

**50 LAT
GDAŃSKIE
SEMINARIUM
DUCHOWNE**

*Niniejszy tom „Studiów Gdańskich”
dedykowany jest pamięci zmarłych
Wykładowców, Pracowników i Absolwentów
Gdańskiego Seminarium Duchownego*

STUDIA GDAŃSKIE

TOM DWUDZIESTY PIERWSZY



STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4341

GEDANI OLIVAE 2007

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

STUDIA GDAŃSKIE

TOM XXI



GDAŃSK OLIVA 2007

KOMITET REDAKCYJNY

ks. Tadeusz Bach, ks. Janusz Balicki, ks. Maciej Bała, ks. Ireneusz Baryła, ks. Tomasz Biedrzycki,
ks. Jacek Bramorski, ks. Wojciech Cichosz, ks. Marek Czajkowski, ks. Tomasz Czapiewski,
ks. Andrzej Czerwiński, ks. Andrzej Dańczak, ks. Tomasz Frymark, ks. Bronisław Grulkowski,
ks. Łukasz Idem, ks. Jan Jankowski, ks. Janusz Jasiewicz, ks. bp Ryszard Kasyna,
ks. Andrzej Kowalczyk, ks. Jerzy Kownacki, ks. Jacek Meller, ks. Jacek Nawrot,
ks. Krzysztof Niedałowski, ks. Józef Paner, ks. bp Zygmunt Pawłowicz, ks. Andrzej Penke,
ks. Jan Perszon, ks. Grzegorz Rafiński, ks. Adam Romejko, ks. Alojzy Rotta, ks. Edmund Skalski,
ks. Jacek Socha, ks. Grzegorz Szamocki, ks. Wiesław Szlachetka, ks. Adam Świeżyński,
ks. Fabian Tokarski, ks. Zbigniew Zieliński, ks. Stanisław Zięba

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny: ks. Adam Świeżyński

Zastępca redaktora: ks. Jacek Meller

Sekretarz: ks. Maciej Kwiecień

Redaktor Tomu XXI: ks. Adam Świeżyński

Korekta: Marta Świeżyńska

Czasopismo recenzowane

Recenzenci – członkowie Komitetu Redakcyjnego

Recenzenci tomu

prof. UKSW, dr hab. Anna Lemańska

ks. dr hab. Stanisław Wypych CM

Adres redakcji:

ul. Bpa E. Nowickiego 3

80-330 Gdańsk-Oliwa

tel.: (0-58) 552-26-64

fax: (0-58) 552-42-68

e-mail: studiagdanskie@diecezja.gda.pl

www.studiagdanskie.diecezja.gda.pl

© Gdańskie Seminarium Duchowne

Druk i oprawa:

Wydawnictwo „Bernardinum“ Sp. z o.o.

83-130 Pelplin, ul. Bpa Dominika 11

Tel. (058) 536 17 57, fax (058) 526 17 26

e-mail: bernardinum@bernardinum.csc.pl

www.bernardinum.com.pl

WYDAWCA
GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE
KURIA METROPOLITALNA GDAŃSKA

ul. Bpa Edmunda Nowickiego 1
80-330 Gdańsk, tel. (0-58) 552 00 51-3

(Na poprzedniej stronie: figura Chrystusa na dziedzińcu Gdańskiego Seminarium Duchownego)

SPIS TREŚCI

<i>Od Redakcji</i>	9
List Ojca Świętego Benedykta XVI	11
Kard. Tarcisio Bertone <i>Przemówienie do profesorów i alumnów GSD</i>	13

Biblia – literatura – interpretacje

Ks. Jacek Bramorski <i>Błogosławieństwa jako program moralności chrześcijańskiej w ujęciu biblijnym</i>	21
Ks. Grzegorz Szamocki <i>Znaczenie cudów w Biblii</i>	51
Ks. Adam Romejko <i>„Lecz ja wiem: Wybawca mój żyje” (Hi 19,25). Idea ofiary w myśli René Girarda</i>	59
Ks. Adam Świeżyński <i>„Czy baranek zjadł różę?” Próba biblijno-symbolicznej interpretacji „Małego Księcia” Antoine de Saint-Exupéry</i>	79
Ks. Andrzej Penke <i>Piękno Słowa Wcielonego u Fiodora Dostojewskiego</i>	101

Wiara – teologia – duchowość

Ks. Filip Krauze <i>Czy w cuda trzeba wierzyć?</i>	115
--	-----

Ks. Marek Czajkowski <i>O relacji między wiarą a misyjną działalnością Kościoła – 50-lecie encykliki Piusa XII „Fidei donum”</i>	127
Ks. Andrzej Dańczak <i>Formuła «creatio ex nihilo» jako pojęcie teologiczne</i>	151
Ks. Adam Romejko <i>Dramat zbawienia – Raymunda Schwagera teologiczna recepja i transformacja teorii mimetycznej</i>	173
Ks. Fabian Tokarski <i>Mistyka drogą chrześcijanina do Boga</i>	195
Ks. Grzegorz Rafiński <i>Życie mistyczne według św. Pawła. (Wstęp metodologiczny)</i>	205

Historia – muzyka – twórczość

Ks. Robert Kaczorowski <i>Nauczanie o Matce Bożej w XIX-wiecznych katechizmach na Warmii</i>	249
Ks. Robert Kaczorowski <i>„Pieśń katechizmowa” ze śpiewnika Jana Siedleckiego z 1886 roku</i>	263
Ks. Janusz J. Jasiewicz <i>Cysterska poezja liturgiczna – oficjum rymowane „Laetare Germania”</i>	271
Ks. Janusz J. Jasiewicz <i>Tradycja liturgiczno-muzyczna Kościoła Mariackiego w Gdańsku w świetle kodeksu Ms. Mar. F 405 z Biblioteki PAN w Gdańsku</i>	285

Społeczeństwo – edukacja – troska

Ks. Tomasz Biedrzycki <i>Konsumpcjonizm jako nowa kwestia społeczna</i>	315
---	-----

Ks. Adam Romejko <i>Austriacka polityka wobec wybranych mniejszości narodowych i religijnych</i>	331
Ks. Łukasz Idem <i>Proces inicjacji chrześcijańskiej dziecka w rodzinie</i>	353
Ks. Wojciech Cichosz <i>De l'école chrétienne à l'école laïque</i>	377
Ks. Bronisław Grulkowski <i>Celibat – sublimacja czy relacja?</i>	397
Ks. Jacek Meller <i>Moralny aspekt wykorzystywania zwłok ludzkich</i>	427

Recenzje i omówienia

Ks. Wojciech Cichosz (rec.) Stanisław Dziekoński, <i>Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła od Leona XIII do Jana Pawła II</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2006, ss. 619	443
Ks. Andrzej Dańczak (rec.) Hans Küng, <i>Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion</i> , Piper, München 2005, ss. 246	450
Ks. Andrzej Dańczak (rec.) Livio Fanzaga, „Credo”. <i>Le verità fondamentali della fede</i> , San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, ss. 291	455
Ks. Andrzej Dańczak (rec.) Carsten Peter Thiede, <i>Jesus, Man or Myth?</i> , Lion, Oxford 2005, ss. 158	457
Ks. Bronisław Grulkowski (rec.) Armando Favazza, <i>Religia i psychologia</i> , tłum. z wł. B. Stokłosa, Świat Książki, Warszawa 2006, ss. 399	461

Ks. Bronisław Grulkowski (rec.)

Podstawowe zagadnienia psychologii religii, red. S. Głaz,
Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, ss. 672 466

Ks. Robert Kaczorowski (rec.)

Ks. Stanisław Bogdanowicz, *Na Wojciechowym szlaku. Pierwsze lata Archidiecezji Gdańskiej*, Wydawnictwo
Oficyna Pomorska, Nowy Bukowiec-Gdańsk 2007, ss. 432 474

Ks. Adam Romejko (rec.)

Hans Urs von Balthasar, *Odpowiedź wiary*,
tłum. z niem. W. Szymona, Wydawnictwo „W drodze”,
Poznań 2007, ss. 184 479

Ks. Adam Romejko (rec.)

*Prześladowani i zapomniani. Raport o prześladowaniach
chrześcijan w latach 2005-2006*, red. John Pontifex,
tłum. z ang. A. M. Bereda, Pomoc Kościołowi w Potrzebie,
Warszawa 2007, ss. 96 482

Summary 487

Contents 493

Noty o autorach 497

OD REDAKCJI

50 lat istnienia Gdańskiego Seminarium Duchownego to czas, który wpisuje się nie tylko w historię funkcjonowania struktury Kościoła gdańskiego, ale także całego społeczeństwa zamieszkującego obszar dawnej diecezji gdańskiej, a obecnie Metropolii. Wprawdzie na akademickiej mapie Trójmiasta Gdańskie Seminarium Duchowne jest uczelnią najmniejszą pod względem ilości wykładowców i studentów (obecnie kształci się w niej 105 alum-nów oraz prowadzi zajęcia 45 wykładowców), posiada jednak specyfikę wynikającą z charakteru uczelni i postawionych przed nią zadań. Przygotowanie młodych ludzi do posługi kapłańskiej wymaga nie tylko pracy intelektualnej ale także formacyjnej. Trudno wyobrazić sobie istnienie i rozwój społeczności Wybrzeża Gdańskiego bez działalności kapłanów, których znacząca część należy do grona absolwentów GSD.

W 50-letniej historii swojego istnienia GSD wykształciło 500 kapłanów. Większość z nich pracuje obecnie, pełniąc posługę duszpasterską na terenie Archidiecezji Gdańskiej. Niektórzy, po odbyciu dalszych studiów specjalistycznych w kraju lub za granicą i po uzyskaniu stopni naukowych, stanowią obecnie kadrę nauko-wo-dydaktyczną GSD a także pracują na innych wyższych uczelniach państwowych i prywatnych (m.in.: Uniwersytet Gdański, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Akademia Muzyczna w Gdańsku, Wyższa Szkoła Komunikacji Społecznej w Gdyni, Wyższa Szkoła Finansów i Rachunkowości w Sopocie).

Obecny tom *Studiów Gdańskich* został poświęcony prezenta-cji fragmentu dorobku naukowego absolwentów i wykładowców GSD. Zainteresowania naukowe autorów zamieszczonych artyku-łów są bardzo różnorodne. Większość tekstów dotyczy zagadnień teologicznych, ale zaprezentowane zostały także problemy z zakre-su filozofii, psychologii, nauk społecznych, historii, muzyki, litera-tury. Wszystkie artykuły zostały zgrupowane w czterech częściach,

których tytuły odzwierciedlają tematykę poruszaną w poszczególnych tekstach. Zbiór artykułów został poprzedzony tekstem listu Ojca Świętego Benedykta XVI, napisanego z okazji 20-tej rocznicy pierwszego pobytu Jana Pawła II w Trójmieście oraz tekstem przemówienia Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej Kard. Tarcisio Bertone, które wygłosił do profesorów i alumnów GSD w czasie swojej wizyty w Gdańsku. Całość tomu została dopełniona recenzjami kilku najnowszych publikacji polskich i obcojęzycznych.

Treść XXI tomu *Studiów Gdańskich* odzwierciedla bogactwo tematyki podejmowanej w ramach programu studiów seminaryjnych. Wydaje się, że omawianymi zagadnieniami mogą być zainteresowane także osoby nie zajmujące się „zawodowo” teologią, a poszukujące intelektualnego pogłębienia prawd religijnych. Szkoda więc, że środowisko akademickie Trójmiasta nie doczekało się dotąd jednego, silnego ośrodka naukowo-dydaktycznego zajmującego się myślą teologiczną i filozoficzną w duchu chrześcijańskim. Próby powołania takiego ośrodka, podejmowane kilkakrotnie w ciągu ostatnich kilku lat, zakończyły się niepowodzeniem. Wydaje się, że brak Wydziału Teologicznego lub przynajmniej Instytutu Teologii znacząco zubaża ofertę edukacyjną uczelni Trójmiasta w porównaniu z innymi ośrodkami akademickimi w naszym kraju. Gdańskie Seminarium Duchowne z uwagi na swój specyficzny charakter nie może zapełnić wspomnianej luki. Jednak jego absolwenci, którzy podjęli dalszą edukację i uzyskali stopnie naukowe w dziedzinach teologicznych, filozoficznych, naukach społecznych i in. mogliby obecnie stanowić zaplecze naukowo-dydaktyczne takiego ośrodka. Pozostaje jedynie mieć nadzieję, że w niedalekiej przyszłości uda się wreszcie utworzyć strukturę akademicką, która umożliwi wszystkim zainteresowanym bardziej wnikliwe zapoznanie się z problematyką filozofii i teologii chrześcijańskiej. Naukowe pogłębienie szeroko rozumianej myśli teologicznej jest niezbędne zarówno dla duchownych, jak i wszystkich wiernych, którzy niezmiennie poszukują odpowiedzi na najgłębsze pytania dotyczące Boga, człowieka i świata.

Ks. Adam Świeżyński



DO JEGO EKSCELENCJI ARCYBISKUPA TADEUSZA GOCLÓWSKIEGO METROPOLITY GDAŃSKIEGO

Jednocześnie się w duchu i w modlitwie dziękczynienia z Kościołem w Gdańsku, który uroczysto świętuje 20-lecie wizyty Ojca Świętego Jana Pawła II, a przy tej okazji inauguruje działalność Centrum Dokumentacji Jego Pontyfikatu.

Sługa Boży, będąc w Gdańsku, po Mszy świętej, podczas której mówił o teologii pracy ludzkiej, powiedział: „Niech ten dzień pozostanie dniem naszej wspólnej modlitwy za ludzką pracę w Polsce, za solidarność, za wszystkie sprawy, które są tak bardzo ważne dla Was, ludzi pracy, dla Waszych rodzin, dla całego społeczeństwa, dla całej naszej Ojczyzny”. Ufam, że ta modlitwa przyniosła w ciągu dwudziestu lat owoce, ale wciąż papieskie wezwanie do niej pozostaje aktualne. Niech i dziś nie zabraknie modlitwy za ludzką pracę i za wszystko, co ważne dla Was i Waszej Ojczyzny.

Także Wyższe Seminarium Duchowne świętuje dziś 50-lecie istnienia. Z tej okazji pozdrawiam wszystkich Moderatorów i Alumnów, i życzę, aby z tego domu formacyjnego wychodzili liczni i święci kapłani, prawdziwi świadkowie Chrystusa.

Tobie, Drogi Bracie, Duchowieństwu, Osobom konsekrowanym i Wiernym świeckim przesyłam serdeczne pozdrowienie i Apostolskie Błogosławieństwo.

Watykan, 11 czerwca 2007 r.

Benedykt XVI

**PRZEMÓWIENIE J. E. KARD. TARCISIO BERTONE,
SEKRETARZA STANU STOLICY APOSTOLSKIEJ,
WYGŁOSZONE NA SPOTKANIU Z PROFESORAMI
I ALUMNAMI GDAŃSKIEGO SEMINARIUM
DUCHOWNEGO 16 CZERWCA 2007 ROKU**

Dziękuję za wszystko, poczynając od odśpiewanej pieśni. To zdumiewające, że klerycy z Gdańska, z miasta, które leży nad morzem, śpiewają pieśń strzelców alpejskich. Ta pieśń jest mi bardzo bliska, ponieważ pochodzi z Valle d'Aosta, regionu Włoch położonego w górach. Jest to pieśń poruszająca serce, która była odśpiewywana w kościele, a dokładnie w katedrze, kiedy spotykałem się ze strzelcami alpejskimi oraz po beatyfikacji ks. Secondo Pollo, wielkiego kapłana strzelców alpejskich. Kapłan ten oddał swoje życie Bogu w wieku 31 lat, będąc jeszcze bardzo młodym człowiekiem, kiedy zanosił Komunię świętą umierającemu na linii frontu żołnierzowi. Mam nadzieję, że nie taka przyszłość jest pisana niektórym z Was, byście umierali, zanosząc Komunię świętą drugiemu człowiekowi, ale żebyście żyli zanoszeniem Komunii młodym ludziom na różnych drogach ich powołania.

Obchodzicie w tym roku 50-lecie Waszego Seminarium, co zaznaczył także Ojciec Święty Benedykt XVI w swoim liście skierowanym do Księdza Arcybiskupa, odczytanym dzisiaj na rozpoczęcie Mszy świętej. Zbliżam się do jubileuszu 50-lecia moich święceń kapłańskich. Chcę powiedzieć, że pieśń strzelców alpejskich zawiera także piękne wezwanie do Pani Szczytów, Pani Śniegu, a dzisiaj właśnie obchodzimy Święto Niepokalanego Serca Maryi. Chciałbym podkreślić, że w życiu każdego kapłana, każdego kleryka, tak jak w życiu Maryi, decydującą chwilą było odpowiedzenie Bogu „tak”.

Także w moim życiu wiele razy musiałem wypowiedzieć Bogu „tak”. Od kiedy rozpocząłem nowicjat u salezjanów, następnie studia filozoficzne, studia teologiczne, potem pierwsze lata mojego kapłaństwa, następnie biskupstwa, a także jako kardynała, moje życie było

ciągami nieprzewidywalnych wydarzeń, poprzez które Bóg nieustannie mnie powoływał. Nieraz to „tak” dojrzewało poprzez długą refleksję, dzięki trwałym przyjaźniom, także kapłańskim, które są niezwykle ważne oraz dzięki pomocy ojca duchownego. Podkreślam te dwa elementy: trwałe i jasne, klarowne przyjaźnie, także kapłańskie oraz stały kontakt oparty na całkowitym zaufaniu z ojcem duchownym.

Niekiedy „tak” wiązało się z sytuacją całkowicie nieprzewidywalną i wymagało natychmiastowej odpowiedzi. Podzielię się z Wami najważniejszymi etapami mojego powołania. Z pewnością są wśród was także profesorowie Seminarium. Ja także byłem szczęśliwym, zadowolonym z nauczania profesorem, potem rektorem Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego, kiedy zostałem przez Jana Pawła II, ukochanego Papieża, poproszony, abym objął diecezję Vercelli. Poprosiłem o możliwość rozmowy z moim przełożonym Zgromadzenia Salezjanów. Odpowiedziano mi: „Nie możesz rozmawiać z przełożonym, możesz jedynie porozmawiać ze swoim spowiednikiem”. I w cztery dni, od 6 do 11 maja 1991 roku musiałem dać szybką odpowiedź Papieżowi. Odpowiedziałem „tak” i zostałem arcybiskupem Vercelli. Potem, w 1995 roku, Papież skierował do mnie prośbę przez kard. A. Sodano, który mi oznajmił o nominacji na sekretarza Kongregacji Nauki Wiary. Ojciec Święty znał mnie wcześniej, pracowaliśmy razem na „słynnych” spotkaniach wtorkowych, które Papież poświęcał omawianiu szczególnie ważnych problemów. Kardynał A. Sodano powiedział mi: „Musisz dać mi natychmiast odpowiedź”. A była godz. 13.13, gdy rozmawialiśmy o tym. Ponadto Kardynał dodał, że o 13.30 wybierał się na obiad do Papieża i miał poinformować Ojca Świętego o powziętej przeze mnie decyzji. Oczywiście odpowiedziałem „tak” i zostałem Sekretarzem Kongregacji Nauki Wiary. W 2002 roku kard. G. B. Re powiadomił mnie o powołaniu przez Papieża na arcybiskupa Genui. Zapytałem kard. G. B. Re: „Czy mogę pójść porozmawiać na ten temat z Papieżem?”. Kardynał Re na to mi odpowiedział: „Nie możesz iść porozmawiać z Papieżem. Możesz iść dopiero w poniedziałek (a była sobota) i musisz odpowiedzieć «tak», gdyż Papież już zdecydował”. Potem poszedłem do Papieża, rozmawialiśmy bardzo serdecznie. Za każdym razem, gdy przyjeżdżałem z Genui do Rzymu, Papież mówił do mnie: „Przykro mi, że przebywasz tak daleko od Rzymu, przecież tak dobrze się nam współpracowało”. Na co Mu odpowiadałem: „To przecież nie moja wina, bo to nie ja chciałem wyjechać z Rzymu, ale to Wasza Świątobliwość mnie wysłał tak daleko”.

Rzeczą najważniejszą wydaje się to, ażeby umieć powiedzieć „tak”, które nie ma być oparte na posłuszeństwie ślepym, głuchym,

niemym, ale na posłuszeństwie opartym na wielkiej miłości do Pana, Kościoła, Papieża, również na wielkiej miłości do wszystkich. Także teraz, gdy jestem Sekretarzem Stanu, muszę kierować się wielką miłością do nuncjuszy, sekretarzy nuncjuszy, biskupów, kardynałów, prefektów Kongregacji. I nie może zabraknąć we mnie wielkiej miłości do ludzi młodych. Podzieliłem się świadectwem mojego życia z Wami, byście mieli odwagę, szczerą chęć i radość. Radość z powiedzenia zawsze Bogu „tak” na drodze Waszego powołania.

Przeczytam teraz słowa błogosławieństwa, które dla was napisałem: „Rektorowi, Moderatorom, Profesorom i alumnom Seminarium Gdańskiego z okazji 50-lecia jego istnienia przekazuję moje szczególne życzenia z serdecznym i obfitym błogosławieństwem”.

Tarcisio Kard. Bertone





Spotkanie Profesorów i Alumnów GSD z kard. T. Bertone, Aula Jana Pawła II, 16.06.2007.

**BIBLIA
LITERATURA
INTERPRETACJE**



Ks. JACEK BRAMORSKI
GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

BŁOGOSŁAWIENSTWA JAKO PROGRAM MORALNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W UJĘCIU BIBLIJNYM

WSTĘP. 1. BŁOGOSŁAWIENSTWA W STARYM TESTAMENCIE.
1.1. ROZWÓJ STAROTESTAMENTALNEJ KONCEPCJI SZCZĘŚLIWOŚCI.
1.2. SZCZĘŚLIWOŚĆ W PSALMACH. 2. BŁOGOSŁAWIENSTWA W NOWYM
TESTAMENCIE. 2.1. DWIE WERSJE BŁOGOSŁAWIENSTW
EWANGELICZNYCH. 2.2. BŁOGOSŁAWIENSTWA DROGĄ DO
KRÓLESTWA BOŻEGO. 2.3. BŁOGOSŁAWIENSTWA W KONTEKŚCIE
RELACJI MIĘDZY STARYM A NOWYM PRAWEM. 2.4. „KTÓRZ WIĘC
MOŻE SIĘ ZBAWIĆ?” – ADRESACI I OBOWIĄZYWANIE
BŁOGOSŁAWIENSTW. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

W tajemnicę ludzkiego istnienia wpisuje się nie tylko lęk przed kruchością i przemijalnością własnej egzystencji, ale także nieprzewyciężone pragnienie szczęścia i życia wiecznego. Człowiek, jak stwierdza Sobór Watykański II, nosi bowiem w sobie „załączek wieczności, który przeciwstawia się śmierci”¹. Prawda ta zajmuje istotne miejsce w moralnym nauczaniu Kościoła, który, czerpiąc ze źródeł Bożego Objawienia, „potwierdza, że człowiek został stworzony przez Boga dla błogosławionego celu poza granicami ziemskiej nędzy”². Wiara przynosi zatem odpowiedź na podstawowy egzystencjalny lęk, wskazując, że istotą powołania osoby ludzkiej jest to, aby całą swoją

¹ KDK 18.

² Tamże.

naturą trwała przy Bogu jako źródle prawdziwego szczęścia w wiecznej wspólnocie Jego niezniszczalnego życia³. Człowiek w swoich dążeniach ukierunkowany jest ku szczęściu, które stanowi jego najbardziej podstawowe pragnienie. Zagadnienie szczęścia staje się również zasadniczym pytaniem etycznym, które, niestety, podejmowane bywa niezbyt często z uwagi na panującą dość powszechnie tendencję do zamykania moralności w sferze obowiązków, zakazów, przykazań i grzechów.

Zwracając się do człowieka poprzez Pismo Święte, Bóg odpowiada na naturalne dla ludzkiego serca pragnienie szczęścia. Boże słowo otwiera jednak horyzont przekraczający nasze możliwości i wyobrażenia. Jednocześnie przestrzega ono przed tym, co tylko wydaje się być szczęściem, a w rzeczywistości jest jego fałszywą namiastką, dotyczącą zaledwie powierzchni życia. Takie pozory szczęścia pozostawiają człowieka w poczuciu pustki i rozczarowania. Prawdziwe szczęście związane jest z obietnicą samego Boga. Wiara w ową Bożą obietnicę szczęścia jest jednym z najważniejszych aktów moralności biblijnej. Bóg, składając w sercu każdego człowieka pierwotną tęsknotę za szczęściem, odpowiada na nią poprzez pragnienie dzielenia się z nami swoją własną szczęśliwością. W tym kontekście A. Iniesta zauważa: „Biblia przedstawia nam Boga osobiście zaangażowanego i zobowiązanego sprawą naszego szczęścia. Od *Księgi Rodzaju* do *Apokalipsy* istnieje długi proces, tak długi jak historia świata i człowieka, który wydaje się nie mieć innego dążenia, innego tematu ani innego powodu, niż właśnie nasza nadzieja na szczęście i pełnię życia”⁴. Warunkiem spełnienia tej nadziei jest zaufanie i posłuszeństwo, które wyrażają się w przyzwoleniu na to, aby to Bóg nas poprowadził. A On prowadzi człowieka ścieżką swojego słowa. Dlatego Chrystus nazywa szczęśliwymi tych, „którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je” (Łk 11,28). Mając ich na uwadze, Jan Paweł II w duchu tego biblijnego błogosławieństwa stwierdza: „Doświadczają oni tej szczególnej łaski, dzięki której posiew słowa Bożego nie pada pomiędzy ciernie, ale na żyzną glebę i przynosi wieloraki plon. To właśnie uprzedzające i wspomagające działanie Ducha Świętego Pocieszyciela porusza serca i zwraca je do Boga, otwiera oczy rozumu i udziela «wszystkim słodyczy w uznawaniu i dawaniu wiary w prawdzie» (por. KO 5). Błogosławieni, bo rozpoznając i wypełniając wolę

³ Por. tamże.

⁴ A. Iniesta, *Jezus Chrystus – herold szczęśliwości*, *Communio* 6(1986)5, s. 5.

Ojca, nieustannie odnajdują solidny fundament pod budowę własnego życia”⁵.

Zawartym w Piśmie Świętym przesłaniem moralnym, które wyraża drogę człowieka dążącego do szczęścia są tzw. „makaryzmy”, czyli błogosławieństwa odnoszące się do szczęśliwości. Występują one zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Analiza wybranych tekstów biblijnych pozwala dostrzec rozwój koncepcji szczęśliwości. Autorzy natchnieni od ograniczania jej początkowo do wymiaru doczesnego, stopniowo doszli do rozszerzenia horyzontu na wartości transcendentne, ukazując, że pełne szczęście człowiek odnaleźć może jedynie w Bogu. W sposób najkrótszy, a jednocześnie najpełniejszy prawda o szczęściu została ukazana w błogosławieństwach ewangelicznych (por. Mt 5,3-12; Łk 6,20-23). W nawiązaniu do tego *Katechizm Kościoła Katolickiego* podkreśla: „Błogosławieństwa są odpowiedzią na naturalne pragnienie szczęścia. Pragnienie to ma Boskie pochodzenie; Bóg wszczepił je w serce człowieka, by przyciągnąć je do siebie, ponieważ tylko On może je zaspokoić. (...) Błogosławieństwa odsłaniają cel ludzkiego istnienia, ostateczny cel działań ludzkich. Bóg powołuje nas do swojego własnego szczęścia. Powołanie to jest skierowane do każdego osobiście, ale także do całego Kościoła, nowego ludu tych, którzy przyjęli obietnicę i żyją nią w wierze”⁶.

Błogosławieństwa stanowią pierwsze i fundamentalne słowo nauczania Jezusa, będąc punktem wyjścia dla Kazania na Górze, które zawiera syntezę moralności Nowego Testamentu. Jan Paweł II nazwał je „*magna charta ewangelicznej moralności*”⁷. Kazanie to jest streszczeniem etyki Ewangelii i bramą wprowadzającą człowieka w świat Boga nazwany Jego Królestwem. Jeśli zaś Kazanie na Górze jest centrum ewangelicznej nauki moralnej, to błogosławieństwa są sercem tego Kazania. Błogosławieństwa ukazują bowiem najdoskonalszą sztukę życia chrześcijańskiego, będąc odpowiedzią samego Chrystusa na ludzkie pytanie o szczęście.

Odpowiedź ta zbudowana jest w oparciu o wezwania i obietnice, które, chociaż dotyczą teraźniejszości, swoje ostateczne spełnienie osiągną w wieczności. Każde błogosławieństwo wskazuje drogę pro-

⁵ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Biskupiej Górze* (Pelplin, 6 czerwca 1999), 6, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005, s. 1026.

⁶ KKK 1718-1719.

⁷ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 15, w: Tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 721-722.

wadzącą do prawdziwego szczęścia, które wierzący człowiek znajduje w samym Bogu. Droga ta nie jest jednak idealistycznym marzeniem, ale realistycznie obejmuje egzystencjalne problemy cierpienia, ubóstwa, łez, głodu i niesprawiedliwości, z którymi człowiek boleśnie zmagają się w całej swej historii. Taka dynamika błogosławieństw objawia się stopniowo na kartach Starego Testamentu, aby swą pełnię odnaleźć w Dobrej Nowinie ogłoszonej przez Jezusa Chrystusa.

1. BŁOGOSŁAWIENSTWA W STARYM TESTAMENCIE

W terminologii biblijnej „błogosławieństwo” oznacza wypowiedź o charakterze odniesienia osobowego, rozpoczynająca się formułą „błogosławiony ten” lub „błogosławieni ci”. Słowo „błogosławiony” (hebr. *'ašrê*, gr. *makários*) wskazywało na szczęście rozumiane początkowo jako pomyślność, zadowolenie i dobrobyt. P. Bonnard wyjaśnia je jako pogodną i spontaniczną, niczym nie zakłóconą radość, która niezależna jest od zmiennych kolei losu⁸. Skierowanie tej retorycznej formuły do konkretnego adresata wyrażało jednak coś więcej niż tylko życzenie lub pragnienie („bądź szczęśliwy”), ale miało w pewnym sensie urzeczywistniać szczęście w życiu danej osoby lub wspólnoty. Biblia zawiera ponad 100 różnego typu błogosławieństw, które każdorazowo były znakiem najwyższej przychylności wobec kogoś oraz ideału, do którego należało dążyć. Wyrażały one szczęście ofiarowywane przez Boga tym, którzy z wiarą odpowiadali na Jego słowo i czynili to, co nakazywało Prawo⁹.

Analizując błogosławieństwa Starego Testamentu, należy, jak podkreśla J. Dupont, dokonać istotnych rozróżnień. Po pierwsze, nie można utożsamiać błogosławieństwa (hebr. *beraka*, gr. *eulogia*, łac. *benedictio*) jako przyrzeczenia zbawczej siły i daru stwórczej mocy Boga (por. Rdz 1,22.28) z błogosławieństwem (hebr. *'ašrê*, gr. *makários*, łac. *beatitudo*) odnoszącym się do szczęśliwości. *Benedictio* jest darem wyrażonym poprzez wypowiedzenie „słowa stwórczego”, które sprawia to, co oznacza, udzielając człowiekowi Bożej łaski i pomocy. Natomiast *beatitudo* stanowi formułę ogłaszającą szczęśliwość, która już istnieje lub do której się zmierza. Po drugie, trzeba wyróżnić trzy

⁸ Por. P. Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1970, s. 55.

⁹ Por. G. Bertram, *μακάριος in LXX und im Judentum*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (cyt. dalej TWNT), red. G. Kittel, G. Friedrich, t. 4, s. 367-369; L. Ryken, J. C. Wilhoit, Y. Longman, *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 2003, s. 49-50; J. Czerski, *Sens etyczny i motywacja makaryzmów*, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 9(1981), s. 126-128.

typy błogosławieństw ogłaszających szczęśliwość (łac. *beatitudines*): błogosławieństwa „mądrościowe”, które dotyczą życia codziennego i nie odnoszą się ściśle do wymiaru duchowego; błogosławieństwa „pietystyczne”, które wskazują na szczęśliwość człowieka, pokładającego swą ufność w Bogu i cieszącego się Jego opieką; błogosławieństwa „eschatologiczne”, które związane są z obietnicą szczęścia przekraczającego rzeczywistość ziemską i dotyczą czasów mesjańskich¹⁰.

1.1. ROZWÓJ STAROTESTAMENTALNEJ KONCEPCJI SZCZĘŚLIWOŚCI

W Starym Testamencie występują różnego rodzaju błogosławieństwa odnoszące się do szczęśliwości. Najogólniej można stwierdzić, że wyrażają one życzenie dobra będącego nagrodą za określoną postawę religijno-etyczną. Ważny wykaz błogosławieństw o charakterze kultowo-religijnym zawierają końcowe karty *Księgi Powtórzonego Prawa* (por. Pwt 27-28). Ma on charakter formuły liturgicznej, którą wypowiadano na zakończenie uroczystego odczytywania ludowi Bożego Prawa. Recytowały go dwa chóry lewitów: jeden wypowiadał błogosławieństwa dla tych, którzy będą wypełniać Prawo, drugi zaś groził karami tym, którzy nie będą go zachowywali. Zarówno błogosławieństwa, jak i przekleństwa dotyczyły rzeczywistości ziemskiej (np. długiego lub krótkiego życia, bogactwa lub nędzy, zwycięstwa lub klęski)¹¹.

W późniejszych księgach Starego Testamentu określenie „błogosławiony” („szczęśliwy, kto...”) stanowiło formułę sentencji mądrościowej, którą posługiwano się nie tylko w świętych tekstach, ale także w życiu codziennym. Nie miano tu jednak na myśli „wiecznej szczęśliwości”, ale raczej ziemskie szczęście płynące z powodzenia i poważania (por. Hi 29,11), dobrych dzieci i żony (por. Syr 25,7). Za „błogosławionych” uważano także roztropnych, którzy powstrzymują innych przed zemstą (por. 1 Sm 25,33); żony i sługi mądrego króla

¹⁰ Por. J. Dupont, *Beatitudine/beatitudini*, w: *Nuovo dizionario della teologia biblica*, red. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Torino 1988, s. 155-156; W. Chrostowski, *Błogosławieństwa w Starym Testamencie*, *Collectanea Theologica* 60(1990)2, s. 67-74.

¹¹ Por. Y. Osumi, *Księga Powtórzonego Prawa*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma świętego* (cyt. dalej MKPŚ), red. W. R. Farmer, Warszawa 2000, s. 421-422; T. M. Dąbek, *Mowa w Piśmie Świętym. Biblijna teologia słowa*, Kraków 2004, s. 168-171; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 177-186; S. Grabska, *Nadzieja, która jest wezwaniem*, Warszawa 1980, s. 133-134.

(por. 1Krl 10,8; 2Krn 9,7); ludzi, którzy troszczą się o ubogich (por. Prz 14,21). „Błogosławionym” był ten, kto ufał Bogu (por. Prz 16,20) i umiał kierować swym życiem według zasad mądrości (por. Syr 14,20). Stary Testament ostrzegał jednak przed względnością ziemskiego szczęścia: „Przed śmiercią nikogo nie nazywaj szczęśliwym” (Syr 1,28)¹².

Błogosławieństwa starotestamentalne, zarówno typu „mądrościowego” jak i „pietystycznego”, obok licznych odniesień do szczęścia, które odnaleźć można jedynie w Bogu, wskazują przede wszystkim na jego wymiar doczesny, osiągalny poprzez zachowywanie zawartych w Prawie zasad pobożnego i moralnego życia. Według powszechnego przekonania, które panowało w różnych odmianach judaizmu, zasadniczym celem życia moralnego było Prawo, którego zrozumienie i zachowywanie było miernikiem poziomu etycznego danego członka ludu Bożego. Jeśli ktoś nie znał Prawa wraz z jego skomplikowaną i kazuistyczną interpretacją, nie mógł pretendować do miana „sprawiedliwego” i należał do „pospolitego ludu” (*'ammê ha-áres*)¹³.

Na przestrzeni kilku ostatnich wieków ery przedchrześcijańskiej stopniowo zaczęła się pojawiać w księgach biblijnych, a następnie w literaturze międzytestamentalnej nowa perspektywa błogosławieństw, podkreślająca transcendentny wymiar Bożej obietnicy, której spełnienie wykracza poza ziemską egzystencję człowieka. Zakres błogosławieństw powoli sięgał ku rzeczywistości ponaddoczesnej, stając się zapowiedzią bezpośredniego udziału w niej tych, którzy „zaufali Panu”. Ten „eschatologiczny” wymiar błogosławieństw stanowił zapowiedź nadejścia czasów mesjańskich, które, zmieniając bieg historii, wzbudzą w sercach wiernych nadzieję szczęścia wiecznego. Znaczące pod tym względem jest stwierdzenie zawarte już w *Księdze Izajasza*: „Lecz Pan czeka, by wam okazać łaskę, i dlatego stoi, by się zlitować nad wami, bo Pan jest sprawiedliwym Bogiem. Szczęśliwi wszyscy, którzy w Nim ufają!” (Iz 30,18). Jeszcze wyraźniej myśl ta pojawia się w *Księdze Tobiasza*: „Szczęśliwi, którzy cię miłują,

¹² Por. J-L. d'Aragnon, X. Léon-Dufour, *Szczęśliwość*, w: *Słownik teologii biblijnej* (cyt. dalej STB), red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990, s. 933-935; E. Lipinski, *Macarismes et psaumes de congratulation*, *Revue Biblique* 75(1968)3, s. 358-362; G. Bernini, *Beatitudine*, w: *Schede bibliche pastorali*, red. G. Barbaglio, t. 1, Bologna 1982, k. 318-320.

¹³ Por. L. Stachowiak, *Osiem błogosławieństw na tle pojęć etycznych mieszkańców Palestyny w epoce Chrystusa*, w: *Bóg. Dekalog. Błogosławieństwa. Modlitwa*, red. A. Świącicki, Kraków 1977, s. 139.

i szczęśliwi, którzy się cieszą z twego pokoju. Szczęśliwi wszyscy ci ludzie, którzy się smucą wszystkimi plagami twymi, ponieważ w tobie cieszyć się będą i oglądać wszelką radość twoją na wieki” (Tb 13,15-16). Proroctwo *Księgi Daniela* podkreśla natomiast, że warunkiem osiągnięcia eschatologicznego szczęścia jest wytrwałość, z którą człowiek realizuje zasady etyczne: „Szczęśliwy ten, który wytrwa i doczeka tysiąca trzystu trzydziestu pięciu dni” (Dn 12,12)¹⁴. W ten sposób późne księgi Starego Testamentu przygotowywały lud Boży na przyjęcie radosnej obietnicy czasów mesjańskich.

1.2. SZCZĘŚLIWOŚĆ W PSALMACH

Szczególnie bogatą „teologię błogosławieństw” prezentuje *Księga Psalmów*. Teologia psalmów nie jest jednak wyizolowana od problemów egzystencjalnych, ale posiada głęboki sens etyczny, stanowiąc obraz ludzkiego życia z jego kryzysami, niedolą i rozczarowaniami, ale także z nieprzepartą nadzieją i dążeniem do szczęścia. Dlatego, zdaniem E. Lipińskiego, zawarte w niej „makaryzmy”, czyli swoiste „życzenia i gratulacje szczęścia”, wywarły wpływ nie tylko na literaturę mądrościową Starego Testamentu, ale także stały się inspiracją dla ewangelii synoptycznych¹⁵.

Już w *Psalmie 1* odnaleźć można wyrazistą charakterystykę „szczęśliwego męża”, który „ma upodobanie w Prawie Pańskim, nad Jego Prawem rozmyśla dniem i nocą” (Ps 1,1-2; por. Ps 119,1). Szczęście polega na poznawaniu Bożej mądrości płynącej z Prawa oraz kierowaniu się nią w postępowaniu moralnym. Nawiązując do słów psalmisty, Jan Paweł II stwierdza: „Zachowywanie prawa Bożego jest podstawą dostąpienia daru wiecznego życia, czyli szczęścia, które nigdy się nie kończy”¹⁶. Upodobanie w Prawie Pańskim polega nie tylko na studiowaniu go, ale nade wszystko na kształtowanym według niego świadectwie życia. Ponadto „upodobanie” wyraża radość z posłuszeństwa woli Bożej, która nie jest wcale źródłem przymusu lecz drogą do prawdziwego szczęścia. Taka radość nie stanowi nagrody otrzymanej po dokonaniu moralnego wysiłku, ale jest uczuciem, które

¹⁴ Por. J. Dupont, *Beatitudine/beatitudini*, dz. cyt., s. 156; L. Stachowiak, *Osiem błogosławieństw na tle pojęć etycznych mieszkańców Palestyny w epoce Chrystusa*, dz. cyt., s. 136-138.

¹⁵ Por. E. Lipiński, *Macarismes et psaumes de congratulation*, art. cyt., s. 363-367.

¹⁶ Jan Paweł II, *Homilia w czasie nabożeństwa czerwcowego* (Elbląg, 6 czerwca 1999), 4, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 1033.

towarzyszy nam podczas jego realizacji. Życie według przykazań Bożych nie jest nieznośnym ciężarem, lecz środkiem, dzięki któremu można zostać nasyconym radością godną osoby ludzkiej w sensie augustyńskiego *frui*. Szczęście takiego człowieka jest trwałe. Zostaje on porównany do „drzewa zasadzonego nad płynącą wodą, które wydaje owoc w swoim czasie, a liście jego nie więdną: co uczyni, pomyślnie wypada” (Ps 1,3). W Palestynie rzeki i strumienie płyną zwykle tylko podczas pory deszczowej. Gdy ona się kończy, roślinność wysycha i ginie. Tylko wody rzeki Jordan, wypływającej z Jeziora Genezaret, zachowują obfitość przez cały okres suchego lata. Dlatego palmy daktylowe, figowce i cytrusy zasadzone nad Jordanem nigdy nie więdną, utrzymują zielone liście i wydają owoce. Ludzie zachowujący Prawo Pańskie podobni są do takich drzew, a ich sprawiedliwe życie stanowi znak wierności Bogu¹⁷.

Świadectwo człowieka sprawiedliwego wyzwała jednak niejednokrotnie sprzeciw przejawiający się w postawie buntu, w knowaniach, spiskach i prześladowaniach wymierzonych przeciwko niemu. Dlatego błogosławieni są ci, których schronienie jest w Bogu: „Szczęśliwi wszyscy, co w Nim szukają ucieczki” (por. Ps 2,12). Jednak owo „szukanie ucieczki” nie ma nic wspólnego z dążeniem do ukrycia się w bezpiecznym miejscu, z postawą tchórzostwa czy asekurantwa, lecz przeciwnie – jest wyrazem męstwa wiary, które swą jedyną gwarancję znajduje w Bogu. Szczęśliwy człowiek odnajduje bowiem moc nie w samym sobie, ale w Tym, który go stworzył i prowadzi po drogach życia¹⁸.

Inny aspekt błogosławieństwa ukazany został w *Psalmie 32*, który głosi, że źródłem szczęścia jest czyste sumienie, będące skutkiem odpuszczenia win: „Szczęśliwy ten, komu została odpuszczona nieprawość, którego grzech został puszczonej w niepamięć. Szczęśliwy człowiek, któremu Pan nie poczytuje winy, w którego duszy nie kryje się podstęp” (Ps 32,1-2). To „błogosławieństwo przebaczenia” wyraża wielkość miłości Bożej, która nie tylko jest światłem odsłaniającym prawdę o ludzkiej słabości, ale przede wszystkim wyzwala mocą prawdy, która skłania człowieka do przemiany życia. Miłosierdzie łączące w sobie miłość i prawdę, nie oświeca zatem grzesznika po to,

¹⁷ Por. J. S. Kselmann, M. L. Barré, *Księga Psalmów*, w: *Katolicki komentarz biblijny* (cyt. dalej KKB), red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Warszawa 2001, s. 487; S. Łach, *Psalmy*, Poznań 1986, s. 322; E. Lipinski, *Macarismes et psaumes de congratulation*, art. cyt., s. 330-339; L. Ryken, J. C. Wilhoit, Y. Longman, *Słownik symboliki biblijnej*, dz. cyt., s. 1111-1115.

¹⁸ Por. J.-M. Lustiger, *Bądźcie szczęśliwi*, Kraków 1999, s. 21.

aby go oskarżyć, lecz by wzbudzić w nim nadzieję na przebaczenie grzechów¹⁹.

Szczęśliwość w ujęciu *Psalmu 33* polega natomiast na fakcie wybrania przez Boga nie tylko pojedynczego człowieka, ale całego narodu: „Szczęśliwy lud, którego Bogiem jest Pan – naród, który On wybrał na dziedzictwo dla siebie” (Ps 33,12; por. Ps 144,15). „Wybranie” (*bamar*) stwarza szczególną relację miłości pomiędzy Bogiem a Jego ludem. Nie da się go bowiem wytłumaczyć żadną zasługą czy innymi walorami ze strony Izraela. Ciągła świadomość tego „wyboru miłości” jest dla człowieka źródłem szczęścia, gdyż stanowi przypomnienie zawartego z Bogiem przymierza²⁰.

Dla pobożnego Izraelity bycie „błogosławionym” nie mogło polegać jednak na postawie egoistycznego zamykania się w sobie, ale na radości dzielenia się dobrem z innymi ludźmi, zwłaszcza z tymi, których dotknęła niedola: „Szczęśliwy ten, kto myśli o biednym i o nędzarzu, w dniu nieszczęścia Pan go ocali. Pan go ustrzeże, zachowa przy życiu, uczyni szczęśliwym na ziemi” (Ps 41,2-3). Zatem człowiek, który okazuje wrażliwość i troskę wobec biednych, dostępuje udziału w błogosławieństwie. „Myślenie o biednym” nie ogranicza się tylko do sfery intelektualnej, ale oznacza postawę solidarności przejawiającą się w czynnym zaangażowaniu w sprawy ubogich²¹.

Wielkim szczęściem była także możliwość przebywania w domu Pańskim, aby w dzień i w nocy uwielbiać Boga: „Szczęśliwi, którzy mieszkają w domu Twoim Panie, nieustannie Cię wychwalają” (Ps 84,5; por. Ps 65,5). Błogosławieństwem dla człowieka wierzącego był fakt przebywania pod jednym dachem z Panem, co stanowiło zapowiedź wiecznego szczęścia w domu Ojca. Radością była już sama możliwość wyruszenia w drogę i pielgrzymowania do świątyni jerozolimskiej, aby z każdym kolejnym krokiem być bliżej tronu Pana: „Uradowałem się, gdy mi powiedziano: «Pójdziemy do domu Pańskiego!»». Już stoją nasze nogi w twych bramach, o Jeruzalem” (Ps 122,1-2)²².

¹⁹ Por. H.-W. Jüngling, *Księga Psalmów. Księga pierwsza (Ps 1-41)*, w: MKPŚ, s. 704-705; E. Lipinski, *Macarismes et psaumes de congratulation*, art. cyt., s. 339-341.

²⁰ Por. J. Guillet, *Wybranie*, w: STB, s. 1078-1084; J. Machniak, *Rekolekcje na Górze Błogosławieństw*, Kraków 1998, s. 22-23; S. Łach, *Psalmy*, dz. cyt., s. 337-338.

²¹ Por. H.-W. Jüngling, *Księga Psalmów*, dz. cyt., s. 713-714; E. Lipinski, *Macarismes et psaumes de congratulation*, art. cyt., s. 341-343.

²² Por. F. Amiot, *Świątynia*, w: STB, s. 963-969; A. George, *Pielgrzymka*, w: STB, s. 660-662; G. Bernini, *Beatitudine*, dz. cyt., s. 319-320.

Tajemniczy sens szczęśliwości odsłania *Psalm 94*: „Szczęśliwy mąż, którego Ty wychowujesz, o Panie, i prawem Twoim pouczasz” (Ps 94,12). Otwarcie się na obietnicę szczęścia zderza się z jego przeciwieństwem – z bolesnym doświadczeniem próby, którą przechodzi sprawiedliwy, zmagając się z tajemnicą zła, występku i ludzkiej niegodziwości. Złoczyńcy bezczelnie chełpią się swymi grzechami, mówiąc: „Pan nie widzi, nie dostrzega tego Bóg Jakuba” (Ps 94,7). Psalmista niejako przeczuwa tu misterium cierpienia człowieka niewinnego, które staje się źródłem błogosławieństwa. Bóg „wychowuje” sprawiedliwego, dopuszczając w jego życiu do trudnych doświadczeń, gdyż pragnie go doprowadzić do doskonałości. Jeśli w swym nieszczęściu człowiek zostaje paradoksalnie nazwany szczęśliwym, to dlatego, że owa niedola w zamyśle Bożym może dać mu dostęp do prawości, która przekracza koncepcję sprawiedliwości legalnej opartej tylko na wynagradzaniu za to, co się nam „należy”²³.

Odmienne aspekty bycia „błogosławionym” poruszony jest w *Psalmie 127*. Dla Izraelitów płodność i życie rodzinne były niezwykle istotne w zapewnieniu człowiekowi szczęścia. Dlatego wielodzietne rodziny uważane były za oznakę Bożego błogosławieństwa: „Oto synowie są darem Pana, a owoc łona nagrodą. Jak strzały w rękę wojownika, tak synowie za młodu zrodzeni. Szczęśliwy mąż, który napełnił nimi swój kołczan” (Ps 127,3-5). Psalm ten podkreśla, że osobiste i rodzinne szczęście człowieka zależy od Boga. Ten, kto w młodości otrzymał od Boga silnych synów, może pogodnie patrzeć w przyszłość, nie lękając się żadnych wrogów. Symbolika liczego potomstwa nie ogranicza się jednak tylko do wymiaru prokreacyjnego, ale stanowi przedłużenie obietnicy, którą otrzymał Abraham (por. Rdz 22,17). Nabiera zatem ona charakteru proroctwa o ludzie, który powołany zostanie do wejścia do Ziemi Obiecanej będącej znakiem życia w zjednoczeniu z Bogiem²⁴.

Jeszcze innym motywem szczęścia dla człowieka Starego Przymierza była bojaźń Boża: „Szczęśliwy każdy, kto boi się Pana, który chodzi Jego drogami!” (Ps 128,1). Bojaźń Boża odnosi się do posłuszeństwa oraz czci oddawanej Bogu z głębokim szacunkiem i miłością. „Ludzie bojący się Boga” to ci, którzy odnajdują szczęście i po-

²³ Por. J.-M. Lustiger, *Bądźcie szczęśliwi*, dz. cyt., s. 29-30; X. Léon-Dufour, *Wychowanie*, w: STB, s. 1085-1089.

²⁴ Por. G. Ravasi, *Księga Psalmów. Księga czwarta (Ps 90-106) i piąta (Ps 107-150)*, w: MKPŚ, s. 742; E. Lipinski, *Macarismes et psaumes de congratulation*, art. cyt., s. 350-353; L. Ryken, J. C. Wilhoit, Y. Longman, *Słownik symboliki biblijnej*, dz. cyt., s. 958-960.

kój w postawie zaufania i powierzenia swego losu w ręce Najwyższego. Nie są oni bynajmniej „bojaźliwi”, gdyż wiara w Bożą Opatrzność jest dla nich źródłem pewności, która usuwa wszelki lęk. Człowiek, który zachowuje „bojaźń Bożą”, nie boi się nikogo innego oprócz Boga i z odwagą może stawić czoło wrogom²⁵.

Wyraźnie zostaje to ukazane w *Psalmie 144*, który poucza, że poszukiwanie prawdziwego szczęścia nieuchronnie przybiera postać walki. Ten, kto wierny jest drodze Bożej, otrzymuje w tym zmaganiu siłę do uczynienia swego życia szczęśliwym: „Błogosławiony Pan – Opoka moja, On moje ręce zaprawia do walki, moje palce do wojny. On mocą dla mnie i warownią moją, osłoną moją i moim wybawcą” (Ps 144,1-2). Szczęście nie jest bowiem „sielanką”, ale owocem wyzwolenia z niewoli grzechu, które wymaga wewnętrznej walki nie tylko z wrogami zewnętrznymi, ale przede wszystkim z samym sobą. Trud tego zmagania Psalmista wyraża poprzez przeciwstawienie Bożej mocy, mającej chronić i zbawiać, kruchości i przemijalności człowieka: „On mocą dla mnie i warownią moją, osłoną moją i moim wybawcą, moją tarczą i Tym, któremu ufam (...). Człowiek jest podobny do tchnienia wiatru, dni jego jak cień mijają” (Ps 144,2.4). Jednak Bóg przychodzi z pomocą ludzkiej słabości. Symbolem tego jest Boża ręka wyciągnięta w stronę człowieka: „Wyciągnij rękę Twoją z wysoka, wybaw mnie z wód wielkich” (Ps 144,7). Szczęśliwy zatem jest „lud, którego Bogiem jest Pan” (Ps 144,15), gdyż podtrzymuje go w walce z tym wszystkim, co stanowi przeszkodę w osiągnięciu obiecanego mu prawdziwego „błogosławieństwa”²⁶.

Analiza zawartych w *Księdze Psalmów* błogosławieństw prowadzi do odkrycia całokształtu zbawczego planu Bożego, w którym aspekt teologiczny łączy się ściśle z wymiarem antropologicznym i etycznym. Poprzez ukazanie wielorakich doświadczeń, które towarzyszą dążeniu człowieka do szczęścia, psalmista zapowiada ostateczne wypełnienie ludzkich tęsknot w czasach mesjańskich.

2. BŁOGOSŁAWIEŃSTWA W NOWYM TESTAMENCIE

W Nowym Testamencie określenie „błogosławiony” czyli „szczęśliwy” (gr. *makários*) nabiera szczególnego znaczenia, stanowiąc integralną część mesjańskiego orędzia Jezusa. *Katechizm Kościo-*

²⁵ Por. S. Łach, *Psalmy*, dz. cyt., s. 354-355; P. Auvray, P. Grelot, *Bojaźń Boża*, dz. cyt., s. 89-92.

²⁶ Por. J. S. Kselmann, M. L. Barré, *Księga Psalmów*, dz. cyt., s. 522; J-M. Lustiger, *Bądźcie szczęśliwi*, dz. cyt., s. 34-35;

ła *Katolickiego* stwierdza: „Błogosławieństwa znajdują się w centrum przepowiadania Jezusa. Ich ogłoszenie podejmuje obietnice dane narodowi wybranemu od czasów Abrahama. Wypełnia je, wskazując w nich już nie na korzystanie z dóbr ziemskich, ale na Królestwo niebieskie”²⁷. W nauczaniu etycznym Chrystusa, który jawi się jako prorok, droga i cel szczęśliwości, błogosławieństwa posiadają charakter przełomowy²⁸. Szczęśliwymi nazywa On bowiem tych, których oczy i uszy są świadkami Jego zbawczego orędzia (por. Mt 13,16), a także tych, którzy z wiarą przyjmują Jego objawienie (por. Mt 16,17; Łk 1,45). „Błogosławieni” to nie tylko ci, którzy prowadzą sprawiedliwe i bogobojne życie, ale przede wszystkim ludzie oczekujący z ufnością na Pana, który, gdy przyjdzie, „zastanie ich czuwających” (por. Łk 12,37-38.43). To „czuwanie” nie jest jednak postawą bierną, ale wymaga dynamicznej wierności i wytrwałości w znoszeniu oraz przewycięzaniu trudnych doświadczeń. Zatem człowiek „błogosławiony” to ten, który „wytrwa w pokusie, gdy bowiem zostanie poddany próbie, otrzyma wieniec życia” (Jk 1,12). Charakteryzując chrześcijańskie rozumienie szczęścia, *Katechizm Kościoła Katolickiego* zaznacza: „Nowy Testament używa licznych wyrażeń, by scharakteryzować szczęście, do jakiego Bóg powołuje człowieka: przyjście Królestwa Bożego (por. Mt 4,17); oglądanie Boga: «Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą» (Mt 5,8; por. 1J 3,2; 1Kor 13,12); wejście do radości Pana (por. Mt 25,21.23); wejście do odpoczynku Boga (por. Hbr 4,7-11)”²⁹. Błogosławieństwa nowotestamentowe mają charakter chrystocentryczny i eschatologiczny, gdyż realizują się w pełnym nadziei oczekiwaniu na „Króla, który przychodzi w imię Pańskie” (Łk 19,38), aby dać ludziom udział w Królestwie Bożym (por. Łk 14,15). Kulminacyjny moment tego oczekiwania ukazany został w siedmiu błogosławieństwach *Apokalipsy św. Jana* (por. Ap 1,3; 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7.14)³⁰.

²⁷ KKK 1716.

²⁸ Por. A. Iniesta, *Jezus Chrystus – herold szczęśliwości*, art. cyt., s. 5-8.

²⁹ KKK 1720.

³⁰ Por. F. Hauck, *μακάριος*. *Die Wortgruppe im NT*, w: TWNT, t. 4, s. 369-373; U. Becker, *Selig. μακάριος*, w: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, t. 2, Wuppertal 1971, s. 1133-1135; L. Ryken, J. C. Wilhoit, Y. Longman, *Słownik symboliki biblijnej*, dz. cyt., s. 49-50; G. Bernini, *Beatitudine*, art. cyt., s. 321-323.

2.1. DWIE WERSJE BŁOGOSŁAWIEŃSTW EWANGELICZNYCH

Wygłoszone przez Chrystusa błogosławieństwa, zarówno w wersji św. Mateusza, jak i św. Łukasza (por. Mt 5,3-12; Łk 6,20-23), objawiają pełnię szczęścia, które ma być udziałem uczniów Chrystusa. Stanowią one proklamację sposobu bycia prawdziwych uczniów Jezusa, czyli ludzi błogosławionych. Różnice w tekstach Ewangelii św. Mateusza i św. Łukasza są znakiem bogactwa słowa Bożego, które, wykraczając poza ludzkie słowa, jednocześnie je wykorzystuje, aby wskazać nam odwieczną prawdę i drogę zbawienia³¹.

W *Ewangelii św. Mateusza* błogosławieństwa rozpoczynają przepowiadanie Jezusa, stanowiąc normę dla nowotestamentalnej koncepcji szczęścia. Pełny sens błogosławieństw objawia się w kontekście całego Kazania na Górze. Kazanie to można porównać, jak zauważa J. Kudasiewicz, do gotyckiej katedry, której portalem są błogosławieństwa³². Dla prawidłowego odczytania teologiczno-moralnej treści tej szczególnej mowy Jezusa niezbędne jest zaznajomienie się z jego strukturą, która objawia określone treści etyczne. Przeprowadzona przez A. Kowalczyka gruntowna analiza porównawcza ukazuje, że źródłem struktury Kazania na Górze jest fragment *Księgi Wyjścia* zawierający opis objawienia się Boga na górze Horeb, ogłoszenie Dekalogu i pierwszy w Pięcioksięgu zbiór Prawa zwany Księgą Przymierza (por. Wj 19-23). W tym kontekście błogosławieństwa zawarte w Ewangelii Mateuszowej pozostają w relacji do obietnic synaickich poprzedzających Dekalog (por. Wj 19,5-6). Św. Mateusz zamierzał wykazać, że Kazanie na Górze jest objawieniem Nowego Prawa, czyli nową Księgą Przymierza. Tak jak na Horebie Bóg, ogłaszając Dekalog, dał Izraelowi obietnicę, tak Chrystus, proklamując na górze Nowe Prawo, powierzył najpierw w ośmiu błogosławieństwach ludowi nowego Przymierza zapowiedź szczęścia, które stanie się jego udziałem w Królestwie niebieskim³³. A. Kowalczyk zaproponował także oryginalną koncepcję wyjaśniającą treść i kolejność błogosławieństw w odniesieniu do końcowych rozdziałów *Księgi Izajasza* (por. Iz 61-

³¹ Por. S. Th. Pinckaers, *Szczęście odnalezione*, Poznań 1998, s. 26; B. T. Viviano, *Ewangelia według świętego Mateusza*, w: KKB, s. 925-927; F. Lage, *Błogosławieństwa: tekst i interpretacja*, *Communio* 7(1987)5, s. 4-12; J. Dupont, *Le Beatitude*, Roma 1972, s. 60-64.

³² Por. J. Kudasiewicz, *Kazanie na górze (Mt 5-7). Problematyka literacka i teologiczna*, *Znak* 27(1975)4-5, s. 569-574.

³³ Por. A. Kowalczyk, *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii Mateusza*, Pelplin 2004, s. 93-96.

66). Zdaniem tego gdańskiego biblisty, św. Mateusz, przystępując do redakcji Kazania na Górze, zwrócił uwagę na Izajaszowe prorocтва, gdyż łączą się one z obietnicami synaickimi, będąc w dużej mierze zapowiedziami Bożego błogosławieństwa i szczęśliwej przyszłości dla wiernych przymierzu (por. Wj 19,6; Iz 61,6; 62,12). Izajasz między innymi pisze, że będą oni „zażywać wiecznego szczęścia” (Iz 61,7). Ta i podobne wypowiedzi proroka o przyszłym szczęściu wybranych łączą się z obietnicami szczęścia ogłoszonymi przez Jezusa w błogosławieństwach. Mają one zatem podkład profetyczny, stanowiąc wypełnienie wielkiej eschatologicznej obietnicy. Ułożenie ośmiu błogosławieństw paralelnie do Izajaszowych prorocत्व dotyczących szczęśliwości miało na celu ułatwienie ich chrześcijańskiego zrozumienia. Przytaczając błogosławieństwa, św. Mateusz wyjaśnia bowiem, że zawarte w tych prorocत्वach obrazy pomyślności, szczęścia i pokoju odnoszą się do głoszonego przez Jezusa Królestwa Bożego, które wykracza poza rzeczywistość doczesną³⁴.

Błogosławieństwa ukazują niejako w autoportrecie samego Chrystusa – Pierwszego Błogosławionego – oraz tych, którzy podążają Jego śladami. Potwierdza to Jan Paweł II: „W swej pierwotnej głębi są one swoistym autoportretem Chrystusa i właśnie dlatego stanowią zaproszenie do naśladowania Go i do komunii życia z Nim”³⁵. Podobną myśl formułuje Benedykt XVI: „Błogosławieństwa są jakby zawalowaną wewnętrzną biografią Jezusa, jakby portretem Jego postaci”³⁶. Nawiązując do chrystocentrycznego charakteru Kazania na Górze, S. Th. Pinckaers zauważa: „Kazanie odsłania w sposób dyskretny uczucia, duszę i oblicze duchowe Chrystusa. Możemy więc słowa Kazania na Górze odnieść do samego Chrystusa i zobaczyć, jak On je wypełniał w swoim życiu i jaką cechę Jego duszy one odkrywają. Kazanie na Górze jest najwierniejszym portretem Chrystusa, jaki możemy otrzymać, a przez to najwłaściwszym wzorem życia, jaki może być nam zaproponowany. (...) Możemy w nim rozpoznać cechy życia i oblicze Chrystusa, które Duch Święty pragnie w nas odbić, tak, aby

³⁴ Por. tamże, s. 147-151. Potwierdzenie tezy A. Kowalczyka odnaleźć można w pracach innych biblistów, por. J. Dupont, *Le Beatitudini*, dz. cyt., s. 557-563; R. L. Recalde, *Błogosławieństwa – ewangelia i program życia*, Communio 6(1986)5, s. 18-19; A. Leske, *Ewangelia według św. Mateusza*, w: MKPŚ, s. 1149-1160.

³⁵ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, dz. cyt., 16.

³⁶ J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, s. 73.

uczynić nas na obraz i podobieństwo Syna Bożego”³⁷. W tym samym duchu utrzymane jest stwierdzenie zawarte w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*: „Błogosławieństwa odzwierciedlają oblicze Jezusa Chrystusa i opisują Jego miłość; wyrażają powołanie wiernych włączonych w chwałę Jego Męki i Zmartwychwstania; wyjaśniają charakterystyczne działania i postawy życia chrześcijańskiego”³⁸. Błogosławieństwa ewangeliczne są wielkim „tak” wypowiedzianym przez Boga w Jezusie Chrystusie, na którym wypełniły się wszystkie obietnice Starego Przymierza. Stopniowy rozwój starotestamentalnego pojęcia szczęścia doszedł do utożsamienia go z samym Bogiem. Jednak Jezus jako „cichy i pokornego serca” (Mt 11,29) sam staje się „Błogosławionym”, który urzeczywistnia w sobie Królestwo niebieskie. W tym ujęciu człowiek szczęśliwy wcale nie jest ucieleśnieniem ziemskiego sukcesu, dobrobytu i pomyślności, lecz raczej ubogim w duchu, smucącym się, cichym, pragnącym sprawiedliwości, miłosiernym, czystego serca, wprowadzającym pokój i cierpiącym prześladowanie, aby w ten sposób odtworzyć w swoim życiu paschalną drogę Zbawiciela. Podkreśla to Benedykt XVI: „Błogosławieństwa wyrażają, co znaczy być uczniem Jezusa. (...) Błogosławieństwa są realizacją Krzyża i Zmartwychwstania w egzystencji ucznia. Do ucznia odnoszą się one dlatego jednak, że w sposób wzorcowy zrealizowały się najpierw w samym Chrystusie”³⁹. Bóg swoją łaską powołuje człowieka na drogę błogosławieństw, aby „objawić Syna swego w nim” (por. Ga 1, 16). Błogosławieństwa ewangeliczne nie przedstawiają zatem żadnej wartości bez Jezusa, który w sposób najdoskonalszy nadał im sens. Tylko ten, który umieścił naśladowanie Chrystusa w centrum swojego życia moralnego, może zrozumieć przesłanie błogosławieństw i realizować je jako drogę szczęśliwego życia⁴⁰.

Św. Łukasz przekazuje w swojej Ewangelii krótszą wersję błogosławieństw zawartą w tekście zwanym „kazaniem na równinie” (por. Łk 6,20-49)⁴¹. Zawiera ona jedynie cztery błogosławieństwa, które zestawione są paralelnie z czterema przekleństwami. To charaktery-

³⁷ S. Th. Pinckaers, *Szczęście odnalezione*, dz. cyt., s. 21.

³⁸ KKK 1717.

³⁹ J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 72.

⁴⁰ Por. J.-L. d’Aragon, X. Léon-Dufour, *Szczęśliwość*, dz. cyt., s. 935-936.

⁴¹ „Równina”, o której pisze św. Łukasz to niecka na północno-zachodnim brzegu jeziora Genezaret, gdzie już w czasach bizantyjskich wzniesiono pierwszy kościół. Obecnie stoi tam nawiązująca do symboliki ośmiu błogosławieństw bazylika w kształcie oktogonu. Por. H. Muszyński, *Błogosławieni Pana. Rozważania na temat Błogosławieństw w Kazaniu na Górze*, Gniezno 1996, s. 15.

styczne przeciwstawienie jeszcze bardziej akcentuje paradoksalny sens chrześcijańskiego rozumienia szczęścia. Ostre „biada” mające charakter anty-błogosławieństwa zostaje wypowiedziane wobec bogaczy, sytych, a także tych, którzy się teraz śmieją oraz są chwaleni przez ludzi. Szczęście zostaje natomiast obiecane ludziom ubogim, uciśnionym oraz uchodzącym za godnych pożałowania⁴². To właśnie oni zostają nazwani „błogosławionymi”, gdyż przekazano im tajemnicę „radosnej nowiny” o panowaniu Boga, które przybliżyło się do ludzkości (por. Łk 4,18; Mk 1,15). Ukazane w ten sposób absolutne przewartościowanie sprawia, że człowiek może być szczęśliwy jedynie ze względu na odkrycie podstawowej prawdy o zbawieniu, które dokonało się przez misterium paschalne Chrystusa. Droga „błogosławionego” wiedzie zatem przez „poznanie Jego: zarówno w mocy Jego zmartwychwstania, jak i przez udział w Jego cierpieniach – w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci, dojdzie jakoś do pełnego powstania z martwych” (Flp 3,10-11).

Przeciwstawienie przez św. Łukasza czterech „biada” czterem błogosławieństwom łączy się z dualistyczną cechą struktury jego „kazania na równinie”. A. Kowalczyk zauważa, że główna część tego kazania składa się z dwóch sekcji. Pierwsza skierowana jest do uczniów Jezusa (por. Łk 6,27-38) i stanowi szeroki komentarz do przykazania miłości, druga zaś zwrócona jest do Jego przeciwników (por. Łk 6,39-49) i zawiera ostrzeżenia. Podobnie jak w Mateuszowym Kazaniu na Górze występuje tutaj konfrontacja dwóch postaw etycznych, z tym jednak, że św. Mateusz porównuje Prawo Jezusa z Prawem Mojżeszowym (antytezy). Adresatami Ewangelii Łukaszej byli chrześcijanie nawróceni z pogaństwa, dla których konfrontacja Jezus – Mojżesz nie byłaby zrozumiała⁴³. Radykalizm moralnego orędzia Jezusa zostaje przez św. Łukasza ukazany przez to, że zaraz po błogosławieństwach i „biada” ogłoszone zostało przykazanie miłości nieprzyjaciół, które stanowiło absolutne *novum* dla mentalności grecko-rzymskiej. Chrystus wymaga od swoich uczniów czegoś innego niż tylko zachowywania ogólnych zasad postępowania przyjętych także w świecie pogańskim: „I grzesznicy tak samo czynią” (Łk 6,33). To chrześcijańskie „więcej” ma polegać na naśladowaniu „miłosiernego Ojca”, którego Jezus objawia, wzywając do bezinteresownej miłości wszystkich – nawet wrogów. Taka miara miłości, przekraczając

⁴² Por. R. J. Karris, *Ewangelia według świętego Łukasza*, w: KKB, s. 1064-1066; A. Urban, *Błogosławieństwa*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994, s. 118.

⁴³ Por. A. Kowalczyk, *Geneza Ewangelii Łukasza*, Pelplin 2006, s. 149.

zwyczajowe normy przyjęte w relacjach międzyludzkich, domaga się przede wszystkim „przekraczania siebie” w postawie miłosierdzia (por. Łk 6, 27-36)⁴⁴.

2.2. BŁOGOSŁAWIENSTWA DROGĄ DO KRÓLESTWA BOŻEGO

Błogosławieństwa ewangeliczne ukierunkowują człowieka ku przyszłej doskonałości Bożego Królestwa przyobiecanego już teraz tym, których „imiona zapisane są w niebie” (por. Łk 10,20). Wyeksponowanie tego zasadniczego tematu dokonuje się poprzez zastosowanie inkluzji, która polega na podkreśleniu na początku i na końcu serii obietnic głównej idei całości („do nich należy Królestwo niebieskie”), bez powtarzania jej za każdym razem. Każde błogosławieństwo objawia w ten sposób inne oblicze Królestwa Bożego jako królestwa pocieszenia, posiadania na własność ziemi, nasycenia, miłosierdzia, oglądania Boga, pokoju. Sens greckiego terminu *basileía* wskazuje na funkcję królowania Boga. W tym znaczeniu Królestwo Boże to objawienie pełnego mocy ojcowskiego działania Boga, który zbliża się do człowieka i pochyla się nad jego problemami i cierpieniem⁴⁵. Bóg pragnie zgromadzić w swoim Królestwie wszystkich, o których wspominają błogosławieństwa: ubogich, smutnych, cichych, pragnących sprawiedliwości, miłosiernych, czystego serca, wprowadzających pokój i cierpiących prześladowanie. C. M. Martini zwraca uwagę, że Królestwo to jest tak rozległe, jak rozległe jest działanie Boga, jak wielka jest Jego miłość, jak nieskończona jest Jego potęga objawiająca się w historii i poza historią. Królestwo Boże, będąc wyrazem absolutnej potęgi Stwórcy, wymyka się wszelkim schematom i przewidywaniom, przekraczając możliwości ludzkiego rozumienia i działania⁴⁶.

Orędzie Chrystusa o Królestwie Bożym posiada zatem charakter eschatologiczny, który wyraża się w polaryzacji pomiędzy „już teraz” i „jeszcze nie”. Polaryzacja ta sprawia, że ludzki czyn etyczny nie ogranicza się do wymiaru doczesnego, ale ma w pewnym sensie zasięg wieczny. Dobra nowina o Królestwie Bożym ma bezpośredni

⁴⁴ Por. K. Romaniuk, *Nowy Testament bez problemów*, Warszawa 1983, s. 56-57; J. Dupont, *Le Beatitudini*, dz. cyt., s. 276-279; S. O. Abogunrin, *Ewangelia według św. Łukasza*, w MKPŚ, s. 1257-1259.

⁴⁵ Por. K. L. Schmidt, *βασιλεία*, w: TWNT, t. 1, s. 579-595; R. Deville, P. Grelot, *Królestwo*, w: STB, s. 403-408.

⁴⁶ Por. C. M. Martini, *Błogosławieństwa*, Kraków 2000, s. 12-14; J. Czerski, *Sens etyczny i motywacja makaryzmów*, art. cyt., s. 131-135.

wpływ na zasadniczą orientację ludzkiego postępowania, gdyż przedstawia świat wartości w nowej perspektywie zbawczego panowania Boga. Ową nowość chrześcijańskiego etosu wyraża paradoksalny język błogosławieństw ewangelicznych, które, będąc konsekwencją przyjęcia zbawczego panowania Boga w życiu konkretnego człowieka, przewartościowują dotychczasową miarę ludzkich aspiracji. Ubo-dzy, głodni, płaczący, którzy według obowiązujących norm uważani byli za „ostatnich”, w świetle Chrystusowego orędzia stają się „pierwszymi” (por. Mt 19,30). W porządku Królestwa Bożego należą oni do „uprzywilejowanych”, do „szczęśliwych”, gdyż przez nich objawia się królowanie Boga, które radykalnie odwraca dotychczasową skalę wartości⁴⁷. Uwydatniając ten eschatologiczny aspekt orędzia Jezusa, Benedykt XVI zauważa: „Błogosławieństwa są paradoksem – kryteria tego świata zostają obalone, gdy tylko spojrzymy na rzeczy we właściwym świetle, a mianowicie według miary Ojca, która jest inna niż miary świata. (...) Błogosławieństwa są obietnicami, z których wyłania się nowy obraz świata i człowieka, zainaugurowany przez Jezusa – są «przewartościowaniem». Są to obietnice eschatologiczne, nie należy tego jednak rozumieć w tym sensie, że zapowiadana radość jest przesuwana na nieskończenie odległą przyszłość czy nawet dopiero na tamten świat. Z chwilą gdy człowiek zdecyduje się patrzeć na wszystko z perspektywy Boga i tak też żyć, gdy przebywa swą drogę razem z Jezusem, wtedy żyje według nowych kryteriów i coś z «eschatonu», z tego, co ma dopiero nadejść, jest już teraz obecne. Z Jezusem udręka przechodzi w radość”⁴⁸.

Błogosławieństwa ewangeliczne nie stanowią jednak kolejnego kodeksu powinności etycznych, ale ukazują postawy religijno-moralne będące aspektami nowej, zabarwionej perspektywą eschatologiczną, rzeczywistości „życia w Chrystusie”. Stanowią one program tego życia, podkreślając specyfikę głoszonego przez Jezusa Królestwa Bożego, w którym ideały doczesne ulegają pełnemu przewartościowaniu – to, co w wymiarze ziemskim zasługuje na odrzucenie, w perspektywie eschatologicznej staje się drogą do prawdziwego szczęścia. Jest to szczęście tych, którzy odkryli Królestwo Boże jako swój właściwy i jedyny skarb, dla którego warto poświęcić wszystko inne (por. Mt 13,44-46). Nie jest to jednak tylko etyka skierowana ku eschatologicznej przyszłości, lecz podjęcie „tu i teraz” moralnego trudu, który ukierunkowany „wiarą, która działa przez miłość” (por. Ga 5,6), wiedzie

⁴⁷ Por. S. Bastianel, L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, Kraków 1994, s. 85-86.

⁴⁸ J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 70-71.

człowieka ku pełni szczęścia wiecznego. O podkreśleniu roli czynu moralnego w dążeniu do szczęśliwości świadczy kończąca Kazanie na Górze przypowieść o budowaniu domu na skale, która – zorientowana eschatologicznie (ulewny deszcz i burza jako znaki czasów ostatecznych) – dotyczy jednocześnie konkretnej postawy etycznej jako warunku „wejścia” do Królestwa niebieskiego (por. Mt 7,24-27; Łk 6,46-49). Nie wystarczy zatem tylko słuchanie słów Jezusa, ale konieczna jest ich realizacja. Jezus przeciwstawia człowieka mądrego, który „słucha Jego słów i wypełnia je”, głupiemu, który poprzestaje na samym „słuchaniu”. Do Królestwa Bożego wejdą bowiem nie ci, którzy tylko „pobożnie mówią”, lecz ci, którzy spełniają wolę „Ojca, który jest w niebie” (Mt 7,21)⁴⁹.

Szczęście chrześcijanina nie stanowi czegoś, co można „zdobyć i posiadać”, ale jest „biegiem ku wyznaczonej mecie”, w którym „zapomina się o tym, co za mną, a wyteża siły ku temu, co przede mną (...), ku nagrodzie, do jakiej Bóg wzywa w górę w Chrystusie Jezusie” (por. Flp 3,13-14). Dążenie do szczęścia nie jest ograniczone do doczesnego horyzontu, ale polega na eschatologicznie zorientowanym oczekiwaniu na nadejście i ustanowienie Bożego Królestwa, w którym będziemy oglądać Boga już nie „w zwierciadle”, ale „twarzą w twarz” i poznawać Go „tak, jak zostaliśmy poznani” (por. 1Kor 13,12). Dlatego Nowy Testament nie nazywa tylko „błogosławionym” człowieka, który osiągnął już stan doskonałości i wypełnienia, ale także tego, który, znajdując się w drodze (*in statu viae*), wytrwale dąży do szczęścia pomimo wielorakich trudności. Podkreślając dynamizm błogosławieństw ewangelicznych, A. Iniesta porównuje je do „wspinaczki na łańcuch górski, kiedy to im wyżej się wspinamy, to ukazują się przed naszymi oczyma nowe i wyższe szczyty, wzywające i zapraszające nas do osiągnięcia nowych wysokości, większych i piękniejszych horyzontów”⁵⁰.

2.3. BŁOGOSŁAWIEŃSTWA W KONTEKŚCIE RELACJI MIĘDZY STARYM A NOWYM PRAWEM

Odnosząc się do relacji pomiędzy Prawem Starego a Nowego Przymierza, Jan Paweł II stwierdza: „Chrystus Pan przebogatego dziedzictwa Prawa i Proroków, które z historii doświadczenia Ludu Boże-

⁴⁹ Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 75-79; J. Dupont, *Le Beatitudini*, dz. cyt., s. 243-246.

⁵⁰ A. Iniesta, *Jezus Chrystus – herold szczęśliwości*, art. cyt., s. 9.

go w Starym Testamencie powoli wzrastało, bynajmniej nie zniszczył, lecz wypełnił (Mt 5,17) tak, że ono w nowy i doskonalszy sposób należy do dziedzictwa Nowego Testamentu”⁵¹. Chrystus, wypowiadając zamienne słowa: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść (gr. *katlyein*), ale wypełnić (*pleroun*)” (Mt 5,17), nie odrzuca Prawa, ale dokonuje jego reinterpretacji, ucząc spojrzenia na nie w nowym świetle. U św. Mateusza *pleroun* oznacza zasadniczo „wypełnić to, co było zapowiedziane”. W tym kontekście „wypełnienie” wymagań Prawa polega na nadaniu im w perspektywie mesjańskiej nowej i pełnej wartości tak, aby zawarta w nich wola Boża mogła być spełniana w doskonalszy sposób. Jezus-Mesjasz, wypowiadając te słowa, był świadomy, że został posłany, aby zapisać w Starym Testamencie wolę Bożą ukazać w jej prawdziwym sensie, odkrywając jej pierwotne znaczenie zaciemnione niejednokrotnie przez czysto ludzkie tradycje i zwyczaje (por. Mt 15,1-9; Mk 7,1-13)⁵².

Świadczy o tym powtarzająca się sześć razy antyteza: „Słyszeliście, że powiedziano (gr. *errethē*) przodkom (gr. *archaiois*) (...) A Ja wam powiadam (gr. *legō*) (...)” (por. Mt 5,21-44). Uwydatnione to zostaje w typologicznej interpretacji Kazania na Górze, która zwraca uwagę, że ewangelista Mateusz porównuje w tym tekście Jezusa-Nauczyciela z Mojżeszem-Prawodawcą. Wskazuje na to zarówno umiejscowienie tego wydarzenia „na górze” (wyraźna aluzja do góry Synaj, por. Mt 5,1; Wj 19,1), jak i formalne nawiązanie do przykazań Dekalogu (por. Mt 5,21-37; Wj 20,1-21). O Starym Prawie, którego pośrednikiem był Mojżesz mowa jest w aoryście *errethē*, akcentującym jego charakter historyczny jako faktu należącego do przeszłości. Natomiast Nowe Prawo wyrażone zostaje w czasie teraźniejszym (*legō*), co podkreśla jego aktualność. Typologia Mojżesz – Chrystus wskazuje zatem na moc wiążącą Kazania na Górze, które stają się Nowym Prawem nowego Ludu Bożego⁵³.

⁵¹ Jan Paweł II, *Sacrae disciplinae leges*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984, s. 11.

⁵² Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 53-61; B. T. Viviano, *Ewangelia według świętego Mateusza*, dz. cyt., s. 928-929; J. Dupont, *Le Beatitudini*, dz. cyt., s. 202-211; P. Grelot, *Prawo*, w: STB, s. 774-778; A. Leske, *Ewangelia według św. Mateusza*, dz. cyt., s. 1151-1152.

⁵³ Por. J. Kowalczyk, *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii Mateusza*, dz. cyt., s. 201-202; Tenże, *Niektóre problemy literackie i egzegetyczne Kazania na górze (Mt 5-7)*, *Studia Gdańskie* 4(1980), s. 128-132; J. Kudasiewicz, *Poznanie Boga Ojca*, Kielce 2000, s. 219-222; S. Bastianel, L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, dz. cyt., s. 86-87.

W tym kontekście należy rozpatrywać relację moralnego orędzia Chrystusa zawartego w Kazaniu na Górze do Dekalogu ogłoszonego na Synaju. Błogosławieństwa podejmują starotestamentalne obietnice odnoszące się do Ziemi Obiecanej, które w nauczaniu Jezusa zostają ukierunkowane ku Królestwu niebieskiemu. Jak Mojżesz dał ludowi Izraela Dekalog, który uczynił z niego lud Boży i poprowadził ku Ziemi Obiecanej, tak Jezus wskazuje błogosławieństwa jako drogę wiodącą do Królestwa niebieskiego, gdzie wypełnią się wszystkie Boskie obietnice prawdziwego szczęścia. Jan Paweł II, przytaczając przykazania Dekalogu (por. Wj 20,2-17) i odnosząc się do związku pomiędzy tymi dwoma „wielkimi kartami” moralności biblijnej, stwierdza: „Oto zrąb moralności dany człowiekowi przez Stwórcę. Dekalog dziesięciu Bożych słów wypowiedzianych z mocą na Synaju i potwierdzonych przez Chrystusa w Kazaniu na Górze w kontekście ośmiu błogosławieństw. Stwórca, który jest zarazem najwyższym prawodawcą, wpisał w serce człowieka cały porządek prawdy. Porządek ten warunkuje dobro i ład moralny, i przez to jest podstawą godności człowieka stworzonego na obraz Boży. Przykazania zostały dane dla dobra człowieka, dla jego dobra osobistego, rodzinnego i społecznego. One są naprawdę drogą dla człowieka”⁵⁴. Błogosławieństwa wraz z innymi zasadami zawartymi w Kazaniu na Górze zakorzenione są zatem w Dekalogu. Nowe Prawo podtrzymuje bowiem istotę Starego i w tym, co zasadnicze, zachowuje jego moc. Aby właściwie rozumieć i interpretować Kazanie na Górze trzeba zatem je czytać zwracając uwagę na jego powiązania ze Starym Testamentem⁵⁵.

Zbawcze działanie Boga sprawia, że wraz z przyjściem Chrystusa Prawo gdzie indziej ma swój fundamentalny punkt odniesienia. Chociaż nie zostaje ono pozbawione znaczenia (por. Mt 5,18), to jednak nie może być już interpretowane w duchu kazuistycznego legalizmu. Wraz z nastaniem czasów mesjańskich Prawo znalazło swe centralne wyjaśnienie w nauce i czynach Jezusa. Stare Prawo nie obowiązuje zatem chrześcijan w takim sensie, jak je rozumieli faryzeusze i uczeni w Piśmie, ale tak, jak je rozumiał i wypełniał Chrystus. Zatem, mimo iż w Nowym Przymierzu różnego rodzaju szczegółowe przepisy Starego Testamentu (zwłaszcza o charakterze kultycznym) straciły obowiązującą moc, to jednak Chrystus wypełnił Prawo, realizując w sposób doskonały to, co w nim najistotniejsze – przykazanie

⁵⁴ Jan Paweł II, *Homilia w czasie nabożeństwa czerwcowego* (Elbląg, 6 czerwca 1999), 3, dz. cyt., s. 1032.

⁵⁵ Por. Tenże, *Veritatis splendor*, dz. cyt., 15; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 669-685.

miłości. Dlatego św. Paweł zaznacza: „Kto bowiem miłuje bliźniego, wypełnił Prawo. Albowiem przykazania: Nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij, nie pożądaj, i wszystkie inne – streszczają się w tym nakazie: Miłuj bliźniego swego jak siebie samego! Miłość nie wyrządza zła bliźniemu. Przeto miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa” (Rz 13,8-10)⁵⁶. Jan Paweł II podkreśla, że wypełnienie Prawa przez Chrystusa oznacza odkrycie w miłości jego istoty i głębi: „Chrystus przyszedł wypełnić Prawo, przede wszystkim wypełnić je w jego treści i w znaczeniu, a przez to ukazać pełny jego sens i całą jego głębię. Prawo jest doskonałe wówczas, kiedy jest przeniknięte miłością Boga i bliźniego. Miłość jest tym, co stanowi o doskonałości moralnej człowieka, o jego podobieństwie do Boga”⁵⁷.

Przewodnią ideą Kazania na Górze, w ujęciu św. Mateusza, jest „sprawiedliwość” uczniów Chrystusa, która, aby mogła otworzyć drogę do Królestwa Bożego, musi być „większa” od kazuistycznej interpretacji Starego Prawa. Taka „sprawiedliwość” to nie tylko zachowywanie przepisów, ale pokorne odczytywanie świętej woli Bożej, która w sposób doskonały urzeczywistnia wszelkie dążenia, spełniając ponad miarę tęsknotę ludzkiego serca za szczęściem. Jezus, ogłaszając drogę błogosławieństw, wskazuje na nowe rozumienie „sprawiedliwości” jako stanu, w którym wola Boża będzie urzeczywistniała się we wszystkim. W rewolucyjny wręcz sposób odwrócony zatem zostaje styl etycznego myślenia charakterystyczny dla żydowskiego legalizmu⁵⁸.

Nowość moralnego orędzia Chrystusa polega na wezwaniu uczniów do „sprawiedliwości większej niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów” (por. Mt 5,20), która wypełnia duchem miłości literę dawnego Prawa. Benedykt XVI stwierdza: „Chodzi nie o zniesienie, lecz o wypełnienie. A wypełnienie to domaga się nie «mniej» sprawiedliwości, lecz «więcej»”⁵⁹. „Sprawiedliwość”, jako podstawowe pojęcie starotestamentalne, stanowi kwintesencję religijno-moralnie dobrego postępowania i jest zrozumiałe tylko przy uwzględnieniu ścisłego związku etyki z wymiarem religijnym. „Być sprawiedliwym” w sensie

⁵⁶ Por. J. Łach, *Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie*, Warszawa 1996, s. 97-111; C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 18; T. M. Dąbek, *Mowa w Piśmie Świętym*, dz. cyt., s. 77-80.

⁵⁷ Jan Paweł II, *Homilia w czasie nabożeństwa czerwcowego* (Elbląg, 6 czerwca 1999), 3, dz. cyt., s. 1032-1033.

⁵⁸ Por. C. M. Martini, *Błogosławieństwa*, dz. cyt., s. 15-16.

⁵⁹ J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 94.

biblijnym to „być prawym przed Bogiem”. Rabinistyczna wizja „sprawiedliwości” polegała na tym, aby przez spełnianie przykazań i dobrych uczynków nagromadzić sobie zasługi, które w obliczu sądu Bożego przeważą popełnione grzechy. Dlatego faryzeusze przypisywali najwyższą wartość dosłownemu wypełnianiu przepisów Prawa. Niejednokrotnie nie szło to jednak w parze z głęboko religijnym usposobieniem wypływającym z miłości i posłuszeństwa wobec Boga, co w konsekwencji prowadziło do czysto zewnętrznego legalizmu. Usiłowano zdobyć jak najwięcej „zasług”, aby się nimi chełpić i „udawać pobożnych”⁶⁰. Postawa religijno-moralna faryzeuszy i uczonych w Piśmie była zbyt sformalizowana, gdyż kładli oni wielki nacisk na „literę Prawa”, zaniedbując wewnętrzne nastawienie. Wynikające z poszanowania dla „lity Prawa” drobiazgowo zachowywanie przepisów dotyczących np. formuł przysięgi, dziesięciny lub obmywania naczyń (por. Mt 23,16-25) byłoby jeszcze znośne, gdyby „przecedzaniu komarów” nie towarzyszyło „połykanie wielbłądów” (por. Mt 23,24). Chrystus napiętnował z mocą postawę uczonych w Piśmie i faryzeuszy, gdyż, skupiając się na problemach sofistycznych, pomijali to, co w Prawie było najważniejsze: sprawiedliwość, miłosierdzie i wiarę (por. Mt 23,23). Ponadto z pogardą odnosili się oni do ludzi nieznających Prawa (*'ammê ha-áres*), co wyraziście zostało ukazane w przypowieści o faryzeuszu i celniku (por. Łk 18,9-14). Taka postawa legalizmu owocowała brakiem pokory, szczerości wobec Boga i gotowości do nawrócenia, stanowiąc religijnie zamaskowane uwielbienie dla własnego „ja”. Dlatego Jezus wypowiedział pod ich adresem cały szereg „biada”, które stanowią swoiste anty-błogosławieństwa (por. Mt 23,13-36; Łk 11,37-52)⁶¹.

„Sprawiedliwość” znawców Starego Prawa okazała się niewystarczająca do osiągnięcia szczęścia Królestwa Bożego. Podkreśla to z mocą św. Paweł Apostoł: „Na tych wszystkich, którzy polegają na uczynkach Prawa, ciąży przekleństwo. Napisane jest bowiem: «Przeklęty każdy, kto nie wypełnia wytrwale wszystkiego, co nakazuje wykonać Księga Prawa». A że w Prawie nikt nie osiąga usprawiedliwienia przed Bogiem, wynika stąd, że sprawiedliwy z wiary żyć będzie. Prawo nie opiera się na wierze, lecz mówi: «Kto wypełnia przepisy, dzięki nim żyć będzie». Z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił” (Ga 3,10-13). Ogłaszając bowiem Nowe Prawo, Jezus umieścił

⁶⁰ Por. A. Descamps, *Sprawiedliwość*, w: STB, s. 897-906.

⁶¹ Por. R. Schanckenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 61-63; B. T. Viviano, *Ewangelia według świętego Mateusza*, dz. cyt., s. 927-928.

w jego centrum „ducha Prawa” czyli przykazanie miłości, na którym „opiera się całe Prawo i prorocy” (Mt 22,40). Moralność błogosławieństw ewangelicznych stanowi egzystencjalną eksplikację przykazania miłości, będąc jego logiczną kontynuacją i ukonkretnieniem. Ukazana przez Jezusa perspektywa szczęścia staje się w pełni zrozumiała dopiero w świetle miłości jako całkowitego i bezinteresownego daru z samego siebie na wzór samego Boga, który „tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3,16). Odmienność nowej etyki błogosławieństw nie ogranicza się tylko do treści, ale dotyczy także formy przekazu. Zamiast właściwego dla Starego Prawa negatywnego imperatywu: „nie będziesz”, Chrystus mówi: „miłuj”, wskazując na błogosławieństwa jako pozytywną drogę wiodącą do szczęścia. Owa „większa sprawiedliwość”, której Jezus wymaga od swoich uczniów, dotyczy „serca”, czyli polega na wewnętrznym nastawieniu i czystej intencji. W sensie biblijnym „serce” jako siedlisko myśli, życzeń i decyzji uważane było za moralne centrum osoby i przyjmowało funkcję, którą obecnie przypisuje się sumieniu. Prawo „kamiennych tablic” zastąpione zostaje zatem Nowym Prawem „wypisanym w sercach” (por. 2Kor 3,3)⁶².

Nowe Prawo promulgowane przez Chrystusa w Kazaniu na Górze odznacza się niezwykłym radykalizmem, interioryzacją i wszechstronnością etycznych wymagań. Nie ogranicza się ono do przykazania „nie zabijaj”, ale nie pozwala nawet „gniewać się na swego brata” (por. Mt 5,21-26); nie tylko mówi: „nie cudzołóż”, ale wzywa do unikania „pożądliwych spojrzeń” (por. Mt 5,27-30); zakaz fałszywego przysięgania poszerza o nakaz absolutnej prawdomówności (por. Mt 5,33-37); przykazanie miłości bliźniego rozciąga także na nieprzyjaciół (por. Mt 5,43-48)⁶³.

Etyka Nowego Prawa wzywa do postępowania, które objawia wręcz paradoksalną odmienność w stosunku do przyjmowanych wcześniej wzorców zachowań. Dlatego P. Tillich nazwał błogosławieństwa ewangeliczne „trzęsieniem fundamentów”⁶⁴. Podważają one bowiem dominującą w powszechnym mniemaniu hierarchię wartości. Ludzkiemu dążeniu do bogacenia się przeciwstawiają ubóstwo; instynktowi panowania – cichość i łagodność, pragnieniu konformizmu – głód sprawiedliwości; zatwardziałości – miłosierdzie, chęci odwetu – ducha

⁶² Por. P. Fredriksen, *Prawo*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1999, s. 613-617; S. Grabska, *Nadzieja, która jest wezwaniem*, dz. cyt., s. 133-136.

⁶³ Por. J. Kudasiewicz, *Poznawanie Boga Ojca*, dz. cyt., s. 222.

⁶⁴ P. Tillich, *The shaking of the foundations*, London 1963, s. 33.

pokoju; dążeniu do popularności – akceptację zniewag i odrzucenia. „Szczęśliwymi” zostają nazwani ci, którzy według zasad „tego świata” uznani są za słabych i naiwnych, zasługując nie tyle na pochwałę, ile raczej na pogardę lub pobłażanie.

Dlatego błogosławieństwa stawiają ludzi wszystkich czasów wobec trudnych pytań, odwracając radykalnie to, co przywykło się uznawać za źródło szczęścia. Jednocześnie jednak odpowiadają one na problemy, których każdy człowiek prędzej czy później musi doświadczyć, gdyż nie da się uciec od ubóstwa, cierpienia, niesprawiedliwości, prześladowań czy różnorodnych przeciwności. Jak stwierdza *Katechizm Kościoła Katolickiego*, błogosławieństwa „są paradoksalnymi obietnicami, które podtrzymują nadzieję w utrapieniach”⁶⁵. Streszczają one niejako ludzkie życie wraz z jego trudnościami, umieszczając je w świetle słowa i łaski Chrystusa. Dzięki temu paradoksalność błogosławieństw jest jednocześnie ich głębokim realizmem. Konfrontują one bowiem człowieka z rzeczywistością jego doświadczenia, odkrywając przed nim egzystencjalną głębię. W sytuacji próby i duchowej ciemności błogosławieństwa nie proponują iluzorycznej ucieczki od dylematów ludzkiego losu, ale, budząc wiarę i odwagę, pokazują, że właśnie to, co trudne i bolesne może stać się wybraną dla nas przez Chrystusa drogą do szczęścia. Korzenie zaś tego szczęścia tkwią w wierze. Jest to szczęście „błogosławionych Pana”, którzy cieszą się bliskością Boga i doświadczają Jego zbawczego działania. Błogosławieństwa ewangeliczne stanowią zaproszenie do urzeczywistnienia w swoim życiu tego paradoksalnego, ale jednocześnie prawdziwego szczęścia. Przyjęcie tego wezwania jest równoznaczne z realizowaniem swego człowieczeństwa jako „obrazu i podobieństwa” samego Boga, który objawia się nam w Jezusie⁶⁶.

2.4. „KTÓŻ WIĘC MOŻE SIĘ ZBAWIĆ?” – ADRESACI I OBOWIĄZYWANIE BŁOGOSŁAWIENSTW

Ostrość etycznych wymagań Nowego Prawa sprawiła, że od początku dziejów Kościoła stawiano pytania dotyczące zakresu jego obowiązywania, a nawet samej możliwości zachowywania go⁶⁷. Wyraża to trafnie S. Th. Pinckaers: „Czyż Kazanie nie ukazuje nam tak wzniosłych i subtelných nakazów moralnych, że daleko przekracza

⁶⁵ KKK 1717.

⁶⁶ Por. H. Muszyński, *Błogosławieni Pana*, dz. cyt., s. 14.

⁶⁷ Por. J. Łach, *Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie*, dz. cyt., s. 91-96.

ono możliwości zwykłych ludzi oraz w wielu punktach jest trudne do zastosowania w praktyce? Czy nie stawia nas ono wobec czegoś niemożliwego, jakby przed szczytem góry, który znika w obłokach i pozostaje niedosiężny dla naszych słabych sił?”⁶⁸. W historii interpretacji błogosławieństw oraz innych zasad zawartych w Kazaniu na Górze ścierały się zasadniczo dwa nurty: jeden starał się ograniczyć wymagania Chrystusa tylko do wybranych ludzi (jako swoistą etykę „chrześcijańskich elit”), drugi natomiast stał na stanowisku, że są one możliwe do wypełnienia i odnoszą się do wszystkich chrześcijan.

Sami ewangelisti – Mateusz i Łukasz we wstępie do Kazania zdają się rozstrzygać powyższą kwestię, wskazując na adresatów moralnego orędzia Nowego Prawa: „Szły za Nim liczne tłumy z Galilei i z Dekapolu, z Jerozolimy, z Judei i z Zajordania” (Mt 4,25); „Był tam duży poczet jego uczniów i wielkie mnóstwo ludu z całej Judei i z Jerozolimy oraz z wybrzeża Tyru i Sydonu; przyszedli oni, aby Go słuchać” (Łk 6,17-18). Dalej zaś św. Mateusz zaznacza: „Jezus, widząc tłumy, wyszedł na górę. A gdy usiadł, przystąpili do Niego Jego uczniowie. Wtedy otworzył swoje usta i nauczał ich” (Mt 5,1-2). J. Kudasiewicz podkreśla, że słowo „ich” odnosi się zarówno do „tłumów”, jak i do „uczniów”. Św. Mateusz wyraźnie wskazuje zatem, że Chrystus skierował swą mowę nie tylko do wybranych uczniów, ale do wszystkich, którzy za Nim poszli. Wynika to także ze słów kończących Kazanie na Górze: „Gdy Jezus dokończył tych mów, tłumy zdumiewały się Jego nauką. Uczył ich bowiem jak ten, który ma władzę, a nie jak uczeni w Piśmie” (Mt 7,28-29). Rola uczniów jako słuchaczy nauki Chrystusa ma charakter misyjny i podkreśla jej uniwersalność, gdyż to oni mają zanieść na cały świat „orędzie błogosławieństw” jako zobowiązanie dla ludzi wszystkich czasów, którzy wśród wielorakich trudności podążają drogą naśladowania Jezusa (por. Mt 28,19)⁶⁹.

Do takich właśnie „będących w drodze” i doświadczających rozmaitych przeciwności ludzi Chrystus skierował swoje „orędzie szczęścia”. Słuchaczami wypowiedzianych przez Niego błogosławieństw nie byli bowiem zadufani w sobie i pewni swej doskonałości uczeni w Prawie, ale raczej, jak zauważa L. Stachowiak, ci, którzy Prawo znali w stopniu niedoskonałym, a codzienne zachowywanie jego kazuistycznych przepisów wydawało im się ciężarem nie do uniesienia (por. Mt 23,4). Według zasad judaizmu, dla nich, jako dla

⁶⁸ S. Th. Pinckaers, *Szczęście odnalezione*, dz. cyt., s. 7.

⁶⁹ Por. J. Kudasiewicz, *Kazanie na górze (Mt 5-7). Problematyka literacka i teologiczna*, art. cyt., s. 577.

'ammê ha-áres, wejście do Królestwa Bożego i życia wiecznego było zamknięte. I właśnie do tych, którzy zostali zepchnięci na margines życia społeczno-religijnego, Chrystus skierował zwiastujące pełny dostęp do szczęścia wiecznego radosne zapewnienie: „Błogosławieni jesteście” (Mt 5,11)⁷⁰.

Wezwanie moralne Kazania na Górze staje się bardziej zrozumiałe poprzez odniesienie do istotnej treści posłannictwa Jezusa przekazanego przez św. Marka: „Czas się wypełnił i bliskie jest Królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1,15). To syntetyczne stwierdzenie mieści w sobie dwa zasadnicze elementy misji Chrystusa: bliskość Królestwa Bożego jako daru, którego Ojciec udzielił nam przez swego Syna; nawrócenie i wiara w Ewangelię, jako wymagania niezbędne w osiągnięciu tego Królestwa. Promulgowanie zbawczego panowania Boga nie zostanie bowiem owocnie przyjęte, jeśli nie dokona się w człowieku *metanoia*. Nawrócenie jest niezbędnym wymogiem konsekwentnej odpowiedzi na Boże wezwanie do realizowania drogi „błogosławionych”. Charakterystyczne dla wymagań Bożego Królestwa jest jednak to, że Jezus to nie tylko Prawodawca, ale nade wszystko Zbawiciel, który przez swoją mękę i śmierć wyzwala człowieka z niewoli grzechu, uzdalniając go do podążania szlakiem nowego życia według błogosławieństw. Ze względu na to chrześcijańska *metanoia* nie jest jedynie korektą postępowania według jakiś legalistycznych przepisów, ale otwarciem się na perspektywę łaski, w której to nie ludzkie dzieło sprawiedliwości warunkuje miłosierdzie Boże, ale właśnie owo dzieło sprawiedliwości jest owocem miłosierdnego działania Boga. Moralne postępowanie „człowieka błogosławieństw” rozgrywa się zatem w obszarze nadziei, która sprawia, że jego przyszłość wychodzi mu na spotkanie jako przyszłość szczęścia w Bożym Królestwie⁷¹. Ową konieczność dynamizmu nadziei w życiu według błogosławieństw podkreśla A. Iniesta: „Czuwające pragnienie jest właśnie jednym ze znaków uczniów błogosławieństw, którzy rozumieją swoją niewystarczalność, cierpią z powodu swych ograniczeń, pragną pełności. «Szczęśliwy sługa, którego pan znajdzie czuwającym, gdy powróci (...)». Lampa naszego pragnienia powinna stale płonąć w naszym sercu, w oczekiwaniu na ostateczne Spotkanie. W międzyczasie błogosławieństwa będą jak drzwi, które przekracza-

⁷⁰ Por. L. Stachowiak, *Osiem błogosławieństw na tle pojęć etycznych mieszkańców Palestyny w epoce Chrystusa*, dz. cyt., s. 140.

⁷¹ Por. S. Bastianel, L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, dz. cyt., s. 89-90.

my, jak zasłona, którą odsłaniamy, a za nią czujemy Jego Obecność – coraz przejrzystsza, coraz mocniejsza, coraz bliższa⁷².

Wartość zbawienia jest ponad wszelką miarę i sprawia, że człowiek wierzący przeżywa swoją moralną odpowiedzialność jako zadanie uprzedzone i umożliwione przez otrzymany od Chrystusa dar. W tym kontekście J. Kudasiewicz zaznacza: „Najpierw sam daje, ofiaruje, a dopiero później wymaga, żąda. A ponieważ On ofiaruje wiele, również wiele wymaga. Ponieważ wszystkim przebaczył, ma prawo żądać, by i uczniowie Jego przebaczeni. Ponieważ objawił i przyniósł nieskończoną miłość, ma prawo wymagać miłości od ludzi. W czasach eschatologicznych, które się rozpoczęły w Jezusie i przez Jezusa, Bóg żąda od ludzi bardzo wiele, bo wiele ludziom ofiarował, wymaga wielkich rzeczy, albowiem On sam jeszcze większe objawił i uczynił⁷³. Bóg zatem nie tylko wymaga od ludzi tego, co niezmiernie trudne, lecz wspomaga ich swoją łaską. Błogosławieństwa są bowiem „etyką czasu zbawienia”, w której radykalne postulaty moralne umieszczone zostają w perspektywie obietnic Królestwa Bożego, a poprzedza je pełne nadziei orędzie Boga o zbawieniu, które dokonało się w Jezusie Chrystusie. Nawiązując do tego, T.W. Manson stwierdza: „Żywy Chrystus jest dany po to, by wszystkich, którzy są gotowi iść za Nim, prowadzić drogą. Co więcej, dana jest również moc, by podążać za Nim. Żywy Chrystus ma dwie ręce: jedną – aby wskazywać drogę, a drugą – by nam pomagać⁷⁴”.

ZAKOŃCZENIE

Prawdziwego sensu błogosławieństw i całego Kazania na Górze nie sposób poznać jedynie przez naukową analizę, ale odsłania się on dopiero w świetle wiary. To Duch Święty pozwala nam nie tylko zrozumieć, ale i realizować w czynach przesłanie moralne z Góry Błogosławieństw. Wpisuje się w tę myśl stwierdzenie św. Pawła Apostoła: „Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha. (...) Otóż myśmy nie otrzymali ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, dla poznania darów Bożych” (1Kor 2,10-12). W tej perspektywie można zrozumieć, że chociaż podążanie drogą Chrystusowych błogosławieństw jest bardzo trudne, to jednak staje się możliwe dzięki działaniu w nas łaski same-

⁷² Por. A. Iniesta, *Jezus Chrystus – herold szczęśliwości*, art. cyt., s. 12-13.

⁷³ J. Kudasiewicz, *Kazanie na górze (Mt 5-7). Problematyka literacka i teologiczna*, art. cyt., s. 580-581.

⁷⁴ T. W. Manson, *Ethics and the Gospel*, London 1960, s. 68, cyt. za. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 81.

go Boga. Przypomina to sytuację opisaną przez ewangelistę Marka, gdy uczniowie, wobec radykalizmu wymagań Jezusa, „dziwili się i mówili między sobą: «Któż więc może się zbawić?». Wtedy to „Jezus spojrział na nich i rzekł: «U ludzi to niemożliwe, ale nie u Boga; bo u Boga wszystko jest możliwe»” (Mk 10,26-27). Podobnie realizowanie w życiu „orędzia błogosławieństw”, choć niemożliwe tylko czysto ludzkimi siłami, to jednak dzięki pomocy Jezusa staje się dostępne dla każdego chrześcijanina, który, wierząc, otwiera się na działanie łaski. Chrystus jest zatem nie tylko pierwszym Błogosławionym, ale także jedynym źródłem mocy do konkretnego i codziennego życia według błogosławieństw. W osobie Jezusa błogosławieństwa w pełni się realizują i On też stanowi najwyższą nagrodę i szczęście dla tych, którzy przyjmują je jako swoje życiowe postawy⁷⁵. „Orędzie błogosławieństw” nie ogranicza się tylko do analiz teoretycznych, ale wymaga przyjęcia go jako praktycznego programu chrześcijańskiego życia⁷⁶.

Kazanie na Górze ukazuje tak wzniosły ideał moralny, aby nikt nie miał wątpliwości, że można go osiągnąć o własnych siłach, lecz tylko przez współpracę z łaską Ducha Świętego. Chrystus, stawiając nam w Nowym Prawie radykalne wymagania moralne, jednocześnie obdarzył nas mocą Ducha, dzięki której człowiek odrodzony przez chrzest może wypełnić swój etos, zmierzając ku pełnej szczęśliwości w Królestwie niebieskim. Prawo to opiera się na działaniu łaski w sercach wierzących, którzy współpracują z nią w wierze i miłości. Kazanie na Górze, a zwłaszcza otwierające je błogosławieństwa, to nie tylko zbiór etycznych wskazań, ale nade wszystko wspaniała obietnica tego, co Duch Święty pragnie uczynić w życiu człowieka, który w wierze i miłości podda się Jego mocy⁷⁷. Kolejne wieki historii chrześcijaństwa pokazały, że dzięki otwartości człowieka na tę Bożą moc, na pozór niewykonalne przesłanie z Góry Błogosławieństw wydało niezliczone owoce świętości, na wzór ewangelicznego stokrotnego plonu (por. Mt 13,8).

⁷⁵ Por. J. Czerny, *Sens etyczny i motywacja makaryzmów*, art. cyt., s. 135-137.

⁷⁶ Por. T. Gocłowski, *Misterium Kościoła*, Pelplin 2007, s. 217-237.

⁷⁷ Por. W. Giertych, *Jak żyć łaską. Płodność Boża w czynach ludzkich*, Kraków 2006, s. 48-50; S. Th. Pinckaers, *Szczęście odnalezione*, dz. cyt., s. 16-19.

SOMMARIO

LE BEATITUDINI COME PROGRAMMA DI VITA MORALE CRISTIANA NELLA PROSPETTIVA BIBLICA

Le beatitudini rispondono all'innato desiderio di felicità. Questo desiderio è di origine divina perché Dio l'ha messo nel cuore dell'uomo per attirarlo a sé ed egli solo lo può colmare. Le beatitudini svelano la mèta dell'esistenza umana, il fine ultimo cui tendono le azioni umane: Dio ci chiama alla sua beatitudine.

Nostra riflessione sui testi biblici mostra come ricca è dottrina delle beatitudini nell'Antico e Nuovo Testamento. In questa dissertazione compatta era necessario solamente mostrare i problemi più importanti degli studi più approfonditi e dettagliati.

Nell'Antico Testamento la beatitudine in breve è una formula di felicitazione e suppone quindi la constatazione d'una felicità già realizzata o, almeno, in via di realizzazione.

Il Nuovo Testamento usa parecchie espressioni per caratterizzare la beatitudine alla quale Dio chiama l'uomo: l'avvento del regno di Dio; la visione di Dio; l'entrata nella gioia del Signore; l'entrata nel riposo di Dio. Le beatitudini sono al centro della predicazione di Gesù. La loro proclamazione riprende le promesse fatte al popolo eletto a partire da Abramo. Le porta alla perfezione ordinandole non più al solo godimento di una terra, ma al regno dei cieli.

Le beatitudini di Gesù sono riportate da Matteo e da Luca in due forme notevolmente diverse; inoltre, esse costituiscono l'esordio del discorso della montagna. La felicità che le beatitudini proclamano è legata a una promessa. È la felicità che è legata a una speranza e riposa sulla garanzia della parola di Gesù.

Le beatitudini dipingono il volto di Gesù Cristo e ne descrivono la carità; esse esprimono la vocazione dei fedeli associati alla gloria della sua passione e della sua risurrezione. Le beatitudini illuminano le azioni e le disposizioni caratteristiche della vita morale del cristiano; sono le promesse paradossali che, nelle tribolazioni, sorreggono la speranza.

Il discorso della montagna e la catechesi apostolica ci descrivono le vie che conducono al regno dei cieli. Noi ci impegniamo in esse passo per passo, mediante azioni quotidiane, sostenuti dalla grazia dello Spirito Santo. Fecondati dalla parola di Cristo, lentamente portiamo frutti nella Chiesa per la gloria di Dio.

Ks. GRZEGORZ SZAMOCKI
INSTYTUT HISTORII UG

ZNACZENIE CUDÓW W BIBLI

WSTĘP. 1. PLAGI EGIPSKIE. 2. PRZEJŚCIE PRZEZ JORDAN. 3. CUD NA
WESELU W KANIE GALILEJSKIEJ I CUD DNIA PIĘCDZIESIĄTNYCY.
ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

W Piśmie Świętym nie ma ani jednego słowa na określenie cudu w sensie filozoficzno-dogmatycznym, w naszym współczesnym rozumieniu. Biblia Hebrajska używa kilku terminów, które ogólnie mogą być przetłumaczone przez polskie słowo „cud”, aczkolwiek często każdy z nich wskazuje na specyficzny aspekt oznaczonego za jego pomocą wydarzenia. Na przykład: *mofet* – „znak wskazujący”, „znak rozpoznawczy”; *ot* – „znak”, „znak rozpoznawczy”, „znak przypominający”; *niflaot* – „cuda”, „czyny zadziwiające”. W tekście greckim Nowego Testamentu na oznaczenie cudu występują trzy terminy wykorzystywane w tym celu już w LXX, czyli *τερας*, *σημείον* i *θαυμασια*, oraz słowo *δυναμις* (moc, akt mocy, cud)¹.

Starotestamentalne pojęcie cudu jawi się najpełniej w opowiadaniach o wydarzeniach związanych z wyprowadzeniem Izraelitów z Egiptu i wprowadzeniem do Ziemi Obietnicy. Biblijna narracja na

¹ Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, *Hebräisches and aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, I-II, Leiden 1993³, s. 25-26. 529-530. 876; F. Stolz, *תּוֹטוֹת Zeichen*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I, ed. E. Jenni – C. Westermann, Gütersloh 1994⁵, s. 94-95; J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, I-II, Stuttgart 1992-1996, s. 202. 424. 473.

temat tego etapu historii relacji Boga JHWH z umiłowanym przez siebie narodem izraelskim ujawnia motywy opisywanego „cudownego” działania Boga. Opowiadanie o egipskich plagach (Wj 7,14-12,33) i o przejściu przez Jordan (Joz 3-4) można uznać za reprezentatywne, gdyż na ich podstawie możliwe jest odczytanie odpowiedzi Biblii na pytanie: „Po co Bóg czyni cuda?”

1. PLAGI EGIPSKIE

Bóg JHWH przemówił do Mojżesza z płonącego krzewu: „Dosyć napatrzyłem się na udękę ludu mego w Egipcie i nasłuchałem się narzekania jego na ciemieżców, znam więc jego uciemienie. Zstąpiłem, aby go wyrwać z ręki Egipcjan i wyprowadzić z tej ziemi do ziemi żyznej i przestronnej, do ziemi, która opływa w mleko i miód (...)” (Wj 3,7-8). Po krótkim dialogu, w którym Mojżesz wyraził Bogu swoje obawy odnośnie realizacji Bożych zamierzeń, JHWH powiedział: „Wyciągnę przeto rękę i uderzę Egipt różnymi cudami [dosłownie: „wszystkimi moimi cudami”], jakich tam dokonam, a wypuści was” (Wj 3,20). Z tekstu opowiadania wynika więc jednoznacznie, że zasadniczym celem ingerencji Boga JHWH jest wyzwolenie Izraelitów spod jarzma króla Egipcjan. Cuda, które Bóg zapowiada, mają być jedynie narzędziem w urzeczywistnieniu naczelnego planu. Cudami są zsyłane plagi. One mają zmusić faraona do wypuszczenia Izraelitów.

Na płaszczyźnie krytyki narracji w całym opowiadaniu o wyprowadzeniu z Egiptu dostrzegalna jest realizacja pewnego programu narracyjnego sformułowanego w Wj 3,8 („Zstąpiłem, aby go [mój lud] wyrwać z ręki Egipcjan i wyprowadzić z tej ziemi do ziemi żyznej i przestronnej, do ziemi, która opływa w mleko i miód”)². Istnieje sytuacja problemowa, która ma być rozwiązana: udęka Izraelitów ma się zakończyć wyzwoleniem z Egiptu. Pojawia się jednak poważna przeszkoda – faraon, a konkretnie jego nieznajomość JHWH (Wj 5,2b) i zatwardziałe serce (Wj 7,3a). Rodzi się więc jakby drugorzędna sytuacja problemowa, która wymaga rozwiązania (drugorzędny program narracyjny). Przeszkoda będzie przewyciężana i problem rozwiązany przez znaki i cuda dokonywane w Egipcie przez JHWH (Wj 7,3b), to znaczy przez plagi. W wyniku takiego działania Boga – jak On sam zapowiada – nie tylko faraon, ale wszyscy Egipcjanie poznają, że On jest JHWH (Wj 7,5aa).

² Na temat teorii „programu narracyjnego” zob. np. J. L. Ska, *Our Fathers Have Told Us. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Roma 1990, s. 31.

W strukturze opowiadania o plagach wyróżnia się trzy sekcje, z których każda obejmuje trzy plagi, natomiast plaga dziesiąta jest punktem kulminacyjnym wszystkich. Opisy pierwszych plag danej sekcji podają ponadto motyw charakterystyczny dla każdego trypletu, którym jest doprowadzenie faraona do poznania, że: 1) Bóg posyłający Mojżesza to JHWH (7,17); 2) JHWH jest obecny w Egipcie (8,18); 3) JHWH nie ma sobie równego na całej ziemi (9,14)³.

Celem czynienia przez Boga znaków i cudów w ziemi egipskiej jest przeprowadzenie od stanu nieznamości do znajomości JHWH (Jego przymiotów, sposobów obecności i działania). Potęgę JHWH ma poznać nie tylko faraon (7,17; 8,18; 9,14) i Egipcjanie (7,5), lecz – według informacji przypisywanej źródłu kapłańskiemu⁴ – także Izraelici (6,6-7). Przejście ze stanu nieznamości do znajomości jest równocześnie rozwiązaniem sytuacji problemowej i tym samym – na płaszczyźnie opowiadania – realizacją narracyjnego programu. Bóg JHWH czyni zatem znaki i cuda, aby człowiek mógł go poznać, gdyż znajomość jest warunkiem doświadczenia dobrodziejstw wyzwolenia.

2. PRZEJŚCIE PRZEZ JORDAN

W tradycji biblijnej cudowne przejście Izraelitów przez Jordan (Joz 3-4) było równocześnie zakończeniem czasu pustyni i wejściem do Ziemi Obietnicy. Cudowność przejścia polegała na zatrzymaniu się wód Jordanu i przejściu całego Izraela po suchej ziemi (Joz 3,16-17). W opisie przygotowania do przejścia (Joz 3,1-6) zacytowane są słowa Jozuego do ludu zapowiadające te cuda: „Oczyśćcie się, gdyż jutro JHWH dokona cudów wśród was” (Joz 3,5). Przed opisem samego cudownego przejścia (Joz 3,14-17) zamieszczona jest w tekście mowa Boga skierowana do Jozuego (Joz 3,7-8) oraz mowa Jozuego do Izraelitów (3,9-13).

W tekście przedstawiającym mowę Boga można dostrzec główny program narracyjny całego opisu przejścia. Jest to program Boga, który stawia sobie za cel wywyższenie Jozuego na oczach całego narodu – „(...) aby poznano, że jak byłem z Mojżeszem, tak będę i z tobą” (Joz 3,7). W mowie Jozuego program Boga staje się także

³ Por. R. J. Clifford, *Księga Wyjścia*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, ed. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 78.

⁴ Zob. B. S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Louisville 1976, s. 111; J. Scharbert, *Exodus* (NEB 24), Würzburg 1989, s. 32-33.

programem Jozuego: będąc posłusznym poleceniu Boga, pomaga w dokonaniu cudu zatrzymania się wód Jordanu i przejścia przez rzekę po suchej ziemi, aby pokazać, że JHWH jest ze swoim ludem – „Po tym poznacie (...), że Bóg żywy jest pośród was (...)” (3,10). Realizacja programu Boga, która jednoczy treść opowiadania, niesie z sobą zmianę znajomości (przejście od niewiedzy do znajomości, poznania) i zmianę sytuacji (przejście od sytuacji trudnej – Jordan, który wezbrał aż po brzegi, był przeszkodą w wejściu do Ziemi Obiecanej – do sytuacji radosnej – cud przyniósł rozwiązanie problemu).

Bóg dokonał cudu zatrzymania wód Jordanu po to, aby lud mógł Go lepiej poznać. Dzięki cudownemu przejściu Izraelici poznali, jaki jest ich Bóg i jak działa: jest z ich przywódcą, Jozuem, oraz jest i działa pośród nich. „W tym dniu JHWH wywyższył Jozuego w oczach całego Izraela i bali się go, jak się bali Mojżesza przez wszystkie dni jego życia” (4,14). Poprzez cud z wodami Jordanu lud izraelski poznał, że obecność wśród nich Boga gwarantuje rozwiązanie trudnych sytuacji, a przede wszystkim umożliwia i pomaga w realizacji życiowych celów (uwieńczenie czterdziestoletniej wędrówki przez pustynię wejściem do Ziemi Obiecanej). Dzięki cudowi zatrzymania wód Jordanu, przez Izraelitów również inne ludy mają poznać Boga JHWH. „(...) pouczycie swoich synów mówiąc: Izrael przeszedł ten Jordan po suchej ziemi, ponieważ JHWH, wasz Bóg, osuszył przed wami wody Jordanu (...), aby poznały wszystkie ludy ziemi rękę JHWH, że jest mocna” (4,22-24).

Egzegeci zastanawiają się niekiedy, czy i w jakim zakresie owe „cuda” Boże opisane na kartach Starego Testamentu są cudami w sensie ścisłym, to znaczy wydarzeniami będącymi dziełem nadprzyrodzonej siły, w których prawo naturalne zostało uchylone, a w jakim zakresie dają się wyjaśnić przyczynami naturalnymi. Wydaje się, że biblijnego narratora ten problem nie interesuje. Dla niego cudem jest każde zdarzenie, przez które Bóg, objawiając swoją moc i wielkość, daje się poznać człowiekowi⁵.

⁵ Szerzej na ten temat zob. np. R. Rengstorf, *τέρας*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VIII, ed. G. Friedrich, Stuttgart 1969, s. 117-121; H. Haag, *Wunder*, w: *Bibel-Lexikon*, ed. H. Haag, Einsiedeln 1968, s. 1900-1901; E. Beck, *Cud*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, ed. A. Grabner-Haider, tłum. z niem. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, s. 195-196.

3. CUD W NA WESELU W KANIE GALILEJSKIEJ I CUD DNIA PIĘĆDZIESIATNICY

Teksty nowotestamentalne, które opowiadają o życiu i działalności Jezusa z Nazaretu, czyli cztery Ewangelie, wspominają o wielu dokonanych przez Niego cudach. Ewangeliczne opisy cudów Jezusa mogą być podejrzewane o to, że stanowią unaocznienie popaschalnego wyznania (homologezy), że Jezus jest Synem Bożym i obiecany Mesjaszem, a nie relacje o historycznych, faktycznych dziełach Jezusa. Pismo Święte pokazuje jednak, że w zbawczym działaniu Boga objawienie słowa i czynu tworzą jedność. Tak było również z nauczaniem i z czynami Jezusa. Wielkie Jego dzieła były związane nierozdzielnie z głoszonym przez Niego i realizującym się przyjściem Królestwa Bożego.

Niektóre cuda opisane w Ewangeliach dokonały się pewnie inaczej niż zostały przedstawione. Być może niektóre z nich można wytłumaczyć dzisiaj w sposób naturalny. Dla człowieka świata starożytnego całkiem normalne było myślenie, że jakiś mąż Boży może dokonać cudu. Stąd, gdy faryzeusze domagali się od Jezusa znaku, wcale nie wątpili w możliwość spełnienia ich żądania. Jest rzeczą oczywistą, że Ewangelie nie są zbiorem dokumentów historycznych. Ewangelijne opowiadania o cudach kształtowały się jednak przez dziesięciolecia ustnej tradycji bazującej na wspomnieniach o rzeczywistych czynach Jezusa. W opisach Jezusowych cudów ewangelistom nie chodziło o dokumentację historyczną, lecz o przesłanie, że wraz z przyjściem Jezusa rozpoczął się czas zbawienia. Cuda pomagały Jezusowi w głoszeniu dobrej nowiny, służąc objawianiu, kim On jest. Dzięki cudom słuchacze i widzowie dochodzili do poznania prawdy i wiary w Niego i Jego boskie posłannictwo.

Według autora czwartej Ewangelii, pierwszy cud (dosłownie: znak) Jezus uczynił będąc gościem na weselu w Kanie Galilejskiej: przemienił wodę w wino (J 2,1-11). Matka Jezusa zauważyła, że gospodarzom brakuje wina i poprosiła Jezusa pośrednio o cud. On w pewnym sensie dystansował się od Matki, zwracając się do niej „kobieto” i pytając „co mnie i tobie?”, ale czuł się podporządkowany woli Ojca wyrażonej w pojęciu „godziny” objawienia się boskiej chwały. Cud w Kanie otworzył to objawienie, a jego punktem szczytowym było wywyższenie Syna Bożego na krzyżu.

Ewangelista podsumowuje opis cudu zdaniem: „Taki początek znaków uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej i objawił swoją chwałę, i uwierzyli w Niego Jego uczniowie” (J 2,11). Cud przemiany wody

w wino wskazał na obecność Boga w Jezusie. Jak Bóg JHWH objawił swoją moc i wielkość przez cudowne wyprowadzenie Izraelitów z Egiptu, prowadzenie przez pustynię i wprowadzenie do Ziemi Obiecanej, tak i chwała Jezusa objawiła się jako historycznie doświadczalna. Dzięki swej symbolice, cud w Kanie Galilejskiej mógł być zrozumiany przez uczniów jako znak czasów mesjańskich i nowej ekonomii. Ten znak sprawił, że uczniowie poznali, kim jest Jezus i wiarą w Niego potwierdzili Jego boskie pochodzenie i jedność z Ojcem. Z drugiej strony: Rozpoznanie przez uczniów dzięki znakowi w Kanie jedności Jezusa z Ojcem stało się fundamentem ich wiary⁶.

Św. Łukasz w drugim rozdziale *Dziejów Apostolskich* pisze o cudzie, jaki miał miejsce w wieczerniku w dzień Pięćdziesiątnicy (Dz 2,1-13). Według Łukaszowego zapisu, na uczniów Jezusa zstąpił Duch Święty, a towarzyszyły temu widzialne i słyszalne znaki (wiatr i ogień oraz mówienie obcymi językami). Opisane wydarzenie ukazuje Jezusa jako nowego Eliasza: wstąpiwszy do nieba dał uczniom swego Ducha, tak jak Eliaz, gdy został wzięty do nieba, przekazał dwie części swego ducha Elizeuszowi (2Krl 2,9-15). W obydwu przypadkach inni ludzie byli świadkami znaków wskazujących, że duch został udzielony⁷.

Szczególnym znakiem cudu dnia Pięćdziesiątnicy było mówienie obcymi językami. Był to znak, że Duch Boży rzeczywiście zawładnął uczniami Jezusa. Zdarzenie z wieczernika w dniu Pięćdziesiątnicy stanowiło odwrócenie sytuacji zaistniałej przy budowie wieży Babel (Rdz 11,1-9). Tam Bóg pomieszał języki, aby ludzie nie mogli się porozumieć, realizując swoje złe zamiary. W wieczerniku Duch uzdolnił uczniów do mówienia obcymi językami, aby byli rozumiani przez wielojęzyczną społeczność. Dzięki cudowi dnia Pięćdziesiątnicy innym narodom mogła być głoszona w sposób zrozumiały radosna nowina o Jezusie. Ludzie tych narodów mogli Go poznać i uwierzyć, a w konsekwencji się zbawić.

⁶ Szczegółowo na temat sensu znaku w Kanie, wskazując także na różnorodność istniejących interpretacji, pisze J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-10* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, 4/1), Gütersloh 1991³, s. 125-133. Zob. też J. Gnllka, *Johannesevangelium* (NEB 4), Würzburg 1993⁴, s. 23-24; R. E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale* (red. wyd. włoskiego C. Martini), Assisi 1997⁴, s. 125-144; F. J. Moloney, *The Gospel of John* (Sacra Pagina Series, 4), Collegeville 1998, s. 66-74.

⁷ Por. J. Taylor, *Dzieje Apostolskie*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, ed. W. R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 1372.

ZAKOŃCZENIE

Zarówno w przypadku odwoływania się do Starego Testamentu jak i do Nowego, oprócz dwóch cudów Bożych można by wymienić jeszcze inne, na przykład epizod z runem Gedeona (Sdz 6,36-40), uzdrowienie Naamana (2Krl 5,1-19), uzdrowienie paralityka (Mk 2,1-12), czy uciszenie burzy na jeziorze (Łk 8,22-25). Również te cuda, podobnie jak te wcześniej omówione, były uczynione przede wszystkim po to, aby człowiek poznał Boga i Jego wolę. Gedeon w rozmowie z Bogiem prosił o znak, mówiąc: „(...) wtedy będę wiedział, że wybawisz Izraela przeze mnie” (Sdz 6,37). Naaman po uzdrowieniu oświadczył Elizeuszowi: „Oto przekonałem się, że na całej ziemi nie ma Boga poza Izraelem” (2Krl 5,15). Jezus, uzdrawiając paralityka, do obecnych uczonych w Piśmie powiedział: „Otóż, żebyście wiedzieli, iż Syn Człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów (...)” (Mk 2,10). Gdy z kolei Jezus uciszył wzburzone jezioro, uczniowie pytali się wzajemnie: „Kim właściwie on jest (...)” (Łk 8,25).

Wyraźne wskazania, że cuda czynione przez Boga mają prowadzić do poznania Go, mogą być zestawiane w pozornym kontraście z Jezusowymi nakazami milczenia o Jego mesjańskiej godności, jawiącymi się zwłaszcza w *Ewangelii według św. Marka*. Egzegeza mówi tu o tak zwanym „sekrete mesjańskim”. Owe nakazy milczenia są jednak niekiedy trochę dziwne. Na przykład uzdrowionemu z trądu Jezus nakazuje: „Nikommu nic nie mów, ale idź, pokaż się kapłanowi i złoż ofiarę za swe oczyszczenie” (Mk 1,44). Wydaje się, że akcentowany w Ewangelii Markowej sekret mesjański należy wyjaśniać w kontekście sytuacji życiowej Jezusa i warunków historyczno-religijnych Jego środowiska. Nadzieje mesjańskie Izraelitów w czasie działalności Jezusa miały silne zabarwienie polityczne i nacjonalistyczne. Tymczasem mesjańskość Jezusa była inna. W takiej sytuacji nagłe objawienie przez Jezusa Jego mesjańskiej godności mogłoby doprowadzić do błędnego zrozumienia przez Żydów Jego osoby i misji, to znaczy politycznie i nacjonalistycznie. Nakazy milczenia miały zatem przeszkodzić w błędnym pojmowaniu mesjanizmu i w niepożądanych reakcjach ludu. Cuda Jezusa były również jednym z elementów roztropnej formacji pedagogicznej i stopniowego przygotowania do właściwego zrozumienia Jego posłannictw⁸.

⁸ Więcej na temat „sekrete mesjańskiego” zob. J. Kudasiewicz, *Teologia ewangelii synoptycznych*, Lublin 1986, s. 73-75; F. Hahn, *χριστός, οὐ, ὁ, christos*,

Objawianie się Boga przez cuda miało zawsze – tak w czasach Starego jak i Nowego Testamentu – charakter osobowy i progresywny, na miarę zdolności percepcyjnych świadków tych niezwykłych wydarzeń. Cuda Boże służyły stopniowemu odkrywaniu i poznaniu Boga. W konsekwencji pobudzały do wiary, która gwarantowała ocalenie, przetrwanie i realizację człowieczeństwa przez osiągnięcie wyznaczonego przez Boga celu.

SUMMARY

THE SENSE OF MIRACLES IN THE BIBLE

The present article wants to give an answer to the question about the reasons of God's miracles and signs which we know from the Bible. In the Old Testament we find narratives of some miracles, for example about the exodus and the crossing of the Jordan, which tell us that through such deeds God revealed his greatness and might, so that people may become acquainted with Him and as a consequence, they may experience his goodness.

The texts of the New Testament tell us about signs and miracles, for example about the sign of Jesus at Cana and about the Pentecostal event, which serve as a self-revelation of Jesus/God and his recognition by the people. The miracles and signs help to proclaim the Good News and to strengthen the faith of the disciples.

In the biblical narratives God performs the miracles for the man, so that he has a participation in the fruits of God love.

Gesalbter, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, ed. H. Balz, G. Schneider, Stuttgart 1992², s. 1151-1155; K. Kertelge, *Markusevangelium* (NEB 2), Würzburg 1994, s. 11.

KS. ADAM ROMEJKO
INSTYTUT POLITOLOGII UG

„LECZ JA WIEM: WYBAWCA MÓJ ŻYJE” (HI 19,25). IDEA OFIARY W MYŚLI RENÉ GIRARDA

WSTĘP. 1. RELIGIE ARCHAICZNE. 2. STARY TESTAMENT. 3. NOWY
TESTAMENT. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Pomimo że chrześcijaństwo ma unikatowy charakter, to jednak zwolennicy religii pogańskich, od początku jego istnienia, starali się wykazać, że jest ono religią jedną z wielu. Mentalność relatywizowania roli chrześcijaństwa w sposób szczególny ujawniła się w wieku XIX i na początku wieku XX. W tym okresie wielu etnologów próbowało, w oparciu o ideę ofiary, opracować uniwersalną teorię, dzięki której można by tłumaczyć zjawiska religijne, a jednocześnie zdeprecjonować chrześcijaństwo. Wskazywano m.in. na podobieństwo między pogańskimi mitami a opowiadaniem biblijnymi. Nie dostrzegano, że podobieństwo to ma charakter zewnętrzny i że obie rzeczywistości różnią się pod względem przesłania, które niosą. Na tę różnicę wskazał m.in. Fryderyk Nietzsche, który stwierdził, że tradycja judeochrześcijańska ukazuje kolektywną przemoc wobec niewinnych ofiar, mity zaś uniewinniają wspólnotę, obciążając winą ofiary¹.

Powyższa problematyka jest przedmiotem zainteresowania René Girarda, francuskiego antropologa i literaturoznawcy. Badając Biblię, dostrzega on w niej wyjątkową moc demaskowania kierującego ludz-

¹ Por. R. Girard, *Wenn all das beginnt...*, *Dialog mit Michel Treguer*, tłum. z fr. P. Veldboer, Thaur -Münster 1997, s. 187.

kim postępowaniem mechanizmu przemocy. Biblijny demontaż tego mechanizmu stanowi stopniowy proces, którego uwieńczeniem jest Nowy Testament: „Nie bez racji Nowy uważa siebie za lennika Starego i na nim się opiera. Obydwa uczestniczą w tym samym przedsięwzięciu. Inicjatywa należy do Starego, lecz Nowy kontynuuje sprawę i doprowadza ją do końca w sposób zdecydowany i definitywny”².

1. RELIGIE ARCHAICZNE

Przemoc dotykająca społeczności archaiczne (pierwotne) zagraża ich istnieniu. Szczególnie dotyczy to społeczności nie posiadających zinstytucjonalizowanego systemu sądniczego, mającego z urzędu ścigać i karać tych, którzy dokonują aktów przemocy. Z tego powodu podejmowano działania o charakterze prewencyjnym, których zadaniem było zapobieganie eskalacji przemocy. Sferą prewencji był kult religijny³. W ramach działań kultycznych „dozwolano” przemoc, kierując ją przeciwko wybranej przez daną społeczność ofierze, odtwarzając jednocześnie wydarzenia związane z tzw. mechanizmem założycielskim⁴.

Poniżej podano przykłady działań przeciwko przemocy w wybranych religiach archaicznych. Podstawowe elementy ich struktury, pomimo różnic czasowych i geograficznych, wykazują podobieństwa; różnice dotyczą kwestii drugorzędnych. Nie ma znaczenia, czy przemoc stosowana jest względem ofiary zwierzęcej, czy ludzkiej, gdyż nie ma istotnych różnic w sposobie składania obu ofiar. W wielu wypadkach ofiary składane z ludzi zastępowane są ofiarami ze zwierząt i na odwrót. Wymaga się jednak, aby ofiara (człowiek lub zwierzę) wykazywała podobieństwo do członków społeczności, dokonujących względem niej aktu przemocy. Ważne jest także, by śmierć ofiary nie stanowiła ryzyka wybuchu przemocy⁵.

Godfrey R. Lienhardt w dziele *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka* (London 1961) przedstawił ceremonię ofiarną pasterskiego ludu Dinka z południowego Sudanu. Zebrany tłum jest na początku nieuważny i rozproszony. Ożywia się pod wpływem chóralnie intonowanego zaklęcia. Obecni zaczynają ze sobą walczyć

² R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. z fr. M. Goszczyńska, Łódź 1991, s. 152.

³ Tenze, *Das Heilige und die Gewalt*, tłum. z fr. E. Mainberger-Ruh, Frankfurt a. M. 1999, s. 34.

⁴ G. Sorman, *Powrót człowieka religijnego*, w: R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, tłum. z fr. M. Goszczyńska, Warszawa 1992, s. 8.

⁵ R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, dz. cyt., s. 22.24-26.145.

w sposób pozorowany, co powoduje, że rytualna przemoc pojawia się pomiędzy zebranymi. Od czasu do czasu uczestnicy obrzędu podchodzą do przeznaczonego na ofiarę zwierzęcia (przeważnie jest nim krowa lub cielę), wyzywają je lub biją. Stopniowo przemoc rozproszona pomiędzy uczestnikami rytuału kieruje się ku zwierzęciu. Momentem centralnym obrzędu nie jest zabicie ofiary, ale bezpośrednio poprzedzające je kolektywne złorzeczenia, mające w sposób symboliczny zadać śmierć ofierze. Oznaki wrogości wobec zwierzęcia zostają po jego śmierci zastąpione szacunkiem o charakterze religijnym⁶.

Zwierzę ofiarne zabijane w ramach obrzędów ofiarniczych ludu Dinka nie stanowi obcej istoty – jest ono „podobne” do swoich przeladowców. Dinka nie wybierają go bezpośrednio przed zabicciem, ale czynią to wcześniej. Zwierzę mieszka następnie w pobliżu ludzkich siedzib, stając się w ten sposób częścią ludzkiej społeczności⁷. W podobny sposób przygotowywany jest niedźwiadek, którego składa się w ofierze we wspólnocie ludu Ainu, zamieszkującego wyspy japońskie. Po schwytaniu młody niedźwiadek jest wychowywany razem z dziećmi. Po określonym czasie zabija się go i spożywa jego mięso w przekonaniu spożywania ciała bóstwa⁸.

Innym charakterystycznym przykładem są ludożercze zwyczaje Indian Tupinamba z Ameryki Południowej. Kanibalizm przybiera tam dwie formy. Zwłoki zabitych wrogów spożywa się na miejscu walki, bez stosowania specjalnych ceremonii. Jeńców przyprowadza się do wioski, gdzie zostają włączeni do miejscowej społeczności – mają oni możliwość żenienia się oraz płodzenia dzieci; są traktowani lepiej niż pozostali członkowie wspólnoty. W określonym czasie ich położenie zmienia się radykalnie. Z jednej strony otacza się ich wielką czcią, zwracając szczególną uwagę na ich cechy seksualne, z drugiej zaś drwi się z nich, poniża i stosuje wobec nich przemoc. W sposób rytualny zmusza się ich do ucieczki, po czym, schwytanych, wiąże się i sprowadza do wioski. Ponieważ nie otrzymują oni jedzenia, zmuszeni są do kradzieży, na co wspólnota daje przyzwolenie. Aby niejako pomścić swoją przyszłą śmierć, popełniają oni inne przestępstwa. W ten sposób stają się prawdziwymi kozłami ofiarnymi, „winnymi”

⁶ Tamże, s. 146-147.

⁷ Tamże, s. 399-400.

⁸ R. Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World*, tłum. z fr. S. Bann, M. Metteer, Stanford 1994, s. 70.

społecznej dezorganizacji wspólnoty, których się zabija, by ponownie zapanował ład i harmonia międzyludzka⁹.

Przemoc stanowiła zagrożenie nie tylko dla społeczeństw, które określamy mianem prymitywnych, ale również dla społeczeństw antycznych, w których upatruje się jedno ze źródeł cywilizacji zachodniej. Np. starożytne Ateny były zamieszkiwane przez szczególną grupę ludzi nazywanych *pharmakos*. W sytuacjach kryzysowych, tj. w czasie zarazy, głodu, wojny itp., gdy społeczność ateńska zagrożona była chaosem, składano rytualnie ofiarę z *pharmakosa*. Przed kolektywnym zabiciem lub wypędzeniem, prowadzono go przez całe miasto, aby wszelkie nieczystości przeszły na niego i by w ten sposób uratować Ateńczyków. *Pharmakos* miał podwójne znaczenie. Był on postrzegany jako winny nieszczęściom i z tego powodu zasługujący na złe traktowanie, szykany i prześladowany, a jednocześnie stanowił obiekt quasi-religijnej czci. *Pharmakos*, stając się kozłem ofiarnym, brał na siebie odpowiedzialność za przestępstwa, o które go oskarżano. Zrzucenie na niego winy, ukaranie śmiercią lub wypędzeniem skutkowało przywróceniem ładu społecznego; była to przyczyna obdarzenia *pharmakosa* szczególnym szacunkiem. W kontekście ambiwalencji związanej z osobą *pharmakosa* warto wskazać, że termin *pharmakon* w starożytnej Grecji oznaczał zarówno truciznę jak i lekarstwo¹⁰.

Instytucję *pharmakosa* ujętą w literackiej formie znajdujemy w micie o Edypie. Zgodnie z przepowiednią wyroczni delfickiej Edyp miał zabić swego ojca, Lajosa, króla Teb, a następnie poślubić matkę, Jokastę. Chcąc zapobiec spełnieniu się przepowiedni, spętano dziecku stopy łańcuchem (stąd jego imię, które oznacza nabrzmiałą, opuchniętą stopę) i porzucono je w górach Kitajronu. Edyp został uratowany przez pasterza, który oddał go na dwór Polibiosa, króla Koryntu. Edyp, pod wpływem wyroczni usłyszonej w Delfach, będąc jednocześnie przekonany, że jest synem Polibiosa, opuścił Korynt. Po drodze, w czasie kłótni, zabił starca, nie wiedząc, że jest to jego rodzony ojciec. Po przybyciu do Teb uratował miasto przed sfinksem, rozwiązując jego zagadki. W nagrodę poślubił Jokastę, swą matkę, z którą miał czwórkę dzieci: Eteoklesa, Polinejkesa, Antygonę i Ismenę. Karą za ojcobójstwo i związek kazirodczy była zaraza. Gdy prawda o zaszłych wydarzeniach wyszła na jaw, Jokasta popełniła samobójstwo, a Edyp

⁹ Tenze, *Das Heilige und die Gewalt*, dz. cyt., s. 403-404; Tenze, *Things Hidden since the Foundation of the World*, dz. cyt., s. 71.

¹⁰ Tenze, *Das Heilige und die Gewalt*, dz. cyt., s. 142-143.

pozbawił się wzroku i opuścił Teby, udając się na wygnanie; przyjęto go w Atenach¹¹.

W micie o Edypie mamy do czynienia z trzema stereotypami prześladowczymi: 1) Teby zostały dotknięte przez zarazę; 2) przyczyną zarazy jest Edyp, winny ojcobójstwa i kazirodztwa; 3) występują znamiona selekcji ofiarniczej – Edyp jest kaleką (utyka), jest obcym (przybył do Teb jako nikomu nieznana osoba), jest synem królewskim i wreszcie samym królem¹².

Społeczności archaiczne, które w ramach kultu religijnego odtworzały mechanizm kozła ofiarnego, nie rozumiały jego istoty. Próba wyjścia z tej nieświadomości są greckie tragedie, szczególnie zaś autorstwa Sofoklesa, który napisał m.in. tragedie wykorzystujące motyw mitu o Edypie: *Król Edyp* i *Edyp w Kolonie*. Grecką tragedię można określić mianem etapu przejściowego pomiędzy porządkiem wyznaczanym przez religię archaiczną a „nowoczesnym” porządkiem państwowym, opartym na instytucjach sądowniczych¹³. Sukces greckiej tragedii jest częściowy. René Girard omawiając twórczość Sofoklesa, wskazał na jego przenikliwość, która jednak nie przekracza określonej granicy. W tragedii *Król Edyp* Sofokles idzie na pewien kompromis z przesłaniem mitu – nie atakuje w sposób otwarty wiary sobie współczesnych¹⁴. Girard komentuje tę sytuację w następujących słowach: „Istotnie, Sofokles czegoś się domyśla, lecz w ujawnieniu kozła ofiarnego jako elementu tworzącego strukturę nigdy nie idzie tak daleko jak Ewangelie czy chociażby Prorocy. Zakazuje mu tego grecka kultura. To mityczne opowiadanie nie rozpadło się pod jego piórem na tyle, aby ukazać tryby swego mechanizmu”¹⁵.

2. STARY TESTAMENT

Odsłonięcie prawdy o mechanizmie kozła ofiarnego, a co za tym idzie jego zniszczenie, dokonane zostało dzięki osobom i wydarzeniom związanym z Biblią. Nie miało ono charakteru jednorazowego, lecz stanowiło proces powolnego odchodzenia od przemocy, z mo-

¹¹ M. Mavromataki, *Mythologie und Kulte Griechenlands, Kosmogonie, die Götter, der Kult, die Heroen*, Athen 1997, s. 191-195.

¹² R. Girard, *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*, tłum. z fr. E. Mainberger-Ruh, Zürich-Düsseldorf 1999, s. 39-40; Tenże, *Der Sündenbock*, tłum. z fr. E. Mainberger-Ruh, Zürich-Düsseldorf 1998, s. 179-180.

¹³ Tenże, *Das Heilige und die Gewalt*, dz. cyt., s. 67.

¹⁴ Tenże, *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*, dz. cyt., s. 56-57.

¹⁵ Tenże, *Kozioł ofiarny*, dz. cyt., s. 180.

mentem szczytowym, jakim było życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa¹⁶. Poniżej podjęto cztery tematy starotestamentowe: 1) opowiadania biblijne; 2) prorocy i Psalm; 3) Księga Hioba; 4) sąd Salomona.

Ważnym tekstem starotestamentowym, demaskującym mechanizm kozła ofiarnego jest opowiadanie o Kainie i Ablu (Rdz 4,1-24). Pomimo że w biblijnych opowiadaniach, podobnie jak w mitach, podjęta jest kwestia przemocy, to jednak mamy tu do czynienia z ważną różnicą, którą jest perspektywa, z jakiej w dwóch wyżej wymienionych rodzajach tekstów przemoc jest przedstawiona. Mity opowiedziane są z perspektywy prześladowców, zaś opowiadania biblijne – niewinnej ofiary¹⁷.

W micie o Kainie i Ablu jeden z braci zabija drugiego, co stanowi jednocześnie moment powstania nowej kultury. Po stronie niewinnej ofiary staje Bóg, który jednocześnie, by zatrzymać dalszą rywalizację mimetyczną, daje Kainowi znamię: „Dał też Pan znamię Kainowi, aby go nie zabił, ktokolwiek go spotka“ (Rdz 4,15). Z podobną sytuacją – bratobójstwo, założenie nowej cywilizacji – mamy do czynienia w micie o Romulusie i Remusie, w którym Romulus, zabijając brata, stał się twórcą Rzymu. Pomimo że Kain założył nową kulturę, pozostał on, w przeciwieństwie do Romulusa, pospolitym mordercą – „Gdzie jest brat twój, Abel? (...) Cóżżeś uczynił? Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi!” (Rdz 4,9-10).

Dzięki lekturze Biblii dostrzegamy, że każda kultura powstała w oparciu o mord założycielski zwraca się ponownie ku przemocy. Cytat z tzw. pieśni Lameka wskazuje na zatarcie granicy pomiędzy usprawiedliwioną karą a nieuzasadnioną zemstą: „Lamek rzekł do swych żon (...): Gotów jestem zabić człowieka dorosłego, jeśli on mnie zrani, i dziecko – jeśli mi zrobi siniec! Jeżeli Kain miał być pomszczony siedmiokrotnie, to Lamek siedemdziesiąt siedem razy!” (Rdz 4,23-24).

Opowiadanie o Kainie i Ablu ujawnia znacznie większą siłę, niż mity pozabiblijne. Wskazuje, że ofiara przemocy jest niewinna oraz że kultura powstała w oparciu o przemoc ma charakter negatywny; jej

¹⁶ Tenże, *Mythology, Violence, Christianity*, Paragrana (1995)2, s. 109-110.

¹⁷ Tenże, *Mimethische Theorie und Theologie*, w: *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke, Raymund Schwager zum 60. Geburtstag*, red. J. Niewiadomski, W. Palaver; Thaur-Wien-München 1995, s. 19-20; M. Goszczyńska, *Postlowie*, w: R. Girard, *Kozioł ofiarny*, dz. cyt., s. 319.

konsekwencją jest samozniszczenie. Abel jest jedynie pierwszą ofiarą spośród wielu, które Biblia „ekshumuje” i ogłasza niewinnymi¹⁸.

Kwestia ofiary zajmuje w Starym Testamencie szczególne miejsce w działalności proroków, którzy mają na celu demontaż trzech głównych filarów religii archaicznej: 1) ofiary; 2) kultu ofiarnego; 3) prymitywnej idei prawa. Dokonują tego poprzez ukazanie prawdy o kolektywnym mechanizmie przemocy względem kozła ofiarnego. Prorocy dążą z jednej strony do eliminacji bezzasadnych przepisów prawnych, z drugiej zaś strony do wprowadzenia norm, które służyłyby harmonijnemu życiu wspólnoty ludzkiej. Wyraz dążeń prorockich znajdujemy w przykazaniu miłości bliźniego: „(...) będziesz miłował bliźniego jak siebie samego” (Kpł 19,18) oraz słowach z *Księgi Ozeasza*: „Miłości pragnę, nie krwawej ofiary, poznania Boga bardziej niż całopalen” (Oz 6,6).

Fenomen proroków stanowi oryginalną odpowiedź na kryzys społeczny, będący konsekwencją słabej pozycji politycznej królestw: judzkiego i izraelskiego względem Asyrii i Babilonii. Prorocy interpretowali sytuację polityczną jako kryzys religijno-kulturowy, w ramach którego system ofiarniczy stracił rację bytu, a jednocześnie zniszczeniu uległ panujący dotychczas porządek społeczny. Księgi prorockie ukazują prawdę o mechanizmie kolektywnej przemocy intensywniej niż inne księgi starotestamentowe; prawda ta objawia się ze szczególną siłą w czterech Pieśniach o Słudze Pańskim z *Księgi Izajasza* (Iz 42,1-9; 49,1-9c; 50,4-9; 52,13-53,12)¹⁹.

Sługa Pański ujawnia się w kontekście kryzysu profetycznego, który chce rozwiązać. Względem niego, jako przedstawiciela wspólnoty, kieruje się gniew wszystkich: „Wszyscyśmy pobłądzili jak owce, każdy z nas się obrócił ku własnej drodze, a Pan zwałił na Niego winy nas wszystkich” (Iz 53,6).

Osobowość Sługi Pańskiego powoduje, że „nadaje” się on na kozła ofiarnego: „On wyrósł przed nami jak młode drzewo i jakby korzeń z wyschniętej ziemi. Nie miał On wdzięku ani też blasku, aby na Niego popatrzeć, ani wyglądu, by się nam podobał. Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi, Mąż boleści, oswojony z cierpieniem, jak ktoś, przed kim się twarze zakrywa, wzgardzony tak, iż mieliśmy Go za nic” (Iz 53,2-3).

¹⁸ R. Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World*, dz. cyt., s. 146-149.

¹⁹ Tamże, s. 154-156.

Cierpienie Sługi Pańskiego było spontanicznym wydarzeniem historycznym, które miało charakter kolektywny, a jednocześnie, w świetle obowiązującej obyczajowości, legalny: „Po udręce i sądzie został usunięty; a kto się przejmuje Jego losem? Tak! Zgładzono Go z krainy żyjących; za grzechy mego ludu został zbity na śmierć. Grób Mu wyznaczono między bezbożnymi, i w śmierci swej był [na równi] z bogaczem, chociaż nikomu nie wyrządził krzywdy i w Jego ustach kłamstwo nie powstało” (Iz 53,8-9).

Los Sługi Bożego nie jest wydarzeniem będącym częścią rytuału, przeciwnie, jest to typ wydarzenia, z którego czerpie rytuał i religia oparte na mechanizmie przemocy. Istotną cechą Sługi Pańskiego jest jego niewinność i wolność od przemocy. Chociaż ludzie są winni jego śmierci, to jednak Bóg został przedstawiony jako jej główny sprawca: „Spodobało się Panu zmiążyć Go cierpieniem” (Iz 53,10). Odzwierciedla to panujące przekonanie, że bóstwo jest istotą pełną przemocy, której atrybutem jest zemsta. W przepowiadaniu proroków mamy do czynienia ze stopniowym odchodzeniem od Boga zemsty ku Bogu wolnemu od przemocy²⁰.

Psalmy, szczególnie zaś tzw. psalmy pokutne, przedstawiają ofiarę otoczoną przez licznych wrogów. Nie ograniczają się one jedynie do ukazania tragicznej sytuacji ofiar, lecz „udzielają” im głosu: „Ofiary nie tylko podnoszą głos, ale wręcz krzyczą, i to nawet w obecności swoich prześladowców. Wrogowie okrażają swoje ofiary, przygotowują się do zadania im ciosu. Niekiedy są przyrównywani do zwierząt lub potworów – mamy więc sfory psów, stada grubego zwierza, «byki Baszanu». A jednak teksty te zrywają z mitologią (...), dają coraz silniejszy odpór sakralnej ambiwalencji, aby przywrócić ofierze ludzką godność oraz ujawnić arbitralność zastosowania wobec niej gwałtu”²¹.

Księga Hioba jest kolejnym ważnym tekstem starotestamentowym ukazującym niesprawiedliwy los ofiary. Hiob jest sprawiedliwym a jednocześnie zamożnym człowiekiem, który musi znieść wiele przeciwności losu. Przyczyna jego położenia jest inna od przedstawionej w prologu (Hi 1,1-2.10). Nie ma ona boskiego, diabolicznego czy materialnego charakteru, lecz czysto ludzki. Hiob wskazuje na dwa powody swego cierpienia: 1) jest oskarżany a jednocześnie bojkotowany przez tych, którzy stoją wokół niego; 2) chociaż nie popełnił

²⁰ Tamże, s. 156-157.

²¹ Tenże, *Koziół ofiarny*, dz. cyt., s. 152.

nieprawości, to jednak wszyscy są względem niego surowi (por. Hi 19,13-19)²².

Hioba można określić mianem kozła ofiarnego, niewinnej ofiary, na której koncentruje się powszechna nienawiść (por. Hi 16,7-10; 30,1.12). Jest on obiektem brutalności i presji psychicznej, skutkiem czego wyczekuje śmierci jako wybawienia z cierpienia; Hiob woła: „Ziemio, nie zakryj mej krwi, by krzyk ukojenia nie zaznał”. Krew Hioba można porównać z krwią Abła: „Bóg zapytał Kaina: (...) Cóżżeś uczynił? Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi!” (Rdz 4,9-10). Krew Hioba woła podobnie jak krew Abła – woła ona nie przeciw Bogu, ale do Niego, który jako jedyny może się opowiedzieć po stronie niewinnej ofiary²³. Tłum otaczający Hioba nie słucha jego wołania. Lamentuje nad jego losem, a jednocześnie czyni Boga odpowiedzialnym za położenie Hioba. Myśl, że to Bóg jest tym, który karze, powoduje, że Hiob cierpi jeszcze bardziej²⁴.

W następującej po prologu części *Księgi Hioba* ukazane zostało spotkanie Hioba z „przyjaciółmi”, którzy przyszli, aby wyrazić mu współczucie. Ich słowa nie niosą pocieszenia, lecz wyrażają przekonanie, że Hiob jest obalonym przez „sprawiedliwość ludową” tyranem, który cierpi słusznie (por. Hi 15,20-23)²⁵. Nie słuchając jego argumentów i nie akceptując wyjaśnień, stają się przedstawicielami tłumu prześladowającego niewinną ofiarę²⁶. Przyjaciele usprawiedliwiają agresję względem ofiary (Hioba) i jednocześnie zachęcają do kontynuacji przemocy. Ich działanie jest czymś więcej niż przekleństwa kierowane ze strony pospolitego tłumu w stronę Hioba. Odzwierciedla ono sakralną złość obecną wśród uczestników kolektywnej przemocy względem ofiary. Również żona Hioba zwraca się do niego w podobny sposób: „Jeszcze trwasz mocno w swej prawości? Złorzecz Bogu i umieraj!” (Hi 2,9)²⁷.

Hiob jest „upartą” ofiarą, wytrwale objawiającą niesprawiedliwość tłumu. Odmawia przyznania się do winy, co dla funkcjonowania mechanizmu kozła ofiarnego ma istotne znaczenie. Hiob postępuje

²² Tenże, „*The Ancient Trail Trodden by the Wicked*”: *Job as a Scapegoat*, *Semeia* (1984)33, s. 13.

²³ Tamże, s. 14-16.

²⁴ R. Girard, *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*, dz. cyt., s. 169.

²⁵ S. Budzik, *Teologia a obraz człowieka na przykładzie antropologii René Girarda*, w: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, Tarnów 1996, s. 235.

²⁶ R. Girard, „*The Ancient Trail Trodden by the Wicked*”: *Job as a Scapegoat*, dz. cyt., s. 22-25.29.

²⁷ Tamże, s. 26.

inaczej niż Edyp, który, oskarżany o spowodowanie zarazy, w końcu uznaje swoją winę²⁸. Hiob odrzuca słusność postępowania prześladowców oraz obraz pełnego przemocy Boga na rzecz Boga ofiar: „Lecz ja wiem: Wybawca mój żyje, na ziemi wystąpi jako ostatni. Potem me szczątki skórą odzieje, i ciałem swym Boga zobacze. To właśnie ja Go zobacze, moje oczy ujrzą, nie kto inny; moje nerki już mdleją z tęsknoty” (Hi 19,25-27)²⁹.

W *Pierwszej Księdze Królewskiej* (1Krl 3,16-28) znajduje się opowiadanie o sędzię króla Salomona nad dwoma kobietami kłócącymi się o dziecko. Tekst ten odzwierciedla kryzys o charakterze mimetycznym. Między kobietami nie ma różnicy – obie zostały nazwane nierządnicami; ich wypowiedzi mają charakter symetryczny – obie w tych samych słowach wyjaśniają przyczynę kłótni. Król podejmuje decyzję, która ma zadowolić obie strony sporu – poleca rozciąć dziecko mieczem i dać kobietom po połowie jego ciała. Warto zauważyć, że łacińskie słowo *decidere*, obok określania czynności związanej z podejmowaniem decyzji, oznacza jednocześnie dzielenie przy pomocy noża ofiarniczego lub podrzynanie ofierze gardła³⁰.

Druga kobieta, nie będąca matką dziecka, zgadza się na jego zabicie, gdyż go nie kocha. Zostaje ona wciągnięta w proces mimetycznej rywalizacji – istotne jest dla niej jedynie to, by posiadać to, co posiada pierwsza kobieta. Propozycję uczynioną przez Salomona możemy odczytać jako swego rodzaju echo praktyk związanych ze składaniem ofiar z dzieci, szczególnie zaś pierworodnych. Zamiast rozstrzygnąć spór, król proponuje złożenie dziecka jako ofiary pojednawczej. René Girard podkreśla, że decyzji matki dziecka, by zrezygnować z prawa do niego, nie można nazwać mianem samoofiarywania. Działanie matki było związane z pewnym ryzykiem, gdyż nie wiedziała ona, jak zareaguje król na jej propozycję. Stoi ona wobec dramatycznej alternatywy: zabić lub być zabitą. Wybiera drugą możliwość – być zabitą – nie z powodu masochizmu czy instynktu śmierci, lecz po to, by dziecko żyło. Nie chce złożyć samoofiary, lecz chce ratować dziecko, które kocha³¹. W osobie „dobrej” nierządnicy i jej postępo-

²⁸ Tenże, *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*, dz. cyt., s. 144.

²⁹ Tamże, s. 177-178; Tenże, *Wenn all das beginnt...*, *Dialog mit Michel Treguer*, dz. cyt., s. 50; Tenże, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, tłum. z fr. E. Burska, Warszawa 2002, s. 131.

³⁰ Tenże, *Der Sündenbock*, dz. cyt., s. 166; Tenże, *Things Hidden since the Foundation of the World*, dz. cyt., s. 238.

³¹ Tamże, s. 239-242. René Girard, pod wpływem Raymunda Schwagera, zmienił zdanie nt. znaczenia uczynku matki dziecka: „Sie macht genau das, was Chris-

waniu dostrzega Girard najdoskonalszą starotestamentową figurę Chrystusa, który podobnie, jak ona, z miłości do ludzi oddał swoje życie³².

3. NOWY TESTAMENT

W Starym Testamencie przedstawiony jest proces powolnego odchodzenia od religii ofiarnej oraz od idei Boga przemocy i zemsty, ku Bogu wolnemu od przemocy. Całkowite wyzwolenie od przemocy i związanego z nim mechanizmu kozła ofiarnego zostało dokonane dzięki Jezusowi Chrystusowi. Poniżej podjęto następujące tematy: 1) Jezus a uczeni w Piśmie i faryzeusze; 2) przypowieści; 3) Męka Jezusa Chrystusa; 4) męczeństwo św. Szczepana; 5) *List do Hebrajczyków*.

Ewangelia według św. Mateusza i Ewangelia według św. Łukasza (Mt 23; Łk 11,37-54) zawierają teksty, które można określić mianem przekleństwa przeciw uczonym w Piśmie i faryzeuszom. Obecnie używa się określeń eufemicznych; np. w czwartym wydaniu *Biblii Tysiąclecia*: „Ostrzeżenie przed uczonymi w Piśmie oraz napiętnowanie faryzeuszów, napiętnowanie uczonych w Prawie”. Najmocniejsze przekleństwo znajduje się pod koniec wskazanych wyżej fragmentów: „Dlatego oto Ja posyłam do was proroków, mędrców i uczonych. Jednych z nich zabijecie i ukrzyżujecie; innych będziecie biczować w swych synagogach i przepędzać z miasta do miasta. Tak spadnie na was wszystka krew niewinna, przelana na ziemi, począwszy od krwi Abła sprawiedliwego aż do krwi Zachariasza, syna Barachiasza, którego zamordowaliście między przybytkiem a ołtarzem. Zaprawdę, powiadam wam: Przyjdzie to wszystko na to pokolenie” (Mt 23,34-36; por. Łk 11,49-52).

Tekst przekleństwa sugeruje, że dokonano znacznie więcej morderstw niż wymienione morderstwa na Ablu i Zachariaszu. W tekstach biblijnych znanych Jezusowi Abel jest pierwszą ofiarą, natomiast Zachariasz ostatnią (por. 2Krn 11,49-52). Jezus, przywołując osoby Abła

tus empfiehlt; ja sie steigert das Ausmaß des Verzichtes auf heroische Weise, weil sie auf das verzichtet, was für eine Mutter das Kostbarste ist, auf ihr eigenes Kind. So wie Christus stirbt, damit die Menschheit aus den blutigen Opfern heraussteigen kann, so opfert auch die gute Prostituierte ihre eigene Mütterlichkeit, damit das Kind lebt” (R. Girard, *Mimethische Theorie und Theologie*, dz. cyt., s. 26).

³² „Christ’s conduct parallels at every point that the good harlot. She offers the most perfect *figura Christi* that can be imagined”. Zob. R. Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World*, dz. cyt., s. 241.

i Zachariasza, ma na uwadze wszystkie niewinne ofiary przemocy. Przekleństwo nie jest adresowane jedynie do Żydów, lecz można je odnieść do całej ludzkości i z tego powodu nie można interpretować go antysemicko. Morderstwo Abła było wydarzeniem, na którym Kain założył kulturę poprzedzającą istnienie narodu izraelskiego. Zamordowany Abel stanowi prototyp wszystkich niewinnych ofiar – nie można go wiązać z określoną epoką historyczną czy obszarem geograficznym. Taką interpretację postuluje odwołanie się do przelanej krwi: „(...) wszystka krew niewinna, przelana na ziemi” (Mt 23,35)³³.

Uczeni w Piśmie i faryzeusze, do których zwraca się Jezus, są synami (potomkami) tych, którzy mordowali proroków (Mt 23,31). Mimo że za przemoc względem proroków odpowiedzialni są wyłącznie przodkowie, to jednak uczeni w Piśmie i faryzeusze naśladują ich i w nieświadomy sposób powtarzają ich złe uczynki, nie chcąc jednocześnie uznać prawdy o swych ojcach³⁴. Przekleństwa Jezusa ukazują ukrytą zależność od mordu założycielskiego – prezentują paradoksalną ciągłość aktów przemocy, poczynając od minionych generacji do czasów współczesnych Jezusowi. Jezus ukazuje tę sytuację przy pomocy metafory grobu. Grób istnieje nie tylko po to, aby oddać cześć zmarłemu, lecz by zakryć rzeczywistość śmierci. Akt zakrywania prawdy ma tu kluczowe znaczenie: „Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze, obłudnicy! Bo podobni jesteście do grobów pobielanych, które z zewnątrz wyglądają pięknie, lecz wewnątrz pełne są kości trupich i wszelkiego plugastwa” (Mt 23,27)³⁵.

Tekstem mającym ważkie znaczenie dla ewangelicznego dzieła demystyfikacji przemocy jest przypowieść o przewrotnych rolnikach (Mt 21,33-46; Mk 12,1-12; Lk 20,9-19). Mateuszowa wersja przypowieści odróżnia się od dwóch pozostałych szczegółem, który zmienia jej znaczenie. Po wygłoszeniu przypowieści Jezus zadaje słuchaczom pytanie: „Kiedy więc właściciel winnicy przyjdzie, co uczyni z owymi rolnikami?” (Mt 21,40). Słuchacze odpowiadają: „Nędzników marnie wytraci, a winnicę odda w dzierżawę innym rolnikom, takim, którzy mu będą oddawali plon we właściwej porze” (Mt 21,41). W wersji Marka i Łukasza nie ma wzmianki wskazującej, że to zebrani udzielili odpowiedzi. Różnica ta jest istotna, gdyż bez niej czytelnik nabiera mylnego przekonania na temat Jezusowego obrazu Boga jako Boga

³³ Tamże, s. 158-160, Tenże, *Wenn all das beginnt...*, *Dialog mit Michel Treguer*, dz. cyt., s. 54; Tenże, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, dz. cyt., s. 38.128.

³⁴ Tenże, *Things Hidden since the Foundation of the World*, dz. cyt., s. 160.

³⁵ Tamże, s. 163-165.

pomsty i odpłaty. Być może brak wzmianki: „Rzekli Mu” w *Ewangelii według św. Marka* i w *Ewangelii według św. Łukasza* jest wynikiem błędu, za który odpowiedzialny jest kopista tekstu ewangelicznego. Jezus zadał, według niego, pytanie retoryczne, na które po chwili sam udzielił odpowiedzi.

Nauka płynąca z przypowieści (w wersji Mateuszowej) odzwierciedla przesłanie całej Ewangelii. Z podobną sytuacją związaną z fałszywym obrazem Boga mamy do czynienia także w przypowieści o talentach (Mt 25,14-30) i przypowieści o minach (Łk 19,11-27). Leniwy sługa, który otrzymał jeden talent, oskarża swego pana: „Panie, wiedziałem, żeś jest człowiek twardy: chcesz żąć tam, gdzie nie posiałeś, i zbierać tam, gdzieś nie rozsypał” (Mt 25,24). Z podobnym oskarżeniem występuje sługa, który otrzymał jedną minę: „Panie, tu jest twoja mina, którą trzymałem zawiniętą w chustce. Lękałem się bowiem ciebie, bo jesteś człowiekiem surowym: chcesz brać, czegoś nie położył, i żąć, czegoś nie posiał (Łk 19,20-21). Na oskarżenie pan odpowiedział: „Według słów twoich sądzę cię, zły sługo” (Łk 19,22). To nie Bóg, lecz człowiek i mechanizm przemocy, któremu on ulega, są przyczyną nieprawdziwego przekonania o tym, kim i jaki jest Bóg, a w konsekwencji przemocy w relacjach międzyludzkich³⁶.

Słuchacze przypowieści Jezusa rozumieli, że są one adresowane do nich. Nie chcieli jednak uznać przesłania w nich zawartego, a dotyczącego mechanizmu przemocy, który nimi rządzi. Zapobiec ujawnieniu prawdy mogła jedynie kolejna przemoc na niewinnej ofierze, urzeczywistniona w wydarzeniu określanym mianem Pasji – Męki Jezusa Chrystusa. Kolektyw, który Jezusa skazał na śmierć – tłum (motłoch) w Jerozolimie, przywódcy żydowscy, władze rzymskie a także, przez swoją bierność, uczniowie Jezusa – znajduje się w kryzysie. Wspólne oskarżenie skierowane przeciw Jezusowi jest okazją do wzajemnego pojednania; np. między Piłatem i Herodem (Łk 23,12). Nagła zmiana w zachowaniu tłumy względem Jezusa, którego witano w Jerozolimie jako króla, nie ma racjonalnego uzasadnienia w wydarzeniach, mających miejsce w okresie pomiędzy uroczystym wjazdem do Jerozolimy a Pasją³⁷.

Pasja nie stanowi wydarzenia o charakterze wyjątkowym ze względu na intensywność cierpienia jej głównej postaci. Jest ona po-

³⁶ Tamże, s. 187-189.

³⁷ Tenże, *Der tragische Konflikt*, w: *Das Tabu der Gewalt, Eine Auswahl aus der Vertrags- und Diskussionsreihe 1985-1987*, „Wissenschaft und Verantwortlichkeit“, Universität Innsbruck, t. 1, red. H. Fässler, Innsbruck 1987, s. 74; Tenże, *Wenn all das beginnt...*, *Dialog mit Michel Treguer*, dz. cyt., s. 55.

wiązana z innymi rytami ofiarnymi, gdyż odtwarza ich wydarzenie założycielskie. O wyjątkowości Pasji świadczy osoba Jezusa, a przede wszystkim jej moc demystyfikacyjna, pozbawiająca racji bytu mechanizm kozła ofiarnego³⁸. Decyzja tłumu, by ukrzyżować Jezusa, nie jest powiązana z ideą śmierci niewinnej ofiary. Nie dostrzega on, że Jezus jest niewinny, że jest kozłem ofiarnym ludzkiej przemocy, że jest Barankiem Bożym, kamieniem odrzuconym przez budujących³⁹. Do ignorancji tłumu nawiązują słowa umierającego Jezusa: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,34) oraz kazanie św. Piotra w Jerozolimie: „Lecz teraz wiem, bracia, że działaliście w nieświadomości, tak samo jak zwierchnicy wasi” (Dz 3,17)⁴⁰.

Wydarzeniem związanym z Pasją Jezusa jest męczeństwo św. Szczepana (Dz 6,8-8,1a). Pod koniec swej mowy Szczepan wypowiedział słowa, które powtarzają Jezusowe przekleństwa skierowane do uczonych w Piśmie i faryzeuszów: „Twardego karku i opornych serc i uszu! Wy zawsze sprzeciwiacie się Duchowi Świętemu. Jak ojcowie wasi, tak i wy! Którego z proroków nie prześladowali wasi ojcowie? Pozabijali nawet tych, którzy przepowiadali przyjście Sprawiedliwego. A wyście zdradzili Go teraz i zamordowali. Wy, którzy otrzymaliście Prawo za pośrednictwem aniołów, lecz nie przestrzegaliście go” (Dz 7,51-53).

Męczeństwo św. Szczepana rekonstruuje proces i ukrzyżowanie Jezusa Chrystusa. Szczepan został ukamienowany. Tego typu kara była przeznaczona dla osób uznawanych za nieczyste. Kolektywne morderstwo, odtwarzające mord założycielski, było źródłem błogosławieństwa, gdyż przywracało ład społeczny, jednocześnie niosło ryzyko powrotu kryzysu do wspólnoty. Aby zapobiec temu niebezpieczeństwu, istniał zakaz przeprowadzania egzekucji na obszarze zamieszkałym przez daną wspólnotę. Z powyższych względów Jezusa i Szczepana zamordowano poza murami Jerozolimy⁴¹.

René Girard, przywołując fragment z *Ewangelii według św. Łukasza*: „Dlatego też powiedziała Mądrość Boża: Poślę do nich proroków i apostołów, a z nich niektórych zabiją i prześladować będą. Tak na tym plemieniu będzie pomszczona krew wszystkich proroków, któ-

³⁸ „The Passion is unique in respect to its victim and to its consequences but, as a human event, it is typical. Proof that it resembles many similar events comes from Jesus himself who says that «he must die *like* many prophets before him»”. Zob. Tenże, *Mythology, Violence, Christianity*, dz. cyt., s. 106.

³⁹ Tamże, s. 107.

⁴⁰ Tenże, *Wenn all das beginnt...*, *Dialog mit Michel Treguer*, dz. cyt., s. 57.

⁴¹ Tenże, *Things Hidden since the Foundation of the World*, dz. cyt., s. 171-172.

ra została przelana od stworzenia świata (...)” (Łk 11,49-50), wskazuje, że z osobą Jezusa Chrystusa kończy się czas ofiar „sprawiedliwego” prześladowania. Od tego momentu prześladowcy będą nazywani niesprawiedliwymi, a czynności ofiarnicze staną się niemożliwe. Dzięki Ewangelii nie powstanie żaden mit zasłaniający prawdę o kolektywnej przemocy wobec niewinnej ofiary – objawienie prawdy o mechanizmie kozła ofiarnego sprawiło, że stracił on dotychczasową moc⁴².

Pewnym „zgrzytem” w ewangelicznym procesie odchodzenia od idei ofiary jest *List do Hebrajczyków*. Jest on jedynym pismem nowotestamentowym, które Pasję Jezusa interpretuje na sposób ofiarniczy. Autor listu używa starotestamentowych pojęć ofiarniczych – wskazuje, że Nowe Przymierze między Bogiem i ludźmi zostało zawarte poprzez ofiarę, która, dzięki krwi Chrystusa, stanowi wypełnienie dotychczas składanych ofiar.

„Chrystus bowiem wszedł nie do świątyni, zbudowanej rękami ludzkimi, będącej odbiciem prawdziwej [świątyni], ale do samego nieba, aby teraz wstawiać się za nami przed obliczem Boga, nie po to, aby się często miał ofiarować jak arcykapłan, który co roku wchodzi do świątyni z krwią cudzą. Inaczej musiałby cierpieć wiele razy od stworzenia świata. A tymczasem raz jeden ukazał się teraz na końcu wieków na zgładzenie grzechów przez ofiarę z samego siebie” (Hbr 9,24-26).

Pomimo że autor Listu do Hebrajczyków rozróżnia pomiędzy ofiarą Jezusa a poprzedzającymi ją ofiarami – stanowi ona zdarzenie o charakterze unikatowym – to jednak zastosowanie terminologii ofiarniczej powoduje, że rozróżnienie to nie jest klarowne. Brakuje tu wyraźnego odcięcia się od ofiar Starego Testamentu – ofiara Chrystusa jawi się jako ich kontynuacja⁴³. „Przeto przychodząc na świat, mówi: Ofiary ani daru nie chciałeś, aleś Mi utworzył ciało; całopalenia i ofiary za grzech nie podobały się Tobie. Wtedy rzekłem: Oto idę – w zwoju księgi napisano o Mnie – abym spełniał wolę Twoją, Boże” (Hbr 10,5-7).

W powyższym fragmencie autor *Listu do Hebrajczyków* cytuje słowa *Psalmu 40* (w. 7-9). Interpretuje je w sposób błędny, gdyż przedstawia je jako dialog pomiędzy Bogiem a Jezusem. Lektura *Psalmu 40* wskazuje na inną interpretację – słowa Boga są skierowane nie do jednej osoby, ale do zgromadzonej grupy. Pomimo szerokiego

⁴² Tamże, s. 173-174.

⁴³ Tamże, s. 227-228.

grona adresatów odpowiada tylko jeden – Sprawiedliwy. Ponieważ dotychczas składane ofiary okazują się nieskuteczne, Sprawiedliwy prowokuje sytuację, dającą mu możliwość złożenia najwyższej „Ofiary”. Przymierze między Bogiem a Sprawiedliwym nie ma charakteru ofiarniczego. Inni ludzie nie są z tego związku *a priori* wyłączeni, lecz wyłączają się z niego sami, gdyż nie słuchają słowa Boga do nich kierowanego, a jednocześnie spiskują przeciw Sprawiedliwemu, chcąc uczynić z niego ofiarę kolektywnej przemocy. Powyższą interpretację potwierdza cytat z *Psalmu 40*: „Otoczyły mnie bowiem nieszczęścia, których nie ma liczby, winy moje mnie ogarnęły, a gdybym mógł je widzieć, byłyby liczniejsze niż włosy na mej głowie, więc we mnie serce ustaje. Panie, racz mnie wybawić; Panie, pospiesz mi na pomoc! Niech się mieszaają i razem okryją rumieńcem ci, co na życie me czyhają, aby je odebrać. Niech się cofną zawstydzeni ci, którzy z niedoli mojej się weselą“ (Ps 40,13-15).

Psalm 40, podobnie jak wiele innych tekstów ze Starego i Nowego Testamentu, koresponduje z przesłaniem zawartym w Ewangelii. Ujawnia, że w momencie, gdy kryzys mimetyczny osiąga punkt krytyczny, Sprawiedliwy, który kieruje się przykazaniem miłości, będzie zmuszony do podjęcia decyzji: zabić lub być zabitym. W *Liście do Hebrajczyków* nie uwzględnia się dramatu Sprawiedliwego⁴⁴. Autor *Listu do Hebrajczyków* jest świadomy, że Chrystus został niewinnie zabity. Czytelnik listu jest jednak przekonany, że za śmierć Chrystusa jest odpowiedzialny Bóg, a nie ludzie. List przedstawia Mękę Jezusa Chrystusa z punktu widzenia jej sprawców, a nie niewinnej ofiary, która wie, że przemoc jest dla Boga czymś odrażającym. *List do Hebrajczyków* stanowi regres w procesie odchodzenia od mentalności ofiarniczej do etapu teologii Pieśni o Słudze Pańskim (z *Księgi Izajasza*), w których Sługa jest przedstawiany jako niewinna ofiara, zaś o przemoc oskarżany jest Bóg, a nie jej faktyczni sprawcy – ludzie⁴⁵.

⁴⁴ Tamże, s. 230.

⁴⁵ „To sum up: the Epistle to the Hebrews re-enacts what is re-enacted in all earlier formulations of sacrifice. It discharges human violence, but to a lesser degree. It restates God’s responsibility for the death of the victim, it also leaves a place, though indeterminate, for human responsibility” (tamże, s. 231).

ZAKOŃCZENIE

Pod wpływem teologii Raymunda Schwagera, profesora dogmatyki na uniwersytecie w Innsbrucku⁴⁶, René Girard zrewidował swoje poglądy na temat ofiary Jezusa Chrystusa. Girard wyjaśnił swoją decyzję w następujących słowach: „Po tym jak zacząłem badać ofiary archaiczne, byłem (i nadal pozostaję) pod wrażeniem idei, że między ich archaicznymi formami a ofiarą Chrystusa nie ma żadnej łączności. Z tego powodu, aby podkreślić przeciwieństwo między tymi pojęciami tak mocno, jak to jest możliwe, odrzuciłem po prostu możliwość używania słowa ofiara jako określenia krzyża Chrystusa. Przede wszystkim dzięki Raymundowi Schwagerowi zrozumiałem później, że to rozwiązanie jest nie do utrzymania (...)”⁴⁷.

Jezus, głoszący Boga wolnego od przemocy, pragnie pozostać wierny swemu posłannictwu. Z wypełnieniem tego postanowienia wiąże się wydanie Jezusa na śmierć, której on nie pragnie, ale jednocześnie którą przyjmuje, jako konsekwencję wierności przepowiadanej nauce. Między ofiarą archaiczną a ofiarą Chrystusa istnieje istotna różnica. W ramach archaicznych religii, w celu obrony przed przemocą, kieruje się ją w stronę niewinnej ofiary. Chrystus postępuje odwrotnie – nie stawia oporu przemocy. Nie czyni tego, aby wziąć udział w „ofiarniczej grze”, ale by ją zakończyć. W ten sposób Bóg „własnym kosztem” pozbawia mocy mechanizm kozła ofiarnego⁴⁸.

René Girard, w tekście zamieszczonym w dziele opublikowanym ku czci Raymunda Schwagera z okazji jego 60 urodzin, wyraził mu wdzięczność za życzliwą krytykę jego idei ofiary, szczególnie zaś dotyczącą kwestii interpretacji *Listu do Hebrajczyków* a zaprezentowaną w dziele *Les choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris 1978)⁴⁹. Warty odnotowania jest fakt, że Girard książkę *Dawna dro-*

⁴⁶ M.in. chodzi tu o następujące dzieła Raymunda Schwagera: *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften* (München 1978) oraz *Jesus im Heildrama, Entwurf einer biblischen Erlösungslehre* (Innsbruck-Wien 1990).

⁴⁷ R. Girard, *Tatsachen, nicht Interpretationen*, w: *Das Opfer – aktuelle Kontroversen, Religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie, Deutsch-Italienische Fachtagung der Guardini Stiftung in der Villa Vigoni 18.-22. Oktober 1999*, red. B. Dieckmann, Münster-Thaur 2001, s. 265.

⁴⁸ Tenże, *Mimethische Theorie und Theologie*, dz. cyt., s. 25.28.

⁴⁹ W niniejszym opracowaniu wykorzystano angielskie tłumaczenie powyższego dzieła: *Things Hidden since the Foundation of the World* (Stanford 1994). René Girard napisał m.in.: „In *Des Choses cachées* gibt es einige Ideen, die in diese, von mir nun angezeigte Richtung gehen, doch andere – vor allem die Kritik des

ga, którą kroczyli ludzie niegodziwi (Warszawa 1992; wyd. fr. 1985) dedykował Schwagerowi.

René Girard, korzystając z badań etnologicznych oraz dzieł literatury światowej, wskazał na fenomen przemocy i związany z nim mechanizm kozła ofiarnego jako czynnik determinujący relacje społeczne. Jego pesymizm antropologiczny i kulturowy nie jest skrajny. Rozwiązanie kwestii przemocy dostrzega w tekstach biblijnych. Przesłanie Pisma Świętego ukazuje prawdę na temat ludzkiej przemocy: 1) ofiara przemocy jest niewinna; 2) odpowiedzialni za przemoc są ludzie; 3) Bóg jest Bogiem wolnym od przemocy, jest Bogiem ofiar.

Dokonana w Biblii demystyfikacja ludzkiej przemocy stanowi powolny proces. Z tego powodu, szczególnie w Starym Testamencie, mamy do czynienia także z tekstami „skażonymi” mechanizmem kozła ofiarnego, w których Bóg jest prezentowany jako Bóg przemocy. Pełna prawda ujawnia się w Nowym Testamencie, w osobie Jezusa Chrystusa. René Girard zwraca uwagę, że Stary Testament należy interpretować w świetle Nowego, nie odwrotnie. Podobny porządek należy zachować w kwestii mitów: należy je oceniać w świetle nauki Jezusa Chrystusa, a nie szukać w nich inspiracji do zrozumienia Jego posłannictwa.

Idee René Girarda spotkały się z zainteresowaniem badaczy, w tym teologów. Sam Girard podkreślał, że, nie będąc teologiem, oczekuje na dokonanie teologicznej recepcji teorii mimetycznej. Recepcji teologicznej jego idei dokonał m.in. szwajcarski jezuita Raymond Schwager, który wykazał niesłuszność poglądów Girarda w kwestii ofiary Jezusa. Pod jego wpływem Girard zrewidował swe zapatrywania.

Hebräerbriefes – stehen dieser Logik entgegen. Rückblickend erkenne ich hier ein gewisses Zögern und sehe auch den Mangel ein. Dies erlaubt mir heute, im Gegensatz dazu, den entscheidenderen Vorstoß von Schwager zu würdigen” (R. Girard, *Mimethische Theorie und Theologie*, dz. cyt., s. 29).

ZUSAMMENFASSUNG

„DOCH ICH, ICH WEIß: MEIN ERLÖSER LEBT“ (Hi 19,25) – ZUR IDEE DES OPFERS IM DENKEN VON RENÉ GIRARD

Die Mythen erzählen, dass es immer Sündenböcke am Anfang unserer Geschichte standen. Das Ritual der Gewalt beendete eine destruktive Anarchie und markiert den Beginn einer zivilisierten Gemeinschaft. In primitiven Religionen existiert dieses Ritual bis heute fort und ist eine der anthropologischen Konstanten, die sich wie ein roter Faden durch die Mythen und die Geschichte zieht. Dieser archaische Mechanismus wird in der Bibel, besonders in den Evangelien aber nirgends verhüllt. Im Gegenteil, indem Jesus ihn beim Wort nimmt und genau benennt enthüllt er ihn und durchbricht seine religiöse Verschleierung; aus dem Sündenbock wird das Lamm Gottes. Die Botschaft des Evangeliums zeigt uns einen Ausweg aus dem Kreislauf der Gewalt, wenn wir sie ernst nehmen.

KS. ADAM ŚWIEŻYŃSKI
INSTYTUT FILOZOFII UKSW
WARSZAWA

„CZY BARANEK ZJADŁ RÓŻĘ?”
PRÓBA SYMBOLICZNO-BIBLIJNEJ INTERPRETACJI
***MAŁEGO KSIĘCIA* ANTOINE DE SAINTE-EXUPÉRY**

WSTĘP. 1. *MAŁY KSIĄŻE* JAKO BAŚŃ I JAKO PRZYPOWIEŚĆ.
2. DZIECKO I DOROSŁY. 3. PUSTYNNIA I ŚMIERĆ. 4. RÓŻA I MIŁOŚĆ.
5. STUDNIA I PRAGNIENIE. 6. BARANEK I OFIARA. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Mały Książę nieustannie fascynuje kolejne pokolenia czytelników i staje się dla nich niezastąpionym towarzyszem na długich drogach poszukiwań i tęsknoty. Jest ostoją w godzinach samotności, pociechą w chwilach smutku i nadzieją w momentach zwątpienia. W świecie współczesnym, w którym coraz zimniej, utwór Saint-Exupériego okazuje się dla zziębniętych i przygnębionych ludzi miejscem zrozumienia i duchowego ciepła. Miejscem takim przestaje być, niestety, dom rodzinny, często rozbity i skłócony; przestaje nim być szkoła dostarczająca wprawdzie wiedzy, ale nie wychowująca; przestaje być nawet Kościół z nie dość przekonująco głoszoną Ewangelią. Stąd też utwór taki jak *Mały Książę*, ukazujący „przywiązanie miłości, której nawet śmierć nie zwycięży”¹, budzi w człowieku uczucie tęsknoty za szczęściem i pragnienie jego znalezienia. Zamierzam więc wraz z Autorem pójść drogą gwiazd, aby przekonać się, ile można

¹ E. Drewermann, *Istotnego nie widać. Rzecz o Małym Księciu*, tłum. z niem. J. Prokopiuk, Warszawa 1996, s 5.

znaleźć światła wśród nocy, ile wody na pustyni, pośród której żyjemy. Spróbuję również rozpoznać, jaki fragment rzeczywistości koncentruje się w tym fragmencie poezji oraz jakie doświadczenia, rozeznanie, motywy, cele osobiste i uwarunkowane przez epokę ukształtowały to dzieło.

Próba zinterpretowania *Małego Księcia* naraza nas jednak na niebezpieczeństwo zostania baobabem, który swą wyniosłością i nadmierną wielkością niszczy każdą tajemnicę i rozsadza swymi korzeniami planetę Małego Księcia. Mamy bowiem do czynienia z tworem zawierającym w sobie „skondensowaną rzeczywistość ukrytą w wielowarstwowym symbolu”². Dlatego każdy wysiłek interpretacji zakłada podjęcie jakiegoś określonego sensu i znaczenia z jednoczesnym pominięciem pozostałych³. W dodatku jest ona uzależniona w ogromnej mierze od punktu widzenia osoby interpretującej utwór i nie wyczerpuje (bo nie może wyczerpać) całego bogactwa treści⁴. Poniższa interpretacja podyktowana jest osobistym odczytaniem *Małego Księcia* jako utworu podejmującego, w moim przekonaniu, treści religijne i duchowe o doniosłym znaczeniu⁵.

1. MAŁY KSIĄŻE JAKO BAŚŃ I JAKO PRZYPOWIEŚĆ

Forma omawianego utworu zdaje się nawiązywać do baśni, a w każdym razie utwór ten posiada wiele cech wspomnianego gatunku literackiego: stosunkowo niewielkie rozmiary; fantastyczna, nasyczona cudownością treść; ludzcy bohaterowie swobodnie przekraczają

² Określenie zaczerpnięte z wypowiedzi Cz. Miłosza. W ten sposób definiuje on poezję.

³ Jest to nawiązanie (w pewnym stopniu) do Bergsonowskiej teorii krytyki literackiej, która traktuje dzieło jako wyraz przeżyć oddanych za pomocą symboli, metafor i innych środków artystycznych, które krytyk powinien odgadnąć dzięki intuicji i wyrazić ich treść po swojemu, a nawet je rozwinąć. Zob. A. Miś, *Filozofia współczesna*, Warszawa 2000, s. 152-153.

⁴ Podobnie ma się rzecz w przypadku duchowej interpretacji tekstów biblijnych, która zakłada aktualizację treści natchnionej przez interpretującego. „Religijny język *Biblii* jest językiem symboli, językiem "dającym do myślenia", językiem, w użyciu którego odkrywa się nieustannie nowe bogactwa sensu; jest językiem sfery transcendentnej, który sytuuje osoby ludzkie w wymiarach samej głębi ich bytowania” (Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. z wł. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 64).

⁵ Inny sposób interpretacji omawianego dzieła (bazujący na krytyce psychoanalitycznej) zaproponował Eugen Drewermann w książce *Istotnego nie widać. Rzecz o Małym Księciu*, dz. cyt. Na temat krytyki psychoanalitycznej w literaturze zob. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 414.

cy granicę między światem poddanym motywacjom realistycznym a sferą działania sił ponadnaturalnych. *Mały Książę* wyraża wiarę w ingerencję mocy pozaziemskich, ukazuje antropomorficzną wizję przyrody, zawiera normy moralne oraz ideały więzi społecznych i sprawiedliwych zachowań⁶. Także w szczegółach utwór Saint-Exupériego nawiązuje do wzoru baśni. Przykładowo, w spotkaniu Małego Księcia z Królem ten ostatni powiada: „Zbliź się, abym cię widział lepiej”⁷. Jest to zwrot, którego używa wilk w baśni o Czerwonym Kapturku. Podobnie, kiedy Mały Książę zwraca się do Próżnego: „Ma Pan zabawny kapelusz”⁸, przywołuje pytanie Czerwonego Kapturka skierowane do wilka przebranego za babcię.

Mały Książę jest baśnią napisaną współcześnie, w roku 1943 i skierowaną do dzieci ubiegłego stulecia. Znamienne jest, że powstała ona w momencie, gdy Europą i światem targają najstraszniejsza z dotychczasowych wojen⁹. W tym kontekście historycznym *Mały Książę* urasta do swego rodzaju „vadamecum miłości” lub „brewiarza nadziei” ofiarowanego społeczeństwu dotkniętemu kataklizmem wojny.

Choć w swojej głębi duchowej utwór francuskiego pisarza jest adresowany do dorosłych, to jednak w warstwie słowno-znaczeniowej może być zrozumiany także przez dzieci i jest chętnie przez nie czytany¹⁰. Podobnie ma się rzecz z Ewangelią, która dociera zarówno do ludzi prostych, niewykształconych jak i do osób o głębokiej kulturze i formacji intelektualnej. Podobieństwo do Ewangelii uwidacznia się także w kompozycji utworu będącej nie tyle historycznym zapisem faktów, ile raczej zbiorem scen i epizodów powiązanych jednak postaciami głównych bohaterów i zasadniczym wątkiem fabularnym. Zatem, oprócz cech baśni, *Mały Książę* posiada liczne cechy gatunku literatury moralistycznej, jakim jest przypowieść ewangeliczna¹¹. Przedstawione postacie i zdarzenia nie są ważne ze względu na swe cechy jednostkowe, lecz jako przykłady uniwersalnych prawideł ludz-

⁶ Cechy baśni zob. W. Kopaliński, dz. cyt., s. 57-58.

⁷ A. Saint-Exupéry, *Mały Książę*, tłum. z fr. J. Szwykowski, Warszawa 1998, s. 32.

⁸ Tamże, s. 37.

⁹ Autor *Małego Księcia* brał czynny udział w działaniach wojennych podczas II Wojny Światowej jako pilot samolotu zwiadowczego w szeregach francuskiego lotnictwa. Zob. A. de Saint-Exupéry, *Zapiski z czasów wojny*, tłum. z fr. A. Olęcka-Frybesowa, Poznań 1998.

¹⁰ *Mały Książę* został umieszczony w wykazie lektur szkolnych dla klasy I gimnazjum.

¹¹ Na temat utworów moralistycznych oraz przypowieści zob. W. Kopaliński, dz. cyt., s. 296-297 i 412.

kiej egzystencji, postaw wobec życia i kolei losu. Świat przedstawiony w *Małym Księciu* stanowi zbiór sytuacyjnych wykładników ogólnej prawdy moralnej, filozoficznej, a zwłaszcza religijnej. Podobnie jak w wielu przypowieściach, mamy w omawianym utworze rozwiniętą fabułę, która jednak, z racji swego przykładowego charakteru, jest raczej uboga w realia podlegające rygorystycznej selekcji ze względu na nadrzędny cel utworu. Właściwa interpretacja przypowieści wymaga przejścia od jej znaczenia literalnego do ukrytego sensu alegorycznego lub moralnego. Dlatego, dostrzegając w *Małym Księciu* wyraźne cechy przypowieści, należy dodać, że jest to przypowieść alegoryczna, którą bardzo często posługują się autorzy ksiąg biblijnych Starego i Nowego Testamentu¹². Sceneria wydarzeń, występujące postacie i wreszcie same wydarzenia mają poza znaczeniem dosłownym i bezpośrednio przedstawionym jeszcze inne, ukryte i domyślne znaczenie. Powstaje ono na fundamencie znaczenia dosłownego, zaś łącząca je więź ma charakter w dużym stopniu konwencjonalny i opiera się na odpowiedniościach ustalonych przez tradycję ikonologiczną, kulturową, literacką i religijną. Ponadto zakres znaczeń alegorycznych nie jest z góry ograniczony, ale wyraża się predyspozycją alegorii do przedstawiania w zmysłowej formie pojęć abstrakcyjnych, zwykle przy pomocy ujęć personifikujących. Poetyka przypowieści właściwa licznym dziełom dwudziestowiecznej prozy narracyjnej¹³ jest także obecna w *Małym Księciu* Antoine de Saint-Exupériego. Posiada jednak szczególny charakter, który pozwala na włączenie jej w krąg literatury religijnej nacechowanej symboliką biblijną, a zwłaszcza ewangeliczną.

Mały Książę podejmuje tematy związane ściśle ze światem wiary, moralności, doświadczenia Boga, a więc światem religii i przedstawia je pod zasłoną symboli zaczerpniętych z kręgu symboliki chrześcijańskiej, których źródłem jest Biblia. Każdy symbol potrzebuje jednak rozjaśnienia rzeczywistości, którą reprezentuje, stąd próba interpretacji *Małego Księcia* będzie jednocześnie próbą rozszyfrowania treści zawartych w utworze symboli.

¹² Zob. przykładowo: pieśń o winnicy (Iz 5,1-6), przypowieść o synu marnotrawnym (Łk 15,11-32), przypowieść o uczie królewskiej (Mt 22,1-14). Por. *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań-Warszawa 1986, s. 185-188.

¹³ Przykładowo: A. Camus, *Dżuma*; F. Kafka, *Zamek*.

2. DZIECKO I DOROSŁY

Dwoma pierwszymi symbolami, które pojawiają się już w dedykacji utworu, są dziecko i dorosły. Są to symbole przeciwstawne, obecne podczas całej lektury *Małego Księcia*. Nie oznaczają one osób różniących się od siebie stopniem rozwoju biologicznego lub intelektualnego – fizycznie można być starcem lecz nadal zachowywać swoje dzieciństwo¹⁴. Dziecko i dorosły to raczej odmienne stany ducha. Charakteryzują się one właściwą sobie postawą wobec świata, życia ludzkiego i Boga.

Dziecko jest symbolem niewinności, stanu przedgrzesznego, rajskiego¹⁵. Jezus w *Ewangelii według św. Mateusza* mówi: „Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego”¹⁶, zaś w *Ewangelii według św. Łukasza* dodaje: „Kto przyjmie królestwa Bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego”¹⁷. Dzieciństwo Boże to jedna z najważniejszych idei nowotestamentalnego przesłania¹⁸. W *Małym Księciu* prawda ta została wyrażona w postaci swoistego „refrenu” pojawiającego się na zakończenie kolejnych spotkań małego bohatera z ludźmi dorosłymi: „Dorośli są bardzo dziwni”, „Dorośli są zdecydowanie śmieszni”, „Dorośli są naprawdę bardzo, bardzo śmieszni”¹⁹. Kontrast pomiędzy dziecięcością a dorosłością rozumianymi jako przeciwstawne cechy mentalności ludzkiej wydaje się być myślą przewodnią całego utworu.

Dziecko w języku symbolu oznacza również początek, poranek, wiosnę, nieskażony stosunek do życia, niewinność i wybaczenie²⁰. Najrozmaitsze ludy opowiadają o królewskich dzieciach, które przy-

¹⁴ „Wszyscy dorośli byli kiedyś dziećmi. Choć wielu z nich o tym nie pamięta” (A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, dz. cyt., s. 4).

¹⁵ „Dziecko reprezentuje więc rajska harmonię i pełnię” (P. Kowalski, *Leksykon Znaki Świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa-Wrocław 1998, s. 109). Por. J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, tłum. z hiszp. I. Kania, Kraków 2000, s.121-122.

¹⁶ Mt 18,3.

¹⁷ Łk 18,17.

¹⁸ W wypowiedziach biblijnych o dzieciństwie Bożym chodzi o dziecko nie tyle w zwykłym, ile raczej przenośnym sensie tego słowa: o właściwą postawę wobec Boga. Zob. *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. z niem. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, s. 281-283.

¹⁹ A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, dz. cyt., s. 36, 38, 39.

²⁰ W. Kopaliński, dz. cyt., s. 80-81. „W mitach kosmogonicznych dziecko pojawia się na początku istnienia Kosmosu i określa ten początek. (...) Dziecięce dusze, blisko wciąż powiązane z zaświatami, są więc niejako niewinne” (P. Kowalski, dz. cyt., s. 109-110).

bywają do ludzi z ukrytych części świata i potrafią wszystko widzieć własnymi oczyma. Takim dzieckiem jest Mały Książę. A skoro jest księciem, przysługuje mu tytuł dziecka królewskiego symbolizującego mistyczne utożsamienie wieczności i bóstwa. Jako syn królewski przybył do świata ludzi z odległej gwiazdy i tylko krótki czas przebywał w ich świecie. Już po roku czekała go śmierć i powrót do świata gwiazd, będących obrazem boskiej idei, nieosiągalnego ideału, wiecznej szczęśliwości, władzy, Mesjasza i przeznaczenia²¹. Czy nie takim dzieckiem był również Jezus? Wprawdzie niewielu rozpoznało w nim „Króla Izraela”, ale można przecież spotkać w Ewangeliach postacie Maryi, Józefa, Mędrców, pasterzy, starca Symeona, prorokini Anny, którzy w tym małym dziecięciu, dzięki swej wrażliwości, sami będąc duchowo dziećmi, rozpoznali Boga.

W sensie religijnym dziecko dysponuje trzema postawami, które pozwalają mu nigdy nie zaprzecić się swojej prawdziwej istoty: prostotą, ufnością i wiernością. Takie dziecko nie da się zaślepić potęgą władzy, żądzą sławy, karierze, czy pieniądзом, za którymi gonią duzi ludzie. Postawa ufności pozwala mu na bezgraniczną otwartość. Tylko takie dziecko jak choćby sam Jezus mogło pewnego ranka sprawić na dziedzińcu świątyni jerozolimskiej ów cud, że oto grupa ludzi z kamieniami w rękach, gotowych w obliczu cudzołóstwa do nakazanego przez Prawo samosądu, porzuciła pychę sprawiedliwości i ośmieliła się wejrzeć we własne serca²². Fiodor Dostojewski takie cudowne dziecko przedstawił w postaci księcia Myszkina, który w pewnej wsi szwajcarskiej wziął do siebie zhańbioną, wyjętą spod prawa i śmiertelnie chorą Marię, a wszystkim tamtejszym mieszkańcom uprzednio wyśmiewającym i obrzucającym dziewczynę kamieniami, dał przykład prostej dobroci i bezgranicznego zrozumienia²³. Miłość takich dzieci jest uniwersalna – nie wyklucza nikogo, kto potrzebuje pomocy, bez względu na to, czy jest człowiekiem szanowanym czy pogardzanym, czy stoi wysoko, czy nisko. Dla dziecka, jakim był Jezus, o świętości człowieka nie rozstrzygało to, czy myje sobie ręce przed posiłkiem, czy dopiero po nim²⁴. Znaczenie decydujące miało jego wną-

²¹ Zob. H. Biedermann, *Leksykon symboli*, tłum. z niem. J. Rubinowicz, Warszawa 2001, s. 103-104. Chrystus przedstawiany jako gwiazda oznacza zmartwychwstanie i wniebowstąpienie: „Ja jestem Odrośl i potomstwo Dawida, Gwiazda świecąca, poranna” (Ap 22,16).

²² Zob. J 8,1-11.

²³ F. Dostojewski, *Idiota*, tłum. z ros. J. Jędrzejewski, Warszawa 1971.

²⁴ Zob. Mk 7,2.

trze, serce²⁵. „Z religijnego punktu widzenia dzieckiem jest ten, kto ufając Bogu przezwyciężył lęk przed ludźmi i dlatego mają doń dostęp proste prawdy serca, kto potrafi w swym życiu wierzyć w Boga jako swego Ojca. W jego pobliżu czujemy się zaproszeni, by jako gość zająć miejsce u stołu odwiecznego władcy w niewidzialnym Królestwie”²⁶.

Pobyć Małego Księcia na ziemi, mimo że krótki, nie był, podobnie jak w przypadku Chrystusa, daremny. Odtąd bowiem wszyscy mogą oczekiwać na jego powrót i gwiazdy inaczej już święcą ludziom w ciemnościach nocy. Świat nie zmienił się od chwili, kiedy pojawił się w nim Mały Książę, ale teraz można go zobaczyć jego oczami i wiele z tego, co wydawało się ludziom poważne, okaże się śmieszne, zaś wiele rzeczy śmiesznych zda się poważnymi. Niejedną rzecz niepozorną będzie można ujrzeć jako wielką, a w człowieczeństwie, którego wielu się zapało, na nowo odkryć przede wszystkim miłość. Serce człowieka może teraz powrócić do swego boskiego źródła, a życie raz jeszcze rozpocznie się w świecie, w którym „zwierzęta i kwiaty przemawiają ludzkim głosem, a gwiazdy śpiewają”²⁷, jak dzieje się to w *Małym Księciu*. „Jeśli pójdziesz za swą gwiazdą, niechybnie dopłyniesz do wspaniałego portu”²⁸. Biorąc powyższe pod uwagę, należy stwierdzić, że *Mały Książę* Exupériego niewątpliwie podejmuje decydujące motywy świata wyobrażeń religijnych i nie byłby do pomyślenia bez symbolicznego i duchowego tła chrześcijaństwa.

W *Małym Księciu* dziecko zostało przeciwstawione człowiekowi dorosłemu, symbolicznie oznaczającemu przeszłość. Dorosły to, w myśl słów autora, ten, który rozmawia tylko o brydżu, golfie, polityce i krawatach²⁹ i nie potrafi dostrzec słonia połkniętego przez węża boa, lecz jedynie zwykły kapelusz. Dorośli bowiem muszą wszystko sprawdzić, policzyć, zrozumieć – a dzieci po prostu wierzą³⁰. Dorośli zatem to nie tylko „duzi ludzie” ale anty-typ dzieci. Ślady wędrówki Małego Księcia prowadzą do świata pełnego próżności, marności,

²⁵ Georges Bernanos ukazał podobną postawę dziecka w osobie wiejskiego proboszcza, który, dzięki poczuciu głębokiej więzi z Bogiem, przywrócił do życia syna pani de Chantal, oplakującej jego śmierć i w rozpaczy spierającej się z Bogiem. Zob. G. Bernanos, *Pamiętnik wiejskiego proboszcza*, tłum. z fr. W. Rogowicz, Warszawa 1991.

²⁶ E. Drewermann, dz. cyt., s. 18.

²⁷ Tamże, s. 23.

²⁸ Dante Alighieri, *Boska Komedia*, tłum. z wł. E. Porębska, Warszawa 1990, s. 32.

²⁹ A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, dz. cyt., s. 9.

³⁰ „Dorośli są zakochani w cyfrach” (tamże, s. 16).

pychy i całkowitej niezdolności do miłowania czegokolwiek poza sobą. Jest to świat dziwacznych ekscentryków, którzy zamieszkują własne planety i uważają się za ludzi poważnych tylko dlatego, że wszystko zmieniają w liczby, podczas gdy w rzeczywistości są jedynie gąbkami: wchłaniają wszystko, wewnątrz niczego nie zmieniając³¹.

Pierwszym dorosłym napotkanym przez Małego Księcia jest Król. Wszystkich ludzi traktuje on jako poddanych i wmawia sobie, że swymi rozkazami decyduje o wszystkim, co się dzieje. Samotny, podstarzały Król o rzekomo nieograniczonej władzy nie ma najmniejszego wyobrażenia o rzeczywistym świecie. Jego stosunki z ludźmi ograniczają się jedynie do pytania, do czego może ich wykorzystać w ramach fikcyjnych interesów swej władzy³². Tymczasem Króla chciałoby się uważać za o wiele bardziej dobrotliwego i mądrzejszego od większości skostniałych w swojej władzy wielkich ludzi tego świata³³. Niestety, tak nie jest. Na planecie Króla raz po raz pada przeciwny naturze rozkaz, zawsze z towarzyszeniem pompy i wśród ceremonii wzniosłej i nudnej etykiety, w szacie boskich nakazów i z żądaniem bezwzględного posłuszeństwa. Król chce, aby Mały Książę został sędzią po to tylko, aby skazać na śmierć wszystkie szczyry będące symbolem zła, zakłócające królowi spokój³⁴. W istocie jednak on sam jest okrutnym despotą. Lubi innych przerażać, aby przez całe życie byli zależni od jego łaski. Dlatego Mały Książę nie ma nic do powiedzenia rozkazującemu wszystkim królowi. Jego niezdolność do podjęcia dialogu, duchowa izolacja i narcystyczne getto są absolutne. Rozmowa z nim mija się z celem, a kiedy odchodzi się od niego, nawet wymuszone zerwanie kontaktu zinterpretuje on jako swój triumf. „Czyż nie wiesz, że mam władzę cię uwolnić i mam władzę cię ukrzyżować?”, mówił Piłat do Jezusa w czasie procesu przekonany o swojej wszechmocy³⁵.

³¹ Mały Książę mówi, że takie osoby to nie ludzie lecz grzyby – nie mają w sobie żadnej wartości. Zob. tamże, s. 25.

³² „Jego Majestat nie okazywał żadnego zaciekawienia prawami, rządami, historią, religią i obyczajami krajów, które zwiedziłem, lecz ograniczał swe pytania do poziomu matematyki, przyjmując przekazywane przez mnie wiadomości o niej z wielką wzdargą i obojętnością”; J. Swift, *Podróże do wielu odległych narodów świata*, tłum. z ang. M. Słomczyński, Kraków 1979, s. 180.

³³ Por. postać króla interweniującego w życie swoich poddanych, aby zmusić ich do wysiłku duchowego i pracy nad własnym wnętrzem; A. de Saint-Exupéry, *Twierdza*, tłum. z fr. A. Olęcka-Frybesowa, Warszawa 1998.

³⁴ W. Kopaliński, dz. cyt., s. 409. Szczyry występują w związku z zarazą i śmiercią i łączone są ze złym duchem. Zob. J. E. Cirlot, dz. cyt., s. 402.

³⁵ J 19,10-11. Zob. też scenę spotkania Jezusa z Herodem (Łk 23,8-12).

Są wszakże ludzie gorsi od królów dumnych ze swojego urzędu. Gorszi są ludzie próżni, którzy żyją w przekonaniu, że już samo istnienie wyróżnia ich spośród innych i czyni doskonałymi. Przez swą żądzę posiadania admiratorów i klakierów skazują się na pozbawiony łaski świat samotności. Wielcy ludzie znoszą siebie samych tylko jako największych, a z innym człowiekiem potrafią obcować jedynie pyszniąc się przed nim, aby okazać, że są choć trochę piękniejsi, lepsi i mądrzejsi od niego. Dla takich ludzi każde spotkanie z innymi zmienia się w zażartą walkę o względy bliźnich, w nieustanny konkurs piękności. Próżnym całkowicie brak zainteresowania losem innych. Dlatego Próżnemu przeznaczona jest wziąć w nagrodę jedynie odrzucenie i pogardę. Ale, podobnie jak Króla, nie nauczy go to niczego. Ewangeliczni faryzeusze i uczeni w Piśmie lubiący pozdrowienia na rynkach, wydłużający frędzle u płaszczy i zajmujący pierwsze miejsca na ucztach oraz każący innym nazywać siebie Rabbi należą do tej samej kategorii dorosłych³⁶.

Na drabinie nie spełnionej żądzы życia i braku umiaru można zrobić jeszcze jeden krok dalej. Wówczas dociera się do planety Pijaka. Pijak jest człowiekiem, który nie może już znieść swojego widoku i zamiast pracować nad sobą, woli o sobie zapomnieć. Rozczarowanie z powodu niemożności osiągnięcia wielkości według własnego zamiślu prowadzi go do rozpaczы i całkowitej rezygnacji. Odtąd pograża się w żalu nas samym sobą. Ostatecznie taki człowiek podobny jest do owego śługi z Ewangelii, który z czystego łęku przed obrachunkiem ukrył swój talent w ziemi i w zmarnowanym życiu nie ma już nic do okazania swemu panu³⁷.

Obok trójki negatywnych postaci na Małego Księcia czekają jeszcze trzy inne planety zamieszkaane przez osoby, które chcą na swój sposób osiągnąć wielkość, ale w rzeczywistości wielka jest tylko ich samotność.

U Bankiera widoczny jest chroniczny lęk przed pustką, nędzą i zubożeniem. Chociaż posiada wiele w sensie materialnym, nie stać go na marzenia lub nawet zwykły odpoczynek. Niczym ewangeliczny młodzienc nie potrafi on wyzbyć się swoich „wielu posiadłości”; wciąż musi je pomnażać³⁸. Człowiek żądny pieniędzy zmienia cały świat w przedmiot swej chciwości. Żeby kupić wszystko za pieniądze musi wpiерw sam sprzedać się pieniądзом. Obrazem takiego stanu

³⁶ Zob. Mt 23,5-7.

³⁷ Zob. przypowieść o talentach (Mt 25,14-30).

³⁸ Mt 19,16-22.

jest w baśniach motyw sprzedaży duszy³⁹. Cóż jednak za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł?⁴⁰

Inni ludzie nawet wierność i obowiązek potrafią przekształcić w egocentryczne błazeństwo. Przykładowo dostarcza Latarnik nie posiadający własnego imienia ani własnej twarzy. Określa go jedynie zawód i dane służbowe. On zawsze jest na służbie, choć już dawno minęły czasy, kiedy instrukcja zapalania latarni miała swoje miejsce w biegu rzeczy. Oto tradycjonalista, dla którego przepis jest przepisem niezależnie od czasu i okoliczności zewnętrznych. Jemu, tak jak Nikodemowi i wielu innym pobożnym Żydom, trzeba się „powtórnie narodzić”, na nowo przemyśleć swoje ułożone życie i pozwolić prowadzić się nie literze lecz duchowi⁴¹. Wówczas to, co ma robić Latarnik, mogłoby być samo w sobie czynnością pełną romantyzmu i poezji, „światem pełnym melancholijnych słów i łagodnych zachodów słońca”⁴², czyli życiem człowieka naprawdę szczęśliwego.

Niektórzy ludzie łączą w sobie cechy wszystkich wspomnianych postaci, będąc po trosze Biznesmenem, Próżnym, Latarnikiem i Królem. Taki jest spotkany przez Małego Księcia Geograf. Jest on mędrcem i uczonym, któremu jedynie wydaje się, że opisuje rzeczy wieczne – tak naprawdę nie zna ich i nie próbuje poznać. Im bardziej przedstawia mu się rzeczywiste życie z jego poezją, modlitwą i miłością, tym bardziej uważać je będzie za nieważne i niewarte jego łaskawej uwagi. Bóg bowiem zakrył te rzeczy przed mądrymi i roztroptymi, a objawił je prostaczkom⁴³.

3. PUSTYNIA I ŚMIERĆ

Czy zatem w obliczu takiego świata dorosłych nie można zrobić absolutnie niczego, na nic nie mieć już nadziei i niczego się już nie spodziewać? *Mały Książę* przekonuje, że tak nie jest. Istnieje bowiem nauka pustyni, a jej lekcja jest dla Exupériego „nadzieją wbrew nadziei”. Ziemia, którą odwiedza mały bohater, jest przepelniona dorosłymi ludźmi, a jednocześnie, albo właśnie dlatego, jest pustynią. Jest miejscem załamujących się ech ludzkich głosów, przemieniających się

³⁹ Przykładowo: J. i W. Grimm, *Dziewczyna bez rąk*, w: J. i W. Grimm, *Baśnie braci Grimm*, tłum. z niem. M. Tarnowski, J. Pietras, Wrocław 1995.

⁴⁰ Por. Mt 16,26.

⁴¹ Zob. rozmowa Jezusa z Nikodemem (J 3,1-21).

⁴² E. Drewermann, dz. cyt., s. 31.

⁴³ Zob. Mt 11,25 i Łk 10,21.

w monotonny głos samotności. Pustynia to symbol dwuwartościowy, pozytywno-negatywny. Jest miejscem pustki i milczenia, wielkiej wolności, ale i równie wielkiej niewoli przemierzającego ją wędrowca. Jest symbolem życia i śmierci⁴⁴. Jako sfera abstrakcji dopuszcza tylko zjawiska transcendentne, dlatego też jawi się jako miejsce objawienia Bożego, którego doświadczyli Mojżesz i Izraelici na górze Synaj⁴⁵. Samotność pustyni bez Boga pozostaje bezpłodna, lecz dzięki Niemu i poprzez Jego łaskę wydaje stokrotny owoc. Pustynia jest miejscem, gdzie może dokonać się głęboka przemiana człowieka, jego duchowego wnętrza. Czasowa dezintegracja osobowości przebywającego na pustyni umożliwia jej ponowne scalenie w nowy sposób. Pustynia, jako miejsce symbolicznej śmierci, duchowej odnowy, stawia człowieka wobec konieczności konfrontacji z prawdą o sobie, Bogu i świecie⁴⁶.

W utworze Exupériego chodzi przede wszystkim o pustynię ludzką – nie tyle o miejsce w przestrzeni, co o stan bezsensowności, psychicznego zawieszenia, nagromadzenia znikomości, która zastępuje zniszczone wartości masową produkcją towarów. Ale dla autora *Malego Księcia* właśnie suche miejsce pustyni staje się okazją do potwierdzenia się człowieczeństwa, próbą wytrzymałości, szansą dla poszukiwaczy Boga i tygłem mistycznej przemiany. Kiedy Exupéry mówi o pustyni, wychodzi przede wszystkim od własnych doświadczeń na pustyni północnoafrykańskiej, a więc od tego, czym pustynia stała się dla niego osobiście⁴⁷. Sama pustynia uczy proroczej oceny wartości rzeczy i mimo wszystko przywraca nadzieję⁴⁸. Zatem, należy dać ludziom możliwie najsilniej odczuć pustynię ich własnego życia, aż znowu wzbudzi się w nich energia i tęsknota za życiem prawdziwym. Dla Saint-Exupériego pewne jest, że ludzie, aby chcieć żyć na ziemi, bezwarunkowo muszą wiedzieć, po co tu są. Cel nadający sens ich życiu można zaś ujrzeć tylko oczami serca, tzn. oczami miłości. Podobnie jak w przypadku starotestamentalnych proroków pustynia jest wówczas miejscem zbawienia i odnowienia poprzez miłość tego,

⁴⁴ W. Kopaliński, dz. cyt., s. 348.

⁴⁵ Wj 3,1-6; Wj 19,1-25.

⁴⁶ Zob. P. Kowalski, dz. cyt., s. 491-494; J. E. Cirlot, dz. cyt., s. 342-343.

⁴⁷ Zob. A. de Saint-Exupéry, *Ziemia, planeta ludzi*, tłum. z fr. A. Ciostek, Warszawa 1995.

⁴⁸ Por. A. Pronzato, *Rozważania na piasku*, tłum. z wł. A. Gryczyńska, Poznań 1989; C. Carretto, *Listy z pustyni*, tłum. z wł. S. Gaudyn, Warszawa 1991.

co naprawdę istotne⁴⁹. Dlatego też tylko tam można doświadczyć rzeczywistego *sacrum* – tylko tam można spotkać Małego Księcia.

Ponieważ pustynia jest naturalną strefą rozmyślań i rozważań religijnych (i to nie tylko dla chrześcijan) szczególnie silnie odczuwa się tutaj obecność Boga. Ale nie tylko Jego. Okazuje się ona także przestrzenią działania zła, demonów-kusicieli⁵⁰. Jezus u progu swojej działalności wychodzi właśnie na pustynię i jest tam kuszony przez diabła, którego podszepty konsekwentnie odrzuca⁵¹.

Pierwszym stworzeniem, które spotyka Małego Księcia na pustyni, jest żmija – wąż. Wąż to szatan-kusiciel, symbol diabła, przez którego grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć⁵². Kto szuka pustyni, musi nauczyć się akceptować śmierć, ograniczoność istnienia, skończoność ziemskiej egzystencji. Wyrazem tego w architekturze chrześcijańskiej jest chrzcielnica umieszczona u wejścia do kościoła. Człowiek wierzący wkracza bowiem do świątyni, aby obumrzeć dla powierzchownej refleksji i w odnowionej postaci powrócić do świata⁵³. Podobny sens ma starotestamentalna scena z *Księgi Liczb* opisująca kąsanie Izraelitów przez jadowite węże w drodze przez pustynię do Ziemi Obiecanej⁵⁴. Do wydarzenia tego nawiązał później Jezus w rozmowie z Nikodemem⁵⁵. Aby pozostawić za sobą świat dorosłych z jego powierzchownością, nerwową gorączkowością i szaleńczym niszczeniem wszelkich wartości, potrzebne jest jasne spojrzenie na

⁴⁹ Zob. Oz 2,16-25.

⁵⁰ „Bagna, pustynie, góry, lasy są więc metonimiami i odwzorowaniami zaświatów, które zamieszkują rozmaite demoniczne i nieczyste istoty” (P. Kowalski, *Leksykon Znaki Świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa-Wrocław 1998, s. 490). Dla starożytnych eremitów pustynia była miejscem duchowej walki ze złem, odzyskiwania czystości i duchowości ascetycznej. Zob. św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot św. Antoniego Pustelnika*, tłum. z łac. Z. Brzostowska, Warszawa 1987; „*Abba, powiedz mi słowo...*”. *Wybór apoftegmatów*, tłum. z fr. M. Borkowska, Kraków 1997. Por. K. Wencel, *Życie pustelnicze. Spotkanie z Bogiem w ciszy i samotności*, Kraków 2000, s. 131-139.

⁵¹ Zob. Łk 4,1-12.

⁵² Rz 5,12. „Węże i żmije z powodu swojej nieczystości, a także dlatego, że żyją w miejscach mediacji (jaskiniach, pieczarach, pod kamieniami), należą do kategorii istot, które przypisane są bądź do sfery granicznej, przejściowej między Tym i Tamnym Światem, bądź uznane są za reprezentantów zaświatów – krainy zmarłych” (P. Kowalski, dz. cyt., s. 582-583). Por. H. Biedermann, dz. cyt., s. 390-393.

⁵³ Motyw ten został przedstawiony w baśni braci Grimm *Pani Holle*. Zob. J. i W. Grimm, *Baśnie braci Grimm*, dz. cyt.

⁵⁴ Zob. Lb 21,4-9.

⁵⁵ Zob. przyp. 41.

dobroduszno-okrutne przeznaczenie śmierci, nieuchronnego jadu węża na pustyni. Cały zamęt świata dorosłych nastawiony jest tylko na zagłuszenie lęku przed śmiercią, ale jego trud kończy się na tym, by niczego nie żałować, bo nic już nie ma żadnej wartości. Tymczasem dla tego, który spogląda w głębię rzeczy, życie kształtuje się po raz wtóry.

Zło animizowane przez żmiję, która spotyka Małego Księcia, jest potężną, osobową siłą „znacznie potężniejszą niż palec Króla”⁵⁶, ale nie jest wszechwładne. Dla tytułowego bohatera żmija (zło) nie przedstawia się jako zagrożenie: „Nie jesteś zbyt potężna, nie masz nawet łapek, nawet nie możesz podróżować”⁵⁷. Podobnie złe duchy nie były w stanie zagrozić działalności Jezusa i ustępowały przed Nim, gdyż wiedziały, kim jest i skąd pochodzi⁵⁸.

4. RÓŻA I MIŁOŚĆ

Zaledwie Mały Książę znalazł się na ziemi i dotarł w pobliże świata ludzi, natychmiast poczuł, że racja jego istnienia została zakwestionowana. Napotkał bowiem na swojej drodze ogród z pięcioma tysiącami róż. Róża jako symbol oznacza niezmienną miłość i pamięć. Jest atrybutem sympatii, czci i uwielbienia. W symbolice chrześcijańskiej róża oznacza miłość Boga, przebaczenie i łaskę. Jest także emblematem miłości duchowej⁵⁹. Róża to królowa kwiatów, podobnie jak miłość jest królową ludzkich uczuć⁶⁰. Na planecie Małego Księcia rosła tylko jedna, niepowtarzalna i najcenniejsza dla niego róża. Była jedynym obiektem jego miłości i troski. Jej kaprysy i zachcianki⁶¹ były zewnętrznym przejawem tego, co Biblia, w odniesieniu do Boga, nazywa „zazdrosną miłością Pana Zastępów”⁶². Taka miłość domaga się wyłączności, a jednocześnie zawiera w sobie wszelkie możliwe barwy i odcienie tej ludzkiej postawy życiowej. Właśnie dlatego Mały Książę czuje się tak nieswojo, kiedy widzi przed sobą pięć tysięcy jednakowych róż. Jest to moment, w którym dla niego ważą się losy wszystkiego: pytanie o niepowtarzalność jego róży, czyli obiektu jego

⁵⁶ A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, dz. cyt., s. 54.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Zob. Mk 5,1-17; Mt 8,28-34. Por. rozmowa żmii z Małym Księciem: „Lecz ty jesteś niewinny i przybywasz z gwiazd” (A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, dz. cyt., s. 54).

⁵⁹ W. Kopalinski, dz. cyt., s. 361-362. „Pojedyncza róża to w istocie symbol celu, najwyższego sukcesu i doskonałości” (J. E. Cirlot, dz. cyt., s. 352).

⁶⁰ Zob. H. Biedermann, dz. cyt., s. 310-311.

⁶¹ Zob. A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, dz. cyt., s. 25-32.

⁶² Zob. Za 8,1; Iz 37,32.

miłości, rozstrzyga o sensie całego świata, o radości, nadziei i zaufaniu, o jego pochodzeniu i przyszłości. Świat jest pełen ludzkich miłości lub raczej miłostek do przeróżnych rzeczy, spraw i osób. Wielu jest bogów, którym ludzie składają hołd. Ale tylko jeden Bóg powiedział o sobie, że On sam jest miłością⁶³.

Powstaje jednak pytanie: na czym polega miłość? Z pomocą przychodzi nieoczekiwanie jeszcze jedna postać-symbol – Lis. Zwykle postrzega się lisa jako symbol oszustwa, złodziejstwa, fałszu i obłudy, a także pociągu płciowego i pożądania⁶⁴. Takim był lis w tradycji rabiniackiej: godny pogardy, chytry, tchórzliwy⁶⁵. Oznaczał ludzi ztwardziałych w grzechu, celników, nierządnic lub innych grzeszników, z którymi „porządny” Żyd nie siadał do wspólnego posiłku⁶⁶. Lis to ktoś odrzucony przez wszystkich. Lecz, paradoksalnie, właśnie on okazuje się najlepiej rozumieć, czym jest miłość, bo jest w nim głębokie jej pragnienie. Rozumieli to również celnicy i cudzołożnice spotykani przez Jezusa w czasie jego ziemskiej działalności, którzy nawracali się, wyprzedzając innych w drodze do Królestwa Niebieskiego. Lis rozmawiający z Małym Księciem nie jest już typowym lisem – stał się bowiem oswojony, przemieniony przez ofiarowaną mu miłość. Lis-grzesznik zaczął kochać, a nawet więcej: stał się nauczycielem autentycznej miłości⁶⁷.

Prawdziwa miłość rodzi się z obecności. Tę prawdę potwierdza także lis. Ale sama obecność nie wystarczy, aby miłość przetrwała próbę czasu. Przekonuje o tym rozmowa Małego Księcia ze Zwrotniczym. Głębokie pragnienie miłości jakie jest (choć często ukryte) w każdym człowieku i gorączkowe poszukiwanie szczęścia mogą w końcu zmienić się w nieustanne przesiadanie się z pociągu do pociągu w nadziei na to, że „w innym miejscu będzie lepiej”⁶⁸, by ostatecznie zakończyć się znudzeniem i zniechęceniem. Nędza wszelkich tylko zewnętrznych znajomości, przyjaźni związanych na przyjęciach, małżeństw, w których miłość już obumarła, kontaktów towarzyskich, które służą jedynie podniesieniu własnego znaczenia i kariere

⁶³ Zob. 1J 4,8.

⁶⁴ Zob. H. Biedermann, dz. cyt., s. 196-197.

⁶⁵ Por. Pnp 2,15.

⁶⁶ W średniowieczu był symbolem diabła. Zob. J. E. Cirlot, dz. cyt., s. 231.

⁶⁷ „A oto mój sekret. Jest bardzo prosty: dobrze widzi się tylko sercem. Najważniejsze jest niewidoczne dla oczu. (...) Twoja róża ma dla ciebie tak wielkie znaczenie, ponieważ poświęciłeś jej wiele czasu. (...) Stajesz się na zawsze odpowiedzialny za to, co oswoiłeś” (A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, dz. cyt., s. 65).

⁶⁸ Tamże, s. 66.

bierze się stąd, że z czasem ponoszą one klęskę wskutek rutyny, w jaką popadają. Ludzie „śpią w wagonach albo ziewają”⁶⁹. Czas mija im entuzjazm, każdą niespodziankę, każdą fantazję i radość. Wszystkie relacje międzyludzkie pozbawione miłości stają się jedynie kolekcją spotkań, dat, wydarzeń. Tylko miłość posiada moc, która chroni zastygłe przyzwyczajenie przed stępieniem oraz przechodzeniem w nawyk i banalność. Jedynie ona odmładza i stwarza wciąż od nowa, uwalnia z niewoli lęku i winy. Jest to doświadczenie, na które Exupéry miał największą nadzieję jako na naukę, której może udzielić pustynia. Niechby w końcu zrozumiano, że o drogocенności wody nie decyduje ona sama, ale marsz do źródła drogą pod gwiazdami. Nie konsumpcja lecz zaangażowanie, ofiara i dążenie do Boga realizują człowieka i dopiero wraz z przyjęciem ich wyzwania świat odzyskuje swoją jedność⁷⁰. Zgodnie ze słowami Małego Księcia „woda może także przynieść korzyść sercu”⁷¹, bo woda to życie, a patrzeć w wodę oznacza kontemplować, wchodzić w głębię siebie. „Wody spokojne”, o których mówi *Psalms 23* są w Biblii obrazem życia, które pozbyło się trosk o samo zapewnienie egzystencji i nauczyło żyć poprzez sięganie do głębszego źródła⁷². Woda życia, którą Jezus zaproponował Samaritanie spotkanej przy studni Jakuba jest w języku religii (podobnie jak w baśniach) częstym symbolem pokazującym, jak ludzie od powierzchownej postawy wobec życia przechodzą do wewnętrznego nowego początku.

5. STUDNIA I PRAGNIENIE

Odrodzenie i oczyszczenie łączą się w obrazie wody i studni. Studnia jest najpierw miejscem spotkania. Przy studni Izaak spotkał Rebeke, Jakub Rachelę a Jezus kobietę z Samarii⁷³. Studnia jest także miejscem dla spragnionych, miejscem radości i wesela oraz rodzącej się miłości. Jest wreszcie symbolicznym miejscem spotkania z Bogiem, którego człowiek pragnie doświadczać w ziemskim życiu, ale który także „odczuwa pragnienie” szczęścia swoich stworzeń⁷⁴. „Chcę

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Por. rozmowa Małego Księcia z Kupcem; tamże, s. 67.

⁷¹ Tamże, s. 68.

⁷² „Pan jest moim Pasterzem, nie brak mi niczego (...). Prowadzi mnie nad wody, gdzie mogę odpocząć, orzeźwia moją duszę” (Ps 23,1.3).

⁷³ Zob. Rdz 24,62-67; Rdz 29,1-9; J 4,1-26.

⁷⁴ W kontekście symboliki chrześcijańskiej studnia oznacza zbawienie i nawiązuje do pojęcia a życia jako pielgrzymowania. Zob. J. E. Cirlot, dz. cyt., s. 389.

napić się wody – powiedział Mały Książę – daj mi pić... Zrozumiałem już, czego szukał”⁷⁵.

Mały Książę wyraża pragnienie, które nie jest zachłannym dążeniem do posiadania i zniewolenia drugiego człowieka. W prośbie Małego Księcia zawarte jest pokorne wołanie o odwzajemnienie tej miłości, jaką on sam ofiarowuje spotkanemu przyjacielowi. Uświadomienie sobie tego faktu prowadzi do odkrycia sensu przyjaźni jako relacji wzajemności. Jednocześnie staje się jasne, że oczekiwanie, wyrażone przez drugą osobę, jest okazją do odczytania naszej własnej wartości, jaką dla niej stanowimy. Przeglądając się w pragnieniach innych ludzi względem nas, możemy odkryć swoje niezwykle piękno. „Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami, zanim będę cierpiał” – powiedział Chrystus do uczniów, których w czasie Ostatniej Wieczerzy nazwał przyjaciółmi⁷⁶.

Cóż się jednak dzieje, kiedy umiera człowiek obdarzony miłością innych? Wątpliwe, czy kiedykolwiek będzie można pojąć tragiczne wydarzenie śmierci, które nagle i nieodwołalnie zrywa więzy przyjaźni⁷⁷. Śmierć, dająca się wyjaśnić w kategoriach medycznych, w kategoriach ludzkich wymyka się wszelkiemu zrozumieniu. Scena śmierci – odejścia Małego Księcia i towarzyszące temu okoliczności wykazują uderzające podobieństwo do zdarzeń z ostatnich godzin życia Jezusa. Mały Książę, podobnie jak Jezus, zapowiada przyjacielowi swoje odejście, tłumacząc jednocześnie, że nie jest ono ostatecznym końcem jego istnienia i obecności: „Będę robić wrażenie umarłego, ale to nie będzie prawda. (...) To będzie jak stara porzucona łupina. W starych łupinach nie ma nic strasznego”⁷⁸. Dialog Małego Księcia z autorem jest niczym rozmowa Jezusa z Apostołami podczas ostatniej wiecze-

⁷⁵ A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, dz. cyt., s. 70.

⁷⁶ Zob. Łk 22,15; J 15,15.

⁷⁷ „Decyzja oswojenia niesie w sobie ryzyko łez” (A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, dz. cyt., s. 73). „Kochać, to w ogóle znaczy wystawiać się na zranienie. Pokochaj cokolwiek, a twoje serce odczuje ból, a może nawet zostanie złamane. Jeśli chcesz mieć pewność utrzymania serca w stanie nienaruszonym, nie wolno ci go nikomu ofiarować, nawet zwierzęciu. Otul je ostrożnie swoim hobby i odrobiną luksusu, unikaj wszelkich komplikacji i zamknij je bezpiecznie w szkatułce lub trumnie własnego egoizmu. (...) Jedynym miejscem pod Niebem, gdzie możesz być doskonale bezpieczny – schroniony przed wszystkimi niebezpieczeństwami miłości – jest piekło” (C. S. Lewis, *Cztery miłości*, tłum. z ang. M. Wańkowiczowa, Warszawa 1962, s. 153).

⁷⁸ A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, dz. cyt., s. 80. Por. potrójne zapowiedzi męki Jezusa w ewangeliach synoptycznych.

rzy⁷⁹. Trzykrotne zapewnienie autora: „nie opuszczę cię”, przywodzi na myśl obietnicę Piotra przekonującego Jezusa o swojej wierności⁸⁰. Panuje atmosfera wzruszenia i smutku z powodu zbliżającego się końca i rozstania. Lęk połączony jest ze świadomością konieczności odejścia bohatera. „Wiesz... moja róża... jestem za nią odpowiedzialny” – mówi Mały Książę, czując się odpowiedzialnym za swoją miłość, podobnie jak Jezus czuł się odpowiedzialny za wypełnienie woli Ojca, który Go posłał. Kusiciel-wąż, który „odstąpił aż do czasu”⁸¹, teraz znowu pojawia się, aby zadać śmiertelne ukąszenie. Wreszcie pojawia się swoisty poranek zmartwychwstania z głęboką wiarą świadka pustego grobu: „Wiem na pewno, że wrócił na swoją planetę, ponieważ o wschodzie słońca, nie znalazłem jego małego ciała”⁸².

6. BARANEK I OFIARA

Pozostaje do rozszyfrowania jeszcze ostatni, tajemniczy symbol, pojawiający się w utworze francuskiego pisarza. Autor *Małego Księcia* pozostawia czytelnika z pytaniem, które, jak sam podkreśla, ma zasadnicze znaczenie: „Czy baranek zjadł różę?” To pytanie mogło zadać tylko dziecko i żaden dorosły nigdy go nie zrozumie.

Barany i owce są symbolicznie powiązane z porządkiem zaświatowym. W greckim micie sami bogowie zgodzili się zamienić ofiarę z królewskiego syna na ofiarę z przysłanego przez nich barana o złotym runie. Baranek to od czasów Starego Testamentu (a może nawet wcześniejszych) symbol ofiary⁸³. Był zwierzęciem składanym Bogu Jahwe na ofiarę całopalną. Składanie ofiary służy zaś przede wszystkim przebłaganiu Boga za grzechy i uczynione zło, aby móc wejść z Nim w bliską relację. Ofiary żydowskie mają charakter zastępczy: zamiast człowieka przelewa się krew baranka. „Często wykorzystywanego jako zwierzę ofiarne cierpliwego, łagodnego i posłusznego baranka, tak łatwo dającego się prowadzić na śmierć, tradycja chrześcijańska uczyniła symbolem ofiarnej śmierci Chrystusa. Historia Jezusa rozwija więc dawniejsze motywy, jak choćby obraz z *Księgi Izajasza*, w którym mówi się o słudze Bożym (...). Ofiara jest więc odkupieniem: «Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata», które dokonuje się dokładnie wtedy, kiedy Żydzi zabijają tradycyjnie, białe

⁷⁹ Zob. J 16,5-24.

⁸⁰ Łk 22,33-34.

⁸¹ Łk 4,13.

⁸² A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, dz. cyt., s. 82.

⁸³ Zob. H. Biedermann, dz. cyt., s. 30.

baranki na ucztę paschalną⁸⁴. W języku symboliki *Małego Księcia* grzechem jest baobab⁸⁵, który w porę nie zauważony może swymi korzeniami rozsadzić całą planetę – zniszczyć ludzkie życie⁸⁶. Baranek (ofiara) „zjada” baobaby (grzech), ale nie dokonuje się to w sposób mechaniczny – musi temu towarzyszyć miłość, która wiąże się z wysiłkiem podejmowanym przez człowieka: „Jest to kwestia dyscypliny. (...) Trzeba zmusić się do regularnego wrywania baobabów (...)”⁸⁷. Ofiara, jaką Chrystus złożył ze swojego życia, ma sama z siebie moc skutecznego zgładzenia ludzkiego grzechu. Aby jednak korzystać w pełni z jej owoców człowiek musi osobiście się w nią zaangażować. Jeśli obrzęd ofiary pozostaje tylko zewnętrznym wydarzeniem, nie osiąga swego celu, jakim jest wzbudzenie wewnętrznych dyspozycji odpowiadających zewnętrznym czynnościom. Płyńie stąd wezwanie, aby człowiek wpatrzony w pełną poświęcenia ofiarę Jezusa na Kalwarii, ofiarował Bogu to wszystko, co w ziemskim życiu jest bolesne i trudne. Mogą to być nie tylko cierpienia w sensie ścisłym, ale również strapienia, przytłaczające troski, rozgrywające się w ludzkim wnętrzu dramaty moralne i wszelkiego rodzaju napięcia w stosunkach z innymi ludźmi⁸⁸.

W początkowej scenie spotkania z autorem *Mały Książę* prosi: „Narysuj mi baranka”, czyli: złóż mi ofiarę. Nie chodzi jednak o ofiarę materialną lecz duchową – „narysowany” baranek znajduje się przecie w pudełku i jest niewidoczny dla oczu, lecz jedynie dzięki pełnej ufności, dziecięcej wierze. Należałoby więc interpretować baranka jako ofiarę, która z radosnego i świadomego obrzędu zamieniła się w przyzwyczajenie, mechaniczne i bezrefleksyjne wypełnianie rytu. Rutyna zaś zabija miłość, dlatego też należy chronić tę ostatnią przed zagrożeniem ze strony ludzkiej obojętności i nic nie znaczącego gestu. Inaczej mówiąc – chronić różę przed zjedzeniem jej przez baranka. „Miłości pragnę, nie krwawej ofiary; poznania Boga bardziej niż całopaleń” – mówi Bóg przez proroka Ozeasza⁸⁹, a Chrystus dodaje:

⁸⁴ P. Kowalski, dz. cyt., s. 409-410.

⁸⁵ Baobab (niem. *Affenbrotbaum*) dosł.: „drzewo małpiego chleba”. Małpa jest emblematem grzechu, występku, upadku duchowego i szatana. W. Kopaliński, dz. cyt., s. 218-220.

⁸⁶ Por. Jk 1,15.

⁸⁷ A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, dz. cyt., s. 20.

⁸⁸ Dla chrześcijan najodpowiedniejszym ku temu momentem jest celebrowanie Eucharystii. Por. Komisja Teologiczno-historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Eucharystia. Sakrament nowego życia*, tłum. z wł. S. Czerwik, Katowice 2000, s. 124-130.

⁸⁹ Oz 6,6.

„Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary”⁹⁰. Pytanie autora *Małego Księcia* jest więc pytaniem o to, czy ludzka rutyna, brak wrażliwości i przyzwyczajenie „zjadły” pierwotną fascynację Bogiem i miłość ku Niemu⁹¹. Mały Książę nie nakłada barankowi kagańca, choć w ten sposób mógłby uzyskać pewność, że róża nie zostanie przez niego zjedzona. Pozostawia barankowi wolność. Ludzki wybór bowiem musi być wolny, dokonany w szczerości serca, a nie pod jakimkolwiek przymusem.

Zarówno na początku, jak i przy końcu lektury omawianego utworu czytelnik odnosi wrażenie, że autor po powrocie do świata pełnego ludzi dorosłych, zagubił gdzieś swoje dzieciństwo. Fakt ten napędza go bólem i smutkiem. Minęło sześć lat, odkąd jego mały przyjaciel odszedł. A jednak żyje w nim nadzieja na ponowne spotkanie: „Jeśli przyjdzie do was śmiejące się dziecko o złocistych włosach, nie odpowiadające na pytania, nie zostawiajcie mnie w moim smutku: bądźcie tak mili i napiszcie mi szybko, że wrócił...”⁹². Raz przeżyte doświadczenie miłości nie pozwala autorowi zapomnieć o Małym Księciu. Podobnie, kto choć raz prawdziwie doświadczył bliskości Boga, nie jest w stanie wymazać Go ze swojego serca. Wciąż będzie Boga szukał i do Niego wracał. I jak na ziemi wszystkie rzeczy świata zmieniają się w symbol piękna i bliskości człowieka, którego serdecznie kochamy, tak też miłość staje się dla nas pewnością, że po krótkim czasie rozstania znów odnajdziemy się poza czasem. Bóg słowami *Apokalipsy* powie: „Mam przeciwko tobie, że odstąpiłeś od twej pierwotnej miłości”⁹³. Jeśli człowiek kiedykolwiek poczuje, że tak się stało oraz zapragnie ponownego spotkania ze swoim Stwórcą i Zbawicielem, może zawsze spojrzeć w niebo, na gwiazdy⁹⁴, wśród których

⁹⁰ Mt 9,13.

⁹¹ Baranek jest symbolem ofiarniczym, oznaczającym periodyczną odnowę świata. Zob. J. E. Cirlot, dz. cyt., s. 77.

⁹² A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, dz. cyt., s. 83.

⁹³ Ap 2,4.

⁹⁴ „Znaczenia nadawane ciałom niebieskim wynikają z pierwotnego doświadczenia sakralności nieba. Stały, wyraźnie cykliczny ruch gwiazd i planet powala wykorzystywać je do praktycznego mierzenia upływającego czasu i rytmu powtarzających się etapów; pojawianie się i ginięcie z pola widzenia pewnych gwiazd staje się wyrazem podstawowych prawideł życia – zamierania i cyklicznego odradzania się. To znikanie, kojarzące się z czasowym odchodzeniem do Innego Świata, daje się połączyć ze śmiercią i narodzinami człowieka, z przekraczaniem przez niego granicy między sferą śmiertelników a zaświatami” (P. Kowalski, dz. cyt., s.158).

jest ta jedna jedyna z Małym Księciem, różą i łączącą ich miłością – z ich Trojgiem⁹⁵.

ZAKOŃCZENIE

We współczesnej kulturze masowej literatura, zwłaszcza ta wymagająca od czytelnika głębszego namysłu nad przekazywanymi treściami, zostaje coraz powszechniej wypierana przez obraz i dźwięk. Obecnie przeciętny człowiek bardziej skłonny jest do spędzania wielu godzin przed ekranem komputera lub telewizora niż do spokojnej lektury. Wydaje się jednak, że, pomimo tych cywilizacyjnych zmian, dążenie przyświecające ludzkiej działalności jest nadal to samo: znaleźć się w sztucznie wykreowanym świecie, posiadającym te cechy, których brak naszej rzeczywistości lub które nie są w niej dla nas dostępne w wystarczającym stopniu. Świat wirtualny to odpowiednik świata wyobraźni, w który wprowadza literatura. O ile jednak rzeczywistość kreowana na ekranie komputera nie wymaga od odbiorcy zbyt wielkiego wysiłku, aby móc w niej funkcjonować, o tyle tekst pisany, odwołując się do świata ludzkiej myśli, oczekuje na twórcze zaangażowanie czytelnika.

W jeszcze większym stopniu zaangażowanie odbiorcy jest wymagane w spotkaniu z tekstem biblijnym, który, choć jest literaturą, to jednak przekracza poziom ludzkiej wyobraźni i pomysłowości. Tekst biblijny, z racji swojego nadprzyrodzonego pochodzenia, prowadzi do szczególnej otwartości na rzeczywistość, która w sposób nieskończony góruje zarówno nad naszą codziennością, jak i nad najbardziej fantastycznymi światami wirtualnymi. Stąd też nie sposób zestawiać Biblii na równi z jakimkolwiek innym dziełem literackim. Tym niemniej, można przy pomocy ludzkiego języka zaproponować obrazy i historie, które, nawiązując do treści przesłania biblijnego, uczynią je bliższym mentalności współczesnego odbiorcy i poprowadzą do odkrycia fascynującego piękna Bożego słowa. Wydaje się, że tę rolę można przypisać *Małemu Księciu*, analizując jego treść i przesłanie w kontekście objawienia biblijnego. Takie spojrzenie na utwór francuskiego pisarza czyni zeń swego rodzaju *preparatio Evangelii* dla ludzi

⁹⁵ „Gwiazdy dla ludzi mają różne znaczenie. Dla tych, którzy podróżują, są drogowskazami. Dla innych są tylko małymi światełkami. Dla uczonych są zagadnieniami. Dla mego Bankiera są złotem. Lecz wszystkie te gwiazdy milczą. Ty będziesz miał takie gwiazdy, jakich nie ma nikt” (A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, dz. cyt., s. 78).

stęsknionych doświadczenia Absolutu w coraz mocniej kwestionującej go społeczności.

SUMMARY

„DID THE SHEEP EAT THE ROSE?” ATTEMPT AT BIBLICAL AND SYMBOLIC INTERPRETATION OF “THE LITTLE PRINCE” BY ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY

In the modern mass culture literature, especially the one which requires serious consideration on the part of the reader, is getting more and more supplanted by an image and sound. Nowadays an average person is more inclined to spend many hours in front of a computer or TV screen rather than read a book. Yet, it seems that despite those civilization changes, the motives behind human activity remain unchanged: to find oneself in an artificially created world that has the features absent in the real world or those that are insufficiently available to us. A virtual world is an equivalent of an imaginary world of literature. However, while the reality created on the computer screen does not demand a considerable effort from its user to function in it, a written text, appealing to the world of a human thought, requires a creative involvement of the reader.

The involvement of the reader is even greater in the case of a biblical text, which despite being a form of literature, exceeds the level of human imagination and creativity. A biblical text, due to its supernatural origins, brings us to a specific openness towards the reality, which in an infinite manner predominates not only over our everyday life but also over the most fantastic virtual worlds. Thus it is impossible to equate the Bible with any other literary work. Nevertheless, human language can contribute to creating images and stories which by referring to the biblical message will bring it closer to the mentality of the modern reader and will help him to discover the fascinating beauty of God's word. It seems that having analysed the contents and the message of *The Little Prince*, one may assign such a function to this book. From this perspective, the work of the French writer is a peculiar *preparatio Evangelii* to all those who yearn for experiencing the Absolute in a more and more doubting society.

KS. ANDRZEJ PENKE
GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

PIĘKNO SŁOWA WCIELONEGO U FIODORA DOSTOJEWSKIEGO

WSTĘP. 1. WYMIAR ANTYNOMICZNY PIĘKNA. 2. „IKONICZNOŚĆ”
CZŁOWIEKA. 3. CHRYSZTUS ŹRÓDŁEM PIĘKNA. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

„Czy wiecie, że ludzkość może obejść się bez Anglików, może obejść się bez Niemiec, że nie ma dla niej nic łatwiejszego, niż obejść się bez Rosjan, że do życia nie jest jej potrzebna ani nauka, ani chleb, lecz że jedynie piękno jest jej nieodzowne, gdyż bez piękna nic już nie będzie do zrobienia na tym świecie! W tym kryje się cała tajemnica, w tym, zawiera się cała historia”¹. Słowa te wprowadzają w jeden z najbardziej interesujących tematów poruszanych przez autora rosyjskiego. F. Dostojewski zawsze interesował się tematem piękna, to zafascynowanie stało się przyczynkiem do wielu przemyśleń teologicznych. Od drugiej połowy ubiegłego stulecia krytycy twórczości Dostojewskiego zaczęli coraz żywiej zastanawiać się nad możliwością spojrzenia na Dostojewskiego jako teologa, oczywiście, nie w ścisłym tego słowa znaczeniu. Celem takiej refleksji jest dostrzeżenie i pogłębienie w twórczości pisarza tematów, a raczej elementów teologicznych, zwłaszcza chrystologicznych. W jednej ze swoich powieści napisał, że „świat zostanie zbawiony przez piękno”². Słowa te są wielokrotnie przywoływane przez wielu autorów podejmujących tematykę

¹ F. Dostojewski, *Biesy*, tłum. z ros. T. Zagórski, Warszawa 1958, s. 455.

² Tenże, *Idiota*, tłum. z ros. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1979, s. 427.

związaną z zagadnieniem piękna. I choć pisarz rosyjski piękno, które zbawia świat, odnosi do Chrystusa, to wcale nie jest rzeczą łatwą dokonanie hermeneutyki tego pojęcia. Poddając szczegółowej analizie powieści autora nie trudno jednak dostrzec, że wszystkie one są naznaczone obecnością Chrystusa i pozostają w jakimś stosunku do Jego osoby, która jest kluczem pozwalającym zrozumieć tajemnicę człowieka.

1. WYMIAR ANTYNOMICZNY PIĘKNA

W centrum zainteresowań literackich Dostojewskiego znajduje się człowiek. Rozwiązanie „problemu człowieka” jest dla pisarza tożsame z rozwiązaniem „problemu Boga”, gdyż tajemnica Boga najlepiej objawia się poprzez tajemnicę człowieka. Autor rosyjski w swoich powieściach opisuje złożoność ludzkiej psychiki, świat wewnętrzny człowieka, w którym niejednokrotnie dochodzi do walki duchowej z samym sobą, buntowania się przeciwko zastanemu porządkowi. Dostojewski nie kontempluje piękna jako idei platońskiej, ale skupia się na ukazaniu zagadnienia piękna przez człowieka, starając się dotrzeć do głębi ludzkiego ducha, gdzie nieraz walczą ze sobą Bóg i diabeł³. Jeden z braci Karamazow, Dmitrij, w bardzo charakterystycznych i zagadkowych dla bohaterów Dostojewskiego słowach, wyraził ideę piękna: „Piękno to straszliwa i przerażająca rzecz! Straszliwa, bo nieokreślona, a określić się nie da, gdyż Bóg zadał nam tylko same zagadki. Tu brzegi się schodzą, tu jest harmonia wszystkich przeciwieństw, ich współzycie. (...) Piękno! Nie mogę tego ścierpieć, że czasem człowiek, podniosłego nawet serca i wielkiego umysłu, zaczyna od ideału Madonny i kończy ideałem Sodomy (...) Czy jest piękno w Sodomie? Wierz mi, że dla większości ludzi jest ono w Sodomie – znałeś ty te tajemnice czy nie? Przerażające, że piękno jest nie tylko straszną, ale i tajemniczą rzeczą. Tu diabeł z Bogiem się zмага, a polem bitwy jest serce człowiecze”⁴.

Kontemplacja „biegunowości natury” człowieka przez Dostojewskiego prowadzi do ukazania piękna, które przybiera postać chaosu, destruktywnej siły, ponętnej pokusy. Dlatego zafascynowanie pięknem okazują także bohaterowie negatywni. Piotr Wierchowieński, anarchista i dekadent, bardzo dosadnie wyraża swój zachwyt nad

³ Zob. M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, tłum. z ros. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 31-33.

⁴ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. 1, tłum. z ros. A. Wat, Wrocław 1994, s. 210.

pięknem otaczającego go świata: „Kocham piękno! Jestem nihilistą, lecz kocham piękno. Czyż nie wolno nihilistom być czcicielami piękna?” Piękno więc u Dostojewskiego przybiera postać maski, za którą człowiek ukrywa swoje prawdziwe oblicze. Przykładem takiego złudnego, zafalszowanego oblicza piękna jest m.in. osobowość starego Fiodora Karamazow, typowego przedstawicielem królestwa „karamazowszczyzny”, w którym panuje rozwiązłość, poddanie się ciemnym siłom namiętności, zatracenie wszelkiej wolności wyboru, co z kolei – pod maską złudnego piękna – prowadzi do zwycięstwa najniższych instynktów w człowieku i naśladowania Ideału Sodomy⁵. Podobnie rzecz się ma z Stawroginem, nihilistą pozbawionym ludzkich uczuć. U niego życie wewnętrzne wypełnia nieustanna walka, w której dobro i zło, prawda i oszustwo, uczciwość i hipokryzja toczą spór o panowanie nad człowiekiem. Konsekwencją tego jest całkowicie zatarcie granicy pomiędzy ideałem Madonny a ideałem Sodomy.

Hermeneutyczna refleksja nad pięknem u Dostojewskiego ukazuje, że jest ono rozdwojone. Piękno może być – jak pisze von Balthazar – „zarówno maską boskości, jak i sakramentem diabła”⁶. W tym kontekście należy odczytać figurę Dmitrija, którego wewnątrz charakteryzuje się nieustanną walką pomiędzy ideałem Madonny a jej przeciwieństwem, czyli Sodomą. I choć piękno jest objawieniem dobra i prawdy, to zło niejednokrotnie przybiera pozory piękna i dobra. W tym znaczeniu także diabeł może przybrać wizerunek piękna, nadając temu pojęciu sens całkowicie dwuznaczny. Słusznie więc książę Myszkin powiedział, że piękno to „zagadka”⁷, podczas gdy Dmitrij mówi o pięknie jako o czymś strasznym, niezwykłym, czymś, co z wielką trudnością poddaje się zdefiniowaniu. Piękno, przybierając różne oblicza, staje się pokusą, wyzwaniem dla postaci negatywnych. Co prawda, książę Myszkin powiedział, że „piękno zbawi świat”, ale to piękno – jak ukazuje pisarz – posiada oblicze przeciwne, które może doprowadzić człowieka do zguby. Dostojewski w ten sposób ukazuje, że początkowa jedność prawdy, dobra i piękna została naruszona. Zasada gnozeologiczna, etyczna i estetyczna przestały już być zintegrowane w ramach jednej zasady religijnej, stały się one zupełnie autonomiczne, każda z nich wyraża niepokojąco dogłębną dwuznacz-

⁵ Zob. M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, dz. cyt., s. 67-69.

⁶ H. U. von Balthazar, *Gloria. Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna*, t. 5, Milano 1975, s. 174.

⁷ F. Dostojewski, *Idiota*, dz. cyt., s. 88.

ność⁸. Z tego powodu człowiek może być postrzegany jako istota wrażliwa na piękno, i równocześnie może pozostać całkowicie obojętny na dobro, prawdę i piękno.

Piękno zatem w świecie stworzonym staje się rzeczywistością dwuznaczną: może skrywać rozwiązłość oraz wyrafinowaną obojętność wobec Prawdy. Maską pozornego, zwodniczego piękna jest u Dostojewskiego przypisywana przede wszystkim kobietom. Nastazja Filipowna w powieści *Idiota* jest jedną z typicznych figur prezentujących głęboką dwuznaczność oblicza piękna. Nastazja jest przykładem kobiety pięknej, zmysłowej i uwodzicielskiej, która u Rogozina budzi szaloną namiętność, podczas gdy u Myszkińa litość i zmiłowanie. To właśnie przed nią Myszkiń zawoła: „Och, gdyby była dobra, wszystko byłoby zbawione!”⁹. Z kolei Dmitrij jest przykładem bohatera, w którym dobro miesza się ze złem; człowiekiem, w którego wnętrzu toczy się nieustanna walka pomiędzy ideałem Madonny a ideałem Sodomy. To właśnie szczególnie w nim Dostojewski wskazuje na paradoksalny i antynomiczny charakter piękna: piękno stać się może przedmiotem odkupieńczej miłości Chrystusa, jak i możliwością zawładnięcia przez siłę demoniczną Sodomy. To dlatego w Dmitriju obserwujemy zarówno niezwykłą zdolność wzniesienia do ideału niebiańskiego Madonny, jak i tkwiącą w nim łatwość poddania się diabelskiej sile Sodomy. Taka biegunowość i rozdzielenie natury człowieka – uważa Bierdiajew – ukazuje „tragiczny ruch, sięgający głębin ducha, jego ostatnich warstw, czyż nie jest związany u Dostojewskiego z tym, że został on powołany pod koniec historii nowożytnej, u progu jakiejś nowej epoki w dziejach świata, aby wyjawić w człowieku walkę zasad Bogoczłowieczych i człowieczo-boskich, Chrystusowych i anty-Chrystusowych, nieznaną poprzednim epokom, w których zło jawiło się w bardziej elementarnej i prostej formie? Dusza człowieka naszej epoki jest rozbita, wszystko staje się chwiejne, wszystko w człowieku się dwoi, człowiek żyje zachwytnymi i pokusami, w wiecznym niebezpieczeństwie oszustwa. Zło pojawia się w postaci dobra i kusi”¹⁰. Dostojewski w osobie Dmitrija ukazuje bardzo wyraźnie, że nie można analizować problematyki piękna poprzez losy jego bohaterów tylko i wyłącznie z punktu widzenia estetycznego. Zainteresowanie pięknem człowieka zmusza niejako Dostojewskiego, aby przejść ponad pięknem pozornym, skrywającym głęboką dwuznaczność, pięknem czysto

⁸ Por. P. Ewdokimov, *Gogol' e Dostoevskij ovvero la discesa agli inferi*, Roma 1978, s. 173.

⁹ F. Dostojewski, *Idiota*, dz. cyt., s. 91.

¹⁰ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, dz. cyt., s. 33.

estetycznym, zmysłowym, a nawet zdegradowanym, by dojść do piękna promieniującego blaskiem prawdy i miłości Chrystusa.

2. „IKONICZNOŚĆ” CZŁOWIEKA

U Aloszy, Myszki, Tichona, Makara, starca Zosimy i w figurach żeńskich noszących imię Sonia, piękno staje się żywym obrazem Chrystusa. Dostojewski wywodzi się z kultury wschodniej, dlatego jego doświadczenie religijne zakorzenione jest w kontemplacji ikony. P. Evdokimov odczytując przesłanie Dostojewskiego pisze, że nasz Autor „maluje twarz świętego, a później sytuuje ją w tle, tak jak zawieszona się ikonę na ścianie”¹¹. Bohaterowie pozytywni i przez podobieństwo do ideału piękna Boga-Człowieka, najpiękniejszego z synów ludzkich (por. Ps 45,2), otrzymują nazwę „ikonicznych”. Dzięki pięknu duchowemu dla Dostojewskiego stają się oni odbłaskiem boskiego piękna. To właśnie dzięki pięknu wewnętrznemu uosabiają miłość, dobroć i harmonię, posiadają niezwykłą moc oddziaływania na drugiego człowieka, ofiarowują pokój, pomagają odnaleźć drogę wyjścia z grzechu. W *Braciach Karamazow* starzec Zosima mówi do Aloszy, swojego ucznia, że jego ludzkie oblicze staje się dla niego „przypomnieniem i prorocstwem”¹². Iwan przed obliczem Aloszy, który z mandatu starca będzie realizował nowy typ duchowości chrześcijańskiej, monastyczną misję w świecie, wykrzykuje: „diabeł obawiał się Ciebie, czysty cherubinie”¹³. Ateizmowi, według P. Evdokimova, Dostojewski przeciwstawia „oblicze człowieka”, żywą ikonę Chrystusa¹⁴. Osoba przebóstwiona staje się żywym świadkiem Chrystusa i odbłaskiem piękna Boga w świecie.

Przebóstwienie człowieka, czego wzorcowym przykładem są bohaterowie pozytywni, najlepiej wyraża chrystologiczny wymiar tajemnicy obecnej w człowieku, możliwość realizacji bóstwa w człowieku, współpracy człowieka z Bogiem. Piękno w tym znaczeniu jest objawieniem świętości jako siły odkupieńczej, która posiada moc przywrócenia pierwotnej harmonii, stając się w ten sposób środkiem przemiany świata. Taką ikoną piękna jest przede wszystkim starzec Zosima, którego nauczanie jest wykładem duchowym stanowiącym „teo-

¹¹ P. Evdokimov, *Gogol' e Dostoevskij ovvero la discesa agli inferi*, dz. cyt., s. 128.

¹² F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. 1, dz. cyt., s. 531.

¹³ Tamże, s. 337.

¹⁴ Por. P. Evdokimov, *Gogol' e Dostoevskij ovvero la discesa agli inferi*, dz. cyt., s. 229.

logiczne miejsce” do przemyśleń życiowych w poszukiwaniu duchowego wymiaru piękna człowieka¹⁵. Nauczanie Zosimy wpisuje się w misję starców w kierownictwie duchowym, zmierzającym do ukazania, że odkupienie człowieka przez Chrystusa polegało na odnalezieniu w nim obrazu Boga i uczynieniu człowieka na nowo w pełni uczestnikiem komunii z Bogiem. W ten sposób starcy jakby na nowo pomagają odnaleźć człowiekowi piękno jego obrazu, gdyż człowiek – jak ukazuje Špidlík – ponieważ „jest z natury chrystologiczny, musi żyć w przestrzeni Bożo-ludzkiej, która jest jemu właściwa, ograniczonej i zarazem otwartej na nieskończoność, podobnie jak wszystkie tajemnice życia Chrystusa”¹⁶.

W swoim nauczaniu starzec Zosimy, „ikona Chrystusa” wskazuje na piękno dzieła stworzenia, które ma prowadzić człowieka do poznania Boga. Świat staje się przedmiotem kontemplacji piękna jego Stwórcy. Ten punkt widzenia jest obecny w nauczaniu starca Zosimy, który na przykładzie swojego życia ukazuje, że kiedy człowiek żyje doświadczeniem Boga, to postrzega naturę jako ideał piękna będący odbiciem doskonałości Boga. Poprzez obserwację i medytację dzieła stworzenia człowiek odkrywa prawdziwe piękno świata jako źródło objawienia się Stwórcy. Taka wizja odkrywania piękna świata dostępna jest dla człowieka uduchowionego, dla człowieka o czystym sercu. W teologii prawosławnej piękno jest symbolem Ducha Świętego. To dar Ducha Świętego pozwala człowiekowi patrzeć oczyma wiary i dostrzegać piękno dzieła stworzenia wokół siebie. Dlatego człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga, jest powołany, aby odkrywać nieustannie, że jest odbłaskiem piękna samego Stwórcy. Stąd bierze się napomnienie Zosimy, aby człowiek „każdego dnia i godziny, każdej minuty”¹⁷ czuwał, aby obraz jego był odbiciem piękna Stwórcy.

Odbicie boskiego piękna, wyrażające się w miłości do wszystkich ludzi, w nauczaniu starca Zosimy, pociąga za sobą życie w harmonii z całym dziełem stworzonym. Tajemnicę, którą człowiek nosi w sobie i prawda o kosmosie, która odsyła do Boga, pomagają odczytać misterium Stwórcy. Piękno Boga w człowieku i piękno świata stworzonego, które jest znakiem objawiającym wielkość i dobroć Boga objawiającego Boga, są dla Zosimy dwoma wymiarami tej samej

¹⁵ Zob. Tenże, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. z fr. E. Wolička, Poznań 1991, s. 312-313.

¹⁶ T. Špidlík, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. z fr. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 391.

¹⁷ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. 1, dz. cyt., s. 590.

tajemnicy miłości¹⁸. To ona pozwala uchwycić tajemnicę Stworzyciela poprzez ślady Jego obecności w dziele stworzenia, ponieważ zamysł Boga jest obecny we wszystkich i we wszystkim: całe stworzenie mówi o Bogu, poprzez wszystkie stworzenia Bóg objawia swoją nieskończoną miłość. Człowiek przez miłość do rzeczy stworzonych otwiera się na misterium piękna Boga: „Każde źdźbło, każdy promień Boży miłujcie. Miłujcie zwierzęta, miłujcie rośliny, miłujcie rzecz każdą (...). I pokochasz wreszcie świat cały wielką, wszechogarniającą miłością”¹⁹.

Dla Zosimy, jak i dla innych pozytywnych bohaterów autora rosyjskiego, kontemplacja dzieła stworzenia i piękna obrazu Boga w człowieku winna prowadzić do pojednania z każdym stworzeniem Bożym. Umiejętność przebaczenia pomaga człowiekowi w realizacji swojego człowieczeństwa, które w ten sposób staje się odbłaskiem piękna Boga. W ten sposób bohaterowie „ikoniczni” ukazują, że człowieka można kochać tylko w Chrystusie. Ich świadectwo, pełne blasku piękna boskiego, ukazuje jak kształtować swoje życie, by mogło ono być blaskiem piękna samego Boga. Jeżeli piękno prawdy i piękno miłości w Chrystusie ma stać się przedmiotem ewangelizacji, to świadectwo „bohaterów ikonicznych”, będąc bezcennym sposobem głoszenia Ewangelii, musi być „nieodłącznie związane z blaskiem piękna widocznego w czynach ucznia wewnątrznie przemienionego Duchem Chrystusa”²⁰.

3. CHRYSZTUS ŹRÓDŁEM PIĘKNA

Pełnia piękna obecna jest dla Dostojewskiego w osobie Słowa Wcielonego. Tylko Chrystus posiadał w sobie i ukazał poprzez swoje słowa ideał Piękna²¹. Z jego pism wyłania się szczególnie obraz jaśniejącego i intensywnego piękna, oświetlający pięknem także jego aspekt fizyczny: „Tyś najpiękniejszy z synów ludzkich, wdzięk rozlał się na twoich wargach” (Ps 45,3). Autorzy, mówiąc o pięknie w twórczości

¹⁸ Zob. Tamże, s. 588-592.

¹⁹ Tamże, s. 590. Św. Augustyn na pytanie dotyczące piękna, które zbawi świat, pisze: „Zapytaj piękno ziemi, morza, powietrza (...) zapytaj piękno nieba (...) zapytaj wszystko, co istnieje. Wszystko odpowie ci: Spójrz i zauważ, jakie to piękne. Piękno tego, co istnieje, jest jakby wyznaniem. Kto uczynił całe to piękno poddane zmianom, jeśli nie Piękny, nie podlegający żadnej zmianie?” (Św. Augustyn, *Sermones*, 241, 2: PL 38,1134).

²⁰ B. Forte, *Teologia piękna a duszpasterstwo*, Pastores 32(2006)3, s. 11.

²¹ F. Dostojewski, *Lettere Sulla creatività*, Milano 1991, s. 136.

Dostojewskiego, odwołują się do jego słów, że „Piękno zbawi świat”. Vladimir Sołowjow, przyjaciel i „ojciec duchowy”, w *Trzech przemowach ku pamięci Dostojewskiego* przybliżył znaczenie słów wypowiedziane przez Dostojewskiego: „Będąc człowiekiem religijnym, był on także wielkim myślicielem i genialnym artystą. W swoich przekonaniach nigdy nie oddzielał on prawdy od dobra i piękna: w swojej twórczości artystycznej nie gloryfikował piękna, oddzielając je od dobra i prawdy. I miał słuszność, ponieważ te trzy principia żyją tylko poprzez swój wzajemny związek. Dobro, oddzielone od prawdy i piękna, jest jedynie nieokreślonym uczuciem, bezsilnym porywem; abstrakcyjna prawda staje się pustym słowem, a piękno bez dobra i prawdy zwyczajnym bożkiem. Dla Dostojewskiego są to trzy nierozdzielne principia. Wieczność duszy ludzkiej objawionej w Chrystusie; duszy zdolnej do uchwycenia w sobie boskiego wymiaru wieczności: ta idea zakłada w czasie najwyższe dobro, najwyższą prawdę, doskonałe piękno. Prawda i dobro pomyślane przez ludzki rozum; piękno jest tym samym dobrem i tą samą prawdą, wcielone w żywą i konkretną formę. I pełne jego wcielenie jest, wszędzie i we wszystkim – już kresem, celem i doskonałością; oto dlaczego Dostojewski powiedział, że piękno zbawi świat”²².

Prawda, dobro, piękno, jest triadą metafizyczną, której nie stanowią trzy różne zasady, lecz jedna²³. Świat – według Dostojewskiego – nie może zostać zbawiony inaczej, jak przez Boga-Człowieka. W tym znaczeniu piękno zbawia świat przez tajemnicę Słowa Wcielnego. Dostojewski, w notatkach do powieści *Biesy*, wyznaje żywą wiarę w prawdziwe bóstwo i człowieczeństwo Jezusa Chrystusa: „Lecz Ja i Wy, Šatov, wiemy, że jeżeli Chrystus-Człowiek nie jest Zbawicielem i źródłem życia, i że wiedza nigdy nie będzie w stanie dopełnić każdego ideału ludzkiego, pokój dla człowieka, źródło życia i zbawienia na rozpacz wszystkich ludzi, warunek *sine qua non* i gwarancja dla istnienia całego wszechświata zawierają się w słowach: «Słowo stało się ciałem» i wiara w te słowa. W tym zrozumieliśmy się natychmiast”²⁴.

Chrystus jest najdoskonalszym obrazem Człowieka-Boga – jak zauważa Dostojewski – w swoim wymiarze doskonałości moralnej, cudownego i boskiego piękna. Objawienie Boskiego piękna w ludzkiej postaci dokonało się we Wcieleniu Słowa, gdyż tylko Chrystus jest

²² V. Sołowjow, *Dostoevskij*, Milano 1990, s. 58-59.

²³ Por. Špidlík, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, dz. cyt., s. 107.

²⁴ F. Dostojewski, *I demoni. I taccuini per „I demoni”*, Firenze 1958, s. 1012.1027-1028.

doskonałym obrazem Ojca. I właśnie dlatego autor rosyjski w swoich powieściach ukazał Słowo Wcielone jako doskonały obraz piękna. W swoich notatkach do *Biesów* raz jeszcze wyznaje: „Wszystko zawiera się w tym, że Słowo rzeczywiście stało się ciałem. W tym jest pełnia wiara i nieskończone pocieszenie dla ludzkości, której ludzkość nigdy się nie wyrzeknie”²⁵. Chrystus, odwieczna ikona Ojca, objawia blask piękna doskonałego, chwałę Ojca, która przemienia ludzkość w piękne żyjące ikony przez dar Ducha Świętego²⁶.

Zbuntowanemu Iwanowi, młodszemu z braci Karamazow, na wszystkie zarzuty dotyczące cierpienia tak odpowiedział Alosza: „Pytałeś przed chwilą: Czy jest na świecie Istota, która by mogła i miała prawo przebaczać? Ale Istota taka jest i Ona może przebaczyć wszystkim i wszystko, i za wszystko. Bo sama oddała swoją niewinną krew za wszystkich i za wszystko”²⁷. Dostojewski w odpowiedzi Aloszy danej Iwanowi, zaprasza do spojrzenia na Jezusa na krzyżu. Iwan zapomina, że harmonia uniwersalna nie może być zbudowana na łzach ludzkości, lecz na misterium Jedynego niewinnego, jakim jest Chrystus²⁸. Odpowiedzi trzeba szukać w tajemnicy miłości Boga, w tajemnicy miłości Ojca, który na krzyżu ofiarował swojego Syna z miłości do człowieka. W tej tajemnicy miłości „wszystko się odwraca, albowiem nic nie może oddzielić Ojca od Jego Syna, Jego Słowa. Wtedy wszystko zostaje pochłonięte przez życie. Wtedy poprzez śmierć ukazuje się piękno, które nie ma charakteru estetycznego w sensie kulturowym, które nie jest już dwuznaczne, ale które utożsamia się z miłością. Odtąd, poprzez oblicze najbardziej zdegradowane, można przeczuć możliwość ikony – innego piękna, nie pozwalającego się wyalienować, piękna «człowieka ukrytego w głębi serca», jak mówi apostoł Piotr (1P 3,4)”²⁹.

U Dostojewskiego piękno dopełnia się przez prawdę. W refleksji nad Chrystusem jako najwyższą Prawdą w życiu człowieka, możemy odwołać się do słów autora, które znajdują się na końcu listu do D. Fonviziny, napisanego po powrocie z zesłania na Syberię: „Ileż strasznych mąk kosztowało mnie teraz owo pragnienie wiary, które jest tym silniejsze w duszy mojej, im więcej jest we mnie powodów przeciwnych. Jednakże Bóg zsyła mi niekiedy chwile, w których jestem absolutnie spokojny. W owych chwilach kocham ludzi i docho-

²⁵ Tamże, s. 954.

²⁶ Por. J. Navone, *Toward a Theology of Beauty*, London 1996, s. 59.

²⁷ Tenże, *Bracia Karamazow*, t. 1, dz. cyt., s. 460.

²⁸ Por. P. Evdokimov, *Dostoevskij ovvero la discesa agli inferi*, dz. cyt., s. 181.

²⁹ O. Clément, *Pour une théologie de la beauté*, Contacts 181(998)3, s. 55.

dzę do wniosku, że inni mnie kochają. W takich chwilach ukształtowałem sobie symbol wiary, w którym wszystko jest dla mnie jasne i święte. Ów symbol jest bardzo prosty, oto on: wierzyć, że nie ma nic piękniejszego, głębszego, sympatyczniejszego, rozumniejszego, odważniejszego i doskonalszego od Chrystusa i z żarliwą miłością powiadać sobie, że nie tylko nie ma, lecz nie może. Więcej, gdyby ktoś mi udowodnił, że Chrystus jest poza prawdą, i rzeczywiście byłoby tak, że prawda jest poza Chrystusem, to wołałbym pozostać z Chrystusem niż z prawdą³⁰. Chrystus bowiem jest jedyną Prawdą, która objawia Ojca, jedyną prawdą, która zbawia i objawia prawdę o przeznaczeniu człowieka. Tylko Chrystus jest tą jedyną prawdą, która wyzwala człowieka (por. J 8,22). Jezus nie tylko przynosi prawdę, ale on jest Prawdą. Prawda zatem nie jest tylko jakąś ideą, ale Chrystus jest Prawdą, będąc w tym samym czasie jedyną Drogą i jedynym Życiem, do której człowiek dochodzi na drodze ewangelicznej wolności. Chrystus jest więc tą jedyną ikoną piękna, która zbawia. To właśnie „piękno nieskończonej miłości objawionej w Jezusie Chrystusie wzbudza miłość do piękna, a ono stopniowo przemienia wewnątrz człowieka, prowadząc go do rozradowania się w Bogu będącym wszystkim we wszystkich. W ten sposób «droga Piękna» jawi się jako droga Boża, a przez to jako droga zbawienia i prawdy: w pięknie wszystko jest zjednoczone, uzasadnione w swoim ostatecznym sensie³¹. Prawdziwe piękno dla pisarza rosyjskiego – jak pisze Bierdiajew – nie jest tylko maską piękna pozornego, pewną kategorią estetyki, czy jakąś iluzją, ale „obrazem doskonałości ontologicznej³²”.

ZAKOŃCZENIE

„Piękno jest kluczem tajemnicy i wezwaniem transcendencji. Zachęca człowieka, aby poznał smak życia i umiał marzyć o przyszłości. Dlatego piękno rzeczy stworzonych nie może przynieść mu zaspokojenia i budzi ową utajoną tęsknotę za Bogiem³³ – pisał Jan Paweł II. Dla Dostojewskiego źródłem owej tęsknoty jest Słowo Wcielone. Chrystus jedynym Pięknem prawdy, która zbawia. Piękno może jednak skrywać dwuznaczne oblicze. Dlatego pisarz rosyjski tak często w swoich powieściach ukazuje antynomiczny charakter tego pojęcia: piękno jawi się jako wymiar zbawczy, ale także jako przyczyna upad-

³⁰ F. Dostojewski, *Le lettere sulla creatività*, dz. cyt., s. 51.

³¹ B. Forte, *Teologia piękna a duszpasterstwo*, art. cyt., s. 10-11.

³² M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, dz. cyt., s. 32.

³³ Jan Paweł II, *List do artystów* (4 kwietnia 1999), 16.

ku i namiętności człowieka; piękno staje się obrazem najwyższej harmonii i jedności ontologicznej, ale także destruktywną siłą upadku człowieka. Piękno może być równocześnie, jak zauważył pisarz, pięknem Madonny i pięknem sodomskim.

U Dostojewskiego piękno nie jest tylko kategorią estetyki. Autor dostrzega piękno całości dzieła zbawienia dokonanego w Chrystusie. Skupia się na pięknie uosobionym w Chrystusie jako odwiecznym ideale każdego człowieka. To przekonanie wyraził w *Biesach* słowami, że „bez piękna nie warto (...) żyć na świecie”. W powieści *Idiota* napisał, iż „w świecie istnieje tylko jeden byt absolutnie piękny, Chrystus, a objawienie się tego nieskończenie pięknego bytu jest z pewnością nieskończonym cudem”³⁴. Dostojewski w Chrystusie odkrył prawdziwe piękno, które objawia tajemnicę wolności człowieka. Tylko piękno uosobione w Jezusie Chrystusie, odwiecznej ikonie Ojca, objawia blask piękna doskonałego, chwałę Ojca, będąc odwiecznym ideałem piękna dla całej ludzkości. W tym właśnie znaczeniu dla Autora „Piękno zbawia świat”.

SOMMARIO

LA BELLEZZA DEL VERBO INCARNATO IN FÈDOR DOSTOEVSKIJ

Con notevole frequenza viene citata la frase Dostoevskij: “La bellezza salverà il mondo”. Il grande autore russo pensa alla bellezza redentrice di Cristo. Non è facile comunque definire la bellezza in Dostoevskij, soprattutto per l’indecifrabile enigma nascosto nelle sue piaghe. Lo scrittore rende ben evidente l’antinomicità della bellezza: la bellezza è sede probabile della salvezza redentrice, ma anche causa di cadute e passioni; principio della stabilità ontologica dell’essere, ma anche causa di distruzione dell’uomo. Dmitrij è la figura che rappresenta la mescolanza del bene e del male in maniera esemplare di tutta la concezione dostoevskijana. In Dmitrij, che è in lotta continua tra l’ideale della Madonna e l’ideale di Sodoma, Dostoevskij descrive l’antinomicità della bellezza. È evidente che Dmitrij è capace di innalzarsi fino all’ideale celeste della Madonna, così come è capace di lasciarsi degradare dalla potenza infernale di Sodoma. Dostoevskij,

³⁴ F. Dostojewski, *Idiota*, dz. cyt., s. 182.

attraverso la figura di Dmitrij, mette in risalto che sarebbe errato cercare di esaminare la bellezza che apparirà nei suoi personaggi sia in quelli più buoni che in quelli meno buoni, soltanto da un punto di vista estetico. La pienezza della bellezza per Dostoevskij risiede nel Verbo incarnato. Per questo i suoi personaggi positivi, attraverso la bellezza spirituale, possono essere definiti «*iconici*», perché nel concetto di Dostoevskij diventano trasparenza della divina bellezza. La persona “deificata” fa trasparire nel suo e attraverso il suo essere il volto del Cristo, la pienezza della bellezza di Dio. Non è difficile notare con quale fervore lo scrittore parla della funzione rivelatrice del Verbo incarnato, il Cristo per lui è la *Parola* eterna di Dio (Gv 1,1); è il Verbo di Dio fatto carne (Gv 1,14), che manifesta visibilmente Dio nella sua umanità, espressione della divinità. Solo la deificazione dell’uomo consente di fare il cammino evangelico nello spirito verso la ricerca e la conoscenza della *Veritatis Splendor*. Solo nel Cristo la bellezza ritrova il suo volto autentico, l’immagine perfetta di Dio e la ricchezza della bellezza in sé. Per Dostoevskij, quindi, non sarà la bellezza estetica a salvare il mondo, ma la bellezza salvifica.

**WIARA
TEOLOGIA
DUCHOWOŚĆ**



KS. FILIP KRAUZE
GDAŃSK

CZY W CUDA TRZEBA WIERZYĆ?

WSTĘP. 1. POTENCJALNE PRZYCZYNY NIEWIARY W CUDA.
2. KORELATYWNA KONCEPCJA OBJAWIENIA, WIARY, CUDU
I WIARYGODNOŚCI. 3. O POWINNOŚCI WIERZENIA. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Celem niniejszego artykułu¹ jest odpowiedź na tytułowe pytanie poprzez określenie powinności, która powstaje na styku wymienionych w tym pytaniu cudu i wiary. Styk ten jest jednak zapośredniczony w Bożym Objawieniu, które z kolei przyjmuje się nie tyle ze względu na jego dowodliwość, ile raczej wiarygodność². Objawienie, cud, wiarygodność i wiara pochodzą z tego samego słownika teologii fundamentalnej, a ich koncepcje należy traktować korelatywnie, czyli z uwzględnieniem wzajemnych powiązań³. Zakłada się, iż dopiero tak zarysowany kontekst pozwoli rzeczowo odpowiedzieć na pytanie „czy

¹ Bezpośrednią inspirację niniejszego opracowania stanowi tematyka poruszona w referacie o tym samym tytule, wygłoszonym przez autora w ramach III Gdańskiego Festiwalu Nauki w Gdańskim Seminarium Duchownym, 21 maja 2005 roku.

² Zdaniem M. Ruseckiego, idącego w tym względzie po części za R. Latourellem, a jednocześnie sumującego poglądy wielu autorów, celem teologii fundamentalnej jest właśnie uzasadnianie wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego. Pozostałe „cele” należy raczej rozumieć jako zadania, prowadzące do tego celu głównego. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 86-87.

³ Na temat definicji oraz pluralizmu ujęć rzeczywistości teologicznofundamentalnych – w dalszej części artykułu.

trzeba?”, a być może nawet „jak trzeba?”. Zanim jednak omówi się korelatywną koncepcję rzeczywistości teologicznofundamentalnych, wypada uzasadnić samo tytułowe pytanie, ponieważ fakt, iż zostało ono postawione, może wskazywać na istniejącą wątpliwość co do możliwości „wierzenia w cuda”. Podejmę więc najpierw próbę charakterystyki potencjalnych przyczyn współczesnej niewiary w cuda, następnie dokonam opisu wspomnianych korelatów, aby w końcu zmierzyć się z tytułowym pytaniem o powinność. Należy przy tym zaznaczyć, iż naszkicowany powyżej szlak refleksji został w literaturze polskiej systematycznie przetarty głównie przez M. Ruseckiego, dlatego też w niniejszym artykule jego koncepcje będą stosowane jako wiodące⁴.

1. POTENCJALNE PRZYCZYNY NIEWIARY W CUDA

W ramach studium teologicznofundamentalnego można wskazać przynajmniej trzy potencjalne przyczyny zakwestionowania cudów, a przez to pośrednio także ich waloru motywacyjnego. Do przyczyn tych należą (w kolejności chronologicznej): teologia reformacji, mentalność pozytywistyczna oraz nieadekwatna koncepcja cudu w teologii fundamentalnej pierwszej połowy XX wieku⁵.

Nie bez znaczenia dla zakwestionowania wpływu cudu na wiarę okazała się reformacja i teologia protestancka. Za przykładem M. Lutra i tzw. drugiej szkoły augustyńskiej wiarę pojmowano przede wszystkim jako zawierzenie i ufność Bogu, wyłączając z niej podstawy racjonalne. Z tego względu za jedyne prawdziwe cuda zaczęto uznawać wiarę i odpuszczenie grzechów, pomijając fakt, iż Jezus Chrystus, dla wyrażenia orędzia zbawczego, posługiwał się znakami,

⁴ Taki stosunek do źródeł jest tym bardziej zasadny, iż wspomniany autor wyraźnie wyeksplikował pytania i odpowiedzi, stanowiące tematykę niniejszego opracowania. „Na tle relacji cudu do wiary rodzą się dość trudne pytania: Czy cud prowadzi do wiary w sposób apodyktyczny? - co sugerowano często w apologetyce tradycyjnej, czego oczekują niektórzy i dziś; Czy jest głównym czynnikiem wiary, czy tylko jednym ze środków prowadzących do niej? Czy może wiara jest konieczna do tego, by cud został rozpoznany i dopiero w jej świetle mógł pełnić funkcję motywacyjną? (...) Już z tego przykładowego wyliczenia kilku problemów wynika, że zagadnienie to jest dość skomplikowane, a opinie są różne, niekiedy przeciwne” (M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991, s. 347-348).

⁵ Por. Tenże, „*Wiercie moim dziełom*”. *Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, Katowice 1988, s. 229.

angażującymi zjawiska fizyczne⁶. Reformatorzy szczególnie surowo odnosili się właśnie do zjawiskowego aspektu cudów. Nie da się im odmówić słuszności w tym względzie, iż ówczesne ludowe kaznodziejstwo, traktując szeroko o cudach, częściej mogło zaspokajać próżną ciekawość niż skłaniać do wewnętrznego, pełnego wiary przyłączenia do Jezusa Chrystusa⁷. Niemniej jednak odrzucenie strony zjawiskowej cudów konsekwentnie musiało prowadzić nawet do zakwestionowania cudów biblijnych. Poza tym zakwestionowany został również walor probatyczny cudów, które w rozumieniu reformacyjnym niczego już nie dowodziły⁸.

Innym czynnikiem wpływającym negatywnie na recepcję cudów w funkcji wiarotwórczej stały się filozoficzne implikacje rozwoju nauk przyrodniczych, z których można wymienić przynajmniej dwie: deizm oraz pozytywizm, powstałe m.in. w opozycji do XVIII-wiecznej anglosaskiej fizykoteologii⁹. W ramach fizykoteologii przyjmowano, iż wielu zagadnień fizyki nie da się rozwiązać bez po-

⁶ Por. Tenże, *Ewolucja funkcji motywacyjnej cudu w genezie aktu wiary*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 33(1986)2, s. 98; Por. K. Pfeiffer, *Das Wunder als Erkenntnismittel der Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung in der modern katholischen und protestantischen Apologetik* Aschaffenburg 1936, s. 18-24.

⁷ Do cennych intuicji M. Lutra odnośnie teologii cudu M. Rusecki zaliczył położenie akcentu na religijny, a nie tylko faktograficzno-przyrodniczy, wymiar cudu; dowartościowanie nadprzyrodzonego działania cudu w duszy człowieka; biblijność, czyli zakorzenienie cudu w Słowie Bożym oraz stwierdzenie, iż cuda są przede wszystkim wezwaniem do wiary, która jest również cudem w sensie analogicznym. M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 172-173.

⁸ Tamże, s.163-177.

⁹ E. McMullin przypisał poglądy fizykoteologiczne w pierwszym rzędzie środowisku tzw. *virtuosi*, których głównym przedstawicielem był R. Boyle (zm. 1691). Fascynował się on metaforą świata jako maszyny, będącej wcieleniem Boskiego celu. Z takiej perspektywy termin „cud” stawał się nieostry, niezwykle podobny do pozostałych i nieustających interwencji Stwórcy w świat. E. McMullin przyjął tezę, iż to właśnie wyjaśnienia woluntarystyczne przyczyniły się do literalnej interpretacji Księgi Rodzaju: skoro Stwórca po raz pierwszy swoim nakazem powołał do życia różne istoty, to dlaczego nie miałby tak czynić za każdym razem, gdy nowe stworzenie zyskuje swój byt? Taka interpretacja przyczyniła się pośrednio do rozwoju deizmu wśród tych, którzy nie mogli się pogodzić z obrazem świata, rzekomo doskonale stworzonego przez Boga, który jednak ciągle musi „poprawiać” swoje stworzenie. E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, Kraków 1990, s. 49; I. S. Ledwoń, *Deizm*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin-Kraków 2002, s. 301-302; M. Rusecki, *Ewolucja funkcji motywacyjnej cudu*, dz. cyt., s. 99.

mocy teologii. Co prawda dla teologii upadek średniowiecznego obrazu świata, z którym była ona ściśle zespolona, stanowił poważny cios, jednak związek teologii z wszelkimi racjonalnymi próbami zrozumienia świata był nadal bardzo silny. Myślenie twórców nowożytnej fizyki było więc nadal inspirowane wątkami teologicznymi, a nawet można się w nim dopatrzeć próby zastosowania idei teologicznych do wyjaśniania odkrytych w przyrodzie zależności i struktur¹⁰. Z kolei przyjęta w pozytywizmie metodologia, której początek dał między innymi Galileusz, słusznie rezygnowała z wypełniania „białych plam” wiedzy tezami religijnymi¹¹.

Ostatnią z wymienionych na początku tego paragrafu przyczyn, mogących stymulować niewiarę w cuda, stała się błędna, przynajmniej ze współczesnego punktu widzenia, teologicznofundamentalna koncepcja cudu, prowadząca do przyjęcia tzw. „podwójnej wiarygodności”. Koncepcja ta doszła do głosu w wyniku podejmowanych przez teologów pierwszej połowy XX wieku prób odpowiedzi na omówione wyżej potencjalne czynniki niewiary w cuda: przeciwstawienie się protestanckiej wierze ufności (fideizm) oraz panujący w teologii racjonalizm, będący odzwierciedleniem panującej wówczas powszechnie mentalności pozytywistycznej. Wówczas to w katolickiej teologii wiary główny akcent położono na jej usprawiedliwienie wobec rozumu¹². W ramach studium nad historią badań funkcji motywacyjnej cudu M. Rusecki opisał dwa paradoksy: eliminację łaski z genezy aktu wiary oraz umieszczenie cudu poza sferą objawienia i wiary. Apologetyka na przełomie XIX i XX wieku, w okresie naznaczonym błyskotliwymi osiągnięciami nauk przyrodniczych, cud ujmowała jako widzialny element struktury rzeczywistości, mający dowieść istnienia porządku nadnaturalnego. Owo dowodzenie miało się odbywać z apodyktyczną oczywistością, która w efekcie miała prowadzić konsekwentnie do powstania w podmiocie wiary naturalnej. Zastosowanie w apologetyce scholastycznego rozróżnienia na wiarę naturalną i nadprzyrodzoną zaowocowało jednak systemowymi niespójnościami.

¹⁰ J. Życiński, *Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*, Poznań 1990, s. 119; M. Heller, *Z dziejów stosunków między kreacjonizmem a ewolucjonizmem*, w: M. Heller J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Kraków 1990, s. 143-144. Por. A. Funkenstein, *Theology and Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton 1986.

¹¹ J. Życiński, *Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*, s. 120. Por. Tenże, *Ułaskawianie natury*, Kraków 1992, s. 71-72. Koncepcja ta zwana była inaczej „Bóg do wypełniania dziur [w niewiedzy]” – ang. *God of the gaps*. M. Heller, *Moralność myślenia*, Tarnów 1993, s. 77-78.

¹² M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 441.

Skoro bowiem do wiary można dojść w zasadzie samym intelektem, co więcej, skoro wiara potrzebuje usprawiedliwienia wobec rozumu, gdzie w takim razie miejsce na łaskę Bożą i działania nadprzyrodzone? Zdaniem M. Ruseckiego, między innymi z powodu tej aporii, na obecnym etapie refleksji teologicznofundamentalnej, rozróżnienie wiary, a także wiarygodności na naturalną i nadprzyrodzoną jest nie do utrzymania. Tym samym intelektualistycznie tradycyjne dowodzenie z cudu zawisło w metodologicznej próżni¹³.

W ramach powyższych rozważań uzyskano, przynajmniej częściową, odpowiedź na pytanie o potencjalne przyczyny niewiary w cuda. Skupiono się na aspekcie teoretycznym owych przyczyn. Można by również podjąć próbę ujęcia owych przyczyn w aspekcie praktycznym, czy też ogólniejszym, odnosząc się do zjawiska niewiary w ogólności¹⁴, nie jest to jednak celem niniejszego studium. Niemniej jednak, w opisanym wyżej kontekście, łatwiej zrozumieć, w jaki sposób cud, z pozycji argumentu budzącego wiarę, mógł zostać zepchnięty na pozycję, w której sam zdaje się potrzebować apologii¹⁵, co znalazło wyraz w tytułowym pytaniu.

2. KORELATYWNA KONCEPCJA OBJAWIENIA, WIARY, CUDU I WIARYGODNOŚCI

Podjęcie tematu „wiary w cuda” wymaga m.in. podania adekwatnego kontekstu teologicznofundamentalnego, który, zarówno dla wiary, jak i dla cudu stanowi Boże Objawienie, posiadające także określony stopień wiarygodności. Omówi się zatem najpierw relację wiary do Objawienia, by następnie określić, jakie miejsce w strukturze tegoż Objawienia zajmują cuda. Odwołanie się do kategorii wiarygodności posłuży przejściu od wykazania związku, jaki w ramach Objawienia istnieje pomiędzy cudem a wiarą, do próby odpowiedzi na pytanie o stopień powinności wiary w cuda.

¹³ M. Rusecki, *Ewolucja funkcji motywacyjnej cudu*, dz. cyt., s. 99-102.

¹⁴ Por. E. Sujak, *Refleksje nad wtórną niewiarą*, *Znak* (1975)4-5, s. 547-552; J. Pałyga, *Drogi Niewiary. Część 1*, *Znak* (1974)5, s. 547-564; Tenże, *Drogi Niewiary. Część 2*, *Znak* (1975)4-5, s. 492-528; Z. Krzyszowski, *Ateizm*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, dz. cyt., s. 122-130.

¹⁵ W wystąpieniu, będącym inspiracją niniejszego tekstu, posłużono się metaforą: „Zupełnie jak wówczas, gdy zdarza się ratować ratownika, leczyc lekarza lub pogrzebać grabarza – dziś cud – dawny «dowód» – sam zdaje się potrzebować dowodzenia”.

Omówione wyżej przyczyny trudności z adekwatnym teologiczno-fundamentalnym opisem rzeczywistości wiary wpłynęły również na zawężone rozumienie Objawienia Bożego. Konstytucja *Dei Verbum* potwierdziła i udokumentowała przemiany, jakie zaszły w teologicznym opisie rzeczywistości Objawienia w stosunku do apologetyki początków XX wieku. Wyakcentowane zostało korelatywne powiązanie Objawienia i wiary poprzez łaskę Bożą, która działa nie tylko na rozum, ale też poprzez „(...) Ducha Świętego, który by poruszał serca i do Boga zwracał, (...) darami swymi wiarę stale udoskonalał”¹⁶. Z tej perspektywy łatwiej zrozumieć, dlaczego wspomniane trudności opisu wiary współwystępowały z zawężoną koncepcją Objawienia. W dawniejszej teologii fundamentalnej Objawienie ujmowano bowiem w sposób intelektualistyczny, to jest taki, w którym nacisk położono przede wszystkim na dostępną rozumowi treść Objawienia, pomijając jego aspekty personalistyczne i egzystencjalne¹⁷. Obecnie można wyróżnić, obok intelektualistycznego (treściowego), całe bogactwo wymiarów, a co za tym idzie, koncepcji tak Objawienia, jak i wiary. Odnośnie Objawienia można obok jego wymiaru (koncepcji) intelektualistycznego wymienić: personalistyczny, historiozbowczy, transcendentarno-antropologiczny, immanentny, semejologiczny oraz symbolowy¹⁸; odnośnie wiary zaś, wymiar (koncepcje): personalistyczny, teologiczny, chrystocentryczny, pneumatologiczny, soteryczny i eklezjalny¹⁹. Owe koncepcje i wymiary spotykają się, jak wynika z powyższego wyliczenia, w wymiarze personalistycznym, czyli dokładnie tam, gdzie spotyka się osobowy Bóg (a nie tylko idea Boga lub treść przez Niego przekazywana) z osobą człowieka (a więc nie tylko z jego intelektem, ale „z całym sercem, z całą duszą, ze wszystkich sił” – por. Pwt 6,5)²⁰.

Po ustaleniu relacji zachodzącej pomiędzy Objawieniem a wiarą należałoby określić charakter związków, jakie zachodzą pomiędzy Objawieniem a cudem. Określenie to wymaga odwołania się do defi-

¹⁶ *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum*, 5, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1986, s. 352.

¹⁷ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 185-186.

¹⁸ I. S. Ledwoń, *Objawienie Boże*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, dz. cyt., s. 859-863; por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 186-199.

¹⁹ J. Mastej, *Wiara*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, dz. cyt., s. 1323-1328. Por. Tenże, *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001.

²⁰ Por. W. Słomka, *Wiara*, w: *Leksykon Duchowości Katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 913-914.

nicji cudu, a ta nie pozostawała wśród teologów bez dyskusji. Św. Augustyn położył nacisk na psychologiczno-religijny wymiar cudu, jako zadziwiającego motywu zwrócenia uwagi człowieka na Boga i wezwania do wiary. Dla Augustyna cała przyroda jest jednym wielkim cudem (totalny cud natury), ale człowiek obyty z naturą potrzebuje mocniejszych znaków, stąd szczególne wkroczenia Boga w zwyczajny-nie-zwyczajny bieg rzeczy²¹. Z kolei św. Tomasz z Akwinu położył nacisk na stronę zjawiskową cudu, na jego transcendencję fizyczną, ponieważ ustosunkowywał się do dorobku, w którym nie odróżniano wyraźnie zjawisk cudownych od naturalnych (spuścizna augustynizmu). Według niego, cud jest faktem, przekraczającym siły całej natury stworzonej, którego sprawcą jest Bóg²². Obecnie najpowszechniej ujmuje się cud w kategorii znaku Bożego działania w świecie dla zbawienia człowieka. Znak ten wyraża objawienie się Boga w historii, nie występuje samoistnie, ale towarzyszy mu słowo objaśnienia. Zachodzi sprzężenie zwrotne pomiędzy czynem a słowem Boga: słowa znajdują potwierdzenie w czynach, czyny zaś są wyjaśniane przez słowa. Cud potraktowany jako znak, czyli nie tylko zdumiewające wydarzenie transcendujące naturę, doskonale wpisuje się w strukturę Objawienia Bożego.²³ Znak bowiem jest przekazem od kogoś dla kogoś, posiada nadawcę, treść i odbiorcę. Tak potraktowany cud odzwierciedla personalistyczną koncepcję wiarygodności Objawienia.²⁴ Dzięki wspomnianemu wyżej, okołosoborowemu przewyżczeniu koncepcji intelektualistycznej²⁵, Objawienie uznaje się za coś więcej niż przekaz treści, które trzeba podjąć w życiu, aby być zbawionym: chodzi o zbawcze udzielania się Boga w kosmosie i histo-

²¹ Por. M. Rusecki, *Świętego Augustyna rozumienie cudu i jego funkcji*, w: *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (1984)2, s. 110-117.

²² Por. M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 127-128.

²³ M. Rusecki ujął rzecz następująco: „Zdarzeń niezwykłych i niewytłumaczalnych, które dzieją się w religiach jest bardzo wiele (...) nie chodzi nawet o to, że dane zjawiska są nie do wyjaśnienia dla nauki w danym momencie, lecz o cały kontekst zdarzeń (...) Najogólniej rzecz ujmując – działanie Boga w świecie, podobnie jak i wszystkie formy Objawienia, można sprowadzić do znaku. Każdy znak z natury swojej zawiera element zewnętrzny i wewnętrzny, widzialny i niewidzialny. Element widzialny naprowadza nas na inną rzeczywistość, która jest z nim związana, lecz niewidoczna” (Tenże, *Istota i geneza religii*, Lublin-Sandomierz 1997, s. 231).

²⁴ M. Rusecki, *Wiarygodność*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, dz. cyt., s. 1330.

²⁵ O prekursorach znakowego ujmowania cudu: M. Rusecki, *Możliwość pluralizmu w teologii fundamentalnej*. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 25(1987), s. 34n.

rii²⁶. Skoro więc cuda należą do Objawienia Bożego, wymagają one wiary w tej mierze, w jakiej Bóg przychodzi przez nie do człowieka. Oczywiście nie każde zjawisko paranormalne należy uznać za cud. Wzorem pozostałych cudów są cuda biblijne, w szczególności zaś cuda Jezusa Chrystusa, spełniające pięć podstawowych funkcji: rewelatywną, chrystologiczną, soteriologiczną, eklezjologiczną i pisteologiczną – czyli wiarotwórczą, o którą szczególnie chodzi w niniejszym opracowaniu²⁷. Niezwykle wydarzenie, którego nie da się pozytywnie odnieść do Chrystusa, nie jest cudem, co najczęściej da się osądzić po owocach, jakie to wydarzenie przyniosło w życiu tych, którzy go doświadczyli (szczególnie jeśli chodzi o problematykę okultystyczną).

Na obecnym etapie niniejszej refleksji należy potwierdzić zaznaczoną we wstępie tezę, dotyczącą korelatywnego charakteru Objawienia i wiary oraz cudu i wiarygodności. Można wyróżnić dwa zasadnicze podejścia w tej kwestii, za których uproszczoną cezurę uznaje się cytowaną wyżej *Konstytucję o Objawieniu Bożym*. Chodzi o ujęcia intelektualistyczne oraz (pamiętając o całej gamie pozostałych ujęć) podejście personalistyczno-semejotyczne (osobowo-znakowe), które okazało się najbardziej operatywne w kontekście syntetycznej koncepcji wymienionych wcześniej rzeczywistości teologicznofundamentalnych. Objawienie, które jest udzielaniem się Osoby osobie; wiara, która jest odpowiedzią osoby na owo udzielanie się; cud, który jest znakiem osoby dla osoby i w końcu wiarygodność, która nie jest pewnością dowodową (wszak osoby się nie dowodzi!), ale pewnością moralną, ufundowaną na osobowych znakach Objawienia, w tym cudach – ów czworobok opisuje rozumienie omawianego zagadnienia w ramach współczesnej teologii fundamentalnej²⁸.

3. O POWINNOŚCI WIERZENIA

W świetle powyższych rozważań pytanie o powinność wierzenia w cuda, z punktu widzenia teologii fundamentalnej, zasada się na pytaniu o wiarygodność. Ta zaś, jak określono, ma przede wszystkim

²⁶ M. Rusecki. *Objawienie Boże II*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, dz. cyt., s. 859-865.

²⁷ Wymienione funkcje zostały szeroko potraktowane w: Tenże, *Funkcje cudu*, Sandomierz-Lublin 1997.

²⁸ W takie rozumienie rzeczywistości teologicznych zaangażowane jest biblijne pojęcie prawdy (*emet*), wskazujące nie tyle na zgodność umysłu z rzeczą, co raczej na osobowy charakter motywu uznania czegoś za prawdę, która swe źródło ma w Bogu. Por. Tenże, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 444-446.

charakter personalistyczno-semejotyczny²⁹. Pytanie o powinność wierzenia w cuda może być jednak postawione także w innych teologicznych kontekstach i wariantach, przez co odpowiedzi nabierają nowych znaczeń. Można więc zapytać np.: „Co stracilibyśmy, odrzucając tę wiarę?”. Z perspektywy historiozbowczej pytając: „Jak ma się wiara w cuda do możliwości zbawienia człowieka?”, należałoby jednocześnie zapytać „Czy bez wiary w cuda można się zbawić?”. Należy także odróżnić widzenie od wiary: wśród osób oglądających cuda Zbawiciela byli i tacy, którzy zamiast wiary reagowali wściekłością (Łk 6,6-11), sam zaś Chrystus o konieczności widzenia cudów dla wiary wypowiada się ambiwalentnie: „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20,29). W ramach teologii ekumenicznej pytanie: „Czy w cuda trzeba wierzyć” mogłoby przyjąć brzmienie: „Jakie jest miejsce cudu w hierarchii prawd wiary?”³⁰. Jeśli cuda uzna się za wyizolowane z całości Objawienia zjawiska paranormalne, mające swoją oczywistością przymuszać do wierzenia, ich miejsce w hierarchii prawd będzie prawdopodobnie niskie, w porównaniu z trynitarnym życiem i paschalnym dziełem Jezusa Chrystusa. Jeśli jednak uzna się cud za integralną część Objawienia, wówczas trzeba tę rzeczywistość rozważyć w nowym świetle. Skoro bowiem Misterium Paschalne, w tym cud Zmartwychwstania, znajduje się w centrum posłannictwa Jezusa Chrystusa i jest dziełem całej Trójcy Świętej, wówczas miejsce cudu w hierarchii prawd wiary należałoby określić jako pierwszorzędne³¹.

Kolejną kwestię stanowi uprzedniość lub następczość wiary w stosunku do cudu, innymi słowy: „czy cuda czynią wiarę, czy też wiara czyni cuda?”³². Ewangelie przekazują obydwie konteksty występowania cudów, można jednak stwierdzić większą częstotliwość zmotywowania wiary przez cud u św. Jana niż u Synoptyków. Choć ujęcie alternatywne było wykorzystywane przez autorów o nastawieniu naturalistycznym w celu zredukowania cudów do wymiaru sugestii („wiara czyni cuda”), na obecnym etapie refleksji teologicznej

²⁹ Por. Tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 89.

³⁰ Por. S. Pawłowski, *Hierarchia prawd wiary*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, dz. cyt., s. 488-490.

³¹ Por. Tenże, *Zasada hierarchii prawd wiary. Studium ekumenicznodogmatyczne na podstawie najnowszej myśli teologicznej (1984-2003)*, Lublin 2004, s. 279.

³² M. Rusecki sformułował tę kwestię następująco: „Czy cud jako taki prowadzi do wiary i może spowodować jej zaistnienie, czy też do jego rozpoznania i ujęcia w funkcji motywu, konieczna jest wiara uprzednia?”. Tenże, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 447.

podejmuje się próby wypracowania syntezy stanowisk w omawianej kwestii. Stwierdza się więc, że do zaistnienia cudu potrzebna była wiara zaczątkowa o tyle, by świadkowie znaku Bożego byli w stanie odczytać jego odboskie pochodzenie. Natomiast wiara dojrzała doszła do głosu w świetle największego cudu – Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Wiara ta została wypróbowana w kryzysie krzyża, by uzyskać pełny wymiar zbawczy³³. Okazuje się więc, iż obecnie rozważany aspekt powinności wiary w cuda łączy się z poprzednim: zarówno w hierarchii prawd wiary, jak i w porządku ekonomii zbawienia „cudabrane łącznie z objawieniem i jego osobowym centrum – Chrystusem oraz wydarzeniami zbawczymi i łaską mogą doprowadzić do powstania aktu wiary u człowieka, który dostrzega znaki Boże i właściwie je odczytuje”³⁴.

Warto mieć również na uwadze, iż, pomimo że powinność wierzenia w cuda w kontekście powyższych rozważań nabiera wyrazistości, owo wierzenie jest jeszcze określone przez szereg warunków, które można podzielić na przedmiotowe i podmiotowe. Warunki przedmiotowe dotyczą zarówno struktury cudu jako znaku Bożego, jak i jego łączności z całością Objawienia, z życiem i dziełem Jezusa Chrystusa. Cud musi także posiadać charakter zbawczy, przyczyniać się do wzrostu Kościoła i wynikać ostatecznie z łaski Bożej. Od strony podmiotowej cud jest znakiem osobowym angażującym całego człowieka (a nie tylko np. wyłącznie ciekawość – intelekt), z drugiej strony wymaga jednak od podmiotu pewnego rozumienia spraw świata, aby człowiek był w stanie odczytać dane wydarzenie jako znak wyłamujący się z powszechnie obowiązującego schematu. Rozpoznanie cudu jako takiego wymaga także od podmiotu przynajmniej zaczątkowej idei Boga, a także dobrej woli i otwartości umysłu na te obszary doświadczenia, które wykraczają poza doświadczenia dotychczasowe³⁵.

Podsumowując rozważania niniejszego paragrafu, należy stwierdzić, iż charakter powinności wierzenia w cuda zależny jest od wielu czynników, których próbę opisu podjęto wyżej. Trzeba w tym miejscu wskazać przede wszystkim na personalistyczne, a co za tym idzie,

³³ Tenże, *Funkcje cudu*, dz. cyt., s. 267-268.

³⁴ Autor czyni w tym kontekście jeszcze jedno zastrzeżenie: cuda traktowane w sposób wyizolowany od całości Objawienia oraz pozbawione związku z Osobą i dziełem Jezusa Chrystusa nie mogłyby absolutnie spełnić swojej funkcji wiarotwórczej. Tenże, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 447-452.

³⁵ Tenże, *Funkcje cudu*, dz. cyt., s. 284-300.

chrystologiczne i historiozbawcze osadzenie owej powinności oraz na złożoność procesu recepcji cudu jako zbawczego znaku Bożego. Kluczowym dla zrozumienia tej powinności jest fakt Zmartwychwstania – cudu rodzącego wiarę dojrzałą, bo wypróbowaną przez dramat krzyża.

ZAKOŃCZENIE

Wydaje się, że powyższe wywody spełniły cel, postawiony przed niniejszym opracowaniem. Cel ten został zrealizowany najpierw poprzez stwierdzenie zasadności sformułowania tytułowej kwestii w kontekście potencjalnych przyczyn zakwestionowania czy to samej możliwości cudu, czy też jego funkcji motywacyjnej. Następnie wykazano istnienie związku pomiędzy zaistnieniem cudu a wiarą, co stanowiło pierwszy etap teologicznofundamentalnej odpowiedzi na pytanie „Czy w cuda trzeba wierzyć?”. Wskazano na wiarygodność, ujętą w znaczeniu personalistyczno-semejotycznym, jako na kluczową kategorię teologiczną, uzasadniającą związek cudu i wiary w ramach Bożego Objawienia. Traktując o charakterze powinności wiary w cuda, podjęto próbę ich osadzenia w hierarchii prawd wiary, a także ustosunkowano się do biblijnej ambiwalencji, dotyczącej uprzedności i następczości wiary w cudzie. W kontekście zarysowanym przez te dwa ostatnie zagadnienia szczególnie mocno wybrzmiewa kwestia centralnego charakteru Zmartwychwstania, jako cudu konstytuującego wiarę dojrzałą, cudu, z którego nie wolno zrezygnować za cenę utracenia *proprium christianum*. Jednocześnie, zważywszy szerokie zaangażowanie w omawianą problematykę czynników przedmiotowych i podmiotowych, warunkujących wiarę w cuda, wydaje się, iż odpowiedź na tytułowe pytanie powinna przebiegać dwutorowo. Tak więc trzeba wierzyć w cuda jako zbawcze znaki udzielania się Boga człowiekowi, cud bowiem, jako wypowiedź Boga, jeśli nie spotka się z wiarą człowieka, pozostanie monologiem, a zatem nie spełni swojego zadania. Nie wolno natomiast wierzyć w cuda w taki sposób, który na nich samych, na ich niezwykłości i płynących z nich korzyściach poprzestaje, nie odnosząc ich do Jezusa Chrystusa. W takim bowiem znaczeniu wiara w cuda byłaby podobna do wiary w pogańskie wróżby, zaklęcia, gusła i uroki. Wierzyć w cud znaczy więc tyle, co „zdać się całkowicie na Boga i tylko na Niego liczyć”³⁶.

³⁶ Tenże, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 449-450.

SUMMARY

SHOULD WE BELIEVE IN MIRACLES?

The article attempts to address the question of obligation to believe in miracles. The question defends its validity in a wider context of criticism, risen against miracles as motives of faith's plausibility, which took place in theology of reformation, in scientific mentality on the break of 19th and 20th centuries and in a narrowed theological vision of the same time. However depiction of faith as the Revelation's correlate, along with description of miracles as belonging to the structure of the Revelation as personalizing signs of God's presence, taken up at the 2nd Vatican Council, expressed a suitable climate to overcome intellectualistic concepts in theology, that formerly reduced faith to intellectual approval of a doctrine. Then in a miracle, as well as in the whole Revelation, the point is about personal sharing of God's presence with the human, to which the proper response is faith. In this special case, the faith in miracles is conditioned on manifold objective and subjective factors. Nevertheless it is impossible to remove miracles from the area of Christian faith, because the Resurrection is the very miracle, which leads the faithful to the mature faith. Particularly, the faith in miracles is ultimately the faith in self-revealing God. Mostly in this context the answer to the title question is: yes, one should believe in miracles.

Ks. MAREK CZAJKOWSKI
GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

**O RELACJI MIĘDZY WIARĄ A MISYJNĄ
DZIAŁALNOŚCIĄ KOŚCIOŁA
– 50-LECIE ENCYKLIKI PIUSA XII *FIDEI DONUM***

WSTĘP. 1. PROBLEMATYKA ENCYKLIKI. 2. EWANGELIZACJA MISYJNA
A WIARA. 3. ŹRÓDŁA WIARY DLA DZIAŁALNOŚCI MISYJNEJ.
ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

12 lat po zakończeniu II wojny światowej, której Pius XII doświadczył kierując Kościołem Powszechnym; w okresie szerzącego się programowego ateizmu, gdy totalitaryzm zmieniał jedynie oblicze z faszystowskiego na komunistyczne; ustępujący kolonializm próbował nie przeradzać się w kolejne konflikty, a mocarstwa chciały poradzić sobie z kolonialnymi posiadłościami przy uwzględnieniu aspiracji narodów do wolności – 21 kwietnia 1957 roku zostaje wydana encyklika *Fidei donum* (Fd), zwana encykliką „misyjną”.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że w kontekście czasów powyżej opisanych, „z wysokości Stolicy Apostolskiej” (Fd, 4) wypływa silny promień światła i nadziei. Zauważmy jednak już na początku, że nadzieja ta i światło nie płyną od razu od strony „misyjności” Kościoła, bo i ta podziela trudne warunki panujące na świecie, lecz od strony Ewangelii zacytowanej na końcu encykliki. „Wypłyn na głębię!” (Łk 5,4; Fd, 18).

Proponuję, ze względu na ów bolesny kontekst czasów oraz niezwykłą wprost wagę dokumentu, wnikać od tej pory nie tyle w poje-

dyncze cytaty i terminy encykliki, które rutynowo łatwo nam „statycznie” kwalifikować, lecz – w sposób myślenia Papieża.

W pierwszej warstwie encykliki spotykamy terminologię, do której jesteśmy już rutynowo przyzwyczajeni. Potem jednak przekraczamy nawyki, ponieważ encyklika daje jeszcze inne sygnały, a i my dzisiaj jesteśmy bogatsi w doświadczenie: teologiczne i misjonarskie. W miarę lektury, jesteśmy świadkami przewartościowania terminologii encykliki. Statyczna misyjna terminologia „powinnościowa”, programowa, zmienia się w aktualność, w dar i zadanie. Jest to równocześnie główny motyw oceny znaczenia encykliki dla Kościoła Powszechnego i dla misji Kościoła wśród ludów i narodów.

Wołanie „Wy płyn na głębie!” jest tylko fragmentem szerszego tekstu (Łk 5,1-11). Słowa Pana Jezusa są tu zwieńczeniem pewnej sytuacji, jaka miała miejsce w życiu ludzi. Rutyna podpowiedziałyby, że chodziło tam o tzw. „obfity połów ryb”. Jest to stereotyp, ponieważ w Ewangelii tej dzieje się coś ważniejszego, o ogromnym znaczeniu dla Kościoła i ewangelizacji misyjnej. Szymon-rybak był człowiekiem, który nie mógł sobie poradzić nawet z rybami („całą noc nic nie złowiliśmy”), nie mógł sobie poradzić z samym sobą („odejź ode mnie Panie, bo jestem człowiek grzeszny”), a usłyszał od Pana, że oto będzie musiał sobie radzić z innymi, obcymi ludźmi („nie bój się, od-tąd ludzi będziesz łowił”). Pius XII użył perykopy ewangelicznej, która albo jest naiwna życiowo, daleka od życia codziennego i naszych doświadczeń, albo – odmienia człowieka całkowicie, odmienia osobę w taki sposób i tak dogłębnie, że coś zupełnie niemożliwego, nie do zrobienia, staje się możliwe: „łowienie obcych, innych od nas samych”. Pan Jezus, który złowił „od ręki” trzech uczniów – Szymona, Jakuba i Jana – daje nam do zrozumienia, że „łowienie ludzi” – innych od siebie, obcych – jest wyłącznie Jego domeną. Jaka musi zajść przemiana w człowieku, aby potrafił to zrobić! „Wy płyn na głębie!” – zawsze jest prowokacją, Bożym powołaniem. Człowiek, który się tym uwarunkowaniem, tą przemianą, nie przejmuje, ogląda tylko puste sieci.

Encyklika *Fidei donum* powstała w czasach nie tylko pustych, ale i porwanych „sieci”. Sieci porwanych w świecie totalitarnych rozwiązań, sieci pustych w świecie osamotnionych postaw religijnych, które można by nazwać „religijnością własnego tylko uczucia”. Szymon-rybak doszedł właśnie do kresu swojej religijności: na widok cudu Jezusowego umiał powiedzieć tylko: „odejź ode mnie Panie, bo jestem człowiek grzeszny”. Iluż ludzi, iluż chrześcijan, w jakimś momencie swego życia postępuje tak samo: czujemy, że docieramy do

jakiegoś osobistego kresu i – wystarczy! „Odejdź ode mnie Panie (...)”. Cała sprawa z misjami polega natomiast na tym, że jest Jezus Chrystus, który, w odróżnieniu od nas, widzi dalszy ciąg. Gdyby inicjatywę zostawić wyłącznie temu, co ludzkie, zatrzymywalibyśmy się na czysto ludzkiej roztropności. „Nie bój się, odtąd ludzi będziesz łowił” – jest dla nas zaskakujące, wyczuwamy, że chodzi nie tyle o jakąś „akcję”, ale o to, że Pan całkowicie odwraca kierunek naszej psychiki: ktoś, kto nie może sobie poradzić z rybami, które „łowi sobie samemu”; ktoś, kto nie może sobie poradzić ze sobą samym, którego podobno posiada – ma odtąd łowić innych ludzi – i nie „sobie”, tylko Bogu samemu! Nie „dla siebie”, tylko „sobą” i „dla Boga”! To jest odwrócenie psychiki, egoizmu i zamiana religijności wedle „wyłącznie własnego, rzetelnego uczucia, własnego subiektywnego rozeznania” na religijność posłanego w wierze.

Świat w latach 50-tych to był świat totalitaryzmu i religijności często mającej swój kres w prywatnym uczuciu. W takim świecie Pius XII pisze encyklikę „misyjną” – jako odwrotność tych postaw: encyklikę obiektywizacji wiary i aktualizacji misji przez wiarę. Papież pisze encyklikę „misyjną”, w której „pełne sieci” są uwarunkowane przez obiektywność objawienia Bożego i akt wiary w to objawienie. „Wypłyn na głębiej” znaczy więc tutaj: wyjdź ze swej zależnionej psychiki oraz religijności własnych subiektywnych uczuć na głębokie wody ucznia Chrystusowego, posłanego w tajemnicę wiary.

Encyklika *Fidei donum* „rozgrywa się” w ramach dwóch przestrzeni: pierwszą jest jej własna przestrzeń wewnętrzna, przestrzeń tekstu rozciągniętego między słowami: „fidei donum” na początku – a słowami: „wypłyn na głębiej” na końcu. Drugą przestrzenią jest Pięćdziesięciolecie – między Piusem XII a teologią misji Jana Pawła II. Istotą zarówno tekstu encykliki jak i Pięćdziesięciolecia są losy specyficznego kryterium misji, którym jest „łowienie ludzi”. Misyjność Kościoła rozpoznaje się na pewno po „łowieniu ludzi”. Jest to szczególne kryterium misji. Obchodzić Pięćdziesięciolecie *Fidei donum*, oznacza: przyjrzeć się temu kryterium. W tym roku Jubileuszowym i duszpasterskim zgadza się to z zawołaniem: „Przypatrzcie się bracia powołaniu waszemu!” (1Kor 1,26).

1. PROBLEMATYKA ENCYKLIKI

Fidei donum jest encykliką misyjną z tego powodu, że traktuje o wszystkich podstawowych celach działalności misyjnej. Podstawowe cele misji to głoszenie Ewangelii i zakładanie Kościoła (*praedica-*

re et plantare). Możemy też wskazać inne grupy tematyczne, jak: przyszłość ewangelizacji misyjnej, świat współczesny – wartości i braki, Afryka – szanse i ciemne strony życia na kontynencie, ciągłość misyjnej troski i nauki papieży, inne religie i wyznania, modlitwa i Msza święta, praktyka misyjna – uczynków miłości, działania misjonarzy – kapłanów, misjonarzy świeckich, oraz Papieskie Dzieła Misyjne.

Można zatem spojrzeć na encyklikę jak na spis wielu misyjnych celów i działań. Takie spojrzenie jest jednak niewystarczające, nie oddaje prawdy o *Fidei donum*. Encyklika nie jest wyłącznie spisem celów. Mówi też, a może przede wszystkim, o ich głębszym sensie. Owszem, traktuje ona o tym, co wszyscy widzą. Ale wymyka się rutynie, bo jednocześnie zaprasza do pogłębionej refleksji, domaga się odkrywania głębszych znaczeń i relacji. Cała treść encykliki jest więc także sposobem rozumienia i realizacji owych dwóch podstawowych zadań: głoszenia słowa i zakładania Kościoła.

Należy nadmienić, że całemu historycznemu otoczeniu dokumentu, owemu anty-świadectwu totalitarnego świata i religijności prywatnego uczucia, Pius XII przeciwstawia swe dzieło jako odpowiedź – świadectwo nadziei. Świadectwem w tekście *Fidei donum* jest raczej to, co ukryte, co domaga się odkrywania, to, co głębsze, niż prosty dorobek misji. *Fidei donum* nie jest to encyklika „programowa”. Nie jest ona także próbą ratowania marzeń o misjach, wspomnianiem przeszłości misyjnej. Sednem odczytywania encykliki *Fidei donum* powinno być świadectwo Kościoła o głębszym sensie celów ewangelizacji misyjnej.

Pius XII wielokrotnie przypomina w encyklice o ciągłości papieskiej nauki o misjach. Nauka ta tkwi w wielowiekowym nauczaniu Kościoła o tajemnicach zbawienia. Chcąc ujrzeć wartość encykliki, należy ją odczytywać w szerszym kontekście kościelnego nauczania: w świetle dogmatyki katolickiej i biblistyki. Lektura *Fidei donum* sprawia, że spontanicznie myślimy kategoriami owej ciągłości, regularnie odnosimy się do najróżniejszych wątków.

Znaczenie encykliki *Fidei donum* dla Kościoła Powszechnego polega na tym, że nie jest to osamotniony tekst „o misjach”, nie jest to „tekst sam dla siebie”, jakiś nowy apel misyjny, lecz, gdy się go uważnie studiuję wraz z szerszym doświadczeniem i nauką Kościoła o zbawieniu, okazuje się on rodzajem warsztatów misyjnych, w których to, co wieczne i ponadczasowe, nieustannie przenika to, co doczesne i ludzkie.

Właśnie tu natrafiamy na tajemnicę wiary w wyjątkowy sposób: nie tyle w tym, „co” czytamy, nie tyle „w tekście, obok innych zagadnień”, lecz dzięki temu, że zaczynamy się interesować wiarą. Nasza uwaga schodzi niepostrzeżenie z płaszczyzny „misyjności” samej w sobie, samego brzmienia, liczby i konieczności realizacji celów misyjnych, z płaszczyzny „tego, co widać gołym okiem” – na poziom wiary, od której ciągle spodziewamy się nowych głębi i perspektyw, nowego spojrzenia na poszczególne cele misyjne. To wrażenie czytelnika jest ważne, ono ustala metodę odczytania tekstu – nie jako „programowego manifestu o misjach”, lecz raczej misji uświadamianych sobie w tajemnicy wiary. *Fidei donum* apeluje do każdego chrześcijanina: uświadom sobie misyjność – w wierze i przez wiarę! W wierze odnajdujemy sposób rozumienia celów całej działalności misyjnej Kościoła.

Tak odczytana, encyklika „misyjna” przybiera w oczach czytelnika formę encykliki o uświadamianiu sobie misyjności przez wiarę. Lektura staje się wędrowaniem w głąb tajemnicy wiary. To są prawdziwe „warsztaty wiary”. Bynajmniej nie po to, by uciec od misji jako „praktyki”. Wędrowka w głąb wiary pokazuje prawdziwy, głęboki sens misji i jej poszczególnych działań – owych celów misyjnych.

Co więcej, wędrowka ta dokonuje się w taki sposób, że zaczynamy oglądać spójną całość: wiarę i misje – jako jedno. Wiara i misje – to nie są dwie wielkości „obok siebie”. W obronie przed duchem świata trzeba wyraźnie zaakcentować, że Kościół nie jest rozdwojony na wiarę „i” misje. One stanowią jedną całość i zasadniczo tylko w taki sposób mogą być świadectwem; odpowiedzią daną światu w jego zamięcie. Gdy ustalamy ich wzajemne relacje, musimy wyzbywać się jakiegokolwiek rutyny. Nie chcemy mówić osobno o wierze „i” misjach, jakby jedno należało wyłącznie do sfery duchowości, a drugie do sfery praktyki. Widzimy i przeżywamy jakąś ich wspólność: rozumiemy misje w wierze, rozumiemy misyjność jako akt wiary. To wokół tej cechy całości „rozgrywa się” niejako treść encykliki *Fidei donum*. I ujawnienie się tej cechy można uznać za drugi przejaw znaczenia dokumentu dla Kościoła Powszechnego i Jego misji.

Misje są darem wiary. Specyficzne kryterium misji – „łowienie ludzi” – jest darem wiary, rozumianej i przeżywanej bardziej jako akt, niż jako „dorobek”. Aktualność wiary, aktualność misji – nie tyle w sensie programowym, ile raczej w sensie wewnętrznej prawdy o wierze i wewnętrznej prawdy o misjach, w sensie ich wewnętrznej żywotności i dynamiki – są odpowiedzią Piusa XII na antyświadectwa lat 50-tych XX stulecia i naszego obecnego czasu.

2. EWANGELIZACJA MISYJNA A WIARA

Zagadnieniem misyjnym podległym wierze i aktualizowanym w wierze, a zasygnalizowanym w *Fidei donum*, jest przede wszystkim „tajemnica posłania”, a w jej obrębie dwa rodzaje swoistego „przeniesienia” znaczeń na inny, wyższy poziom. „Z tego stanu działalności misyjnej, jaki Wam, Czcigodni Bracia, pokrótce nakreśliliśmy, jasno wynika, że w Afryce nie chodzi już o sprawy o ograniczonym zasięgu i dotyczące jedynie niektórych okolic, które można by załatwiać stopniowo, nie biorąc pod uwagę tych, które dotyczą wspólnoty wiernych całego świata. Podczas gdy niegdyś „widzialne życie Kościoła ujawniało się szczególnie w starych krajach Europy, a stamtąd (...) płynęło do tych regionów, które można było nazwać krańcami świata, to teraz zupełnie inaczej, życie to okazuje się jako wzajemna wymiana żywotnych wartości i sił między wszystkimi członkami Mistycznego Ciała Chrystusa. To, co dzieje się z Kościołem katolickim w Afryce, nie ogranicza się tylko do tego kontynentu, lecz dotyczy także innych ludów żyjących poza jego granicami. Dlatego na apel Stolicy Apostolskiej powinny ze wszystkich części Kościoła wyruszać braterskie posiłki, aby zaradzić potrzebom katolików” (Fd, 7). „Nie na próżno więc, w tej tak poważnej chwili, zwracamy się do Was, Czcigodni Bracia, w sprawie rozszerzenia granic Kościoła. Tak jak w naszym śmiertelnym ciele, gdy jeden członek odczuwa ból, to i pozostałe współcierpią, a te, które są zdrowe, przychodzą chorym z pomocą, tak również w Kościele poszczególne członki nie żyją jedynie dla siebie, lecz pomagają także innym, i wszystkie wspomagają się wzajemnie, tak dla wspólnej pociechy, jak i dla wzrostu całego Ciała. A czyż właśnie biskupów nie należy uważać za znakomitsze członki Kościoła Powszechnego, jako tych, których z Boską Głową całego Ciała łączy całkiem szczególna więź i których dlatego słusznie nazywa się pierwszymi wśród członków Pana. O nich bardziej niż o innych można powiedzieć, że Chrystus, Głowa Mistycznego Ciała, potrzebuje swoich członków (...), a to najpierw dlatego, że Najwyższy Pasterz, który zastępuje Jezusa Chrystusa, powinien do udziału w swoich troskach powołać wielu innych, aby nie uległ pod ciężarem pasterskiego urzędu” (Fd, 8). „Złączeni jak najściślej z Chrystusem i Jego Zastępcą na ziemi, pobudzeni tchnieniem płomiennej miłości, usiłujcie, Czcigodni Bracia, uczestniczyć w owej trosce o wszystkie kościoły (por. 2Kor 11,28), która ciąży na Naszych barkach (por. 2Kor 5,4). Obyście właśnie wy, których przynagla miłość Chrystusowa, odczuli, że razem

z Nami jesteście na wskroś związani tym najpoważniejszym obowiązkiem, a mianowicie obowiązkiem rozszerzania Ewangelii i zakładania Kościoła na całym świecie. Nie przestawajcie więc starać się o to, aby wśród kapłanów i wiernych szeroko rozwinął się duch modlitwy i gorliwość w niesieniu wzajemnej pomocy, według miary miłości Chrystusowej. «Rozciągnij – mówi św. Augustyn – miłość na cały świat, jeśli chcesz miłować Chrystusa, bo członki Chrystusa rozrzucone są po całym świecie». Jezus Chrystus powierzył bez wątpienia całość swej trzody jedynie Apostołowi Piotrowi i jego następcom, a mianowicie biskupom rzymskim: «Paś baranki moje, paś owce moje» (J 21,15-17). Chociaż więc każdy biskup jest pasterzem tylko tej części trzody, która została mu powierzona, to jednak jako prawowity następca Apostołów, przyjmuje z ustanowienia i nakazu Bożego razem z pozostałymi biskupami odpowiedzialność za apostolski Urząd Kościoła, zgodnie ze słowami Chrystusa, które skierował do Apostołów: «Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam» (J 20,21). Ta misja, która obejmuje «wszystkie narody (...) aż do skończenia świata» (Mt 28,19-20) nie wygasła bynajmniej ze śmiercią Apostołów, lecz trwa dotąd w biskupach utrzymujących łączność z Zastępcą Jezusa Chrystusa. W tych bowiem, którzy w szczególny sposób są nazywani «posłanymi», czyli Apostołami Pana, mieszka pełnia godności apostolskiej, która – jak uczy św. Tomasz z Akwinu – «ma w Kościele szczególne znaczenie». Z ich więc serc powinien wyjść ów ogień apostolski, który Jezus Chrystus przyniósł na ziemię i dzięki nim powinien rozszerzyć się na serca wszystkich Naszych synów i rozbudzić na całym świecie nowy zapal dla misyjnej pracy Kościoła» (Fd, 8).

Zgodnie z teologią misji należy stwierdzić, że centralnym miejscem tego fragmentu jest cytat z *Ewangelii według św. Jana*: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20,21). Osoba Jezusa Chrystusa jest najpierw osobową normą wiary w Kościele. Pius XII w przytoczonym tekście bardzo wyraźnie wskazuje na Jezusa Chrystusa jako najgłębszy fundament wiary, która potrafi przekroczyć kryteria geograficzno-historyczne i uczynić z misji „wzajemną wymianę żywotnych wartości i sił między wszystkimi członkami Mistycznego Ciała Chrystusa”, a tym samym „rozszerzyć granice Kościoła” wewnątrz i zewnątrz.

Nowy obraz misji, wypływający z wiary, jest po prostu możliwy dopiero i wyłącznie w życiu z Jezusem Chrystusem jako „osobową normą mojej wiary w Kościele”. To jest zatem kwestia fundamentu dla misji. Ale zaraz potem, jest to kwestia możliwości. W perspektywie życia z Chrystusem jako „osobową normą mojej wiary w Kościele”

le” – głębszy sens zyskuje to, co zwykle się określać jako „cele działalności misyjnej”, „posłanie”, a także „relacja między Biskupem Rzymu i innymi Biskupami”, która nie jest tylko relacją prawną i kompetencyjną. Wymiar kompetencyjny zyskuje w tym tekście głębszy wymiar w realizacji owej duchowej „możliwości” w Chrystusie, możliwości realnego wpływania na obraz misji jako „wzajemnej wymiany wartości i sił” w Duchu Świętym. W Chrystusie – *In Christo* – mamy do czynienia z tajemnicą posłania, a nie wyłącznie z jego aspektem jurydycznym. Każdy posłany – misjonarz – powinien być żywym świadkiem wiary, która w Chrystusie potrafi uczynić z misji „wzajemną wymianę żywotnych wartości i sił (...)”. Ujmując to jeszcze inaczej, osoba Jezusa Chrystusa niesie Kościołowi własną miarę wszelkich działań.

W powyższym tekście kluczem do przyszłości misji, wedle wiary katolickiej, jest uwaga Piusa XII o „duchu modlitwy i mierze miłości Chrystusowej”. Przyszłość jest owocem działania Ducha Świętego i rodzi nowe owoce, wedle miary Chrystusa, który jest we mnie, w Kościele, „osobową normą wiary”. Miarą wszelkich postępowań, wszelkich zachowań objawionych przez Jezusa Chrystusa w Ewangeliiach jest Jego miara, będąca miarą Ojca: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J. 14,9b).

Jaka jest relacja między tą miarą Chrystusa a posłanym uczniem? Odkrywamy tę relację w ewangelicznym: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20,21). Mamy tu niezwykle przeniesienie możliwości Chrystusa na Jego uczniów i przyjaciół. W gruncie rzeczy niemożliwe jest to do zrealizowania wyłącznie przez samego Boga w wyniku Objawienia.

Miarę Chrystusa ujawnia też relacja, jaka w tekście istnieje między terminami „posłanie” i „pełnia”. Chodzi o to, że wiara sprawia, iż misyjność, czyli posłanie, rodzi się źródłowo nie z braku, lecz odwrotnie – z pełni Chrystusowej, zgodnie ze słowami Apostoła Pawła: „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, posłał Bóg Syna swego (...)” (Ga 4,4). Wiara ma to do siebie, że warunkuje misyjność właśnie ze swej pełni, jaką jest miara Chrystusowej miłości dana człowiekowi w Objawieniu, w owym otwarciu się Boga na człowieka oraz w stworzonej w ten sposób możliwości osobowej odpowiedzi Bogu ze strony człowieka. Relacje między Biskupem Rzymu a pozostałymi biskupami są w tym kontekście relacjami odpowiedzialności za tę pełnię, jaką każdy biskup posiada z racji święceń. Tajemnica posłania, wyposażona niejako w skarb wiary, a więc w Chrystusową pełnię, jest dalej tajemnicą otwartą na ową rzeczywistość misyjną, będącą „wzajemną wymianą

żywotnych wartości i sił (...)" Pius XII, kierując się taką wiarą, może więc w tym samym duchu stwierdzić: „Z ich więc serc powinien wyjść ów ogień apostołski, który Jezus Chrystus przyniósł na ziemię i dzięki nim powinien rozszerzyć się na serca wszystkich Naszych synów (...)"

W zaistniałej w XX wieku alternatywie tzw. Wielkiej Dyskusji¹ zauważamy niejako „coś trzeciego”, tę właśnie propozycję, aby na cele misji patrzeć przez pryzmat wiary, wyobraźni wiary. Przypomnijmy, jakie były etapy Wielkiej Dyskusji. Najpierw spór misjologów dotyczący pierwszeństwa, wyższości głoszenia słowa w stosunku do zakładania Kościoła (*praedicatio czy plantatio?*). Spór ten został uporządkowany w definicji Soboru Watykańskiego II prostym spójnikiem: „i”: „głoszenie i zakładanie Kościoła”. Ale dopiero Jan Paweł II w *Redemptoris missio* (Rms) poradził sobie z samym problemem tej dziwnej alternatywy, nauczając, że misje – a więc także cele działalności misyjnej – to nie tyle sprawa sporu o pierwszeństwo czy wyższość, ile sprawa wiary. „Misje są sprawą wiary” (Rms, 11). Dopiero wtedy, gdy misje stają się – jak to zresztą wynika z ich wewnętrznej natury – sprawą wiary, i to żywej, aktualizującej, urzeczywistniającej, każdy z celów ujawnia swoją głębię, otrzymuje zupełnie inny, pełniejszy, nie tylko funkcjonalny obraz. Każdy z celów ujawnia wtedy miarę Chrystusa.

W rozważanym tekście drugiej części Encykliki również określenie: „całość trzody” ma sens głębszy od geograficznego i oznacza całość Ludu Bożego, żyjącego wiarą z wszystkimi jej uwarunkowaniami. Co więcej, Pius XII używa w odniesieniu do tej samej tajemnicy takich słów, jak: „odpowiedzialność”; „jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam”; „paś owce moje, paś baranki moje”, ujawniając, że istotą odpowiedzialności biskupów za owce, jest to, aby owa całość ewangelizacji misyjnej kształtowała się zgodnie z owym przeniesieniem posłania dokonanego przez Ojca: w Jezusie Chrystusie na uczniów. Na tym polega zresztą wielka tajemnica wiary, jaką jest posłanie, że jest ono na ziemi tajemnicą uczestnictwa Kościoła w posłaniu Syna przez Ojca.

Encyklika *Fidei donum*, poprzedzająca zarówno naukę *Vaticanium II*, jak i teologię misji Jana Pawła II, domaga się więc umiejętności przenoszenia: 1) Chrystusowych możliwości na posłanych; 2) po-

¹ W. Kowalak, *Teologiczne podstawy zaangażowania misyjnego*, w: *II Krajowy Kongres Misyjny*, Warszawa 1994, s. 25.

jawiających się alternatyw i rozłącznego rozumienia celów misji na głębszy poziom wiary.

Myślenie alternatywne, rozłączne, pojawia się wtedy, gdy nie staramy się o przenoszenie sensów pracy misyjnej na głębszy poziom wiary. Powróćmy znowu do Ewangelii Łukaszej, reprezentowanej na końcu encykliki wołaniem: „Wypłyn na głębie”. Ewangelia ta obrazuje tragiczny syndrom rozłączności w życiu człowieka religijnego, który zatrzymuje się na swoich dotychczasowych możliwościach. Jaka jest odległość między wypowiedzią Szymona: „Odejdź ode mnie Panie, bo jestem człowiek grzeszny” a słowami Jezusa: „Nie bój się, odtąd ludzi będziesz łowił”? Jaka jest odległość między Szymonem a Jezusem? A po latach wewnętrznej przemiany Szymona, po jego nawróceniu – jaka jest odległość między człowiekiem – Szymonem, a innym człowiekiem, nowym – Piotrem?

Tego dnia, nad jeziorem Genezaret, Jezus wyprowadził Szymona i współników z ich prywatnych uczuć na drogę ku wierze. „Zostawili wszystko i poszli za Nim”. Poszli za Tym, który jest Drogą ku wierze. Chrystus Pan ich autentycznie „złowił”, dając wyraz możliwościom zupełnie innego rzędu, możliwościom Bożym, warunkującym łowienie ludzi. Pozostawili ryby, czyli dar „od Boga”, a przyjęli dar, którym jest sam Bóg. Właśnie zerwali z mitem i weszli na drogę wiary i osobistej paschy. Bóg przestał być „obcym”. W ten sposób weszli do szkoły łowienia ludzi.

Fidei donum walczy z mentalnością statycznego, równoważnego mitu, z myśleniem alternatywnym, rozłącznym, bo to myślenie jest całkowicie przeciwne misjom. Encyklika czyni to wszędzie tam, gdzie upomina się o zbliżenie, o utożsamienie się katolika z Kościołem, o świadomą troskę o ewangelizację misyjną, o pełne zaangażowanie i poświęcenie dla misji Kościoła. Przytoczmy tekst z drugiej części dokumentu: „Kościół św., nasza Matka, matka wszystkich narodów, wszystkich ludów i poszczególnych ludzi, nigdzie na świecie nie jest obcy. Żyje on, albo przynajmniej z samej swej istoty powinien żyć wśród wszystkich ludów. Z drugiej zaś strony, nic z tego, co dotyczy Kościoła, Matki naszej, nie jest i nie powinno być obce poszczególnym chrześcijanom. Tak jak ich wiara jest wiarą Kościoła powszechnego, jak ich życie nadprzyrodzone jest własnością całego Kościoła, tak też radości i udreki Kościoła, niech będą ich radościami i udrekaniami. Niech również powszechne poglądy i postanowienia Kościoła będą poglądami i radami w ich codziennym chrześcijańskim życiu. Wtedy zachęty papieży odnoszące się do wielkich zadań apostoelskich, które trzeba wykonać na całym świecie, znajdą same przez się od-

dźwięk w ich prawdziwie i całkowicie katolickim sercu, jako te zachęty, które należy przed wszystkimi innymi jak najchętniej przyjąć i rozważyć z największą powagą i gorliwością” (Fd, 9).

Ten sam duch przenika fragment z części pierwszej: „Te ogromne osiągnięcia pracy misyjnej (...) nie powinny jednak przyczynić się do tego, aby ktokolwiek zapomniał, że «to, czego jeszcze w tej dziedzinie należy dokonać, wymaga nadzwyczajnego wręcz trudu i niezliczonych wprost pracowników». Chociaż bowiem może powstać niesłuszne mniemanie, że po pomyślnym ustanowieniu hierarchii, można niebawem uznać, że działalność misyjna osiągnęła swój cel i że prawie całkowicie została ukończona, to jednak Nas coraz bardziej ogarnia i niepokoi troska o wszystkie kościoły tego kontynentu. Czyż z wysokości Stolicy Apostolskiej nie dostrzegamy z największą troską wielkiej wagi tych spraw, które dotyczą rozpowszechnienia tam i dalszego udoskonalenia chrześcijańskiego sposobu życia?” (Fd, 4).

Wiara Kościoła objawia nam zarówno to, że łowienie ludzi jest wyłączną domeną Boga – a zatem Jezusa Chrystusa – jak i to, że w Chrystusie może to być i naszym udziałem. Przeniesienie Chrystusowych możliwości, Chrystusowej miary na nas – ludzi, może być faktem. Łowienie ludzi jest możliwe! Człowiek jest w stanie łowić innych, obcych sobie ludzi, dla Boga! Taki sygnał daje ta encyklika już na pierwszej stronie, w swym Adresie: „Do czcigodnych Braci (...): o możliwościach misji katolickich, szczególnie w Afryce”.

Dochodzimy do miejsca, gdzie trzeba się przyjrzeć wierze samej w sobie. Tym samym zataczamy pewien krąg, powracając do pierwszych sformułowań encykliki *Fidei donum*, zapisanych już na jej pierwszej stronie. To nie jest podejście łatwe, ponieważ zazwyczaj mamy większy zapał do misji niż do wiary. Udowadnia to każdy chrześcijanin zgłaszający się „na misje”.

Pierwsze słowa encykliki brzmią: „Dar wiary”, oraz: „Wiara otwiera nam bramę do tajemnic życia Bożego” (Fd, 1). Istotą prawidłowego odczytania *Fidei donum* jest zrozumienie, że Autor określa raz jeszcze relację między wiarą i misyjnością Kościoła. Pius XII potwierdza absolutną pierwotność wiary w stosunku do misji i na tym fundamencie dalej opisuje dzieło misyjne Kościoła. Na tym polega jego teologia misji i sens praktyki misyjnej. Cały tekst dokumentu pokazuje z kolei to, jak, w jaki sposób, wiara, ta pierwotna i warunkująca wszystko jakość, wpływa na kształt misji.

Przekonujemy się na co dzień, że w ramach tzw. „Nowej Ewangelizacji” zachodzi potrzeba podstawowego nauczania: co to jest wiara Kościoła, i jakie jest jej odniesienie do innych aspektów ewangeli-

zacji. Pod koniec Encykliki Pius XII bardzo serdecznie zwraca się do misjonarzy aktualnie pracujących daleko od swych starych Kościołów lokalnych: „Trwajcie mocno w rozpoczętym dziele, chlubiąc się, że służycie Kościołowi, że jesteście posłuszni jego wezwaniu, że coraz bardziej kieruje wami jego tchnienie i duch, że łączą was więzy braterskiej miłości. Ileż pociechy sprawia wam, umiłowani Synowie, i jaką pewnością zwycięstwa napawa was ta myśl, że bój, który spokojnie i bez rozgłosu toczycie dla dobra Kościoła, nie jest tylko waszym bojem, albo bojem tylko waszych czasów, czy też tylko bojem waszego narodu, lecz nieustanną walką całego Kościoła, którą powinny podjąć i dzielnie toczyć wszystkie jego dzieci, gdyż wszystkie powinny okazać Bogu i braciom wdzięczność za dar wiary otrzymany na Chrzcie świętym. «Nie jest dla mnie powodem do chluby to, że głoszę Ewangelię. Świadom jestem ciężącego na mnie obowiązku. Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii» (1Kor 9,16). Dlaczego nie mielibyśmy odnosić tej poważnej przestrogi do siebie, jako zastępcy Jezusa Chrystusa, który na mocy apostołskiego Urzędu „został ustanowiony głosi-cielem i apostołem (...), nauczycielem pogan w wierze i prawdzie (1Tm 2,7)” (Fd, 18).

Papieskie przypomnienie Chrztu świętego jest przypomnieniem początków chrześcijańskiego życia. Wtedy wszystko się zaczyna, cała wędrówka w głąb tajemnic Bożego życia. Przypomnieć misjonarzom i wiernym, że „dar wiary otrzymali na Chrzcie świętym”, to potwierdzić, że wiara jest dla chrześcijanina absolutnie pierwotną i źródłową jakością. To ona warunkuje wszystko, co „potem”, co z niej wypływa, także zaangażowanie misyjne. Wiara jest zawsze pierwotna i źródłowa wobec misji. Ona jest ważniejsza od jakiegokolwiek wspomnianego dorobku misji (por. Łk 10,17-20).

Do tajemnicy wiary należy podchodzić poza jakąkolwiek rutyną, także rutyną płynącą z teologicznego wykształcenia. O ile Pan Jezus obiecał swemu Kościołowi, że będzie w nim obecny „przez wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28,20), to w tajemnicy żywej wiary – jak nigdzie indziej – mamy Obecność. Wymaga to więc najwyższej ostrożności i czuwania. Dla dobra misji nie wolno mieszać rzeczy źródłowych z ich owocami. Nie wolno upatrywać jakiegokolwiek misyjnej aktywności „poza wiarą”. Co więcej, wiara jest tak pierwotną i warunkującą wobec misji – czyli *łowienia ludzi* dla Boga – że do tego jej owocu należy podchodzić z najwyższą pokorą.

Powiedzieliśmy wyżej, że wielu żyje nie tak, jakby Boga nie było, ale tak, jakby Bóg się nie objawił, jakby nie było objawienia Bożego. A właśnie wiara jest wartością tak głęboko źródłową, ponieważ:

„Zasadniczym jej elementem, treścią wiary, stanowiącym jej sedno, jest objawienie: otwarcie się Boga ku człowiekowi w słowach i wydarzeniach historii, dające mu możliwość realizacji osoby, obrazu i podobieństwa Bożego”². Przyzwyczailiśmy się, że mamy tzw. „depozyt wiary” i mamy „co robić z tym depozytem”. Przyzwyczailiśmy się postrzegać wiarę rzeczowo, jako statyczną doktrynę. Owocem takiego stanowiska jest nieodróżnianie wiary od teologicznego wykształcenia; nieodróżnianie informacji od formacji. Z drugiej strony, istnieje nawyk subiektywnego podchodzenia do wiary, która jest kojarzona z „uczuciem”. W konsekwencji, na misjach obserwujemy zubożenie formacji chrześcijańskiej, sprowadzającej się do zaspokajania dwóch skrajnych sposobów podejścia do rzeczywistości: materialnej oraz intuicyjnej. Widać to w wyposażeniu niektórych bibliotek seminaryjnych, odpowiadających głównie zapotrzebowaniu na empiryzm i intuicję (co jest projekcją potrzeb pochodzących z dawnych wierzeń miejscowych). Trudno o tzw. „chrześcijański sposób życia”, o który upomina się encyklika *Fidei donum* w numerach 4 i 15, czyli o chrześcijański realizm. A przecież treścią wiary – także w doktrynie – nie jest, bo nie może być, nic statycznego, całkowicie „urzeczowionego”, ani subiektywny intuicjonizm. Treścią wiary jest objawienie Boga, będące otwarciem się Boga, wezwaniem oczekującym odpowiedzi człowieka, dającym człowiekowi możliwość odpowiedzi, możliwość realizacji osoby, obrazu i podobieństwa Bożego we wspólnocie Kościoła. Wiara w Kościele ma wymiar obiektywny, sprawdzalny i przekazywalny: mówimy o świadectwie, o naczyniach połączonych, o członkach tego samego Ciała. Błąd w rozumieniu treści wiary ma dalsze konsekwencje w kształcie misji i ewangelizacji w ogóle.

Encyklika *Fidei donum* w części pierwszej informuje o sytuacji na misjach: „Podczas gdy wrogowie Boga gorliwie kierują swe zasady i wysiłki ku tej części ziemi, powstają inne poważne trudności, które stanowią przeszkodę w rozkrzewianiu Ewangelii w niektórych regionach Afryki. Zapewne dobrze znacie poglądy na życie religijne tych, którzy, chociaż usiłują głosić cześć dla Boga, to jednak łatwo pociągają i nęcą umysły wielu ku innej drodze, która nie jest drogą Jezusa Chrystusa, Zbawiciela wszystkich ludów. Nasze ojcowskie serce jest otwarte dla wszystkich rozsądnych ludzi. Ponieważ jednak zastępujemy na ziemi Tego, który jest Drogą, Prawdą i Życiem, nie możemy o tego rodzaju sprawach myśleć bez największego smutku”

² J. Zaremba, *Wprowadzenie*, w: M. Schmaus, *Wiara Kościoła. Dogmatyka podręczna*, tłum. z niem. J. Zaremba, Gdańsk 1989, s. 11.

(Fd, 5). „Na ogromnych przestrzeniach, gdzie nierzadko głoszą swoje nauki także zwolennicy sekt niekatolickich (...), gdzie może jutro, gdy inni, którzy nie są pracownikami Chrystusa, uprawią te pola apostołskie, prawdziwa wiara już nie będzie miała dostępu” (Fd, 6).

Objawienie zawsze wymaga od ewangelizacji, aby ta trwała w nim, aby się nim uwierzytelniała. Objawienie, a w konsekwencji wiara Kościoła, zawsze „sprawdza” misje w ich aktualnym kształcie. Misjom nie wystarczy wiedza o religijnym zabarwieniu, nie wystarczy ideologia. Nawet święta teologia katolicka jest na służbie wiary w jej aktualności wobec objawienia Bożego. Sprowadzić wiarę do samej wiedzy religijnej, znaczy popełniać wobec niej błąd nie-aktualności. Wiara jest w życiu chrześcijanina pierwotną i źródłową jakością, ale nie ze względu na „uczucie” ani na „intelektualny zachwyty”, lecz ze względu na żywego i zmartwychwstałego Chrystusa – naszą Paschę. O wierze decyduje bezpośrednia i osobista historia ludzkiej paschy w Chrystusie. Jest to całkowita odwrotność mentalności świętego, zdystansowanego wobec Boga mitu. Powszechny dostęp do edukacji religijnej, do katechezy, do teologii powinien być powszechnym dostępem każdego chrześcijanina do objawienia Bożego jako treści wiary. Znamy wiele postaw w religiach pozachrześcijańskich, takich jak: postawa *tabu*, magii itp. Postawy te są o tyle porażką człowieka jako osoby, że nie pozwalają realizować się osobie na obraz i podobieństwo Boże. Zawsze w jakiś sposób muszą dystansować człowieka w stosunku do Boga. Człowiek pozbywa się w tych postawach czegoś ważnego ze swej osobowej godności, nigdy nie staje przed Bogiem jako „cały”. Misjonarskie doświadczenie religijności pozachrześcijańskiej jest często doświadczeniem koncepcji zbawienia dokonywanego nie-jako „poza osobą” (por.: buddyjskie i hinduistyczne rozumienie cierpienia). Człowiek „musi” zrezygnować z jakiejś części swojego „ja” i mniema, że zbawienie „musi się dokonać tylko poza nią”, z wyłączeniem jej jako „nieużytecznej”. Redukcjonizm taki nie jest cechą chrześcijaństwa. Drogą Kościoła jest „każdy człowiek i cały człowiek”. W Kościele misyjnym nie ma żadnego *tabu*, nie ma żadnej formy dystansowania się wobec Boga. Tak więc, wiara w chrześcijańskiej codzienności i powszechności życia wiernych powinna być rozumiana bardziej jako akt niż jako rzecz, bardziej jako urzeczywistnienie i spotkanie niż jako depozyt.

Cytowaliśmy obszernie tekst 7 i 8 numeru omawianej encykliki. Powróćmy do tych ważnych zdań Piusa XII, ponieważ są one świadectwem trzech ważnych czynników w teologii misyjnej Autora: 1) przewyciężenia kryterium geograficznego misji na rzecz „wzajemnej

wymiany”; 2) wpływu prawdziwej wiary na jakość i rozumienie misyjności; oraz 3) określenia właściwych relacji, proporcji, wzajemnego odniesienia między tymi dwiema jakościami: wiarą i misjami.

Czytając tekst, trzeba sobie poradzić z pierwszym wrażeniem, jakoby chodziło w nim o zewnętrzne ustalenia administracyjne. Ten tekst należy odczytać zgodnie z jego głębszym duchem i sensem, i to w kontekście całej encykliki. W gruncie rzeczy cały ten tekst jest bardziej o wierze niż o misjach. Jeśli on jest o misjach, to w znaczeniu formy wiary, która jest aktem. Można powiedzieć to samo na dwa sposoby: według Piusa XII, sytuacja misji ujawnia naturę wiary prawdziwie katolickiej; albo: z natury wiary wynika to, że misyjność Kościoła nie może być inna niż właśnie taka, jaką opisuje Papież: „Podczas gdy niegdyś widzialne życie Kościoła ujawniało się szczególnie w starych krajach Europy, a stamtąd (...) płynęło do tych regionów, które można było nazwać krańcami świata, to teraz zupełnie inaczej, życie to okazuje się jako wzajemna wymiana żywotnych wartości i sił między wszystkimi członkami Mistycznego Ciała Chrystusa” (Fd, 7).

Tekst ten ujawnia nową jakość misji wynikającą z wiary. Te dwa elementy przenikają się, ale relacje i proporcje oraz owoce tego przenikania są takie, że całość nowej sytuacji misyjnej, jaka jest naszym zadaniem w przyszłości, przedstawia się już nie według kryterium geograficznego, lecz jako „wzajemna wymiana żywotnych wartości i sił”. Poza tym, misyjność nie sprowadza się do działań wedle jakiejś czysto ludzkiej roztropności i inwencji, lecz, wypływając z samej natury wiary, domaga się świadomego otwarcia na Ducha Świętego – Pocieszyciela, jako Protagonistę misji, czyli, jak pisze Papież, „dla wspólnej pociechy”. Wreszcie, Papież cytuje tekst Pawłowy, który niejako sam z siebie znosi kryterium geograficzne na rzecz kryterium w najgłębszym, zbawczym sensie – katolickiego: jest to obraz Ciała i poszczególnych jego członków, jaki znamy z 1Kor 12,25-26. Pius XII daje tym tekstem sygnał, że w autentycznej wierze zrozumieliśmy misje w ich wymiarze powszechnym, ogólnoludzkim; zrozumieliśmy, że granice Kościoła są inne, niż sobie wyobrażaliśmy, o ile kierowaliśmy się ograniczonym i statycznym kryterium geograficznym. Dla Piusa XII „sprawa rozszerzenia granic Kościoła” w żadnym wypadku nie sprowadza się do ustaleń zewnętrznych i nie jest apelem terytorialnym. Wręcz odwrotnie, duch tekstu i cały kontekst encykliki wskazuje na to, że Papież widzi misyjność Kościoła w wierze: od środka, z jej głębi, z jej wnętrza, a to, co widzi, jest już nową perspektywą, nie geograficzną, a tym mniej kolonialną. Duch tekstu jest taki, jakby Autor chciał powiedzieć: „misje są sprawą wiary” – a zatem, są sprawą

czegoś absolutnie pierwotnego, podstawowego, źródłowego, co jest w stosunku do wszelkich przejawów działania tajemnicą zawsze uprzedzającą i warunkującą.

Gdy Pius XII pisze o „wzajemnej wymianie żywotnych wartości i sił”, czyni w stosunku do misji to, co należy do najgłębszej istoty wiary: kieruje się ku przyszłości rozumianej jako przyszłość, w której pojawia się Bóg. Warto przytoczyć tekst uzasadniający ten punkt widzenia i mający walor dogmatyczny: „To, co Bóg realizuje w historii, w dialogu Przymierza z człowiekiem, zmierza ku przyszłości, w której znajduje swój sens i wyjaśnienie. Przyszłość, w jakiej pojawia się Bóg wzywający człowieka i dający mu obietnicę doskonałej pełni, stanowi podstawę i uzasadnienie przeszłości. Wiara chrześcijańska, otwierając drogę prowadzącą ku tej przyszłości, kieruje wzrok również na dzieła Boże dokonane w przeszłości; w nich odnajduje gwarancję, że treść wiary nie stanowi utopii czy ideologii, lecz posiada kształt nadziei, pozwalającej w konkretnej sytuacji z pełnym zaufaniem zmierzać ku przyszłości ostatecznego dialogu w bezpośrednim spotkaniu z Bogiem. Decydującym więc pytaniem jest nie «skąd», lecz «dokąd», choć odpowiedź wypływa z tamtego «skąd», stanowiącego źródło i początek historii”³.

W *Fidei donum* Piusa XII są już obecne nowe sensy, nowe perspektywy misyjne wyznaczane wiarą. Trzeba w lekturze tej encykliki bardzo uważać na układ poszczególnych tekstów i cały ich kontekst, aby przezwyciężyć pokusę rutyny w ocenie pozornie znanej terminologii i pozornie znanych relacji między poszczególnymi elementami całego zagadnienia: wiara i misje.

W trzeciej części *Fidei donum* czytamy: „Ponieważ od samego początku Kościół święty z samej swej istoty musi wszędzie głosić słowo Boże, nie przestał on nigdy, dla wypełnienia swego zadania, któremu nie może się sprzeniewierzyć, żądać od swoich dzieci trojkiej pomocy, a mianowicie: modlitwy, pomocy materialnej, a od niektórych nawet daru z samego siebie. Obecnie także domagają się misje, szczególnie afrykańskie, od świata katolickiego trojkiej pomocy” (Fd, 10). Sam Pius XII, na innym miejscu, wskazuje na to, że nie chodzi o liczby: „Nie chodzi tu bowiem o dokonywanie obliczeń, ale o to, by wszystkich wiernych zachęcić, (...) aby każdy według swych sił, stosownie do natchnień łaski Bożej i stosownie do swego stanu, chętnie w duchu chrześcijańskim poprzestawał na małym i składał ofiarę z samego siebie, ponad wymagania przepisów prawa moralnego (...).

³ Tamże, s. 12

A to, co każdy odejmie próżności, niech wyłoży na uczynki miłości i niech miłosiernie wyjdzie naprzeciw potrzebom Kościoła i biednych” (Fd, 11).

Istota tzw. celów misji, poszczególnych dzieł misyjnych, polega na tym, że – jeśli dbamy o tę osobową dynamikę wiary, wyrażającą się w naszej odpowiedzi na otwarcie się Boga w objawieniu – to zawsze możemy być pewni, że także w głębi każdego konkretnego i praktycznego celu misji, każdego poszczególnego działania, ta nasza odpowiedź pulsuje jako dar wiary (*fidei donum*), nadając danemu celowi właściwy kształt. Jeśli jest świadoma odpowiedź na otwarcie się Boga w objawieniu, to każdy poszczególny cel misji jest aktualizowany, jest urzeczywistniany wedle woli Bożej. Okazuje się wtedy, że w tajemnicy głoszenia słowa – jest tajemnica słuchania słowa; w tajemnicy zakładania Kościoła – jest tajemnica inkulturacji jako dzieła Ducha Świętego; w dawaniu świadectwa – jest aktywne odbieranie czyjegós świadectwa; w antropologii misyjnej – jest miejsce dla każdego człowieka i całego człowieka; a „łowienie ludzi”, obcych, innych od nas samych – jest funkcją nawrócenia osoby posłanej.

„Egzystencjalny i eschatologiczny horyzont wiary chrześcijańskiej nie pozwala na pomijanie rzeczywistości ontologicznej; ona to znajdzie swe wypełnienie w ostatecznej przyszłości. Zbawienie, choć dokonuje się w historii, a nie wypływa z ontologii, to jednak domaga się w historii odpowiedzi ontologicznych. Z tej racji teologia nie może się obejść bez metafizyki, bez ontologii. Jeśli nawet objawienie w Piśmie św. ukazuje na pierwszym planie Boże działanie w wydarzeniach historii – element funkcjonalny – to implikuje ono ontologiczne pytanie o byt. Kim jest Bóg, dokonujący zbawienia człowieka w historii? Kim jest człowiek, objęty zbawczym działaniem Bożym? Pytania mają sens obiektywny, skoro w działaniu Bóg objawia samego siebie. Pytania o istnienie i byt odrzucać może jedynie ten, kto działaniu Bożemu odmawia realnego charakteru, widząc w nim obiektywizację ludzkiego jedynie umysłu”⁴.

Pytanie o byt, o człowieka, o Boga, otwiera nas na tę perspektywę wiary, która człowiekowi posłanemu – *missus est* – stawia warunki w postaci głębokiej, osobowej przemiany w nowego człowieka na obraz Boga. Ta zmiana statusu, a nie tylko proste ubogacenie człowieka, jest istotnym aspektem wiary. Chrystus jest osobową normą mojej wiary w Kościele. Oznacza to, że moje życie w Jezusie Chrystusie – *In Christo* – prowadzi mnie nie tyle ku funkcjom zewnętrznym, ile

⁴ Tamże s. 12-13.

ku osobistej, dogłębnej, ontologicznej przemianie w nowe stworzenie, w ucznia i przyjaciela Chrystusa, narodzonego na nowo z wody i z Ducha (J 3,5). W definicji misji najważniejszym czynnikiem jest osoba posłanego, dlatego że w posłanym żyje Jezus Chrystus – osobowa norma jego wiary i jedyny Posłany przez Ojca. Chrystus jest wewnętrzną konstytucją posłanego, jest jego regułą misyjną, stanowi o jego posłaniu. Dalej, wobec każdego, poszczególnego człowieka – na terenie każdej osoby – „łowienie człowieka” jest ze strony posłanego jego aktem wiary, jego własną odpowiedzią na obecność i działanie Chrystusa. Możemy udokumentować tę tajemnicę szczególnym świadectwem misjonarzy. Wielu z nich dawało następujące świadectwo: ludzie, wśród których pracował misjonarz, przychodzili do niego z wyznaniem, że „dziwią się temu, iż on – jako obcy – rozumie ich lepiej, niż oni siebie”. Każde takie świadectwo misjonarskie wychodzi naprzeciw słowom Jana Pawła II: „Człowieka nie można zrozumieć do końca bez Chrystusa”.

Obecność Chrystusa w posłanym jest obecnością Słowa Wcielnego. Jezus Chrystus nazywa siebie Synem Człowieczym. Dla posłanego bardzo ważne jest uświadamianie sobie, że „On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem” (KDK 22). Już we Wcieleniu Słowa jest ukryty dar owej możliwości: jeden człowiek będzie mógł „łović innego człowieka dla Boga”. Ten, który jest naszym Odkupicielem, nazywa nas również swymi przyjaciółmi, a kryterium owej przyjaźni leży w danym Słowie: „Oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” (J 15,15). Łowienie ludzi przez ludzi odbywa się więc w Kościele niejako bez zawstydenia: „A błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi” (Mt 11,6). Możemy parafrazować słowa z Ewangelii o Szymonie i połowie ryb: Błogosławiony, kto nie zatrzyma się na wyznaniu: odejdz ode mnie Panie, bo jestem tylko człowiekiem i to grzesznym.

Na tę wspólność wskazuje Pius XII zawsze tam, gdzie upomina się o zjednoczenie misjonarzy z Chrystusem: „Zjednoczeni z Chrystusem stawajcie pokornie przed obliczem Ojca Niebieskiego i niech przez was ciągle na nowo wznosi się do Niego to błaganie, które w każdym czasie było cechą charakterystyczną mężów apostoelskich, a które pierwsi zanosili Apostołowie: «Święć się Imię Twoje, bądź wola Twoja jako w niebie, tak i na ziemi». Wtedy bowiem kierujemy się jedynie względem na cześć Boga i gorliwością o powiększenie Jego chwały, gdy gorąco pragniemy, aby Jego Królestwo, które jest Królestwem sprawiedliwości, miłości i pokoju, zapanowało wreszcie na całym świecie. A czyż taka gorliwość o chwałę Bożą, połączona

z gorącą miłością do braci, nie jest właściwą i prawdziwą gorliwością o rozwój świętych misji? W ten sposób przecież wspomaga się pracowników apostołskich, którzy przede wszystkim są heroldami Boga” (Fd, 10).

Podobny wydźwięk mają słowa: „Cóż to szkodzi, że jesteście tak daleko od centrum katolicyzmu? Czyż sercu Kościoła nie są bliżsi ci z jego synów, którzy wyróżniają się cnotą i znoszą większe przykrości?” (Fd, 18).

3. ŹRÓDŁA WIARY DLA DZIAŁALNOŚCI MISYJNEJ

Misjonarz jest tym, który ma aktualizować misje przez wiarę. Czyni to na wiele sposobów: życiem, modlitwą, Eucharystią, uczynkami miłości. „Najznakomitsza zaś jest ta modlitwa, którą codziennie na ołtarzach zanoszą do Boga Ojca Jezus Chrystus, gdy ponawia się najświętsza Ofiara zbawienia. Dlatego, szczególnie w naszych czasach, od których prawdopodobnie zależy przyszły rozwój Kościoła na bardzo licznych terenach, należy ofiarować Bogu za misje jak najwięcej Mszy świętych. Jest to zgodne z życzeniem Pana, który miłuje swój Kościół i pragnie, by rozwinął się on i rozszerzył po całym świecie. Chociaż prywatne prośby wiernych należy uważać za całkiem odpowiednie, wypada jednak przypomnieć im, jaki jest najważniejszy i konieczny cel sprawowania Ofiary ołtarza. Kanon łacińskiej Mszy świętej tak to wyjaśnia: «Przede wszystkim za Twój święty Kościół powszechny: obdarz go pokojem i jednością, otaczaj opieką i rządz nim na całej ziemi». (...) Każdą Ofiarę Mszy świętej należy uważać za czynność spełnioną w imieniu Kościoła, gdyż «sługa ołtarza zastępuje Chrystusa, to jest Głowę składającą Ofiarę w imieniu wszystkich członków». Dlatego cały Kościół składa wiecznemu Ojcu swą świętą ofiarę przez Chrystusa «za zbawienie całego świata». Dlaczego więc wierni coraz gorliwiej nie zanoszą podczas tej Ofiary modłów do Boga razem z papieżem, biskupami i całym Kościołem, by wybłagać nową obfitość łask Ducha Świętego, dzięki której wszystkie ludy na całym okręgu ziemi toną w nadmiarze radości”? (Fd, 10).

Trzecia część encykliki *Fidei donum* jest więcej niż programowa. Cała dotychczasowa terminologia misyjna zdecydowanie przechodzi od rangi znanej i rutynowej posługi do rangi aktualizacji misji w wierze. Sformułowanie Piusa XII: „jak najwięcej Mszy świętych” mogłoby szokować, gdyby chodziło w nim tylko o ilościowe podejście do tak jedynej w swoim rodzaju i niepowtarzalnej wartości, jaką jest Eucharystia. Ale przecież cały kontekst Encykliki wskazuje na to, że nie

mamy do czynienia z programowym, statycznym, ilościowym podejściem do ewangelizacji, lecz z głęboką odnową misji Kościoła. Najważniejsze w tym momencie jest następujące stwierdzenie dotyczące ewangelizacji misyjnej: cóż takiego potrzeba misjom, jeśli nie aktualizacji. Cała encyklika jest jednym wielkim apelem o aktualizację misji Kościoła wśród ludów. A skoro głównym motywem encykliki jest wiara i jej absolutna źródłowość, i pierwotność wobec misji, to apel ten przyjmuje postać stwierdzenia: wiara aktualizuje misje. Misje nie są tylko opracowaną statyczną strukturą z przeszłości, a jeszcze mniej marzeniem o potędze, która „była i wymagałaby przywrócenia”. Misje są Aktem! Muszą być urzeczywistniane dynamiczną odpowiedzią osoby w Kościele na Objawienie Boże. Misjom w zasadzie jest zawsze potrzebne jedno: aktualizacja ich w wierze, aktualizacja – stałe „tu i teraz” urzeczywistnianie. A ponieważ to urzeczywistnianie, ten wzniosły Akt, nie jest wyłącznie dziełem ludzkim, przyrodzonym, nie może być czym innym, jak aktem wiary, bo wiara aktualizuje ewangelizację misyjną w sposób jedynie prawdziwy.

Właśnie w tym kontekście: aktualizacji misji przez wiarę – postulat Piusa XII: „należy ofiarować Bogu jak najwięcej Mszy świętych” – nie tylko nie ma charakteru sprowadzenia Eucharystii do „liczby Mszy”, nie tylko nie jest nowym urzeczowieniem Mszy świętej, ale przeciwnie: postulat ten jest niejako samym w sobie apelem o aktualizację misji przez wiarę.

Cóż może sprawić większą aktualność zbawienia w Kościele niż Msza święta? Z samej swej natury Eucharystia jest Paschą Chrystusa w nas. Z samej swej natury jest też naszą Paschą w Chrystusie. Nie ma poza Mszą świętą głębszego zbawczo „tu i teraz”. „Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim” (J 6,56). Każda godzinie przeżywana Msza święta jest aktem wiary w najgłębszym odniesieniu do objawiającego się Boga, który, otwierając się na człowieka, umożliwia mu osobową odpowiedź. Każda więc Msza święta „zachowuje się” jak misjonarz. Każda Msza święta jest „misionarzem”. Misyjność w jakiś szczególny i wyjątkowy sposób skupia się w Mszy świętej, aktualizuje się w tajemnicy Eucharystii. Jeśli Piusowi XII chodzi o „jak najwięcej misjonarzy”, to jest naturalne, że chodzi mu też o „jak najwięcej Mszy świętych”. Bo źródłowo, pierwotnie, uprzedzająco, zarówno misje jak i Eucharystia spotykają się w fundamencie wiary jako podstawowym odniesieniu do Objawienia Bożego. Wiara aktualna w Eucharystii, rzeczywista i żywa w przeżywaniu Mszy świętej, w najgłębszym sensie aktualizuje misje. W sensie określonym przez potrzebę aktualizacji misji przez wiarę, misje „są Mszą

świętą”. Potrzeba wielu świętych misjonarzy i potrzeba wielu Mszy świętych, ponieważ potrzeba aktualizacji misji świętych przez wiarę. Cały powyższy fragment Encykliki o Mszy świętej jest kwintesencją apelu o wspomaganie misji pierwszym sposobem: modlitwą.

Wcześniej cytowany apel Papieża: „Zjednoczeni z Chrystusem stawajcie pokornie przed obliczem Ojca Niebieskiego (...)”, nawiązuje do słów Jezusa Chrystusa, będących jakimś szczególnym warunkiem ewangelizacji: „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli mu to nie zostało dane przez Ojca” (J 6,65). Zatem modlitwa i Msza święta – jako akt wiary – jako swoisty misjonarz – wypraszają nieustannie u Boga Ojca dla każdego człowieka ów dar odkrycia żywego Jezusa Chrystusa: Drogi, Prawdy i Życia, jako swojej życiowej paschy.

W odniesieniu do praktyki misyjnej, czytamy: „Czyż modlitwa zanoszona do Boga o rozwój świętych misji, może pochodzić ze szczerego serca, jeżeli, stosownie do możliwości każdego, nie towarzyszą jej uczynki miłości? Dobrze orientujemy się w tej sprawie i wiemy lepiej niż inni o niezmiernej hojności Naszych synów, którą poświadczają nam nieustannie bardzo liczne i przepiękne dowody. Właśnie tym szlachetnym duszom zawdzięcza sprawa misyjna swój cudowny rozwój, jaki zaznaczył się od początku naszego stulecia. Dlatego pragniemy w tym miejscu wyrazić Naszą serdeczną wdzięczność tym najdroższym synom i córkom, którzy w różnorodny sposób i z miłością wspomagają różnorodne przedsięwzięcia misji katolickich. Chcemy również uczcić szczególną pochwałą tych wszystkich, którzy, poświęcając się Papieskim Dziełom Misyjnym, podjęli się najszlachetniejszego, choć niekiedy nieprzyjemnego zadania, by w imieniu Kościoła zbierać ofiary, stając się niejako żebrakami dla młodych wspólnot katolickich w misjach, które są tak wielką chlubą i nadzieją Kościoła” (Fd, 11). Przypomnijmy zdanie Piusa XII z drugiej części dokumentu: „Nie przestawajcie więc starać się o to, aby wśród kapłanów i wiernych szeroko rozwinął się duch modlitwy i gorliwość w niesieniu wzajemnej pomocy, według miary miłości Chrystusowej”. Chodzi o miarę Chrystusową”, a w zasadzie o „miarę Ojca Niebieskiego”, którą Jezus – osobowa norma wiary w Kościele, we mnie – objawia: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9).

Jezus Chrystus w Ewangeliach objawia nam „miarę Ojca” także w objawianych przez siebie postawach i zachowaniach, w uczynkach i dziełach, które nie są prostą doczesną etyką, lecz właśnie objawionymi zachowaniami Ojca. A co możemy powiedzieć o mierze postaw Ojca, jeśli nie to właśnie, że wszystkie one i każda z osobna są w najgłębszym i doskonałym stopniu: Aktem, Urzeczywistnieniem, Bytem.

Tak więc apel Piusa XII o aktualizację misji przez wiarę jest apelem integralnym, w którym sfera duchowa i sfera praktyczna, materialna mają ten sam wewnętrzny motyw, ten sam fundament, i są obie sferami owej aktualizacji przez wiarę. Obie – a nie tylko sfera duchowa. Uczynki nie są „gorszą stroną” wiary. Uczynki są tylko inaczej aktualizowane niż modlitwa. Ale i uczynki i modlitwa mają ten sam motyw, i zmierzają ku temu samemu: w obu wiara aktualizuje, urzeczywistnia misję i zbawienie człowieka. Miara Ojca, czy też miara Jezusa Chrystusa – w odniesieniu zarówno do modlitwy jak i do uczynków – jest zawsze związana z aktem, z bytem realnym, realnie istniejącym, dokonany, urzeczywistniony, a przynajmniej ku temu urzeczywistnieniu zmierza. Stąd nasze myślenie o sferze modlitwy nie może być myśleniem marzeń, a nasze myślenie o sferze uczynków nie może być myśleniem platonicznym, pozbawionym woli dokonań, stania się, urealnienia rzeczy. Nastawienie, jakie chrześcijanin ma zarówno w sferze modlitwy, jak i w sferze działania, uczynków jest zawsze nastawieniem chrześcijańskiego realisty. Zatem, uczynki miłości, wedle miary Ojca, też są aktem wiary, a jako takie domagają się spełnienia w sensie ontologicznym, istnieniowym, realistycznym, ostatecznym, czyli zbawczym. Wypływają z wiary, reprezentują wiarę i mają wzbudzać akt wiary u innych.

Trzeba się strzec przed rutyną w ocenie praktyki ewangelizacyjnej, w ocenie uczynków i działań. Ta bowiem praktyczna dziedzina nie z innego źródła wypływa, jak z tego samego co modlitwa: z wiary. Obie są motywowane i kształtowane aktem wiary, czymś dynamicznym i bytowym. Uczynek jest specyficzną aktualizacją wiary. Na ile wiara aktualizuje w nas uczynki, na tyle owa wiara aktualizuje w nas misyjność. Mamy tu analogiczną relację, jak w przypadku modlitwy.

Cóż to są w swej istocie „możliwości każdego” (Fd, 11), jeśli nie owe bardzo osobiste, realne akty wiary przekładające się na uczynki, aktualizujące się, urzeczywistniające się konkretnymi bytami, owocami? Ewangeliczne „po owocu bowiem poznaje się każde drzewo” (Łk 6,44) ma głęboki personalistyczny sens: chodzi o poznanie misjonarza jako człowieka owoców płynących z wiary.

ZAKOŃCZENIE

Pius XII pisze pod koniec Encykliki: „Niektórzy biskupi wprowadzili inny, znacznie trudniejszy rodzaj pomocy. Polega on na tym, że chociaż sami odczuwają niedostatek, pozwalają, by ten czy ów kapłan odszedł na jakiś czas z diecezji i pomagał biskupom w Afryce. To

bowiem przyczynia się jak najbardziej do mądrego i rozważnego utrwalenia tam nowych i właściwych form posługi kapłańskiej, a także do wspomżenia kleru diecezjalnego w zadaniach świeckiego i religijnego nauczania, którym nie może on podolać. Z radością zachęcamy do podejmowania tych pożytecznych i owocnych przedsięwzięć. Jeżeli roztropnie przygotowuje się te sprawy, a następnie wykona, to Kościół w Afryce, w tych pełnych trudności, ale i nadziei czasach, odniesie ogromne korzyści” (Fd, 16). Natomiast o misjonarzach świeckich, pracujących w duchu *Fidei donum* czytamy: „Skuteczna jest praca, którą w służbie dla Kościoła, i zwykle w ramach narodowych lub międzynarodowych organizacji podejmują dla dobra młodych wspólnot chrześcijańskich ludzie świeccy. Tego rodzaju pomoc wymaga oczywiście należytej gorliwości o cudze dobro, łagodności i roztropności, lecz przynosi wiele korzyści tym diecezjom, przed którymi stają coraz to nowe zadania apostołskie. Pod sztandarem Chrystusa, w pełnej uległości wobec biskupa, który odpowiada za całość pracy apostołskiej i w całkowitej zgodzie z katolikami Afryki, którzy cenią odpowiednio tego rodzaju braterską pomoc, przekazują ci ludzie świeccy, z korzyścią nowo powstałym diecezjom, swoje dawno zdobyte doświadczenia, tak w zakresie Akcji Katolickiej i działalności społecznej, jak również w innych szczególnych dziedzinach apostołatu” (Fd, 17).

Misjonarze *fidei donum* – jako swoją własną konstytucję i rację bytu – mają nie nic innego, jak wiarę aktualizującą misję. W osobach misjonarzy *fidei donum* – duchownych i świeckich – owa relacja: wiara-misja, powinna być szczególnie widoczna.

Do rangi głównego motywu encykliki *Fidei donum* urasta sposób, w jaki Pius XII traktuje sprawę daru dla misji, daru dla Afryki. W jakości tego daru sprawdza się bowiem i uwierzytelnia jakość wiary starych Kościołów i misjonarzy. To, co ofiarujemy misjom, musi być na miarę tego, czym sami – z miłosierdzia Bożego – dysponujemy: „Czyż z wysokości Stolicy Apostolskiej nie dostrzegamy z największą troską wielkiej wagi tych spraw, które dotyczą rozpowszechnienia tam i dalszego udoskonalenia chrześcijańskiego sposobu życia?” (Fd, 4). „Poza tym, do pełnego rozwoju misji nie wystarcza głoszenie Ewangelii. Obecne społeczne i polityczne warunki Afryki domagają się zgoda, by spośród nowo nawróconych jak najprędzej wykształcić i przygotować elitę katolicką. Jak bardzo trzeba więc zwiększyć liczbę misjonarzy, aby zdołali również starannie wykształcić i wychować poszczególnych ludzi! (...) W tej dziedzinie pole pracy apostołskiej jest bez wątpienia jak najszerzej otwarte” (Fd, 6).

SUMMARY

ON RELATION BETWEEN FAITH AND THE MISSIONARY WORK OF THE
CHURCH – THE 50TH ANNIVERSARY OF POPE PIUS XII'S
“FIDEI DONUM” ENCYCLICAL

Twelve years after the end of the Second World War, which Pius XII experienced as the head of the Common Church; in the time of spreading atheism, when totalitarianism was changing from fascist to communist; when colonialism yielded trying not to turn into another conflict and the world superpowers struggled to deal with their colonies aspiring to freedom – on the 21st April 1957 Pope Pius XII published *Fidei donum* (Fd), also known as “missionary” encyclical.

It is hard not to get the impression that from within the context of those times, a powerful ray of light and hope is sent out from the Apostolic See. However, it is worth noticing that this light and hope do not come from the “missionary” nature of the Church, as it also is affected by the hardship of the time, but from the Gospel quoted at the end of the encyclical: „*Put out into the deep*” (Luke 5,4; Fd, 18).

KS. ANDRZEJ DAŃCZAK
GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

FORMUŁA *CREATIO EX NIHILO* JAKO POJĘCIE TEOLOGICZNE

WSTĘP. 1. *CREATIO EX NIHILO* W MYŚLI BIBLIJNEJ. 2. KONCEPCJA *CREATIO EX NIHILO* W KOŚCIELE STAROŻYTNYM. 3. STWORZENIE *EX NIHILO* JAKO PRZEDMIOT WIARY KOŚCIOŁA. 4. *CREATIO EX NIHILO* W TEOLOGII WSPÓŁCZESNEJ. 5. CHRYSOLOGIA JAKO *MEDIUM INTERPRETATIVUM* DZIEŁA STWORZENIA. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Formuła „stworzenia z niczego” w swym podstawowym wydźwięku kieruje nas ku pytaniu o źródło świata. Pytanie „skąd?” wzięte świat jest zarazem pytaniem o jego tożsamość. Jak pogodzić stworzenie z niczego i jednocześnie zakorzenić świat w Bogu? Na ile korzenie świata są w Bogu i czy ograniczają się tylko do aktu stworzenia jako (za)istnienia rzeczywistości (stworzonej)? Jak głęboko sięga „pomysł” Boga?

Zasada sformułowana jako *creatio ex nihilo* należy do bogatego dziedzictwa języka teologicznego, którego używamy do dnia dzisiejszego. Jej waga pozostaje tym bardziej aktualna, iż znajduje się ona w formule dogmatycznej zawierającej prawdę o stworzeniu¹. Zawartość formuły, samej w sobie opisowej, sugeruje sposób, w jaki sposób Bóg stworzył całą rzeczywistość. Nie wyczerpuje to jednak teologicznego znaczenia formuły, która posiada dużą pojemność znaczeniową.

¹ Zob. DH 800.

Cała tradycja teologiczna Kościoła, za wyjątkiem kilku dosłownie ojców, opisuje działanie stwórcze Boga jako stworzenie z niczego. Problem pojęciowy związany z formułą polega na braku jakiejkolwiek analogii w porządku istniejącego stworzenia. Logicznie, z niczego nic nie pochodzi. Użycie przyimka *ex* lub *de* sugeruje egzystencję istniejącej wcześniej materii, podczas gdy podobna idea zostaje zanegowana przez słowo *nihil*².

Chrześcijaństwo od samego początku posiadało czytelne przekonanie o sensie całej rzeczywistości. Nie tylko droga samego człowieka określona przez soteriologię, ale i środowisko człowieka wraz z nim samym posiadało głęboki sens, który także ukazywał się wraz z rozwojem doktryny o zbawieniu. Teologia komentując dzisiaj *creatio ex nihil*, nie skupia się jednak na pytaniu, jak wyglądał początek lub jak rozumieć początek w sensie fizycznym. Precyzacja terminologiczna wymaga, aby zwrócić uwagę na znaczenie pojęcia „nicości” w teologii. Nie jest ono pojęciem, które absorbuje dzisiejszą kosmologię. Ta mówi o niej w odmiennym sensie. W teologii chodzi przede wszystkim o wskazanie przyczyny. W tym wypadku o wykluczenie przyczyny materialnej, a właściwie jakiejkolwiek przyczyny poza Bogiem. Stąd też *creatio ex nihilo*, należąc do płaszczyzny teologicznej i stanowiąc dogmat wiary, jest niezależne w swej permanentnej aktualności od stanu wiedzy kosmologicznej jakiegokolwiek okresu, także stanu współczesnej nam wiedzy³. Teologia bardziej potrzebowała owego „skąd”, „z czego” jest świat, aby go opisać w stanie aktualnym, a przede wszystkim włączyć adekwatnie Boga w opis rzeczywistości. Stąd na określonym etapie teologicznego rozwoju debata nad tym, czy *de nihilo* może być tylko artykułem wiary, bez koniecznego kosmologicznego zakorzenienia, przestała być aktualna. Tomasz z Akwinu

² Zob. M. Tenace, *Dire l'uomo*, II, *Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione*, Roma 1997, s. 112.

³ „Mówi się, że Bóg stwarza z niczego. Ciągle przy tym myli się ze sobą pojęcia nicości w sensie kosmologicznym i w sensie metafizyczno-religijnym. «Próżnia» współczesnej fizyki cząsteczkowej, swoją «fluktuacją» powołująca być może nasz wszechświat do istnienia, nie jest absolutnie niczym. Może nie być rzeczą w sensie naszego obecnego wszechświata, ale jest w każdym razie czymś. Jak inaczej mogłaby «ona» podlegać fluktuacji? «Nic» współczesnych teorii kosmologicznych okazuje się rzeczywiście czymś. Tymczasem pojęcie nicości, centralne dla teologicznej i metafizycznej koncepcji stworzenia z niczego, jest radykalnie odmienne od różnych pojęć niczego stosowanych we współczesnym dyskursie kosmologicznym” (G. Coyne, *Początki i stworzenie*, w: *Czy przed Wielkim Wybuchem był Bóg? Argumenty naukowców i teologów*, red. T. Wabbel, tłum. z niem. B. Baran, Warszawa 2007, s. 17.

uniezależnił nas trwale od niespokojnego spoglądania na najnowsze propozycje nauki dotyczące „początku”. Tomaszowy a zarazem porystotelesowski „spokój” dotyczący możliwości widzenia świata w ramach (od)wiecznego dzieła stworzenia jest oparty na ówczesnym doświadczeniu harmonii i piękna, zbyt doskonałego a zarazem kruchej, aby mogło być pomyślane bez tego, który jest ich uzasadnieniem – czyli tego, który stoi u zasady wszystkich rzeczy. Ontologia i doświadczenie dały możliwość poszukiwania innego rozwiązania niż stworzenie rozumiane czasowo⁴.

1. *CREATIO EX NIHILO* W MYŚLI BIBLIJNEJ

Idea stworzenia z niczego w brzmieniu dosłownym nie jest obecna w Biblii. Trudno także doszukiwać się jej bezpośrednich korzeni w klasycznych tekstach mówiących o stworzeniu. W myśli biblijnej możemy znaleźć interesującą transformację na tej płaszczyźnie. Teksty Rdz 1,2 i Mdr 11,17 ukazują, iż stworzenie opiera się na pewnej istniejącej wcześniej materii⁵. Taka koncepcja, choć powszechna na ówczesnym Wschodzie, w opisie biblijnym nie była zagrożeniem dla transcendencji Boga. Wobec współczesnych sobie opisów na Wschodzie tekst biblijny na swój sposób, ale w wystarczająco podkreśla absolutne panowanie Boga nad stworzeniem, nad światem materialnym. Pewna preegzystująca materia nie pomniejszała znaczenia mocy Boga. Nie była ona zresztą odpowiednikiem materii po stworzeniu. W pewnym sensie była jej przeciwieństwem, swoistą anty-materią. Jeśli całkowity chaos jest przeciwieństwem porządku, to trudno mówić o zaistnieniu ładu inaczej, jak w miejsce ustępującego jednocześnie cha-

⁴ Zob. E. Grant, *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej. W kontekście religijnym, instytucjonalnym oraz intelektualnym*, tłum. z. ang. T. Szafranski, Warszawa 2005, s. 103-106.156-159; Th. Kuhn, *Przewrót kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach Zachodu*, tłum. z. ang. S. Amsterdamski, Warszawa 2006², s. 102. Jest czymś charakterystycznym, iż z kulturowego punktu widzenia rozumienie np. harmonii budynku świątyni na chrześcijańskim Zachodzie idzie w parze właśnie z odkryciem arystotelesowskiej koncepcji harmonii kosmosu. Świątynia staje się rzeczywiście mikrokosmosem. Wcześniej był nim tylko człowiek (tradycja patrystyczna), ale z innych względów. Tradycja bizantyjska zna wcześniej taką symbolikę świątyni. Zob. J. N. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, tłum. z fr. A. Laviqne, Kraków 1994, s. 28nn.

⁵ Tekst Rdz 1,2 jest bardziej enigmatyczny. Mówi właściwie nie tyle o materii, co o pustyni, miejscu niewypełnionym żadnym życiem. Zob. G. Auzou, *Na początku Bóg stworzył świat. Historia a wiara*, tłum. z fr. J. Godzimirski, Warszawa 1990, s. 146-148.

osu. Wcześniej porządku po prostu nie było; w tym sensie został on stworzony. Poza tym, jeśli porzucić późniejsze myślenie zabarwione pojęciem ontologicznym, *Genesis* także mówi o *creatio ex nihilo* tak, jak rozumie ją dzisiejsza teologia – w sensie całkowitej zależności świata i ludzkości od Boga-Stwórcy. W okresie późniejszym, z powodu wpływu myślenia greckiego, gdzie refleksja filozoficzna nad pojęciem materii była bardziej zaawansowana, możemy zaobserwować pewne przesunięcie akcentu. Idea materii preegzystującej nie jest już tak jasno przedstawiana. Tekst 2Mch 7,28, usytuowany w kontekście męczeńskiej śmierci i ukazujący nadzieję zmartwychwstania, zawiera znaczącą formułę: „Spojrzyj na niebo i na ziemię, a mając na oku wszystko, co jest na nich, zwróć uwagę na to, że Bóg uczynił je z rzeczy, które nie istniały (*εξ ουκ οντων*)”. Formuła ta nie jest równoważna z *creatio ex nihilo*. Mówi raczej, iż przed stworzeniem nie było żadnego uporządkowanego świata⁶. Dalsza lektura zależy już jednak od posiadanych założeń pozatekstualnych. Dlatego wielu dopatruje się tutaj wprowadzenia wyraźnie nowej myśli do języka, który wcześniej mówił bezpośrednio o istnieniu jakiejś materii preegzystującej. Prawdą jednak jest, iż terminy użyte w Rdz 1,2 i Mdr 11,17, mówiące o wcześniejszej bezkształtnej materii, która służyła jako podstawa stworzenia, zostają w okresie hellenistycznym definitywnie przezwyciężone, przynajmniej jeżeli chodzi o ich bezpośrednie użycie⁷. Z drugiej strony, trzeba pamiętać, iż tekst z 2Mch nie jest tekstem

⁶ „It should be observed that a number of modern writers question whether this particular text presents an unequivocal statement of *creatio ex nihilo*. Indeed the crucial phrase *εξ ουκ οντων* is rather ambiguous and translatable as either ‘from the non-existent’ or merely ‘from things which did not exist’ (that is, a pre-existent amorphous matter). Despite arguments of modern commentators to the contrary, however, early Fathers such as Theophilus of Antioch and Origen relied upon this text as an unequivocal pronouncement of creation in its most literal terms, that is, as a bringing into being out of that which is non-existent” (N. J. Torchia, „*Creatio ex nihilo*” and the Theology of St. Augustine. *The Anti-Manichean Polemic and Beyond*, New York 1999, s. 2). „Was für die Schöpfungsaussagen des hebräischen AT zutrifft, gilt letztlich auch hier: Die Schöpfermacht Gottes wird noch nicht mit den sprachlichen Ausdruckformen der griechischen Philosophie beschrieben. Vor allem ist das für die inhaltliche Seite der Fall. Die Aufnahme eines ‘philosophischen’ Kausaldenkens und seine Anwendung auf die Schöpfung durch die Negation des entsprechenden Prinzips bleibt mehr als unwahrscheinlich” (G. Schmuttermayr, „*Schöpfung aus dem Nichts*” in *2Makk 7,28?* Biblische Zeitschrift 17(1973), s. 228).

⁷ Zob. G. Colzani, *Antropologia teologica*, Bologna 1997², s. 81-82. Zob. także historię recepcji fragmentu we wczesnej patrystyce: G. Schmuttermayr, „*Schöpfung aus dem Nichts*” in *2Makk 7,28?* art. cyt., s. 207-211. Wskazuje ona na

kosmologicznym, ale przede wszystkim wyrazem wiary we wszechmoc Boga.

Chociaż stwierdzenie o stworzeniu z niczego w pewien sposób jest obecne w dwóch tekstach (2Mch 7,28 i Rz 4,17), jego znaczenie zostaje tak naprawdę zagwarantowane już przez słowo *bārā*, a także przez całość myślenia biblijnego, dla którego Bóg stworzył po prostu wszystko. Termin *bārā* zostaje generalnie zarezerwowany w Starym Testamencie dla stwórczego działania samego Boga. W kontekście szerszym oznacza ono także absolutne zwierzchnictwo Boga nad wszystkim⁸. Można wnioskować, iż Biblia *implicite* mówi o stworzeniu z niczego, chociaż nie mamy do czynienia z samą formułą wypracowaną dopiero przez teologię chrześcijańską. Pismo Święte podkreśla jednak przede wszystkim moc Boga, nie stawiając sobie pytań o charakterze metafizycznym.

Ciekawe natomiast jest, iż myśl żydowska, w dużej mierze tworząca się w kontekście hellenistycznym (diaspora), nie wypracowała pojęcia stworzenia z niczego, a uczyniła to bardzo szybko młoda teologia chrześcijańska w kontekście polemiki z tym samym środowiskiem. Judaizm przedchrześcijański nie zna stworzenia z niczego w rozumieniu późniejszej teologii chrześcijańskiej. Przede wszystkim ta myśl nie porusza się na płaszczyźnie ontologii. Teologia judaizmu hellenistycznego nie stawia sobie pytań zabarwionych metafizycznie. Także judaizm palestyński jest odległy od filozoficznych dywagacji. Żydowska myśl starożytna nie była zainteresowana kosmologicznym spojrzeniem na rzeczywistość, jakie cechowało współczesnych jej autorów i myślicieli greckich. Judaizm skoncentrowany jest na myśleniu o charakterze przede wszystkim historycznym. Stwierdzenia o tle kosmologicznym są przypadkowe, pojawiają się w innych kontekstach. Poza tym myślenie judaistyczne jest w swojej całości niedogmatyczne, dalekie od chęci tworzenia trwałych formuł dla wyznawanej wiary. Dopiero na przełomie I i II w. po Chr. napotykamy świadectwo, stanowiące odpowiedź na neoplatońskie stwierdzenia o stworzeniu jako porządkowaniu świata, wyłaniającego się z pierwotnej materii. Rabbi Gamaliel w dialogu z filozofem przeciwstawia się twierdzeniu, jakoby przy stwarzaniu świata Bóg-mistrz miał posługiwać się kolorami, któ-

obecną od samego początku silną tendencję do traktowania tego fragmentu jako podstawowego biblijnego punktu odniesienia dla tematu.

⁸ Zob. G. Colzani, *Antropologia teologica*, dz. cyt., s. 416; P. Haffner, *Mystery of Creation*, Leominster 1988, s. 46.

re zastał. Bóg wszystko stworzył⁹. Jednak w starożytności takie wypowiedzi są czymś jednostkowym. Nie znajdziemy tam bezpośrednio wyrażenia zasady stworzenia z niczego. Dopiero średniowieczna myśl żydowska dokona rozwinięcia teologii stworzenia, wprowadzając do niej stworzenie z niczego. Stanie się to także w kontekście polemicznym: z arabskim neoplatonizmem i arystotelizmem¹⁰.

Samo sformułowanie *creatio ex nihilo* jest zabarwione filozoficznie. Doszukiwanie się jego podstawy w Biblii jest uzasadnione (w sensie całościowym), ale formuła jako taka pochodzi z obszaru filozofii i stanowi chrześcijańską odpowiedź na lukrecjańską zasadę *ex nihilo nihil (nil) fit*¹¹.

2. KONCEPCJA *CREATIO EX NIHILO* W KOŚCIELE STAROŻYTNYM

Od swoich początków chrześcijaństwo znajdowało się w sytuacji, w której jego orędzie skazane było na konfrontację związaną z obcym charakterem koncepcji teologicznych i filozoficznych świata pogańskiego. Do tych trudnych do przyjęcia chrześcijańskich elementów doktrynalnych należała m.in.: doktryna stworzenia świata z niczego (łącznie ze stworzeniem materii), wiara w opatrność Boga w odniesieniu do świata materialnego, wcielenie i zmartwychwstanie umarłych¹². Zauważyć jednocześnie trzeba, iż cała szeroka doktryna o stworzeniu nie posiada dla starożytnego chrześcijaństwa wartości nawet zbliżonej do centralnej. Uwaga skupiona jest na chrystologii, soteriologii i teologii trynitarniej. Inaczej rzecz się ma z samym faktem stworzenia i jego teologiczną interpretacją. Konfrontacja z neoplatonizmem i gnozą musiała jasno ukazać prawdę obecną w Jezusie Chrystusie, jego rolę w odniesieniu do Boga Starego Testamentu oraz jego dzieł, w tym właśnie dzieła stworzenia¹³. Dlatego też Kościół starożytny był całkowicie przekonany, iż głoszenie dobrej nowiny chrześcijańskiej zakłada także głoszenie prawdy o stworzeniu świata. Szcze-

⁹ Zob. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, München 1969⁵, s. 48.

¹⁰ Zob. G. May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, Berlin-New York 1978, s. 23-25.

¹¹ Zob. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2,4 und 2,4b-3,24*, Neukirchen 1967², s. 166, p. 3; Titus Lucretius Carus, *De rerum natura*, I, 149.

¹² Zob. K. Schönborn, *Katecheza o stworzeniu a teoria ewolucji*, tłum. z niem. A. Bławat, w: *Kosmos i człowiek*, red. L. Balter, Warszawa 1990, s. 114.

¹³ Zob. G. May, *Schöpfung aus dem Nichts*, dz. cyt., s. 25-26.

gólnie w środowisku pogańskim, gdzie istniała trudność a nawet niemożliwość mówienia o Jezusie w sensie spełnienia obietnic Starego Testamentu, katecheza chrześcijańska zaczynała się od prawdy o „jednym Bogu, który stworzył wszystko”. Dopiero na drugim miejscu znajdowała się prawda o „jego Synu Jezusie Chrystusie”. Ale także prawda o stworzeniu świata przez Boga osobowego napotykała na różne przeszkody, ponieważ jako idea była bardzo często obca w środowisku pogańskim. Z tego powodu temat stworzenia jest dobrze udokumentowany w pismach ojców Kościoła, a ponadto posiada w przeważającej mierze odcień polemiczny.

Filozofia starożytna łączy pojęcie stwarzania z jakimś początkiem w czasie, ale np. dla arystotelizmu i neoplatonizmu świat (lub sama materia) jest wieczny, trudno więc mówić o jej stworzeniu czasowym. Nie zajmowano się natomiast wcale racją istnienia świata¹⁴. W kontekście filozoficznym, z którym chrześcijaństwo musiało się zmierzyć, początek istnienia świata oznaczał w przeważającej mierze początek „z siebie samego”, a nie stworzenie przez kogoś wyższego, istniejącego wcześniej. Idea stwórcy nie była nigdy znana w Grecji, choć można zauważyć tendencję w tym kierunku. Nieznane było pojęcie stwórcy we właściwym sensie tego słowa, ponieważ Grecy wyobrażali sobie początek jako przedmiotowy a nie osobowy. Autorzy chrześcijańscy natomiast z rosnącą stanowczością i jasnością podkreślali stworzenie z niczego świata duchowego i materialnego. Wyznanie wiary w Stwórcę nieba i ziemi dotyczyło nie jednego z wielu pytań związanych z nauczaniem, lecz uwypuklało istotny fundament chrześcijańskiej wizji Boga i świata¹⁵.

W literaturze chrześcijańskiej pierwszych trzech wieków zaobserwować można kilka punktów powiązanych w nierozzerwalny sposób z doktryną o stworzeniu świata. Przede wszystkim podkreśla się, iż wszystko to, co nie jest Bogiem, zostało stworzone, także materia. Ponadto za fakt niezbywalny uważano to, iż całe stworzenie jest z natury dobre. Kwestią o wielkim znaczeniu było stwierdzenie, iż nie powinno szukać się źródła całej rzeczywistości w procesie koniecznym (w rozumieniu filozoficznym), lecz jedynie w wolności Stwórcy. Wnioskowano także, iż świat jest stworzeniem, a więc to, co wydawało się elementem najbardziej odległym od Boga, to jest materia, jest czymś chcianym przez Boga. Pytanie dotyczące stworzenia materii staje się

¹⁴ Zob. K. Kloskowski, *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania*, t. 1: *Między ewolucją a stwarzaniem*, Warszawa 1999, s. 55.

¹⁵ Zob. K. Schönborn, *Katecheza o stworzeniu a teoria ewolucji*, art. cyt., s. 116.

w starożytności papierkiem lakmusowym, jak poważnie traktuje się samo stworzenie.

Młode chrześcijaństwo bardzo szybko podejmuje dyskurs o stworzeniu na płaszczyźnie filozoficznej. Oskarżane przez myśl gnostyczną o to, iż tak naprawdę nie stanowi ono żadnej filozofii, początkowo nastawione było konfrontacyjnie w odniesieniu do filozofii jako takiej. Jednak w pierwszej poł. II wieku pojawia się nowa propozycja dotycząca nastawienia do hellenistycznego systemu filozoficznego. Samo chrześcijaństwo zaczyna rozumieć siebie właśnie jako filozofię. Dobra Nowina jest widziana jako filozofia, prawdziwa filozofia. Jest ona jednocześnie przez autorów chrześcijańskich postrzegana jako głęboko zanurzona w przeszłości, będąc znacznie starszą od całej myśli pogańskiej i greckiej¹⁶. Ta transformacja będzie skutkowałą także koniecznością zaangażowania innego języka. Porządkowanie doktryny chrześcijańskiej będzie zmierzało ku ukazaniu wiecznej wolności i suwerenności Boga, w którego ręku wszystko się znajduje, mniejszy akcent kładąc zaś na wydarzeniach życia Jezusa¹⁷.

U ojców Kościoła możemy znaleźć liczne teksty, które opisują zawartość formuły *creatio ex nihilo*. Nawiązanie do samego sformułowania po raz pierwszy znajdujemy w języku greckim w *Pasterzu Hermasa*¹⁸. Apologeci II stulecia nawiązują do tak rozumianego stworzenia jedynie w sposób pośredni (Justyn, Atenagoras, Tacjan). Wyraźnie wymienia je dopiero Teofil z Antiochii¹⁹. Pierwszym natomiast, który użył formy *ex nihilo* w środowisku łacińskim, był Tertulian²⁰. Także inni ojcowie Kościoła używali jej bardzo często, np. Ireneusz:

¹⁶ Zob. G. May, *Schöpfung aus dem Nichts*, dz. cyt., s. 120; W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wrocław 2001, s. 169-170.

¹⁷ Zob. T. Węclawski, *Abba wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 49-50.

¹⁸ „(...) πίστευσον, ότι εις εστιν ο Θεός, ο τα πάντα κτίσας και καταρτίσας και ποιήσας εκ του μη όντος εις το ειναι τα πάντα και πάντα χωρων, μόνος δε αχωρητος ών” (*Paterz, Przykazanie I,1* (PG 2,913). Zob. W. Kern, *Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens*, w: *Mysterium Salutis*, red. J. Feiner, M. Löhrer, II, Einsiedeln-Zürich-Köln 1978³, s. 511.

¹⁹ „και τα πάντα ο Θεός εποίησ εξ ουκ οντων το ειναι” (*Ad Autolyicum I,4* (PG 6,1030B)

²⁰ „Porro si bonum neque ex materia factum est, quia non erat in illa, ut in mala, neque ex deo, quia nihil potuit ex deo fieri, sicut definit Hermogenes, invenitur bonum iam ex nihilo factum, ut ex nullo factum, ut neque ex materia neque ex deo. Et si bonum ex nihilo, cur non et malum? Immo cur non omnia ex nihilo, si aliquid ex nihilo?” (*Adversus Hermogenem XV,1-2* (CC I,1,409). Zob. Tenze, *De praescriptione haereticorum*, 24 (PL 20,26); P. Haffner, *Mystery of Creation*, dz. cyt., s. 48.

„Przypisywanie substancji wszystkich rzeczy stworzonych mocy Boga byłoby wiarygodne, możliwe do przyjęcia, prawdopodobne i dobrze powiedziane, ponieważ «rzeczy niemożliwe dla ludzi są możliwe dla Boga» (Łk 18,37), ponieważ ludzie nie mogą nic uczynić, jeśli nie mają do dyspozycji materii. Bóg natomiast w tym przewyższa człowieka, iż stworzył materię swojego stworzenia, która wcześniej nie istniała»²¹.

Mówi o tym także św. Atanazy: „Bóg jest dobry, a raczej jest źródłem dobra; a kto jest dobry, nie może niczego zazdrościć. Dlatego nie zazdroszcząc istnienia żadnej rzeczy, z niczego stworzył wszystkie rzeczy poprzez swoje własne Słowo, naszego Pana Jezusa Chrystusa»²².

Obawa przed stwierdzeniem, iż Bóg mógłby stworzyć coś z materii istniejącej wcześniej, co zanegowałoby wszechmoc Boga, wyraża jasno Grzegorz z Nyssy: „Jeśli zatem materia była poza Bogiem, jest konieczne, aby była do pomyślenia jakaś inna rzecz poza Bogiem [wraz z nim] i aby istniała według logiki wieczności i bez początku. (...) Ale my wierzymy, że wszystkie rzeczy pochodzą od Boga, słuchając Pisma, które to mówi»²³.

Prawie każda negacja stworzenia z niczego była m.in. konsekwencją niezdolności nadania pozytywnego znaczenia materii. Mamy w tym przypadku do czynienia z przepaścią pomiędzy wymiarem boskim a aktualną materią, która zakładała istnienie wcześniejszej materii przy stwórczym akcie Boga. Z tego powodu wyznanie wiary w stworzenie z niczego jest ściśle powiązane z potępieniem różnorodnych dualizmów, które towarzyszyły historii Kościoła²⁴. Dualizm oznacza zawsze, iż jedna część tego, co istnieje, nie pochodzi od Boga, niezależnie od tego, czy jest wieczne, całkowicie niezależne od Boga, czy zostało stworzone przez kogoś innego. Kościół chciał zawsze podkreślać, iż wszystko, co istnieje, posiada w rzeczywistości jedną zasadę, którą jest Bóg Stwórca. Jest z tym ściśle powiązana zasada dobroci rzeczywistości stworzonej, ponieważ nie istnieje nic, co nie zostałoby zaplanowane i chciane przez Boga (jak np. materia u gnostyków). Stworzenie *ex nihilo* oznaczało także odrzucenie jakiegokolwiek monizmu, który pociągałby za sobą pomniejszenie różnicy po-

²¹ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, II,10,4 (PG 7,736)

²² Atanazy, *De incarnatione Verbi*, 3 (PG 25,102)

²³ Grzegorz z Nyssy, *De hominis epifacio*, 23 (PG 44,212)

²⁴ Zob. G. Colzani, *Antropologia teologica*, dz. cyt., s. 416.

między stworzeniem a Stwórcą. Formuła *creatio ex nihilo* była więc obroną absolutnej transcendencji Boga²⁵.

Pojęcie stworzenia z niczego było dla chrześcijańskiej teologii próbą rozwiązania paradoksu pytania, jak to jest możliwe, iż przygodny świat znajduje swoje uzasadnienie w pozaczasowym bycie koniecznym (kategorie już arystotelesowskie)²⁶.

3. STWORZENIE *EX NIHILLO* JAKO PRZEDMIOT WIARY KOŚCIOŁA

Myśl patrystyczna znalazła swoje odzwierciedlenie i kontynuację w orzeczeniach doktrynalnych. Pierwsze jasne wyrażenie wiary Kościoła w kwestii stworzenia znajdujemy w licznych wypowiedziach synodalnych. Przede wszystkim Bóg określany jest jako wszechmogący. Konotacja greckiego określenia παντοκράτωρ jest historiozabawcza a nie metafizyczna – nawiązuje do mocy Boga, wtórnie do jego wielkich dzieł, w tym do dzieła stworzenia, nie określa zaś (braku) zakresu możliwości Bożego działania, jak to sugeruje łaciński *omnipotens*. W kontekście polemiki z różnego rodzaju dualizmami do *Credo* chrześcijańskiego zostaje włączona w IV wieku formuła *creator coeli et terrae* dla podkreślenia powszechności aktu stwórczego²⁷. Pierwotnie polemiczny charakter posiada także włączenie do wyznań wiary stwierdzenia o wierze w jednego Boga. Późniejszy wyraz monoteistycznej świadomości pierwotnie stanowił zaprzeczenie dualizmu. Nie ma dwóch bogów. Całość zaś stworzenia należy do inicjatywy Ojca Jezusa Chrystusa. Jedno z najbardziej wyrazistych orzeczeń znajduje się w deklaracji I synodu w Bradze z 561 roku przeciwko pryscylianom i manichejczykom. Synod w kontekście antydualistycznym wyraził się bardzo mocno, iż Bóg jest jedynym autorem wszystkiego, co istnieje²⁸.

Teologiczny sens początku świata wyjaśnia przede wszystkim Sobór Laterański IV (1215 r.) w swojej polemice m. in. z dualizmem

²⁵ Zob. W. Kern, *Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens*, dz. cyt., s. 517.

²⁶ Zob. P. Davies, *Plan Stwórcy*, tłum. z ang. M. Krośniak, Kraków 1996, s. 197.

²⁷ Zob. DH 19nn.

²⁸ „Si quis dicit, creationem universae carnis non opificium Dei, sed malignorum esse angelorum, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, anathema sit” (DH 463).

katarów²⁹. Jego formuła w tej kwestii posiada charakter wiążący dogmatycznie: „Całą mocą wierzymy i otwarcie wyznajemy, (...) iż istnieje jedna Zasada wszechświata, Stwórcą wszystkiego, co widzialne i niewidzialne, duchowe i cielesne. On to swoją wszechmocną potęgą równocześnie, od początku czasu, stworzył z niczego jeden i drugi rodzaj stworzeń, duchowe i cielesne (...), a wreszcie stworzenie ludzkie”³⁰.

Doktryna stworzenia z niczego (choć nie wyrażona bezpośrednio) została potwierdzona także przez sobory w Lyonie i we Florencji³¹. W epoce nowożytnej Sobór Watykański I wyraził tę prawdę bardzo wyraźnie: „Gdyby ktoś nie wyznawał, że świat oraz wszystkie rzeczy istniejące w nim, zarówno duchowe, jak i materialne, w całej swej substancji zostały z nicości wyprowadzone przez Boga (...) niech będzie wyklęty”³².

4. *CREATIO EX NIHILO* W TEOLOGII WSPÓŁCZESNEJ

Jaka jest interpretacja dogmatu o stworzeniu z niczego? Jak każdy dogmat także i stworzenie z niczego powinno być interpretowane nie według tego, co wyklucza lub neguje, lecz w perspektywie pozytywnej, a więc trzeba zobaczyć, co zawiera, lub otwiera³³.

Pozytywna zawartość prawdy o stworzeniu z niczego (pomijając negatywną, o charakterze polemicznym) zawiera się w stwierdzeniu, że tylko Bóg i nic innego był i jest pierwotnym źródłem całej rzeczywistości³⁴. Nic w stwórczym działaniu Boga nie jest uwarunkowane. Formuła wyklucza całkowicie cokolwiek różnego od Boga przy akcie stwórczym, podkreśla jego całkowitą wolność. W rzeczywistości taka formuła także dzisiaj uwypukla prawdę o absolutnym panowaniu Boga nad wszystkim, co istnieje poza Nim³⁵. Jednocześnie *ex nihilo* wyklucza jakiegokolwiek współistnienie przyczyny nie-boskiej w stwórczym działaniu Boga. Takie sformułowanie oznacza także, iż Bóg jest jedyną przyczyną istnienia nie-boskiego, a poprzez to podkreśla cał-

²⁹ Zob. F. Niel, *Albigensi i katarzy*, tłum. z fr. M. Żerańska, Warszawa 1995, s. 41-43.

³⁰ DH 800. „(...) Simul ab inizio temporis utramque de nihilo condidit creaturam” (tamże).

³¹ Zob. DH 851 i DH 1333.

³² DH 3025.

³³ Zob. M. Tenace, *Dire l'uomo*, II, dz. cyt. s. 113.

³⁴ Zob. Th. Schneider (red.), *Nuovo corso di dogmatica*, I (oryg. niem. *Handbuch der Dogmatik*), Bologna 1995, s. 248.

³⁵ Zob. L. Ladaria, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato, 1995, s. 89.

kowitą wolność Stwórcy w jego relacji ze stworzeniem. Pojęcie *creatio ex nihilo* oznacza także, iż dzieło Boga nie zostaje dokonane, ponieważ Bóg go potrzebuje, jak gdyby stworzenie wносиłoby cokolwiek nowego, w sensie doskonałości, do istnienia Boga. Stworzenie pozostaje tajemnicą w pełnym sensie tego słowa, jest zawsze wolnym darem ze strony Boga³⁶.

Niektórzy teolodzy wskazują także, iż pomijanie znaczenia stworzenia z niczego lub zanegowanie tej reguły dotknęłoby w konsekwencji naszego rozumienia Boga. Ponadto, podobna negacja byłaby niebezpieczna dla absolutnego chrystocentryzmu samego stworzenia. Powszechne pośrednictwo Chrystusa znajduje swój fundament w fakcie, iż Ojciec dał mu „wszystkie rzeczy”. Proste zanegowanie *creatio ex nihilo* pozbawiłoby to pośrednictwo jego fundamentu. W rzeczywistości stworzenie z niczego jest negatywnym wyrażeniem całkowitej zależności istniejącej rzeczywistości od Boga i powszechnego pośrednictwa Chrystusa³⁷.

Można wnioskować, iż znaczenie stworzenia z niczego polega na utrzymaniu całości rzeczy(wistości) w relacji do jedyne go Boga, od którego wszystko zależy. Chodzi w nim także o zachowanie i obronę jedności Boga i powszechnego charakteru działania Chrystusa³⁸.

Stworzenie z niczego to także pytanie o uwarunkowanie rzeczywistości, o to, gdzie szukać jej ostatecznego sensu. Wielkie *theatrum mundi* wymaga swojego uzasadnienia. W tym sensie mówienie o stworzeniu z niczego zbiega się z samą istotą chrześcijańskiego dogmatu o stworzeniu świata. Jego treścią jest zależność, która nie jest tylko metafizyczna (do tego wystarczyłaby teologia naturalna), ale która ukazuje sens. W nim mieszczą się zamiar, miłość, przeznaczenie. Logika stworzenia z niczego wyklucza powrót do nicości³⁹.

Formuła pozwala także na przyjęcie postawy powierzenia się. Jest to zależność, która wzbudza zaufanie i wie, dlaczego może pytać o sens istnienia, gdyż ono nie jest arbitralną decyzją, ale częścią planu⁴⁰.

³⁶ Zob. *Nuovo corso di dogmatica*, I, dz. cyt., s. 248.

³⁷ Zob. L. Ladaria, *Antropologia teologica*, dz. cyt., s. 89. Chodzi przede wszystkim o teksty: 1Kor 8,6; Kol 1,15-20; J 1,3 a także Rz 11,36; Ef 3,9; Ap 4,11.

³⁸ Zob. G. Colzani, *Antropologia teologica*, dz. cyt., s. 416.

³⁹ „Wohin geht das Kontingente, wenn es ‘zu nichts’ zerfällt? Man erhält dann die Antwort: Keinesfalls entsteht dann aus einem Etwas ‘Nichts’ (wie ja auch umgekehrt gilt: *ex nihilo nihil fit*)” (E. Wölfel, *Welt als Schöpfung. Zu den Fundamentalsätzen der christlichen Schöpfungslehre heute*, München 1981, s. 29).

⁴⁰ „Kreaturbekenntnis steht damit allem Menschlichen offen, das in die Richtung blicken will, als ein Akt der zu ihrer Seinsgrundlage gekommenen vernehmen-

Współczesna interpretacja teologiczna zakłada także swoistą samotność Boga przy stwarzaniu. *Nihil* nie jest tylko zasadą negatywną, lecz wyraża treść funkcjonalną. Bóg sam stawia granice stwarzanej rzeczywistości, oddzielając ją tak naprawdę od siebie⁴¹. Z drugiej strony stworzenie z niczego, stworzenie, które oznacza stawianie granic, nie jest odebraniem stworzeniu jego siły, ukazaniem jego słabości czy bezradności. Przeciwnie, jest ono wyrażeniem zakorzenienia całej rzeczywistości w Bogu jako jedynej pewnej podstawie. Bóg nie zagraża wolności stworzenia. On ją ostatecznie umożliwia, będąc podstawą wszelkich możliwości. Bóg nie stoi naprzeciw stworzenia ani też wbrew niemu – jest podstawą jego istnienia⁴².

Chrześcijańska nauka o stworzeniu obliguje nas do rozważania świata przede wszystkim na płaszczyźnie jego relacji z Bogiem. Akt stwórczy jest możliwy do zrozumienia w kategoriach relacji, ponieważ stworzenie jest dla człowieka (nie wyklucza to wątku chrystologicznego). Świat jest ukonkretnieniem relacji, jaką Bóg posiada z człowiekiem. Akt stwórczy nie jest aktem chronologicznym, ale ontologicznym: we wszystkim, co istnieje, jest Bóg, który stwarza w Synu⁴³. Ponieważ stwierdzenie, iż Bóg stwarza z niczego jest równoważne stwierdzeniu, iż Bóg jest jedynym źródłem świata, który bez niego nie istniałby. Mowa o transcendentnej przyczynowości Boga⁴⁴. Gdzieś można doszukać się tutaj wtórnie także myśli, że świat nie jest czymś

den Vernunft. Mit der Lehre von der *creatio ex nihilo* greift der Glaube das religiöse Wissen der Menschheit auf" (E. Wölfel, *Welt als Schöpfung*, dz. cyt., s. 26).

⁴¹ Pobrzmiewa tutaj moltmannowska *Selbstbegrenzung Gottes*. Zob. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, tłum. z niem. Z. Danielewicz, Kraków 1995, s. 167nn.

⁴² Zob. L. Scheffczyk, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt 1975, s. 29. „*Nihil* nabiera swego złowrogiego charakteru dopiero poprzez autoizolację bytów stworzonych, której nadajemy nazwę grzechu lub bezbożności. Stworzenie jest więc zagrożone nie tylko przez swój własny nie-byt, ale także przez nie-byt Boga, swego Stworzyciela, to jest przez samą nicość. Charakter negacji, która poraża stworzenie, wykracza daleko poza nie same i stanowi jej demoniczną moc. Nicość stoi w sprzeczności nie tylko ze stworzeniem, ale i z Bogiem, ponieważ On jest Stwórcą stworzeń. Jej negatywność wiedzie aż do tej pierwotnej przestrzeni, która Bóg wyzwolił w sobie samym przed stworzeniem. Jako samoograniczenie, czyniące stworzenie możliwym, *nihil* nie miało jeszcze anihilacyjnego charakteru; pojawiło się ono, aby uczynić możliwym niezależne stworzenie «poza» Bogiem" (J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, dz. cyt., s. 170).

⁴³ Zob. M. Tenace, *Dire l'uomo*, dz. cyt. s. 120-121.

⁴⁴ Zob. K. Kloskowski, *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania*, dz. cyt., s. 205.

absolutnym, ale jest jedynie użytkowany przez człowieka oraz jest dla człowieka⁴⁵.

Inne wnioski, jakie wypływają z doktryny o stworzeniu świata z niczego, to przede wszystkim powiązanie pomiędzy naturą Boga a aktem stwórczym. Bóg jest *totus aliud* w odniesieniu do stworzenia. Z innej strony tylko ten, który istnieje ponad wszystkim i jest niezmienny, może stwarzać inne rzeczy⁴⁶. Bóg jest bytem w najwyższym stopniu. Przeciwnością Boga nie jest natomiast zło, ale nieistnienie. Nie istnieje żadna zasada zła, która jako przeciwieństwo, znajdowała by się na poziomie równym Bogu⁴⁷.

Jeszcze inną implikacją jest skończony charakter stworzeń. Stworzenia, w odróżnieniu od Boga, same w sobie zmienne, przestają być tym, „czym nie były” i stają się czymś innym – zostają powołane od istnienia, stworzone. Przy czym to, co zostaje stworzone z niczego, przynajmniej teoretycznie, może podlegać unicestwieniu (za wyjątkiem bytów rozumnych). Myśl chrześcijańska sytuuje stworzenie pomiędzy Bogiem a niebytem. Zarówno tradycja augustyńska jak i tomiścyczna mówi tutaj o istnieniu polegającym na udziale w istnieniu Boga (partycypacja)⁴⁸. Tradycja augustyńska będzie przypisywała stworzeniu z niczego także możliwość późniejszego fałszywego wyboru ze strony wolnej woli. Także tutaj odbijają się ontologiczne uwarunkowania stworzeń rozumnych⁴⁹. Stworzenie posiada ukrytą inklinację do niebytu, do braku harmonii⁵⁰.

Z punktu widzenia eschatologii określenie zabezpiecza absolutną wolność Boga także w odniesieniu do wydarzeń końca. Bóg pozostaje

⁴⁵ Zob. G. Colzani, *Antropologia teologica*, dz. cyt., s. 417.

⁴⁶ „Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo inmutabilis est: rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut est ipse” (Augustyn, *De civitate Dei*, XII,2 (CC XLVIII, 357).

⁴⁷ Zob. N. J. Torchia, ‘*Creatio ex nihilo*’, dz. cyt., s. 233-234.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 235-236. Należy także zwrócić uwagę, iż w historii duchowości chrześcijańskiej pojawiło się rozumienie znaczenia „niczego” nacechowane negatywnie. Nicość miałyby oznaczać małość stworzenia a także człowieka. Stworzenie z niczego nabiera więc także kolorytu antropologicznego. Ten nurt interpretacyjny pojawia się, gdy *creatio ex nihilo* utraciła swój apologetyczny charakter w kontekście polemiki ze światem pogańskim. Zob. A. Ganoczy, *Stwórca człowiek i Bóg Stwórca*, tłum. z niem. P. Pachciarek, Warszawa 1982, s. 152.

⁴⁹ „Sed vitio depravari nisi ex nihilo facta natura non posset. Ac per hoc ut natura sit, ex eo habet quod a Deo facta est; ut autem ab eo quod est deficiat, ex hoc quod de nihilo facta est” (Augustyn, *De civitate Dei*, XIV,13 (CC LXVIII, 434).

⁵⁰ Zob. N. J. Torchia, ‘*Creatio ex nihilo*’, dz. cyt., s. 237.

staje zawsze niezależny – również w kontekście eschatologicznego dopełnienia⁵¹.

Interesująca interpretacja stworzenia z niczego znajduje się w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Tekst powtarza ogólnie linie, które zarysowaliśmy, ale dodaje jedną istotną rzecz. W kontekście prawdy o stworzeniu z niczego sytuuje on potęgę Boga, ale nie w sensie ściśle fizycznym. Jeśli chodzi o stworzenie z niczego, Katechizm mówi w jego kontekście także o odpuszczeniu grzechów, zmartwychwstaniu umarłych i o darze wiary dla niewierzących jako przejawach mocy Boga⁵². Wydaje się, iż autorzy chcieli podkreślić jedność pomiędzy wszystkimi wymiarami działania Boga, włączając określenie na nowo w kontekst historiozbawczy i rozszerzając je także o wymiar duchowy.

Problem współczesny polega także na pytaniu, czy doktryna chrześcijańska może przyjąć (od)wieczność świata. Oczywiście powinniśmy zdawać sobie sprawę, iż pojęcie wieczności jako takie należy całkowicie do porządku filozofii. Byłoby więc błędem z metodologicznego punktu widzenia oczekiwać naukowego potwierdzenia takiego założenia. Jednak pytanie pozostaje i nauki eksperymentalne mogą wysuwać taki postulat jako możliwy. Dochodzi tutaj także problem sposobu rozumienia stworzenia w kategoriach „uprzedniości” Boga w odniesieniu do stworzenia. Ta kwestia nie może znaleźć swojego rozwiązania na płaszczyźnie chronologicznej, ponieważ człowiek, żyjąc w czasie, nie może wyobrazić sobie „okresu”, w którym czas nie istniał. Czas jako taki narodził się w momencie stworzenia. Wszystko to, co „jest wcześniej”, pozostaje poza naszą możliwością pojmowania. Stworzenie w sensie teologicznym oznacza więc uprzedniość ontologiczną, bytową, a nie ściśle czasową, co nie wyklucza faktu, iż świat mógł mieć początek⁵³.

Rozwiązanie kwestii pojawiło się dużo wcześniej – u św. Tomasa z Akwinu. Podkreślając przede wszystkim zupełnie niekonieczny (przygodny) charakter stwórczego dzieła Boga, Tomasz zwrócił uwa-

⁵¹ „Gott ist schlechthin der freie Schöpfer – *creatio ex nihilo*. Er ist der schlechthin freie Vollender – *resurrectio mortuorum*” (O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, I, Neukirchen 1955, s. 553. Cyt. za: L. Scheffczyk, *Einführung in die Schöpfungslehre*, dz. cyt., s. 30-31).

⁵² Zob. KKK 298.

⁵³ Zob. *Nuovo corso di dogmatica*, dz. cyt., s. 248. „(...) Il pensiero umano urta contro dei limiti, in quanto noi non riusciamo a immaginare l'origine di qualcosa se non come un passaggio (temporalmente concepito) da un prima (non ancora) a un dopo (ora)” (tamże).

gę na przyczynowość związaną bardzo ściśle z Bogiem, który powołał wszystko do istnienia „z niczego”⁵⁴. Bóg udziela wszystkim bytom istnienia przygodnego (mamy *ens a se* i *ens ab alio*). W ten sposób byt przygodny i niekonieczny zostaje stabilnie utrzymywany w istnieniu Boga. Działanie stwórcze Boga staje się nie tylko *creatio ex nihilo*, ale także nieustannym rządzeniem światem, który Bóg zachowuje w istnieniu⁵⁵. Dla świętego Tomasza stworzenie jest powiązane tylko zależnością ontologiczną. Tomasz dochodzi do wniosku, iż taka zależność nie oznacza koniecznie początku czasowego rzeczywistości stworzonej⁵⁶.

Wydaje się, iż odpowiedź teologiczna na pytanie dotyczące wieczności świata, czy, dokładniej materii, może być pozytywna, choć zdania na ten temat w teologii katolickiej są podzielone. Sama w sobie idea stworzenia nie zawiera koniecznie wymagania istnienia początku czasowego. Istnienie świata „od zawsze” nie wykluczałoby faktu, iż ten świat, jak chciał Tomasz z Akwinu, byłby „od zawsze” istnieniem „stworzonym”, zależnym wewnątrznie i całkowicie od Boga, a jednocześnie także „od zawsze” różnym od Niego. Takie rozwiązanie nie mogłoby jednocześnie w żaden sposób pomniejszyć przeznaczenia świata do ostatecznego dopełnienia. Wydaje się jednak, iż idea stworzenia „od zawsze” nie wyklucza takiego przeznaczenia świata. Świat istniejący od zawsze, zawierający w sobie ideę czasu, mógłby posiadać koniec w dosłownym sensie tego słowa, który nie musiałby oznaczać wejścia w nieistnienie, sytuacji analogicznej przed stworzeniem „z niczego”, lecz przeniesienie świata na inny poziom egzystencji, w którym to, co istniało wcześniej, znalazłoby swoje dopełnienie. Z punktu widzenia eschatologii koniec świata nie oznacza całkowitego zerwania (także w sensie czasowym) pomiędzy dwoma wymiarami rzeczywistości. Świat przyszły, choć byłby porównywalny ze światem obecnym, nie będzie jednak czymś całkowicie obcym, nowym w odniesieniu do świata dzisiejszego. Bardzo ostrożnie możemy wnioskować, iż idea stworzenia z niczego nie musi *ex definitione* oznaczać niemożliwości przyjęcia koncepcji świata, który nie posiada swojego

⁵⁴ Zob. STh I, q. 45, a. 1.

⁵⁵ Zob. STh I, q. 103, a. 3. Zob. *Nuovo corso di dogmatica*, dz. cyt., s. 220-221.

⁵⁶ Zob. STh I, q. 46, a. 2. Z drugiej strony średniowieczny zachwyt nad stworzeniem z niczego zaowocował określonymi przemyśleniami dotyczącymi mechaniki, ruchu w kosmosie, m. in. pojawieniem się pojęcia bezwładności (skoro świat nie jest wieczny, to ruch w nim musiał się pojawić, nie istniał od zawsze). Zob. Th. Woods, *Jak Kościół katolicki zbudował zachodnią cywilizację*, tłum. z ang. G. Kucharczyk, Kraków 2006, s. 93.

początku czasowego. Jeszcze raz powinno się podkreślić, że taka idea nie może w żaden sposób być pojmowana lub interpretowana jako jakiegokolwiek pomniejszenie zależności świata od Boga lub niedowartościowanie idei przygodności świata.

5. CHRYSTOLOGIA JAKO *MEDIUM INTERPRETATIVUM* DZIEŁA STWORZENIA

Absolutne pierwszeństwo Boga w dziele stworzenia wyrażone poprzez *creatio ex nihilo* znajduje swoje rozwinięcie w stwierdzeniu, iż Bóg jest pierwszym twórcą obrazu wszechświata. *Nihil* nie stanowi odpowiedzi na pytanie, „skąd” jest świat. Świat jest pomyślany, zamierzony, chciany. Nie jest wynikiem arbitralnej decyzji ani decyzji chwili. Teologia od czasów wczesnego Kościoła widziała świat jako zanurzony w myśli Boga. Tą myślą był Logos – Chrystus, przez którego i dla którego wszystko się stało (zob. Kol 1,16). Nie jest to tylko neoplatonizm, ale rozwinięcie myśli biblijnej, nowotestamentalnej⁵⁷. „Przez Niego wszystko się stało”. Także Credo w terminach pozytywnych wyraża się o stworzeniu, ukazując rolę chrystologii. Żadne rozważania na temat teologii stworzenia nie mogą abstrahować od chrystocentryzmu stworzenia, jaki ukazuje Nowy Testament. Całe stworzenie posiada odniesienie do wzorca, jakim jest Logos. Nie stanowi on jednak wyłącznie przykładu. Logos jednocześnie nieustannie podtrzymuje świat w istnieniu⁵⁸. Bóg zwraca się ku stworzeniu przez Chrystusa. Jest to relacja z Bogiem pełnym łaskowości wobec świata. Bóg jednocześnie obiecuje wierność stworzeniu aż do dzieła dopełnienia⁵⁹.

Jako Stworzyciel Logos nie jest nim w sensie narzędziowym, nie jest wyłącznie wykonawcą planu Ojca. Myśl teologiczna nie wychodziłaby wówczas tak naprawdę poza arianizm. Logos jest rzeczywistym autorem dzieła stworzenia. Syn jako pośrednik znajduje się nie pomiędzy Stwórcą a światem, lecz na pozycji boskiej. Z tego poziomu jest pośrednikiem stworzenia. Zapośredniczenie stworzenia w Synu oznacza dla świata, iż, podobnie jak Syn posiada wszystko to, kim jest od Ojca, podobnie i stworzenie posiada jako swój naturalny stan

⁵⁷ Zob. J. Pelikan, *Jezus przez wieki*, tłum. z ang. A. Pawelec, Kraków 1993, s. 106.

⁵⁸ Zob. G. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, tłum. z ang. T. Mieszkowski, Warszawa 1986, s. 119-120.

⁵⁹ W. Beinert, *Christus und der Kosmos. Perpektiven zu einer Theologie der Schöpfung*, Freiburg-Basel-Wien 1974, s. 29.

„otrzymywanie” od tego, który jest samą doskonałością. Świat jest w pełni zależny od tego, co otrzymał. A wszystko, co posiada, otrzymał. Jest w swych najgłębszych strukturach dobry i z natury swojej swój otwarty na Dawcę istnienia⁶⁰.

Punktem wyjścia do rozważań na temat roli Logosu w dziele stworzenia jest zmartwychwstanie Chrystusa wraz z jego wymiarem kosmicznym. Zmartwychwstały panujący nad kosmosem *Kyrios* nie jest nim dopiero po zmartwychwstaniu. Nie jest „ustanowiony”, ale ukazuje swą prawdziwą moc posiadaną już wcześniej. Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały jest wewnętrznie powiązany z całym światem i ludzkością. Jest zbawicielem świata, ponieważ jest jego stwórcą. Przyszedł „do swojej własności, a swoi go nie przyjęli” (J 1,10)⁶¹. Nowy Testament wielką klamrą spina rolę Chrystusa w odniesieniu do stworzenia: „Pierworodny spośród umarłych” (Kol 1,18) jest jednocześnie „Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1,15). Ten, który, według stwierdzeń późniejszej teologii, podtrzymuje całość świata w istnieniu, jest zarazem tym, który działa w całej historii zbawienia, która dzisiaj stała się czasem Kościoła.

Perspektywa chrystologiczna ukazuje także, iż przeznaczenie świata bezpośrednio powiązane jest z człowiekiem. Uczyniony z niczego, ale jednocześnie „po coś”, świat znajduje swoje ostateczne wyjaśnienie w tajemnicy wcielenia, gdzie boskość łączy się trwale z tym, co człowiecze, ukazując zarazem najgłębszy sens istnienia całej rzeczywistości⁶². Świat jest głosem Syna-Logosu (*verba de Verbo; vox Verbi*). Taki świat posiada *Log-iczną* strukturę. W całości rzeczy obecny jest porządek i ład Boży. Jako *log-iczny* świat i człowiek jest powołany do dialogu. Dialogiczność stworzenia realizuje się na dwóch poziomach: pomiędzy stworzeniami oraz pomiędzy stworzeniami a Stwórcą.

Świat w perspektywie chrystologicznej nabiera nowego kolorytu w odniesieniu do teologii starotestamentalnej. Chrystus jest pośredni-

⁶⁰ Zob. G. Salvati, *Dimensione trinitaria della creazione*, w: *La creazione. Dio, il cosmo, l'uomo*, red. R. Gerardi, Roma 1990, s. 84-85.

⁶¹ Zob. P. Gisel, *La creazione. Saggio sulla libertà e la necessità, la storia e la legge, l'uomo, il male e Dio* (oryg. fr.: *La création*), Torino 1987, s. 83-84.

⁶² „Dadurch, dass der Mensch Jesus von Nazareth als einer gesehen wird mit dem welterschaffenden Wort Gottes, welches zugleich der Sinn ist, um dessentwillen die Welt gesetzt wurde, erscheint in einer radikalen Weise der Mensch als Ziel der Schöpfung, freilich nicht irgendeine Art von Menschsein, sondern der eschatologische Mensch Christus, in den hinein die ganze Menschheit und mit ihr der Kosmos als in die Erfüllung ihres Sinnes versammelt werden soll” (J. Ratzinger, *Schöpfung*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 10, s. 463).

kiem, ale i pierwowzorem całego stworzenia. Jest także jego ostatecznym przeznaczeniem. Jako Stwórca posiada moc zbawienia świata – pośrednik stworzenia staje się pośrednikiem pojednania. W Chrystusie zbiega się protologia i eschatologia⁶³. Chrystus jest pełnią kosmosu. Ale nie jest to tylko pełnia eschatologiczna. Działanie na rzecz tego, aby „wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie” (Ef 1,10), odwołuje się nie tylko do samego początku, ale także do tego, co było „przed nim”, ponieważ świat w pewnym momencie utracił pierwotną jedność z Chrystusem, która go cechowała⁶⁴. Świat rzeczywiście wyszedł z pełni – *ex plenitudine Christi*.

Eschatologia pozwala rzucić światło na protologię. Wszystko zmierza ku Chrystusowi – Omedze całej rzeczywistości. Ale wizja dziejów jest pod wieloma względami symetryczna. Mamy jednak do czynienia ze schematem *exitus-redditus* w chrześcijaństwie. Nie znaczy to, iż chrześcijaństwo nie reprezentuje linearnego rozumienia czasu. Ostatecznie przecież świat od Boga wyszedł i do niego powróci. Czy wróci innym? Tak, i dlatego nie mamy do czynienia ze zwykłym powrotem do początków, jak pojawia się to w innych systemach religijnych, ale mówimy o dopełnieniu. A jest to dopełnienie nie tego, czego brakowało stworzeniu w momencie jego zaistnienia, ale tego, co pojawia się jako postulat historii wolności, która nieustannie patrzy przed siebie i nie rozumie pojęcia końca. Raz wyzwolona, wolność stawia sobie nieustannie nowe cele i poruszając się do przodu, dostrzega coraz to nowy horyzont. Nie będzie jej to nigdy zabrane. Nie w sensie wiecznego niespełnienia, lecz wiecznego zaspokajania jej w pełni dojrzałych już kiedyś pragnień. Wolność ostatecznie ukierunkowana⁶⁵ (*status termini*) powróci do Boga, jak i świat, którego jest

⁶³ Zob. W. Beinert, *Christus und der Kosmos*, dz. cyt., s. 50-51.

⁶⁴ Zob. G. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, dz. cyt., s. 34; A. Jankowski, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, Kraków 2005, s. 85.

⁶⁵ Takie określenie wydaje się lepsze od dywagacji na temat tego, czy śmierć (lub „koniec czasów”) kładzie kres także wolności. Wolność jest istotową cechą człowieka (osoby) i jako taka zawsze musi wyznaczać jego tożsamość. Ukierunkowanie ostateczne, eschatologiczne jest momentem, gdy wolność nie tyle zostaje ograniczona, dopasowana do świata przyszłego, ale oznacza moment, w którym ostatecznie osiąga ona stadium dojrzałości. Patrząc na tego, który „został przebity” (zob. Ap 1,7), można będzie dokonywać tylko właściwych wyborów. *Terminus* rozumiany jako dopełnienie dziejów/ wolności jest właśnie momentem dojrzewania, definitywnego. Podobnie jak dzieje osiągną ostatecznie stan chciany przez Boga, tak i wolność osiągnie stopień dojrzałości pozwalający na bycie z Bogiem, który nadal będzie ją szanował. Dopełnienie jest konsekwencją stworzenia, stanowi eschatologiczne potwierdzenie tych rzeczy, któ-

częścią. Dopelniona zostanie dynamiczna wolność, a nie świat jako taki. Schemat *exitus-redditus* zostaje więc nieco zrelatywizowany.

Logos-Stworzyciel oznacza pełen dynamizm związany z początkiem. Teksty Nowego Testamentu wskazujące na jedność pomiędzy planem stwórczym i planem zbawienia pokazują, iż świat do samego początku znajduje się pod znakiem Chrystusa. Z tego względu stworzenie ma szansę bycia rozumianym także jako objawienie. Jest objawieniem Boga. Staje się to jeszcze bardziej wyraziste, gdy stworzenie jest widziane jako dokonujące się przez Syna. Dzieło stworzenia wpisuje się wówczas na swój sposób w wielką misję objawienia Ojca. Charakterystyka Nowego Testamentu, jeśli chodzi o powiązanie między odkupieniem i stworzeniem, ukazuje dominantę tego pierwszego. Choć późniejsze chronologicznie, stanowi ono punkt wyjścia dla rozumienia dzieła stworzenia dokonanego przez Chrystusa. Chrystologiczny ślad obecny w stworzeniu⁶⁶ ukazuje, iż to stworzenie znajduje się w funkcji odkupienia a nie przeciwnie. Zaistnienie świata i człowieka staje się możliwością wcielenia i ukazania oblicza Ojca. Znaczące stwierdzenie Listu do Efezjan o wyborze w Chrystusie przed założeniem świata (zob. Ef 1,4) ukazuje, iż rzeczywistość pierwsza – stworzenie – zależy całkowicie od drugiej: wybrania-odkupienia. Mowa o Logosie, który jest pośrednikiem stworzenia, jest związana z rozumieniem owego Logosu jako tego, który się wcielił⁶⁷. Z drugiej strony, tak rozumiane stworzenie nabiera wymiaru sakramentalnego, odsyłając nieustannie ku swemu Stwórcy i zawierając w sobie zapowiedź ostatecznej przemiany, stanu przeźroczywości, który umożliwi pełne wyrażenie się tego, co Boże, w dziele stworzenia⁶⁸.

ZAKOŃCZENIE

Stworzenie z niczego nie zawiera w sobie pustki. Metafizycznie, owszem, oznacza działanie Boga, który „nie dysponuje” żadnym ele-

re wcześniej „Bóg widział, że były dobre” (Rdz 1,12). Nie jest likwidacją, lecz wprowadzaniem w stadium pełni – „aby było” (Mdr 1,14).

⁶⁶ Chodzi przede wszystkim o teksty Irenusza (np. *Adversus haereses*, V,8,1) i Tertuliana (np. *De resurrectione carnis*, 6,3-5), gdzie Logos wcielony staje się modelem stwarzanego przez Ojca człowieka. Zob. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983, s. 42.

⁶⁷ Zob. G. Torre, „Dall’omega all’alfa”. *Il Cristo Salvatore è il Preesistente e il Creatore*, w: *Cristo Omega e Alfa*, red. C. Doglio, Genova 1999, s. 253-259.265-266.

⁶⁸ Zob. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991, s. 437-442.453-458.

mentem zewnętrznym. Ani go nie potrzebuje, ani go w rzeczywistości nie ma i nie mogłoby być, ponieważ właśnie stworzenie stoi u zasady całej rzeczywistości. Natomiast nieistnienie czy brak elementu zewnętrznego w dziele stworzenia nie oznacza arbitralności obecnej w zamierzeniu Boga. Stworzenie jest wypełnione sensem, Logosem, który jest pośrednikiem stworzenia i dla którego wszystko się stało (zob. Kol 1). Świat jest „logiczny”, gdyż pochodzi z głębi Bożego planu. Jego źródłem jest pełnia, która dzisiaj jest dostrzegalna w świecie tylko częściowo. Natomiast stworzenie posiada swoje eschatologiczne odniesienie od samego początku. Pochodząc „z głębi Boga”, z pełni Chrystusa, zmierza ku swojemu ostatecznemu dopełnieniu. Skąd pochodzi świat? Z Boga. *Creatio ex nihilo* paradoksalnie mówi o pełni, o obfitości źródła, z którego pochodzą wszystkie rzeczy. W tym kontekście nie ma dla nas dzisiaj znaczenia, czy świat powstał z (teologicznego lub mitycznego) chaosu czy z niczego. Na pewnym poziomie bezład i niebyt nie różnią się od siebie bardzo. Pewne pytania w teologii utraciły swą aktualność. Wystarczy, że bezład lub niebyt zostaną przeciwstawione logice, porządkowi i pięknu, które cechują rzeczywistość stworzoną, aby móc dostrzec źródło, z którego pochodzą wszystkie rzeczy. Stworzenie z niczego wyraża zachwyt teologii nad ładem i harmonią, i nad samym istnieniem tego, co niejednokrotnie tak bardzo wydaje się Bogu i jego planowi wymykać się z rąk, a czemu jednak nie odmawia on istnienia i szanuje wolność, którą powołał do życia. Jest to jednocześnie zachwyt nad samym Bogiem, który nieustannie prowadzi wszystkie rzeczy do celu, ku nowemu horyzontowi jaśniejącemu już z oddali światłem Chrystusa, z którego pełni wszystko bierze swój początek i ku której się kieruje.

SOMMARIO

FORMULA *CREATIO EX NIHILIO* QUALE CONCETTO TEOLOGICO

Il problema teologico della creazione, ridotto a quello dell'origine delle cose, si risolve nel problema cosmologico introdotto dalla filosofia tra l'altro attraverso l'idea di *creatio ex nihilo*. Comparso nella prima patristica quale tentativo di delineare le caratteristiche della dottrina cristiana sulla creazione, la formula divenne il dogma di fede nell'epoca medioevale e rimane nella lingua di teologia fino ad

oggi. Il suo contenuto nella teologia odierna è molto vasto. Oltre alla tradizionale espressione della sovranità di Dio su tutta la realtà e la sua indipendenza totale all'atto creativo, la formula della creazione dal nulla significa anche il piano di Dio presente nel creato. Creare "dal nulla" non significa una decisione arbitraria da parte di Dio. L'atto creativo va sempre compreso come immerso nell'amore profondo di Dio. Pertanto la formula richiede oggi un'altra componente per la sua piena interpretazione: la dimensione cristologica. Il Logos è una contraddizione di ogni nullità. In realtà il mondo proviene non da un nulla, ma dalla pienezza del Cristo per mezzo del quale e in vista del quale tutto è stato creato (cfr. Col 1,16). Il Logos riempie l'universo di senso.

Ks. ADAM ROMEJKO
INSTYTUT POLITOLOGII UG

DRAMAT ZBAWIENIA
– RAYMUNDA SCHWAGERA TEOLOGICZNA
RECEPCJA I TRANSFORMACJA TEORII
MIMETYCZNEJ

WSTĘP. 1. SPOTKANIE Z RENÉ GIRARDEM. 2. EGZEGEZA
DRAMATYCZNA. 3. DRAMAT W PIĘCIU AKTACH. 3.1. AKT PIERWSZY:
PRZEPOWIADANIE KRÓLESTWA BOŻEGO. 3.2. AKT DRUGI:
ODRZUCENIE KRÓLESTWA BOŻEGO I SĄD. 3.3. AKT TRZECI: ZBAWICIEL
PRZED SĄDEM. 3.4. AKT CZWARTY: WYROK OJCA NIEBIESKIEGO
– WSKRZESZENIE SYNA. 3.5. AKT PIĄTY: DUCH ŚWIĘTY I NOWE
ZGROMADZENIE. 4. NOWA DEFINICJA OFIARY JEZUSA. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

„Chrześcijaństwo widziane jest często z zewnątrz jako niezrozumiała religia pociągająca za sobą niezliczone ofiary w ludziach. Czy prawdziwe zbawienie może dokonywać się przez krew i śmierć? Czy ten model myślenia nie prowadzi do akceptacji przemocy w różnych jej postaciach? Czy chrześcijaństwo nie stępieja ludzkiej wrażliwości i nie wychowuje w ten sposób do okrucieństwa? Jeżeli samo pojęcie ofiary zawiera element przemocy, czy nadal wolno bezkrytycznie posługiwać się kategorią krwawej ofiary Chrystusa, która jedna ziemię z niebem? Karta wstępu do nieba splamiona krwią wydaje się dla wielu ludzi niezrozumiała i trudna do przyjęcia”¹.

¹ W. Hryniewicz, *Czy Bogu potrzebne są ofiary?*, Tygodnik Powszechny (2001)2, s. 9.

Wyżej cytowane słowa stanowią fragment artykułu *Czy Bogu potrzebne są ofiary?* autorstwa ks. Wacława Hryniewicza, który opublikowano na początku 2001 roku w Tygodniku Powszechnym. Tekstem tym ks. Hryniewicz rozpoczął cykl artykułów dotyczących kwestii ofiary w chrześcijańskiej teologii i moralności. Udzielano różnych odpowiedzi na to zagadnienie: od sceptycznych, negujących zasadność używania pojęcia ofiary (m.in. ks. Hryniewicz), po stwierdzenia wyrażające przekonanie, że ofiara stanowi konstytutywny fundament chrześcijaństwa.

W niniejszym opracowaniu zaprezentowano idee Raymunda Schwagera, teologa, który dokonał recepcji i transformacji koncepcji mimetycznej René Girarda. Schwager, wychodząc na przeciw zainteresowaniu kwestią ofiary, przedstawił w ramach tzw. teologii dramatycznej jej znaczenie w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa. Podejmując tematy soteriologiczne, używa on kategorii ofiary, której jednak nadaje nowe znaczenie.

Myśl teologiczna Raymunda Schwagera² jest w Polsce mało znana. W języku polskim opublikowano cztery artykuły jego autorstwa: *Jezus w obliczu przemocy*, *Novum* (1975)⁹; *Dramatyczny dialog między religiami*, *Przegląd Powszechny* (1995)¹⁰; *Zbawienie w Jezusie Chrystusie*, *Znak* (1998)¹⁰; *Izrael i Palestyna. Nadzieja w beznadziejnej sytuacji?* *Przegląd Powszechny* (2003)⁶. Staraniem obecnego biskupa pomocniczego w Tarnowie, ks. Stanisława Budzika, doktoranta Schwagera³, wydano książkę *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy* (Tarnów 2002, wyd. niem. 1997).

² Raymund Schwager urodził się w 1935 roku w Balterswil w Szwajcarii. W 1955 roku wstąpił do zakonu jezuitów a następnie studiował filozofię i teologię w Monachium, Lyonie i we Fryburgu szwajcarskim (1957-1969). W latach 1970-1977 był w Zurychu redaktorem czasopisma *Orientierung*. Od 1977 roku był profesorem teologii dogmatycznej na uniwersytecie innsbruckim². Zmarł 27 lutego 2004 roku w Innsbrucku. Zob. N. Wandinger, *P. Raymund Schwager SJ 1935-2004*, *Baustelle Theologie* (2004)1, s. 3; J. Niewiadomski, W. Palaver, *Einleitung*, w: *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke. Raymund Schwager zum 60. Geburtstag*, red. J. Niewiadomski, W. Palaver, Thaur-Wien-München 1995, s. 11-12.

³ Por. S. Budzik, *Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus*, Innsbruck-Wien 1988.

1. SPOTKANIE Z RENÉ GIRARDEM

Raymund Schwager z myślą René Girarda spotkał się po raz pierwszy w 1973 roku. W tym czasie wydane były dwie książki jego autorstwa: *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Paris 1961) oraz *La Violence et le sacré* (Paris 1972). Schwager doszedł do wniosku, że idee Girarda warto zastosować w refleksji teologicznej: „Już podczas mojego pierwszego spotkania z myślą francuskiego literaturoznawcy René Girarda (1973) nabrałem przekonania, że jego literackie, antropologiczne i religioznawcze analizy mogą okazać się użyteczne w teologii. W studium *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften* (1978) postanowiłem skonfrontować jego antropologiczne i religioznawcze tezy z tekstem biblijnym. Praca ta powstała równoległe do dzieła Girarda *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978) (...), w którym on sam po raz pierwszy obszernie analizuje teksty biblijne. Dzięki obu dziełom przekonałem się, że jego analizy rzeczywiście pomagają w nowym spojrzeniu na istotne tematy biblijne i kwestie z nimi związane. Przede wszystkim problematyka grzechu nabiera w ich świetle konkretnych kształtów; szczególnie wyraźny staje się związek pomiędzy przesłaniem Starego i Nowego Testamentu a wydarzeniem krzyża”⁴.

Trzy lata później wydano kolejne dzieło Raymunda Schwagera *Glaube, der die Welt verwandelt* (Mainz 1976), dotyczące kwestii przemocy. Schwager interpretuje w nim śmierć Jezusa w kontekście mechanizmu kozła ofiarnego: „Także Prorok z Nazaretu stał się ofiarą kolektywnego «wyładowania». (...) Skazano go jako kozła ofiarnego, zgodnie z przekonaniem dobitnie wyrażonym przez arcykapłana, że lepiej, by śmierć jednego umożliwiła przeżycie całej wspólnoty (...)”⁵.

Raymund Schwager rozwijał idee teologiczne równoległe do René Girarda w następujących opracowaniach: *Brauchen wir einen Sündenbock?, Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften* (München 1978) i *Der Wunderbare Tausch, Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre* (München 1986). Na temat pierwszej książki Girard wyraził następującą opinię: „Spośród moich własnych dzieł książka, która powstała w wyniku rozmowy z Jean-Michelem Oughourlian i Guyem Lefortem, a która nosi tytuł *Des choses cachées depuis la*

⁴ R. Schwager, *Der Wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986, s. 5.

⁵ Tenże, *Glaube, der die Welt verwandelt*, Mainz 1976, s. 140.

fondation du monde, byłyby tą, którą można określić mianem analogicznej do dzieła Schwagera. Mimo że język oraz przytoczone przykłady w obu książkach znacznie się różnią, to jednak są do siebie podobne pod względem treści⁶.

W książce *Der Wunderbare Tausch...* Raymund Schwager, korzystając z koncepcji związanej z mechanizmem kozła ofiarnego, zaprezentował etapy kształtowania się chrześcijańskiej soteriologii. Jego zdaniem, dzieło zbawienia człowieka można określić mianem cudownej wymiany (niem. *wunderbarer Tausch*), w ramach której ludzie zrzucili grzechy na Jezusa, który odwzajemnił się im miłością. Dokonujący się proces wymiany między człowiekiem a Jezusem odsłania jednocześnie prawdę o ofierze i sakralnych wyobrażeniach obecnych w ludzkiej religii i kulturze⁷.

Ponieważ Raymund Schwager czerpał inspirację z teorii mimeetycznej, musiał często bronić jej autora przed zarzutami. M.in. poddawano w wątpliwość zasadność koncentrowania się na kwestii przemocy międzyludzkiej oraz samą metodę René Girarda. Najczęściej powtarzające się zarzuty Schwager przedstawił w opracowaniu *Brauchen wir einen Sündenbock?* oraz artykule *Rückblick auf das Symposium*⁸. Schwager podkreśla, że liczne kierunki współczesnej teologii, jak np. tzw. *theology after Auschwitz*, teologia wyzwolenia, teologia feministyczna, teologia ekologiczna, wyczulone są na kwestię ofiary. Zainteresowanie zagadnieniem ofiary stanowi jego zdaniem swego rodzaju *kairos*, sposobność do spotkania z Bogiem, który staje po stronie ofiar, a nawet się z nimi identyfikuje⁹. W wymienionych dziedzinach teologicznych proponuje się jednak częściowe rozwiązanie kwestii ofiary oraz nierzadko stawia się poszczególne ofiary we wzajemnej opozycji, przez co naśladują one prześladowców. W tym kontekście koncepcja autorstwa René Girarda, obejmująca całość nauk humanistycznych, jawi się jako interesująca i warta uwzględnienia w badaniach teologicznych¹⁰.

⁶ R. Girard, *Mimethische Theorie und Theologie*, w: *Vom Fluch*, dz. cyt., s. 16.

⁷ R. Schwager, *Der Wunderbare Tausch*, dz. cyt., s. 10.

⁸ Tenże, *Rückblick auf das Symposium*, w: *Dramatische Erlösungslehre, Ein Symposium*, red. J. Niewiadomski, W. Palaver, Innsbruck-Wien 1992, s. 339-384.

⁹ Tamże, s. 354-355; por. S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997, s. 239.

¹⁰ R. Schwager, *Rückblick*, dz. cyt., s. 355-356.

2. EGZEGEZA DRAMATYCZNA

W dziele *Jesus im Heilsdrama, Entwurf einer biblischen Erlösungslehre* (Innsbruck-Wien 1990) Raymund Schwager postawił sobie dwa zadania do zrealizowania. Pierwszym jest dyskusja z historyczno-krytyczną egzegezą, wynikającą z wewnętrznej problematyki Nowego Testamentu. Dyskusja ta jest związana z krytyką oświeceniowej idei człowieka jako autonomicznego podmiotu moralnego, rozpoczętą przez René Girarda w dziele *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Drugim celem jest połączenie problematyki związanej z egzegezą i teologią biblijną z systematyczną nauką o odkupieniu. W opracowaniu drugiej kwestii istotne znaczenie, zdaniem Schwagera, ma teologia Anzelma z Canterbury. Postulując tzw. egzegezę dramatyczną (niem. *dramatische Exegese*), czerpie on inspirację z teologii Hansa Ursa von Balthasara, szczególnie zaś z jego dzieła *Theodramatik* (Einsiedeln 1973-1983), a jednocześnie rozwija własne idee przedstawione w opracowaniu na temat św. Ignacego Loyoli¹¹.

Wypracowując nowy model egzegezy biblijnej, zainspirowanej teorią mimetyczną, Raymund Schwager dokonał nowej interpretacji Pisma Świętego¹². Jednocześnie wskazał, że współczesna egzegeza, korzystająca z metody historyczno-krytycznej, analizując wyizolowane fragmenty tekstu biblijnego, dochodzi nierzadko do sprzecznych

¹¹ Raymund Schwager napisał m.in.: „Es würde klar gemacht, daß die Einheit mit der Kirche sich in der Begegnung von Menschen vollzieht, zwischen denen alle Momente wie in einem; Drama, – Entwicklung, Auseinandersetzung, Spannung, Krise, Niederlage und letztliche Versöhnung – spielen können, ja sogar spielen <müssen>. Die konkrete Kirchenerfahrung des Ignatius scheint darum in unserer Zeit am besten als Mut zu dieser Dramatik interpretiert werden zu können. Diese Dramatik ist allerdings keine Tragik, sondern sie ist belebt von der sicheren Hoffnung auf eine letzte Versöhnung. Wo jedoch der Mut zu dieser Dramatik fehlt und die Versöhnung vorschnell gesucht wird, dort dürfte nicht mehr der allumfassende Geist am Wirken sein, sondern eher eine götzenhafte Verabsolutierung sichtbarer Strukturen sich abzeichnen”. Zob. Tenze, *Das Dramatische Kircheverständnis bei Ignatius von Loyola. Historisch-pastoraltheologische Studie über die Stellung der Kirche in den Exerzitien und im Leben des Ignatius*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1970, s. 186-187.

¹² Tenze, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Wien-München 1994, s. 9-10. R. Hamerton-Kelley wyraził następującą opinię na temat analiz Raymunda Schwagera: „(...) his deployment of mimetic theory for biblical interpretation is giving new theological life to a discipline that is in many respects paradoxically anti-theological” (R. Hamerton-Kelley, *A Tribute to René Girard on his 70th Birthday*, Contagion (1994)1, s. X).

wniosków. W konsekwencji, wyniki naukowe tego typu badań są zrozumiałe jedynie dla wąskiego grona naukowców¹³. Inną ważną kwestią jest fakt, że egzegeza ta faworyzuje teksty starsze. Z tego względu nie dostrzega się ostatecznych sformułowań biblijnych wynikających z wiary Izraela i Kościoła¹⁴. W ramach egzegezy dramatycznej, w przeciwieństwie do egzegezy opartej na metodzie historyczno-krytycznej, większe bloki tekstów biblijnych grupowane są przy pomocy kluczy tematycznych, a następnie porządkowane według modelu akcji dramatycznej¹⁵.

Raymund Schwager podkreśla, że w badaniu Starego Testamentu należy przyjąć hermeneutyczną zasadę tekstów mieszanych (*Mischtexte*), które zawierają z jednej strony teksty odzwierciedlające sakralne wyobrażenia typowe dla prymitywnych religii, z drugiej zaś znajdują się pod wpływem nowych impulsów płynących z Objawienia. Teksty starotestamentowe należące do drugiej grupy, np. Psalm: 2, 22, 69, 110 i 118 oraz Pieśni o Słudze Pańskim z *Księgi Izajasza*, mają istotne znaczenie dla autorów Nowego Testamentu a także dla chrześcijańskiej nauki o zbawieniu. Schwager postuluje program oddzielenia (niem. *Programm der Entmischung*) wyobrażeń o charakterze sakralnym od właściwego przekazu biblijnego¹⁶.

Centralną ideą myśli René Girarda jest mechanizm kozła ofiarnego, uzewnętrzniający się w kolektywnej agresji przeciw niewinnej i przypadkowej ofierze. Mechanizm ten Raymund Schwager dostrzega w Starym Testamencie (głównie w Psalmach), w tekstach o Sprawiedliwym i osaczających go złoczyńcach. W ramach badań egzegetycznych nie wyjaśniono w zadowalający sposób, kim jest kolektywnie prześladowany Sprawiedliwy i w jaki sposób należy rozumieć całą sytuację związaną z jego losem¹⁷. Analizując Psalm i analogiczne do nich wypowiedzi prorockie, Schwager podkreśla, że zostały one napisane z punktu widzenia ofiar – odsłaniają one kolektywny charakter

¹³ R. Schwager, *Offenbarung als dramatische Konfrontation*, w: *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, red. R. Schwager, Freiburg-Basel-Wien 1996, s. 98.

¹⁴ Tenże, *Brauchen wir*, dz. cyt., s. 55.

¹⁵ Tenże, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck-Wien 1996, s. 29.

¹⁶ Tenże, *Biblische Texte als „Mischtexte“*. *Das hermeneutisch-spirituelle Programm der „Entmischung“*, *Katechetische Blätter* (1994)119, s. 700-702.

¹⁷ Tenże, *Brauchen wir*, dz. cyt., s. 101-102. Por. Tenże, *„Lüge auf Lüge, Gewalt auf Gewalt“*. *Die Rotte der Gewalttäter in den Psalmen Israels*, *Entschluss* (1994)9-10, s. 32-38.

przemocy i niesprawiedliwe oskarżenie niewinnych ofiar, a w konsekwencji dokonują demitologizacji przyjętych „wartości”¹⁸.

Zdaniem Raymunda Schwagera, kluczowe znaczenie dla interpretacji Biblii ma *Psalm 118*. W psalmie tym Bóg staje po stronie Sprawiedliwego powodując jednocześnie, że „Kamień odrzucony przez budujących stał się kamieniem węgielnym” (Ps 118,22). Psalm ukazuje dobitnie, że Bóg broni prześladowanych i uciskanych¹⁹. Tę samą wymowę ma *Księga Hioba*. Hiob znajduje się w sytuacji całkowitego poniżenia. Będąc w potrzebie, nie potrafi znaleźć oparcia w Bogu wolnym od przemocy, a jednocześnie nie chce wierzyć w Boga zemsty, gdyż zemsta jawi mu się jako wielce niesprawiedliwa²⁰.

Innym tekstem starotestamentowym o niebagatelnym znaczeniu w ocenie Raymunda Schwagera, podobnie jak i René Girarda, są Pieśni o Słudze Pańskim. W pieśniach tych ujawnia się pewna nowość. W większości tekstów starotestamentowych mamy do czynienia z wyobrażeniem, że za przestępstwa ukarani zostają ich sprawcy. W poniżej cytowanym fragmencie z czwartej Pieśni o Słudze Pańskim odpowiedzialnością za dokonane przestępstwa obarczony został Sprawiedliwy; przyjmując karę, zastąpił on faktycznych przestępców.

„Lecz On się obarczył naszym cierpieniem, On dźwigał nasze boleści, a myśmy Go za skazańca uznali, chłostanego przez Boga i zdeptanego. Lecz On był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy. Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas, a w Jego ranach jest nasze zdrowie” (Iz 53,4-5)²¹.

Z perspektywy Nowego Testamentu można dostrzec ścisły związek pomiędzy Iz 53 a Ps 22 i 118. Perspektywa ta upoważnia nas, podkreśla Raymund Schwager, do następującej interpretacji ww. tekstów. Złoczyńcy jednoczą się przeciw Sprawiedliwemu, aby przemocą zrzucić na niego odpowiedzialność za dokonane przestępstwo. Bóg sprawia, że Sługa jest gotowy w sposób wolny od przemocy przyjąć zadane mu cierpienie. Dzięki temu ujawnia się prawda o przemocy – nawet złoczyńcy podejmują krytyczną refleksję²².

¹⁸ „Das unschuldige Opfer aufzuzeigen, bedeutet (...) die Welt zu entmythologisieren” (R. Hamerton-Kelly, *Die „Menschenmenge” und die Poetik des Sündenbocks im Markusevangelium*, w: *Dramatische Erlösungslehre*, dz. cyt., s. 49).

¹⁹ R. Schwager, *Brauchen wir*, dz. cyt., s. 118.

²⁰ Tenże, *Jesus im Heilsdrama*, dz. cyt., s. 38.

²¹ Tenże, *Brauchen wir*, dz. cyt., s. 138.

²² Tamże, s. 141.

3. DRAMAT W PIĘCIU AKTACH

Teologię Raymunda Schwagera, rezultat zastosowanej przez niego egzegezy, można określić mianem dramatycznej (niem. *dramatische Theologie*)²³. Schwager uważa, że akcja dramatyczna stanowi właściwą podstawę dla argumentacji teologicznej, gdyż nie „ciągnie się w nieskończoność”, jak opowiadanie, lecz prowadzi do konfliktu i w konsekwencji do rozwiązania finalnego²⁴. Schwager przedstawia dramat zbawienia w pięciu następujących po sobie aktach: 1) Przepowiadanie Królestwa Bożego; 2) Odrzucenie Królestwa Bożego i sąd; 3) Zbawiciel przed sądem; 4) Wyrok Ojca niebieskiego – wskrzeszenie Syna; 5) Duch Święty i nowe zgromadzenie. Mimo że ww. akty wykazują podobieństwo do pięciu aktów tragedii greckiej, aktów *Wielkiego teatru świata* Pedro Calderona de la Barca oraz aktów boskiego dramatu zbawienia Hansa Ursa von Balthasara, to jednak Schwager zaprzecza, że jest to zamierzona analogia²⁵.

²³ Określenie „teologia dramatyczna” stanowi obecnie swego rodzaju znak rozpoznawczy grupy teologów pracujących (pod kierunkiem ks. prof. Józefa Niewaidomskiego) na Wydziale Teologicznym w Innsbrucku. Więcej na ten temat zob. A. Romejko, *Ks. prof. Józef Niewaidomski – współtwórca „teologii dramatycznej” na uniwersytecie w Innsbrucku*, *Rocznik Polonii* (2005)1, s. 85-87.

²⁴ S. Budzik, *Soteriologia dramatyczna szansą kościelnego przepowiadania o zbawieniu*, *Teologia w Polsce* (1995)41, s. 31.

²⁵ Tenże, *Dramat odkupienia*, dz. cyt., s. 253. W opracowaniu *Brauchen wir einen Sündenbock?* nie ma odniesienia do pięcioaktowej struktury dramatu zbawienia, natomiast w opracowaniu *Der Wunderbare Tausch...* (s. 305-309) Raymund Schwager zaprezentował zbawczy dramat złożony z czterech aktów. Na powyższy temat napisał on na s. 305: „Mir scheint, daß die überzeugendste Integrierung der eschatologischen Soteriologie (zentriert auf die Basileia-Botschaft) in die staurologische (zentriert auf das Kreuz) durch den dramatischen Ansatz Balthasars gelingen kann, sofern die Dramatik auf das ganze Leben Jesu ausgeweitet wird. Balthasar betont mit Recht die vertikale Dimension des Heilsdramas; da aber der ewige Sohn Mensch geworden ist, wurde die Dramatik zwischen unendlicher und endlicher Freiheit zugleich zu einer zwischen Jesus und den Menschen. Die Eigenart der Basileia-Botschaft, der Gerichtsworte und des Kreuzesgeschehens kann dann ungeschmälert hervortreten, wenn nicht alles auf der gleichen Ebene und im gleichen Spannungsfeld gesehen wird, sondern wenn verschiedene Akte im einen Drama unterschieden werden”.

3.1. AKT PIERWSZY: PRZEPOWIADANIE KRÓLESTWA BOŻEGO

Raymund Schwager podziela przekonanie współczesnych teologów, wskazujących na przepowiadanie Królestwa Bożego jako istotny znak zbawczego działania Boga: „Przepowiadanie bliskiego Królestwa Bożego można rozumieć jako pierwszy akt. Jezus jest posłany przez Ojca, którego objawia jako Boga wychodzącego na przeciw swych wrogów, grzeszników w życzliwej miłości i oferującego im zbawienie, zanim podejmą pokutę, jak to Łk 19,1-10 w sposób szczególnie wyraźny przedstawia”²⁶. Zbliżające się Królestwo Boże objawia się przede wszystkim w przebaczącej miłości Boga do grzeszników – „(...) On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5,45). Schwager podkreśla, że obraz Boga wolnego od przemocy ma istotne znaczenie dla Jezusowego posłannictwa. Nie chodzi tu jedynie o jakąś abstrakcyjną ideę, lecz o przekonanie, że w osobie Jezusa działa sam Bóg. Na określenie tej rzeczywistości używa on terminu proegzystencja (niem. *Proexistenz*)²⁷. „W przypowieściach o Królestwie Bożym, w sposobie oceny instytucji Świątyni oraz Prawa, a także w zachowaniu względem grzeszników ukazał Jezus swego Ojca w niebie, jako Boga, który zwraca się do grzeszników w nowy sposób. W tym odnajdujemy głębię jego nauki o zbliżającym się Królestwie Bożym; z tego wynika jego dalsze przepowiadanie i jego los, który go spotkał”²⁸.

Jezus objawia Ojca, który zwraca się do swoich wrogów, tj. do grzeszników, z bezwarunkowym przebaczeniem²⁹. Gotowość do przebaczenia nie oznacza jednak, że nawrócenie i pokuta są czymś zbędnym. Przeciwnie, stanowią one podstawowe wymaganie zawarte w przepowiadaniu Królestwa Bożego. „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1,15, por. Mt 4,17). Boża propozycja przebaczenia wyprzedza jednak pod względem logicznym i czasowym nawrócenie, czyniąc je przez to możliwym³⁰. W odróżnieniu od żydowskiej teologii można stwierdzić, że zbawienie i pokuta „zamieniły się miejscami” w Królestwie Bo-

²⁶ R. Schwager, *Der Wunderbare Tausch...*, dz. cyt., s. 305.

²⁷ Tenże, *Thesen zur Erlösungslehre*, w: *Dramatische Erlösungslehre*, dz. cyt., s. 13.

²⁸ Tenże, *Jesus im Heilsdrama*, dz. cyt., s. 58-59.

²⁹ Tenże, *Offenbarung*, dz. cyt., s. 95-96.

³⁰ Tenże, *Der Wunderbare Tausch...*, dz. cyt., s. 305.

żym³¹. Z faktu, że Jezus odrzuca zasadę odpłaty (por. Mt 5,38-48), doszedł Raymund Schwager w połowie lat 70-tych do wniosku, że nakaz powstrzymywania się od przemocy (niem. *Gewaltlosigkeit*) stanowi charakterystyczną cechę Jezusowej nauki³².

Przepowiadanie Królestwa Bożego zawiera element, który wpływa na jego dramatyzm. Wielu autorów wskazuje, że Dobra Nowina o zbawieniu zawarta w przepowiadaniu Jezusa jest pod względem teologicznym, biograficznym i politycznym „ostatnim słowem” Bożego Objawienia. Nie ma innej możliwości zbawienia poza Dobrą Nowiną Jezusa Chrystusa. „Grzesznicy nie mogą ani sami sobie pomóc ani – niezależnie od Niego – oczekiwać innej możliwości przebaczenia”³³.

Porównując naukę Jezusa z Prawem żydowskim, należy wskazać na zawartą w niej nowość – nie ma w niej elementów żydowskiej kazyistyki. Jezus w radykalny sposób wskazuje na potrzebę odnowy serca względem Boga. Z tego powodu w jego nauczaniu nie znajdujemy wypowiedzi wskazujących na zaufanie pokładane w ofierze oraz żydowskich rytuałach pojednawczych. Jezus pragnął poprzez dokonywane uzdrowienia, pojednanie, nawrócenie i miłość nieprzyjaciół dokonać oczyszczenia Izraela z wszelkiego zła i doprowadzić do nowego zgromadzenia narodu³⁴.

3.2. AKT DRUGI: ODRZUCENIE KRÓLESTWA BOŻEGO I SĄD

Obraz Boga wolnego od przemocy stoi w opozycji względem teorii, w ramach których wykazuje się, że krzyż Jezusa Chrystusa był konieczny ze względu na grzechy popełnione przez ludzi, gdyż Bóg w swojej sprawiedliwości nie mógł przebaczyć, nie dając jednocześnie ujścia swemu gniewowi³⁵. Jeśli faktycznie krzyż był konieczną rzeczywistością, to muszą istnieć ku temu inne powody. W drugim akcie

³¹ Tenże, *Jesus im Heilsdrama*, dz. cyt., s. 58.

³² „Durch diese bewußte Gegenüberstellung wird deutlich, daß in der Frage der Gewaltlosigkeit etwas Spezifisches der Botschaft Jesu zum Ausdruck kommt. Es würde sich deshalb nahelegen, dieses Wort nicht nur ernst zu nehmen, sondern sich sogar zu fragen, ob nicht das ganze Neue Testament in besonderer Weise von dieser Perspektive her zu verstehen ist. Tatsächlich wurden die Aussagen Jesu zur Überwindung der Gewalt durch die Gewaltlosigkeit aber nur zu häufig um- und weginterpretiert” (Tenże, *Jesus angesichts der Gewalt, Orientierung* (1975)39, s. 17).

³³ Tenże, *Der Wunderbare Tausch...*, dz. cyt., s. 307.

³⁴ Tenże, *Rückblick*, dz. cyt., s. 350.

³⁵ Tenże, *Der Wunderbare Tausch...*, dz. cyt., s. 306.

dramatu zbawienia Raymund Schwager ukazuje, dlaczego Jezus umarł na krzyżu. Jego śmierć była konieczna, gdyż Dobra Nowina o Bożej dobroci skierowana została do ludzi o zatwardziałych sercach, którzy ją odrzucili. Spowodowało to, że odrzucona miłość nie mogła urzeczywistnić swej zbawczej mocy³⁶.

Jezus, przepowiadając Królestwo Boże, pragnął, by Jego słuchacze w sposób wolny przyjęli naukę przedstawioną w Kazaniu na górze. Uwzględnienie elementu ludzkiej wolności powoduje, że Dobra Nowina o Królestwie Bożym może zostać zaakceptowana albo odrzucona. Ponieważ słuchacze Jezusa nie okazali Mu zrozumienia, zwrócił się do nich (szczególnie w *Ewangelii według św. Mateusza*) w mocnych słowach, a dotyczących rzeczywistości sądu (niem. *Gerichtsworte*), ukazując konsekwencję odrzucenia Jego nauki: utratę życia wiecznego – piekło³⁷. Reakcja Jezusa była radykalna: „Nie sądzicie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz“ (Mt 10,34). Jezus upomina szczególnie tych, którzy udaremniają nowe zgromadzenie w miłości i przebaczeniu: „Jeruzalem, Jeruzalem! Ty zabijasz proroków i kamieniujesz tych, którzy do ciebie są posłani! Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak ptak swe pisklęta zbiera pod skrzydła, a nie chcieliście” (Mt 23,37).

Raymund Schwager uważa, że przyczyną potępienia ludzi nie jest grzech, lecz podwojenie grzechu (niem. *Verdoppelung der Sünde*) na skutek odrzucenia miłości Bożej. Bóg nie może przebaczyć podwójnego grzechu z powodu ludzkiej zatwardziałości (niem. *Verstoc-kung*). „Gdyby Bóg chciał nie zważać na zatwardziałość, to musiałby stworzyć taki rodzaj wolności, dzięki której człowiek zostałby «uszcześliwiony» bez swej zgody. Taka wolność nie byłaby jednak wolnością – człowiek byłby względem Boga podobny do niepełnoletniego dziecka, którego postępowania nikt nie traktuje poważnie”³⁸. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera przypowieść o przewrotnych rolnikach (Mt 21,33-46; Mk 12,1-12; Lk 20,9-19)³⁹. Jezus oskarża przywódców Izraela o prześladowanie i zamordowanie

³⁶ „(...) eine Liebe, die nicht angenommen wird, ihre heilende und rettende Kraft nicht zur Wirkung bringen kann” (Tenze, *Der Tod Christi und die Opferkritik*, *Theologie der Gegenwart* (1986)29, s. 18).

³⁷ Tenze, *Offenbarung*, dz. cyt., s. 96.

³⁸ Tenze, *Der Wunderbare Tausch...*, dz. cyt., s. 307.

³⁹ Por. R. Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World*, tłum. z fr. S. Bann, M. Metteer, Stanford 1994, s. 187-189.

śług Bożych oraz ostatniego posłańca, umiłowanego Syna⁴⁰. Schwager wskazuje, że Jezusowe słowa o sądzie nie stanowią zaprzeczenia Bożej miłości, lecz w sposób dobitny wyrażają alternatywę: ludzie muszą albo opowiedzieć się za Królestwem Bożym, albo przeciw niemu⁴¹.

Przedstawiając kwestię sądu, Raymund Schwager zwraca uwagę na jego podwójny charakter. Z jednej strony mamy do czynienia z sądem pomiędzy Bogiem a człowiekiem, konsekwencje którego Jezus, zastępując ludzi, wziął na siebie i w ten sposób pojednał ich z Bogiem, a jednocześnie dał podstawy nowej wspólnoty, z drugiej zaś z samoosądzeniem dokonany przez ludzi (niem. *Selbstgericht der Menschen*), zapowiadany już przez proroków⁴². Schwager stawia pytanie: „Czy zachodzi różnica pomiędzy gniewającym się Bogiem potępiającym ludzi, a «dobrym» Bogiem przyglądającym się jak jego stworzenia same się potępiają? Rezultat jest przecież ten sam. Z tego powodu nasuwa się niepokojące pytanie: czy Jezusowa Dobra Nowina o zbawieniu pozostaje rzeczywiście Dobrą Nowiną o zbawieniu?” Idąc za Rudolfem Pechem, stawia Schwager kolejne pytanie: „Czy Izrael właśnie nie przez to został odrzucony, że nie przyjął ostatniego posłańca, przepowiadającego bezwarunkową gotowość Boga do zbawienia?”⁴³. Próba znalezienia odpowiedzi na zadane pytania prowadzi ku problematyce krzyża, a jednocześnie do kolejnego aktu dramatu zbawienia⁴⁴.

3.3. AKT TRZECI: ZBAWICIEL PRZED SĄDEM

Wydarzenia związane z drugim aktem dramatu zbawienia powodują, że uzasadnione jest postawienie następującego pytania: czy Bóg temu, co oznajmił poprzez Jezusa, pozostaje wierny, czy nie? Rozwiązanie powyższej kwestii okazuje się zaskakujące. Ten, który zapowiadał sąd, sam stanął przed sądem, w ramach którego wydano wyrok przeciw Niemu. Nie winni, lecz niewinny musi ponieść karę: „Właśnie

⁴⁰ R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama*, dz. cyt., s. 83. Por. R. Girard, *Things Hidden*, dz. cyt., s. 187-189; R. Schwager, *Freiheit und Mimesis*, *Zeitschrift für katholische Theologie* (1985)107, s. 370-371.

⁴¹ R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama*, dz. cyt., s. 108.

⁴² R. Schwager, *Offenlegung der Gewalt und christliche Offenbarung. Aggression in religionswissenschaftlicher und theologischer Sicht*, w: *Das Evangelium des Friedens*, red. P. Eicher, München 1982, s. 36-37.

⁴³ R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama*, dz. cyt., s. 108; por. R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, w: *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*, red. K. Kertelge, Freiburg-Basel-Wien 1976, s. 183

⁴⁴ R. Schwager, *Der Wunderbare Tausch...*, dz. cyt., s. 307.

te moce, które On ujawnił, doświadczają Go teraz. Oskarżono Go o bluźnierstwo przeciw Bogu, kłamliwie osądzono i w sposób pełen przemocy zabito”⁴⁵.

Wydarzenie życia i śmierci Jezusa ma charakter uniwersalny – prześladowcy są przedstawicielami całej ludzkości, która jako całość zwraca się przeciw Niemu, odrzuca i morduje Go⁴⁶. „Nowy Testament wskazuje, że wszyscy ludzie tej ziemi jednoczą się przeciw jednemu konkretnemu człowiekowi, przeciw Jezusowi. Twierdzenia tego nie da się jednak historycznie zweryfikować. Chodzi tutaj o osąd o charakterze teologicznym, wynikający z niepowtarzalnego wymagania postawionego przez Jezusa i jego losu, którego częścią jest także wskrzeszenie i posłanie Ducha Św.”⁴⁷. Raymund Schwager, wychodząc z dramatycznego rozumienia życia Jezusa, wskazuje, że ci, którzy Go odrzucili, odgrywają swoistą historiozbawczą rolę; są oni aktorami (niem. *Rollenträger*) w boskim dramacie zbawienia⁴⁸.

Raymund Schwager polemizuje z Karlem Barthem, który uważa, że Ojciec niebieski osądził Jezusa zamiast grzeszników; ludzie zwracający się przeciw Jezusowi są, zdaniem Bartha, narzędziem Bożego Objawienia. Barth przenosi w ten sposób odpowiedzialność za śmierć Jezusa z ludzi na Boga. Schwager podkreśla, że skoro osobę Jezusa możemy utożsamiać z Ojcem, że Jezus objawia Go, to w swoim postępowaniu musi być wierny nauce, jaką o Nim głosił. Ten, który uczył, że Ojciec jest Bogiem wolnym od przemocy, odpowiada miłością na atak ze strony grzeszników. Schwager wskazuje, że ważną rolę odgrywają tu słowa Jezusa: „Schowaj miecz swój do pochwy, bo wszyscy, którzy za miecz chwytają, od miecza giną” (Mt 26,52). Odzwierciedlają one wnętrze serca Jezusa, które objawia, że miłość Boża, nawet w obliczu zatwardziałości grzeszników, pozostaje wolna od przemocy⁴⁹.

Odpowiedzią Jezusa na zatwardziałość grzeszników (podwojenie grzechu) jest podwojenie miłości i miłosierdzia (*Verdoppelung der Liebe, Verdoppelung der Barmherzigkeit*). Zewnętrznym znakiem miłości Jezusa jest jego posłuszeństwo i oddanie się woli Bożej. Jezus nie postępuje zgodnie z zasadami, którymi kierują się grzesznicy, jed-

⁴⁵ Tenze, *Jesus im Heilsdrama*, dz. cyt., s. 121. Por. tenże, *Theologie – Geschichte – Wissenschaft*, Zeitschrift für katholische Theologie (1987)109, s. 267-268.

⁴⁶ Tenze, *Rückblick*, dz. cyt., s. 345; J. Niewiadomski, *Das Drama Jesu. R. Schwager Kurzformel des Glaubens*, w: *Vom Fluch*, dz. cyt., s. 36.

⁴⁷ R. Schwager, *Brauchen wir*, dz. cyt., s. 195-196.

⁴⁸ J. Niewiadomski, *Das Drama Jesu*, dz. cyt., s. 36-37.

⁴⁹ R. Schwager, *Der Wunderbare Tausch...*, dz. cyt., s. 308-309.

nocześnie nie pozostawia ich własnemu losowi. Rezygnując z odpłaty (zemsty), Jezus przełamuje mechanizm kłamstwa i przemocy. „On, gdy Mu złorzeczono, nie złorzeczył, gdy cierpiał, nie groził, ale oddawał się Temu, który sędzi sprawiedliwie” (1P 2,23)⁵⁰.

Jezus nie jest przypadkową ofiarą, nie jest kozłem ofiarnym na wzór kozła ofiarnego z Księgi Kapłańskiej, lecz jest ofiarą niesprawiedliwego oskarżenia⁵¹. Jezus, jako ofiara, jest podobny do innych ofiar w tym sensie, że winę innych zrzucano na Niego. Różni się od nich przez to, że to On sam, za przyczyną przepowiadania Królestwa Bożego, sprowokował słuchaczy a następnie dobrowolnie i świadomie przyjął śmierć. Wyznanie Jezusa, że jest Synem Bożym, stanowi fundament prowokacji, a jednocześnie potwierdza, że przemoc ludzka skierowana jest przeciw samemu Bogu⁵². Poprzez swoją samotność, cierpienie i śmierć Jezus identyfikuje się z grzesznikami, będącymi ofiarą zła, kłamstwa i przemocy. Przełamując zasadę odpłaty, prowadzącą do przemocy i uniemożliwiającą poznanie prawdy, dokonał On transformacji tego, co złe, w ofiarowanie się, oddanie się (niem. *Hingabe*)⁵³.

Solidarność z grzesznikami nie oznacza jednak, że Jezus usprawiedliwia ich złe postępowanie. Przez swoje oddanie się nie przekreślił ludzkiej odpowiedzialności; wezwanie do osobistego nawrócenia nadal stanowi istotną część nauki Jezusa. W imieniu grzeszników oraz jako ich zastępca Jezus odpowiedział Ojcu „tak”. Gdy ludzie odrzucili Dobrą Nowinę o Królestwie Bożym, o Nowym Przymierzu z Bogiem, Jezus w swoim „tak”, poprzez cierpienie i śmierć, złożył świadectwo o Ojcu⁵⁴.

⁵⁰ Tamże, s. 309. Por. Tenże, *Dunkles im Gott Jesu Christ? Oder: Der liebende Vater und der schreckenerregende Richter*, Bibel und Kirche (1991)46, s. 17.

⁵¹ Tenże, *Dem Netz des Jägers entronnen. Das Jesusdrama nacherzählt von R. Schwager*, München 1991, s. 28-29.

⁵² Tenże, *Jesus im Heilsdrama*, dz. cyt., s. 122; Tenże, *Brauchen wir*, dz. cyt., s. 196-204.

⁵³ „Er identifiziert sich mit seinen Feinden, insofern sie selber unter dem Bösen leiden, und bewirkt so, daß sie in ihrer Einsamkeit und innersten Heilsnot nicht mehr allein dastehen. Als Bruder, der die gleiche, ja eine noch tiefere Finsternis durchleidet, tritt er neben sie und kann ihnen helfen, weil er auch am On der Gottferne kraft seiner göttlichen Sendung der Gehorsame ist” (Tenże, *Der Tod Christi*, dz. cyt., s. 19).

⁵⁴ R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama*, dz. cyt., s. 199.219.

3.4. AKT CZWARTY: WYROK OJCA NIEBIESKIEGO – WSKRZESZENIE SYNA

Raymund Schwager krytykuje metodę historyczno-krytyczną, stosowaną przez Rudolfa Bultmanna i jego uczniów, skutkiem której było dokonanie rozdziału pomiędzy zmartwychwstałym Chrystusem a Jezusem historycznym. Interpretacja biblijna, korzystająca z wyżej wspomnanej metody, prowadzi do twierdzenia, że o zmartwychwstaniu nie można mówić jako o wydarzeniu historycznym. Schwager podkreśla, że nierozzerwalny związek pomiędzy Dobrą Nowiną o zmartwychwstałym Jezusie a jego śmiercią na krzyżu, objawiającą Bożą miłość do grzeszników, stanowi istotny dowód potwierdzający wiarygodność doświadczeń związanych z wydarzeniem zmartwychwstania⁵⁵.

Z pomocą teorii mimetycznej René Girarda można wykazać niesłuszność rzutów, według których na ewangeliczne relacje o zmartwychwstaniu wpłynęły mity opowiadające o zabitych i zmartwychwstałych bóstwach. Girard wskazuje, że instytucje ludzkiej kultury opierają się na grobach, zakrywających ofiary kolektywnego mordu założycielskiego. Pusty grób Jezusa stanowi więc znak sprzeciwu względem mitów, które zakrywają prawdę o przemocy. Grób Jezusa ujawnia tę prawdę⁵⁶.

Raymund Schwager uważa, że wskrzeszenie Syna jest potwierdzeniem, że Ojciec opowiada się po jego stronie. Nowością jest fakt, że opowiadanie się na korzyść Syna, nie jest jednocześnie opowiedzeniem się przeciwko jego przeciwnikom, którzy zamordowali Go jako tego, który zbluźnił przeciw Bogu⁵⁷. Ojciec, który wskrzesił Sy-

⁵⁵ Tamże, s. 155.160-161.

⁵⁶ „What is essential is the cadaver as talisman, as the bearer of life and fertility; culture always develops as a *tomb*. The tomb is nothing but the first human monument to be raised over the surrogate victim, the first most elemental and fundamental matrix of meaning. There is no culture without a tomb and no tomb without a culture; in the end the tomb is the first and only cultural symbol. The above-ground tomb does not have to be invented. It is the pile of stones in which the victim of unanimous stoning is buried. It is the first pyramid” (R. Girard, *Things Hidden*, dz. cyt., s. 83). Por. G. Baudler, *Opfern und Bestatten. Zur Frage nach der religiösen Urszene*, *Zeitschrift für katholische Theologie* (1993)115, s. 3-4.

⁵⁷ J. Niewiadomski, *Das Drama Jesu*, dz. cyt., s. 42. „Die Auferweckung Jesu bringt nicht bloß eine Bestätigung seiner Basileia-Botschaft, sondern enthält ein neues Element: Verzeihung jener Sünde, die in der Ablehnung der Botschaft und des Boten lag” (R. Schwager, *Thesen zur Erlösungslehre*, dz. cyt., s. 14).

na, okazuje wiele cierpliwości i dobroci, podobnie jak właściciel winnicy z przypowieści o przewrotnych rolnikach. Właściwym komentarzem do wydarzenia zmartwychwstania Jezusa Chrystusa są, zdaniem Raymunda Schwagera oraz René Girarda, słowa kończące przypowieść o przewrotnych rolnikach, a będące cytatem z *Psalmu 118*: „Kamień odrzucony przez budujących stał się kamieniem węgielnym. Stało się to przez Pana: cudem jest w oczach naszych” (Ps 118,22-23)⁵⁸.

3.5. AKT PIĄTY: DUCH ŚWIĘTY I NOWE ZGROMADZENIE

W drugim rozdziale *Dziejów Apostolskich* znajduje się relacja na temat zesłania Ducha Św. Doświadczenie związane z tym wydarzeniem stanowi ostatni akt dramatu zbawienia. Duch Święty uzdolnił uczniów do głoszenia Ewangelii tym, którzy odrzucili Jezusa Chrystusa. Wzmianka o tym, że Apostołowie mówili w obcych językach, które były rozumiane przez zebranych, ma ważne znaczenie. Sytuacja ta stanowi antytezę względem starotestamentowego opowiadania o budowie wieży Babel, której konsekwencją było zatracenie przez ludzi wzajemnego zrozumienia. Duch Święty sprawia, że wzajemne porozumienie, pomimo wielu języków, jest możliwe. Powstała wspólnota zjednoczonych ze sobą ludzi nie stanowi zaprzeczenia różnorodności, a jednocześnie nie jest oparta o ludzką przemoc⁵⁹.

Doświadczenie związane z mową w obcych językach wskazuje na powstanie nowego zgromadzenia wierzących. Obecnie trudno jest odtworzyć, jaki historyczny przebieg miało to wydarzenie. Pomimo że nowe zgromadzenie miało konkretne problemy natury społecznej i religijnej, to jednak starano się je rozwiązywać. Dążąc do jedności, nie urzeczywistniano jedynie ideału etycznego – decydujące znaczenie miała realizacja Bożego planu zbawienia⁶⁰. Nowe zgromadzenie w Duchu Świętym (wspólnota Kościoła) umacnia się dzięki wspomnianiu (*memoria*) tego, co uczynił Jezus – pokonał kłamstwo i przemoc oraz oddał życie za nieprzyjaciół. Dzięki wspomnieniu życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa wspólnota kościelna dąży do pokonania mechanizmów przemocy. Nie jest to łatwe ze względu na to, że w świecie, w którym Kościół działa, zachowały się pozostałości z systemu ofiarnczego, w tym wiele instytucji, które, z jednej strony,

⁵⁸ R. Girard, *Things Hidden*, dz. cyt., s. 178; R. Schwager, *Brauchen wir*, dz. cyt., s. 152.

⁵⁹ R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama*, dz. cyt., s. 182-184

⁶⁰ Tamże, s. 185.

wykorzystują przemoc, a z drugiej, ją hamują⁶¹. Jediną alternatywą dla świeckich instytucji, a opartych o mechanizm kozła ofiarnego, jest zgromadzenie eucharystyczne, stanowiące zarazem istotny element konstytuujący wspólnotę Kościoła⁶².

4. NOWA DEFINICJA OFIARY JEZUSA

Analizując teksty Nowego Testamentu, Raymund Schwager doszedł do wniosku, że Jezus jest w nich przedstawiany przy pomocy różnych pojęć i obrazów, które jednak wyrażają podobną treść. W Nowym Testamencie Jezus jawi się jako ofiara ludzkiej przemocy (w sensie łac. słowa *victima*, czyli jako przedmiot czynności ofiarniczej), którego przeciwnicy uczynili przekleństwem (Ga 3,13), grzechem (2Kor 5,21), grzesznikiem (1P 2,24), kozłem ofiarnym, a nawet istotą szatańską (J 19,7)⁶³. Schwager wskazuje, że rozumienie śmierci Jezusa w sensie łac. słowa *sacrificium* (jako czynność ofiarnicza) jest związane z pewną trudnością. W tradycji chrześcijańskiej przy pomocy słowa ofiara określano różnego rodzaju wyobrażenia, mające niekiedy charakter perwersyjny, jak np. w różnych teoriach dotyczących ofiary Mszy św. w okresie potrydenckim⁶⁴.

W *Liście do Hebrajczyków*, którego autor prezentuje krzyż Jezusa jako wydarzenie o charakterze kultycznym, przedstawiono nową interpretację starotestamentowego pojęcia kapłana i ofiary. Jezus, jako kapłan na wzór Melchizedeka, jest pośrednikiem Nowego Przymierza. Jego zadaniem nie jest składanie krwawych ofiar, lecz dzieło zbawienia, które otwiera drogę do świątyni w niebie (por. Hbr 9,11-10,18). Autor *Listu do Hebrajczyków* łączy dzieło odkupienia Jezusa Chrystusa ze starotestamentową krytyką kultu ofiarnego, stawiając na pierwszym miejscu posłuszeństwo Jezusa wobec Boga⁶⁵.

⁶¹ R. Schwager, *Der vom Himmel gefallene Satan. Wer oder was ist der Teufel?*, *Theologie der Gegenwart* (1992)35, s. 264; J. Niewiadomski, *Das Drama Jesu*, dz. cyt., s. 42-43.

⁶² R. Schwager, *Rückblick*, dz. cyt., s. 383.

⁶³ Tenże, *Jesus im Heilsdrama*, dz. cyt., s. 215-216.

⁶⁴ Raymund Schwager napisał m.in., iż czymś niezaprzeczalnym jest, „daß in der christlichen Tradition durch das Wort Opfer sehr unterschiedliche Vorstellungen sich breitgemacht und zum Teil zu fast perversen Anschauungen, wie etwa in manchen Meßopfertheorien der nachtridentinischen Zeit, geführt haben” (Tenże, *Der Tod Christi*, dz. cyt., s. 18).

⁶⁵ S. Budzik, *Dramat odkupienia*, dz. cyt., s. 300. „(...) der Hebräerbrief kann trotz seiner ausführlichen Bezugnahme auf die Opfertradition ebenso die opferkritische Linie aufgreifen und ausdrücklich das paradoxe Faktum bemerken, daß

Oddania się, ofiarowania Chrystusa, nie można pojmować jako dążenia do samozniszczenia. To, co uczynił Jezus, możemy określić mianem ofiary, pod warunkiem, że będziemy ją rozumieli jako samoo-fiarowanie. W tym wypadku należy wykluczyć, że przyczyną złożenia ofiary jest zachowanie o charakterze cierpiętniczym⁶⁶. Raymund Schwager dostrzega moment ofiary Jezusa w transformacji cierpienia i śmierci, które przyjął on w sposób pasywny oraz w aktywnym oddaniu się woli Ojca. Interpretując słowa umierającego Jezusa: „Ojczy, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46) Schwager dochodzi do następującego wniosku: „Śmierć, wypełnienie posłannictwa oraz przekazanie Ojcu ducha spotykają się zatem w jednym wydarzeniu, które List do Hebrajczyków opisuje jako ofiarę Chrystusa”⁶⁷.

Akt oddania ducha w ręce innej osoby oznacza, że oddający rezygnuje z decydowania o sobie i przekazuje swój los osobie, którą kocha i której ufa bezgranicznie. „Ponieważ duch, którego Jezus powierzył w ręce Ojca, był zarazem jego ludzkim duchem oraz ofiarowanym mu duchem Bożym, mógł On (...) ludzką śmierć, będącą przede wszystkim doznaniem cierpienia, przemienić całkowicie w akt oddania”. Dzięki temu osiągnął On „swego rodzaju otwartość i gotowość, przekraczającą nasze ziemskie doświadczenie, którą można wyrazić jedynie przy pomocy analogii”. Relację między umierającym na krzyżu Jezusem a Ojcem przedstawia Raymund Schwager przy pomocy obrazu gliny i obrabiającego ją garncarza. Umierający Jezus stał się w całej swej istocie i wolnej woli „materią oddaną całkowicie do dyspozycji” (niem. *total verfügbare Materie*). Wiążący się z ofiarą negatywny aspekt został przemieniony dzięki śmierci Jezusa „w bezgraniczne otwarcie się i dyspozycyjność, w oddanie się i całkowite zawieszenie”⁶⁸.

Dzięki identyfikacji Jezusa z jego przeciwnikami możliwe było dokonanie transformacji ich złych uczynków w miłość. Jezus dokonał

Ps 40,7-9 davon spricht, Gott habe keine Opfer gefordert und er habe an ihnen kein Gefallen, obwohl diese doch «nach dem Gesetz dargebracht werden» (Hbr 10,8). (...) Die inhaltliche Kontinuität zwischen altem und neuem Bund läuft folglich nicht über die kultische, sondern über die Opferkritische Linie, die den Gehorsam betont” (R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama*, dz. cyt., s. 233).

⁶⁶ J. P. Galvin, *Jesus as Scapegoat? Violence and the Sacred in the Theology of R. Schwager*, The Thomist (1982)46, s. 185.

⁶⁷ „Der Akt des Sterbens, die Vollendung der Sendung und die Übergabe des Geistes an den Vater treffen sich folglich in dem einen Geschehen, das der Hebräerbrief als Opfer Christi beschreibt” (R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama*, dz. cyt., s. 238).

⁶⁸ Tamże, s. 239.

tego poprzez przejście od radykalnego wydania wrogom, którego doświadczył w śmierci, ku radykalnemu wydaniu Ojcu. Jezus nie aprobował grzechów kłamstwa i morderstwa. Wykorzystał jednak konkretny grzech, popełniony przez ludzi – swoją śmierć – jako sposobność okazania Ojcu swego całkowitego oddania. Z tego powodu dane mu było wejść w świat swoich przeciwników i otworzyć go jeszcze raz ku Ojcu niebieskiemu. „Piekło, do którego się oni już skierowali, zostało ponownie rozsadzone”. Jezus Chrystus przekształcił odrzucenie miłości i zatwardziałość ludzi w oddanie, rozrywające wymiary ziemskiej egzystencji. „Z tego powodu Jezus jest zarazem kozłem ofiarnym i barankiem Bożym; On jest zabitym i chlebem życia; On jest tym, którego uczyniono grzechem i źródłem świętości”⁶⁹.

ZAKOŃCZENIE

Kwestia ofiary – jej znaczenie w życiu Jezusa oraz życiu chrześcijańskim – stanowi przedmiot zainteresowania teologów, tak w kraju, jak i zagranicą. Interesującą propozycję stanowi teologia Raymunda Schwagera, zainspirowanego myślą René Girarda, a jednocześnie rozwijającego własne idee. W oparciu o wyniki egzegezy dramatycznej, Schwager ukazuje przyczyny prezentowania w Biblii Boga jako istoty pełnej przemocy. Biblia zawiera dwie grupy tekstów: odzwierciedlające przekonanie o przemocy ze strony Boga oraz odrzucające tę ideę. Pismo św. przedstawia powolny proces odchodzenia od sakralnych wyobrażeń, wedle których bóstwo kieruje się zasadą pomsty i odpłaty, ku Bogu pełnemu miłości. Schwager postuluje program oddzielenia tekstów zawierających wyobrażenia sakralne prymitywnych religii od tekstów znajdujących się pod wpływem nowych impulsów płynących z Objawienia.

Szczytem objawienia kochającego Boga jest Jezus Chrystus. W obliczu odrzucenia orędzia o Królestwie Bożym oraz przemocy ku Niemu skierowanej, pozostaje On wierny swemu posłannictwu. Na przemoc ze strony ludzi odpowiada miłością. Męka Jezusa stanowi okazję do ukazania prawdy o ludzkim postępowaniu, która ma moc przełamać mechanizm przemocy (mechanizm kozła ofiarnego), którym nieświadomie kierują się ludzie. Śmierć Jezusa nie jest konieczna, by zaspokoić „zagniewanego” Boga; jest ona konsekwencją wierności orędziu o Królestwie Bożym, orędziu o kochającym i przebaczącym Bogu. Jezus, przyjmując dobrowolnie śmierć, wykorzystuje grzech

⁶⁹ Tamże, s. 239-240.

ludzi w celu okazania całkowitej wierności Ojcu. Motywem podjęcia tej decyzji nie jest cierpiętnictwo, lecz chęć złożenie świadectwa o Bogu, który na przemoc nie odpowiada przemocą. Jezus, przełamując zasadę odpłaty, poprzez oddanie się Ojcu, dokonał transformacji tego, co złe, w miłość. Schwager, analizując List do Hebrajczyków, definiuje na nowo pojęcie ofiary – jest nią śmierć, wypełnienie posłannictwa i oddanie przez Jezusa ducha Ojcu.

Prawda o zbawczym czynie Jezusa nie jest wszystkim znana i przez wszystkich akceptowana. Kościół, stanowiący nowe zgromadzenie w Duchu Świętym, ma za zadanie świadczyć o niej w świecie, w którym istnieje. Nie jest to łatwe zadanie ze względu na grzeszność ludzi oraz fakt istnienia instytucji założonych poprzez ludzi, opartych o mechanizm kozła ofiarnego (kierujących się przemocą). Alternatywą dla tego typu instytucji jest zgromadzenie eucharystyczne, w ramach którego wspomina się to, co uczynił Jezus, stanowiące jednocześnie istotny element wspólnoty kościelnej.

ZUSAMMENFASSUNG

DAS HEILSDRAMA – RAYMUND SCHWAGERS THEOLOGISCHE REZEPTION UND TRANSFORMATION DER MIMETISCHEN THEORIE

Im Jahre 1973 stieß Raymund Schwager auf die Werke von René Girard und kam zum Schluss, dass seine Ideen der Theologie Nutzen bringen könnten. Weil die Theologie von Schwager aus der mimetischen Opferkonzeption Inspiration schöpfte, musste er die girardschen Ideen und ihre theologische Rezeption oft verteidigen. In seiner dramatischen Theologie versuchte Schwager die exegetisch-bibeltheologischen Fragen mit einer systematischen Betrachtung der Erlösungslehre zu verbinden. Besonders interessiert er sich für neue Interpretationen der Soteriologie von Anselm von Canterbury. Schwager meint, dass die dramatische Handlung die Grundlage der theologischen Argumentation sein kann, weil sie sich nicht „bis ins Unendliche“ fortsetzt, wie eine Erzählung, sondern zum Konflikt und als Folge zur Endlösung führt. Er behandelt das biblische Drama der Erlösung als aufeinander folgende Akte: 1. Die anbrechende Gottesherrschaft; 2. Die Ablehnung der Gottesherrschaft und das Gericht; 3. Der

Heilbringer im Gericht; 4. Auferweckung des Sohnes als Urteil des himmlischen Vaters; 5. Der Heilige Geist und die neue Sammlung.

Ks. Fabian Tokarski
GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

MISTYKA DROGĄ CHRZEŚCIJANINA DO BOGA

WSTĘP. 1. PSEUDOMISTYKA. 2. OKREŚLENIE MISTYKI. 3. MISTYKA DROGĄ DLA KAŻDEGO CHRZEŚCIJANINA. 4. ZWIĄZEK MISTYKI ZE ŚWIĘTOŚCIĄ. 5. PODSTAWOWE KRYTERIA AUTENTYCZNEJ MISTYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Niełatwo jest mówić czy pisać o mistyce. Jedną z przyczyn trudności w określeniu mistyki jest brak jasności w samych pojęciach. Słowo „mistyka” jest w języku potocznym wieloznaczne. Czasem słowem „mistik” określa się człowieka obcego świata i rzeczywistości, oddanego jakimś własnym urojeniom. Nieraz określa się tym słowem wewnętrzną stronę przeżycia religijnego, kładąc nacisk na to, co w tych przeżyciach jest tajemniczego. Nierzadko też obejmuje się tym słowem wszelkie formy przesadnej pobożności, jakie się spotyka w przeszłości czy teraźniejszości. Niektórzy nazywają mistykami wszystkich ascetów chrześcijańskich, buddyjskich i muzułmańskich, jeżeli ci odznaczają się głęboką pobożnością i dążą do zjednoczenia z Najwyższą Istotą. Dlatego też, wobec współczesnego pomieszania pojęć w dziedzinie mistyki, pojawia się konieczność przedyskutowania pojęcia „mistyka” w jego głównym, właściwym znaczeniu. „Jedynie prawdziwa mistyka to mistyka autentycznie religijna. (...) Każda nieautentycznie religijna mistyka jest fałszywą mistyką” jest mistycyzmem¹. Mistyka nie ma nic wspólnego z okultyzmem, magią, spiryty-

¹ T. Merton, *Wspinaczka ku Prawdzie*, w: Tenże, *Szukanie Boga*, Kraków 1983, s. 76.

zmem czy magnetyzmem. Żadna z tych rzeczy nie może nosić przymiotnika „mistyczny”, gdyż żadna z nich nie ma nic wspólnego z autentyczną religijnością. Nawet więcej, wszystkie z tych wymienionych praktyk wciągają człowieka w grzech przeciw religijności. Jeżeli cnota religijności jest wyrazem całkowitej zależności i poddania się człowieka Bogu, to w praktykach okultystycznych i tym podobnych ujawnia się całkowita odwrotność tej postawy – tzn. człowiek jest panem i on sam rozkazuje siłą nadprzyrodzonym. Praktyki okultystyczne są w konsekwencji karykaturami religijności i mistyki.

1. PSEUDOMISTYKA

Ważne jest, abyśmy zwrócili uwagę na dwie charakterystyczne kategorie, które demaskują pseudomistykę. Obie ustawiają osobiste doświadczenie „mistyczne” w nieprawidłowej relacji do Prawdy Objawionej. W pierwszym przypadku fałszywej mistyki niewiedza, ignorancja zastępują rzekomo wiedzę. Według tej orientacji, mistyk wcale nie potrzebuje pojęciowej wiedzy o Bogu, wiedzy objawionej. Nawet więcej, powinien zrezygnować z wszelkich form duchowej aktywności i opróżnić swoją duszę z myśli. Po takim „oczyszczeniu” zostaje on automatycznie napełniony mistycznym doświadczeniem, w którym, jak sądzi, poznaje Boga. Wiedza teologiczna w takim przypadku staje się przeszkodą dla mistyki, a teolog jest źle „wyposażony”, aby stać się mistykiem. Natomiast kompletny ignorant z natury będzie predysponowany do przeżyć mistycznych².

Drugi rodzaj pseudomistyki pragnie dotrzeć do specjalnej, nadprzyrodzonej wiedzy za pomocą innych środków niż te, które zostały wskazane przez Boga. Często spotykaną iluzją osób religijnych jest wyobrażanie sobie, że słyszą nadprzyrodzone głosy, że mają wizję i wpadają w ekstazę. Natomiast w rzeczywistości oni sami wytwarzają te przeżycia, wysilając swoją wyobraźnię. Nawet jeżeli są one nadprzyrodzonego pochodzenia, należy pamiętać, że nie stanowią one istotnej treści mistyki. Bowiemy „mieć wizję”, to nie tyle fałszywa mistyka, co raczej fałszywe jej budowanie w oparciu o wizję³.

W powszechnym przekonaniu mistyka mówi przede wszystkim o Bogu, o Jego niepoznawalności, odsuwając na dalszy plan to, co ludzkie. Jednak opinia ta jest błędna. Albowiem jeżeli pozostajemy na

² Por. P. Ogórek, *Mistyka. Zagrożenie czy rozwój życia duchowego?*, w: *Mistyka drogą zjednoczenia z Bogiem*, Warszawa 1999, s. 13-14.

³ Por. tamże, s. 14.

terenie mistyki chrześcijańskiej, łatwo zauważyć, że w centrum uwagi mistyków znajduje się zawsze człowiek jako dziecko Boga, jego wielkość i nędza, jego świat materialny i wieczny. Dlatego też w obecnym czasie, w obliczu doznawania nieobecności Boga we współczesnym społeczeństwie oraz stale rosnącej obojętności chrześcijan, mistyka może przyczynić się do rozwiązania wielu różnorodnych kryzysów ludzkości. Mając na uwadze tradycję chrześcijańskiej mistyki od jej początków aż do obecnych czasów, powrót do zagadnienia mistyki może stać się odnową i rozwojem życia duchowego wielu wierzących ludzi. Przedstawia ona drogę chrześcijanina doświadczającego tajemniczego działania i obecności Boga w swoim wnętrzu. Na przestrzeni stuleci została ona ukazana przez mistyków w ich przeżyciach i doktrynalnych pojęciach. Dokonali oni tego z psychologicznym wycuciem i równoczesnym docenieniem działania pierwiastka nadprzyrodzonego w człowieku do tego stopnia, że ich mistyczna nauka stała się miarodajną dla przyszłych i obecnych czasów⁴.

2. OKREŚLENIE MISTYKI

Mówiąc o misticie trzeba zauważyć, że samo użycie przymiotnika „mistyczny” (gr. *mystikós* – ukryty, tajemny) na oznaczenie specjalnego doświadczenia religijnego jest zjawiskiem czysto chrześcijańskim. Pojawił się on jako owoc powolnej ewolucji myśli mistycznej w Kościele. Poza chrześcijaństwem greckie słowo *mystikós* nie posiadało nigdy innego znaczenia niż „ukryty, tajemny”. W religiach niechrześcijańskich słowo to, podobnie jak bliski mu termin *mysterium*, oznaczało jedynie obrzędy znane tylko wtajemniczonym. Nie oznacza to negacji, iż poza Kościołem nie można spotkać przejawów doświadczenia religijnego analogicznego do mistycznego doświadczenia w chrześcijaństwie. Jednakże są one pozbawione tego, co najistotniejsze, nie zostały dotknięte zbawczym uświęcającym działaniem Wcielonego Słowa⁵.

Mistyka w rozumieniu chrześcijańskim stanowi tajemną dziedzinę przeżyć oraz miłosne zjednoczenie z Bogiem, połączone ze specjalnym poznaniem Stwórcy. Mistyk posiada większą zdolność intymnego doświadczenia Boga niż normalnie wierzący człowiek. Jednak jasno trzeba powiedzieć, że życie mistyczne nie jest wyższym

⁴ Por. S. Urbański, *Współczesne ujęcie mistyki*, w: *Duchowość przelomu wieków*, Warszawa 2000, s. 109-110.

⁵ Por. J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 242.

stopniem życia chrześcijanina. Jest natomiast szczególnym sposobem doświadczenia obecności Boga, dzięki któremu człowiek zdaje sobie sprawę z bezpośredniej Bożej interwencji w jego własne życie duchowe. W ten sposób Bóg przenika najbardziej skryte zakątki duszy ludzkiej, przemieniając człowieka według swojego sposobu myślenia i działania. Chrześcijanin-mystyk, aby osiągnąć ten stan, który go duchowo przekształca, musi iść drogą licznych etapów rozwoju wewnętrznego⁶. Mistyka stanowi więc szczególną drogę rozwoju życia duchowego chrześcijanina. Znane są słowa Karla Rahnera, który powiedział: „chrześcijanin jutra będzie albo mistykiem – kimś, kto czegoś doświadczył – albo nie będzie go wcale”⁷. Słuchając tej wypowiedzi jednego z najwybitniejszych teologów doby współczesnej, rodzi się pytanie: czy mistyka jest dostępna tylko dla wybranych, czy może jest zjawiskiem powszechnym, do którego powołany jest każdy chrześcijanin?

3. MISTYKA DROGĄ DLA KAŻDEGO CHRZEŚCIJANINA

Życie mistyczne w swoich najwyższych przejawach jest suwerennym darem Boga. Jednak z drugiej strony jest ono też uwarunkowane zaangażowaniem i wysiłkiem modlitewno-ascetycznym człowieka. Bóg daje łaskę, ale to chrześcijanin musi z nią współpracować, aby mógł wzrastać w życiu mistycznym. „Ziarno” życia mistycznego jest przekazane każdemu człowiekowi w sakramencie Chrztu świętego. Jeżeli się ono nie rozwija, oznacza to, że pozostaje w stanie uspienia i nie kiełkuje. Łaska uświęcająca jest obecna w duszy chrześcijanina, ale nigdy nie budzi się z uspienia. W takim wypadku Bóg nie objawia Samego Siebie takim chrześcijanom, ponieważ oni ani prawdę Go nie szukają, ani Go nie pragną. Zachowują oni Boże prawa w swoim sercu, ale ich myśli i pragnienia należą do świata i rzeczy zewnętrznych, a nie do Boga⁸.

Jednak pocieszający i radosny jest fakt, że w naszym życiu spotykamy wielu ludzi – pozornie zwyczajnych, którzy nigdy nie modlili się inaczej, jak tylko na Mszy świętej i na różańcu – których Bóg doprowadził do wyżyn kontemplacji mistycznej. Są oni przez kontemplację zjednoczeni z Bogiem, a w życiu zewnętrznym odznaczają się

⁶ Por. tamże, s.110-111.

⁷ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1966, s. 22.

⁸ Por. S. Urbański, *Współczesne ujęcie mistyki*, dz. cyt., s. 112-113; por. P. Ogórek, *Mistyka*, dz. cyt., s. 20.

wielką prostotą i nie odczuwają potrzeby wzlotu ponad zwyczajne łaski modlitwy ustnej i modlitwy sercem. Odznaczają się tym, że nie szukają zbędnej i niebezpiecznej sensacji w tym względzie i choć często sobie tego nie uświadamiają, ich pozornie skromny sposób modlitwy osiąga taką głębię, która potrafi ich zaprowadzić na próg „kontemplacji wlanej”⁹. O nich napisał Tomasz Merton: „Chociaż żyją życiem czynnym, są jednak osobami poddającymi się *quasi* kontemplacji, ponieważ zachowują czystość serca dzięki posłuszeństwu miłości braterskiej, ofercie z samych siebie i doskonałemu poddaniu się woli Bożej we wszystkim, co czynią i cierpią. Są bliżej Boga, niż to przeczuwają. Cieszą się czymś w rodzaju «utajonej» kontemplacji”¹⁰.

Należy podkreślić, że kontemplacja nigdy nie może być celem samym w sobie, gdyż to prowadzi do niebezpiecznej ignorancji, ujawniającej się u osób zafascynowanych tym, co określiliśmy mianem pseudomistyki. Kontemplacja ma ważne znaczenie na drodze duchowego wzrostu chrześcijanina. Przede wszystkim przygotowuje ona do właściwego rozwoju życia łaski i miłości nadprzyrodzonej. Uczy rozpoznawania i poddawania się woli Bożej w życiu codziennym. Ponadto prowadzi do uświadomienia sobie, że wolą Bożą jest uświęcenie i przeobrażenie chrześcijanina w Chrystusa. W planach Bożych istnieje założenie sprowadzenia każdego chrześcijanina i całego jego życia do jedności z Jezusem. Najprościej można określić kontemplację jako nieustanne wpatrywanie się w Boga z miłością. Trzeba pamiętać, że kontemplacja nie jest owocem ludzkiego wysiłku, ale jest darem Bożym. Chrześcijanin może i powinien przygotowywać się do przyjęcia daru kontemplacji i wzrastania w tym darze, ale nawet to przygotowanie też jest łaską daną od Boga. Bowiem żadna technika nie gwarantuje osiągnięcia kontemplacji. Dlatego też należy zwrócić uwagę na to, że kontemplacja chrześcijańska nie jest techniką, ale jest więzią osobową – więzią z Bogiem obecnym w Jezusie Chrystusie. Stąd różni się ona od kontemplacji Zen i wszelkich innych odmian kontemplacji buddyjskich, a także od kontemplacji joga i medytacji transcendentalnej, ponieważ skupia się na Bogu, na osobie i jest z natury więzią miłości¹¹.

Bez daru kontemplacji i wewnętrznej modlitwy Kościół nie może wypełniać do końca swojej misji przemiany i zbawienia ludzi. Bez kontemplacji, bez całkowitej miłości do Boga i pragnienia Jego chwa-

⁹ Por. tamże, s. 21.

¹⁰ T. Merton, *O kontemplacji dla wszystkich*, w: Tenże, *Szukanie Boga*, dz. cyt., s. 326.

¹¹ Por. P. Ogórek, *Mistyka*, dz. cyt., s. 22-23.

ły, religia staje się dla wielu czymś w rodzaju narkotyku. Nawet sama liturgia bez kontemplacji staje się jedynie pobożnym widowiskiem. Dlatego tym, co posiada prawdziwe znaczenie, jest kontemplacyjne ukierunkowanie życia modlitwy i życia Kościoła¹².

Stwierdzić należy, że życie mistyczne jest normalnym i pełnym rozwinięciem łaski uświęcającej otrzymanej na Chrzcie świętym. Następuje zanurzenie chrześcijanina w tym życiu przez działanie cnót teologalnych i darów Ducha Świętego. Ukazują one tajemnicę Boga jako kogoś bliskiego i uświadamiają, że człowiek jest powołany do budowania najgłębszej wspólnoty z Bogiem. W sposób szczególny życie mistyczne jest spowodowane natchnieniem Ducha Świętego, otrzymanego w czasie pierwszego sakramentu. Dzięki temu chrześcijanin staje się nowym stworzeniem przez wszczęcie w Chrystusa i partycypuje w życiu Boga¹³.

4. ZWIĄZEK MISTYKI ZE ŚWIĘTOŚCIĄ

Droga mistyczna jest ściśle związana z pełnią życia chrześcijańskiego, czyli z drogą chrześcijanina do świętości. Jeżeli świętość polega na ontologicznym wszczęciu w świętość samego Boga poprzez dar łaski uświęcającej, to również nie można mówić o misticie bez jej podstawy, jaką jest uczestnictwo w życiu samego Boga. W ten sposób możemy każdego chrześcijanina nazwać „mystykiem”, ponieważ żyje on nieustannie w środowisku mistycznym udzielania się Boga i komunikowania się z Nim. Natomiast przez dłuższy czas uważano, że drogi mistyczne są drogami wyjątkowymi, na które nie można wkroczyć bez specjalnego wezwania Bożego i bez specjalnych łask. Jednak osoba obdarzona tymi łaskami i kierownicy duchowi stwierdzali, że wielu chrześcijan nie dochodziło do tego stanu z własnej winy. Stąd można wysunąć wniosek, że każdy, kto jest wierny łasce uświęcającej, może dojść do stanu mistycznego¹⁴. Innymi słowy, droga do świętości i doskonałości jest też drogą do mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Nadto, rozwój mistyczny całego życia chrześcijańskiego, które owocuje świętością, będzie mniej lub bardziej świadomy, w zależności od wrodzonych zdolności człowieka do uświadomienia sobie tego, co się w nim dzieje. Święci, którzy na pierwszy rzut oka nie wydają się być

¹² Por. T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna*, Poznań 1986, s. 108.

¹³ Por. S. Urbański, *Współczesne ujęcie mistyki*, dz. cyt., s. 112-113.

¹⁴ Por. S. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, Ząbki 2000, s. 270-271.

mistykami, w rzeczywistości żyją życiem mistycznym, chociaż o tym nie mówią, a może nawet w pewnej mierze tego nie dostrzegają¹⁵.

5. PODSTAWOWE KRYTERIA AUTENTYCZNEJ MISTYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Główną podstawą teologiczną na drodze mistycznej jest tajemnica Wcielenia, gdyż w niej dokonano się zjednoczenie ludzkiej i Boskiej natury w jednej osobie Jezusa Chrystusa. Prawdę tę podkreślał w swoim nauczaniu Jan Paweł II (Encyklika *Dominum et vivificantem*), wskazując na pełne zjednoczenie z Jezusem, ponieważ w Nim i jedynie w Nim realizuje się pełnia zbawczej rzeczywistości zjednoczenia człowieka z Bogiem. W Chrystusie bowiem następuje samo udzielenie się Boga człowiekowi, a jednocześnie dana jest w Nim droga umożliwiająca chrześcijaninowi dojście do Boga¹⁶. Dlatego też normalna droga do mistycznego doświadczenia prowadzi przez wiarę w Chrystusa, w tajemnicę Jego życia. Chrześcijanin będzie w takim stopniu święty, w jakim żyje on życiem Jezusa, lub. inaczej mówiąc: w takim stopniu, w jakim Chrystus żyje w nim. Tajemnica Wcielenia oznacza więc pełną realizację człowieczeństwa poprzez życie mistyczne z Chrystusem i zjednoczenie z Nim. Zjednoczenie zaś jest wejściem poprzez Jezusa w wewnętrzne życie samego Boga – jest trwaniem w Bogu i znakiem jedności woli ludzkiej z wolą Bożą. Dlatego też ta jedność stanowi szczyt mistycznego zjednoczenia¹⁷.

Kolejną centralną tajemnicą, tkwiącą u podstaw drogi mistycznej jest działanie sakramentów. Są one widzialnym znakiem obecności i działania Boga. Dlatego też życie chrześcijańskie jest życiem mistycznym, ponieważ sakramenty stanowią źródło jego rozwoju. Właśnie sakramenty, jako widzialne znaki, dostarczają chrześcijaninowi łaski, która zakłada i daje życie nadprzyrodzone. Dla życia mistycznego podstawowe znaczenie mają: sakrament Chrztu i Eucharystii. Poprzez Chrzest święty następuje zapoczątkowanie tego życia w człowieku, które później prowadzi do pełni mistycznej i utożsamienia z Chrystusem. Chodzi tu o rozpoznanie i doświadczenie Jezusa jako Mesjasza i Zbawiciela, co stanowi fundament życia duchowego. Właśnie przez sakrament Chrztu świętego chrześcijanin zostaje zanurzony w tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Ta mistyczna

¹⁵ Por. tamże. Zob. J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 254.270.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, *Dominum et vivificantem*, 50.64; Tenże, *Redemptoris missio*, 5.7.

¹⁷ Por. S. Urbański, *Współczesne ujęcie mistyki*, dz. cyt., s. 115.117.

rzeczywistość śmierci i zmartwychwstania stanowi istotę mistyki chrześcijańskiej¹⁸.

Następnym sakramentem, który dopomaga chrześcijaninowi kroczyć na drodze mistycznej, jest Eucharystia. Stanowi ona dopełnienie sakramentu Chrztu świętego. W niej to człowiek zostaje włączony do zbawczej ofiary Chrystusa. Eucharystia spełnia uprzywilejowaną rolę w życiu mistycznym, ponieważ gwarantuje obecność uwielbionego Chrystusa. Już od najwcześniejszych lat człowiek może mieć kontakt ze światem nadprzyrodzonym w sposób dostosowany do jego natury. Kiedy odkryje już w Eucharystii żywą obecność Chrystusa, otwiera się przed nim możliwość adoracji i osobistego spotkania. Trzeba zwrócić uwagę na to, że w Eucharystii Chrystus ukrywa swoją chwałę i swoje bóstwo. Kto żyje Eucharystią, formuje się do życia ukrytego w Chrystusie. Następuje moment naśladowania, które, kiedy staje się bardziej wewnętrzne, rodzi pragnienie przemiany. Mistyka Eucharystii oznacza więc pełnię łaski, świętości, która jest w Jezusie i która od Niego może przejść na człowieka. Jednocześnie podtrzymuje ona najgłębsze zjednoczenie chrześcijanina w Chrystusie¹⁹.

Mistyczne zjednoczenie z Jezusem Chrystusem jest dopełnione poprzez trwanie we wspólnocie Kościoła. Dlatego misterium Kościoła stanowi trzecie zakorzenienie na drodze mistyki chrześcijańskiej. Zadaniem Kościoła jest dążenie do tego, aby zjednoczenie mistyczne mogło się urzeczywistniać w życiu każdego chrześcijanina. Poprzez działanie Kościoła Bóg może pokierować człowiekiem i służyć mu swoją łaską w rozwoju życia mistycznego i doprowadzić go do kontemplacji. Zjednoczenie z Chrystusem, które przychodzi w słowie i sakramencie w ramach Kościoła, dokonuje się ostatecznie przez wiarę i w wierze. Właśnie to zjednoczenie, dokonujące się w Kościele, jest źródłem mocy dla człowieka, źródłem wewnętrznej przemiany zarówno chrześcijanina, jak i Kościoła. Bowiem mistyka jako pełne zjednoczenie człowieka z Bogiem poprzez Słowo Wcielone realizuje się zawsze w wierze Kościoła²⁰.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując, należy stwierdzić, że autentycznymi kryteriami kroczenia drogą mistyki chrześcijańskiej są: tajemnica Chrystusa, sa-

¹⁸ Por. tamże, s. 117-118.

¹⁹ Por. J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 347-349.

²⁰ Por. S. Urbański, *Współczesne ujęcie mistyki*, dz. cyt., s. 119-120.

kramenty i Kościół. Natomiast jeżeli te elementy nie występują, mamy do czynienia z pseudomistyką, która zalewa obecnie swoją literaturą życie religijne. Dlatego dla chrześcijanina na jego drodze do Boga istotna jest wiedza teologiczna, aby mógł on stać się mistykiem. W przeciwnym bowiem razie nie będzie on potrafił rozpoznać tego, co dzieje się w jego wnętrzu i łatwo mu w takiej sytuacji pobłądzić. Natomiast znajomość teologiczna stanów życia mistycznego ułatwi mu rozpoznawanie drogi, którą prowadzi go Bóg. Ten wewnętrzny związek mistyki z doktryną teologiczną ujawnia się coraz bardziej w miarę rozwoju życia duchowego chrześcijanina. Kościół zaś jest stróżem tej mistyki, gdyż życie mistyka jest ściśle związane z życiem Kościoła²¹.

SOMMARIO

LA MISTICA COME VIA DEL CRISTIANO VERSO DIO

Non è facile parlare di mistica, poiché il termine stesso non è molto chiaro. Esso ha tanti significati diversi. Perciò è importante conoscere cosa significa la mistica per i cristiani. Occorre prendere in considerazione ciò che scrive Tomaso Merton: "Mistica vera è solo mistica autenticamente religiosa". E allora, in questo senso, diciamo che ogni mistica che non è religiosa, è mistica falsa. La mistica cristiana generalmente significa un'esperienza diretta e suprema unione dell'amore con Dio che porta ad una maggior conoscenza di Dio. Il cristiano deve sapere che la via mistica è aperta per tutti i battezzati. "Il seme" alla vocazione della vita mistica ogni uomo riceve nel sacramento di battesimo. Quando cristiano coopera con la grazia di Dio può crescere nella vita mistica e può essere più vicino Dio. Per questo la via mistica si unisce alla vita cristiana verso la santità.

Trattando il tema della mistica cristiana è importante conoscere quali sono i principali criteri riguardanti l'autenticità della mistica. Il primo criterio teologico della via mistica è il mistero di incarnazione, perché nella persona di Cristo è avvenuta l'unione dalla natura divina con la natura umana, e solo in Gesù Cristo il cristiano può unirsi a Dio. Il secondo criterio sono i sacramenti: si pensa innanzitutto al

²¹ Por. tamże, s. 120.

Battesimo e all'Eucaristia. I sacramenti sono la sorgente della vita cristiana e mistica. Il criterio successivo ed ultimo è il mistero della Chiesa. L'unione con Dio avviene nella fede e per la fede nella Chiesa. Quando questi criteri vengono presi in considerazione possiamo parlare della vera mistica cristiana che conduce l'uomo verso Dio.

Ks. GRZEGORZ RAFIŃSKI
GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

ŻYCIE MISTYCZNE WEDŁUG ŚW. PAWŁA. (WSTĘP METODOLOGICZNY)

WSTĘP. 1. PROBLEMATYKA MISTYKI WE WSPÓLczesnym ŚWIECIE.
2. ŚW. PAWEŁ I PROBLEM NATURY CHRZEŚCJAŃSKIEGO
DOŚWIADCZENIA BOGA. 3. ŚW. PAWEŁ I PROBLEM POWOŁANIA DO
ŻYCIA MISTYCZNEGO. 4. ROZMAITE SPOSOBY SZUKANIA BOGA.
5. MISTYKA WEDŁUG ŚW. PAWŁA – PRZEGLĄD WSPÓLczesNYCH
INTERPRETACJI. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Wstęp metodologiczny zajmuje w rozprawach naukowych zazwyczaj nie więcej niż kilka stron. W trakcie przygotowywania książki na temat mistyki św. Pawła (tytuł roboczy: *Między kontemplacją i czynem. Doświadczenie Boga w szkole św. Pawła z Tarsu*) doszedłem do przekonania, że warto odejść od tej reguły i omówić obszerniej niektóre zagadnienia, które powinny składać się na wstęp metodologiczny do rozprawy na ten temat. Tak powstał niniejszy artykuł, w którym zostaną zaprezentowane wybrane zagadnienia ze wstępu metodologicznego do studium mistyki św. Pawła.

W pierwszym punkcie artykułu spróbujemy uzasadnić konieczność zajmowania się problematyką mistyki w naszych czasach, po czym, w punkcie drugim, przejdziemy do opisu problemu rozprawy. Podstawowym problemem, który powinien być motywem przewodnim badania tekstów źródłowych, jest pytanie o naturę mistyki

(doświadczenia Boga, kontemplacji¹). Analiza tekstów źródłowych powinna ponadto służyć do naświetlenia problemu powołania do życia mistycznego, wyrażającego się w pytaniu o miejsce mistyki w życiu chrześcijańskim. Takie ustawienie problemu rozprawy wynika z obserwacji, że św. Paweł łączył w swym życiu *contemplatio* i *actio*. Tak więc istotną rolę w badaniach mistyki św. Pawła powinien zajmować opis wzajemnego przenikania się kontemplacji i czynu w życiu św. Pawła i wynikających z tego reguł, rzutujących na życie chrześcijan powołanych do kontemplacji. W trzecim punkcie wstępu metodologicznego określimy przyjętą przez nas metodę badawczą. Obserwacja *status quo* dotychczasowych badań mistyki św. Pawła na gruncie biblistyki skłoniła nas do tego, aby poszerzyć ten punkt o opis różnych opcji metodologicznych w badaniu mistyki. Na gruncie biblistyki przenikają się bowiem różne metodologie, a i sam św. Paweł był mistykiem, który obrał określoną „metodologię”, którą warto widzieć na tle panoramy różnych metod.

Treści zaprezentowane w niniejszym artykule znajdą swą kontynuację w książce na temat mistyki św. Pawła. Książka będzie zawierała dane metodologiczne, których zabrakło w niniejszym artykule ze względów redakcyjnych². Zakładamy ponadto, że studium mistyki św. Pawła domaga się kontynuacji, która może iść w kilku kierunkach. Jeden kierunek, to badanie wpływu Pawłowego doświadczenia Boga na jego teologię. Z całą pewnością wiele zasadniczych wątków teologii św. Pawła bierze początek w otrzymanym objawieniu, w doświadczeniu Boga. Drugi kierunek, to badanie doświadczenia Boga w innych tradycjach biblijnych, zwłaszcza w tradycji Janowej i jej porównanie z tradycją Pawłową. Zbadanie różnych tradycji Nowego Testamentu powinno złożyć się na syntetyczny obraz modelu chrześcijańskiego doświadczenia Boga. Interesujące też byłoby porównanie spo-

¹ Zanim uściślimy terminologię (na co będzie miejsce w osobnym punkcie artykułu), będziemy używali jako pojęć bliskoznacznych trzech terminów: „mystyka”, „doświadczenie Boga” i „kontemplacja”.

² Podamy w niej kryteria, które pozwalają na wyodrębnienie tekstów źródłowych zawartych w listach św. Pawła i na podstawie tych kryteriów określimy zakres tekstów źródłowych oraz nakreślimy kontekst wypowiedzi św. Pawła na temat mistyki. Odpowiemy mianowicie na pytanie, jakie miejsce zajmuje mistyka w życiu św. Pawła, jakie jest podłoże historyczno-religijne Pawłowego „języka” opisu mistyki i na czym polega specyfika świadectwa św. Pawła na tle świadectw późniejszych mistyków.

sobu odbioru tekstów św. Pawła na temat doświadczenia Boga w teologii Kościoła Wschodniego i Kościoła Zachodniego³.

1. PROBLEMATYKA MISTYKI WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

Przed przystąpieniem do badania mistyki św. Pawła trzeba odpowiedzieć sobie na ogólniejsze pytanie, na ile problematyka mistyki jako takiej jest ważna dla nas, ludzi żyjących w XXI wieku. W odpowiedzi na to pytanie należy uwzględnić następujące przesłanki:

1. Znamienne dla czasów nowożytnych jest ciągle poszerzanie przez człowieka celów poznawczych. Penetrowane są obszary rzeczywistości, które dotąd były niedostępne dla człowieka (wystarczy wspomnieć o rozwoju genetyki czy o zdobywaniu kosmosu). W parze z tym procesem musi iść zgłębianie „świata” ludzkiego ducha. Analiza mistyki św. Pawła jest wyjściem ku temu postulatowi. Obok pięciu zmysłów (wzroku, słuchu, dotyku, smaku i powonienia), dzięki którym mamy kontakt ze światem zewnętrznym, posiadamy w sobie – wszyscy chrześcijanie – coś w rodzaju „zmysłu” (Pismo święte nazywa ten „zmysł” duchem, gr. *pneuma*), który uzdalnia nas do kontaktu z transcendentnym Bogiem i do poznania „duchowego” (zob. 1Kor 2,14)⁴. To dziwny „zmysł”. Nie sposób go umiejscowić w organizmie człowieka. Jest on, ale nie wszyscy zdają sobie sprawę z jego istnienia. Ci zaś, którzy są jego świadomi, nie potrafią go opisać. Jedno jest pewne (w oparciu o wiedzę, którą odkrywa nam Pismo Święte) – człowiek posiada niezwykłą zdolność poznawczą, której istotę oddają precyzyjnie następujące słowa wielkiego biblisty, L. Cerfaux: „Gdzieś u samego szczytu umysłu, ale tak, że ona nas całkowicie przenika – Duch stwarza nową, żywą rzeczywistość, to, co sprawia, że istnieje chrześcijanin, człowiek odnowiony, zdolny do poznania Boga i jego tajemnic, a więc człowiek taki, jakiego Bóg chciał mieć, stwarzając go: człowieka – obraz Boży”⁵.

³ Przyczynkiem do opracowania tego problemu jest praca: M.-J. Le Guillou, *L'expérience de l'Esprit Saint en Orient et en Occident*, Saint-Maur 2000.

⁴ W 1Kor 2,14 występuje przysłówek *pneumatikôs* („duchowo”), który znaczy tyle, co: „przez Ducha” (dobitnie oddaje to tłumaczenie *Bonnes Nouvelles Aujourd'hui*: „on ne peut juger que par l'Esprit”). Przysłówek ten wskazuje też na jakość antropologiczną, którą stwarza w chrześcijaninie Duch święty, a więc znaczy tyle, co: „przez ducha”.

⁵ L. Cerfaux, *Dar*, Znak 19(1967), s. 504.

2. Jednym z wyzwań naszych czasów jest zjawisko sekularyzacji, które polega na tym, że wielu ludzi żyje tak, jakby Boga nie było (jakby Bóg „umarł” w dzisiejszym świecie). Próbą odpowiedzi na tę sytuację jest tzw. teologia sekularyzacji. Odpowiedzią jest też mówienie o doświadczeniu Boga, które jest przypomnieniem, że Bóg jest Kimś, kto żyje i chce być szukany. Oto słowa Ch. Duquoc na ten temat: „Nic nie budzi większych nadziei, jak ujawnienie na nowo «rewolucyjnej» wymowy najważniejszego stwierdzenia chrystianizmu: Bóg jest żywy w zmartwychwstałym Chrystusie. Trzeba będzie demityzacji i «sekularyzacji», żeby się spostrzec, iż podstawowe stwierdzenia chrystianizmu, jeśli tylko pojmuje się je na gruncie ich roli praktycznej, a nie jako teoretyczne czysto oznajmienia, są bez porównania bardziej «otwarte» i bardziej «postępowe» niż ich zawężanie do koncepcji egzystencjalnych czy antropologicznych, wysuwanych z troski o przystosowanie się do umysłowości ludzi współczesnych”⁶. Kto wie, czy zwiastunów takiej reakcji na sekularyzację, nie obserwujemy już powoli we współczesnym świecie. Być może jej „jaskółką” jest ciekawy proces wzrastania powołań do żeńskich zgromadzeń kontemplacyjnych, odnotowywany w naszych czasach⁷.

⁶ Ch. Duquoc, *Niejasności teologii sekularyzacji*, Warszawa 1975, s. 185-186.

⁷ *Boom* powołań zakonnych staje się faktem zauważalnym dla dziennikarzy, którzy są – z natury swego zawodu – pilnymi obserwatorami rzeczywistości. W Dzienniku z 9.02.2007 (www.dziennik.pl), na stronie 18, ukazał się artykuł K. Bartman, szefowej działu społecznego gazety, p.t. *Intelektualistki idą do zakonu*, w którym czytamy: „Klaryski, karmelitanki, wizytki – najsurowsze kobiece zakony kontemplacyjne przeżywają w Polsce istne oblężenie. Do zakonnych furt pukają adwokatkę, lekarki, śpiewaczki operowe, malarki, tłumaczki. Powołanie kontemplacyjne odbiera im wprawdzie wolność, ale daje poczucie wyjątkowej misji”. Autorka próbuje szukać przyczyn tego zjawiska. Przytacza wypowiedź matki Marii Iny od Eucharystii, przeoryszy podwarszawskich karmelitanek: „Zanim do nas trafiły, były samodzielne, żyły, jak chciały. Świat leżał u ich stóp. Ludzie je podziwiali. One jednak wołały, aby świat o nich raz na zawsze zapomniał. (...) Z ludzkiego punktu widzenia nie ma na to chyba żadnego rozsądnego wytłumaczenia”. Autorka przytacza opinię prof. Ireny Borowiak, socjologa religii z Instytutu Religioznawstwa UJ, że „surowy klasztorny reżim przyciąga głównie intelektualistki, kobiety, które, osiągnąwszy wszystko, nagle poczuły duchową pustkę i brak celu w życiu”. Autorka artykułu przytacza też wypowiedź prof. Haliny Grzymała-Moszczyńskiej, religioznawcy i socjologa ze Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie: „Człowiek może wiele, ale bez poczucia sensu nie może nic”, a następnie podsumowuje jej opinię następującym stwierdzeniem: „Profesor uważa, że przebojowe kobiety za klasztornymi kratami w zamian za swoją wolność dostają poczucie wypełnienia

3. Podejmowanie problematyki doświadczenia Boga może też służyć dialogowi ekumenicznemu z naszymi braćmi z Kościoła Wschodniego. Doświadczenie Boga jest jedną z dominant ich tradycji i jest – w odczuciu Kościoła Prawosławnego – nie dość dowartościowane w tradycji zachodniej. Pisze o tym następująco P. Evdokimov: „Jakkolwiek bądź, możemy uznać, że każda tradycja w swojej ukształtowanej postaci, przynosi zawsze, zgodną z jej duchem indywidualizację jednego Objawienia. Według historyka Gustava Bardy (*Znaczenie jedności*) – «skłaniający się ku misticzemu Wschód, bez reszty pogrążony jest w rozważaniu Bożych tajemnic i medytacji o przeobstwieńiu; moralizujący Zachód usiłuje przyniknąć sposób, w jaki człowiek zda sprawę Bogu ze swoich czynów». Zachód snuje refleksje o łasce Bożej i wolności, grzechu pierworodnym i przeznaczeniu. Dlatego też teologia, a zwłaszcza antropologia św. Augustyna, w dużym stopniu różnią się już od teologii św. Atanazego Wielkiego, wielkich Kapadocjan i świętych: Maksyma Wyznawcy, Jana Damasceńskiego, Grzegorza Palamasa. Dopóki Kościół, Dom Boży, pozostawał niepodzielony, wszelkie odrębności stanowiły jedynie komplementarne aspekty tego samego bogactwa. Mimo iż w pewnym momencie dziejowym, obustronnie zanikło umiłowanie jedności, a nawet samo pragnienie «bycia jedno», Wschód i Zachód wychodzą sobie dziś na spotkanie, co więcej, podejmują wspólne poszukiwania tragicznie zaginionej w burzach historii, choć tak autentycznej niegdyś, więzi”⁸.
4. Mówienie o doświadczeniu Boga może być też przyczynkiem w dyskusji nad istotą uprawiania teologii, która staje się martwa, jeśli jest pozbawiona aspektu kontemplacji tajemnicy Boga. Trzeba przypominać pojmowanie roli teologa, które zachowało się w tradycji wschodniej. Tak streszcza je J. Meyendorf: „Prawdziwym teologiem był ten, który zobaczył i doświadczył treści swej teologii, a jak uważano, doświadczenie to nie było jedynie doświadczeniem samego intelektu (choć z jego percepcji nie wy-

ogromnie ważnej misji: modlą się za ludzi i świat. Wynagradzają Bogu naszą grzeszność”.

⁸ Zob. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, Kraków 1996, s. 7. Dla zrównoważenia opinii P. Evdokimova warto sięgnąć po książkę M.-J. Le Guillou, dz. cyt., w której są ukazane wspólne elementy doświadczenia Ducha w tradycji kościelnej Wschodu i Zachodu.

kluczano intelektu), lecz także «oczu ducha», doświadczeniem, które całemu człowiekowi – jego intelektowi, uczuciom, a nawet zmysłom – pozwala wejść w styczność z boskim istnieniem”⁹. Takie spojrzenie na istotę uprawiania teologii nie jest obce teologii Kościoła zachodniego. Świadczy o tym chociażby tytuł książki I. Sanna (z roku 1997): *Teologia jako doświadczenie Boga. Perspektywa chrystologiczna Karla Rahnera*¹⁰.

5. Refleksja nad doświadczeniem Boga może mieć istotne znaczenie w dialogu między religiami. Żyjemy w świecie, w którym poszukuje się punktów wspólnych różnych religii na płaszczyźnie refleksji teologicznej¹¹. Płaszczyzną spotkania różnych religii może być też wspólne szukanie doświadczenia Boga, o czym świadczy na przykład spotkanie poświęcone wspólnej medytacji i kontemplacji, zorganizowane przez Kamedułów w USA. W dniach od 25 czerwca do 1 lipca 2000 roku, w eremie Kamedułów w Big Sur w Stanach Zjednoczonych (New Camaldoli Hermitage, Kalifornia), odbyło się międzynarodowe sympozjum organizowane przez Kamedulski Instytut Dialogu między Wschodem i Zachodem. Było to spotkanie kontemplatyków różnych religii, poświęcone – jak opiewa tytuł sympozjum – „monastycznemu dialogowi między tradycją chrześcijańską i tradycjami azjatyckimi”. Referaty wygłaszali tam mnisi chrześcijańscy (członkowie Kamedułów i Trapistów), a także przedstawiciele buddyzmu, zen, hinduizmu, taoizmu i konfucjonizmu. Jeden z uczestników tego sympozjum, T. G. Hand, w słowie podsumowującym podkreślił, że inicjatywy tego rodzaju są konieczne, gdyż szczerzy dialog między kontemplatykami prowadzi do ożywienia duchowości w globalnej wiosce, w której żyjemy¹². Z tą opinią należy połączyć pewne zastrzeżenie

⁹ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Warszawa 1984, s. 15.

¹⁰ I. Sanna, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Brescia 1997. Autor książki tak opisuje jedno z założeń teologii K. Rahnera: „Główne drogi doświadczenia Boga, które są bezpośrednio i pośrednio ujęte w myśli Rahnera, obejmują refleksję antropologiczną, metodę transcendentalną, egzystencję nadprzyrodzoną” (tamże, s. 8). Omawia też innych autorów, którzy mieszczą się w linii rozumienia teologii jako doświadczenia Boga, jak Marechal i Heidegger.

¹¹ Zob. J. Pathrapankal, *Christian Life. New Testament perspectives*, Bangalore 1982, s. 35-48, wedle którego indyjska idea Dharmy, opisująca proces zmierzający do zjednoczenia z bóstwem jest bliska Pawłowej idei usprawiedliwienia.

¹² „It would seem that true and holistic dialogue is an important, even essential movement for the revitalization of all the spiritual paths of our global village”. Cytat ten i informacje na temat sympozjum są osiągalne w Internecie.

(którego świadomi byli organizatorzy sympozjum). Fakt, że jakaś forma zjednoczenia „z bóstwem” występuje we wszystkich religiach, nie powinien powodować u chrześcijan pokusy poszukiwania takiej płaszczyzny dialogu z innymi religiami, w której pomija się specyficzne bogactwo spuścizny chrześcijańskiej. Dlatego ważna jest refleksja nad tym, na czym polega – na płaszczyźnie doświadczenia Boga – specyfika chrześcijaństwa¹³.

6. „Jutrzejszy człowiek pobożny będzie mistykiem – kimś, kto czegoś doświadczył – albo go wcale nie będzie”¹⁴. Opinia ta, wyrażona przez K. Rahnera, stawia problem mistyki w samym centrum życia współczesnego Kościoła. Ma ona – w sposób trochę prowokacyjny – skłaniać do refleksji nad drogą wiary współczesnego Kościoła. K. Rahner wzywa do powrotu do czegoś, co jest wypróbowaną drogą Kościoła. Zasadność „powrotu do mistyki” ma potwierdzenie w dziejach pierwotnego chrześcijaństwa. Doświadczenie Boga legło u fundamentów chrześcijaństwa. Św. Pawła można nazwać ojcem mistyki w tradycji chrześcijańskiej¹⁵. Celem działalności ewangelizacyjnej św. Pawła było doprowadzenie ludzi do „zobaczenia Boga” i „poznania Go” (zob. Rz 15,20-21; por. 1Kor 2,9-10). Dzisiejsi chrześcijanie, którzy interesują się mistyką, sytuują się w tym nurcie tradycji chrześcijańskiej. Potrzebna jest refleksja teologiczna na ten temat. Już w czasach św. Pawła istniało niebezpieczeństwo fałszywego mistycyzmu. Jego przejawem była „herezja” Kolosan, która polegała na „zglębieniu tego,

¹³ Por. M. Gołębiowski, *Modlitwa w Starym Testamencie*, Warszawa 1996. Autor ten opisuje najwyższy etap modlitwy, w którym „bóstwo pochłania człowieka i następuje całkowite jego «złanie się» z bóstwem” i wypukła jedność tego doświadczenia we wszystkich religiach (tamże, s. 33). Stwierdza też: „Droga prowadząca ku temu zjednoczeniu jest procesem wieloetapowym. Dwa momenty są tu decydujące: moment oderwania się od spraw tego świata – również własnego ja – i moment ostatecznego zjednoczenia, który jest momentem pełni. Stopnie tutaj występujące wyraża się w różnych religiach w takich terminach, jak wyciszenie, oświecenie, zjednoczenie lub oczyszczenie, koncentracja, unifikacja. Każdy z tych stopni ma swoje właściwe środki i etapy pośrednie. Na samym szczycie wycofuje się wszelki czynnik pośredni, nawet samo «ja» zatracą się w Bogu, nie czuje, nie myśli, zawiesza działanie wyobraźni, po prostu znajduje się w pełnym kontakcie z bóstwem. Najpierw człowiek – dzięki koncentracji – osiąga stan maksymalnej integracji własnego ja, a w końcu zjednoczenia z bóstwem” (tamże, s. 33-34).

¹⁴ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 7, Einsiedeln-Zürich-Köln 1966, s. 22.

¹⁵ Zob. A. Stolz, *Teologia della mistica*, Brescia 1940, s. 17-18.

co ktoś ujrzał”, prowadząc niektórych do oderwania od Ciała – Kościoła (zob. Kol 2,18-19).

2. ŚW. PAWEŁ I PROBLEM NATURY CHRZEŚCIJAŃSKIEGO DOŚWIADCZENIA BOGA

Na stronicach niniejszego artykułu padają słowa takie, jak: „doświadczenie Boga”, „mistyka”, „kontemplacja”. Co przez te trzy terminy rozumiemy? Czy opisują one rzeczywistość, która występowała w życiu św. Pawła? Odpowiedzi na te pytania nie sposób zamknąć na kilku stronach niniejszego podpunktu. Jego celem jest jedynie wprowadzenie uściśleń terminologicznych i zasygnalizowanie problemu, jakim jest natura kontemplacji (mistyki, doświadczenia Boga). Problem ten musi się stać motywem przewodnim analizy tekstów źródłowych.

Terminy: „doświadczenie Boga”, „mistyka”, „kontemplacja”, są używane w dzisiejszej literaturze, ale nie występują w słowniku św. Pawła. Rodzi się wątpliwość, czy św. Paweł byłby zadowolony, gdyby wiedział, że w książkach na jego temat różni autorzy będą używali pojęć, o których on nie miał pojęcia? Że będą twierdzili, iż miał on „doświadczenie Boga”? Że będą pisali o „mistyce św. Pawła”? Albo, że będą w nim widzieli kogoś, kto prowadził „życie kontemplacyjne”? Paweł musiałby się tych terminów uczyć, bo ich nie używał w swych listach. Terminy te opisują jednak – dzisiejszym językiem – rzeczywistość, która była obecna w życiu św. Pawła.

Trzy pojęcia: „doświadczenie Boga”, „mistyka” i „kontemplacja”, traktujemy jako terminy bliskoznaczne, które dopełniają się, opisując – każdy z innej strony – podobną rzeczywistość, która jest szczególną łaską daną od Boga wybranym ludziom, polegającą na obcowaniu z Bogiem żywym.

Aby uchwycić sens pojęcia „doświadczenie Boga”, trzeba wyjść od definicji „doświadczenia” w ogólności i przenieść ją – na zasadzie analogii – do specyficznego przedmiotu doświadczenia, jakim jest Bóg. Według S. Głaza¹⁶, poznanie mające charakter doświadczalny zachodzi wtedy, gdy jest odczuwalne, bezpośrednie i przedmiotowe. Analogicznie, doświadczenie Boga ma miejsce wtedy, gdy poznanie Boga posiada następujące przymioty: 1) odczuwalność; ma ona miejsce wtedy, gdy człowiek „wie”, że w konkretnym momencie ma kon-

¹⁶ S. Głaz, *Doświadczenie religijne*, Kraków 1998, s. 17.

takt z daną rzeczywistością. W przypadku „doświadczenia Boga” tą rzeczywistością jest Bóg; 2) bezpośredniość; wiedza o danej rzeczywistości nie jest uzyskana za pośrednictwem rozumowania, ale bezpośrednio, np. przez zmysły. W przypadku „doświadczenia Boga” jest to kontakt poprzez „zmysł” nazwany w Nowym Testamencie słowem *pneuma* (duch); 3) przedmiotowość; punktem odniesienia doświadczenia jest jakiś przedmiot realnie istniejący. W przypadku „doświadczenia Boga” jest to Bóg żywy.

Doświadczenie Boga przynależy do sfery mistyki – to drugi termin, który musimy zdefiniować. Termin ten pochodzi od greckiego słowa *mystikos*. Czasownik *myo* oznacza tyle, co „zamykam”, a dokładniej: „zamykam oczy”. Stąd rzeczownik „mistyka” oznacza etymologicznie doświadczalne poznanie rzeczywistości nadprzyrodzonej¹⁷. Przymiotnik „mistyczny” wskazuje na coś tajemniczego, ukrytego, wysublimowanego¹⁸. Nie wchodząc w żmudne analizy terminologiczno-historyczne, trzeba zauważyć, że pojęcie mistyki ma swą krętą historię. Jest ono niejednoznaczne. W najszerszym tego słowa znaczeniu – mistykiem jest każdy chrześcijanin. Każdy jest mistykiem, bo jest – na mocy chrztu świętego – obiektywnie (*sic!*) zjednoczony z Chrystusem. Mówiąc językiem św. Pawła – żyje „w Chrystusie”. Podstawę do takiego spojrzenia znajdujemy w tradycji Kościoła, wyrażonej przez Papieża Piusa XII w encyklice *Mystici Corporis*. Czytamy w niej, że Kościół jest nie tylko rzeczywistością społeczną i prawną, ale także mistyczną. „Kościół jest w istocie czymś o wiele wyższym niż jakiegokolwiek społeczności ludzkie, wybija się ponad nie w takim stopniu, w jakim łaska przewyższa naturę i w jakim rzeczy śmiertelne stoją wyżej nad rzeczami zniszczalnymi. (...) „Czynnikiem, który społeczność chrześcijańską wynosi na stopień niewspółmiernie wyższy niż wszystko, co jest w sferze natury, jest Duch naszego Odkupiciela”¹⁹. W tym kontekście słowo „mistyka”, „mistyczny” ma taki sens, że charakteryzuje status każdego chrześcijanina jako członka Mistycznego Ciała Chrystusa.

¹⁷ Pierwszym, który użył tego terminu w sensie „poznania doświadczalnego”, był Orygenes. Więcej na ten temat, zob.: E. C. Salzer, *San Paolo mistico*, w: G. De Gennaro, E. C. Salzer, *Letteratura mistica: San Paolo mistico*, Citta del Vaticano 1999, s. 59-61.

¹⁸ Klemens Aleksandryjski mówił o „interpretacji mistycznej” Pisma Świętego; Ojcowie Wschodni określają Eucharystię jako „Paschę mistyczną”; Pius XII opisuje Kościół jako „mistyczne Ciało Chrystusa”.

¹⁹ Pius XII, *Mystici Corporis*, 61.

Istnieje też nurt tradycji, w którym pojęcie mistyki ma sens dużo węższy. Za mistyka uważa się kogoś, u kogo obiektywna komunია z Chrystusem jest połączona z jej bezpośrednim przeżywaniem. W tym ujęciu, walor mistyczny posiada życie tylko niektórych chrześcijan, którzy osiągają bezpośrednio i doświadczalne przeżycie łączności z Bogiem. Mistyka jest witalnym zjednoczeniem z Bogiem²⁰, będącym szczególną łaską Bożą. Jest – jak pisał św. Augustyn – „dotknięciem Boga”. W tym ujęciu pojęcie mistyki jest nierozdzielnie związane z doświadczeniem Boga, rozumianym jako sposób „bycia z Bogiem”, który jest różny od zwykłego doświadczenia, dokonującego się na podstawie wiary, nadziei i miłości chrześcijańskiej. Choć nie każdy chrześcijanin jest mistykiem, to każdy (*sic!*) jest powołany do doświadczenia mistycznego²¹.

W niniejszym artykule używamy pojęcia mistyki w tym drugim znaczeniu – w sensie węższym. Zakładamy, że do definicji mistyki należy specjalny (tzn. nie dany każdemu ochrzczoneму) dar, który można określić jako „doświadczenie Boga”.

Pozostało ostatnie pytanie: jak się ma do pojęcia mistyki i doświadczenia Boga pojęcie kontemplacji? Termin „kontemplacja” jest obarczony wyjątkową wieloznacznością. Można powiedzieć, że, obok kontemplacji o charakterze religijnym, istnieje kontemplacja prawd rozumowych (kontemplacja intelektualna, w tym także kontemplacja rozumowa Bóstwa) i kontemplacja piękna (kontemplacja estetyczna). Czasem używa się słowa „kontemplacja” jako odpowiednika stanu mistycznego, na zasadzie skrótu myślowego, za którym musi stać pewne rozróżnienie, wypracowane w tradycji Kościoła. Istotę tego rozróżnienia tak streszcza M. Gogacz (za R. Garrigou-Lagrange): „Jeżeli kontemplacja w ogóle jest prostym wejściem umysłu na prawdę, ponad rozumowaniem, to kontemplacja nabyta jest kresem medytacji „stanowiąc proste i serdeczne poznanie Boga i Jego dzieł, jako owoc naszej własnej czynności wspomaganą przez łaskę. Jest w tym wypadku nabytą modlitwą skupienia. Kontemplacja wlna, to proste i serdeczne poznanie Boga i Jego dzieł, będące owocem nie działania ludzkiego wspomaganego łaską, lecz szczególnego natchnienia Ducha Świętego. Jest w tym wypadku modlitwą skupienia biernego, jak ją

²⁰ Zob. K. Górski, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980, s. 10.

²¹ Por. W. Słomka, *Mistyka*, w: *Katolicyzm A - Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, s. 266-268.

nazywa św. Teresa z Avila, a, według określenia św. Jana od Krzyża, stanowi ją wlane poznanie miłosne Boga”²².

Św. Jan od Krzyża tak określa istotę kontemplacji wlanej: „W tej kontemplacji poucza Bóg duszę sposobem ukrytym i zaprawia ją w doskonałej miłości, podczas gdy ona nic nie czyni i nie rozumie, jakim sposobem owa kontemplacja jest wlewana. Ponieważ zaś jest ona miłosną Mądrością Bożą, sprawia w duszy najbardziej zbawienne skutki. Przez oczyszczenie i oświecenie duszy przygotowuje ją do miłosego zjednoczenia z Bogiem”²³.

Używając w niniejszym opracowaniu terminu „kontemplacja”, będziemy mieli na myśli – na zasadzie skrótu myślowego – kontemplację Boga, a ściślej kontemplację wlaną, czyli rzeczywistość nierozwalnie związaną z tym, co nazwaliśmy wyżej „doświadczeniem Boga” i co określiliśmy jako mistykę w sensie węższym²⁴. Gdy będziemy używali pojęcia „mistyka” i „kontemplacja”, to zawsze z założeniem, że istotnym elementem definicji tych dwóch terminów jest pojęcie doświadczenia Boga. Pojęcie „doświadczenia Boga” będziemy traktowali czasem jako nazwę własną dla pewnego zbioru pojęć używanych przez św. Pawła (Apostoł używa terminów takich, jak: „wizdieć”, „objawić”, „poznać”, i in.), mających wspólny mianownik, który wygodnie jest objąć jedną nazwą, zwłaszcza że nazwa ta brzmi współcześnie i ma odniesienia także do pojęcia mistyki i kontemplacji.

²² M. Gogacz, *Kontemplacja czy działanie*, w: *Chrześcijańska duchowość*, red. B. Bejze, Warszawa 1981, s. 186.

²³ Cyt. za: W. Słomka, art. cyt., s. 267.

²⁴ Wieloznaczność słowa „kontemplacja” jest obecna także w dość licznych „reklamach” różnych „kursów duchowości”. Przykładem może być jedna z reklam zamieszczona w Internecie (www.kontemplacja.pl/coto.php), w której jest zasygnalizowane to, że kontemplacja jest procesem, w którym dwie pierwsze fazy (1. modlitwa jako droga do kontemplacji; 2. doznanie własnego bycia – modlitwa spokoju) „dadzą się osiągnąć przez każdego człowieka zdrowego fizycznie i psychicznie. Prowadzą one do stanu wielkiego spokoju i głębokiego pokoju. W religijnym obszarze nazywa się ów stan modlitwą spokoju. Jako proste bycie w obecności Boga, jest to stan kontemplacji. Człowiek patrzy w swoje własne bycie. Doświadcza w ten sposób Boga bliżej i głębiej niż przy modlitwie ustnej lub rozważającej. Modlitwa spokoju wpływa zazwyczaj silnie na osobowość. Jednakże nie chodzi tu jeszcze o mistyczny stan we właściwym sensie”. Autorzy reklamy wskazują, że dopiero w dwóch kolejnych fazach kontemplacji (3. doświadczenie oświecenia; 4. wcielenie doświadczenia oświecenia) można mówić o stanie mistycznym. „Mistyczny stan przydarza się człowiekowi: nie można go wywołać aktem woli, lecz tylko przygotować przez ćwiczenie modlitwy”. „W praktyce te cztery kroki nie występują oddzielnie, lecz krzyżują się i zachodzą na siebie” (tamże).

Czy w życiu św. Pawła występowała rzeczywistość opisywana przez trzy terminy, które powyżej zdefiniowaliśmy? Czy udziałem św. Pawła było doświadczenie Boga? Czy św. Paweł był mistykiem? Czy był kontemplatykiem? Jeśli terminy te rozumieć tak, jak wskazaliśmy powyżej, to odpowiedź na te pytania jest pozytywna. Św. Paweł miał doświadczenie Boga. Był mistykiem. Posiadał dar kontemplacji. Jest to teza wyjściowa, którą będziemy weryfikowali w książce poświęconej analizie tekstów źródłowych. Natura rzeczywistości, którą opisują trzy terminy, które powyżej zdefiniowaliśmy, jest bardzo skomplikowana. Jest problemem, który trzeba zbadać, analizując teksty źródłowe.

3. ŚW. PAWEŁ I PROBLEM POWOŁANIA DO ŻYCIA MISTYCZNEGO

Póki słowa takie, jak: „mistyka”, „kontemplacja”, „doświadczenie Boga”, brzmią dla kogoś teoretycznie – nie stanowią wielkiego problemu. Zwłaszcza że pojęcia te są rzadko używane w życiu codziennym²⁵ i kryje się za nimi „niecodzienna” rzeczywistość. Chodzi o „doświadczalny” kontakt z Bogiem, o kontemplację, której przedmiotem jest Bóg, o kontakt ze zjawiskami tajemnymi (grecki przymiotnik *mystikos* „oznacza po prostu rzeczywistość tajemną, odnoszącą się przede wszystkim do jakiejś tajemnicy o charakterze sakralnym”²⁶). „Niecodzienna” rzeczywistość, kryjąca się za tymi słowami, staje się prawdziwym problemem dopiero wtedy, gdy przestaje być teorią. Dar ten przychodzi zawsze niespodziewanie (bo zawsze przeraża wszelkie oczekiwania!). Cudowne „dotknięcie Boga” (jak określał

²⁵ Obserwację tę potwierdza prosty eksperyment. Wystarczy wziąć do ręki podręczny słownik angielsko-polski (J. Jaślan, J. Stanisławski, *Kieszonkowy słownik angielsko-polski, polsko-angielski*, Warszawa 1988). Nie znajdziemy tam słowa „mistyka”. Podobnie, nie znajdziemy w nim słowa „kontemplacja”. Natrafimy, co prawda, na słowo „doświadczenie”, ale przekonamy się, że zwrot: „doświadczenie Boga” przekracza już ramy podstawowego słownictwa zawartego w tym słowniku. Dopiero w większym słowniku, wśród stu tysięcy słów w nim zawartych (J. Stanisławski, *Wielki słownik angielsko-polski*, Warszawa 1975), będzie miejsce dla słowa „kontemplacja” (*contemplation*, przetłumaczone jako „kontemplacja, medytacja”(?), ale słowa „mistyka” nadal w nim nie znajdziemy (tłumacz odpowiedniego słowa angielskiego odnosi do niego tylko słowo „mistycyzm”). Eksperyment ten dowodzi nie tyle ułomności obu tych słowników, ile raczej tego, że słowa takie, jak: „mistyka”, „kontemplacja”, „doświadczenie Boga”, nie są często używane.

²⁶ S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 28.

mistykę św. Augustyn) pojawia się przy tym u ludzi różnych stanów: nie tylko u zakonników i zakonnice, ale także u ludzi świeckich. I trzeba umieć sobie z tym darem poradzić, umieć wkomponować go w dotychczasowy bieg życia. Nie jest to wcale takie proste. Trzeba nierzadko przeorientować swoje życie. Dar kontemplacji tak angażuje człowieka, że powoduje powstanie nieuniknionego napięcia między kontemplacją i działaniem. Pogodzenie kontemplacji z działaniem staje się prawdziwym problemem! Dar ten powoduje powstanie w człowieku mniej lub bardziej dramatycznego rozdarcia. Ma ono analogię w życiu ludzi zakochanych²⁷, którzy chcieliby być jak najwięcej razem, ciesząc się sobą, ale przecież muszą funkcjonować w praktycznym życiu, które potrafi być zaborcze. Analogiczny problem, życia w napięciu „między kontemplacją i działaniem”, powstaje u tych, którzy otrzymali od Boga dar kontemplacji.

Logicznie rzecz biorąc, możliwe są trzy sposoby radzenia sobie z napięciem między kontemplacją i działaniem. Można próbować spychać kontemplację na margines życia, albo – przeciwnie – zrezygnować z życia czynnego na rzecz kontemplacji, lub też próbować godzić kontemplację z działaniem. Nietrafiony wybór opcji życiowej potrafi zamienić życie kontemplatywne w koszmar (jak mówił Thomas Merton, „to boli, gdy przestaję się modlić”). Wewnętrzne rozdarcie może uzewewnętrznić się nawet przez chorobę.

Może przesłanek do podjęcia decyzji dostarczą „klasyki” duchowości chrześcijańskiej? „Półka” z literaturą mistyczną jest bardzo długa. Jest duża szansa, że ktoś wybierze z niej „Dzieła” św. Jana od Krzyża, „coś” z Thomasa Mertona, a na dokładkę – natrafi na św. Tomasza z Akwinu. I wtedy pojawi się problem. Okazuje się bowiem, że sięgnięcie do „klasyków” chrześcijańskiej mistyki wcale nie ułatwia poradzenia sobie z problemem napięcia między kontemplacją

²⁷ Mistycy opisują mistyczną relację człowieka z Bogiem przez analogię z intymną relacją dwojga małżonków. Na przykład św. Jan od Krzyża pisze o „zaślubinach duchowych”, w których Bóg udziela duszy swojej miłości i uczy ją „miłować tak, jak jest sama miłowana”, „dając jej odpowiednie uzdolnienie do tej miłości”. Pragnienie zjednoczenia się z Bogiem powoduje napięcie, które znajdzie swe dopełnienie dopiero w wieczności: „Zanim dusza tego nie osiągnie, nie jest tu zadowolona, ani nie byłaby w życiu przyszłym. Mówi św. Tomasz, że dusza nie jest zadowolona, jeżeli nie czuje, że tak miłuje Boga, jak jest przez Niego miłowana. W tym stanie zaślubin duchowych, o których mówimy, nie ma jeszcze tej doskonałej miłości, jaka będzie w chwale wiecznej, lecz jest jej żywy obraz czy odbicie i to tak doskonałe, że trudno to wyrazić” (Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, strofa 38,4; zob. Tenże, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 701).

i działaniem. Porównajmy tylko trzy teksty. Św. Jan od Krzyża, który tak doskonale opisywał tajniki życia mistycznego, podpowiada rozwiązanie radykalne: „Skoro jednak [dusza: przyp. GR] dojdzie do tego stanu [stanu zjednoczenia miłości: przyp. GR], nie powinna zajmować się czynami i sprawami zewnętrznymi, chociażby one były bardzo pożyteczne w służbie Bożej. Mogłyby one bowiem przeszkodzić jej w owym ustawicznym trwaniu w miłości Bożej, ponieważ odrobina tej czystej miłości jest bardziej wartościowa przed Bogiem i wobec duszy, i więcej przynosi pożytku Kościołowi, niż wszystkie inne dzieła razem wzięte, chociażby się nawet zdawało, że dusza nic nie czyni. (...) Wielką zatem szkodę wyrządziłoby się duszy, mającej już nieco z tej jedynej w swoim rodzaju miłości, jak również Kościołowi, gdyby się ją zajmowało choćby na krótki czas zewnętrznymi sprawami i czynnościami, choćby one były wielkiej wagi”²⁸.

W słowach tych św. Jan od Krzyża radzi, aby postawić całkowicie na kontemplację, czyli – w praktyce – zachęca do wstąpienia do zakonu kontemplacyjnego (nie ma bowiem innych struktur organizacyjnych, umożliwiających życie oddane całkowicie kontemplacji). Krok taki jest możliwy w życiu tych, którzy nie mają życiowych zobowiązań (na przykład wobec rodziny) i mogą całkowicie przeorientować swoje życie, podporządkowując wszystko kontemplacji. A inni? Rada św. Jana od Krzyża nie rozwiązuje u nich problemu napięcia między kontemplacją i działaniem.

Do tych ostatnich zwraca się inny „klasyk” mistyki, Thomas Merton, który podkreśla, że nie ma sprzeczności między „wewnętrzną kontemplacją” i „zewnętrznym czynem”: „Wewnętrzna kontemplacja i zewnętrzna aktywność nie stanowią wcale zasadniczego przeciwieństwa – są to raczej dwa oblicza tej samej miłości Boga. Ale działanie człowieka oddanego kontemplacji musi z niej wypływać i być do niej podobne. Wszystko, co czyni poza czasem jej poświęconym, powinno odzwierciedlać świetlany pokój jego wewnętrznego życia. W tym celu winien dążyć w swym działaniu do tego samego, co stanowi treść kontemplacji – do łączności i zjednoczenia z Bogiem”²⁹.

Czytając radę T. Merona, można jednak powiedzieć: „No dobrze! Ale dlaczego ktoś, kto pisze te słowa, został trapiście i pisze je z pustelni, dla której porzucił życie w świecie?”. Rada T. Mertona jest być może trafna, ale nie brzmi do końca wiarygodnie.

²⁸ Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, strofa 29, 2-3, w: Tenże, *Dzieła*, dz. cyt., s. 663.

²⁹ T. Merton, *Posiew kontemplacji*, Kraków 1982, s. 124.

Zacytowane powyżej słowa św. Jana od Krzyża i Thomasa Mertona opisują dwa różne światy: świat tych, którzy dla kontemplacji porzucają działanie i świat tych, którzy próbują łączyć kontemplacją z działaniem³⁰. Św. Jan radzi wybór życia „czysto kontemplacyjnego”, T. Merton – życia „mieszanego”. Który z nich ma rację? Na ich rady nakłada się opinia jeszcze jednego „klasyka”, a mianowicie św. Tomasza z Akwinu. Są trzy style życia – stwierdza św. Tomasz z Akwinu: styl życia czynny, kontemplacyjny i „mieszany” (łączy kontemplację z czynem). Życie kontemplacyjne – twierdzi św. Tomasz – samo w sobie, z natury, jest bardziej wartościowe od życia czynnego (*Vita contemplativa simpliciter est melior quam activa*). Z kolei życie „mieszane” jest wartościowsze od życia czysto kontemplacyjnego³¹.

Opinia św. Tomasza z Akwinu wprowadza więcej zamieszania niż jasności dla kogoś, kto szuka rozwiązania problemu napięcia między „działaniem” i „kontemplacją”. Porównajmy te opinie z cytowanymi powyżej wypowiedziami Thomasa Mertona i św. Jana od Krzy-

³⁰ Radykalną różnicę między dwoma stylami życia, życiem oddanym kontemplacji i życiem łączącym kontemplację z działaniem w świecie, można zilustrować na przykładzie problemu posłuszeństwa przełożonym. Św. Paweł, który pisze do chrześcijan „w świecie”, za najważniejszą zasadę porządkującą decyzje ludzkie uważa odwoływanie się do rozumu, choć posłuszeństwo ma też dla niego wartość (zob. Rz 12,1-2; por. Flp 2,5-11) – można je nazwać posłuszeństwem „rozumnym”. Thomas Merton, żyjący w klasztorze trapistów, jest zwolennikiem posłuszeństwa „absolutnego”, gdy pisze: „Duch człowieka, którego Bóg pociąga do kontemplacji, poznaje niebawem wartość posłuszeństwa. Trudności i niepokoje trapiące go codziennie z powodu samolubstwa, niedołęstwa, nieumiejętności i pychy, wytwarzają w nim pragnienie, żeby ktoś inny mógł go prowadzić i wspomagać swoją radą. (...) Przeto słucha swego opata lub spowiednika nie dlatego, żeby jego rozkazy lub rady wydawały mu się osobiście dobre, pożyteczne i rozumne. Poddając się mu, nie myśli, że decyzje opata są zachwycające. Przeciwnie – czasem postanowienia przełożonego zdają mu się nawet mniej mądre. Ale to już go nie obchodzi, uznaje go bowiem za pośrednika pomiędzy sobą a Bogiem, a znajduje tylko pokój w woli Boga, tak jak ona mu się objawia poprzez ludzi, których warunki jego powołania uczyniły jego przełożonymi” (*Posiew kontemplacji*, dz. cyt., s. 126-127). Skąd takie podejście? Thomas Merton tak opisuje istotę życia w klasztorze: „To życie tych, którzy porzucili świat, z jego pożądaniami i ambicjami, żeby poświęcić się całkowicie szukaniu Boga. (...) Nade wszystko jest to życie kontemplacyjne (...)” (T. Merton, *Ostatni z ojców. Św. Bernard z Clairvaux. Encyklika 'Doctor Mellifluus'*, Skoczów 2004, s. 28). Droga życia kontemplacyjnego polega na świadomym (*sic!*) zawieszeniu pewnych reguł obowiązujących w świecie. Takie nastawienie byłoby niezdrowe (a na pewno kłopotliwe) dla ludzi żyjących w świecie.

³¹ Por. T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, Kraków 1973, s. 500.

za. Thomas Merton twierdził, że styl życia łączący kontemplację z działaniem jest możliwy (!), zaś św. Tomasz – że jest on bardziej wartościowy (!) od życia kontemplacyjnego. Czy nie powiedział o jedno zdanie za dużo? Z kolei, konfrontując tezę św. Tomasza z radą św. Jana od Krzyża, zdezorientowani, możemy pytać: „Jak to! więc św. Jan, który radził wybór życia kontemplacyjnego, doradza styl życia mniej wartościowy?”. Bo przecież, według św. Tomasza, życie „mieszane” jest lepsze od życia kontemplacyjnego³²! Totalny zamęt! Sięgnięcie do „klasyków” duchowości niekoniecznie prowadzi do rozwiązania problemu napięcia między działaniem a kontemplacją.

W tej sytuacji trzeba spojrzeć na problem powołania do kontemplacji oczami św. Pawła. Pozwoli to zaraz na wstępnie wyeliminować pewne wątpliwości i wskazać kierunek refleksji. Jednym z tekstów, w których św. Paweł rozważa problem powołania, jest siódmy rozdział *Pierwszego Listu do Koryntian*. Św. Paweł powtarza trzykrotnie jedną zasadę. Zachęca do pozostania w takim stanie, w jakim ktoś został powołany. „Niech każdy postępuje tak, jak mu Pan wyznaczył, zgodnie z tym, do czego go powołał” (1Kor 7,17); „Każdy niech przeto pozostanie w takim stanie, w jakim został powołany” (1Kor 7,20); „Niech przeto każdy trwa u Boga w takim stanie, w jakim został powołany” (1Kor 7,24).

Św. Paweł kieruje radę „pozostania w powołaniu” do tych, którzy przyjęli chrzest i zastanawiali się, czy ten fakt nie domaga się zmiany dotychczasowego statusu życiowego. Niektórzy Koryntianie uważali, że istnieje „idealny” status życiowy, który znamionuje doskonałego chrześcijanina (dla nich było to akurat dziewictwo). Św. Paweł studzi ich zapał w poszukiwaniu „idealnego” powołania, lepszego od innych. Jest przekonany, że wraz z wtargnięciem Królestwa Bożego w ten świat traci znaczenie status społeczny chrześcijan, gdyż chrześcijanin może żyć w miłości nadprzyrodzonej w każdym stanie. Św. Paweł, co prawda, ma na myśli obrzezanie i nieobrzezanie, bycie niewolnikiem lub wolnym, trwanie w stanie małżeńskim lub w dziewictwie, ale zasadę „pozostania w stanie, w jakim ktoś został powoła-

³² Tezę św. Tomasza z Akwinu o obiektywnej wyższości życia „mieszanego” nad życiem kontemplacyjnym próbuje ratować Thomas Merton, ale nie jest w tym przekonujący. Píše on: „Innymi słowy św. Tomasz uczy nas, że to powołanie do życia „mieszanego” jest tylko wtedy wyższe od powołania do kontemplacji, jeżeli jest samo bardziej kontemplacyjne (...). W rzeczywistości święty Tomasz głosi, że dominikanin, franciszkanin, czy karmelita ma wieść życie superkontemplacyjne” (T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, dz. cyt., s. 502).

ny” można rozciągnąć także na problem wyboru, przed którym stają ci, którym Bóg daje łaskę kontemplacji. Nie istnieje idealny „stan”, który automatycznie gwarantuje większą doskonałość realizacji powołania do kontemplacji. Nie jest nim ani stan życia „czysto kontemplacyjnego”, ani stan życia „mieszanego” (łączącego kontemplację z działaniem). Droga do trwania w miłości nadprzyrodzonej niekoniecznie wiedzie przez zmianę statusu życiowego, bo mistyczne zjednoczenie z Chrystusem relatywizuje wszelkie schematy tego świata (por. 1Kor 7,29b-31).

W świetle tej zasady powinno się spojrzeć na problem powołania do kontemplacji, który próbowaliśmy rozwiązać, cytując „klasyków” mistyki. Najślabiej broni się opinia św. Tomasza z Akwinu, z jego próbą tworzenia hierarchii powołań. Próba ta jest zrozumiała na gruncie filozofii, którą uprawiał św. Tomasz. Tkwiał on w dziedzictwie filozofii Arystotelesa i musiał tak, a nie inaczej, oceniać poszczególne powołania. Jego ocena wkomponowuje się w system filozoficzny, który stworzył³³, ale czy odpowiada rzeczywistości? Niestety (dla św. Tomasza), Pan Bóg niekoniecznie myśli „tomistycznie”. Nie można tak łatwo usystematyzować logiki Bożego działania, jak czyni to św. Tomasz. Wiedział o tym św. Paweł. Nie ma sensu budowanie teorii o wyższości jednego powołania nad innym. Trzeba poprzestać na stwierdzeniu, że Bóg daje różne powołania, w tym powołanie do życia kontemplacyjnego i powołanie do życia mieszanego (łączącego kontemplację z czynem). Kluczem do odnalezienia się w życiu jest więc właściwe odczytanie swego powołania i jego realizacja, a nie wpasowywanie się w jakieś „rankingi” powołań, choćby ich twórcą był sam św. Tomasz z Akwinu.

Przy takim założeniu ma rację św. Jan od Krzyża, który zachęca kontemplatyków do porzucenia działania. Pod jednym warunkiem: że pisze do tych, którzy są powołani do „życia kontemplacyjnego”. Ma rację też Tomasz Merton, gdy pisze o dopełnianiu się „wewnętrznej kontemplacji” i „zewnątrznego działania”. Pod warunkiem, że pisze do tych, którzy są powołani do „życia mieszanego”, łączącego kontemplację z czynem. Istota rozwiązania potencjalnego konfliktu między kontemplacją i działaniem leży w rozpoznaniu swego indywidualnego powołania: czy jest to powołanie do życia oddanego wyłącznie kontemplacji, czy do życia „mieszanego”.

³³ Św. Tomasz – „udowadnia to rozumowaniem przyrodniczym, argumentami zaczerpniętymi od pogańskiego filozofa – Arystotelesa” (T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, dz. cyt., s. 500).

Św. Paweł jest towarzyszem drogi tych, którzy otrzymali dar kontemplacji i nie rezygnują z życia aktywnego. To, co pisze on na temat mistyki, jest adresowane do tego właśnie kręgu chrześcijan. Zaraz po słowach zapisanych w Flp 1,23-24, w których daje wyraz swej mistycznej więzi z Chrystusem, dodaje wezwanie skierowane do wszystkich wiernych: „Żyćcie między ludźmi (...)” (Flp 1,27). Św. Paweł wiedział z własnego doświadczenia, że pisze o sprawach niełatwych. Sam doświadczał wewnętrznego rozdarcia, któremu dał wyraz w następujących słowach: „Obydwie możliwości są przede mną: chciałbym umrzeć i być z Chrystusem, bo to znacznie lepsze, pozostać zaś w ciele jest bardziej potrzebne ze względu na was” (Flp 1,23-24). To tak, jakby mówił, że trzeba się nauczyć żyć z „raną”, którą powoduje dar kontemplacji. Apostoł jest przy tym dowodem tego, że istnieje sposób na to, aby zewnętrzna aktywność nie naruszała tego, co T. Merton nazywa „światłym pokojem wewnętrznego życia”. Że jest możliwe zachowanie w sobie takiego wewnętrznego obszaru, który jest zarezerwowany wyłącznie dla Boga i do którego nie ma dostępu żaden bodziec pochodzący ze świata. Obszaru, który można porównać do wewnętrznego sanktuarium albo do pustyni. Można „być w świecie” przez aktywne życie, a równocześnie „odejść od świata” przez trwanie w swym „wewnętrznym sanktuarium”. Domaga się to ciągłego wysiłku. Na pierwszym miejscu musi być kontemplacja. Na drugim dopiero – aktywność. Nie jest wykluczone, że trwanie w „wewnętrznym sanktuarium” miało w życiu św. Pawła konkretną cenę. Cenę cierpienia. Czy temat „krzyża”, tak charakterystyczny dla św. Pawła (zob. Flp 2,8c), nie ma źródła w doświadczeniu „mistycznego” cierpienia? Trwanie w „wewnętrznym sanktuarium” jest podobne do ciągłego zbliżania się do płonącego ognia, który pali (zob. Wj 3,2). Nie jest związane tylko z duchową słodyczą.

Z tego, co powiedzieliśmy wyżej, wynika, że życie św. Pawła świadczy o tym, że nie ma sprzeczności między kontemplacją i działaniem. Mówienie o niesprzeczności to jednak za mało, gdyż słowo to, mające charakter negatywny, może sugerować, że działanie jest w życiu kontemplatyka rodzajem „zła koniecznego”. Życie św. Pawła świadczy o czymś innym. Łączenie kontemplacji z działaniem pozwalało mu na ciągle pogłębianie mistycznej więzi z Chrystusem. Z drugiej strony, kontemplacja była źródłem, z którego św. Paweł wywodził swą myśl teologiczną i z którego czerpał uzasadnienie dla ważnych (dla siebie i dla Kościoła) decyzji. Patrząc na życie św. Pawła można wnioskować, że czasem Pan Bóg chce, aby kontemplatyki tkwiły „po

uszy” w życiowych realiach, po to, aby – przez te realia – wzrastał w rozumieniu istoty *contemplatio*. Kto szuka równowagi między wewnętrzną kontemplacją i zewnętrzną aktywnością, nie może nie pytać o radę św. Pawła, który sam przeżywał podobną sytuację: żył w napięciu „między kontemplacją i działaniem” i jest dowodem na to, że taki styl życia jest nie tylko możliwy, ale – że pozwala na odkrywanie głębi daru kontemplacji.

Rozpoznanie powołania do życia „mieszanego” (łączącego kontemplację z działaniem) i jego realizacja nie jest sprawą prostą. Z pewnością trzeba przejść przez wiele doświadczeń i zwątpień, aby dojść do przekonania podobnego do tego, jakie „urodziło się” na przykład we wspólnocie małżeńskiej Raissy i Jakuba Maritain, a któremu dał wyraz J. Maritain w następujących słowach: „Domowe ognisko chrześcijańskie jest samo w sobie wspólnotą poświęconą Bogu w porządku świeckim, tak jak jest nią opactwo czy Karmel w porządku zakonnym”³⁴. „(...) to, co ma zasadnicze znaczenie dla naszych czasów, to życie modlitwy i zjednoczenia z Bogiem, prowadzone wśród świata”³⁵.

Poszukiwanie równowagi między kontemplacją i działaniem jest udziałem nie tylko ludzi świeckich, ale także kapłanów pracujących w duszpasterstwie³⁶. Dylematy, przed którymi stają kapłani, tak wyraża Gisbert Greshake: „Każdy ksiądz winien z najgłębszą powagą przemyśleć problem osobistej modlitwy; jak wygląda codzienny dłuższy czas przeznaczony na modlitwę, który jest niezależny od każdorazowych humorów i zachcianek. Albowiem – jak powiada Karl Rahner – «wiara współczesnego kapłana jest wiarą kapłana modlącego się, można by wprost powiedzieć, kapłana mistycznej kontemplacji, albo jej nie ma wcale»”³⁷. „Kapłan jednak powinien sobie przede wszystkim uprzytomnić, że modlitwa jest nie tylko jego prywatną sprawą. Modlitwa należy również do obowiązków, jakie ma wobec powierzonych mu ludzi”³⁸. „Modlitwa i praca, kontemplacja i akcja, pustynia

³⁴ D. Brihat, *Życie w świecie a kontemplacja. Jacques i Raissa Maritain. Prorocy naszych czasów*, Kraków 1993, s. 30.

³⁵ Tamże, s. 31.

³⁶ Problem dotyczy głównie tzw. kapłanów diecezjalnych, a mniej zakonników, w życiu których „na straży” kontemplacji stoi reguła zakonna i wspólnota zakonna.

³⁷ G. Greshake, *Być kapłanem. Teologia i duchowość urzędu kapłańskiego*, Wrocław 1983, s. 194. Cytując K. Rahnera, autor ten powołuje się na: K. Rahner, *Knechte Christi*, Freiburg 1967, s. 42.

³⁸ G. Greshake, dz. cyt., s. 193.

i misja apostołska w świecie warunkują się wzajemnie i tworzą (wprawdzie napiętą ale konieczną) jedną całość”³⁹.

Nakreślony powyżej problem powołania do kontemplacji domaga się rozwinięcia przy szczegółowej analizie tekstów źródłowych, ukazujących przenikanie się kontemplacji i czynu w życiu św. Pawła. Jak widać z powyższego wprowadzenia, nie chodzi o problem „akademicki”, czysto poznawczy. Odkrycia, jakich dokonał św. Paweł, mają przełożenie na życie tych wszystkich, których Bóg obdarzył powołaniem do łączenia kontemplacji z działaniem.

4. ROZMAITE SPOSOBY SZUKANIA BOGA

Generalna opcja egzegetyczna, jaką obieramy, polega na poszukiwaniu tzw. sensu wyrazowego, to znaczy takiego znaczenia poszczególnych słów i zdań, jaki miały one w umyśle ich autora, św. Pawła, i jakie było przyjmowane przez bezpośrednich adresatów listów św. Pawła. Dotarcie do takiej warstwy znaczeniowej tekstów źródłowych gwarantuje stosowana we współczesnej biblistyce metodologia, polegająca na analizie tekstów w płaszczyźnie lingwistyczno-syntaktycznej (analiza języka, stylu, syntaksy, struktury perykop), semantycznej (badanie znaczenia poszczególnych terminów i wyrażeń) i pragmatycznej (wskazanie ukierunkowania praktycznego tekstu)⁴⁰. W ustalaniu i analizie tekstów źródłowych będziemy też korzy-

³⁹ Tamże, s. 192.

⁴⁰ Zob. W. Egger, *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*, Bologna 1989. Założenie oparcia się na sensie wyrazowym wyklucza metodę, polegającą na szukaniu sensu duchowego (alegorycznego, moralnego, anagogicznego) tekstów Pawłowych, choć mamy świadomość tego, że metoda ta ma bogatą tradycję i jest niesłychanie płodna. Zob. W. Egger, dz. cyt., s. 235-236; G. Rafiński, *Aktualność „przed-krytycznej” interpretacji Pisma Świętego*, Miesięcznik Diecezjalny Gdański 35(1991), s. 292-305. Stojąc na gruncie tzw. analizy duchowej listów św. Pawła, mielibyśmy prawo interpretować niemal każdy tekst św. Pawła w sensie mistycznym, duchowym. Zgodnie z regułą zdefiniowaną przez Jana Kasjana, każdy tekst ma, obok sensu literalnego, potrójny sens duchowy. Sens alegoryczny dotyczy Kościoła i wiary, sens tropologiczny – jednostek i ich sposobu postępowania, sens anagogiczny zaś - oczekiwanej przyszłości. Dla przykładu, w tekstach, w których jest wymienione miasto Jerozolima, moglibyśmy widzieć rzeczywiste miasto Jerozolimę (sens literalny), Kościół (sens alegoryczny), duszę wiernego (sens tropologiczny), lub ucieleśnienie nowego stworzenia (sens anagogiczny). Stosując taką metodologię, można traktować wszystko, co napisał św. Paweł, jako literaturę mistyczną. Nie negując powagi i potrzeby takiej interpretacji, świadomie z niej rezygnujemy.

stali z metody analizy retorycznej⁴¹. Metoda retoryczna zwraca uwagę na konstrukcję tekstu z punktu widzenia jego siły perswazyjnej. Nie chodzi więc tylko o aspekt treściowy, ale o uchwycenie różnych sposobów „przemawiania” tekstu do świadomości adresatów – także przez przywołanie doświadczenia (doświadczenia Boga). Kluczowym problemem metodologicznym (którym zajmiemy się szerzej w przygotowywanej książce) będzie znalezienie sposobu na rozróżnienie tekstów mistycznych i tekstów teologicznych. Istotę tego rozróżnienia następująco oddaje K. Górski: „Za tekst mistyczny uważać należy tekst mówiący o zjednoczeniu się z Bogiem, o oddaniu się całkowitym, a więc o pewnym działaniu lub stanie wewnętrznym. Natomiast tekst traktujący o Bogu, Jego przymiotach w formie przedstawienia obiektywnego nie będzie mistyczny, ale teologiczny lub filozoficzny”⁴².

Ilość opracowań duchowości św. Pawła, stojących na gruncie sensu wyrazowego, jest dość skromna. Tę lukę pragniemy zapełnić. Przystępując do badań, mamy świadomość, że analizowanie doświadczenia Boga wymaga pokory badawczej, takiego nastawienia, o które apelował św. Kolumban: „Staraj się o doskonałe poznanie Boga nie za pomocą wielosłowa, ale przez doskonałość życia; nie przez słowa, ale przez wiarę, która pochodzi z prostego serca, a nie z dociekań uczonej niezbożności. Jeśli postanowisz w dociekaniach szukać tego, co jest niewyrażalne, «odejdzie dalej od ciebie»; jeśli natomiast przez wiarę, wówczas «Mądrość pozostanie» tam, gdzie jest: «u twoich bram». Tam zaś, gdzie jest, możesz Ją zobaczyć, choćby nawet w niedoskonały sposób. Osiągamy ją naprawdę wówczas, kiedy wierzymy w Niewidzialnego, nawet nie rozumiejąc. Bóg jest niewidzialny, i dlatego trzeba weń wierzyć, chociaż w pewien sposób może Go dostrzec czyste serce”⁴³.

Jasne jest, że refleksja podjęta przez nas będzie jedynie przybliżaniem się do Mądrości, i to w „niedoskonały sposób”, o którym pisał św. Kolumban. Wszelkie braki niech uzupełni wiara czytelników.

⁴¹ Metoda retoryczna była stosowana przez samego św. Pawła, co jest dodatkowym argumentem za jej dostrzeganiem we współczesnej analizie listów. Zob. *The Bible as Rhetoric. Studies in Biblical Persuasion and Credibility*, red. M. Warener, London-New York 1990; H. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, München 1967; G. Rafiński, *Metoda retoryczna we współczesnej biblistyce*, *Ruch Biblijny I Liturgiczny* 46(1993)3-4, s. 135-148.

⁴² K. Górski, dz. cyt., s. 11.

⁴³ Św. Kolumban, *Nauka o wierze*, 3-5 (za *Liturgia Godzin*, t. 3, Poznań 1987; II czytanie z czwartku 7 tygodnia Okresu Zwykłego).

Ważne jest także otwarcie na różne opcje metodologiczne, które pragniemy poniżej zasygnalizować. Śmiem twierdzić, że do takiej otwartości zachęca nas sam św. Paweł. Podstawę do takiego twierdzenia dają słowa św. Pawła zapisane w 1Kor 5,1-13. W perykopie tej św. Paweł omawia problem współistnienia między „tymi, którzy są wewnątrz” i „tymi, którzy są na zewnątrz” Kościoła. Co prawda, św. Paweł omawia sytuację, w której trzeba ocenić kogoś, kto postępuje w sposób naganny z punktu widzenia Ewangelii, ale w ostatnich wierszach perykopy definiuje zasadę ogólną, z której wynika, że nie pochwałał on postawy ostracyzmu wobec „tych, którzy są na zewnątrz” Kościoła (zob. 1Kor 5,12a: „Jakże bowiem mogę sądzić tych, którzy są na zewnątrz?” i 1Kor 5,13a: „Tych, którzy są na zewnątrz, osądzi Bóg”). Absurdalność ewentualnej postawy nietolerancji wobec ludzi nie należących do Kościoła św. Paweł określił dobitnie w 1Kor 5,10: „musielibyście bowiem całkowicie opuścić ten świat”. Apostoł nie chciał, aby chrześcijanie budowali getta w tym świecie. Chciał, by wychodzili (*sic!*) ku ludziom „inaczej” myślącym z miłością (zob. Rz 12,17-18).

Szukanie zbliżenia z niechrześcijanami sprawiło, że św. Paweł nie wahał się korzystać z pewnych pojęć i idei istniejących w religiach, które znał, a mianowicie w judaizmie i w hellenizmie.

Św. Paweł, po swoim nawróceniu, zachował szacunek wobec Żydów i Prawa im objawionego. Uważał Prawo za święte (zob. Ga 3,21-22). Podkreślał, że Żydzi, spełniając Prawo, służą Jednemu Bogu i poznają Jego wolę (zob. Rz 1,17-18). Św. Paweł szukał dróg dialogu z Żydami (Rz 9-11, albo Rz 2,28-29, gdzie św. Paweł wprowadza uniwersalistyczną ideę „prawdziwego Żyda”, którym jest „ten, kto jest nim wewnątrz”, i ideę „prawdziwego obrzezania”, którym jest „obrzezanie serca, duchowe, a nie według litery”). Podobnie, św. Paweł szukał też dróg dialogu z poganami. Pisząc do Rzymian, podkreślił, że Bóg jest poznawalny w jakimś zakresie przez pogan (Rz 1,20). Podkreślał, że Bóg wypisał w sercach pogan to, co zostało objawione i zapisane w Prawie Mojżesza, tak że poganie, idąc za głosem sumienia, czynią w istocie to, co nakazuje Prawo (zob. Rz 2,14-15). Z *Listu do Kolosan* i z *Listu do Efezjan* wynika wręcz wniosek, że Chrystus jest wpisany w naturę każdego człowieka, skoro Chrystus jest „pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1,15) i „wszystko w Nim ma istnienie” (Ef 2,10). Szacunek dla Żydów i pogan oraz dla ich dziedzictwa przełożył się na to, co św. Paweł pisał na temat doświadczenia Boga. Gdy św. Paweł stanął przez zadaniem opisanie objawie-

nia się Boga w Chrystusie, potrafił dostrzec ziarna prawdy także w tym, co na temat objawiania się Boga mówiono w środowisku niechrześcijańskim. Nawiązywał do tego, co i jak mówiono o doświadczeniu Boga w środowisku, w którym żył i na tym tle ukazywał niezwykłość objawienia Boga w Chrystusie.

Jako były faryzeusz, św. Paweł znał doskonale to, co na temat doświadczenia Boga mówiono w środowisku żydowskim. Wiedzę Szawła na temat mistyki żydowskiej możemy dziś częściowo rekonstruować na podstawie tego, co wiemy z Qumran (liturgia anielska), z *Pierwszej Księgi Henocha* i z późniejszej mistyki *Merkabah*⁴⁴. Wiedza ta pozwalała św. Pawłowi dostrzec *novum* mistyki chrześcijańskiej. Podstawowe *novum* polegało na przyjęciu dwóch faktów, które potwierdziło doświadczenie: zmartwychwstania Chrystusa i „wylania Ducha”. Przyjęcie tych dwóch faktów (powiązanie ich⁴⁵) radykalnie odróżnia mistykę św. Pawła od mistyki żydowskiej, ale św. Paweł dostrzegł także ciągłość działania Bożego między tym, czego doświadczał jako faryzeusz i tym, czego doświadczył jako chrześcijanin. To, co było *novum*, wpisał on w odwieczne plany Boga, objawione Izraelowi i utrwalone w Starym Testamencie. Oprócz tego, św. Paweł podjął decyzję o zaadoptowaniu terminologii powstałej w historii Izraela, a zapisanej w Biblii, do opisu doświadczenia Boga, które było jego udziałem. Wybór ten (pamiętajmy, że Paweł nie miał w tej decyzji żadnych chrześcijańskich poprzedników, którzy torowaliby mu drogę) był bardzo istotny. Sięgnięcie do terminologii biblijnej (na przykład wybór słowa *ofthe* w 1Kor 15,3-8, będącego reminiscencją takich tekstów, jak Wj 3,2.16; 6,3; 16,7.10; Iz 40,5), sprawiło, że tekst św. Pawła był już „nie tylko opowiadaniem, lecz już interpretacją”⁴⁶.

W tym, co św. Paweł pisał na temat chrześcijańskiego doświadczenia Boga, dźwięczała też nuta dialogu ze światem pogańskim. Św. Paweł pisał do chrześcijan, którzy porzucali wierzenia pogańskie, ale przecież wierzenia te ukształtowały ich myślenie. Dlatego Apostoł definiuje *novum* chrześcijańskiego doświadczenia Boga, nawiązując z życzliwością, aczkolwiek polemicznie, do tego, co było bogactwem duchowym hellenizmu. Czymś radykalnie nowym było to, że przed-

⁴⁴ Zob. A. F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven 1990.

⁴⁵ Wiarę w aktualny dar Ducha podzielali ze św. Pawłem na przykład członkowie wspólnoty z Qumran. Nie wiazali jednak wylania Ducha z wiarą w zmartwychwstanie Chrystusa.

⁴⁶ K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2, Kraków 1984, s. 126-127.

miotem doświadczenia mistycznego stał się Jezus Chrystus Zmarłychwstały. Całe życie chrześcijanina, także sfera mistyki, dokonywała się „w Chrystusie”. Taki fakt musiał opisać św. Paweł. Próba opisu tego faktu nie była prosta. Św. Paweł zakładał, że Bóg przemawiał także przez religie pogańskie. Ale w tym, co dokonywało się „w Chrystusie”, nie chodziło przecież o „rozpłynięcie się” w Chrystusie (w bóstwie), w takim sensie, w jakim rozumiano to w pogańskim panteizmie. „Grecka pobożność nie polegała na życiu w Bogu, czy z Bogiem, ale na osiągnięciu mistycznej identyczności z bóstwem”⁴⁷. Specyfika zjednoczenia z Chrystusem polegała też na tym, że nie było ono oderwane od konkretnego, jakim jest „czas”. Miało charakter eschatologiczny, w tym sensie, że wpisywało się w oczekiwanie na Paruzję – mistyka „ma charakter nie definitywny, ale prowizoryczny”⁴⁸. Podstawowa dla pojmowania chrześcijańskiej mistyki była też nowa koncepcja Boga, której konsekwencją było nowe zrozumienie relacji człowieka do Boga. Św. Paweł musiał przezwyciężyć ekstatyczną koncepcję Boga, obecną u hellenistycznych „gnostyków”. Musiał polemizować z podejściem „naturalistycznym”, obecnym w hellenizmie, które kolidowało z dostrzeganiem roli łaski w doświadczeniu Boga. Podkreślał aspekt etyczny mistyki chrześcijańskiej, nauczając, że autentyczne doświadczenie Boga pociąga za sobą przemianę życia ludzkiego w jego wymiarze etycznym, a nie ogranicza się tylko do ekstazy, czy wręcz magii. Na nową koncepcję mistyki chrześcijańskiej w stosunku do mistyki pogańskiej rzutował podstawowy „znak czasu”, którym było intensywne doświadczenie Ducha Świętego w wiernych⁴⁹.

Św. Paweł uczy nas, żyjących dwa tysiące lat później, szacunku dla dziedzictwa duchowego środowisk niechrześcijańskich. Stosunek św. Pawła do tego, co mówiono przed nim na temat doświadczenia Boga, można oddać słowami, które nawiązują do pierwszego zdania *Listu do Hebrajczyków*: Bóg przemawia na różne sposoby, ale najpełniej przemówił do nas w ostatecznych dniach przez Syna. W ten obraz – szacunku dla bogactwa duchowego niechrześcijan – wpisuje się przywołana w pierwszym punkcie niniejszego artykułu inicjatywa Kamedułów amerykańskich. Idąc tym tropem, musimy przyjrzeć się z życzliwością panoramie różnych sposobów mówienia o doświadczeniu Boga. Wszystkie one ukazują – mniej lub więcej – coś z Istoty Boga. Wszystkie układają się w panoramę, na tle której dopiero moż-

⁴⁷ A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des hl. Paulus*, Münster 1928, s. 106.

⁴⁸ Tamże, s. 113.

⁴⁹ Tamże, s. 92-138.

na dostrzec specyfikę i bogactwo świadectwa św. Pawła na temat doświadczenia Boga.

5. MISTYKA WEDŁUG ŚW. PAWŁA – PRZEGLĄD WSPÓŁCZESNYCH INTERPRETACJI

W dalszej części niniejszego artykułu przyjrzymy się współczesnej literaturze biblijnej, w której usiłuje się – stosując różne metody – zrozumieć to, co św. Paweł pisał na temat doświadczenia Boga. Konsekwencją Pawłowego wyboru „języka” biblijnego do opisu doświadczenia Boga jest to, że właśnie metody stosowane w biblistyce mają priorytet w badaniu jego wypowiedzi na ten temat. Tylko głęboka znajomość Biblii pozwala na wejście w świat pojęć św. Pawła – na uchwycenie istoty „opowiadania” i „interpretacji” w słowach św. Pawła. Metoda przyjęta przez św. Pawła (wybór słownictwa biblijnego) nie jest oczywiście jedyną. Po śmierci św. Pawła problem doświadczenia Boga nie przestał intrygować ludzi. Poszukując w literaturze ostatnich stu lat opracowań na temat doświadczenia Boga (mistyki, kontemplacji), dostrzeżemy różnorodność kierunków badań prowadzonych przez ludzi reprezentujących różne rodzaje wrażliwości (przyjmujących różne metodologie). Spotkamy wypowiedzi filozofów religii, psychologów, przedstawicieli różnych nurtów filozofii, teologów; obok nich – literatów.

Obok konstruktywnych analiz istnieje krąg publikacji skrajnie krytycznych wobec pojęcia „doświadczenia Boga”. Niektórzy psychologowie sprowadzają doświadczenia Boga do takich kategorii jak nerwica natręctw, czy niedojrzałość emocjonalna⁵⁰. Są filozofowie, którzy próbują udowodniać nierealność doświadczenia Boga, posługując się metodami stosowanymi w filozofii⁵¹. U autorów tej prowenien-

⁵⁰ Zob. G. Lanczkowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1986, s. 80; S. Głaz, dz. cyt., s. 29. 41-51. Ten ostatni autor referuje „minimalistyczne rozumienie doświadczenia religijnego” przez Z. Freuda, który traktował religię jako „nerwicę natręctw”. Relacjonuje niektóre skrajne poglądy innych psychologów: według niektórych neuropsychologów św. Teresa to histeryczka, św. Katarzyna ze Sieny zaś była masochistką, sadystką i anorektyczką, która w dodatku cierpiała na rozdwojenie jaźni i osobowości. Według niektórych neuropsychologów istnieje związek między życiem mistycznym i impulsywnością seksualną, albo z patologią religijną czy niedojrzałością emocjonalną.

⁵¹ Na temat agnostycyzmu, zob. S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga. Centralne problemy filozofii Boga*, Sandomierz 1981, s. 62-72. Wedle M. Jaworskiego (*Podstawowe zadania filozofii religii*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, War-

cji „podejrzany” staje się naturalnie także św. Paweł⁵². Mając w pamięci to, co św. Paweł pisał o stosunku chrześcijan do „tych, którzy są na zewnątrz” Kościoła, należy podejść z szacunkiem do postawy zwątpienia, którą reprezentują ci autorzy. Postawa taka ma funkcję krytyczną wobec analiz doświadczenia Boga prowadzonych z pozycji wiary. Spojrzenie na doświadczenie Boga jako na kategorię „podejrzaną” jest przypomnieniem, że pojęcie doświadczenia Boga kryje w sobie paradoks, ocierający się o wewnętrzną sprzeczność. Jak może

szawa 1982, s. 346-352) można wyróżnić cztery główne kierunki uprawiania filozofii religii, które różnie ujmują zjawisko doświadczenia Boga. W kierunku redukcjonistycznym (będącym kontynuacją poglądów L. Feuerbacha, K. Marksa, Z. Freuda) zostaje unicestwione objawienie. Nie ma w istocie doświadczenia Boga, gdyż religia jest tu sprowadzona do innej – rzekomo bardziej pierwotnej – dziedziny ludzkiego życia. W kierunku refleksji krytycznej (jej reprezentantami są: E. L. Mascall, J. Maritain, C. Fabro, La Croix, Cl. Bruaire) religia jest traktowana jako sprawa czystego rozumu. Jej zwolennicy nie doceniają albo pomijają doświadczenie religijne. W tzw. recepcjonizmie (K. Barth, P. Tillich, K. Jaspers, filozofia religii uprawiana w duchu fenomenologii) uznaje się istnienie specyficznego doświadczenia religijnego, które wyprzedza pracę rozumową. Opis fenomenologiczny posiada swoje ograniczenia. Problem polega na przejściu od płaszczyzny fenomenologii na płaszczyznę metafizyczną. Możliwa jest tu opcja, którą reprezentował M. Scheler, wedle której tego, co jest nam dane, nie uważa się wyłącznie za intencjonalne byty świadomości, która stanowi ich podstawę, ale za rzeczywistość niezależną od niej. Czwarty kierunek jest reprezentowany przez tzw. „proroków” (P. Teilhard de Chardin, H. Dolch, Hegstenberg) i „gnostyków” (A. Flew, A. Mac Intyre,). „Prorocy” głoszą pewne idee oraz intuicje religijne, ale nie mieszczą się w rygorach naukowych, od czego blisko do fantazji na temat religii. „Gnostycy” zaś nie podejmują problematyki religijnej, uprawiając rodzaj pozytywizmu filozoficznego.

⁵² Zakładamy w niniejszej pracy, że należy uszanować Pawłowy sposób relacji o doświadczeniu Boga pod Damaszkiem, w którym pozostawia on miejsce na tajemnicę. „Wypełnianie” obszaru tajemnicy przez budowanie np. teorii psychologicznych może tylko zaciemnić obraz badanego zjawiska, gdyż oznacza wprowadzanie do analizy arbitralnych przesłanek. Ilustracją braku wyczucia tajemnicy może być następujący pogląd, będący komentarzem do Gal 1,16 (*en emoi*): „(...) Christ the son in him might represent the troublesome penis of father. If so, the conversion goes even farther in resolving Paul's tension. It makes homosexuality unconsciously tolerable, through the medium of an ecstatic identification with the powerful phallus of father” (S. Tarachow, *St. Paul and Early Christianity: A Psychoanalysis and Historical Study*, Psychoanalysis and the Social Sciences 4(1955) s. 236; cyt. za: M. Reichardt, *Psychologische Erklärung der paulinischen Damaskusvision?. Ein Beitrag zum interdisziplinären Gespräch zwischen Exegese und Psychologie seit dem 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1999, s. 66n). Innym przejawem braku szacunku dla tajemnicy może być teoria halucynacji (zob. M. Reichardt, dz. cyt., s. 100-142).

istnieć doświadczenie, którego przedmiotem jest transcendentny Bóg? Jeśli doświadczenie Boga jest możliwe, to zawsze dokonuje się w „ciemnościach wiary”. Świadomość tego powinna skłaniać do postawy dialogu z wątpiącymi. Być może, nie jest wcale tak daleko od postawy szukania w „ciemnościach wiary” do postawy negacji.

W tytule niniejszego paragrafu postawiliśmy tezę, że Bóg chce, aby Go szukano na rozmaite sposoby. Przed przystąpieniem do analizy tego, co na temat doświadczenia Boga ma do powiedzenia św. Paweł, trzeba zdać sobie sprawę z tego, że doświadczenie Boga jest rzeczywistością tak intrygującą, że do jej badania przykładane są różne „instrumenty metodologiczne”, z których każdy jest cenny, gdyż pozwala na wydobycie jakiegoś aspektu tego zjawiska. W panoramę tego „instrumentarium” badawczego wpisują się różne nauki. Popatrzmy wpieryw na filozofię religii. Metodologia tej nauki pozwala dostrzec, że doświadczenie religijne (taki charakter ma doświadczenie Boga) jest zjawiskiem, które przekracza, co prawda, kategorie racjonalne, to jednak jest penetracją rzeczywistości realnie istniejącej poza człowiekiem, rzeczywistości supraracjonalnej. Kontakt z tą rzeczywistością ma charakter intuicji obejmującej całego człowieka, a koniecznym jej składnikiem jest łaska Boża⁵³. Niektórzy filozofowie religii zauważają, że do specyfiki religijnego poznania Boga należy to, iż jest ono

⁵³ Na trudność opisu doświadczenia religijnego wskazuje S. Kowalczyk: „Doświadczenie religijne (...) zawiera elementy poznawczo-intelektualne, wolicjonalne, etyczne i emocjonalne. Nigdy jednak nie identyfikuje się w pełni z żadnym z tych elementów. Dlatego doświadczeniem religijnym nie jest jeszcze czysto spekulatywna refleksja o Bogu, życie etycznie prawe, ani przeżywanie podniosłych stanów emocjonalnych. Religijne doświadczenie jest aktem osobowym, wyrazem całej ludzkiej egzystencji: rozumnym przyjęciem prawdy o Bogu, opcją woli potwierdzoną aktami miłości, wreszcie przeżyciem emocjonalnym. Całe ludzkie «ja» idzie ku boskiemu «Ty», wszystkie władze człowieka są zaangażowane w autentycznym życiu religijnym. J. Hessen doświadczenie religijne określa mianem «intuicji totalitarnej», mając na uwadze uaktywnienie całości osoby ludzkiej. Życie religijne, choć zawiera elementy racjonalne, to zasadniczo posiada charakter supraracjonalny. Jest fenomenem *sui generis*: w swej istocie nie jest poznaniem racjonalno-dyskursywnym, lecz spontaniczno-intuicyjnym rozpoznaniem obecności absolutnego Sacrum. Doświadczenie religijne posiada charakter responsoryczny i dialogiczny, dlatego jest czymś więcej aniżeli poznawaniem Boga. Życie religijne jest wewnątrz-osobowym spotkaniem z Bogiem: przyjmowaniem Go w swoim sercu i zarazem oddania się Jemu. Tajemnica spotkania człowieka z Bogiem dokonuje się zawsze w kręgu oddziaływania łaski Bożej, lecz ten czynnik wymyka się analizie filozoficznej” (S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, 115-116).

bezpośrednie, personalistyczne, jest powiązane z uwarunkowaniami etycznymi oraz rodzi pewność⁵⁴.

Na inny aspekt doświadczenia Boga wyczerpani są psychologowie. Metodologia stosowana w psychologii sprawia, że przedstawiciele tej nauki interpretują życie religijne jako następstwo oddziaływania sił podświadomych na ludzkie „ja”. Niektórzy psychologowie uzupełniają ten obraz przez uznanie wpływu rzeczywistości transcendentnej na człowieka⁵⁵. Psychologia wnosi przynajmniej trzy konstruktywne elementy do opisu doświadczenia Boga. Wskazuje, że działanie Boga zbiega się z uwarunkowaniami psychologicznymi (z psychologicznymi „predyspozycjami”?)⁵⁶, a doświadczenie religijne angażuje całego człowieka, a więc umysł, zmysły i wolę. Psychologia ukazuje też pozytywne skutki doświadczenia Boga w kształtowaniu zdrowej osobowości, wśród których wymienia się osiągnięcie jedności z samym sobą, z innymi ludźmi, z wszechświatem i z wszelkim życiem, a także – jedności z Bogiem⁵⁷. Po trzecie, psychologia pełni swego rodzaju funkcję krytyczną, pozwalając w konkretnych przypadkach na weryfikację doświadczenia Boga przez odróżnianie autentycznego doświadczenia religijnego od dewiacji. Z funkcją krytyczną jest związana funkcja terapeutyczna, gdyż psychologia pomaga we właściwym kształtowaniu obrazu Boga⁵⁸. Psychologia stała się podstawą jednej z metod analizy tekstu biblijnego. Owocem dialogu między psychologią i teologią jest podejście psychologiczne i psychoanalityczne do tekstu biblijnego (ścieżką tą poszedł w badaniach listów św. Pawła w roku 1983 G. Theissen⁵⁹). Pozwala ono na odkrycie wielopłaszczy-

⁵⁴ Zob. H. I. Szumił, *Religijne a filozoficzne poznanie Boga*, w: *W kierunku Boga*, dz. cyt., s. 484-491.

⁵⁵ Zob. S. Głaz, dz. cyt., s. 90. Autor ten analizuje idące w tym kierunku poglądy K. G. Junga, egzystencjalistów i humanistów (tamże, s. 28-90).

⁵⁶ Dość nieoczekiwanym „obrońcą” aspektu doświadczenia Boga, który przynależy dziś do domeny psychologii jest św. Jan od Krzyża. Pisze on następująco na temat zjednoczenia mistycznego: „Mało dusz dochodzi do tego stanu, lecz niektóre doszły, zwłaszcza te, których moc i duch miały się rozlać w spuściznie na ich dzieci. Bóg daje bowiem rodzicom w pierwocinach ducha bogactwa i zasoby, odpowiednie do większego lub mniejszego dziedzictwa, jakie mają przekazać potomstwu” (Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, strofa druga, punkt 12, w: Tenże, *Dzieła*, dz. cyt., s. 745).

⁵⁷ Zob. S. Głaz, dz. cyt., 29-31.

⁵⁸ Zob. S. Kuczkowski, *Psychologiczne uwarunkowania obrazu Boga*, w: *W kierunku Boga*, dz. cyt., s. 387-389.

⁵⁹ G. Theissen, *Psychological aspects of Pauline Theology*, Philadelphia 1983. Autor ten próbuje udowodnić, że w listach św. Pawła istnieją teksty, które do-

znowości tekstu Pisma świętego, a także na wejście w pewne obszary doświadczenia religijnego, które nie są osiągalne na drodze tylko analizy konceptualnej. Konieczna jest jednak świadomość granic metodologicznych podejścia psychologicznego do tekstu biblijnego, wśród których można wymienić niezdolność do penetracji rzeczywistości wiary i ignorowanie historycznego aspektu objawienia biblijnego. Dlatego błędem byłaby absolutyzacja podejścia psychologicznego w interpretacji Biblii⁶⁰.

Pojęcie doświadczenia Boga funkcjonuje, obok filozofii religii i psychologii, także w filozofii różnego autoramentu. W filozofii chrześcijańskiej istnieje nurt, w którym podkreśla się rozumny aspekt doświadczenia Boga. Według przedstawiciela filozofii neotomistycznej, M. Gogacza, intelekt i wiedza są sprzymierzeńcem człowieka w chronieniu w sobie miłości Bożej⁶¹. Doświadczenie mistyczne „jest nagłym, trwającym krótko, dziejącym się wewnątrz nas, bezpośrednim doznaniem przez nasz intelekt Boga jako Samoistnego Istnienia, który pozwala się doświadczać jako bezpośredni przedmiot władzy poznawczej. Mistyka w tym znaczeniu jest tylko naturalnym poznaniem, niezwykłym i wyjątkowym poznaniem Boga, który pomijając w naszym procesie poznania etap ujęć zmysłowych, upewnia intelekt, że istnieje”⁶². Niektórzy filozofowie zwracają z kolei uwagę na istnienie pozaracjonalnych dróg do Boga. Tezę taką głoszą fideiści (B. Pascal, C. Huet, C. G. J. Jacobi, S. Kierkegaard, K. Barth; podobnie – tradycjonaliści), wedle których do poznania istnienia Boga nie wystarczy rozum, ale konieczne jest objawienie (przyjęte sercem, wolą, rozważane rozumem). Na rolę uczucia, wewnętrznego przekonania, głosu instynktu w poznaniu Boga zwracają uwagę zwolennicy sentymentalizmu religijnego (F. Schleiermacher, R. Otto). Rola intuicji (i kontemplacji) w poznaniu Boga jest opisywana od zarania chrześcijaństwa, aż po nowsze czasy (św. Augustyn, św. Bernard, B. Pascal)⁶³. H.

wodzą, iż Paweł zna myśl o istnieniu w człowieku sfery, którą psychologowie nazywają podświadomością (1Kor 4,1-5; Rz 2,16; 1Kor 14,20-25; 2Kor 3,4-4,6; Rz 7,7-23; 1Kor 14 [glosolalia]; 1Kor 2,6-16).

⁶⁰ Zwraca na to uwagę Papieska Komisja Biblijna w dokumencie zatytułowanym: *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Poznań 1994, wydanym w setną rocznicę *Providentissimus Deus* i w pięćdziesiątą rocznicę *Divino afflante Spiritu* (zob. rozdział I, punkt D, podpunkt 3: *Psychologiczne i psychoanalityczne podejście do Biblii*).

⁶¹ M. Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, Kraków 1987, s. 10.

⁶² Tamże, s. 8.

⁶³ Zob. S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga*, dz. cyt., s. 72-90.

Bergson traktuje świadectwa mistyków jako dowody na istnienie Boga, który potrzebuje nas, podobnie jak my potrzebujemy Boga. Bergson podkreśla, że mistycy chrześcijańscy są świadkami wiarygodnymi⁶⁴. Piękne karty na temat doświadczenia Boga zapisała w XX wieku przedstawicielka fenomenologii, Edyta Stein.

Pojęcie doświadczenia Boga funkcjonuje naturalnie w teologii, której metodologia pozwala na dostrzeżenie pewnych uwarunkowań doświadczenia Boga, które znajdują się poza zasięgiem badawczym filozofów, czy psychologów. W teologii chrześcijańskiej podkreśla się, że jedynie człowiek wierzący może dostąpić doświadczenia Boga. „Współczesna teologia wyróżnia w doświadczeniu religijnym różne aspekty, które doświadczenie to czynią wiarygodnym. W. Kasper, W. Granat podkreślają znaczenie wiary, H. Urs von Balthasar – Objawienia, H. de Lubac – intuicji głębi duszy, J. Danielou – działania Trójcy Świętej w duszy, K. Rahner – łaski, E. Schillebeeckx – Kościoła i sakramentów”⁶⁵. Zagadnienie doświadczenia Boga (poznania Boga) posiada w teologii ogromnie bogatą i długą tradycję, poczynając od tradycji patrystycznej, aż po nasze czasy⁶⁶.

Obok języka naukowego, doświadczenie Boga jest opisywane językiem literackim. Język literacki nie jest w niczym „gorszy” od języka naukowego, gdy chodzi o opis doświadczenia Boga. Warto pamiętać, że Biblia, w której są zawarte liczne świadectwa na temat doświadczenia Boga, jest także „literaturą”. Aby się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć do Pięcioksięgu – dzieła literackiego w pełnym tego słowa znaczeniu, posiadającego wewnętrzną dramaturgię i głównego bohatera, którym jest Mojżesz, człowiek, który widział Boga „twarzą w twarz”. Literatura piękna, poezja, są środkami wyrazu, poprzez który ludzie obdarzeni wyjątkowym talentem potrafią opisać

⁶⁴ Zob. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1955, s. 255-2275. Bergson polemizuje z psychologami, którzy widzą u mistyków zjawiska patologiczne. Zachowania odbiegające od normy tłumaczy on geniuszem mistyków (podobnie można tłumaczyć zachowania np. wielkich muzyków). Sprawdzianem zdrowia intelektualnego mistyków jest ich skuteczność w działaniu. Choć doświadczenia mistyków są niepowtarzalne, to zachowują – według Bergsona – charakter dowodów na istnienie Boga. Wielu ludzi jest bowiem w stanie wejść w pewne fazy drogi opisywanej przez mistyków i w ten sposób zweryfikować – choć w części – ich świadectwo.

⁶⁵ S. Głaz, dz. cyt., s. 109.

⁶⁶ Zob. P. Evdokimov, dz. cyt.. Na doświadczenie Boga (objawienia) Gertrudy von Speyr powoływał się też wielki teolog, H. Urs von Balthasar (zob. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998).

istotne aspekty doświadczenia Boga. Przykładem może być książka J. H. Newmanna pod tytułem *Callista*⁶⁷.

W zarysowaną powyżej „panoramę” sposobów opisu doświadczenia Boga wpisuje się św. Paweł. Na początku niniejszego paragrafu zaznaczyliśmy, że św. Paweł opisuje doświadczenie Boga, posługując się językiem Starego Testamentu, funkcjonującym w środowisku judaistyczno-hellenistycznym. Fakt ten powoduje, że trzeba wejść w język biblijny (Starego i Nowego Testamentu), aby zrozumieć teksty św. Pawła na temat doświadczenia Boga. To zaś oznacza konieczność zaznajomienia się z rezultatami pracy biblistów, którzy mają „patent” na analizę tekstów biblijnych. Zadajmy sobie na koniec tego paragrafu pytanie, co na temat Pawłowego doświadczenia Boga piszą bibliści.

Różne metodologie stosowane we współczesnej biblistyce⁶⁸ mają w ostatnich stu latach pewien wspólny mianownik, który sprawia, że można mówić o tzw. „nowym podejściu do Pisma Świętego”. Zanim spojrzymy na owoce tego okresu w refleksji biblistów nad doświadczeniem Boga, warto uświadomić sobie, na czym polega specyfika biblistyki ostatnich stu lat. Oto, jak ją określa jeden z biblistów, M. Czajkowski: „Kościół chrześcijański posiada Biblię od 2000 lat, i tyleż lat interpretuje ją i karmi się nią. Dlaczego więc nowe podejście? Bo mamy nowy materiał. To tak, jak zdarzyło się już niejednokrotnie w przeszłości. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa na orędzie Jezusa z Nazaretu nałożyła się kultura grecko-rzymska ze swymi pra-

⁶⁷ Tytułowa bohaterka książki J. H. Newmanna, *Callista*, tak mówi: „Ja czuję Boga w sercu i czuję, że jestem w Jego obecności. On do mnie mówi: «To czyń, a tego nie czyń!» Powiesz mi może, że to natchnienie jest zwykłym prawem natury, wrażeniem analogicznym do odczucia radości czy bólu... Ale sądzę, że jest inaczej. To, co słyszę, jest echem rzeczywistego i prawdziwego głosu, a głos ten pochodzi od istoty niezależnej od mojej osoby. Głos ów sam w sobie zawiera dowód swojego Boskiego pochodzenia. Moje serce przywiązuje się do Niego i kocha Go, jak gdyby to była osoba szczególnie godna miłości. Kiedy słucham tego głosu, odczuwam radość; kiedy się przeciw niemu buntuję, odczuwam smutek. To jest tak, jak gdybym sprawiała radość lub smutek najdroższemu przyjacielowi. – Widzisz Polemonie, wierzę w coś, co jest o wiele większe od zwykłego «coś». Przedmiot mojego wierzenia jest dla mnie bardziej rzeczywisty niż słońce, księżyc, gwiazdy, cała tak piękna ziemia i miłe mi słowa przyjaciela... Echo zakłada istnienie głosu; głos zakłada istotę mówiącą, a ja jednocześnie kocham i obawiam się tej istoty i tego tajemniczego głosu.” (cyt. za: L. Grabowski, *Wielki Nieznany. Zarys religioznawstwa*, Płock 1977, s. 84; autor ten powołuje się na: J. H. Newmann, *Callista*, powieść, 1876; tłum. z fr. r. XXVII, s. 286-287).

⁶⁸ Zob. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, dz. cyt..

wami, etyką, organizacją i filozofią; owocem tego przeszczepu był rozkwit okresu patrystycznego. W średniowieczu takim szczepem stała się filozofia Arystotelesa przekazana przez komentatorów arabskich; owocem był wybuch tomizmu i odzyskanie tzw. *philosophia perennis* (filozofii wieczystej). W okresie odrodzenia neoklasyka i naukowe intuicje zrodziły teologie i duchowość kontrreformacji. W ostatnich stu latach nastąpił postęp wiedzy na skalę niespotykaną w dotychczasowych dziejach ludzkości. Twierdzić, iż współczesna wiedza niczego nie może ofiarować chrześcijaństwu, to uznać, iż jest już ono martwe: nie może rosnąć. Bać się współczesnej nauki w imię pobożności, to dowód nie tyle głębokiej wiary, ile jej braku. Główną bramą, przez którą nauka wdarła się gwałtownie na teren religii, jest ruch biblijny. Oto imiona owych trzech błogosławionych agresorów – a raczej agreserek – z ostatniego stulecia: filologia, historia i archeologia”⁶⁹.

„Nowe podejście do Pisma Świętego” wydało wspaniałe owoce (wystarczy wspomnieć o odnowie biblijnej po II Soborze Watykańskim). Ma jednak swoje ograniczenia. Jedno z nich dotyczy akurat interesującej nas w niniejszej książce problematyki doświadczenia Boga, mistyki, kontemplacji. O ograniczeniu tym świadczy literatura egzegetyczna ostatniego stulecia. Mamy do czynienia z zadziwiającym kontrastem ilościowym między tym, co Biblia mówi na temat doświadczenia Boga i tym, co na ten temat piszą współcześni bibliści. Cała Biblia jest wręcz naszpikowana świadectwami ludzi, którzy spotykali Boga żywego. Także w życiu św. Pawła punktem zwrotnym było doświadczenie Boga. Tymczasem publikacje na ten temat są bardzo skromne. Kategoria doświadczenia Boga jest wyraźnie w niełasce u biblistów. Wygląda na to, że instrumenty, których używa się w „nowym podejściu”, okazały się zbyt toporne do tego, aby wychwycić kategorię doświadczenia Boga. A może popełniono jakiś „błąd w sztuce” (w metodzie)? Oprócz małej liczby publikacji na temat mistyki św. Pawła, powodem do refleksji jest też ich rytm odmierzany latami ukazywania się najważniejszych publikacji na ten temat: 1926, 1928, 1929, 1930, potem przerwa, i dopiero rok 1999.

Czas *boomu* dla tematu mistyki św. Pawła był w latach 1926-1930. Powstały wtedy cztery ważne książki, napisane przez A. Deissmanna (1926)⁷⁰, A. Wikenhausera (1928)⁷¹, J. Schneidera (1929)⁷²

⁶⁹ M. Czajkowski, *I ty zrozumiesz Pismo Święte. Pierwsze wtajemniczenie w Biblię*, Warszawa 1996, s. 10.

⁷⁰ A. Deissmann, *Paul: A Study in Social and Religious History*, London 1926.

i A. Schweitzera (1930)⁷³. Problematykę tę podchwycił także w Polsce (co symptomatyczne: w roku 1929) W. Morawski⁷⁴. Wymienieni autorzy badali myśl św. Pawła zgodnie z kanonami „nowego podejścia do Pisma Świętego”, między innymi poświęcając sporo miejsca analizie podłoża historyczno-religijnego tekstów źródłowych. Innym wspólnym elementem tych książek jest to, iż ich autorzy „redefiniują” – każdy inaczej – pojęcie mistyki. Była to jednak metodologia, która prowadziła w ślepy zaułek. Błąd polegał na redukcjonistycznym definiowaniu mistyki, w którym na dalszy plan zszedł tak istotny element mistyki, jakim jest doświadczenia Boga. Autorzy ci skupiali się tak naprawdę na opisie wybranych przez siebie aspektów teologii św. Pawła, które nazywali umownie „mystyką”. To tak, jakby zoologowie, zamierzający opisać anatomię niedźwiedzia, umówili się, że będą badali: jeden wiewiórkę, a drugi chomika, bo zwierzątka te są w czymś podobne do niedźwiedzia. Podobnie określą drogę opisu mistyki św. Pawła obrali autorzy książek z lat 1926-1930.

A. Schweitzer, który w tytule swej książki wskazuje na zamiar opisywania mistyki św. Pawła, zakłada, że mistyką jest taka relacja chrześcijanina do Chrystusa, którą opisuje zwrot: „w Chrystusie”. Przy takim założeniu, każdy chrześcijanin jest mistykiem. Założenie to⁷⁵ sprawia, że A. Schweitzer opisuje pewien aspekt teologii św.

⁷¹ A. Wikenhauser, *Die Christumystik des hl. Paulus*, Münster 1928.

⁷² J. Schneider, *Die Passionsmystik des Paulus*, Leipzig 1929.

⁷³ A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930.

⁷⁴ W. Morawski, „*W Chrystusie*”. *Zagadnienie mistyki św. Pawła*, Lublin 1929.

⁷⁵ Co to jest mistyka według Schweitzera? „Das Christentum ist also Christumystik, das heißt gedanklich begriffene und im Erleben verwirklichte Zusammengehörigkeit mit Christo als unserem Herrn” (A. Schweitzer, dz. cyt., s. 367). „Mystik liegt überall da vor, wo ein Menschenwesen die Trennung zwischen irdisch und überirdisch, zeitlich und ewig als überwunden ansieht und sich selber, noch in dem Irdischen und Zeitlichen stehend, als zum Überirdischen und Ewigen eingegangen erlebt” (tamże, s. 1). Schweitzer wyróżnia – mistykę „prymitywną” i „doskonałą”. Pierwsza obejmuje magię i religię Misteriów. Jej cechą jest brak wykształconego pojęcia Universum i obracanie się w kręgu naiwnego pojmowania elementu „ziemskiego” i „nadziemskiego”, czasowego i wiecznego oraz szukanie drogi wejścia w rzeczywistość nadziemską, w kontakt z istotą boską, przez Misterium, magiczny akt. Mistyka Pawła ma za fundament zasadę: żyję w Chrystusie. Paweł nie zna „die Gottesmystik”, a tylko „die Christumystik” (tamże, s. 4-5), w odróżnieniu np. od Jana (w Logosie istnieją oba te aspekty). Wyjątkiem mogłaby być Mowa Pawła na Areopagu (w której Paweł mówi o „nieznanym bogu”), ale wątek ten nie powtarza się w listach Pawła. Z realizmem Pawła kłóci się motyw mistyki hellenistycznej: ubóstwienia człowieka. Punktem wspólnym jest mistyka sakramentalna. Wyjątko-

Pawła⁷⁶, gubiąc istotny aspekt mistyki, w postaci doświadczenia Boga. O tym braku świadczy register tekstów źródłowych, w którym ani razu nie występuje 1Kor 9,1, gdzie św. Paweł wspomina o tym, że widział Jezusa, a gdy pojawia się (jedynie dwukrotnie) Ga 1,11-12, to w analizie tego tekstu brak jakichkolwiek odniesień do doświadczenia Boga.

A. Schweitzer nawiązywał w swej „redefinicji” mistyki św. Pawła do wcześniejszej książki A. Wikenhausera, który – pisząc o mistyce św. Pawła – badał teksty, w których występuje formuła „w Chrystusie”, a także zwroty, w których tytuł „Chrystus” występuje w dopełniaczu, jak również analizował formułę „Chrystus w nas”⁷⁷. W oparciu o takie założenia A. Wikenhauser wykazywał, że chrześcijanin staje się mistykiem na mocy chrztu, nawrócenia i dzięki swym czynom⁷⁸. Odróżniał mistykę Pawłową od mistyki hellenistycznej⁷⁹. Choć Wikenhauser słusznie zakładał, że mistykiem jest chrześcijanin, u którego komunია z Chrystusem jest nie tylko obiektywnie obecna, ale także jest aktualnie i subiektywnie uświadomiona⁸⁰, to założenia tego nie wniósł w zawartość książki. Okazała się ona być streszczeniem pewnego aspektu teologii św. Pawła, w którym został zagubiony istotny element mistyki w postaci doświadczenia Boga. Używając terminów przywołanych na początku niniejszego paragrafu, można powiedzieć, że A. Wikenhauser (a także A. Schweitzer), wybierając teksty

wość mistyki Pawła polega na tym, że nie jest on tylko (!) mistykiem. Paweł rozważa też problem zbawienia zwykłego wiernego (tamże, s. 24-26).

⁷⁶ Świadczą o tym tytuły poszczególnych rozdziałów książki Schweitzera. Zaraz za częścią wstępną, w której zbiera on dane hellenistyczne i żydowskie (tenże, dz. cyt., s. 27nn), a także dane zawarte w listach św. Pawła, znajdujemy następujące tytuły rozdziałów: 4. *Eschatologiczne nauczanie o zbawieniu* (s. 54nn); 5. *Problemy eschatologii Pawła* (s. 76nn); 6. *Mistyka tych, którzy umarli i zmartwychwstali z Chrystusem* (s. 102nn); 7. *Cierpienia jako znaki umierania z Chrystusem* (s. 141nn); 8. *Dar Ducha jako sposób obecności Zmartwychwstałego (?)* (s. 159-174); 9. *Mistyka i Prawo* (s. 175nn); 10. *Mistyka i sprawiedliwość z wiary* (s. 201nn); 11. *Mistyka i sakramenty* (s. 222nn); 12. *Mistyka i etyka* (s. 285nn); 13. *Hellenizacja mistyki Pawła przez Ignacego i teologię Janową* (s. 324nn); 14. *Nieprzemijalność mistyki Pawła* (s. 365-385).

⁷⁷ A. Wikenhauser, dz. cyt., s. 7-63.

⁷⁸ Tamże, s. 64-91.

⁷⁹ Tamże, s. 92-138.

⁸⁰ „(...) jene Form der Frömmigkeit die eine unmittelbare Verbindung (oder Berührung) der Seele mit Gott erstrebt bzw. erlebt” (A. Wikenhauser, dz. cyt., s. 6).

źródłowe, nie uchwycił różnicy między tekstami mistycznymi i tekstami teologicznymi.

Te same błędy popełnił, na rok przed Schweitzerem, J. Schneider. Jeszcze inaczej „zredefiniował” on mistykę św. Pawła. Jak wskazuje tytuł książki, zbadał on „mystykę pasyjną”: teksty, które mówią o cierpieniu, umieraniu (i zmartwychwstaniu) wraz z Chrystusem⁸¹.

Nasz rodzimy autor, W. Morawski⁸², jak przystało na „dziecko swoich czasów”, skupił się w swej analizie mistyki św. Pawła na porównaniu mistyki hellenistycznej z mistyką św. Pawła, przy czym materiał źródłowy do opisu tej ostatniej dostrzegał w tekstach, w których Apostoł używał zwrotu „w Chrystusie”. Autor ten skupił się też na badaniu relacji między Chrystusem i Duchem, analizując teksty, w których występuje zwrot „w Duchu”. W jego książce, jak w garncu, mieszają się teksty mistyczne i teksty teologiczne, i w rezultacie – dużo z niej dowiadujemy się o teologii św. Pawła, ale nie wiemy, jaką rolę w życiu św. Pawła odgrywało doświadczenie Boga.

Po „złotym okresie” (z lat 1926-1930) następuje siedemdziesiąt lat, w których nikt nie podjął się syntezy mistyki św. Pawła. Dopiero w roku 1999 pojawia się książka autorstwa G. De Gennaro i E. C. Salzer⁸³. Skąd ten długi okres ciszy wokół problematyki mistyki? Wydaje się, że winę za ten stan rzeczy ponoszą czterej wymienieni powyżej autorzy z lat 1926-1930 (trzeba pamiętać o tym, że byli to naprawdę wielcy bibliści). Ich książki zablokowały na długie lata refleksję na temat mistyki św. Pawła. Bynajmniej nie dlatego, że wyczerpali oni temat. Nie wyczerpali tematu, skoro jeszcze w roku 1975 F. F. Bruce pyta: „Czy Paweł był mistykiem?”⁸⁴, a do tych wątpliwości nawiązuje jeszcze w roku 1993 P. T. O’Brien⁸⁵. Nie bez powodu pojęcie mistyki stało się w środowisku biblistów niejasne i pewnie przez to – „podejrzane”.

⁸¹ Motyw „pasyjny” podejmie po latach: R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ: A Study in Pauline Theology*, Berlin 1967.

⁸² W. Morawski, dz. cyt.

⁸³ G. De Gennaro, E. C. Salzer, dz. cyt.

⁸⁴ F. F. Bruce, *Was Paul a Mystic?*, *Review of Religious Research* 34(1975) s. 66-75.

⁸⁵ P. T. O’Brien, *Mysticism*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, ed. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, Leicester 1993, s. 623-625. Autor ten pisze, że Paweł był mistykiem, ale nie posiadał teologii mistycznej. Jego teologia była oparta nie na doświadczeniu, które można nazwać mistycznym (*sic!*), ale na Jezusie Chrystusie.

Potrzeba było nowego impulsu, który przełamałby „patową” sytuację. Impuls ten pojawił się w roku 1999, za sprawą karmelitanki E. C. Salzer⁸⁶, która przeanalizowała listy św. Pawła, szukając w nich kategorii „doświadczenia Boga”, przy czym rozumiała ją w sensie obecnym w wielkiej tradycji mistycznej Kościoła, za którą stali między innymi św. Jan od Krzyża i św. Teresa od Jezusa. E. C. Salzer deklaruje: „Opieramy się na tradycji, która używa terminu mistyka w sensie percepcji eksperymentalnej rzeczywistości nadprzyrodzonej”⁸⁷. Zdefiniowała w ten sposób punkt wyjścia, którego nie można pomijać w badaniach mistyki św. Pawła i który przyjmujemy również w naszej książce. E. C. Salzer nie poradziła sobie jednak z podstawową trudnością metodologiczną, która polega na pytaniu o kryteria poszukiwania kategorii doświadczenia Boga w listach św. Pawła. Czytając jej książkę, można mieć wątpliwości, czy pewne teksty, które autorka analizuje jako „mistyczne”, mówią naprawdę o Pawłowym doświadczeniu Boga, czy też są projekcją doświadczenia Boga autorki książki na listy św. Pawła. Czy zawsze, gdy św. Paweł pisze o „poznaniu” (autorka analizuje 1Kor 2,6-16; Flp 1,9; Flm 1,6; Kol 1,4.9-10; 2,2-3; 3,9-10; Ef 1,15-18; 3,14.16-19; 4,13⁸⁸), myśli on o poznaniu, które pochodzi z doświadczenia mistycznego? Związek każdego

⁸⁶ G. De Gennaro, E. C. Salzer, dz. cyt. Prawie cała książka jest napisana przez E. C. Salzer, która na s. 53-610 zamieszcza tekst zatytułowany: *San Paolo mistico*. G. de Gennaro dodaje część pierwszą, na s. 14-52: *Letteratura mistica*. Autor ten prezentuje następująco osobę E. C. Salzer (na s. 52): „Urodzona w Wiedniu, 11 grudnia 1912 roku, Elisabetta C. Salzer, Żydówka, wyczulona na wszystko to, co dotyczyło postępu społecznego i naukowego, oddana nauce, nawraca się na katolicyzm i zostaje karmelitanką bosą. Wskutek serii różnych okoliczności nie kończy swego życia w komorze gazowej. Edyta Stein, św. Teresa Benedykta od Krzyża, niewiele starsza od niej, jest uważana przez tę karmelitankę za *starszą siostrę*. Zbyt dużo jest podobieństw między duchowością niemieckiej świętej i wiedeńskiej mniszki, która obecnie żyje w Karmelu w Arezzo, i która spędziła w Italii – jako karmelitanka – większość swojego życia, aby móc je dokładnie opisać. Dwie nawrócone Żydówki, przed nawróceniem, przeżywały w pewnym sensie te same sprawy. Obecnie uczestniczą w tej samej chwale, choć jedna – *in via*, a druga – *in patria*”.

⁸⁷ Pojęcie „doświadczenia” zajmuje kluczowe miejsce w książce E. G. Salzer, o czym świadczy wstęp metodologiczny książki, którego jeden z podpunktów ma tytuł: *Trzy aspekty mistyki* (tamże, s. 61-62). Autorka używa tam takich słów, jak: „doświadczenie mistyczne”, „doświadczenie nadprzyrodzone”. Pisze o „doświadczeniach wielkich mistyków”, o „doświadczeniu Ducha Świętego”, które wyraża się w poznawczej iluminacji, w doświadczeniu intymnego zjednoczenia z Chrystusem i z Trójcą.

⁸⁸ Tamże, s. 201-215.

konkretnego tekstu, w którym występuje termin „poznanie”, z doświadczeniem Boga, należy dopiero udowodnić. Mylnym jest założenie, że skoro w jednym tekście św. Paweł mówi o „poznaniu” w sensie mistycznym, to jest tak również w innych tekstach, w których występuje ten termin. Stosując rozróżnienie, które przywołaliśmy na początku niniejszego paragrafu, można powiedzieć, że E. C. Salzer czerpała nie z Pawłowych tekstów mistycznych, ale z tekstów teologicznych. Autorka nie uwzględnia też tego, że niektóre z trzynastu listów, które tradycja przypisuje św. Pawłowi, mają charakter deutero-Pawłowy. Niektóre teksty, które E. C. Salzer uważa za Pawłowe, są w istocie świadectwem recepcji mistyki św. Pawła wśród jego uczniów (Ef 1,15-18; 3,14.16-19; 4,13). Błąd ten wynika z ogólniejszego założenia. E. C. Salzer nie dowartościowała dostatecznie *Sitz im Leben* tekstów źródłowych. W rezultacie, stworzyła systematyczną „teologię mistyczną” św. Pawła. Zagubiła jednakże podstawowy walor tekstów źródłowych, polegający na ich okazjonalności, na związku kontemplacji z działaniem w życiu św. Pawła.

W ostatnich latach ukazała się jeszcze jedna książka, której autor docenia problematykę mistyki w życiu św. Pawła, choć książka ta pozostawia niedosyt. Chodzi o książkę wydaną w roku 2000, a napisaną przez specjalistę od duchowości, Ch. A. Bernarda, której tytuł wskazuje na to, iż jej autor pragnie analizować związek między kontemplacją i działaniem w życiu św. Pawła: chce ukazać św. Pawła jako „mistyka i apostoła”⁸⁹. Przeglądając listę tekstów źródłowych, nie znajdujemy w niej ewidentnych odniesień do doświadczenia Boga pod Damazkiem: 1Kor 9,1; 1Kor 15,8 i Ga 1,12, co rodzi pytanie o kryteria doboru tekstów źródłowych, przyjęte przez Ch. A. Bernarda. Brak jest jasnej deklaracji autora na ten temat. Z treści książki wynikać może, że autor traktuje jako teksty „mistyczne” te, które mówią o tajemnicy Boga: Ojca, Syna i Ducha, następnie teksty, w których występuje formuła „w Chrystusie”, a także teksty, w których Duch Święty jest opisany w kategoriach mocy. Taka metodologia sprawia, że w książce zacierają się granice między Pawłowymi tekstami mistycznymi i tekstami teologicznymi. Ch. A. Bernard sformułował swoją wizję teologiczną mistyki św. Pawła, w której na dalszy plan zesłała rzeczywistość doświadczenia Boga.

Wymienionym powyżej książkom na temat mistyki św. Pawła, powstałym w latach 1926-1930 i w roku 1999, towarzyszyły mniejszej

⁸⁹ Ch. A. Bernard, *San Paolo. Mistico e Apostolo*, Milano 2000.

wagi przyczynki. Siedemdziesiąt lat dzielących te dwie daty jest podobnych do naczynia, z którego można wyłowić perły w postaci opracowań pewnych wybranych tekstów św. Pawła, które będą nas interesowały w naszej książce. W roku 1999 powstała książka na temat psychologicznej interpretacji wizji św. Pawła pod Damaszkiem, autorstwa M. Reichardta⁹⁰. Wartość książki M. Reichardta polega na tym, że jest ona rezultatem przecucia, iż w tym, co spotkało św. Pawła pod Damaszkiem, należy poszukiwać elementu doświadczenia. M. Reichardt opisał tylko jeden z aspektów tego doświadczenia, który jest możliwy do odkrycia przez podejście psychologiczne do tekstu biblijnego⁹¹.

W literaturze ostatnich lat spotykamy też przyczynki na temat 2Kor 12,1-10. Podłoże historyczno-religijne tego tekstu bada A. T. Lincoln⁹² i J. D. Tabor⁹³. Na istnienie doświadczenia mistycznego w życiu św. Pawła zwracają uwagę tacy autorzy, jak: A. Vitti⁹⁴, A. Stolz⁹⁵, J. Lebreton⁹⁶, G. Huby⁹⁷, G. Bonsirven⁹⁸, K. Prümm⁹⁹, J.

⁹⁰ M. Reichardt, dz. cyt.

⁹¹ Tamże. Książka zawiera historię interpretacji niektórych tekstów, które interesują nas w niniejszej pracy, a mianowicie: 1Kor 9,1; 15,8; 2Kor 4,6; Gal 1,13n.15n; Flp 3,5n, jak również dotyka tekstów, które nas nie interesują, gdyż należą do źródła nie-Pawłowego (Dz 9,3-6; 22,6-11; 26,12-18), albo dotyczą tekstu, który – rzekomo – ma charakteryzować Pawła z okresu przedchrześcijańskiego (Rz 7,7-25: uważamy jednak, że trzeba ten tekst interpretować jako słowa Pawła w imieniu całej ludzkości, która podlega grzechowi, a nie jako tekst będący wspomnieniem słabości Pawła z przeszłości; zob. G. Rafiński, *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia (List św. Pawła do Rzymian)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowskiego, S. Mędałi, Warszawa 1997, s. 339). Osobnym przedmiotem badań jest analiza Pawłowej osobowości (psychologicznego dziedzictwa) z okresu przed spotkaniem z Chrystusem pod Damaszkiem. Zob. A. F. Segal, dz. cyt. Problem „człowieka bez Chrystusa” (a więc także – obraz św. Pawła przed nawróceniem) wykracza poza zakres naszego opracowania. Zob. A. Paciorek, *Człowiek bez Chrystusa w soteriologii Listu Św. Pawła do Rzymian*, Tarnów 1995.

⁹² A. T. Lincoln, *Paul the Visionary: the Setting and Significance of the Rapture to Paradise in 2 Corinthians 12:1-10*, *New Testament Studies* 25(1979), s. 204-220.

⁹³ J. D. Tabor, *Things Unutterable: Paul's Ascent to Paradise in Its Greco-Roman, Judaic and Early Christian Context*, Lanham 1986.

⁹⁴ A. Vitti, *La mistica di san Paolo*, Civiltà Cattolica 1929, II, s. 110-120. 314-326. Zob. też: *Civ. Catt.* 1928, III, s. 390-409; IV, s. 132-148; 1929, II, s. 110-120. 314-326; 1930, III, s. 299-307; s. 423-428; IV, s. 124-135; 1931, II, s. 234-239. (wg tego autora objawienie u Pawła polegało na doświadczalnej percepcji prawd wiary).

⁹⁵ A. Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, s. 20.

Cambier¹⁰⁰, L. Cerfaux¹⁰¹, L. Bouyer¹⁰². Ich opracowania mają jednak charakter fragmentaryczny. Oprócz wzmianek o tym, że św. Paweł posiadał doświadczenie Boga, niektórzy autorzy zastanawiają się nad tym, czy można mówić u św. Pawła o rozwoju życia mistycznego. J. Lebreton stwierdza, że u Pawła zachodził rozwój życia mistycznego, choć jego etapy są niemożliwe do opisu z powodu szczupłości danych autobiograficznych¹⁰³. Według G. Bonsirvena, uprzywilejowanymi okresami, w których Paweł oddawał się kontemplacji, były czasy pobytu w więzieniach. Chodzi szczególnie o pierwsze uwięzienie rzymskie. Owocem tego okresu jest zgłębianie tajemnic Bożych widoczne w Kol 2,2 i w Ef 3,4.19¹⁰⁴. Zdaniem L. Cerfaux, największe znaczenie w życiu mistycznym Pawła ma pierwsze spotkanie z Chrystusem. Jednak dopiero w listach więziennych doświadczenie mistyczne staje w centrum zainteresowań Pawła¹⁰⁵.

Obraz mistyki św. Pawła zaprezentowany przez autorów, których powyżej wymieniliśmy, budzi niedosyt z dwóch powodów. Pierwszy powód, to niedowartościowanie elementu doświadczenia Boga w uję-

⁹⁶ J. Lebreton, *Études sur la contemplation dans le Nouveau Testament*, II: *La contemplation dans la vie de saint Paul*, Recherches de Science Religieuse 30(1940), s. 81-94.

⁹⁷ G. Huby, *La mistica di S. Paolo e di S. Giovanni*, Firenze 1950, s. XV.

⁹⁸ G. Bonsirven, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, s. 15-17 (według niego św. Paweł miał bezpośrednie doświadczenie tajemnic Bożych, co wynika z: Rz 8,15n; Gal 4,5n; 1Kor 1,17-2,16; Gal 2,20).

⁹⁹ K. Prümm, *Zur Phänomenologie des Paulinischen Mysterion und dessen seelischer Aufnahme. Eine Übersicht*, Biblica 37(1956), s. 142 (autor ten uważa, że hymn zawarty w *Liście do Efezjan* powstał w wyniku doświadczenia mistycznego polegającego na zjednoczeniu z Chrystusem).

¹⁰⁰ J. Cambier, *Paul*, w: *Dict. de la Bible - Suppl.*, t. 7, (1966), kol. 319 (według niego niekiedy punktem wyjścia tekstów Pawłowych jest osobiste doświadczenie mistyczne).

¹⁰¹ L. Cerfaux, *L'itinéraire spirituel de saint Paul*, Paris 1966, s. 30-32.90-91. Według tego autora św. Paweł był mistykiem, na co wskazuje powołanie „prorockie” i wizja „Syna Bożego” (Gal 1,15-16; Flp 3,12), jak również dar prorocstwa, wizje i objawienia (2Kor 12,2-4).

¹⁰² Niektóre prace z zakresu ascetyki zawierają odniesienia do tekstów biblijnych, ale nie ma w nich przeprowadzonej analizy tekstów źródłowych. Przykładem może być praca L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej*, Warszawa 1982. Autor ten wskazuje na 2Kor 3,18 jako na tekst „mistyczny”, ale nie analizuje tego tekstu.

¹⁰³ J. Lebreton, art. cyt., s. 94-95.

¹⁰⁴ G. Bonsirven, *Il Vangelo di Paolo*, dz. cyt., s. 38.

¹⁰⁵ L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, s. 453.468.

ciu mistyki. Drugi powód, to niedowartościowanie „życia” jako tła mistyki św. Pawła. Bibliści z reguły układają dane na temat mistyki św. Pawła tak jak pierwiastki na tablicy Mendelejewa. A wiadomo, że „w naturze” nie występują pierwiastki tak pięknie „poukładane”.

Przystępując do wyboru opcji metodologicznej w badaniu mistyki, należy mieć świadomość tego, że różne metody opisu doświadczenia Boga dopełniają się. Nie można żadnej z nich wykluczać. A wszystkie razem wzięte nie zgłębią do końca rzeczywistości, jaką jest doświadczenie Boga. Są one podobne do reflektorów, które, z różnych stron kierowane na przedmiot, ukazują jego różne detale. Nie istnieje jakaś jedna metodologia opisu doświadczenia Boga, która mogłaby być uznana za bardziej „obiektywną” od innych, na takiej zasadzie, jak fizycy posiadają „patent” metodologiczny na badanie pewnych zjawisk fizykalnych. Do opisu rzeczywistości, która istnieje na styku transcendencji z naszym światem, potrzebna byłaby jakaś synteza języka ludzkiego i „języka aniołów” (zob. 1Kor 13,1). Nikt nie ma więc monopolu na język opisu doświadczenia Boga. Dlatego wszystkie sposoby – w tym także sposób przyjęty przez Pawła – mają równorzędną wartość. Każda metodologia (filozofii, teologii, psychologii, a na literaturze pięknej skończywszy) ma swoje ograniczenia i swą autonomiczną wartość. Ważne, aby nie mieszać płaszczyzn metodologicznych.

ZAKOŃCZENIE

W niniejszym artykule zaprezentowaliśmy wybrane zagadnienia ze wstępu metodologicznego do studium mistyki św. Pawła. Na zakończenie pragniemy zasygnalizować, że za najistotniejszy problem metodologiczny uważamy określenie klucza do wyodrębnienia tekstów źródłowych, czyli takich tekstów, w których jest mowa o doświadczeniu Boga. Trudność polega na tym, że poszukiwanie kategorii doświadczenia przekracza ramy analizy konceptualnej tekstu. Ufamy, że artykuł niniejszy otworzy dyskusję nad sposobami rozwiązania tej trudności.

SOMMARIO

LA VITA MISTICA SECONDO SAN PAOLO – L'INTRODUZIONE METODOLOGICA

Scopo dell'articolo è la presentazione dei problemi metodologici legati allo studio scientifico della mistica di San Paolo. L'articolo fa parte della presentazione più ampia, che troverà la sua continuazione nel libro. Nel primo punto dell'articolo abbiamo descritto l'attualità del problema della mistica nel mondo odierno. Il postulato dell'approfondimento della conoscenza dei misteri dello spirito umano corrisponde alle aspirazioni dell'uomo odierno, che vuole penetrare sempre le nuove aree della realtà. La riflessione sul tema della mistica, cioè sulla buona novella sul Dio Vivente, si contrappone alla tendenza della „secolarizzazione”. L'approfondimento del tema della mistica serve anche al dialogo fra la Chiesa d'Occidente e la Chiesa d'Oriente, e al dialogo fra il cristianesimo e le altre religioni. Pertanto, è importante, perchè fa parte della discussione sulla essenza della teologia. Nel secondo punto dell'articolo abbiamo precisato il problema della ricerca. Il problema della ricerca è la domanda sulla natura della mistica. La direzione dell'analisi della natura della mistica, che proponiamo, è la conseguenza della supposizione, che l'elemento essenziale della mistica (della contemplazione) è l'esperienza di Dio, che è il dono di Dio nel Cristo. Partendo dall'osservazione, che nella vita di San Paolo esisteva il collegamento essenziale fra *contemplatio* et *actio*, si deve anche porre il problema della chiamata cristiana alla vita contemplativa. Allora, l'analisi della mistica di San Paolo deve avvicinarci alla risposta alla domanda sul posto che la contemplazione ha nella vita dei cristiani, i quali vivono – come San Paolo – „nel mondo”. Nel terzo punto dell'articolo abbiamo precisato il metodo della nostra ricerca e lo *status quo* della ricerca sul campo dell'esegesi, descrivendo anche lo sfondo metodologico, cioè le diverse opzioni metodologiche usate nell'interpretazione dei testi di San Paolo. Il panorama delle metodologie ci faceva vedere anche la specificità del „metodo” della descrizione della mistica, scelto da San Paolo. Abbiamo precisato, che nella nostra interpretazione dei testi di San Paolo sulla mistica avremo cercato di stabilire il senso dei testi sul livello storico-critico e sul livello pragmatico.

HISTORIA MUZYKA TWÓRCZOŚĆ



Ks. ROBERT KACZOROWSKI
AKADEMIA MUZYCZNA
GDAŃSK

NAUCZANIE O MATCE BOŻEJ W XIX-WIECZNYCH KATECHIZMACH NA WARMII

WSTĘP. 1. PREZENTACJA KATECHIZMÓW. 2. PRZYMIOTY I DOGMATY
MARYJNE. 3. MODLITWY MARYJNE. 4. MARIOLOGIA WARMIŃSKICH
KATECHIZMÓW. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Celem każdego katechizmu, czyli książki – podręcznika, jest kształtowanie przekonań i postaw wiernych poprzez syntetyczne i całościowe przedstawienie prawd wiary, i norm chrześcijańskiej moralności zakorzenionych w Piśmie Świętym, Tradycji oraz nauczaniu Kościoła. Stąd też każdy katechizm ma charakter dogmatyczny – gdy naucza na temat wiary i sakramentów, moralny – gdy omawia dekalog oraz ascetyczny – gdy zwraca uwagę na codzienną modlitwę.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa podstawowe prawdy wiary i obowiązki życia chrześcijańskiego funkcjonowały w formie tzw. luźnych schematów katechizmowych, których uczono na pamięć. Pierwszą próbą całościowego ujęcia doktryny chrześcijańskiej podjął żyjący w latach 730-804 Alkuin (*Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones*). Liczba wydawnictw katechizmowych wzrosła jednak dopiero w XVI wieku pod wpływem polemik z protestantami. Na ziemiach polskich rozpowszechnione były wówczas tłumaczenia katechizmów Roberta Bellarmina (*Summariusz nauki chrześcijańskiej*,

Kraków 1608 oraz *Dichiatarione più copiosa della dottrina cristiana* (Kraków 1775)¹.

Katechizmy, które winny charakteryzować się ortodoksyjnością i integralnością, do dzisiaj cieszą się powodzeniem i są niezastąpionym środkiem do poznawania własnej wiary. Przykładem jest choćby *Katechizm Kościoła Katolickiego* wydany z inicjatywy papieża Jana Pawła II.

W niniejszym artykule zostanie przedstawiony jeden z istotnych tematów katechizmowych związanych z osobą i dziełem Matki Bożej. Oglądowi poddane zostaną funkcjonujące w XIX wieku na Warmii katechizmy, które w istotnym stopniu kształtowały pobożność maryjną: stanowiły inspirację i były podstawą przepowiadania oraz nauczania o Matce Bożej. Następnie ukazane zostaną przymioty i prawdy dogmatyczne o Maryi, modlitwy maryjne i ich teologia. W końcowej części artykułu przedstawiona będzie mariologia zawarta w warmińskich katechizmach.

1. PREZENTACJA KATECHIZMÓW

Poniższe zestawienie ukazuje najbardziej rozpowszechnione katechizmy na Warmii w XIX wieku.

TYTUŁ KATECHIZMU	AUTOR	MIEJSCE PRZECHOWYWANIA	UWAGI
<i>Rzymsko-Katolicki Katechizm dla dzieci wtorego Ordynku. Do zażywania Szkół Kro- lewskich Kraiowich w Zachodnich Prusach y Warmii</i>		Biblioteka Wyższego Seminarium Duchow- nego w Olsztynie (BWSDO), sygn. W-731	katechizm dwujęzyczny: niemiecko – polski
<i>Katechizm Nauki Chrześcijańko- katolickiej dla Szkół elementarnych Biskup- stwa Warmińskiego</i>	ks. Jan Henryk Achterfeldt	BWSDO, sygn. IV E-1656	
<i>Katechizm Wiary i Obyczajów Chrze- ściańsko-Katolickich. Przez X. Gotarda On-</i>	ks. Gotard Ontrup	BWSDO, sygn. W-730	przekład z języka nie- mieckiego

¹ Zob. E. Kasjaniuk, *Katechizm*, w: *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. 8, Lublin 2000, s. 1038-1042.

<p><i>trupa, Proboszcza przy Kościele S. Jakoba w Goslarze w Języku Niemieckim ułożony. A teraz dla Dyecezyi Warmińskiej na język Polski przetłumaczony. Za pozwoleniem Zwierzchności duchowney. W Moraгу, 1844. W drukarni i nakładem C.L. Rautenberga</i></p>			
<p><i>Katechizm Katolicki z zarysem historii religii dla szkół ludowych przez X. J. Deharba SJ ułożony. Nr 2. Za zezwoleniem wielbnego autora wedle najnowszego wydania potwierdzonego przez wszystkich Najprzewielebniejszych Księży Arcybiskupów i Biskupów królestwa Bawarskiego na język polski przełożony. W Brunshergu, 1862.</i></p>	<p>ks. J. Deharb</p>	<p>BWSDO, sygn. W-728</p>	
<p><i>Katechizm – Wykład z wiary katolickiej</i></p>		<p>Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie (AAWO), Archiwum Biskupie, sygn. H 262</p>	

2. PRZYMIOTY I DOGMATY MARYJNE

Obowiązujące w XIX wieku na Warmii katechizmy przybliżyły naukę Kościoła dotyczącą osoby Matki Bożej. Mimo tego, że większość wykładu mówiła o prawdach dogmatycznych, ks. Ontrup zwrócił także uwagę na pochodzenie Maryi: „P. Czego trzeba wiedzieć o iey rodzie i pochodzeniu? O. Że pochodziła ze krwi Królów Judzkich, Patryarchów i Proroków, i że się rodziła w łasce i świętości”.

Natomiast tylko w katechizmie ks. Deharba znajduje się pytanie dotyczące roli, jaką w dziele zbawienia odegrał św. Józef: „P. Miałże

Jezus Chrystus i Ojca? O. Jako człowiek nie miał żadnego Ojca, bo Józef, dziewiczy oblubieniec Maryi, był tylko Jego mniemanym Ojcem, albo raczej Opiekunem. Mniemano, że Jezus był Synem Józefa (Łk 3,23)”.

W kontekście prawd dogmatycznych o Matce Bożej precyzyjną odpowiedź na pytanie, „co Kościół katolicki w Maryi szczególnie uwielbia?”, daje katechizm ks. Ontrupa: „Jey niepokalane poczęcie, święte narodzenie, macierzyństwo w panieństwie, posłuszeństwo doskonałe, głęboką pokorę, którey dała dowód w dzień oczyszczenia i ofiarowania Jezusa w kościele, na koniec chwalebne Wniebowzięcie”.

Ten sam autor zwraca jednocześnie uwagę na świętość Maryi. Na pytanie: „Dlaczego Kościół oddaie szczególne uszanowanie Najświętszej Pannie?”, odpowiada: „Bo Nayśw. Panna przewyższa w świętości wszystkie stworzenia i żadne iey dostojności równać się nie może”.

Katechizmy przybliżają naukę Kościoła dotyczącą Bożego macierzyństwa Maryi. Podręcznik „dla dzieci wtorego Ordynku”, uchodzący za najstarszy², podkreśla cudowne poczęcie Jezusa za sprawą Ducha Świętego: „P. Jakoż się stał Syn Boży Człowiekiem? O. Cudownym niepojętym sposobem. P. Ktoż jest Ociec iego, gdy się stał człowiekiem? O. Nikt. Matka iego poczęła go z Ducha Świętego”.

Katechizm ten zawiera także pytania dotyczące panieństwa Maryi oraz miejsca urodzenia Jezusa: „P. Ktorą była Matka iego, gdy się stał człowiekiem? O. Święta Panna, imieniem Marya. P. Gdzie go porodziła? O. W Betlehemie, w Stayni”.

Krótko na temat macierzyństwa Matki Bożej pisał także ks. Achterfeldt³: „P. Narodziwszy się iako człowiek, iakąże miał matkę? O. Przenayświętszą Maryą Panne”.

Natomiast katechizm ks. Deharba podkreślał czystość Matki Bożej: „P. Dlaczego nazywa się Marya Panna najczystsza? O. Dlatego, że zawsze pozostała Panną najczystsza, tak przed porodem, jak przy i po porodzeniu Syna Boskiego”.

² Por. J. Oblak, *Wykaz polskich druków na Warmii za lata 1800-1939*, Komunikaty Mazursko-Warmińskie (1957), s. 57.

³ W roku 1837 został on pozbawiony prawa nauczania teologii za hermezjanizm, a w roku 1843 – suspendowany. Od kar kościelnych zwolniono go cztery lata przed śmiercią. Zob. J. Wojtkowski, *Maryjność i mariologia Warmii XIX wieku*, w: *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku*, red. B. Pylak, C. Krakowiak, Lublin 1988, s. 628.

W katechizmie ks. Ontrupa interesujące są rozważania dotyczące prawdy o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny, zapisane dziesięć lat przed oficjalnym ogłoszeniem jej jako dogmatu wiary: „P. Jak mamy, podług nauki Teologów, rozumieć o niepokalanym jej poczęciu? O. Że Najśw. Panna przez łaskę szczególną była poczęta bez najmniejszego zmyślenia grzechu pierwotnego, ponieważ przyzwolona jest Maiestatowi Jezusa Chrystusa, aby Najśw. Matka Jego ani na jeden moment pod władzą szatana nie zostawała”.

Natomiast ks. Deharb, który swój katechizm przygotowywał już po ogłoszeniu dogmatu przez Kościół, tak wyjaśniał tę prawdę: „P. Któż jedynie z wszystkich ludzi tego grzechu nieodziedziczył? O. Sama Najświętsza Maryja Panna, która za szczególną łaską, dla zasług Chrystusa Pana, od wszelkiej zmyślenia grzechu pierwotnego była wolną”.

W XIX wieku powszechnie przyjmowaną prawdą wiary było wniebowzięcie Matki Bożej, o której wspomina katechizm ks. Ontrupa: „P. Co rozumiesz przez Wniebowzięcie N.M.P.? O. Że Najśw. Panna została przjęta i uczczoną od swego Syna w niebie, i że jest wywyższona nad wszystkie chory anielskie”.

Ważne miejsce w publikowanych katechizmach zajęło także omówienie wydarzenia zwiastowania, jakie było udziałem Maryi. Dla ks. Deharba była to sposobność, aby pytać się o ludzką naturę Jezusa: „P. Z kogo przyjął Syn Boży Naturę ludzką? O. Z Maryi, Panny najczystszej, która się też dla tego Matką Boską nazywa, albo Bożą rodzicielką. (Święto Zwiastowania Najśw. Maryi Panny)”.

Natomiast katechizm ks. Ontrupa przywołuje jedynie opis ewangeliczny: „P. Kto oznajmił Maryi, że będzie Matką Syna Bożego? O. Archanioł Gabriel od Boga posłany do niej do miasta Nazaret. P. Jak nazywamy dzień, który tego jest pamiątką? O. Dniem Zwiastowania”.

Autor *Rzymsko-Katolickiego Katechizmu dla dzieci wtorego Ordynku* podkreśla inną ważną prawdę wiary związaną z pośrednictwem świętych, a wśród nich Matki Bożej, którzy w tekście są nazwani „przyjaciółmi Bożymi”: „P. Ktoż jest Maryja? O. Matka Jezusa Chrystusa. P. A godzi się oprócz Boga, kogo uczcić i wzywać? O. Tak jest! Świętych w niebie, a zwłaszcza Maryją, najświętszą Pannę. P. Nie jestli to uczczenie i wzywanie przeciwne chwale Bożej? O. Nie! Tylko nie mamy Świętych, jako Bogów uczcić, jedno jako przyjaciół Bożych. P. A wolno, Maryją i innych Świętych wzywać? O. Nie tak, iakby nam procz Boga pomoc mogli, jedno jako takich, co nam przyczyną swoją u Boga pomoc mogą”.

Wymowne jest zakończenie wykładu na temat Matki Bożej zawarte w katechizmie ks. Deharba, które wzywa do szczególnej pobożności i naśladowania cnót Maryi: „Zastosowanie. Czcij ze szczególnem i prawdziwie synowskiem przywiązaniem i nabożeństwem Przenajświętszą Pannę; wzywaj Jej pomocy w wszystkich utrapieniach i potrzebach, a staraj się Jej miłość, cierpliwość, czystość i inne wszystkie cnoty gorliwie naśladować”.

3. MODLITWY MARYJNE

XIX-wieczne katechizmy podkreślają także potrzebę modlitwy kierowanej do Boga przez pośrednictwo Matki Najświętszej. O różańcu i modlitwie różańcowej pisał tylko ks. Achterfeldt: „P. W ktoreyże to modlitwie modlitwa Pańska i pozdrowienie Anielskie z tą prośbą szczególnie się znajduie? O. W modlitwie różańcowey. P. Jakże się modlitwa różańcowa odmawia? O. Odmawia się naprzód skład apostołski, potem modlitwa pańska, a potem dziesięć razy pozdrowienie Anielskie z prośbą do Maryi Panny. I tymże sposobem modlitwa Pańska z pozdrowieniem anielskiem pięć razy się odmawia. I tę modlitwę modlitwą różańcową czyli różańcem nazywamy”.

Natomiast katechizm autorstwa ks. Deharba przybliży znaczenie popularnej modlitwy „Anioł Pański”: „P. Jaką modlitwę odmawiamy, kiedy rano, w południe, lub w wieczór na pacierze, czyli na Anioł Pański dzwonią? O. Odmawiamy Anioł Pański zwiastował Pannie itd. (Zob. modlitwy na stron. V.) P. Czemu odmawiamy tę modlitwę? O. 1) Dla podziękowania Bogu za wcielenie Syna Boskiego; 2) dla uwielbienia Przenajświętszej Matki Boskiej i dla polecenia się Jej opiece”.

W kontekście modlitw maryjnych najwięcej miejsca poświęcono wykładni najbardziej popularnej modlitwy – *Pozdrowienia anielskiego*, o której pisali autorzy aż czterech katechizmów. Według ks. Deharba jest to modlitwa „najpospolitsza u katolików”: „P. Jaka modlitwa jest po Ojcie-nasz najpospolitsza u katolików? O. Modlitwa na cześć Matki Boskiej, jaką Pozdrowieniem Anielskim czyli Zdrowaś Marya nazywamy. P. Czemu łączymy z Ojcie-nasz Pozdrowienie Anielskie? O. Aby Najświętsza Matka Boska naszą słabą modlitwę u Syna swego Boskiego swem wielowładnem wstawieniem się wspierała”.

Miejsce *Pozdrowienia anielskiego* podobnie widział autor *Katechizmu – Wykładu z wiary katolickiej*: „Gdy się modlimy pospolicie po skończonej Modlitwie Pańskiej odmawiamy Pozdrowienie Aniel-

skie, czyli Zdrowaś Maryi Pannie i oney o przyczynienie się za nami do Syna Boskiego prosimy: bo tę Modlitwę złożył do Nayświętszey Panny dla uczczenia Jey i ziednania Jey przyczyny u Boga za nami Archanioł Gabryel, Ś Elżbieta i Kościół. Ta modlitwa nazywa się Pozdrowienie Anielskie, bo Anioł Gabryiel, gdy zwiastował Maryi Pannie, że miała zostać Matką Boską, rzekł: Zdrowaś Maryja łaski pełna, Pan z Tobą”.

Tytułem wprowadzenia autor *Rzymsko-Katolickiego Katechyzmu dla dzieci wtorego Ordynku* zapytywał: „P. Pozdrowienie Anielskie iakaż to modlitwa? O. Jest to modlitwa, którą Maryą, najświętszą Pannę czcimy y wzywamy”.

Podobnie ks. Achterfeldt w swym katechizmie zawarł dwa pytania wprowadzające: „P. Co rozumiemy przez pozdrowienie Anielskie? O. Pozdrowienie, ktorem Anioł Gabryel i Elżbieta świętą Maryą Pannę pozdrowili. P. Do kogo zatem ściąga to pozdrowienie? O. Do przynajświętszey Maryi Panny”.

Kolejnym krokiem w wykładzie *Pozdrowienia anielskiego* był zestaw pytań i odpowiedzi dotyczący budowy tej modlitwy. Autor *Katechyzmu dla dzieci wtorego Ordynku* wyróżniał trzy części („P. Zwielu części złożone pozdrowienie Anielskie?, O. Z trzech części”), zaś ks. Deharb – dwie części modlitwy maryjnej („P. Z ilu części składa się Pozdrowienie Anielskie?, O. Z dwóch części, z modlitwy uwielbiającej i modlitwy proszącej”). Podobną budowę zauważyć można w katechizmie autorstwa ks. Achterfeldta.

Według autora *Katechyzmu dla dzieci wtorego Ordynku* pierwsza część modlitwy („Zdrowaś Marya, łaski pełna, Pan z tobą”) przywodzi na myśl scenę zwiastowania: „P. Od kogośmy się nauczyli, Maryą tym pozdrowieniem uczcić? O. Od Archanioła Gabryela, który tak pozdrowił Maryą, donoszący iey tę nowinę, że miała Syna Bożego począc”.

Natomiast drugą część *Zdrowaś Maryjo* tworzy scena nawiedzenia Maryi przez św. Elżbietę: „P. Jakże brzmi wtora część? O. Błogosławionaś ty między niewiastami, y błogosławion owoc żywota twego Jezus. P. Ktoż tę część złożył? O. Elżbieta, matka Janowa, z natchnienia Ducha Świętego, gdy ją Marya nawiedziła”.

Ciekawą interpretację pierwszego słowa modlitwy – „Zdrowaś”, zawiera *Katechizm – Wykład z wiary katolickiej*: „Zdrowaś to słowo nie tylko jest prostym pozdrowieniem, ale ieszcze życzeniem radości: to oświadczyney, radość z owego wesela, które miała Najśw. Panna w momencie wcielenia się w Bogu Zbawicielu moim. Maryja ufnie to pokazuje, którą Bóg od wieków przejrzał, aby się w czasie przyłożyła

do tajemnicy wcielenia Syna Bożego i była Matką Jego. To pryncypalniejsze Panią i Gwiazdą, jest prawdziwie Panią, bo Królową Niebios, Aniołów, Patryarchów, Proroków, Apostołów, Wyznawców, Męczenników, Panien i wszystkich świętych. Jako śpiewała Kościół jest Gwiazdą, bo nam przyświeca promieniami światłości i łaski, które bierze od Syna swego, przyświeca, abyśmy na morzu świata tego nie zatnęli, mówi św. Bernard”.

W tym kontekście w katechizmie ks. Achterfeldta bardzo prosto brzmi jedyne pytanie dotyczące tego, w jakich słowach wyraża się pozdrowienie skierowane do Matki Bożej. Autor przytacza po prostu pierwszą część modlitwy: „Zdrowaś Marya, łaskiś pełna, Pan z tobą, błogosławionaś ty między niewiastami i błogosławion owoc żywota twoiego Jezus”.

Natomiast w katechizmie ks. Deharba obydwie sceny – zwiastowania i nawiedzenia, tworzą jedną część modlitwy uwielbiającej: „P. Z czego składa się modlitwa uwielbiająca? O.1) Ze słów Gabryela Archanioła: «Zdrowaś (Marya), łaskiś pełna, Pan z Tobą, błogosławionaś Ty między niewiastami», i 2) ze słów ś. Elżbiety: «błogosławion owoc żywota Twego», do których jeszcze imię «Jezus» dodajemy. P. Kiedy wyrzekł Gabriel Archanioł owe słowa? O. Kiedy Najświętszej Pannie Maryi zwiastował, że miała się stać Matką Syna Bożego. Łuk. 1, 28. P. A kiedy wyrzekła Elżbieta podane słowa? O. Kiedy Marya przez góry przeszedłszy odwiedzała ciotkę swoją Elżbietę. Łuk. 1, 42”.

Ks. Deharb nie zatrzymuje się jednak na prostym wyodrębnieniu części modlitwy, lecz kreśli refleksję teologiczną, w której wyjaśnia sens takich sformułowań dotyczących Maryi, jak „pełna łaski”, „Pan z Tobą”, „błogosławiona między niewiastami” czy „błogosławiony owoc żywota Twojego”. Jego rozważania dopełnia *Katechizm – Wykład z wiary katolickiej*. Ks. Deharb zapytuje: „P. Czemu modlimy się do Maryi słowy: «łaskiś pełna»? O. 1) Ponieważ Marya już przed swoim narodzeniem w łaski opływała, 2) co raz bardziej w łaskach rosła, i 3) dawcę wszystkich łask porodziła”.

Natomiast *Katechizm – Wykład z wiary katolickiej*, przywołując nauczanie Soboru Trydenckiego, tak tłumaczy słowa „łaski pełna”: „Łaski pełna, bo w żywocie ś. Anny Matki swojej od pierwszego momentu poczęcia swego zachowana jest od zmazy pierwotnego grzechu, przy narodzeniu Jej także ją Pan Bóg wyłączył i owszem w całym życiu swoim ani cień grzechu nigdy nie skaził czystości Duszy jej ani też nie zaćmił jasności świątobliwości Jej, jako uczy Zgromadzenie Trydenckie”.

Kolejną prawdę – „Pan z Tobą”, ks. Deharb przedstawia następująco: „P. Czemu mówimy: «Pan z Tobą»? O. Ponieważ Bóg szczególniejszym sposobem zawsze jest z Panną Najświętszą, dla czego słusznie się nazywa wybraną córką Ojca Niebieskiego, prawdziwą Matką Syna Bożego, i Najczystsza Oblubienicą Ducha Świętego”.

W podobnym tonie prawdę tę interpretuje *Katechizm – Wykład z wiary katolickiej*: „Pan z Tobą: bo jest Córką Boga Ojca – moc najwyższego ogarnie cię, Matko Syna Bożego, słowo stało się Ciałem, a Oblubienicą Ducha św. zstąpi na Cię. Jakaż Ona była szczególniejszym sposobem Bogu poświęcona i z nim zjednoczona”.

Katechizm Katolicki z zarysem historii religii proponuje kolejną parę pytań: „P. Co znaczy to uwielbienie: «błogosławionaś Ty między niewiastami»? O. Że Marya jest najbardziej uszczęśliwiona z wszystkich niewiast, 1) albowiem przed wszystkimi innymi wybraną była na panięską Matkę Syna Boskiego, i 2) albowiem pierwsza niewiasta przekleństwo, Marya zaś zbawienie całemu światu przyniosła. P. Czemu dodajemy jeszcze słowa: «i błogosławion owoc żywota Twojego, Jezus»? O. Chcąc oznaczyć, jak nierozdzielna jest cześć Maryi od czci Chrystusa Pana, i jak Matkę dla Syna uwielbiamy”.

Wykład słów: „Błogosławionaś ty między niewiastami i błogosławion owoc żywota twego Jezus” katechizm „z wiary katolickiej” tłumaczy następująco: „Błogosławionaś ty między niewiastami i błogosławion owoc żywota twego: Jezus. Są to słowa, któremi Elżbieta Mata Jana Chrzciciela przywitała Maryję, gdy ją nawiedziła i która z natchnienia Ducha św. uznała Ją za Matkę Pana swojego, bo ze wszystkich niewiast jedna tylko Panna Najświętsza miała ten przywilej, że razem jest Św. Matką Boską i Panną bez naruszenia wstydu Panieńskiego brzemienią się stała ona bez utraty Panieństwa i bez boleści porodziła. Syn Jej jest Bóg, ona Matką Boską, przepelnioną się stała, aby Ją wszystkie narody znały błogosławioną. Ażebyśmy zaś wiedzieli co to jest za ten błogosławiony owoc żywota Pańskiego, więc Kościół św. do słów Elżbiety przydał słowo: Maryja. tu mamy sobie na pamięć przywozić dobroczynność Boską, z której łaskawie raczył dla nas i dla naszego zbawienia stać się człowiekiem i narodzić się z Panny Maryi. Tu wierzymy, że Pan Jezus ciało ludzkie przyjął na się w żywocie Panny Maryi za sprawą Ducha św. to ciało, które na krzyżu wisiało, to Krew ze krwi Maryi, która na górze Kalwaryi przelana jest za grzechy nasze”.

W *Katechizmie dla dzieci wtorego Ordynku* ostatnia, trzecia część modlitwy, którą „wynalazł Kościół Katolicki”, zawarta jest w słowach: „Święta Marya, Matko Boża, modl się za nami grzesz-

mi, teraz y w godzinę śmierci naszej. Amen”. Natomiast katechizm ks. Deharba wyróżniał tzw. modlitwę proszącą: „P. Z czego składa się modlitwa prosząca? O. Ze słów od kościoła przydanych: «Święta Marya, matko Boża! módl się za nami grzesznymi, teraz i w godzinę śmierci naszej. Amen». P. Na co przydał kościół te słowa? O. Na to, abyśmy Najświętszą Maryą Pannę w wszystkich naszych potrzebach o pomoc, a osobliwie o szczęśliwą godzinę śmierci często wzywali”.

Podobna interpretacja drugiej części modlitwy znajduje się w katechizmie ks. Achterfeldta: „P. Co za prośbę do tegoż pozdrowienia załączamy? O. «Święta Marya, Matko Boża! módl się za nami grzesznymi teraz i w godzinę śmierci naszej. Amen!» P. Cóż w tych słowach od Maryi sobie wypraszamy? O. Aby zawsze, a osobliwie w godzinę śmierci naszej, za nami Boga prosić raczyła, by nam najsłabszą pomocą swoją dopomagał”.

Natomiast *Katechizm – Wykład z wiary katolickiej* – jedyny, który nie posługiwał się metodą pytań i odpowiedzi, zawiera takie tłumaczenie: „«S. Maryja Matka Boża», temi słowy pokazuje Kościół św. wielką świątobliwością Maryi z wysoką dobroczynnością Macierzyństwa Boskiego połączoną. «Módl się za nami» – to znaczy, że my jako grzesznicy potrzebujemy Orędowniczki, która by wszystko wyjednać mogła u tego, który się raczył z niej narodzić, dla tegoż nazywa Ją Kościół ucieczką grzesznych. A że Ją za Matkę Boską mamy, więc pewni jesteśmy, iż Jej prośba wiele może u Boga Jej Syna, ponieważ zaś szczić się nam dozwolono, że Jezus Chrystus jest Bratem naszym, więc Maryję mamy za Matkę naszą i w niej ufamy: że jako Królowa łatwo da się przywieść do przyczynienia się za nami. Wtedy ufności zostając prosimy Ją o wstawienie się za nami, które zawsze wiele waży jako Salomon powiedział o Swojej Matce: proś Matko moja. «Teraz i w godzinę śmierci naszej. Amen» – łaska jest nam potrzebna każdego czasu ku zwyciężeniu nieprzyjaciół, ale osobliwie przy śmierci, bo wtedy usiłowania czartowskie na zgubę naszą są gwałtowniejsze, a upadek nasz niebezpieczniejszy, to bowiem jest godzina owa, do której losy nasze na całą wieczność zawisły. «Amen» znaczy wolę naszą i chęć, aby ta modlitwa nasza była wysłuchana”.

4. MARIOLOGIA WARMIŃSKICH KATECHIZMÓW

Przedstawione nauczanie katechizmowe, które funkcjonowało na Warmii w XIX wieku, pozwala sformułować wnioski dotyczące ówczesnej mariologii. Zagadnienia, jakie w kontekście Matki Bożej były wówczas podejmowane, ukazuje poniższe zestawienie.

katechizm mariologia	<i>Rzymsko – Katolicki Katechyzm</i>	Katechizm ks. Achterfeldta	Katechizm ks. Ontrupa	Katechizm ks. Deharba	<i>Kate- chizm – Wykład z wiary katolic- kiej</i>
Poczęcie z Ducha Świętego	+				+
Betlejem jako miejsce narodzin Jezusa	+				
Wykład pozdrowienia anielskiego	+	+		+	+
Maryja jako Panna najświętsza	+	+	+	+	
Maryja jako Panna najczystsza				+	
Maryja jako Matka Jezusa Chrystusa, Matka Boska	+	+		+	+
Maryja jako błogosławiona między niewiastami				+	
Cześć dla Maryi	+			+	
Scena Zwiastowania	+		+	+	+
Scena Nawiedzenia	+			+	+
Modlitwa różańcowa		+			
Niepokalane Poczęcie			+	+	+
Narodzenie NMP			+		
Boże macierzyństwo Maryi			+		+
Maryja jako pełna łaski				+	+
Wniebowzię-			+		

cie NMP					
Oczyszczenie NMP			+		
Ofiarowanie Jezusa w świątyni			+		
Pochodzenie Maryi			+		
Maryja jako Oblubienica Ducha Świętego				+	+
Św. Józef jako dziewi- czy oblubie- niec Maryi				+	
Nierozdzielna cześć Maryi i Chrystusa				+	
Prośby kie- rowane do Maryi				+	+
Modlitwa „Anioł Pań- ski”				+	
Maryja jako Królowa Nieba					+
Maryja jako ucieczka grzesznych					+

XIX-wieczne katechizmy przede wszystkim zwracały uwagę na podstawowe prawdy wiary dotyczące Matki Bożej. Większość z nich czyniła to w kontekście wykładu dotyczącego pozdrowienia anielskiego. Także forma pytań i odpowiedzi niewątpliwie ułatwiała przyswajanie i rozumienie przekazywanych treści i prawd o Matce Bożej.

W *Rzymsko-Katolickim Katechyzmie* autor poucza o Jezusie poczętym z Ducha Świętego i o Betlejem jako miejscu Jego narodzenia. Maryja – Panna najświętsza jest Matką Boga, dlatego należy się Jej cześć. Wspomniano także o scenach zwiastowania i nawiedzenia.

Z kolei katechizm ks. Achterfeldta ukazuje Maryję jako Pannę najświętszą i Matkę samego Boga oraz zachęca do modlitwy różańcowej.

Katechizm ks. Ontrupa w szerokim kontekście przedstawia Maryję. Wspomina o Jej pochodzeniu, niepokalanym poczęciu i narodzinach. Po urodzeniu Jezusa autor pisze o oczyszczeniu Matki Bożej i ofiarowaniu Dziecięcia w świątyni. Po zakończeniu swej ziemskiej wędrówki Maryja – Panna najświętsza, została wzięta do nieba.

Najbardziej rozbudowana mariologia znajduje się w katechizmie autorstwa ks. Deharba. Maryja jest tu ukazana jako Panna najświętsza, najczystsza, pełna łaski i błogosławiona między niewiastami. Autor uzasadnia również Jej niepokalane poczęcie. Maryja jako Pośredniczka – z jednej strony – odbiera cześć od ludzi, zaś z drugiej – kieruje prośby do swego Syna Jezusa. Tylko ks. Deharb pisze o Maryi jako Oblubienicy Ducha Świętego i wskazuje na św. Józefa jako Jej dziewiczego opiekuna. Mariologia katechizmu zbudowana jest w oparciu o zasługi Chrystusa i – co z tego wynika – o nierozdzielną cześć dla Matki i Jej Syna.

Katechizm – Wykład z wiary katolickiej jest jedynym podręcznikiem, w którym nie występuje forma pytań i odpowiedzi. W oparciu o tekst pozdrowienia anielskiego nieznany autor ukazuje rolę Maryi i Jej miejsce w Kościele. Powołuje się przy tym – jak np. przy omawianiu niepokalanego poczęcia – na naukę Soboru Trydenckiego. Autor ukazuje i omawia sceny zwiastowania i nawiedzenia oraz przedstawia Maryję jako Matkę Syna Bożego. Jest Ona pełna łaski i oblubienicą Ducha Świętego. Człowiek ma więc kierować do Niej, która jest Królową Nieba i ucieczką grzeszników, swoje prośby.

ZAKOŃCZENIE

Funkcjonujące w XIX wieku na Warmii katechizmy niewątpliwie w istotny sposób przyczyniły się do wzrostu kultu maryjnego, dodatkowo utwierdzonego objawieniami Matki Bożej w Gietrzwałdzie w 1877 roku (od 27 czerwca do 16 września).

Prezentowane w katechizmach ujęcie kultu do Bożej Rodzicielki – z jednej strony – nic nie straciło ze swej aktualności, zaś z drugiej – szczególnie po wydaniu adhortacji papieża Pawła VI *Marialis cultus* – jesteśmy świadkami autentycznej odnowy kultu maryjnego, która może dokonać się tylko z uwzględnieniem bogactwa wiary minionych pokoleń.

SOMMARIO

L'INSEGNAMENTO SU MARIA NEI CATECHISMI DEL XIX SECOLO
IN WARMIA

L'articolo presenta i cinque catechismi più diffusi, che nel secolo XIX formarono il culto mariano nella Varmia. Erano usati sia dai predicatori, sia dagli studenti durante l'insegnamento della religione. La loro funzione principale era l'esame delle verità fondamentali riguardanti la Madre di Dio. La maggioranza di loro lo faceva nel contesto del trattato sul saluto dell'angelo. La formula usata domanda – risposta senza dubbio facilitava la comprensione e l'assimilazione dei contenuti e delle verità sulla Madre di Dio.

Ks. ROBERT KACZOROWSKI
AKADEMIA MUZYCZNA
GDAŃSK

PIEŚŃ KATECHIZMOWA ZE ŚPIEWNIKA JANA SIEDLECKIEGO Z 1886 ROKU

WSTĘP. 1. KAZANIA KATECHIZMOWE W XIX WIEKU. 2. SEMANTYKA
PIEŚNI KATECHIZMOWEJ. ZAKOŃCZENIE. ANEKS.

WSTĘP

Wśród wielu archiwaliów, będących własnością bazyliki Mariackiej w Gdańsku, znajduje się śpiewnik autorstwa Jana Siedleckiego, wydany w Krakowie w 1886 roku, którego pełny tytuł brzmi: *Cantionale ecclesiasticum ad usum ecclesiarum Poloniae. Juxta decreta synodorum praesertim Synodi Petricoviensis cum adnotationibus caeremoniarum et instructione ad cantum choralem per Joannem Siedlecki. Proprietas et sumptibus Congregationis Missionis Domus Stradomiensis. Cracoviae 1886* (ss. 386 + XLII).

Śpiewnik tworzą przede wszystkim *processionalis ordinarius* przeznaczone na ważniejsze uroczystości i święta kościelne, hymny, antyfony, litanie, msza za zmarłych oraz pieśni na Boże Narodzenie, „Pieśni Postne” i wielkanocne, „Pieśni o Przenajświętszym Sakramencie” i pieśni przygodne.

Ostatnią część *Cantionale ecclesiasticum* stanowi rozbudowana (ss. 329-361) „nauka śpiewu gregoriańskiego” zawierająca omówienie głównych zasad i przepisów z nią związanych. Autor, podpisujący się „X. W. Cent.”, zamieścił szczegółowe wprowadzenie do chorału gregoriańskiego, omówił skale, nuty i ich nazwy, klucze oraz pauzy;

podał również przykłady do ćwiczeń solmizacyjnych (m.in. „w jedno-tonach”, „w dwutonach”, „w Tercyach”, „z tekstem na Tercye”). Wykład kończy się przedstawieniem ważniejszych wskazówek służących dobremu śpiewaniu oraz refleksją na temat solmizacji i intonacji.

W dziale pieśni przygodnych znajduje się interesująca *Pieśń katechizmowa* (ss. 217-219), będąca przedmiotem niniejszej wypowiedzi¹, stanowiąca ciekawe odzwierciedlenie obowiązującej na ziemiach polskich potrydenckiej religijności i mentalności.

Celem artykułu jest odczytanie *Pieśni katechizmowej* w kontekście obowiązującego w XIX wieku w diecezjach polskich ustawodawstwa dotyczącego przepowiadania i nauczania kościelnego. Aby zamierzony cel osiągnąć, na początku ukazana zostanie troska biskupów polskich o katechizację wiernych oraz język, jakim posługiwali się ówczesni kaznodzieje; następnie zaś omówiona będzie *Pieśń katechizmowa* ze szczególnym zwróceniem uwagi na sposób przedstawiania prawd objawionych.

1. KAZANIA KATECHIZMOWE W XIX WIEKU

Od początku XIX wieku biskupi diecezji znajdujących się na ziemiach polskich coraz częściej zwracali uwagę podległemu im duchowieństwu, aby w miejsce kazań wprowadzać nauki katechizmowe, których celem miał być „systematyczny rozbiór pacierza i podstawowych pojęć o Bogu: dwunastu artykułów składu apostołskiego, dziesięciorga przykazań oraz siedmiu sakramentów świętych”².

Skoro kazanie miało na celu przedstawienie wiernym określonej prawdy wiary, „jednej dowodzącej prawdy”, zaś homilia miała wyjaśniać perykopę ewangeliczną za pomocą „obrazów i przykładów”, to – według biskupów – nauki katechizmowe są „najzdrowszym pokarmem” i „katechizmowego nauczania niczym zastąpić nie można”³.

Ponadto zwracano uwagę, aby przepowiadanie katechizmowe tak rozłożyć, by w ciągu dwóch lat objęło ono „całość nauki chrześcijańskiej, tak dogmatycznej, jak i moralnej”. Niedzielny wykład katechizmu powinien być prowadzony „tym samym porządkiem, jaki zachowany jest w parafialnym pacierzu i katechizmowych do niego dodat-

¹ Pieśń tę zawiera jeszcze *Śpiewnik kościelny z melodiami na 2 głosy* ks. Jana Siedleckiego (Warszawa 1953, s. 313-314). Komentarz odredakcyjny wskazuje na XVIII-wieczne pochodzenie utworu.

² Por. D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996, s. 80.

³ Tamże, s. 80-81.

kach, czytanych ludowi w każdą niedzielę”. Na początku wyjaśniano więc znak krzyża, modlitwę *Ojcze nasz* i *Zdrowaś Maryjo* oraz artykuły wiary zawarte w składzie apostoelskim, przykazania, grzechy i cnoty oraz „inne kolejną szczegóły, jakie przy pacierzu parafialnym czytają”⁴.

Na uwagę zasługuje również język, jakim posługiwali się kaznodzieje. Zachowane źródła zwracają uwagę na przesadne podkreślanie przez nich grzechów („zatwardziali grzesznicy”), kary Bożej za popełnione grzechy, wyrzutów sumienia, sądu i rzeczy ostatecznych (zwłaszcza „ognia piekielnego”). Znamienna jest opinia Wincentego Witosa: „Jeżeli idzie o inne grzechy i przestępstwa, to należy zaznaczyć, że kazania te i obawa kar doczesnych i wiecznych trzymały ludzi bardzo mocno na wodzy”⁵.

Tak więc – z jednej strony – można stwierdzić, że podkreślanie kary Bożej za grzechy było jednym z charakterystycznych rysów polskiego kaznodziejstwa XIX wieku; z drugiej zaś strony – u głoszących Słowo Boże dało się zauważyć dążenie do wywoływania sztucznych efektów w postaci czy to przesadnej gestykulacji, teatralności i czułościowości, czy wręcz popisów aktorskich. Postawy takie wiązały się z powszechnym wśród księży przekonaniem, że kazanie powinno pobudzić słuchaczy do płaczu: „Osławiony to rodzaj kaznodziejów, którzy nie rozumieją dobrego kazania bez płaczu ze strony słuchacza” – pisał w 1905 roku jeden z księży i dodał, że, zwłaszcza na wsi, podczas odpustów „ryki i szlochy są zjawiskiem powszechnym podczas kazań”, natomiast w miastach, gdzie „przychodzi na kazanie klasa bardziej oświecona, zjawisko płaczu głośnego spotyka się rzadko”⁶.

2. SEMANTYKA PIEŚNI KATECHIZMOWEJ

W tak zarysowanym kontekście, traktującym o potrzebie „pracy u podstaw” w dziedzinie przepowiadania i nauczania kościelnego, zrozumiałym jest powstawanie pieśni katechetycznych, których celem miała być religijno-moralna edukacja nieoświeconych warstw ludności.

Pieśni katechizmowe (katechetyczne) swym rodowodem sięgają zamierzchłych czasów średniowiecza. Były to w przeważającej większości proste, moralizujące utwory, śpiewane przed kazaniem lub

⁴ Tamże, s. 82.

⁵ Tamże, s. 87.

⁶ Tamże.

w ich trakcie, zawierające wierszowany przekaz głównych zasad wiary i etyki chrześcijańskiej⁷.

Pieśń katechizmowa, pochodząca ze śpiewnika ks. Jana Siedleckiego wydanego w 1886 roku, jest utworem długim, zbudowanym z 22 zwrotek. Ze względu na poruszaną tematykę można w niej wyodrębnić trzy główne części.

Część pierwsza (zwrotki 1-4) jest swoistym wstępem i zarysowaniem podstawowych prawd wiary katolickiej. Ukazana jest tajemnica Trójcy Świętej i wewnątrztrynitarnie relacje, wcielenie Syna Bożego i narodzenie z Dziewicy Maryi, wydarzenia paschalne Jezusa: męka, śmierć i zmartwychwstanie oraz opis rzeczy ostatecznych człowieka: niebo albo piekło.

Celem drugiej część pieśni (zwrotki 5-12) jest przekaz i utrwalenie najważniejszych artykułów katechizmowych. Wymienione są kolejno: 10 przykazań Bożych, 5 przykazań kościelnych oraz 7 sakramentów. Część ta kończy się konstatacją, iż jest tylko jedna wiara, poza którą nie ma zbawienia, zaś człowiek, aby je osiągnąć, musi przyjąć to, co Kościół przez posługę Piotra daje mu do wierzenia.

Trzecia, najbardziej rozbudowana część pieśni (zwrotki 13-22), podejmuje problematykę eschatologiczną. Znajduje się w niej opis powszechnego ciał zmartwychwstania, będący echem prorocstwa Ezechiela (por. Ez 37,1-14) oraz Sąd Ostateczny, z którego wyłania się karzący, lecz sprawiedliwy, Bóg. W części tej znajduje się również wezwanie do nawrócenia: „żałuj grzeszniku za twe wszystkie złości, / poprzestań grzeszyć, będziesz w szczęśliwości”, oraz zapewnienie, że Bóg nie chce zguby człowieka. On czeka na ludzkie nawrócenie, którego wyrazem i owocem ma być szczerą spowiedź. Tego jednak, kto nie chce wzbudzić w sobie żalu, czeka wieczne potępienie.

Język, jakim posługuje się autor *Pieśni katechizmowej*, odzwierciedla sposób przepowiadania kościelnego obecnego w potrydenckiej religijności. Uwagę przykuwa położenie akcentu na karę („jeżeli nie chcesz żałować serdecznie, / będziesz przeklęty i zaginiesz wiecznie”, „złym [da] ogień wieczny”), postawa strachu („straszliwa trwoga na świecie powstanie”, „struchleje każdy”, „strach niesłuchany będzie grzesznych ludzi”) i niepewności w obawie o życie wieczne („i mąż od żony weźmie rozłączenie: / jedno na męki, drugie na zbawienie”), realistyczne opisy i wizje Sądu Ostatecznego („przegniłe ciało i skruszone kości”).

⁷ Zob. <http://hamlet.pro.e-mouse.pl/leks/index.php?id=piesnikat>.

Bóg jawi się nie jako miłosierny Ojciec, lecz Ten, który karze („i tać przyczyna Boskiego karania, / że człowiek łamie Jego przykazania”; „potem Bóg sędzia na tronie zasiędzie, / ogłosi wyrok. Co tam za płacz będzie!”).

Autor pieśni w jednoznaczny podkreśla konieczność przywiązania do wiary katolickiej, poza którą nie ma zbawienia („ta wiara sama! Innych chociaż wiele / wiar się rachuje: w nich żaden zbawiony / człowiek nie będzie, ale potępiony”). Zwraca on również uwagę na grzechy powstałe wskutek odwrócenia się od Boga i wiary w zabobony („a że zły człowiek łamie przykazanie, / w chorobie, szkodzie, w czarach ma ufanie”).

ZAKOŃCZENIE

Pieśń katechizmowa włączona do *Cantionale ecclesiasticum ad usum ecclesiarum Poloniae* autorstwa ks. Jana Siedleckiego stanowi ciekawy i interesujący sposób przekazu prawd wiary. Śpiewany w każdą niedzielę i święta utwór spełniał niewątpliwie swą rolę, zgodnie z maksymą *repetitio est mater studiorum*.

Współczesnego czytelnika może razić jedynie język przekazu podstawowych prawd wiary. Wydaje się jednak, że ten przejaw potrydenckiej praktyki obecny w Kościele polskim w XIX wieku, daje o sobie niekiedy znać, niestety, również i dzisiaj – 40 lat od zakończenia II Soboru Watykańskiego.

ANEKS:

Pieśń katechizmowa
z *Cantionale ecclesiasticum ad usum ecclesiarum Poloniae*,
Kraków 1886.

1. Trójca Bóg Ojciec, Bóg Syn, Bóg Duch Święty,
W Trójcy Bóg jeden nigdy niepojęty.
Bóg Ojciec przed wiek z siebie Syna rodzi,
Bóg Duch od Ojca i Syna pochodzi.
2. Syn Boży stał się człowiekiem dla ciebie,
Wziął duszę, ciało, abyś ty był w niebie;
Począł się z Ducha świętego bez męża,
Zrodziła Panna, starłszy głowę węża.
3. Trzydzieści trzy lat żył na świecie z nami,
Okrutnie na krzyż przybity gwoździami:

- Umarł, pogrzebion i do piekłów zstąpił,
Wstał z martwych, potem na niebiosą wstąpił.
4. A ztamtąd przyjdzie na sąd ostateczny,
Dobrym da niebo, złym zaś ogień wieczny.
A że zły człowiek łamie przykazanie,
W chorobie, szkodzie, w czarach ma ufanie.
 5. A Bóg rozkazał: wierz w Boga jednego;
Drugie: Imienia nie bierz darmo Jego,
Trzecie: pamiętaj, byś święcił dni moje,
Czwarte zaś: szanuj ojca, matkę twoję:
 6. Piąte: nie zabijaj, szóste: nie cudzołóż;
Siódme: nie kradnij; ósme: fałszu nie mnóż;
Dziewiąte: żony nie żądaj bliźniego;
Dziesiąte: ani żadnej rzeczy jego.
 7. Pięć kościelnego mamy przykazania:
Dni święte święcić z dawnego podania;
Słuchaj Mszy świętej w dni święte uczciwie,
Zachowaj posty, jedząc wstrzemięźliwie.
 8. Czyń spowiedź szczerą blisko Wielkiejnocy,
Weź Ciało Pańskie dla duszy pomocy.
Siedm Sakramentów: chrzest i bierzmowanie;
Ciała, Krwi Pańskiej także przyjmowanie;
 9. Spowiedź, kapłaństwo i małżeństwo święte,
I namazanie przed śmiercią przyjęte.
I tać przyczyna Boskiego karanja,
Że człowiek łamie Jego przykazania.
 10. Aby się dusza dostała do nieba,
Zostawać w wierze katolickiej trzeba.
Co Kościół rzymski daje do wierzenia,
Trzymaj statecznie, a pewny'ś zbawienia.
 11. „Jeden Bóg wszędzie, jeden chrzest przyjęty,
I jedna wiara”, mówi Paweł święty.
Piotr z następcami jest głową w Kościele.
Ta wiara sama! Innych chociaż wiele
 12. Wiar się rachuje: w nich żaden zbawiony
Człowiek nie będzie, ale potępiony.
Bóg to objawił swym wiernym dla tego,
Iż nieomylna prawda święta Jego.
 13. Straszliwa trwoga na świecie powstanie,
Wtenczas gdy wszystkich ciało zmartwychwstanie:
Zaćmi się słońce, miesiąc, wszystkie gwiazdy

- Na ziemię spadną, ach! struchleje każdy;
14. Strach niesłychany będzie grzesznych ludzi,
Gdy ich anielska trąba z grobów wzbudzi.
On dzień ostatni i niebieskie siły
Poruszy, oraz odsłoni mogiły;
15. Przegniłe ciało i skruszone kości
Zarówno przyjdą do swojej całości:
Wróci się dusza do swojego ciała,
By ze spraw swoich rachunek oddała.
16. Na Józafata staniemy dolinie,
Tam się obaczym, wraz wszyscy w godzinie.
Lecz niezadługo odmiana nastanie;
Zważ, co świat kochasz! zważcie chrześcijanie!
17. Matce od córki rozdzielić się trzeba,
Córka do piekła, a matka do nieba,
Albo też córka pójdzie ze Świętymi,
Nieszczęsna matka! wraz z potępionymi!
18. Brat z bratem, ojciec z synem się rozstanie:
Jedno do nieba! drugie w piekle stanie:
I mąż od żony weźmie rozłączenie:
Jedno na męki, drugie na zbawienie.
19. Potem Bóg sędzia na tronie zasiędzie,
Ogłosi wyrok. Co tam za płacz będzie!
Gdy tam obaczą wszystkie swoje sprawy,
Myśli, złe mowy i sprośne zabawy!
20. Bóg sprawiedliwy wsze dzieła poznaje,
Kto jak zasłuży, tak zapłatę daje.
Rzecz do dobrych: pójdźcie ze Świętymi,
Żli zaś na wieki idźcie z przekłętymi.
21. Szczęśliwy, który w niebo się dostanie!
Ach! biada temu, co w piekle zostanie!
Żałuj grzeszniku za twe wszystkie złości,
Poprzestań grzeszyć, będziesz w szczęśliwości.
22. Łaskawy Pan Bóg! nie gubi człowieka,
Gorzkich łez jego i spowiedzi czeka.
Jeżeli nie chcesz żałować serdecznie,
Będziesz przekłety i zaginiesz wiecznie.

SUMMARY

“CATECHISM SONG” FROM THE J. SIEDLECKI’S SONGBOOK OF 1886

The article presents so-called “Catechism Song” („Pieśń katechizmowa”), which comes from the song-book published in 1886. In the XIX-th century in the Church of Poland songs like this one were very popular. They were sung before or during homilies. Songs of catechism were very important in the Polish culture, especially in the country and in the folk tradition. They taught about God, faith, the Decalogue and the morality.

Ks. JAN JERZY JASIEWICZ
GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

**CYSTERSKA POEZJA LITURGICZNA
– OFICJUM RYMOWANE *LAETARE GERMANIA***

WSTĘP. 1. ANALIZA TEKSTU. 2. PROBLEMATYKA MUZYCZNA.
ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Jedno z podstawowych źródeł do badania rozwoju twórczości chorałowej na terenie Polski, należących do nurtu średniowiecznej poezji liturgicznej, stanowią utwory poświęcone św. Jadwidze, której życie i działalność wywarły wielki wpływ nie tylko na duchowość, ale, w sensie inspiracji artystycznej, także na twórczość artystyczną. Prawie wszystkie powstały w środowisku cystersów śląskich i prawdopodobnie za ich pośrednictwem zostały wprowadzone najpierw tam, gdzie znajdowały się klasztory reguły św. Bernarda. Obejmują one zasadniczo trzy główne formy: oficja rymowane, sekwencje i hymny.

Oficja rymowane, jako osobna forma liturgiczno-muzyczna, pojawiły się w łączności z *officium divinum*¹. Co do ich genezy opinie wśród badaczy są podzielone. Według jednych, pierwsze oficja rymowane powstały na pograniczu francusko-niemieckim już w IX wie-

¹ M. Huglo, *Les livres de chant liturgique*, Brepols 1988, s. 25n.

ku². Inni przesuwają czas ich powstania na wiek XI³. Na terenie Polski pojawiły się one w pierwszej połowie XIII wieku⁴.

Do Gdańska kult św. Jadwigi dotarł najpóźniej w XIV wieku, z tego bowiem okresu pochodzą najwcześniejsze zachowane rękopisy dotyczące świętej. Są to *Vita S. Hedwigis ducissae Silesiae*⁵ i oficjum *Laetare Germania*⁶. To ostatnie znajduje się w rękopisie z Kościoła Mariackiego w Gdańsku.

Ponieważ z powodu wielokrotnych zniszczeń klasztoru oliwskiego nie zachowały się tam najstarsze księgi liturgiczne, możemy jedynie przypuszczać, że teksty o św. Jadwidze zostały wprowadzone do liturgii cystersów oliwskich pod koniec XIII wieku i stąd rozprzerznięły się na teren Pomorza, a przede wszystkim w Gdańsku.

W wieku XV mamy znacznie więcej rękopisów gdańskich zawierających teksty poświęcone św. Jadwidze. Należą do nich oficja, sekwencje, hymny, a także żywoty. Trzeba tu dodać, że część manuskryptów gdańskich zaginęła po drugiej wojnie światowej, a jedynym dowodem na ich istnienie jest katalog sporządzony na początku XX wieku, z którego jedynie pośrednio można wnioskować o tym, jakiego rodzaju utwory dotyczące tej świętej funkcjonowały w Gdańsku⁷.

Dotychczas znane są trzy oficja o św. Jadwidze, a mianowicie: *Fulget in orbe dies*, *Laetare Germania* oraz *Mundo festus instat dies*. Zachodzą pomiędzy nimi duże zbieżności tekstowe, przy czym to ostatnie opiera się niemal wyłącznie na zapisach antyfon i responsoriów wykorzystywanych już w *Fulget* i *Laetare*. Pozwala to sądzić, że oficjum stanowiące archetyp, stało się podstawą późniejszych licznych przeróbek i opracowań⁸. Ich treścią jest historia życia świętej.

Jadwiga przyszła na świat w końcu lat siedemdziesiątych XII stulecia jako córka Bertolda VI, hrabiego Giessen-Andechs, tytularnego księcia Meranii⁹. W wieku lat 12 wyszła za mąż za księcia śląskiego Henryka Brodatego, syna Bolesława Wysokiego. Szczegóły życia

² B. Gładysz, *O łacińskich oficjach rymowanych z polskich źródeł średniowiecznych*, Pamiętnik Literacki, 30 (1933), s. 314.

³ S. Corbin, *L'Office de la Conception de la Vierge*, Coimbra 1949, s. 3.

⁴ B. Gładysz, *O łacińskich oficjach rymowanych z polskich źródeł średniowiecznych*, dz. cyt., s. 326.

⁵ BG PAN, sygn. Ms 2154, k. 221.

⁶ BG PAN, sygn. Ms Mar. O. 18, k. 25.

⁷ O. von Gunther *Die Handschriften der Kirchenbibliothek von St. Marien in Danzig*, Danzig 1921.

⁸ Aktualny stan badań wskazuje, że chodzi w tym przypadku o *Fulget in orbe dies*.

⁹ W. Nigg, *Święta Jadwiga Śląska*, Opole 1991, s. 14.

i działalności świętej podają antyfony i responsoria oficjum, przy czym fakty historyczne, ujęte w artystyczną formę opisu poetyckiego, mieszają się tu z podaniami i legendami. Św. Jadwiga zmarła w 1243 roku i pochowana została obok męża w fundowanym przez siebie klasztorze cysterek w Trzebnicy. Jej kanonizację ogłosił papież Klemens IV 26 marca 1267 roku¹⁰.

Spośród licznych manuskryptów zawierających oficjum *Laetare Germania*, najwcześniejsze pochodzą z XIV wieku¹¹. H. Kowalewicz przypuszcza, że oficjum powstało pod koniec XIII wieku w środowisku cystersów śląskich. Według tego autora, znamienne jest to, że w średniowiecznych rękopisach liturgicznych cystersów w Polsce brak jest pieśni o innych polskich świętych, z wyjątkiem utworu o św. Jadwidze¹². Tekst oficjum można spotkać także w brewiarzach czeskich, węgierskich i rękopisach krzyżackich. Jako zabytek literacki został wydrukowany trzykrotnie¹³.

Przedmiotem niniejszego opracowania są przekazy źródłowe *Laetare*, zawierające zarówno tekst jak i melodie antyfon i responsoriów, znajdujące się w zbiorach specjalnych Biblioteki PAN w Gdańsku¹⁴ oraz Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie¹⁵. Zostaną one skonfrontowane z pełnym tekstem oficjum zawartym w *Analecta Hymnica Medii Aevi*. Rezultaty przeprowadzonych badań zostały przedstawione według następującego porządku: 1) Analiza tekstu¹⁶; 2) Problematyka muzyczna¹⁷.

¹⁰ *Scriptores Rerum Silesiacarum*, Breslau 1839, t. 2, s. 119.

¹¹ BUWr IQ 246, BUWr IQ 247, BUWr IQ 242.

¹² Por. H. Kowalewicz, *Zasób, zasięg terytorialny i chronologia polsko-lacińskiej liryki średniowiecznej*, Poznań 1967, s. 69.

¹³ G. M. Dreves, C. Blume, H. Bannister, *Analecta Hymnica Medii Aevi*, Bd. 26, Leipzig 1896, s. 79; J. Jungnitz, *Das Breslauer Brevier und Proprium*, Breslau 1983, s. 24-38; E. Promnitz, *Das mittelalterliche Reimofficium der hl. Hedwig*, Breslau 1926.

¹⁴ Ms Mar. F 404, k. 153v-157v; Ms Mar. F 405, k. 147v-152v.

¹⁵ L 22, k. 452-458.

¹⁶ Celem niniejszego opracowania jest ogólna analiza oficjum w aspekcie historyczno-muzykologicznym. Analiza tekstu poetyckiego ma za zadanie uchwycić jedynie podstawowe konstanty poetyki średniowiecznej.

¹⁷ Analiza tekstu muzycznego ograniczy się do ukazania cech charakterystycznych podstawowych elementów struktury muzycznej oficjum: antyfon i responsoriów.

1. ANALIZA TEKSTU

W odróżnieniu od *Fulget in orbe dies*, którego schemat – sześć antyfon i cztery responsoria *prolixa* – charakterystyczny jest dla liturgików zachodnioeuropejskiej proveniencji monastycznej, krótsze oficjum, *Laetare Germania*, przeznaczone było do odmawiania dla duchowieństwa diecezjalnego¹⁸. Treść oficjum¹⁹ przedstawia się następująco:

In I Vesperis

Ant. 1. Laetare Germania, Quae de stirpe regia, Meraniae ducis, Ortus ab infantia, Dignam Dei gratia, Hedwigem producis, Quam Christe cum gloria, Mundi post exilia, Ad gaudia dicis, Perpetuae lucis.

Ant. 2. Hedwigis pietate clara, Tibi persolvimus debita, Laudis, tu solita clementa, Auge devotionis incrementa.

Ant. 3. Tibi rite psallimus, Tibi laudes referimus, Ex debito, Quia quotiens premimur, Miseriis in te nobis, Fidelis patet recursus.

Ant. 4. Solaris dum volvitur orbita, Votiva recurrunt festa, In quibus et Domini, Recitantur magnalia, Et Hedwigis, Retractantur merita.

Ant. 5. Hodierne solemnitatis gaudia, Quae anni reduxit orbita, Pia recolamus devotione, Beatae Hedwigis, Utentes famulamine.

Antyfony mają charakter inwokacyjny. Rozpoczyna je wezwanie do radości Germanii, która ze szczepu Meranii wydała godną czci Jadwigę. Ze względu na swoją wyjątkową pobożność należy się jej cześć.

Ant. ad Magnificat:

O decus Trebnitiae, Hedwigis mater gratiae, Concivis militiae, Coelestis patriae, Tribue credentibus, Solamen tuis precibus, Et da frui laudibus, Cum coeli patribus, Tu tot signis radians, In te plebs fidelis glorians, Totius Silesiae, Digna memoriae, Asta tuis posteris, Mater Hedwigis humilis, Nobis petens veniam, Et coeli gloriam.

¹⁸ S. Araszczuk, *Pokrewieństwo trzech śląskich oficjów o św. Jadwidze*, Collegium Polonorum, 13(1995-1996), s. 192.

¹⁹ Tekst *Laetare Germania* podaję za AH XXVI. Tłumaczenie na język polski oddaje tylko główne myśli poszczególnych części oficjum.

Antyfona do Magnificat w stopniujących wezwaniach, z coraz silniejszym zabarwieniem uczuciowym, ukazuje Jadwigę jako ozdobę Trzebnicy i chwałę ludu całego Śląska,

Ad Matutinum

Invitatorium:

Laudemus in saeculum, Regem saeculorum, Qui beatam Hedwigem, Matrem orphanorum, Coaequavit, Meritis sanctorum.

Śpiew zachęca do wychwalania Króla wieków, który ozdobił Jadwigę, matkę sierot.

In I Nocturno

Ant. 1. Biduano ieiunio, Carne macerata, Mittebat egentibus, Quaeque delicata.

Ant. 2. Nil relinquens praeter victum, Ex suis proventibus, Vilem deferens amictum, Servit pauper pauperibus.

Ant. 3. Gaudebat dapis munere, Egenos reficere, Quia Christum in paupere, Se sciebat suscipere.

Antyfony opisują praktyki ascetyczne Świętej z podkreśleniem postu, jałmużny i usługiwania będącym w potrzebie.

Resp. 1. Hedwigis stirpe nobilis, Omnibusque spectabilis, Omni virtutum genere, Corde mitis et humilis, Aetate sexu fragilis, Fide fortis et opere.

V. Christo fuit amabilis, Ad omne bonum habilis, Dei praeventa munere.

Resp. 2. Manum mittit ad fortia, Virtutum exercitia, Haec comprehendit dulciter, Consurgens nocte media, Orationum studia, Deo solvebat iugiter.

V. Clam intrat domicilia, Dans infirmis obsequia, Et leprosis pocula.

Resp. 3. Margarita solo tecta, Quondam vilis et despecta, Ista Dei famula, Gemma lucens ut electa, Carnis nube iam detecta, Fulgens per miracula.

V. In sublime stans erecta, Caelum tendit via recta, Velut fumi virgula.

Responsoria nawiązują do pochodzenia Jadwigi z możnego rodu i, na zasadzie kontrastu, przeciwstawiają dobrowolnie przyjętemu

upokorzeniu. Wyrażają zachwyt dla postawy Jadwigi, czerpiąc porównania z Pisma Świętego.

In II Nocturno

Ant. 1. Nivis in algoribus, Incedens nudis gressibus, Christum insequendo, Leprosis et debilibus, Eleemosynas tribuendo.

Ant. 2. Mutato vultus pallio, Clam carceres visitabat, Et eis cibum, Cum potu ministrabat, Et damnatos saepius, Suspendio liberabat.

Ant. 3. Circuibat sedula, Cellas dominarum, Ut videret aemula, Statum singularum, Et serviret vernula, Questibus earum.

Antyfony opisują dalszy ciąg szczegółów z życia Jadwigi, takich jak usługiwanie trędowatym, odwiedzanie więźniów, pocieszanie strapiionych, dawanie jałmużny.

Resp. 1. Quae dum oraret sedula, Lumen in habitaculo, Super eam diffunditur, Hic Mariae Magdalenae, Margarethae Catharinae, Visu sermone fruitur.

V. En, iniquiunt post obitus, Dies coelestis aditus, Tibi nobiscum panditur.

Resp. 2. O vitis Cypri nobilis, Ferendo botros uberes, Hedwigis mater humilis, Pie pascendo pauperes, Tua virtus laudabilis, Nos Christo reddat habiles.

V. Ut expiati sordibus, Adornemur virtutibus, Per te coeli, Iungamur patribus.

Resp. 3. Aegypti nuda pallio, Ornata cultu regio, Filia Pharaonis, Per ascensum purpureum, Ad thronum regis aureum, Pervenit Salomonis.

V. Hedwigis, tradens spiritum, Felicem agens exitum, De terra Babylonis.

Responsoria wyliczają cuda towarzyszące jej życiu i opiewają jej chwałę w niebie. Wezwania i pozdrowienia zaczerpnięte są z Pisma Świętego.

In III Nocturno

Ant. 1. Dictis evangelicis, Aures impendebat, Et quotquot dici poterant, Missas audiebat.

Ant. 2. Cum se iudex poneret, Causas iudicando, Haec adesse voluit, Fraudes removendo, Pupillos et viduas, Pie defendendo.

Ant. 3. Hedwigis Santa inclita, Nos serves a ruina, Nosque frui facias, Gratia divina.

Antyfony wychwalają pobożność świętej, jej opiekę i wstawienictwo nad więźniami, opiekę nad sierotami i wdowami. Przy końcu pojawia się wezwanie o zachowanie od zguby.

Resp. 1. O quam felix Hedwigis, Quae regnum mundi, Et omnem ornatum saeculi, Contempsit propter amorem, Domini Jesu Christi, Currens finem ad beatum, Sanctae vitae coelibatum, Anhelabat sitiens.

V. Signum crucis mente gerens, Siti fame se affligens, Passionis Christi, memor forens.

Resp. 2. Haec in carne generosa, Mortis Christi pretiosa, Stigmata portavit, Numquam fuit otiosa, Sed mens eius studiosa, Legit semper aut oravit.

V. Manus eius operosa, Coelum sibi copiosa, Cum mercede comparavit.

Resp. 3. Sancta Hedwigis inclita, Quae fuit in spiritu, Caritatis fervida, In laude orationum sedula, Ipsa intercedere dignetur, Ad Jesum Christum Dominum, Regem angelorum.

V. Malens se subicere paupertati, Quam propter gloriam huius mundi, esse immemor, Praeceptorum Dei, Sitivit enim gloriam Dei et oravit.

Responsoria opiewają chwałę Jadwigi i zachwycają się wyborem, którego dokonała, że wzgardziła światem i wybrała Chrystusa.

Ad Laudes

Ant. 1. Hedwigis Dei laudibus, Diebus atque noctibus, Iugiter vocabat, Proque persecutoribus, Profusus gemitibus, Deum exorabat.

Ant. 2. Iubilare Deo omnis terra, Quia Christo ista famula, Corregnat super aethera, Cui laus et gloria, Per infinita saecula.

Ant. 3. O felix et beata, Iam Christo sublimata, Virgini Mariae sociata, In coelesti curia coronata, Nos post hoc exilium, Fac habere coeli gaudium.

Ant. 4. Benedicite spiritus, Et animae iustorum, Quia Dei Filius, Largitor bonorum, Benedixit famulam Hedwigem, Ad gaudia coelorum.

Ant. 5. Laudate Dominum de coelis, In quibus Hedwigis fidelis, Gaudet cum Domino, Regnans sine termino.

Antyfony mają charakter inwokacyjny. Wyrażają radość z powodu święta Jadwigi i wzywają do wychwalania tej, która otrzymała nagrodę za wierność Chrystusowi.

Ant. ad Benedictus:

Virtutum exercitio, Longoque confecta senio, Hedwigis beata, Transcensio mortis stadio, Carnis dirupto vinculo, Coeli politur premio, Dei conregnans Filio, Cui laus sit et gloria, Per infinita saecula.

Cnotliwe życie Jadwigi dało jej po śmierci pełną nagrodę w niebie.

In II Vesperis

Ant. ad Magnificat:

O mira Dei bonitas, Qua mutatur sublimitas, In beata Hedwige, Cui mundana prosperita, Ac principatus dignitas, Prorsus viluere, In qua iugis humilitas, Victus et vestis vilitas, Modum excessere, Quam fides, spes et caritas, Et Christi fecit pietas, Coelum possidere.

Antyfona wyraża zachwyt dla dobroci Bożej, która objawiła się w życiu świętej, która potrafiła wzgardzić dobrami tego świata i, żyjąc w łączności z Bogiem, osiągnąć niebo.

Tekst literacki *Laetare* ma charakter czysto kultowy i pozbawiony jest zabarwienia narodowego czy politycznego. Wyraz „*Germania*” w początkowej antyfonie nie oznacza, że miejscem powstania utworu były Niemcy. *Germania* to kraj, który zrodził świętą, natomiast tekst oficjum wskazuje, że jest ono śląskiej proveniencji. O tym, że oficjum powstało na Śląsku, mówią wzmianki w tekście, zwłaszcza antyfona do *Magnificat* w I Nieszporach. Autorzy *Analecta Hymnica* wymieniają w tej antyfonie Śląsk, opierając się na wczesnych przekazach źródłowych, w których znajduje się to oficjum: czternastowiecznym brewiarzu z Nisy²⁰ i czternastowiecznym brewiarzu z klasztoru kanoników regularnych św. Augustyna w Żaganiu²¹. Jednak przekazy *Laetare* ze źródeł pomorskich²² wykazują pewną odmiennność od źródeł śląskich. Najbliższy źródłom śląskim wydaje się być pelpliński „L 22”. Różnica w tym przypadku polega na braku hymnu *Exultent hodie iugiter* w I Nieszporach. Ponadto zmiany tekstowe zachodzą rzadko

²⁰ BUWr IQ 246.

²¹ BUWr IQ 242.

²² Ms Mar. F 404 i 405, L22.

i ograniczają się co najwyżej do postawienia pojedynczego odmiennego słowa lub zamiany kolejności słów w zdaniu²³. Charakterystyczna wydaje się być pod tym względem antyfona do *Magnificat* w I Nieszporach – *O decus Trebnitiae*, gdzie zamiast zwrotu „*totius Silesiae*”, kopista zanotował „*totius Poloniae*”²⁴. Poza tym, antyfona do *Magnificat* w II Nieszporach w liturgiku pelplińskim jest niekompletna²⁵.

Większą różnorodność w tej kwestii prezentują rękopisy z kościoła Mariackiego w Gdańsku. Widać to już na początku oficjum, gdzie w I Nieszporach zanotowano w przypadku *Ms Mar. 404* trzy antyfony i antyfonę do *Magnificat*²⁶, natomiast w *Ms Mar. 405* tylko 1 antyfonę i antyfonę do *Magnificat*²⁷. Ponadto, w *Ms Mar. F 404* w pierwszym *responsorium* I Nokturnu zabrakło słowa „*Beata*”²⁸ *Hedwigis*. Źródła gdańskie różnią się między sobą także w II Nieszporach, gdzie antyfonę do *Magnificat* – *O mira Dei bonitas* (*Ms Mar. F 405*), zanotowano jako antyfonę do *Benedictus* (*Ms Mar. F 404*)²⁹.

Antyfony i *responsoria*, występujące w oficjum *Laetare Germania*, mają w większości formę poetycką³⁰. Podstawową konstantą poetyki średniowiecznej, stosowaną także w omawianym oficjum, jest izosylabizm³¹. Autor wykazuje dużą inwencję w różnorodnym stosowaniu tej zasady. Obok wersów monosylabowych (1 ant. II Nokturnu), występują strofy o równej naprzemiennie ilości sylab (1 resp. I Nokturnu, 1 vers. I Nokturnu – 8,8, czy też 2 vers. I Nokturnu – 8,8,7; 3 resp. I Nokturnu – 8,8,7; 3 vers. I Nokturnu – 8,8,7), a w utworach dwustrofowych ostatni wiersz pierwszej strofy ma często paralelny wiersz w strofie drugiej (1 resp. II Nokturnu). Przeplatanie izosylabicznych wersów zwykle łączy się z naprzemiennym ry-

²³ Np. W antyfonie do *Benedictus* źródła śląskie notują zwrot: „*Carnis disruptit pallia*”, AH – „*Carnis disrupto vinculo*”, natomiast L 22 – „*Carnis disruptit vincula*”. Zamiana kolejności wyrazów w zdaniu widoczna jest w 1 *responsorium* I Nokturnu, którego *versus* w źródłach śląskich podaje: „*Praeventa Dei munere*” a w L 22 – „*Dei praeventa munere*”.

²⁴ L 22, k. 452.

²⁵ Brak jest kart 459 i 460.

²⁶ Są to: *Laetare Germania*, *Benedictus sit Dominus*, *Mulieres opulente* i *Regnans coelo*. Trzy ostatnie nie występują w źródłach śląskich.

²⁷ Są to: *Laetare Germania* i *Regnans coelo*.

²⁸ W tym przypadku występuje zgodność z wersją AH.

²⁹ *Ms Mar. F 404* nie notuje antyfony do *Magnificat*, natomiast oficjum kończą dwa hymny: *Gemma fulget* oraz *Laudemus votis*.

³⁰ Oprócz: 2 ant. I Nokturnu, 1 resp III Nokturnu, 2 vers III Nokturnu i 3 resp. III Nokturnu.

³¹ H. Myśliwiec, *Zarys wersyfikacji łacińskiej średniowiecza*, w: *Metryka grecka i łacińska*, Wrocław 1959, s. 168.

mem i odmienną klauzulą (paroksytoniczną lub proparoksytoniczną), co daje efekt różnorodności i porządku zarazem. Izosylabizm nie oznacza równej ilości akcentów, ale równą ilość sylab. Stosowanie równej ilości akcentów i sylab w wierszach trocheicznych i jambicznych może prowadzić do monotonii. Aby tego uniknąć, nawet najwięksi mistrzowie formy poetyckiej XII i XIII wieku stosowali przesunięcie sylab akcentowanych w miejsce nie akcentowanych ze względu na eurytmię. Przesunięcie takie nazywa się skrętem rytmicznym³² (1 resp. II Nokturnu). Zgodnie z akcentem słowa, klauzule wierszy mają akcent na trzeciej lub drugiej sylabie od końca.

Inną konstantą średniowiecznej poetyki są wspomniane już rymy³³. Obok strof monorymowych, częstym zjawiskiem jest rym parzysty lub naprzemienny pojedynczo lub parami oraz paralelny w końcowych wierszach różnych strof (2 ant. 1 Nokturnu).

W *versi* responsoriów występuje w większości proza (2 vers. III Nokturnu, 3 resp. III Nokturnu). Spotyka się także utwory mające budowę zupełnie nieregularną, jak np. 3 ant. w *Laudes*: 7,7,10,11,7,9.

Niektóre teksty z *Laetare Germania* można spotkać we wspomnianym już *Fulget in orbe dies*³⁴, gdzie występują w innych jego częściach niż ma to miejsce w *Laetare*³⁵. Pokrewieństwo obydwu oficjów w tej kwestii przedstawia się następująco:

	<i>Laetare Germania</i>	<i>Fulget in orbe dies</i>
<i>Biduano ieiunio</i>	ant. 1. Nokturn I	ant. 1. Nokturn II
<i>Nil relinquens</i>	ant. 2. Nokturn I	ant. 2. Nokturn II
<i>Gaudebat dapis</i>	ant. 3. Nokturn I	ant. 3. Nokturn II
<i>Margarita solo tecta</i>	resp. 3. Nokturn I	resp. 2. Nokturn II
<i>Nivis in algoribus</i>	ant. 1. Nokturn II	ant. 4. Nokturn II
<i>Mutato vultus</i>	ant. 2. Nokturn II	ant. 5. Nokturn II
<i>Circuibat sedula</i>	ant. 3. Nokturn II	ant. 6. Nokturn II
<i>Quae dum oraret</i>	resp. 1. Nokturn II	resp. 1. Nokturn III
<i>Aegypti nuda palio</i>	resp. 3. Nokturn II	resp. 3. Nokturn II
<i>Dictis evangelicis</i>	ant. 1. Nokturn III	ant. 6. Nokturn I

³² Tamże, s. 173.

³³ Tamże, s. 157.

³⁴ J. Jasiewicz, *Analiza historyczno-muzykologiczna oficjum „Fulget in orbe dies”*, Libri Gedanenses, Gdańsk 2007 (w druku).

³⁵ Wyjątek stanowią: responsorium *Aegypti nuda palio*, które jako trzecie w II Nokturnie, znajduje się zarówno w *Laetare* jak i *Fulget* oraz pierwsza antyfony w *Laudes: Hedwigis Dei laudibus*.

Hedwigis Dei

ant.1. Laudes

ant. 1. Laudes

2. PROBLEMATYKA MUZYCZNA

W *officium divinum* antyfony łączą się ze śpiewem psalmów i kantyków³⁶. W omawianym oficjum przedstawiają one fakty z życia świętej, wykorzystując od strony muzycznej zasadę numerycznego następstwa *modi*, celem urozmaicenia ilościowo licznych śpiewów. Nie jest to czymś wyjątkowym dla tego typu form liturgiczno-muzycznych (antyfon i responsoriów). Praktyka ta ma za sobą długą tradycję. Pierwszym znanym dziełem skomponowanym według tej zasady jest oficjum o św. Otomarze z 867 roku³⁷. W tym okresie znamienitymi reprezentantami tej praktyki byli m.in. Hucbald z St. Amand³⁸ i Szczepan z Liege, autor znanego oficjum o Trójcy Św.³⁹. Zachowanie kolejności występowania poszczególnych *modi* stało się w XII i XIII stuleciu regułą niemal absolutną. Nie jest wykluczone, że u źródeł takiej tendencji mogły znajdować się tonariusze, grupujące utwory według układu *octoechos*⁴⁰. Oficjum *Laetare Germania*, pozostając w nurcie powszechnej praktyki, podobnie jak oficja rymowane o św. Wojciechu⁴¹ czy św. Stanisławie⁴², wykazuje większą różnorodność w tej kwestii. W I Nokturnie antyfony zachowują kolejne następstwo tonalne. Wyłamują się z tego responsoria, których schemat tonalny jest następujący: modus I, V i I. Nokturn II przyjmuje dla antyfon następujący schemat: modus IV, V i VI, natomiast dla responsoriów: modus V, VI i VII. Antyfony III Nokturnu rozpoczyna modus VII, a po nim następują kolejno modus VIII i I. Responsoria tego Nokturnu zdominowane są przez modus VIII. Tylko utwór środkowy jest reprezentatywny dla modus V. W *Laudes* porządek antyfon przedstawia się następująco: modus IV, IV, IV, V i VI. Antyfona do

³⁶ E. Palazzo, *Le Moyen Age*, Paris 1993, s. 150.

³⁷ M. Huglo, *Les tonaires*, Paris 1971, s. 125.

³⁸ R. Weakland, *The compositions of Hucbald*, w: *Etudes gregoriennes*, t. 3, Solesmes 1959, s. 153.

³⁹ R. Jonnson, *Historia. Etudes sur la genese des officies versifies*, Stockholm 1968, s. 115.

⁴⁰ A. Gastone, *Lointaines origins du huit Tons liturgiques*, *Revue du Chant Gregorien*, 34(1930), s. 126 nn.

⁴¹ J. Pikulik, *Polskie oficja rymowane o św. Wojciechu*, w: *Stan badań nad muzyką religijną w kulturze polskiej*, Warszawa 1973, s. 281.

⁴² K. Szymonik, *Oficjum rymowane o św. Stanisławie „Dies adest celebris” i hymn „Gaude Mater Polonia” w polskich antyfonarzach przedtrydenckich. Studium muzykologiczne*, Niepokalanów 1996.

Benedictus zanotowana została w modus V, natomiast antyfona do *Magnificat* w modus VI.

Charakterystyczne dla całego oficjum wydaje się być przejmowanie formuł intonacyjnych i całych zwrotów melodycznych znanych już w twórczości gregoriańskiej. Poprzez wprowadzanie pewnych modyfikacji kompozytor uczynił je z pewnością nieco bardziej oryginalnymi. Zasadniczo jednak materiał muzyczny spotykany w większości utworów możemy odnaleźć we współczesnych wydaniach ksiąg liturgicznych, opracowanych przez benedyktynów z Solesmes na podstawie najstarszych zachowanych manuskryptów z IX, X i XI wieku⁴³.

Śpiewy zanotowane w *Laetare Germania* reprezentują zasadniczo styl neumatyczny, chociaż w niektórych odcinkach można dostrzec przewagę zwrotów bądź sylabicznych, bądź też melizmatycznych. Te ostatnie reprezentatywne są w sposób szczególny dla responsoriów⁴⁴.

Charakterystyczną cechą dla melodyki tego oficjum są częste powtórzenia jednego motywu. Nawiązywanie do poprzednich odcinków, przejmowanie melodii ich motywów i wariacyjne opracowywanie materiału muzycznego wpływa często na jednolitość i spójność kompozycji. Przykładem może tu być antyfona do *Magnificat* z I Nieszporów, gdzie motyw: f-g-a-f-g-f przeniesiony został o tercję w górę, lub 5 antyfona w I Nieszporach, w której wielokrotnie powtarzany jest motyw: f-a-c-c-d. Ponadto w 3 antyfonie I Nokturnu spotykamy się z powtórzeniem całego zwrotu melodycznego, składającego się z 16 nut. Spotykane są przypadki progresji, wstępującej tak na początku kompozycji, jak i w jej przebiegu. Progresja taka widoczna jest na początku 4 antyfony w I Nieszporach oraz w 2 responsorium I Nokturnu. W tym drugim przypadku mamy do czynienia z progresją trzykrotną. Występuje także w *Laetare* zjawisko odwracania motywów. Jest to widoczne m.in. w 2 antyfonie i antyfonie do *Magnificat* w I Nieszporach.

Ambitus wszystkich śpiewów występujących w oficjum oscyluje w granicach oktawy lub nony. Sporadycznie jest większy i sięga decymy lub undecymy. Przykładem może być 3 responsorium w II Nokturnie *Aegypti nuda pallio*. Versi responsoriów trzymają się raczej zasięgu oktawy.

⁴³ *Corpus Antiphonarium Officii, Manuscripti ursus Romanum*, ed. R. J. Herbert, t. 1, Roma 1963; *Corpus Antiphonarium Officii. Manuscripti ursus monasticus*, ed. R. J. Herbert, t. 2, Roma 1965; *Graduale Triplex*, Solesmes 1979.

⁴⁴ Skrajnym przykładem może być 2 Responsorium w I Nokturnie *Manum mittit ad fortia*, gdzie końcowy melizmat na słowie „iugiter” złożony jest z 52 nut.

Relacje między stroną literacką a muzyczną utworów nie wykazują większych nieprawidłowości. Kompozytor ma świadomość charakteru tonicznego języka. Pojawiające się sporadycznie przypadki transakcentacji wynikają, jak się wydaje, z chęci podporządkowania akcentu słowa akcentowi logicznemu całego zdania. Chodzi w tym przypadku o zasadę akcentu frazeologicznego, obowiązującą w estetyce gregoriańskiej, w myśl której kompozytor całą uwagę koncentruje na akcencie najważniejszego słowa w odcinku⁴⁵. Struktura architektoniczna większości utworów jest zatem poprawna, a niektóre z nich, z punktu widzenia estetyki gregoriańskiej, można uznać za bardzo wartościowe.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując, należy stwierdzić, że kompozytor zgodnie z wymogami monodii liturgicznej, pozostając pod wpływem tendencji panujących w europejskich kręgach kompozytorskich⁴⁶, w umiejętny sposób wykorzystując dostępne środki wyrazowe, stworzył dzieło, którego poziom nie odbiega od tego typu form spotykanych w innych krajach. Świadczy to o niewątpliwej wartości estetycznej kultury muzycznej polskiego średniowiecza, która w sposób wyraźny koresponduje w tym czasie z osiągnięciami europejskimi, a bracia św. Bernarda mają w tym swój znaczący udział.

SUMMARY

CISTERCIAN LITURGICAL POETRY – A RHYMED OFFICE *LAETARE* *GERMANIA*

One of the fundamental sources serving to carry out research on the development of chorale composing in Poland, belonging to the medieval liturgical poetry, are productions devoted to Saint Jadwiga. Almost all of these compositions were created in the circle of Silesian Cistercians, and they were most likely first introduced where the Saint

⁴⁵ P. Feretti, *Esthétique Gregorienne*, Solesmes 1938, s. 30.

⁴⁶ Należy podkreślić, że cystersi byli zakonem najbardziej otwartym na wszelkie wpływy kultury zachodniej.

Bernard's monasteries existed. Due to the frequent devastations of the Oliwa monastery the oldest liturgical books did not survive. We may suppose that the texts about Saint Jadwiga were inserted into Oliwa Cistercians' liturgy at the end of the 13th century and they later spread all over the Pomerania region, especially in Gdańsk. The religious worship of Saint Jadwiga reached Gdańsk at the latest in the 14th century, as the earliest preserved manuscripts, containing among other works also texts concerning Saint Jadwiga, go back to these times.

The source basis of this article, were source records which are a part of the special collection departments of both the Gdańsk Library of the Polish Academy of Sciences and the Pelplin Theological Seminary. The literary text of *Laetare* is of purely cultic character. All the antiphons and responsories are in a poetic form, whose basic constants are isosyllabisms and rhymes. Only in the lines of the responsories prose is used in most parts. The melodies of antiphons and responsories are characterized by numerical succession of *modi*, which was in accordance with the rule almost absolutely observed in the 13th century. The Saint Jadwiga Office, representing the mainstream of the then common practice, shows, however, richer diversity in this matter. The melodies of the antiphons recorded in *Laetare* are not entirely original and they do not contribute to chorale composing any new elements. The incipit of the chants are in accordance with the melody formulae encountered in today's Vatican edition. Apparently, this means that melodies of already known compositions were used with new texts. The architectural structure of the majority of the compositions is faultless and some of them, from the point of view of Gregorian aesthetics, can be acknowledged as extremely valuable. The relation between the literary text and music of these compositions do not reveal any serious irregularities. The composer is aware of the character of the tonic language, and it seems that the cases of moved accentuation that appear in the work result from the author's desire to subordinate the word stress to the logical emphasis of the whole sentence.

The aesthetic value of the compositions, being a part of the above discussed office, is significant, and the work done by the anonymous author is praiseworthy. In accordance with the requirements of a liturgical monody, remaining under the influence of the tendencies prevailing among the then European composers, the anonymous author created a work of art, whose level did not diverge from the form of this kind encountered in other countries.

Ks. JAN JERZY JASIEWICZ
GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

**TRADYCJA LITURGICZNO-MUZYCZNA
KOŚCIOŁA MARIACKIEGO W GDAŃSKU
W ŚWIETLE KODEKSU *Ms. MAR. F 405*
Z BIBLIOTEKI PAN W GDAŃSKU**

WSTĘP. 1. KRYTYKA ZEWNĘTRZNA KODEKSU. 2. ANALIZA
PALEOGRAFICZNA. 3. KRYTYKA WEWNĘTRZNA RĘKOPISU.
4. *PROPRIUM DE TEMPORE*. 5. *PROPRIUM DE SANCTIS*. 6. *COMMUNE
SANCTORUM*. 7. *HYMNARIUM*. 8. STRUKTURA OFICJÓW. 8.1. *VESPERAE*.
8.2. *COMPLETORIUM*. 8.3. *MATUTINUM*. 8.4. *LAUDES*. 8.5. *HORAE MINORES*.
9. PROBLEMATYKA MUZYCZNA. 10. CZAS I MIEJSCE POWSTANIA
MANUSKRYPTU. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Istotne znaczenie dla poznania polskiej kultury muzycznej ma wnikliwe badanie źródeł, a w szczególności tych kodeksów rękopiśmiennych, które powstały przed reformą Soboru Trydenckiego (1545-1563). Manuskrypty liturgiczne są bowiem nieocenionym źródłem wiedzy o dawnej kulturze muzycznej. Przekazują one wartościowe informacje zarówno o dorobku europejskim, jak i wyrosłej na tym fundamencie twórczości rodzimej.

Polska kultura muzyczna tamtego czasu, której istotny obszar stanowił chorał gregoriański, reprezentuje szeroki wachlarz zróżnicowanych tradycji, będących skutkiem oddziaływania różnych ośrodków kultu religijnego średniowiecznej Europy. Wskazanie zatem specyfiki polskiej monodii liturgicznej i ustalenie rodzimego dorobku jest uzależnione od konfrontacji tekstów i melodii naszych rękopisów ze źró-

dłami europejskimi. Niestety, do naszych czasów nie zachowało się zbyt wiele cennych źródeł¹. Niewielka płaszczyzna komparatystyczna może zatem stwarzać pewną trudność dla badacza w ukazaniu związków, najczęściej genetycznych, między różnymi i liczącymi się w średniowieczu ośrodkami. Niemniej podjęcie studiów źródłowych w tym zakresie wydaje się być potrzebą chwili, ponieważ proces niszczenia zachowanych jeszcze ksiąg liturgicznych nieubłaganie postępuje i coraz bardziej utrudnia odczytanie zawartych w nich treści.

Wśród poważnych ośrodków okresu późnego średniowiecza, których tradycja liturgiczno-muzyczna jest udokumentowana poprzez zachowane manuskrypty², wymienić należy niewątpliwie gród nad Motławą, którego wielkie świątynie, w których celebrowano liturgię, chociaż często w ciągu wieków zmieniane i przeobrażane, nadal istnieją i fascynują.

W dojrzałym średniowieczu bogactwo liturgii w dużej mierze zależało od zaangażowania w sprawowanie codziennego kultu duchowieństwa kościołów katedralnych i kolegiackich, a także mnichów i mniszek w klasztorach³. Jednakże zasadniczy wpływ na kształtowanie się liturgii wewnątrz Kościoła łacińskiego miał ruch monastyczny, którego ojcem na Zachodzie był św. Benedykt z Nursji (480-550), który w swojej regule potwierdził centralne miejsce, jakie w życiu wspólnoty zajmuje stały ideał codziennej modlitwy – *officium divinum*, wraz z nauką i pracą fizyczną⁴. I chociaż pod względem formy, zwyczajów i tekstu liturgia rozwijała się nadal, to jednak główne jej elementy zostały ustalone do X wieku.

Pod koniec XII wieku, w czasie trzeciej wyprawy krzyżowej⁵, powstał Zakon Szpitalny Najświętszej Maryi Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie. Reguła, którą przyjął była pochodną reguł: Joannitów (w kwestiach szpitalnych) i Templariuszy (w sprawach militar-

¹ S. Sawicka, *Straty wojenne zbiorów polskich w dziedzinie rękopisów iluminowanych*, Warszawa 1952, s. 60.

² Zbiór rękopisów muzycznych pochodzących z Kościoła Mariackiego w Gdańsku, reprezentujących tradycję liturgiczną Zakonu Krzyżackiego, znajduje się aktualnie w Dziale Zbiorów Specjalnych Biblioteki PAN w Gdańsku.

³ J. Harper, *Formy i układ liturgii zachodniej od X do XVIII wieku*, Kraków 2002, s. 23.

⁴ J. Jasiewicz, *Antyfonarz Ms. Mar. F 404 z Biblioteki Gdańskiej PAN jako źródło przekazu krzyżackiej tradycji liturgiczno-muzycznej*, Libri Gedanenses, Gdańsk 2007 (w druku).

⁵ U. Arnold, *Zakon krzyżacki. Z Ziemi Świętej nad Bałtyk*, Toruń 1996, s. 14.

nych)⁶. 19 lutego 1199 roku nastąpiła zmiana Reguły związana z przekształceniem wspólnoty w zakon rycerski. Konsekwencją tego aktu prawnego było zapoczątkowanie szeregu nadań na rzecz Zakonu, co umożliwiło mu osiedlanie się w całym obszarze śródziemnomorskim i europejskim, aż po Prusy i Inflanty⁷. Krzyżacy, sprowadzeni przez Konrada Mazowieckiego w 1226 roku dla obrony kraju przed Prusami, założyli tam państwo krzyżackie, które przetrwało aż do sekularyzacji⁸. Legat papieski, Wilhelm z Modeny, podzielił jego terytorium na cztery diecezje: chełmińską, pomezzańską, sambijską i warmińską, podległe metropolii prusko-liwońskiej (ryskiej)⁹. Krzyżacy, dążąc do niezależności liturgii w Prusach, przyjęli własny ryt oparty na *Notula Dominorum Theutonicorum*, zatwierdzony przez papieża Innocentego IV i Aleksandra IV¹⁰. Od 1244 roku w *officium divinum* Krzyżacy przejęli brewiarz Dominikanów prowincji polskiej, z którym zetknęli się w Prusach, a odrzucili dotąd używany w liturgii jerozolimskiej (*ritus ecclesiae Dominici Sepulcri Hierosolymitani*)¹¹. Wielki mistrz Burchard von Schwanden (1283-1290) wprowadził go w całym kraju zakonnym i na Pomorzu, zarówno w rycerskim Zakonie Niemieckim jak i we wszystkich parafiach¹². W latach 1308-1309 Krzyżacy opanowali Pomorze Gdańskie i wcielili je do swego państwa, chociaż ziemie te, gdy chodzi o jurysdykcję kościelną, należały do archidiakonatu pomorskiego, będącego częścią diecezji włocławskiej. Krzyżacy próbowali trzykrotnie, ale bezskutecznie, odłączyć archidiakonatu pomorski od diecezji włocławskiej i utworzyć oddzielną diecezję ze stolicą w Gdańsku¹³. Jednakże ryt krzyżacki przyjął się w liturgii na Pomorzu Gdańskim do tego stopnia, że nawet po powrocie ziem archidiakonatu do Polski, wielu księży z Pomorza pragnęło zachować

⁶ J. Trupinda, *Reguła Zakonu Szpitala Najświętszej Maryi Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie*, Malbork 2002, s. 9.

⁷ U. Arnold, *Zakon krzyżacki. Z Ziemi Świętej nad Bałtyk*, dz. cyt., s. 7.

⁸ K. Górski, *Państwo Krzyżackie w Prusach*, Gdańsk-Bydgoszcz, s. 1946, s. 45.

⁹ A. Liedtke, *Zarys dziejów diecezji chełmińskiej*, *Nasza Przeszłość* 34(1971), s. 67.

¹⁰ Papież Innocenty IV (13.02.1244 r.), papież Aleksander IV (6.03.1257 r.). Por. *Studia nad liturgią Dominikanów w Polsce 1222-1972*, red. J. Kłoczowski, t. 1, Warszawa 1975, s. 180.

¹¹ H. Piwoński, *Kult świętych w zabytkach liturgicznych Krzyżaków w Polsce*, *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, 47(1983), s. 316.

¹² M. Tumlner, *Der Deutsche Orden im Werben, Wachsen und Wirken bis 1400, mit einem Abriss der Geschichte des Ordens von 1400 bis zum neusten Zeit*, Wien 1955, s. 443.

¹³ H. Piwoński, *Hymny brewiarzowe w zabytkach liturgiczno-muzycznych Krzyżaków w Polsce. Studium muzykologiczne*, Kielce 1989, s. 3.

w użyciu brewiarze krzyżackie i wbrew woli ordynariusza uzyskali na to przywilej papieża Aleksandra VI¹⁴. Ponadto wizytacje archidiaconatu pomorskiego z lat 1583-1597, czyli ponad pół wieku od sekularyzacji, wykazują, że w wielu parafiach używano jeszcze krzyżackich ksiąg liturgicznych¹⁵. Zatem badania prowadzone nad stanem muzyki religijnej polskiego średniowiecza nie mogą pominąć śpiewu liturgicznego zarówno w Prusach jak i na Pomorzu.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest rękopis muzyczny – antyfonarz *Ms. Mar. F 405*, który był niegdyś własnością Kościoła Mariackiego w Gdańsku¹⁶. Aktualnie przechowywany jest w Dziale Zbiorów Specjalnych Biblioteki Gdańskiej PAN, podobnie jak kilka innych rękopisów mariackich, wśród których znajduje się *Ms. Mar. F 404*, który stanowił szczególny punkt odniesienia w analizie źródłowo-muzykologicznej omawianego zabytku. Celem zasadniczym prowadzonych analiz było bowiem studium nad pierwotną formą antyfonarza krzyżackiego, poprzez konfrontację z liturgikami reprezentatywnymi dla innych europejskich tradycji liturgiczno-muzycznych, diecezjalnych¹⁷ i zakonnych¹⁸, oraz tych ośrodków życia duchowego Zakonu Niemieckiego, których tradycja została lepiej udokumentowana poprzez zachowane rękopiśmienne księgi liturgiczne¹⁹.

Antyfonarz jako całość nie był dotychczas przedmiotem zainteresowań badawczych. Wybrane zagadnienia szczegółowe, takie jak: hymny, sekwencje czy kult świętych, były przedmiotem badań H. Piwońskiego²⁰, natomiast Cz. Grajewski²¹ wzmiankuje manuskrypt w kontekście problematyki dyferencji psalmodycznych.

¹⁴ T. Hirsch, *Die Ober-Pfarkirche von St. Marien in Danzig in ihren Denkmälern und ihren Beziehungen zum kirchlichen Leben Danzigs überhaupt*, Th. 1, Danzig 1843, s. 214.

¹⁵ H. Piwoński, *Kult świętych*, dz. cyt. s. 338.

¹⁶ Świadczy o tym okrągła pieczęć z herbem kościoła, widoczna na dolnym marginesie pierwszej karty.

¹⁷ *Corpus Antiphonarium Officii. Manuscripti cursus Romanum*, ed. R. J. Herbert, t. 1, Roma 1963.

¹⁸ *Corpus Antiphonarium Officii. Manuscripti cursus monasticus*, ed. R. J. Herbert, t. 2, Roma 1965.

¹⁹ W tym przypadku chodzi głównie o rękopiśmienne antyfonarze z Chełmży, które wraz z biblioteką kapitulną dotarły w 1862 roku do Pelplina. Aktualnie w tamtejszej Bibliotece Seminaryjnej przechowywane są następujące kodeksy proveniencji krzyżackiej: L10 i L19 – XIV w., L5 i L6 – 1419 r. Por. E. Hinz, *Z dziejów muzyki kościelnej diecezji chełmińskiej*, Pelplin 1994, s. 11.

²⁰ Tenże, *Hymny brewiarzowe*, dz. cyt.; tenże, *Indeks sekwencji w zabytkach liturgicznych Krzyżaków w Polsce*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne

1. KRYTYKA ZEWNĘTRZNA KODEKSU

Ms. Mar. F. 405 nie jest liturgikiem kompletnym²². W rękopisie nie ma jakiegokolwiek informacji o jego nazwie. W Katalogu O. Gunthera²³ figuruje pod nazwą *Antiphonarium*. Nazwa ta jest adekwatna do zawartości księgi, bowiem zawiera ona śpiewy *officium divinum*. Wymiary kodeksu pozwalają zaliczyć go do formatu wielkiego. Blok księgi w oprawie wynosi 53 x 35 cm, a karty 50 x 33cm. Oprawa kodeksu z punktu widzenia historyka spełnia bardzo ważną rolę: nie tylko zabezpiecza przed zniszczeniem cenny pergamin, ale daje również możliwość poznania ówczesnej technologii oprawy liturgicznych ksiąg, a niekiedy jest jedyną przesłanką w kwestii ustalenia proveniencji kodeksu i jego losów. Oprawę *Ms. Mar. F 405* stanowią dwie dębowe deski o grubości ok. 1,5 cm, obciążone skórą koloru ciemnobrązowego. Jest to typ oprawy pełnej. Okładziny połączone są z blokiem księgi techniką zwięzów grzbietowych, których widocznym śladem są tzw. garby, odcisnięte na skórze grzbietu w postaci poprzecznych zgrubień, których jest osiem. Skóra na obu okładzinach jest ściemniała, wytarta, miejscami popękana i nie posiada żadnych zdobień. Od strony wewnętrznej brak jest wyklejek. Jedynie do wnętrza górnej okładki przyklejono papierową kartę z informacją: „Rękopis ten został odzyskany z rozproszenia wojennego w roku 1945 dzięki staraniom Warmińskiego Seminarium Duchownego – *Hosianum*, w Olsztynie w dniu 20 maja 1953 roku”²⁴. Obie okładki rękopisu chronione są przez narożne, metalowe okucia oraz dwie metalowe sztaby biegnące wzdłuż krawędzi okładzin, górnej i dolnej. Z tej ostatniej wystają dwa metalowe zaczepy z otworami²⁵. Prawdopodobnie do tych otworów montowany był łańcuch, który przytwierdzał ciężką księgę do pulpitu. Zwierciadło oprawy zdobi metalowa rozeta. Do krawędzi dolnej okładki przytwierdzone zostały dwa skórzane pasy zakończone metalowymi zaczepami, które zapinane są na dwóch bolcach wmon-

49(1984), s. 221-244; tenże, *Kult świętych*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne, 47(1983), s. 313-362.

²¹ Tenże, *Formuły dyferencyjne psalmodii brewiarzowej w źródłach polskich*, Toruń 2004.

²² Brak jest kart początkowych, w tym karty tytułowej.

²³ O. Gunther, *Die Handschriften der Kirchenbibliothek von St. Marien in Danzig*, Danzig 1921, s. 456.

²⁴ Taka sama informacja znajduje się na wewnętrznej wyklejce *Ms. Mar. F 404*.

²⁵ Podobny element występuje w krzyżackim L19 datowanym na XIV w.

towanych w fronton oprawy. Pomimo zastosowanych zabezpieczeń wpływ czasu oraz niekorzystne warunki, w jakich księga była przechowywana, zrobiły swoje. Liturgik nosi ślady częstego używania²⁶. Ślady zniszczeń mechanicznych widoczne są w postaci zadrapań i cięć ostrym narzędziem. Szczególnie wytarte i zabrudzone są dolne rogi kart. Na wielu foliach można zauważyć ślady wilgoci, pleśni a także zniszczenia dokonane przez robactwo.

Treść antyfonarza została zapisana obustronnie na 222 pergaminowych kartach o jasnożółtym odcieniu, noszących cechy pergaminu północnego, zwanego *charta theutonica*. Miał on zastosowanie w ówczesnej Europie, głównie na terenie Niemiec, północnej Francji, a także Węgier i Polski. Rękopis nie posiada oryginalnej paginacji. Została ona wykonana cyframi arabskimi w późniejszym czasie ołówkiem. Jest ona ciągła i nie uwzględnia ubytków. Odczytanie tekstu łacińskiego oraz zapisu muzycznego nie sprawia większej trudności. Gdziekolwiek widoczne są ślady przenikania inkaustu ze strony *verso* na stronę *recto* i odwrotnie. Największe wątpliwości budzą pełne abrewiacji noty rubrycystyczne oraz marginalne dopisy²⁷, których różnicowany dukt pisma, wskazujący na wielu autorów tych poprawek, jest często bardzo niestaranny, a przez to mało czytelny.

2. ANALIZA PALEOGRAFICZNA

Pole zapisu karty wyznaczone przez szerokie marginesy²⁸, obejmuje tekst liturgiczny oraz zapis nutowy. Na każde z nich przypada 11 systemów czteroliniowych²⁹. Tekst liturgiczny zapisany został minuskułą gotycką zwaną teksturą, powszechnie używaną w średniowieczu, zwłaszcza do pisania ksiąg liturgicznych. Minuskułą pisane są także noty rubrycystyczne, jak również pierwsze litery imion świętych oraz Osób Boskich, które nie inicjują zdania³⁰. W tym miejscu należy również wspomnieć o powszechnym zjawisku skracania wyrazów, czyli abrewiacji. Szczególnym miejscem stosowania średniowiecznej abrewiatury przez suspensję, kontrakcję i znaki tyrońskie, są wspo-

²⁶ Znajdujące się na kartach 62 i 63 plamy i ślady zastygłego wosku, mogą świadczyć o śpiewie *officium divinum* przy świecach.

²⁷ Np. karta 34, 165.

²⁸ Szerokość marginesów: zewnętrzny – 6,5 cm; wewnętrzny – 4,5 cm; górny – 3,5 cm; dolny – 8 cm.

²⁹ Wyjątek stanowią karty, na których umieszczone są dość obszerne noty rubrycystyczne lub podawany jest łaciński tekst hymnów – karty 209-222.

³⁰ A. Gieysztor, *Zarys dziejów pisma łacińskiego*, Warszawa 1973, s. 127.

mniane już noty rubrycystyczne. Szerokie zastosowanie systemu skrótów było na ówczesne czasy najlepszą metodą na efektywne wykorzystanie drogiego materiału pisarskiego. Występująca w *Ms. Mar. F 405* majuskuła gotycka ma swoje źródło w dawnych formach pisma łacińskiego, zwanych kapitałą i uncją³¹. Częstym elementem zdobniczym tego typu pisma jest zdwajanie linii, dodawanie kresek i kółek oraz innych elementów zdobniczych, które wypełniają zamknięte powierzchnie liter.

Warstwa muzyczna zanotowana została czarnym tuszem na czteroliniowych czerwonych systemach. Znaki muzyczne pisane są tzw. notacją gotycką – *nota rombrica*³². Ten rodzaj zapisu przyjęły skryptoria diecezjalne, w przeciwieństwie do wielu zakonnych, gdzie przeważała *nota quadrata*³³. Poszczególne neumy wykazują cechy charakterystyczne dla okresu późnego średniowiecza³⁴. Najważniejsze z nich to: pojedyncze – *punctum* i *virga*, oraz złożone – *pes*, *clivis*, *scandicus*, *climacus*, *torculus* i *porrectus*, typowe dla notacji gotyckiej z XIV i XV wieku. W kodeksie występują trzy rodzaje kluczy muzycznych: C, F i G. Nie mają one stałego położenia na nutownicy. Dla uniknięcia wychodzenia poza czterolinie, skryptor stosuje przesunięcia kluczy, niejednokrotnie w ramach jednego systemu liniowego³⁵. Jedynym znakiem chromatycznym jest bemol, który zawsze występuje jako znak przygodny. Za jego późniejszym dopisaniem przemawia okrągły kształt, notowany cieńszym piórem, graficznie znacznie odbiegający od stylu notacji gotyckiej³⁶. Innym znakiem muzycznym, który występuje w zakończeniach wszystkich systemów liniowych, jest kustosz³⁷. Umieszczany jest on na wysokości identycznej z realną wysokością dźwięku, który rozpoczyna tekst muzyczny w następnym systemie nutowym, celem ułatwienia wykonawcy przejścia z jednego systemu do następnego, zwłaszcza w przypadku zmiany klucza³⁸.

³¹ W. Semkowicz, *Paleografia łacińska*, Kraków 1951, s. 360.

³² P. Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien*, t. 2, Leipzig 1912, s. 352.

³³ W. Semkowicz, *Paleografia łacińska*, dz. cyt., s. 510.

³⁴ A. Sutkowski, *Cechy paleograficzne notacji muzycznych w polskich rękopisach średniowiecznych*, w: *Musica Medii Aevii*, t.1, Kraków 1966, s. 64

³⁵ Np. karta 20 – responsorium *Exaltare Domine*; karta 35 – responsorium *Accipit Jesus calicem*.

³⁶ Np. karta 4v, 62, 105.

³⁷ W. Semkowicz, *Paleografia łacińska*, dz. cyt., s. 502.

³⁸ K. Niegowski, *XV-wieczny Antyfonarz Ms. 48 z Archiwum Kapituły Katedralnej na Wawelu w świetle tradycji europejskiej*, *Saeculum Christianum* 9(2002)2, s. 119.

W wielu miejscach kodeksu na nutownicach pojawiają się pionowe i ukośne kreski dorysowane inną ręką, których zadaniem prawdopodobnie było zsynchronizowanie wielonutowych melizmatów z poszczególnymi sylabami łacińskiego tekstu.

Zdobnictwo rękopisu jest dość skromne i ściśle powiązane z liturgią brewiarzową i hierarchią świąt w kalendarzu liturgicznym. Trzon ornamentyki w tym zakresie stanowią litery inicjalne, zróżnicowane co do wielkości i kolorystyki. Inicjały ozdobne rozpoczynają w kodeksie większość śpiewów. Kolorem czerwonym i niebieskim skryptor oznaczał inicjały antyfon, responsoriów i hymnów, natomiast czarnym inicjały wersetów. Taki dobór kolorów, poza walorem dekoracyjnym, posiadał niewątpliwy walor praktyczny, ułatwiający kantorowi sprawne posługiwanie się liturgiczną księgą. Niektóre z liter spotykanych w *F 405* ozdobione są maszkaronami. Do liter szczególnie zdobionych zaliczyć należy inicjały obrazkowe niefiguralne³⁹. Umieszczone są one na prostokątnym tle wypełnionym zdobieniami bez pozostawienia miejsca na perspektywę, co jest znamienne dla gotyku⁴⁰. Ponadto rozchodzące się z zewnętrznego obramowania po bocznych marginesach wici inicjalne zaliczyć należy do motywów powszechnie stosowanych w średniowiecznym zdobnictwie książkowym.

3. KRYTYKA WEWNĘTRZNA RĘKOPISU

Badając proveniencję średniowiecznego manuskryptu, nie sposób pominąć jego kalendarza liturgicznego, będącego odbiciem roku kościelnego przeżywanego w danej wspólnocie⁴¹. Składa się on z dwóch zachodzących na siebie cykli – *temporale* i *sanctorale*. Szczególnie w *Pars de sanctis* występują różnice wśród liturgików tej samej grupy (antyfonarze), w zależności od regionu, diecezji czy zakonu. Właśnie kalendarze zakonne przejawiają wielką dynamikę w tym zakresie, a zjawisko to jest szczególnie widoczne w wieku XIV

³⁹ W rękopisie *F 405* mamy trzy przykłady tego typu inicjałów. Na karcie 4v występuje inicjał związany z responsorium */A/ngelus Domini deccendit* w I Nieszporach z *Domínica Resurrectionis*. Na karcie 21v zapisano antyfonę */V/eni sancte Spiritus* z I Nieszporów *In vigilia Penthecostes*. Obydwa inicjały są podobne do występujących w analogicznych miejscach w krzyżackim *F 404*. Trzeci inicjał tego typu występuje na karcie 180 i związany jest z antyfoną */E/stote fortes*, otwierającą oficjum *In natali unius apostoli sive plurimorum*, z części *commune sanctorum*.

⁴⁰ S. Dahl, *Dzieje książki*, Wrocław 1965, s. 97.

⁴¹ B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2, Poznań 1991, s. 18.

i XV na terenie Polski, Czech i Węgier⁴². Dość powiedzieć, że do końca XV wieku u Dominikanów spotykamy ponad 60 zmian w kalendarzu, podobnie u Franciszkanów, natomiast u braci św. Bernarda aż blisko 90⁴³. Komparatystyka *Proprium de sanctis* w *Ms. Mar. F 405* z krzyżackimi księgami liturgicznymi z terenu Prus i Pomorza⁴⁴, a także innych tradycji liturgiczno-muzycznych⁴⁵, pozwala przybliżyć pierwotną formę omawianego zabytku.

Zawartość kalendarza *Ms. Mar. F 405* tworzą następujące grupy śpiewów: *Proprium de tempore* (k.4-67v), *Proprium de sanctis* (k. 70v-175v), *Commune sanctorum* (k.68-70; 180-208v) oraz *Hymnarium* (k.209-222). W niniejszym opracowaniu zostały one omówione w dwóch aspektach, a mianowicie: kalendarza liturgicznego oraz struktury oficjów.

4. *PROPRIUM DE TEMPORE*

Pierwszym kompletnym śpiewem zanotowanym w antyfonarzu *F 405* jest antyfona *Alleluja, alleluja, alleluja* z *Matutinum* Niedzieli Zmartwychwstania Pańskiego⁴⁶. Wskazuje to wyraźnie, że omawiany rękopis (w dalszej części opracowania określany jako F2), stanowi drugą część dwutomowego antyfonarza, którego tom pierwszy⁴⁷ zawierał śpiewy *officium divinum* okresu Adwentu, Bożego Narodzenia i Wielkiego Postu. *Temporale* kończy oficjum *In Dedicacione Ecclesiae*⁴⁸.

⁴² B. Augustyniak, *Antyfonarz jako typ źródła liturgicznego*, w: *Źródła muzyczne. Krytyka, analiza, interpretacja*, Warszawa 1999, s. 204.

⁴³ W. Rozykowski, *Omnes sancti et sanctae Dei. Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego*, Malbork 2006, s. 45.

⁴⁴ Do analiz wykorzystano kalendarze znajdujące się w księgozbiorach Biblioteki Gdańskiej PAN oraz Biblioteki Seminaryjnej w Pelplinie. Są to: Gdańsk – *Ms. Mar. O 17 (Breviarium)*, *Ms. Mar. O 18 (Diurnale)*, *Ms. Mar. F 80 (Missale)*, *Ms. Mar. F 404 (Antiphonarium)*; Pelplin – L5, L6, L10 i L19 (wszystkie kodeksy są antyfonarzami). Uwzględnione zostały także kalendarze krzyżackie zamieszczone w Statutach Zakonu z lat 1324 i 1442. Por. W. Rozykowski, *Omnes sancti et sanctae Dei. Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego*, dz. cyt., s. 19.

⁴⁵ Chodzi o manuskrypty Zakonu Dominikanów i Franciszkanów. Por. tamże, s. 255.

⁴⁶ *Ms. Mar. F 405* jest w tym względzie tożsamy z *Ms. Mar. F 404*.

⁴⁷ Aktualne miejsce przechowywania tego rękopisu nie jest znane.

⁴⁸ Krzyżackie L6 i L10 zamieszczają to oficjum po *De Corpore Christi*.

W analizie porównawczej autor posługuje się *Corpus Antiphonarium Officii*⁴⁹, zawierającym zestawienie dwunastu tradycji liturgicznych zachodnio-europejskich: diecezjalnych⁵⁰ oraz zakonnych⁵¹. Wykorzystane zostały także antyfonarze z Biblioteki Seminarnej w Pelplinie – L6 i L10 oraz krzyżacki *Ms. Mar. F 404* (określany w dalszej części opracowania jako F1).

W części *de tempore*, różnice występujące pomiędzy wymienionymi kodeksami wydają się być niewielkie. Podobnie jak większość z nich, F2 notuje dni powszednie po *Dominica Resurrectionis*. Jedyne zakonne F i L podają wyłącznie antyfony. Liturgię dni powszednich po niedzieli w oktawie Wielkanocy wyodrębniają F1, F2, G, B oraz L10. Tylko antyfonarz z Benewentu zamieszcza *Feria II*. Dni powszednie przed uroczystością Wniebowstąpienia Pańskiego znajdujemy w F1, F2, L6, L10 oraz zakonnym D. W wymienionych rękopisach notowane są wyłącznie antyfony do *Benedictus* i *Magnificat*. Ustanowione przez Winrycha von Kniprode (1352-1382) *Ascensionis Domini (totum duplex)*, znajduje się na listach świąt diecezji pomezańskiej i sambijskiej⁵². W F1, F2, L6, L10 zapisano liturgię godzin z Niedzieli po oktawie Wniebowstąpienia. Kodeks z Bambergu poprzestaje w tym miejscu na zaznaczeniu liturgii w oktawie. Większość liturgików podaje dni oktawy Zesłania Ducha Świętego. Wyjątkiem w tej kwestii są zakonne D i H. Z kolei zakonne H i L notują Niedzielę w oktawie Zesłania Ducha św., natomiast pozostałe kodeksy, w tym F2, tego nie czynią.

Ważnym uzupełnieniem w *Proprium de tempore* średniowiecznych liturgików były dwie uroczystości: Trójcy Św., w niedzielę po Zesłaniu Ducha Św. oraz Boże Ciało, przypadające w następny czwartek⁵³. Wierne temu układowi pozostają F1, F2, L6, L10, C, G, B, E, M, V oraz zakonne R, D i S. W pozostałych kodeksach zakonnych uroczystość Trójcy Św. jest notowana w różnych miejscach kalendarza liturgicznego⁵⁴.

⁴⁹ *Corpus Antiphonarium*, dz. cyt.

⁵⁰ Antyfonarz z Compiègne (C), antyfonarz francuski z Durham (G), antyfonarz z Bambergu (B), antyfonarz z Ivree (E), antyfonarz z Monzy (M), antyfonarz z Verony (V).

⁵¹ Antyfonarz Hartkera (H), antyfonarz z Rheinau (R), antyfonarz z Saint-Denis (D), antyfonarz z Silos (S), antyfonarz z Saint-Maur-les-Fosses (F), antyfonarz z Benewentu (L).

⁵² H. Piwoński, *Kult świętych*, dz. cyt., s. 336.

⁵³ J. Harper, *Formy i układ liturgii zachodniej od X do XVIII wieku*, dz. cyt., s. 68.

⁵⁴ Antyfonarz Hartkera – po V Niedzieli po Objawieniu Pańskim; L – po oficjum o św. Andrzeju; F – dopiero po *Commune sanctorum*.

Interesujący i wart odnotowania wydaje się być zapis w *temporale* F2 śpiewu *Kyrie eleyson* w oficjum z Niedzieli Zmartwychwstania Pańskiego, ponieważ śpiew ten, będąc integralną częścią *Ordinarium missae*, zasadniczo nie łączy się z *officium divinum*. Problem ten zostanie omówiony w części poświęconej zagadnieniom związanym ze stroną muzyczną antyfonarza.

5. *PROPRIUM DE SANCTIS*

W odróżnieniu od *Pars de tempore*, w części o świętych spotykamy się z większymi ubytkami kart, co sprawia, że niektóre formularze godzin brewiarzowych są niekompletne.

Tę część kalendarza liturgicznego otwierają dwie antyfony do *Magnificat* – *Stabant iusti in magna* oraz *Tanto tempore vobiscum* z oficjum *In nativitate sanctorum apostolorum Philippi et Jacobi* (k. 70v). Są one identyczne z notowanymi w diecezjalnym antyfonarzu z Bambergu oraz w krzyżackich F1, L6 i L10. Formularz ten wprowadził do liturgii Zakonu wielki mistrz Siegfried von Feuchtwangen (1303-1311) w celu podkreślenia związków Zakonu z Ziemią Świętą⁵⁵. Wszystkie wspomniane kalendarze krzyżackie odnotowują ten formularz 1 maja jako *festum duplex*⁵⁶. W wykazach świąt przyjętych w diecezjach pomezkańskiej (1411) i sambijskiej (1427) zaznaczono, że m.in. tym właśnie świętym w miesiącu maju należało oddawać należną cześć⁵⁷. Kolejnym oficjum zanotowanym w F2 jest *Inventiones s. Crucis* (k. 71v), którego rangę na *totum duplex* podniósł na kapitule w Wenecji wielki mistrz Gottfried von Hohenlohe (1297-1303)⁵⁸. Na kartach 73v-75v zamieszczono formularz święta Cierniowej Korony, które Dominikanie zaczęli obchodzić 4 maja, podobnie jak w wielu diecezjach od drugiej połowy XIII w. Liturgię tego święta Krzyżacy

⁵⁵ H. Piwoński, *Kult świętych*, dz. cyt., s. 320.

⁵⁶ W średniowiecznym kalendarzu istniały dwie podstawowe kategorie świąt: *simplex* – ryt zwyczajny i *duplex* – ryt zdwojony. W ramach tego drugiego wyodrębniano klasy określające hierarchię świąt: *Festum principale duplex (totum duplex)*, *Festum duplex*, *Festum semiduplex*, *Festum simplex – IX lectiones*, *Festum simplex – III lectiones* oraz *commemoratio*. W przypadku F2 określenia te występują sporadycznie, dlatego klasę danego święta można różnicować poprzez bardziej lub mniej rozbudowaną strukturę oficjum zanotowaną w kodeksie.

⁵⁷ J. Wiśniewski, *Średniowieczne synody pomezkańskie. Dekanat sztumski (1601-1821)*, Elbląg 1998, s. 47.

⁵⁸ W. Rozynkowski, *Omnes sancti et sanctae Dei. Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego*, dz. cyt., s. 54.

przyjęli od pruskich domów dominikańskich⁵⁹. Brak jest natomiast w F2 drugiego święta narzędzi męki Chrystusa – św. Włóczni (*Lancea Domini*), które Krzyżacy obchodzili od 1452 roku w piątek po Białej Niedzieli⁶⁰. Jedyńm śpiewem przypisanym do oficjum *Johannis ante Portam Latinam* (k. 75v), obchodzonym 6 maja, jest antyfona do *Magnificat* – *In ferventis olei*. Podobnie jest w antyfonarzu L10 (k. 98v). Dużą zbieżność pomiędzy F2 i L10 widać w następnych oficjach. W formularzu *In Nativitate s. Johannis Baptistae* (k. 76-79v) jedyna różnica polega na tym, że L10 w I Nieszporach notuje hymn *Ut queant laxis resonare*, natomiast F2 zamieszcza ten śpiew w *hymnarium* na końcu rękopisu (k. 213v). Obydwa kodeksy zamieszczają także antyfony do *Benedictus* i *Magnificat* z *Feria II*, *Feria III* i *Feria IV* po Narodzeniu św. Jana Chrzciciela. Podkreślenie rangi danego święta poprzez notowanie w kalendarzu jego oktawy czy dni feriałnych, było praktyką powszechnie stosowaną. W tym przypadku koresponduje to m. in. ze wskazaniem synodu diecezji pomezkańskiej z 1411 roku, na którym postanowiono, że szczególną cześć w miesiącu czerwcu należało oddać św. Janowi Chrzcicielowi oraz Apostołom Piotrowi i Pawłowi⁶¹. Kolejny formularz zamieszczony w F2 – *Iohannis et Pauli martyrum* (k. 80v-82), zawiera, podobnie jak L10, jedynie śpiewy *Matutinum*⁶², *Laudes* oraz antyfony do *Benedictus* i *Magnificat*.

Na kartach 82v-87v zanotowano w F2 pełne oficjum (3 Nokturny) z uroczystości św. Piotra i Pawła. Wszystkie kodeksy krzyżackie notują je w randze *duplex*⁶³. Różnica pomiędzy F2 a L10 polega znowu jedynie na sposobie zanotowania hymnu w strukturze tego oficjum⁶⁴. Większość zachodnich liturgików diecezjalnych⁶⁵ podaje w Nokturnach tylko responsoria, przy czym w jednym przypadku występuje różnica pomiędzy F2 a B, M i V, polegająca na zamianie miej-

⁵⁹ J. J. Kopeć, *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza. Studium nad pasyjnymi motywami i tekstami liturgicznymi*, Warszawa 1975, s. 241.

⁶⁰ H. Piwoński, *Kult świętych*, dz. cyt., s. 335.

⁶¹ J. Wiśniewski, *Średniowieczne synody pomezkańskie. Dekanat sztumski (1601-1821)*, dz. cyt., s. 47.

⁶² W tym przypadku notowane są tylko 3 responsoria.

⁶³ W. Rozyńkowski, *Omnes sancti et sanctae Dei. Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego*, dz. cyt., s. 55.

⁶⁴ L10 zamieszcza hymn *Aurea luce et decore* w I Nieszporach, natomiast F2 w *hymnarium* (k. 214)

⁶⁵ Wyjątek stanowi antyfonarz francuski z Durham (G) z XI w., który nie notuje tego formularza.

sca śpiewu w Nokturnach⁶⁶. Następne pełne oficjum to *In commemoratione s. Pauli* (k. 87v-92). Podobnie jak poprzednio, występuje tutaj duża zbieżność pomiędzy F2 a L10, natomiast różnice z zachodnimi C, B, E, M i V polegają głównie na zamianie miejsc danego śpiewu, ale w ramach tego samego Nokturnu. Na kartach 92v-97v zanotowano w F2 pełne oficjum z oktawy święta Narodzenia św. Jana Chrzciciela. Tego oficjum nie notują kodeksy zachodnie. Główną przyczyną jego braku w krzyżackich F1, L6 i L10 jest ubytek kart. Wskazuje na to kolejne oficjum – *De s. Margaretha* (k. 97v-101v), którego zapis w F2 jest identyczny zarówno z F1 jak i L10. Z podobną sytuacją spotykamy się w związku z oficjum o św. Marii Magdalenie (101v-107v), które wskazuje na tożsamość całości śpiewów F2 i F1, natomiast tylko części z nich (antyfony do *Benedictus* i *Magnificat*) z L10.

Krzyżacy wielką czcią otaczali św. Annę. Jej liturgiczne wspomnienie podniósł do rangi *semiduplex* wielki mistrz Werner von Orseln (1324-1330)⁶⁷. *Historia de s. Anna* (k. 107v-111v) notowana w F2 jest identyczna z F1 i L10, chociaż w przypadku tego ostatniego kodeksu formularz notowany jest po oficjum *S. Jacobi Apostoli*, którego nie uwzględniają F1 i F2. Miesiąc sierpień rozpoczyna oficjum *Ad vinculam s. Petri Apostoli* (k. 111v-112), które notuje podobnie jak F1 i L10 tylko trzy śpiewy: ant. *Tu es pastor ovium*, resp. *Surge Petre* oraz ant. do *Magnificat* – *Angelus Domini*. Kolejne oficja – *Inventio s. Stephani* (k. 112-117) oraz *In natali s. Laurentii* (k. 117v-121v) mają po 3 Nokturny. Wszystkie śpiewy są identyczne w F1, F2 i L10, przy czym formularz o św. Wawrzyńcu notowany jest w L10 po *Transfiguratione Domini*, którego nie uwzględniają F1 i F2.

W formie jednego śpiewu – ant. *Inclitus martyr Tyburcius*, odnotowano w F2, F1 oraz L10 formularz *In natali s. Tyburtii*.

Uroczystość Wniebowzięcia NMP (k. 122-126v) w randze najwyższej – *totum duplex*, notują wszystkie kodeksy, chociaż układ poszczególnych śpiewów w Nokturnach bywa różny⁶⁸.

W okresie średniowiecza rozszerzono świętowanie najważniejszych świąt na osiem dni, na tzw. oktawę. W krzyżackich F1, F2 i L10 znalazło to swoje odbicie w zestawach antyfon do *Benedictus* i *Magnificat*, których nie notują kodeksy zachodnio-europejskie. Po oficjum

⁶⁶ Responsorium *Petre amas me*, występujące jako trzecie z kolei w II Nokturnie F2, w B, M i V notowane jest jako trzecie ale w Nokturnie III.

⁶⁷ W. Rozynkowski, *Omnes sancti et sanctae Dei. Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego*, dz. cyt., s. 56.

⁶⁸ Np. 3 resp. II Nokturnu *Beata es virgo Maria* w F1, F2, L10, występuje jako 3 resp. III Nokt. w B, E, M, V.

Assumptio Mariae zachodnie H, R, D, F, S i L zgodnie notują *Decolatio s. Johannis Baptistae*, natomiast F1, F2 i L10 przed tym oficjum uwzględniają jeszcze *In natali s. Augustini*. Na kolejnych kartach F2 (137v-141) zanotowano oficjum *In Nativitate BVM*, które podają także F1 i L10, zachodnie C i M, oraz z pewnymi zmianami w układzie II i III Nokturnu, diecezjalne B, E i V. Następne dwa oficja przypadają na wrzesień. Są to: *In Exaltatione S. Crucis* (k. 141-143) oraz *In festo s. Michaelis* (k. 143v-147v). Występują one także w F1, L10 oraz zachodnich C, B, E, M i V. Świętych związanych z październikiem reprezentuje oficjum *De s. Hedwigis* (k. 147v-152v), rozpoczynające się antyfoną *Laetare Germania*. Ma ono formę rymowaną⁶⁹ i poświęcone jest św. Jadwidze Śląskiej. W takiej formie, jedynie z niewielką zmianą, notowane jest w F1⁷⁰.

Kalendarz liturgiczny listopada otwiera oficjum *In festo Omnium Sanctorum* (k. 153-155v). Ze względu na liczne ubytki kart tego formularza w innych kodeksach, które notują tylko poszczególne fragmenty godzin brewiarzowych, nie jest możliwa komparatystyka całego materiału. Niemniej zachowane części oficjum w kodeksach C, B, E, V, L6 i L10 są tożsame z analogicznymi w F2. Brak natomiast tego formularza w rękopisie F1. W dalszej kolejności w kalendarzu krzyżackim F2 notowane są w listopadzie następujące oficja: *In natali s. Martini* (k. 155v-160), *De s. Elisabeth* (k. 160-165), *De Praesentationis Mariae Virginis in templo* (k. 165v-169v), *In natali s. Ceciliae* (k. 169v-173v), *In natali s. Clemente* (k. 173v-175v) oraz *In festo s. Katharine* (175v-179v). Takie następstwo oficjów zachowują F1, L6 i L10. O zwróceniu szczególnej uwagi na te właśnie święta mówią dokumenty wspomnianego już synodu diecezji pomezkańskiej z 1411 roku⁷¹. Wysokie poważanie zwłaszcza Elżbiety (oficjum w randze *totum duplex*), jako świętej, której życie związane było w sposób szczególny z posługą charytatywną i szpitalnictwem, jest cechą charakterystyczną Zakonu Krzyżackiego. Do kalendarza liturgicznego Zakonu trafiła już w początkowej fazie kodyfikacji krzyżackiej liturgii, pomimo że na ołtarze została wyniesiona niewiele lat wcześniej przez papieża Grzegorza IX w 1235 roku⁷². Tę część antyfonarza F2 kończy oficjum o św. Katarzynie. Podobnie jak F2, formę kompletną

⁶⁹ Zob. art. J. Jasiewicza w niniejszym tomie.

⁷⁰ Antyfona do *Magnificat* w F2 – *O mira Dei bonitas*, w F1 notowana jest jako antyfona do *Benedictus*.

⁷¹ W. Rozyrkowski, *Omnes sancti et sanctae Dei. Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego*, dz. cyt., s. 62.

⁷² U. Arnold, *Zakon krzyżacki. Z Ziemi Świętej nad Bałtyk*, dz. cyt., s. 131.

podają F1, L6 oraz L10. Brak jest natomiast oficjów o św. Elżbiecie oraz św. Katarzynie w zachodnich C, B, E, M oraz V.

Komparatystyka kalendarzy krzyżackich w poszczególnych kodeksach wskazuje, że stanowią one odbicie ogólnego kalendarza obowiązującego w Kościele katolickim w Europie. Wynikało to z przyjęcia podstawowej tradycji liturgicznej. Zasadniczy zrąb każdego wykazu świętych był zatem podobny zarówno dla tradycji diecezjalnych, jak i zakonnych. Wzajemną zależność i podobieństwo kalendarzy daje się zauważyć na terenie wspomnianych już diecezji wchodzących w skład państwa krzyżackiego oraz kodeksów zakonnych, w kwestii gradacji wielu świąt. Bywają jednak i różnice w tej kwestii⁷³, chociaż zmiany nie są wielkie i wynikają głównie z lokalnych akcentów liturgicznych. Większe różnice widoczne są natomiast w zestawieniu kalendarzy występujących na terenie państwa zakonnego z używanymi w sąsiednich diecezjach, będących częścią struktur Kościoła polskiego (diecezja włocławska)⁷⁴.

Kalendarze krzyżackie cechuje większa stabilność. Od lat pięćdziesiątych XIII stulecia do połowy wieku XV, poza wprowadzaniem do liturgii świąt odnoszących się do całego Kościoła, a lokalnie tylko co do zmian w randze poszczególnych *commemoratio*, kalendarz krzyżacki nie uległ większym zmianom. Brak własnych świętych ze środowiska związanego z Krzyżakami na przestrzeni blisko 300 lat obecności Zakonu w Prusach, to, jak się wydaje, jedna z ważniejszych przyczyn braku zmian w kalendarzu zakonnym.

W sposób wyraźny kontrastuje z nim *Breviarium* z Włocławka⁷⁵, które zamieszcza wielu nowych świętych. Podobnie wygląda sytuacja, gdy chodzi o kalendarze liturgiczne tych środowisk zakonnych, które wpisały się znacząco w dzieje kościelne interesującego nas obszaru. Chodzi zatem głównie o zakony żebrzące, których kalendarze notują wielu nowych świętych, wywodzących się z tychże wspólnot zakonnych⁷⁶. Taki stan rzeczy miał swoją główną przyczynę, jak się wydaje, w różnym niż u Krzyżaków sposobie podejścia i zaangażowania się

⁷³ W kalendarzach krzyżackich spotykamy najwyższą rangę wspomnienia św. Elżbiety, czego nie widać w kodeksach diecezji warmińskiej. Por. W. Rozynkowski, *Omnes sancti et sanctae Dei. Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego*, dz. cyt., s.68.

⁷⁴ Z. Różański, *Księgi liturgiczne Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku. Studium liturgiczno-źródłoznawcze*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne, 42(1981), s. 119-121.

⁷⁵ MS 951 z Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku.

⁷⁶ W. Rozynkowski, *Omnes sancti et sanctae Dei. Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego*, dz. cyt., s. 255-262.

mendykantów w duszpasterstwo wiernych. Większe otwarcie się na nowe prądy duszpasterskie i liturgiczne skutkowało większymi zmianami w kalendarzu.

6. *COMMUNE SANCTORUM*

Zbiór oficjów wspólnych dla wielu świętych, którzy nie posiadają własnego formularza, zanotowany jest w dwóch miejscach antyfonarza F2: po *temporale* (k. 68-70) i po *sanctorale* (k. 180-208v). Podobny układ spotykamy w F1 i L6, które, podobnie jak F2, w części pierwszej zamieszczają po trzy oficja⁷⁷, natomiast po osiem w części drugiej⁷⁸. Wszystkie formularze zanotowane w F2 występują w kodeksach zachodnio-europejskich, zarówno diecezjalnych jak i zakonnych. Różnią się one od rękopisów F1, F2 i L6 tylko tym, że nie dzielą śpiewów *commune*, lecz zamieszczają w jednym bloku po *sanctorale*. Podobną praktykę stosują inne kodeksy – L5, L10 i L 19.

7. *HYMNARIUM*

W antyfonarzu F2, podobnie jak w kodeksach, hymny mają budowę stroficzną, wyraziste ukształtowanie metryczne, a każda strofa posiada tę samą melodię. Notowane są dwuszpaltowo w jednym bloku na końcu księgi (k. 209-222). Praktyka notowania zestawu hymnów po *commune sanctorum* jest dość powszechna. Ilość hymnów w poszczególnych kodeksach bywa zróżnicowana⁷⁹. Kolejność ich notowania w liturgiku koresponduje z układem oficjów w kalendarzu. Taki porządek prezentują F2 i L6, których *hymnarium* rozpoczyna *Ad cenam agni providi*, hymn związany z oficjum, otwierającym liturgiczną treść antyfonarza – *In Resurrectione Domini*. Problematyka muzyczna tych form zostanie podjęta w dalszej części opracowania.

⁷⁷ *In natali unius evangeliste et apostoli, In nativitate unius martyris et confessoris, In natali plurimorum martyrum et confessorum.*

⁷⁸ *In natali unius apostoli sive plurimorum, In natali unius evangeliste, In natali unius martyris, In natali plurimorum martyrum, In natali unius confessoris et pontificis, In natali unius confessoris non pontificis, In natali plurimorum confessorum, In natali unius virginis et martyris.*

⁷⁹ Porównanie rękopisów krzyżackich w tej kwestii wygląda następująco: F1 – 67, F2 – 74, L5 – 38, L6 – 80, L10 – 31, L19 – 33.

8. STRUKTURA OFICJÓW

Officium divinum było modlitwą, której odprawianie rozciągało się na dzień i noc. Jej układ w antyfonarzu F2 pokrywa się ze schematem przyjętym przez cały średniowieczny Kościół zachodni. Układ poszczególnych godzin kanonicznych, zapisanych w rękopisie, przedstawia się następująco: *Vesperae I* (Nieszpory I), *Completorium* (Kompleta), *Matutinum* (Jutrznia), *Laudes* (Chwalba), *Horae minores* (Godziny mniejsze: Pryma, Tercja, Seksta, Nona) oraz *Vesperae II* (Nieszpory II). W F2 skryptor zasadniczo nie podaje pełnego zapisu wszystkich części oficjum. Zależy to, jak się wydaje, od rangi danego święta. Większość wskazań odnośnie formularza jest podawana w notach rubrycystycznych w formie incipitów.

8.1. VESPERAE

Nieszpory wywodziły się z głównego nabożeństwa wieczornego pierwotnego Kościoła, które odprawiano o zmierzchu. Ogólnie przyjęty układ Nieszporów zawierał początkowe wezwanie – *Deus in adiutorium meum intende*, pięć antyfon, po każdej incipit psalmu z melodyczną klauzulą, responsorium, hymn, wersykuł i antyfonę do *Magnificat*⁸⁰. W kodeksie F2 pełna forma z pięcioma antyfonami notowana jest w następujących formularzach: *De Sancta Trinitate*, *De Corpore Christi*, *De s. Elisabeth* oraz *In octava s. Johannis Baptiste*. Ranga oficjum o św. Elżbiecie potwierdza wyjątkową cześć, jaką otaczano świętą w Zakonie Krzyżackim. Podobny układ odnośnie trzech pierwszych oficjów zachowuje F1, natomiast brak w nim formularza o św. Janie Chrzcicielu.

Antyfonarz F2 konsekwentnie notuje antyfonę do *Magnificat* we wszystkich oficjach niedziel, świąt oraz dni powszednich. Ponadto, podobnie jak F1, notuje po formularzu *In Assumptione BMV* zestaw antyfon do Kantyku NMP na poszczególne dni oktawy.

8.2. COMPLETORIUM

Kompleta stanowi końcową część modlitwy brewiarzowej dnia i wykonywana jest po Nieszporach. W jej zakres wchodzi: hymn,

⁸⁰ J. Jasiewicz, *Analiza źródłowo-muzykologiczna antyfonarza cysterskiego z 1545 roku z Biblioteki Gdańskiego Seminarium Duchownego w Oliwie*, Libri Gedanenses, t. 21, Gdańsk 2004, s. 39.

werset antyfona i kantyk Symeona – *Nunc dimittis*. Tę część F2 odnotowuje kilkakrotnie, ograniczając się jedynie do podania antyfony.

Chodzi w tym przypadku o następujące oficja: *Dominica Resurrectionis*, *Dominica in octava Pasche*, *In vigilia festum Ascensionis*, *De Corpore Christi*, *In Assumptione BMV*, *In festo Omnium Sanctorum*. Ponadto w trzech formularzach⁸¹ dodatkowo zanotowano – *Nunc dimittis*, co stanowi przejaw praktyki związanej z tradycją diecezjalną⁸². Pod tym względem F2 jest tożsamy z kodeksem F1.

8.3. MATUTINUM

Jutrznia wykonywana była przed wschodem słońca. Jej schemat przedstawia się następująco: invitorium, Psalm 94, hymn i 3 Nokturny⁸³. W omawianym kodeksie powyższy schemat zachowują następujące oficja: *Pars de tempore – De S. Trinitate*, *De Corpore Christi*, *Dominica I post octavam Penthecostes*, *In Dedicatione Ecclesiae*; *Pars de sanctis – In Nativitate s. Johannis Baptiste*, *In natali s. Petri Apostoli*, *In commemoratione s. Pauli*, *In octava s. Johannis Baptiste*, *De s. Margaretha*, *In vigilia s. Mariae Magdaleneae*, *Historia de s. Anna*, *In Inventionem s. Stephani Protomartyris*, *In natali s. Laurentii*, *In Assumptione BMV*, *In natali s. Augustini*, *In festo s. Michaeli*, *De s. Hedwigis*, *In natali s. Martini*, *De s. Elisabeth*, *De Praesentationis Mariae Virginis in templo*, *In natali s. Ceciliae*, *In festo s. Katharina*. Oficjum *In festo Omnium Sanctorum* zachowuje również powyższy schemat, ale jako jedyne podaje w większości incipity muzyczne śpiewów. W *Commune sanctorum* prawie wszystkie oficja notują po 3 Nokturny⁸⁴. Jeden Nokturn natomiast konsekwentnie notowany jest w liturgii godzin dni powszednich (*temporale*). Wyszczególnione schematy pokrywają się z analogicznymi w kodeksach F1, L6 i L10, zarówno w części *de tempore* jak i *de sanctis*. Z kodeksów zachodnich najbardziej zbliżony do F2 pozostaje Bambergensis. Największą

⁸¹ Niedziela Zmartwychwstania Pańskiego, Zesłanie Ducha Świętego oraz Boże Ciało.

⁸² J. Harper, *Formy i układ liturgii zachodniej od X do XVIII wieku*, dz. cyt., s. 103.

⁸³ Każdy Nokturn składał się z trzech antyfon z psalmami oraz trzech responsoriów.

⁸⁴ Wyjątek stanowią trzy oficja notowane po *temporale – In nativitate unius evangeliste et apostoli*, *In nativitate unius martyris et confessoris*, *In natali plurimorum martyrum et confessorum*, oraz jedno z części po *sanctorale – In natali unius confessoris non pontificis*, w których zanotowano tylko jedną antyfonę i jedno responsorium lub antyfonę i kilka responsoriów.

zbieżność wielu europejskich tradycji liturgiczno-muzycznych widać na przykładzie śpiewów *commune sanctorum*.

8.4. LAUDES

Nazwa tej części *officium divinum* pochodzi od psalmów 148-150, które rozpoczynają się od słów „*laudate*”. Jej struktura przedstawia się następująco: pięć psalmów z antyfonami, hymn, werset, kantyk Zachariasza z antyfoną. Taki porządek zachowują antyfonarze diecezjalne i zakonne, przy czym nie zawsze notowany jest hymn i werset. W kodeksie F2 większość formularzy z *sanctorale* i *commune*, a także niektóre z *temporale*, notuje po pięć antyfon z psalmami oraz antyfonę do *Benedictus*, niektóre tylko ograniczają się do podania antyfony do kantyku Zachariasza⁸⁵. W tym zakresie F2 podobny jest do zachodnich kodeksów diecezjalnych oraz F1, L6 i L10. Ponadto w *commune sanctorum* widać zbieżność repertuarową z L5 i L19.

8.5. HORAE MINORES

Średniowiecze przejęło po starożytności obok podziału dnia według zjawisk przyrody także podział dnia naturalnego i nocy na nierówne godziny⁸⁶. Znalazło to swoje odbicie w liturgii brewiarzowej w postaci tzw. godzin mniejszych – Prymy, Tercji, Seksty i Nony. Struktura tych części jest podobna: hymn, antyfona, trzy psalmy⁸⁷ oraz responsorium brevis. Kodeks F2 zasadniczo wzmiankuje te śpiewy w notach rubrycystycznych w formie incipitów tekstowych. Brak jest tylko odniesień do Prymy. W F2 odnotowano tylko jeden przypadek zapisania responsorium brevis do Tercji, Seksty i Nony⁸⁸. Śpiewy te odnotowuje również kodeks L6 oraz zachodnio-europejskie C, E i M.

9. PROBLEMATYKA MUZYCZNA

Zmiany dokonywane w ciągu wieków na gruncie liturgii znajdowały swoje odbicie w muzyce kościelnej. Wskazuje na to niezwykle urozmaicony repertuar chorałowy. Z punktu widzenia paleografii, ta różnorodność stanowi ważną specyfikę śpiewów gregoriańskich

⁸⁵ Chodzi w tym przypadku o oficja Niedziel w ciągu roku kościelnego oraz dni feriałnych.

⁸⁶ B. Włodarski, *Chronologia polska*, Warszawa 1957, s. 95.

⁸⁷ Zazwyczaj były to trzy części dłuższego psalmu.

⁸⁸ Oficjum *In natali unius apostoli sive plurimorum* (k. 184v).

w procesie badania danej tradycji liturgiczno-muzycznej czy ustalania archetypu konkretnego śpiewu. Trzon modlitw brewiarzowych stanowią psalmy. Na ich bazie budowano podstawową formę śpiewu *officium divinum*, jaką stanowią antyfony i responsoria. Podstawę tonalną śpiewów chorałowych stanowił system modalny oparty na skalach kościelnych zwanych modusami lub tonami⁸⁹. Istniała ścisła zależność pomiędzy tonem, w którym wykonywano psalm, a modus antyfony śpiewanej z tym psalmem⁹⁰. Celem estetycznego połączenia melodii psalmu i antyfony stworzono dla każdego tonu psalmodycznego szereg formuł dyferencyjnych. Ostateczne ukształtowanie terminacji w ramach systemu tonalnego nastąpiło w XII i XIII wieku⁹¹. Praktyka stosowania klauzul psalmodycznych była w średniowieczu powszechna. Potwierdza to komparatystyka rękopisów. Pragnąc wykazać związki genetyczne kodeksu F2 z liturgikami innych tradycji, autor posłużył się metodą węgierskiego mediewisty Zoltana Falvy'ego⁹², który sklasyfikował dyferencje psalmodyczne w poszczególnych tonach psalmowych według wpływów różnych tradycji liturgiczno-muzycznych. Niektóre klauzule posiadają bowiem cechy charakterystyczne dla konkretnych regionów Europy. W związku z tym, konkretna dyferencja psalmodyczna zanotowana w kodeksie lub jej brak (wnioskowanie *ex silentio*) może w pewnych przypadkach stanowić signum *distinctivum* określonej tradycji liturgiczno-muzycznej⁹³. Klasyfikacja tonalna śpiewów występujących w F2⁹⁴, proporcje pomiędzy poszczególnymi tonami oraz wyszczególnienie najczęściej notowanych terminacji w poszczególnych tonach, pozwoli przybliżyć obraz współzależności psalmodii krzyżackiej i innych tradycji liturgiczno-muzycznych.

Rozkład procentowy poszczególnych *modi* w antyfonarzu F2 wygląda następująco: I modus – 23,6%; II modus – 6,4%; III modus – 8,3%; IV modus – 11,2%; V modus – 6,1%; VI modus – 7,3%; VII – 14,8%; VIII – 22,1%.

⁸⁹ E. Hinz, *Chorał gregoriański*, Pelplin 1985, s. 27.

⁹⁰ J. Harper, *Formy i układ liturgii zachodniej od X do XVIII wieku*, dz. cyt., s. 99.

⁹¹ J. Morawski, *Nieznane przekazy dwu tonariusów z antyfonarzy śląskich XIII i XIV w.*, *Saeculum Christianum* 9(2002)2, s. 29.

⁹² Z. Falvy, *Zur Frage von differenzen der Psalmodie*, *Studien zur Musikwissenschaft* 25(1962), s. 160-173.

⁹³ Cz. Grajewski, *Krzyżackie antyfonarze jako źródła przekazu psalmodii*, *Zapiski Historyczne* 69(2004), s. 76.

⁹⁴ Komparatystyka nie uwzględnia *tonus peregrinus*, który bardzo rzadko używany jest w śpiewie godzin kanonicznych.

Powyższe zestawienie wskazuje na dużą nierównomierność występowania poszczególnych tonów w kodeksie. Najliczniej reprezentowane są śpiewy związane z tonem pierwszym i ósmym. Następne według kolejności to modus VII i IV. Najrzadziej reprezentowane są w liturgiku śpiewy przynależne do modus II i V. Zestawienie wykorzystania poszczególnych tonów w różnych tradycjach⁹⁵, wskazuje na pewne podobieństwa w tej kwestii. Zostaną one przedstawione według kolejności: kodeks F2, najbliższa procentowo tradycja zakonna oraz diecezjalna.

Ton I - F2 (23,6%); Bożogrobcy (24,5%); Gniezno (23,6%).

Ton II – F2 (6,4%); Augustianie (6,9%); Kraków (6,8%).

Ton III – F2 (8,3%); Augustianie (8,2%); Kielce (8,3%).

Ton IV – F2 (11,2%); Karmelici (11,2%); Płock (11,8%).

Ton V – F2 (6,1%); Augustianie (6,0%); Kraków (5,7%).

Ton VI – F2 (7,3%); Dominikanie (7,1%); Włocławek (7,2%).

Ton VII – F2 (14,8%); Dominikanie (14,9%); Łask (14,8%).

Ton VIII – F2 (22,1%); Dominikanie (22,4%); Płock (21,1%).

Kolejne zestawienie pokazuje, który z antyfonarzy najbliższy jest F2 w poszczególnych tonach psalmodycznych⁹⁶.

Ton I – F2 (23,6%); L6 (24,5%); ms. 98: diecezjalny, Gniezno (23,6%).

Ton II – F2 (6,4%); F1 (6,5%); ms. 52: diecezjalny, Kraków (6,8%).

Ton III – F2 (8,3%); F1 (8,6%); IF 396: zakonny – augustiański, Żagań (8,2%).

Ton IV – F2 (11,2%); L6 (11,2%); ms. 13: zakonny – karmelitów, Kraków (11,2%).

Ton V – F2 (6,1%); L10 (5,6%); IF 396: zakonny – augustiański, Żagań (6,0%).

Ton VI – F2 (7,3%); L10 (7,2%); ms. 31L: zakonny – dominikański, Kraków (7,1%).

Ton VII – F2 (14,8%); L10 (14,3%); ms. b. s. I-II; diecezjalny, Łask (14,8%).

Ton VIII – F2 (22,1%); F1 (21,3%); ms. 22L: zakonny – dominikański, Kraków (22,4%).

⁹⁵ Zestawienie obejmuje dane procentowe konkretnego tonu psalmodycznego występującego w kodeksie reprezentatywnym dla danej tradycji liturgiczno-muzycznej. Por. Cz. Grajewski, *Formuły dyferencyjne w psalmodii brewiarzowej w źródłach polskich*, Toruń 2004, s. 234-253.

⁹⁶ Kolejność jest następująca: F2, najbliższy F2 kodeks z rodziny liturgików krzyżackich, najbliższy F2 reprezentant innej tradycji liturgiczno-muzycznej.

Zestawienie najbardziej charakterystycznych formuł dyferencyjnych⁹⁷ występujących w poszczególnych tonach psalmodycznych przedstawiono poniżej.

Ton I: zakończenia psalmowe tego tonu nie odbiegają zasadniczo od spotykanych w innych przekazach źródłowych, zwłaszcza diecezjalnych. W F2 wyróżnić należy trzy warianty terminacji: a-a-g-f-gag, a-a-a-g-a-g oraz a-a-g-f-ga-gfed. Pierwsza klauzula, z neumą *torculus* i nutą finalną SOL, reprezentatywna dla kodeksów diecezjalnych, należy do dorobku psalmodii brewiarzowej całej Europy. Druga, zaliczana do zakończeń o charakterze linearnym, notowana jest w F2 sporadycznie, podobnie jak w F1, L10 i L19. Ostatnia zaś, zawierająca w przebiegu melodii charakterystyczny *climacus* z *finalis* na I stopniu modalnym, należy do najbardziej rozpowszechnionych w Europie. Kodeks F2 rejestruje ich kilkadziesiąt. Spośród liturgików zakonnych ten ostatni wariant notują kodeksy m.in. Bożogrobców i Kanoników regularnych laterańskich⁹⁸.

Ton II: druga formuła psalmodyczna zawiera dwie klauzule: f-f-f-e-cd-d oraz f-f-f-cd-d. Pierwsza, z charakterystycznym półtonem *fami*, znana była w kodeksach francuskich i włoskich⁹⁹, głównie proveniencji zakonnej. Ten wariat występuje głównie w F2 oraz L5, L6, L10 i L19. Druga terminacja, omijająca stopień MI, występuje powszechnie w rękopisach niemieckich, szwajcarskich, węgierskich, a także polskich przekazach diecezjalnych, posługujących się notacją gotycką¹⁰⁰.

Ton III: kodeks F2, podobnie jak F1, przekazuje m.in. dwie charakterystyczne dla trzeciego tonu dyferencje. Pierwsza – c-c-c-ac-agf, związana z tradycją germańską¹⁰¹, znacznie częściej spotykana jest w przekazach diecezjalnych niż zakonnych. Druga terminacja notowana jest w dwóch wariantach: c-c-c-ac-a-g oraz c-c-c-ah-a-g. Obraz tego zakończenia w kodeksach gdańskich nie jest jednorodny. Zdecy-

⁹⁷ Psalmy występujące w liturgii kończą się doksologią *Gloria Patri*, której sześć ostatnich sylab – *saeculorum amen* określa skrót – *euouae*. Dyferencja zaczyna się tam, gdzie rozpoczyna się *euouae*. Por. Cz. Grajewski, *Formuły dyferencyjne w psalmodii brewiarzowej w źródłach polskich*, dz. cyt., s. 38.

⁹⁸ Cz. Grajewski, *Formuły dyferencyjne w psalmodii brewiarzowej w źródłach polskich*, dz. cyt., s. 76.

⁹⁹ J. Pikulik, *Święty Wojciech w polskiej muzyce średniowiecznej*, Warszawa 1996, s. 141.

¹⁰⁰ Cz. Grajewski, *Formuły dyferencyjne w psalmodii brewiarzowej w źródłach polskich*, dz. cyt., s. 91.

¹⁰¹ P. Wagner, *Die Einfuhrung in die gregorianischen Melodien*, t. 1, Leipzig 1911, s. 134.

dowanie w F2 i F1 przeważa wariant pierwszy¹⁰², chętniej wybierany przez tradycje diecezjalne niż zakonne.

Ton IV: charakterystyczne klauzule IV tonu występujące w F2 i F1 prezentują dwie wersje chorału: archaiczną, reprezentatywną dla diecezji – a-g-a-c-g-e, a-g-a-c-g-ef, oraz romańską, związaną z tradycją zakonną – a-g-a-h-g-e, a-g-a-ha-g-ef. W przekazach gdańskich przeważają terminacje pierwszej grupy. Wpływy tradycji zakonnej widoczne są w natomiast poprzez zanotowaną klauzulę: a-g-a-ha-g-e. Na 130 formuł psalmodycznych tonu IV w F2 i F1, 94 przynależą do tradycji diecezjalnej a 36 do zakonnej. Podobna tendencja jest w L10 i L19, odwrotna natomiast w L5 i L6.

Ton V: formułę dyferencyjną wyróżniającą ton V: c-c-d-h-c-a, można odnaleźć praktycznie w każdym antyfonarzu. Przekazy diecezjalne podają jej wersję zmodyfikowaną: c-c-d-h-c-ag. W takiej formie notowana jest także w niektórych źródłach zakonnych, m.in. Augustianów, Bożogrobców, Norbertanów, Kanoników regularnych laterańskich i Krzyżaków. W źródłach tych ostatnich, można spotkać inny wariant tej klauzuli: c-c-d-h-c-agf¹⁰³. W zakończeniach tonu V w F2 można spotkać dopisane inną ręką bemole. Jednak *Si* bemolizowane obce jest strukturze modalnej tonu V przekazanej przez tradycję rękopiśmienną¹⁰⁴.

Ton VI: podstawowa terminacja tonu VI: a-a-f-ga-g-f dominuje wśród zakończeń psalmodycznych notowanych w F2. W najstarszych kodeksach krzyżackich (L10, L19) można spotkać jeszcze wersję zmodyfikowaną poprzez dodanie w najwyższym punkcie melodii dźwięku „H”. W tym przypadku klauzula przybiera formę: a-a-f-gah-g-f¹⁰⁵.

Ton VII: Największy udział wśród dyferencji tonu VII ma klauzula: d-d-e-d-c-ha, której *finalis* przypada II stopniu modalnym. W przekazach gdańskich (F1 i F2) występuje ona w formie wzbogaconej o podwójną nutę „do”: d-d-e-d-c-c-ha. Podobną praktykę widać w innym wariacie: d-d-e-d-dc-d, gdzie z kolei dodano nutę „re”. W tym względzie źródła gdańskie korespondują z krzyżackimi L5 i L6.

¹⁰² W F1 i F2 notowany jest 61 razy, w odróżnieniu od wersji drugiej, która występuje w tych kodeksach 10 razy.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ J. Ścibor, *Geneza struktur modalnych w świetle traktatów „Musica Enchiridionis” i „Commemoratio brevis”*, Lublin 1990, s. 107.

¹⁰⁵ Cz. Grajewski, *Formuły dyferencyjne*, dz. cyt., s. 164.

Ton VIII: spośród kilku charakterystycznych zakończeń psalmodycznych tonu VIII, występujących w F2, wymienić należy: c-c-h-c-a-g, c-c-a-c-d-c oraz c-c-h-c-a-gag. Dwie pierwsze klauzule należą do najpopularniejszych i spotykane są praktycznie w każdym antyfonarzu, niezależnie od proveniencji kodeksu. Ostatnia terminacja, zakończona neumą *torculus*, jest wyróżnikiem tradycji diecezjalnej i spotykana jest w rękopisach czeskich, węgierskich, szwajcarskich oraz włoskich¹⁰⁶. Zatem przekazy gdańskie, podobnie jak m.in. kodeksy Bożogrobców, Augustianów, Kanoników regularnych laterańskich notujące tę dyferencję, sytuują się bliżej tradycji diecezjalnej¹⁰⁷.

Kolejnym obszarem, który daje możliwość poznania specyfiki danego manuskryptu, jest *hymnarium*. Repertuar zapisany w kodeksie F2 nie odbiega od tego, jaki prezentują inne antyfonarze krzyżackie. Brak jest kompozycji oryginalnych, natomiast podobieństwo melodii wykazuje znaczną zbieżność z kodeksami okręgu bawarsko-szwajcarskiego, kolońskiego, krakowskiego i węgierskiego¹⁰⁸.

Omawiając problematykę muzyczną antyfonarza F2, należy zwrócić uwagę na oficjum *Dominica Resurrectionis* (k.2-2v), w którym zanotowano śpiew *Kyrie eleyson*. Jako integralna część *Ordinarium missae*, notowany jest on zasadniczo w gradualach¹⁰⁹. W tym samym miejscu zamieszczają ten śpiew kodeks F1 oraz diecezjalny z Bambergu¹¹⁰. Melodyka zapisu w F2 koresponduje z *Kyrie paschale*¹¹¹, występującym w Katalogu M. Melnickiej¹¹² pod numerem 39. Obecność tego śpiewu w *officium divinum* może świadczyć o praktyce liturgicznej Zakonu Niemieckiego, polegającej na łączeniu oficjum Wielkiej Nocy z Mszą św.

Dokonując podsumowania tej części opracowania, należy stwierdzić, że antyfonarz F2, podobnie jak inne kodeksy krzyżackie, w warstwie muzycznej nie stanowi monolitu. Przeważają w nim jednak cechy chorału reprezentatywne dla tzw. wersji archaicznej, bliższej kodeksom związanym z tradycją diecezjalną. Potwierdza to profil tonalny F2, w którym jedynie ton IV oraz VII skłaniają się ku tradycji za-

¹⁰⁶ Z. Falvy, *Zur Frage von differenzen der Psalmodie*, dz. cyt., s. 169.

¹⁰⁷ Cz. Grajewski, *Krzyżackie antyfonarze*, dz. cyt., s. 84.

¹⁰⁸ H. Piwoński, *Hymny brewiarzowe*, dz. cyt., s. 348.

¹⁰⁹ J. Pikulik, *Indeks śpiewów Ordinarium missae w gradualach polskich do 1600 r.*, w: *Muzyka religijna w Polsce*, t. 2, Warszawa 1978, s. 143.

¹¹⁰ *Corpus Antiphonalium Officii. Manuscripti cursus Romanum*, dz. cyt., s. 180.

¹¹¹ *Graduale Triplex*, Solesmes 1979, s. 710.

¹¹² M. Melnicki, *Das einstimmige Kyrie des lateinischen Mittelalters*, Regensburg 1954.

konnej. Może to świadczyć o wzajemnym przenikaniu się w średnio-wieczu różnych tradycji liturgiczno-muzycznych.

Powyższe zestawienia dotyczące tonów psalmodycznych oraz formuł dyferencyjnych z uwzględnieniem obszaru ich występowania, zdają się potwierdzać wnioski, które dotyczyły pokrewieństwa repertuaru środowiska reprezentowanego przez kodeks z Bambergu. Może to wskazywać na ciągłość rozległych kontaktów kultury muzycznej Polski z tym ważnym ośrodkiem życia liturgiczno-muzycznego średniowiecznej Europy. Szczególnie ożywione były kontakty Bambergu z Polską w okresie od XI do XIV wieku. Do ich ożywienia przyczynił się być może przyjazd z misją apostołską na Pomorze św. Ottona z Bambergu w 1124 roku¹¹³. Podtrzymywali je także późniejsi władcy polscy, m.in. Mieszko II, Władysław Herman oraz Bolesław Krzywousty¹¹⁴.

Obecność wśród poszczególnych tonów psalmodycznych F2, śladów tradycji muzycznych Bożogrobców, Augustianów i Dominikanów, zdaje się potwierdzać ich wspólne historyczno-liturgiczne korzenie.

10. CZAS I MIEJSCE POWSTANIA MANUSKRYPTU

Brak kolofonu i ubytki wielu kart stanowią największą trudność w dokładnym określeniu czasu powstania danego kodeksu i jego proveniencji. Znaczna odległość w czasie sprawia, że koniecznością staje się szukanie genezy danego antyfonarza na drodze komparatystyki z innymi źródłami, których pochodzenie zostało lepiej udokumentowane, a także m.in. poprzez analizę pisma, notacji muzycznej, zdobnictwa. Kluczowa jednak w tej kwestii wydaje się być analiza kalendarza¹¹⁵, struktury oficjów oraz psalmodii. Z taką sytuacją spotykamy się w związku z analizą antyfonarza z Kościoła Mariackiego w Gdańsku.

Otto Gunther w swoim Katalogu podaje ogólną charakterystykę wielu kodeksów, w tym *Ms. Mar. F 405*¹¹⁶, określając czas jego powstania na XV wiek. Dotychczasowa analiza różnych parametrów kodeksu, ze szczególnym uwzględnieniem kalendarza, wydaje się

¹¹³ Z. Jachimecki, *Historia muzyki polskiej*, Kraków 1920, s. 13.

¹¹⁴ A. Gieysztor, *Bamberg i Polska w XI i XII w.*, *Studia źródłoznawcze* 15(1971), s. 71.

¹¹⁵ J. Szymański, *Nauki pomocnicze historii od schyłku IV do końca XVIII w.*, Warszawa 1972, s. 248.

¹¹⁶ O. Gunther, dz. cyt. s. 456.

wskazywać na okres nieco wcześniejszy, a mianowicie II poł. wieku XIV.

Rękopis uwzględnia uroczystość Trójcy św., którą wprowadzono do liturgii w 1334 roku¹¹⁷. Odnotowane są również święta wprowadzone do kalendarza zakonnego przez wielkiego mistrza Winrycha von Kniprode (1352-1382), a mianowicie: *Ascensionis Domini* oraz *Corporis Christi*. Brak jest natomiast w F2 święta *Praesentationis Mariae*, które papież Grzegorz XI obchodził w 1371 roku¹¹⁸. Kolejne święto – *Visitationis Mariae*, które wprowadził papież Urban IV w 1389 roku, także nie zostało odnotowane w kalendarzu liturgicznym F2. Może to stanowić przesłankę ku wcześniejszemu powstaniu rękopisu (*terminus ad quem*). Warto zaznaczyć, że obydwa oficja Maryjne znalazły swoje odbicie w kodeksie F1, gdzie zostały zamieszczone z jeszcze dwoma innymi oficjami (św. Małgorzata, św. Jadwiga), na końcu rękopisu, po *hymnarium*.

Brak jest natomiast w Katalogu Gunthera informacji o skrypcorze i miejscu powstania liturgicznej księgi. Pozostajemy zatem w sferze przypuszczeń. Antyfonarz mógł powstać w Gdańsku albo poza jego granicami. Historia gdańskich skrypcyoriów z tego okresu nie jest dobrze udokumentowana. Kodeks mógł być także ofiarowany lub zamówiony dla budującego się w tym czasie Kościoła Mariackiego (1343-1502). Miastem, które poza Gdańskiem należałoby wziąć pod uwagę, wydaje się być Toruń, w którym wcześniej niż w Gdańsku rozwinęła się sztuka rzemieślnicza¹¹⁹. W późnym średniowieczu miasto było najważniejszym ośrodkiem wytwarzania manuskryptów na terenie Pomorza Wschodniego i stwarzało dogodne warunki do kopiowania i zbytu rękopisów. Łatwiej było tu o potrzebne do pisania materiały – papier i pergamin, oraz teksty do kopiowania. Łatwiej też było uzyskać zamówienie na wykonanie kodeksu, aby potem sprzedać go z zyskiem¹²⁰. Wśród wielu znakomitych rzemieślników tego miasta w XIV wieku wymienia się malarzy, którzy oprócz malarstwa monumentalnego uprawiali malarstwo miniaturowe, którego odbicie mamy w kodeksach liturgicznych. Oni to, często nie posiadając własnego

¹¹⁷ H. Piwoński, *Kult świętych*, s. 336.

¹¹⁸ B. Nadolski, *Liturgika*, dz. cyt., s. 136.

¹¹⁹ A. Karłowska-Kamzowa, *Środowiska miejscowe*, w: *Malarstwo gotyckie na Pomorzu Wschodnim*, red. J. Domasłowski, Warszawa-Poznań 1990, s. 209.

¹²⁰ E. Potkowski, *Książka rękopiśmienna w kulturze Polski średniowiecznej*, Warszawa 1984, s. 81.

cechu, całkowicie mogli zaspakajać zamówienia zamożnych kościołów parafialnych¹²¹.

Przesłanką wskazującą właśnie na Toruń jako miejsce powstania F2 mogą być późniejsze szczególne zamówienia składane przez Kościół Mariacki w Gdańsku odnośnie wyposażania świątyni. Do nich zaliczyć należy dwunastometrowy zegar astronomiczny z lat 1464-1470, dzieło mistrza H. Duringera z Torunia. Wspomnieć należy także czterotomowy wielki antyfonarz z lat 1512-1513, którego twórcą był Wenzel Grunau, również z Torunia¹²².

Czy *Ms. Mar. F 405* mógł być rzeczywiście produktem jednego ze skrytoriów tego miasta, trudno dziś jednoznacznie stwierdzić. Po blisko sześciu wiekach wydaje się, że w tej kwestii pozostają nam w dalszym ciągu tylko przypuszczenia, mniej lub bardziej prawdopodobne.

ZAKOŃCZENIE

Z pewnością przedstawione studium nie wyczerpuje problematyki zarysowanej w tytule, a skromne ramy artykułu pomieszczą co najwyżej zasygnalizowanie bogatej tematyki. Przygotowywane przez autora kolejne opracowania naukowe kodeksów krzyżackich, znajdujących się w zbiorach Biblioteki Gdańskiej PAN, poszerzą z pewnością naszą wiedzę na temat liturgii sprawowanej w średniowiecznym Gdańsku, który, otwierając się na wpływy kultury zachodniej, stał się zarazem jej wspaniałym nośnikiem.

SUMMARY

LITURGICAL AND MUSICAL TRADITION OF ST. MARY'S CHURCH IN GDAŃSK IN THE LIGHT OF THE MANUSCRIPT MS. MAR. F 405 FROM THE LIBRARY OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES IN GDAŃSK

The present study contributes to the extensive research carried out on the mediaeval musical culture in Poland, particularly in the Pomeranian Region. This paper is not only a monographic elaboration

¹²¹ A. Karłowska-Kamzowa, *Środowiska miejscowe*, art. cyt., s. 220.

¹²² H. Piwoński, *Hymny brewiarzowe*, dz. cyt., s. 39.

on Ms. Mar. F 405 code. Additionally, it attempts to determine its position against a background of various other kinds of Polish and European liturgical and musical tradition.

The antiphonary contains both *de tempore* and *de sanctis* breviary chants, including *commune sanctorum* compositions. It is certainly a second part of a two-volume antiphonary (the first part containing Advent, Christmas and Lent is unknown), as it begins with Vespers from the office of the Lord's Resurrection's Sunday. The code is not complete. The fact that a lot of pages are missing, including the colophon, makes it impossible to read some offices and hinders to determine the time and place of the antiphonary's origin.

The book is bound in oak panels coated with skin. There are some other characteristic features noticeable in the book's construction, for example some practical devices in the form of metal corners and bars, a separate spot serving to fasten the book to a stand and a lack of stamps which were first used in the 15th century. These qualities indicate the 14th century as the time of the book's origin.

The code was written in Gothic minuscule commonly used in the middle ages (called also a texture) on parchment folios (having some features of the northern parchment: "charta theutonica"). The ornamentation of the code is rather simple and strictly related with the divine office (liturgy of the hours). Liturgical chanting was recorded in a rhombic notation, called Gothic, which is monophonic, generally typical of the diocesan chorale.

The comparison of Ms. Mar. F. 405 with the Teutonic codes (F1, L6 and L10) and the diocesan antiphonary from Bamberg (the 12th century) makes it possible to ascertain their repertoire similarity.

In the musical layer, the code is not a monolith, however its tonal profile fits within the diocesan practice much better than within the monastic tradition. It is possible to notice the impact of the latter practice mainly in the chants of the 4th and 7th tone. Undoubtedly, it is evidence of the mediaeval practice of an intermingling of different kinds of liturgical and musical tradition.

The place of the manuscript's origin remains an open question. The script might have been created both in Gdańsk, and outside the city's borders. Numerous arguments associated with this matter indicate mediaeval Toruń, as it was at that time an energetic center of culture and craftsmanship. The Ms. Mar. F 405 was written six hundred years ago and it seems that at this point we have to make do with mere suppositions.

SPOŁECZEŃSTWO EDUKACJA TROSKA



Ks. TOMASZ BIEDRZYCKI
GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

KONSUMPCJONIZM JAKO NOWA KWESTIA SPOŁECZNA

WSTĘP. TRZY TYPY SPOŁECZEŃSTW. 2. SPOŁECZNE I ETYCZNE SKUTKI
KONSUMPCJONIZMU. ZAKOŃCZENIE – WNIOSKI ETYCZNE.

WSTĘP

Zdążyliśmy już przywyknąć do utyskiwań na wszechogarniający nas konsumpcjonizm. Szczególnie w okolicach świąt Bożego Narodzenia, nazywanych wręcz „świętami konsumpcji”, w mediach pojawiają się tematy dyżurne o konsumpcyjnym nastawieniu „wygłodniałych” Polaków. Zazwyczaj w tych przypadkach zatrzymujemy się na psychologicznej warstwie problemu i przedmiotem naszej krytyki jest nastawienie konsumpcyjne pojedynczych ludzi, którzy ulegają wpływowi „mentalności posesywnej”, hołdując „mieć”, a zapominając o „być”, co spotyka się ze słuszną naszą naganą moralną¹. Mało jednak zastanawiamy się nad głębszymi przyczynami zjawiska konsumpcjonizmu, jakby niedoceniając, że sfera ludzkich pożądliwości może być podsycana, a niekiedy wręcz sterowana przez czynniki społeczne,

¹ Człowiek staje się poniekąd niewolnikiem posiadania i używania, nie bacząc nawet na własną godność, nie bacząc na bliźniego, na dobro społeczeństwa, na samego Boga. Jest to pożądanie zwodnicze. Chrystus mówi: „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł?” (Mt 16,26). Zob. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. w Płocku*, 7.06.1991, 4.

jakieś „zewnątrzne struktury”², które wymuszają takie czy inne zachowania.

Poniższy artykuł będzie bardziej analizą struktur społecznych, które wpływają na postawy ludzkie, niż analizą poszczególnych postaw konsumpcyjnych, którymi zajmuje się etyka indywidualna. W duchu etyki społecznej – etyki struktur, postaramy się dokonać oceny etycznej konsumpcjonizmu jako systemu społeczno-gospodarczego. Będziemy tu mówić o cywilizacji konsumpcyjnej, która wielokrotnie była przedmiotem analiz nauczania społecznego Kościoła. Jan Paweł II mówił o niej: „Jest przecież dobrze znany fakt cywilizacji konsumpcyjnej, która ma swoje źródło w jakimś nadmiarze dóbr potrzebnych dla człowieka, dla całych społeczeństw – a chodzi tu właśnie o społeczeństwo bogate i wysoko rozwinięte – podczas gdy z drugiej strony inne społeczeństwa, przynajmniej szerokie ich kręgi, głodują, a wielu codziennie umiera z głodu, z niedożywienia. W parze z tym idzie jakieś nadużycie wolności jednych, co łączy się właśnie z niekontrolowaną etycznie postawą konsumpcyjną, przy równoczesnym ograniczaniu wolności drugich, tych, którzy odczuwają dotkliwie braki, którzy zostają zepchnięci w warunki nędzy i upośledzenia”³.

Społeczne nauczanie Kościoła, jak dotąd, problem „cywilizacji konsumpcji” przede wszystkim dostrzega w kontekście globalnej dysproporcji podziału dóbr. Jan Paweł II mówi wręcz o dwóch problemach dotyczących dzisiejszy świat: problem niedorozwoju, jak i nadrozwoju. Oba są równie złe i niebezpieczne dla człowieka: „Ogromnie pouczające powinno stać się niepokojące stwierdzenie dotyczące okresu najnowszego: obok nędzy niedorozwoju, której nie można tolerować, stoimy w obliczu pewnego «nadarozwoju», który także jest niedopuszczalny, bowiem, tak samo jak niedorozwój, sprzeciwia się on dobru i prawdziwemu szczęściu. Nadarozwój, polegający na nadmiernej rozporządzalności wszelkiego typu dobrami materialnymi na korzyść niektórych warstw społecznych, łatwo przemienia ludzi w niewolników «posiadania» i natychmiastowego zadowolenia, nie widzących pewnego horyzontu, jak tylko mnożenie dóbr już posiadanych lub stałe zastępowanie ich innymi, jeszcze doskonalszymi. Jest to tak zwana cywilizacja «spożycia» czy konsumizm, który niesie z sobą tyle

² Struktury grzechu, o których mówi Jan Paweł II, to owoc wielu grzechów pojedynczych ludzi, które przyczyniają się do powstania całych struktur ułatwiających replikowanie zła i sprzyjających kolejnym grzechom popełnianym przez innych. Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, 36-37.

³ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, 16.

«odpadków» i «rzeczy do wyrzucenia». Posiadany przedmiot, zastąpiony innym, doskonalszym, zostaje odrzucony bez uświadomienia sobie jego ewentualnej trwałej wartości dla nas lub dla kogoś uboższego. Wszyscy z bliska obserwujemy smutne skutki tego ślepego poddania się czystej konsumpcji: przede wszystkim jakiś rażący materializm, przy równoczesnym radykalnym nienasyceciu; jest bowiem rzeczą łatwo zrozumiałą, że jeśli się nie jest uodpornionym na wszechobecną reklamę i nieustannie kuszące propozycje nabycia nowych produktów, wówczas im więcej się posiada, tym więcej się pożąda, podczas gdy najgłębsze pragnienia pozostają niezaspokojone, a może nawet zagłuszone⁴.

Przekładając ten etyczny problem nadrozwoju i niedorozwoju na język ekonomii, należy stwierdzić, że chodzi tu o sytuację nierównowagi rynku. W przypadku niedorozwoju popyt przewyższa podaż, a w sytuacji nadrozwoju podaż przewyższa popyt. O ile w pierwszym przypadku podstawowe potrzeby człowieka są niezaspokojone, to w drugim będzie chodziło o stwarzanie fikcyjnych potrzeb, aby napędzić koniunkturę gospodarczą przez konsumpcję, by pozbyć się nadprodukcji. W społeczeństwach bogatych podstawowe potrzeby ludzkie są już dawno zaspokojone, a rozwój technologiczny umożliwia takie nadwyżki produkcyjne, że społeczeństwo nie jest w stanie ich skonsumentować. Wyzwala się poprzez reklamę nowe, czy wręcz fikcyjne potrzeby, dla przywracania równowagi rynku między popytem a podażą. Za przykład może nam tu posłużyć lansowana moda, która zmusza człowieka do zakupu nowego ubrania, czy samochodu, choć stare są jeszcze dobre, tylko po to, aby być modnym, „na fali”, trendy. Tak właśnie rodzi się społeczeństwo konsumpcyjne, nastawione na konsumowanie, którego dochód jest pochodną nie wzrostu produkcji, jak było to w społeczeństwie produkcyjnym, ale jest pochodną wzrostu konsumpcji. Jest to fundamentalna teza, która pomoże nam zrozumieć, dlaczego człowiek dziś musi konsumować coraz więcej. Od tego bowiem zależy rozwój gospodarczy całego społeczeństwa.

1. TRZY TYPY SPOŁECZEŃSTW

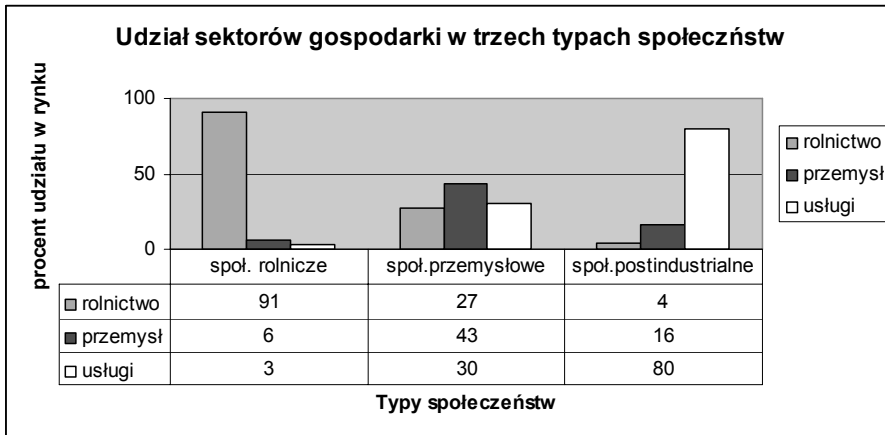
W socjologii wyróżniamy trzy zasadnicze typy społeczeństw: rolnicze, przemysłowe i postindustrialne⁵. Choć wszystkie one po

⁴ Tenże, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, dz. cyt., 28.

⁵ Por. A. Giddens, *Socjologia*, tłum. z ang. A. Sulżycka, Warszawa 2005, s. 53-64; B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003, s. 100-104.

dzień dzisiejszy są obecne na świecie, to w socjologii przyjmuje się tezę o ewolucyjnym przechodzeniu z jednych ku drugim. Społeczeństwo rolnicze to to, w którym podstawę dochodu stanowi rolnictwo. Dziś typowym przykładem może być Wietnam, w którym stanowi ono 91% sektora gospodarki. Przemysł to tylko 6%, a usługi jedynie 2-3%. Należy mieć świadomość, że te proporcje były właściwe dla wszystkich państw w epoce przednowoczesnej, zanim pojawiła się rewolucja przemysłowa, która umożliwiła produkcję masową. Wszystkie państwa były jednakowo biedne. O ich zamożności decydował jedynie dostęp do bogactw naturalnych i siła robocza, stąd w tym czasie silne były zakusy kolonialne i różne formy niewolnictwa.

Wraz z rewolucją przemysłową zmieniły się proporcje w sektorach gospodarki. Rozwój środków produkcji umożliwił produkcję dla odbiorcy masowego. W społeczeństwie rolniczym nieliczni istniejący rzemieślnicy wykonywali daną rzecz zawsze na indywidualne zamówienie. Szewc wykonywał konkretne buty dla konkretnego człowieka. To sprawiało, że produkcja była bardzo droga i ograniczona tylko do niezbędnego minimum. Rozwój techniczny sprawił, że stała się możliwa produkcja seryjna, dla masowego odbiorcy. Obniżyło to bowiem koszty produkcji, co zwiększyło popyt na towary przemysłowe. Tak też zaczął rozwijać się stopniowo sektor produkcji przemysłowej i z czasem to przetwórstwo i produkcja stały się głównym źródłem dochodu społeczeństw. Produkty rolne i surowce straciły na znaczeniu, gdyż dochód gwarantował przemysł. Stąd też z czasem państwa uprzemysłowione zaczęły wyzbywać się swoich kolonii, jako zbędnego balastu, obciążającego rozwój gospodarczy. Od czasu rewolucji przemysłowej wiele krajów Europy zaczęły przechodzić od społeczeństwa rolniczego do społeczeństwa przemysłowego, w którym proporcje międzysektorowe układały się mniej więcej w następujących proporcjach: 20-30% rolnictwo, 40-50% przemysł i 20-30% usługi. Rozwój przemysłowy usprawnił rolnictwo i praca na roli stała się bardziej wydajna. Jednocześnie w miastach powstawały przedsiębiorstwa produkcyjne, które zaczęły przyciągać ludzi ze wsi do miast. Wzrost produkcji powodował z kolei bogacenie się ludzi, którzy chętniej korzystali z usług. Tak więc zmniejsza się zatrudnienie w rolnictwie, a zwiększa w przemyśle i usługach.



Rozwój społeczeństwa przemysłowego trwał do połowy lat siedemdziesiątych XX wieku. Lata 60-te i 70-te to złota era gospodarki fordowskiej, ale w latach 80-tych następuje jej schyłek. Wraz z upowszechnianiem się technologii informatycznej (komputerów) następuje koniec społeczeństwa przemysłowego. Rodzi się społeczeństwo postindustrialne (poprzemysłowe). Posługując się analogią, można powiedzieć, że, tak jak maszyna parowa spowodowała narodziny społeczeństwa przemysłowego, tak komputer spowodował narodziny społeczeństwa postindustrialnego. Technologia cyfrowa umożliwiła wysoki poziom automatyzacji i robotyzacji, co spowodowało, że człowiek przestał być potrzebny w procesie produkcji. Ilość wytworzona nie zależy już od ilości zatrudnionych ludzi, ale od sprawności maszyn. Człowiek jest potrzebny jedynie do ich obsługi. Fakt ten sprawił, że znowu zmieniły się relacje pomiędzy sektorami gospodarki. W społeczeństwie postindustrialnym rolnictwo zajmuje jedynie 3-5%, przemysł 16-18%, a pozostała część to usługi. W najbardziej zaawansowanym rozwojowo społeczeństwie – w Japonii, sektor usług to 80%. W pewnym sensie można powiedzieć, że ludzie nie są już potrzebni do produkcji, ale do konsumpcji. Bogactwo produkcyjne jest wytwarzane przez automaty produkcyjne, a głównym zadaniem człowieka jest konsumpcja. W ten sposób przeszliśmy od społeczeństwa producentów do społeczeństwa konsumentów. PKB jest pochodną nie produkcji, ale konsumpcji. Kiedyś ten, co nie chciał pracować, był „pasożytem społecznym”, gdyż z powodu jego lenistwa zmniejszał się dochód krajowy. Dziś „pasożytem społecznym” staje się ten, kto nie

chce konsumować⁶. To dlatego po ataku na WTC prezydent George Bush zwrócił się do swoich rodaków z patriotycznym apelem, by przełamali strach i wyszli do sklepów, bo załame się cała gospodarka narodowa. Konsumpcja stała się aktem patriotyzmu.

Handel w niedzielę nie ma już być tylko udogodnieniem dla zapominalskich, którzy nie zdążyli kupić chleba, ale stał się strategią czasu wolnego, który ma służyć napędzaniu koniunktury gospodarczej poprzez konsumpcję. Nowe potrzeby rodzi czas wolny. Idealny człowiek społeczeństwa konsumpcyjnego na spacer niedzielny idzie nie do parku, ale do nowoczesnego centrum handlowego. Jest ono konstruowane na kształt nowoczesnych centrów miast, w których człowiek ma się przechadzać jak po parku albo po starym mieście – alejami pomiędzy fontannami, kawiarniami, restauracjami, sklepami, kinami i rozmaitego rodzaju punktami usługowymi. Dla kompletności nowego centrum miasta coraz bardziej postuluje się, aby obecny był tam także i kościół. Nowoczesny człowiek nie ma już bezowocnie marnować czasu na spacer po lesie. Ma przechadzać się pomiędzy regałami sklepów i ladami punktów usługowych, aby, konsumując, napędzać koniunkturę gospodarczą.

Tak jak oświecenie chciało religię zastąpić sztuką, używając dla niej sakralnych określeń (np. „na ołtarzu sztuki”), tak dziś próbuje się sakralizować ekonomię. Coraz częściej nowoczesne centra handlowe nazywa się „świątynią konsumpcji”, a samą konsumpcję nową religią⁷. Na fali laicyzacji bogatych społeczeństw powstały nawet takie teorie jak Thomasa Luckmanna, który uważa, że tradycyjna religijność kościelna wyczerpała już swoją legitymizację i nie jest w stanie określić tak zwanych indywidualnych systemów znaczenia ostatecznego (życie, śmierć, zbawienie), a funkcje religii przejmują inne instytucje. Religia jest u niego rozumiana jako „święty kosmos”. W nowoczesnym społeczeństwie religia jest mocno sprywatyzowana, a religijność nie jest już determinowana przez jakiś oficjalny model instytucjonalny. Nowe religie nie tworzą jakiegoś spójnego oficjalnego modelu, dlatego są „niewidzialne” i są realizowane przez rozmaite instytucje wtórne, np. przez system ekonomiczny, a w jego ramach przez konsumpcję jako praktykę społeczną dającą ogromne możliwości samorealizacji i samoekspresji. Tu Luckmann upatruje źródeł nowej religijności – np. sposób spędzania wolnego czasu. Centrum handlowe speł-

⁶ Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm, nowi ubodzy*, tłum. z ang., Kraków 2006, s. 54-55.

⁷ Por. G. Makowski, *Świątynia konsumpcji. Geneza i społeczne znaczenie centrum handlowego*, Warszawa 2004, s. 62-84.

nia rolę podobną do świątyni – organizuje „rytuał spędzania wolnego czasu”, jest miejscem, w którym można „obcować z bóstwem – produktami”. Konsumpcja, jako jeden ze sposobów spędzania wolnego czasu, zostaje zrytualizowana, jako zespół trzech czynności – zakupów, zabawy i posiłku. W zasadzie centra handlowe spełniają dziś te same funkcje, co kiedyś kościoły – są miejscem spotkań lokalnych społeczności⁸.

Tak rozumiane społeczeństwo postindustrialne wymaga jednak głębszej refleksji etycznej. Redukuje ono bowiem człowieka jedynie do „mieć”, a zysk staje się „bożkiem”, któremu nie wolno nie służyć. Można mieć wrażenie, że zysk staje się jedynym kryterium ludzkiego postępowania w nowoczesnym społeczeństwie, co powinno powodować etyczny alert, aby troska o rozwój gospodarczy i społeczny nie spowodowała degradacji etycznej człowieka. Prawdziwy rozwój, jak zauważył to już Paweł VI, ma bowiem zawsze charakter integralny: dotyczy człowieka we wszystkich jego wymiarach i wszystkich ludzi. Nie wyklucza nikogo i nie redukuje się tylko do wymiaru materialnego⁹. Dziś natomiast można mieć wrażenie, że we współczesnym społeczeństwie wszystko musi się opłacać. Nawet polityka społeczna. Choć ze swej natury ma ona powodować rozwój społeczny, a nie gospodarczy, to i tu próbuje się wszystko kalkulować jedynie zyskiem.

Tak jak pojawienie się społeczeństwa przemysłowego spowodowało narodziny kwestii robotniczej, na którą odpowiedzią było powstanie katolickiej nauki społecznej i *Rerum Novarum* Leona XIII, tak dziś, narodzenie się społeczeństwa postindustrialnego i pojawienie się nowej kwestii społecznej, jaką jest konsumpcjonizm, zmusza do podjęcia na nowo refleksji, by poddać etycznej analizie ten nowy system społeczno-gospodarczy. Nie sposób zanegować zmiany społecznej, jaka się dokonała. Samo krytykowanie „szalu” przedświątecznych zakupów podobne jest do „płaczu nad rozlanym mlekiem”. Ludzie stali się bogatsi i, bez względu na „zawodzenia” kaznodziejów, będą kupować. Potrzeba raczej kompleksowej refleksji etycznej, która pomoże człowiekowi nie zagubić się w nowej rzeczywistości.

2. SPOŁECZNE I ETYCZNE SKUTKI KONSUMPCJONIZMU

„Człowiek epoki dostatku nie egzystuje już, jak uprzednio i odwiecznie, w środowisku innych ludzi, lecz otoczony jest przez przed-

⁸ Por. T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, tłum. z ang. L. Bluszcz, Kraków 1996.

⁹ Paweł VI, *Encyklika „Populorum Progressio”*, 6-11.

mioty” – zauważa J. Baudrillard¹⁰. Jego codzienne funkcjonowanie nie spełnia się już w stosunkach z bliźnimi, lecz coraz bardziej sprowadza się do odbioru dóbr i informacji oraz manipulowania nimi. Począwszy od urządzeń technicznych organizujących życie gospodarstwa domowego, poprzez wszechobecny komputer i rozmaite komunikatory zastępujące bezpośrednią relację „ja-ty”, po rozrywkę i sport. Można powiedzieć, że żyjemy w epoce tzw. „singli”. Człowiek jest całkowicie skoncentrowany na sobie i zaspakajaniu swoich potrzeb. Urządzenia techniczne sprawiają, że nie potrzebuje już do tego nikogo innego. Jest samowystarczalny i samotny w relacji, jedynie „ja i przedmioty”. „Ty” jest już niepotrzebne.

Dość ciekawej i wnikliwej obserwacji społeczeństwa konsumpcyjnego dokonał znany socjolog, Z. Bauman, w swojej książce *Praca, konsumpcjonizm, nowi ubodzy*. Jego tezom, choć niekiedy przerażającym w swym brzmieniu, trudno jednak odmówić słuszności. Jako typowa obserwacja socjologiczna, książka ta stanowi ogromne wyzwanie dla etyka i dla tych, którzy poprzez politykę mogą wpływać na kształt życia społecznego. Z. Bauman dokonuje w niej ciekawego porównania społeczeństwa produkcyjnego i konsumpcyjnego. Zauważa w niej między innymi, że w epoce produkcyjnej praca miała charakter kolektywny. Konsumpcja ma zawsze wymiar indywidualny¹¹. Nie istnieje konsumpcja kolektywna, stąd też społeczeństwo konsumpcyjne preferuje indywidualizm. W epoce konsumpcyjnej nawet praca staje się coraz bardziej samotnicza, co umożliwiają rozmaite formy telepracy. Aby pracować, człowiek nie musi się nawet ruszać ze swojej „samotni”. Nawet sporty, dotychczas tradycyjnie uchodzące za gry zespołowe, dzięki grom komputerowym, stają się możliwe w pojedynkę. Ta samotniczość coraz bardziej wychodzi ze świata wirtualnego i wchodzi w świat realny. Dziś nawet gra w tenisa jest możliwa w pojedynkę dzięki piłeczce umocowanej na gumce do podłoża. Wszystko po to, aby człowiek mógł być samowystarczalny. By nie potrzebował nikogo dla osiągnięcia przyjemności. Do osiągnięcia szczęścia potrzebuje już jedynie samej konsumpcji. To między innymi dlatego tak bardzo upowszechnia się dziś kultura „singli”, czyli życie samotne, tak, aby nie ograniczać własnej wolności przez wiązanie się z innymi życiem rodzinnym. Stąd dzisiejsza moda na wolne związki, aby bez zobowiązań zawsze móc się rozstać, by nic nie stracić z moż-

¹⁰ J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna – jego mity i struktury*, tłum. z fr. S. Królak, Warszawa 2006, s. 7.

¹¹ Z. Bauman, dz. cyt., s. 65. Por. A. Aldridge, *Konsumpcja*, tłum. z ang. M. Żakowski, Warszawa 2006.

liwości konsumpcji rozmaitych atrakcji życiowych, które coraz hojniej oferuje bogaty rynek. Rodzina była w modzie w epoce przemysłowej, kiedy człowiek był związany miejscem pracy, a rynek nie oferował jeszcze tylu atrakcji życiowych, bądź nie były one jeszcze tak dostępne. Niechęć do ograniczenia możliwości konsumpcji sprawia, że w bogatych społeczeństwach decyzję o założeniu rodziny odkłada się na coraz później – dopiero wówczas, gdy się już „użyje życia”.

Spółeczeństwa konsumpcyjne, w przeciwieństwie do społeczeństw rolniczych, czy łowców-zbieraczy, nie pojmują już czasu cyklicznie, nie istnieje podział na dzień i noc, przednówek, wiosnę, lato, jesień, zimę, czas żniw i zbiorów. Społeczeństwa nowoczesne w pełni poddały się tyranii i uzależnieniu od czasu zegarowego. Nastąpiła synchronizacja działań miliardów ludzi i niewyobrazalny jest już powrót do rytmu czasowego wyznaczanego przez cykle przyrodnicze. Człowiek uniezależnił się od rytmu natury. Dostępność i niska cena energii elektrycznej sprawiła, że stał się on panem czasu. To wszystko umacnia jego samodzielność i samowystarczalność. Dyktat zegarka, powodujący odejście od czasu naturalnego, choć daje wiele możliwości, to jednocześnie niewoli człowieka. Nigdy dotąd nie było możliwe, aby człowiek tak intensywnie mógł pracować, będąc pozbawionym naturalnego wypoczynku. To właśnie odejście od naturalnego rytmu czasu umożliwiło zrodzenie się ery pracoholików. Naturalny rytm przyrody zmuszał do wypoczynku¹².

Nowoczesne środki komunikacji paradoksalnie oddaliły, a nie zbliżyły ludzi do siebie. Wiemy, co dzieje się na drugiej półkuli, ale nie wiemy, co dzieje się u sąsiada za ścianą. Człowiek pozostaje w całkowitej relacji „ja-telewizor”. Drugi człowiek, żyjący nieopodal, jest anonimowym sąsiadem, z którym relacje często bywają bardzo ograniczone (chyba że zakłóca moją prywatność).

Inny środek komunikacji – telefon, który powinien ułatwiać kontakt, paradoksalnie przyczynił się do zaniku spontanicznych kontaktów międzyludzkich. Nie wypada dziś przyjść do kogoś niezapowiedzianym. Zapowiedź wizyty zobowiązuje natomiast do wcześniejszego przygotowania się, co sprawia, że wielu ogranicza liczbę kontaktów do minimum, zadowolając się kontaktami na odległość – poprzez samą tylko rozmowę telefoniczną, albo wręcz jedynie ogranicza je do świata wirtualnego.

¹² P. Grabczyk, *Nasza ziemia*, (www.nawzniesieniach.bajt.net.pl/arch_artykul.php?idart=530; 30.05.2007).

Podwaliny społeczeństwa konsumpcyjnego zostały już położone w epoce przemysłowej, kiedy próbowano zmusić pracowników do pracy, aby nie zadowalali się stanem swojego posiadania, ale by zawsze chcieli mieć więcej. Organizacja łańcucha produkcyjnego nie dopuszczała, że ktoś mógł przerwać produkcję, zadowolając się tym, co ma, by powrócić do pracy wówczas, kiedy mu zabraknie. Człowiek musiał zawsze chcieć mieć więcej, aby stale pracował. Po dzień dzisiejszy dla wielu inwestorów w krajach Afryki dużym kłopotem są nawyki społeczne tubylców, przyzwyczajonych do naturalnego rytmu pracy tylko wówczas, kiedy czegoś brakuje. Zupełnie inaczej była ukształtowana mentalność ludów Północy, które zawsze musiały pracować na zaś, odkładając latem, by przeżyć zimę. Pojawienie się społeczeństwa przemysłowego definitywnie stworzyło przymus ciągłej pracy, niezależnie od potrzeb. Motywem do pracy miały być stale rosnące potrzeby.

Podobnie dziś, jak zauważa Z. Bauman, w społeczeństwie konsumpcyjnym jest potrzeba ciągłego motywowania człowieka do tego, by chciał konsumować. Celem społeczeństwa konsumpcyjnego nie jest więc, aby człowiek był usatysfakcjonowany, gdyż wówczas przestaje konsumować. Celem jest, aby pożył. Można powiedzieć, że w społeczeństwie konsumpcyjnym pożywanie nie pożywa zaspokojenia, ale pożywa pożywanie. Człowiek syty to najgorsza wiadomość dla społeczeństwa konsumpcyjnego. Idealny konsument to ten, który natychmiast nudzi się zakupioną rzeczą i pożywa następnej. Społeczeństwo konsumpcyjne rozbudza więc pożywanie¹³. Służyć temu mają coraz to dogodniejsze formy wydawania pieniędzy. Karta kredytowa została stworzona po to, aby człowiek miał wrażenie, że dostaje coś za darmo. Konsumenta kusi się łatwo dostępnym kredytem konsumpcyjnym. Wystarczy uświadomić sobie zmianę w mentalności społeczeństwa, jaka dokonała się w tym względzie. Kiedyś kredyt służył jedynie inwestycjom, a rzeczą społecznie naganną było zaciąganie kredytu na konsumpcję. Dziś życie na kredyt stało się normą, a kredyt konsumpcyjny stał się motorem rozwoju gospodarki. Można powiedzieć, że, o ile społeczeństwo przemysłowe było społeczeństwem książeczek oszczędnościowych, to społeczeństwo postindustrialne stało się społeczeństwem kart kredytowych.

W świecie konsumenta nie ma miejsca na nudę. Zawsze musi się coś dziać. Czas wolny jest organizowany przez rozmaite formy atrakcji, jakie proponuje rynek. Stąd też człowiek dzisiaj przestaje potrafić

¹³ Z. Bauman, dz. cyt., s. 56-59.

wypoczywać i nawet urlop coraz częściej wygląda jak odrabianie zadania domowego – „muszę to zobaczyć, tamto zaliczyć, tego doświadczyć”. W społeczeństwie konsumpcyjnym szczęśliwe życie definiuje się jako korzystanie z rozlicznych szans. Stąd bezustanna pogoń za nowymi zdobyczami. Człowiek bezustannie goni za coraz to nowymi bodźcami. Bezustannie zalewany jest potokiem informacji. Łatwość komunikacji sprawia, że do człowieka dociera dziennie ogromna ilość informacji, których nie jest w stanie wchłonąć. Społeczeństwo postindustrialne nazywane jest więc również społeczeństwem informacyjnym. To wszystko sprawia, że człowiek epoki konsumpcyjnej żyje bardzo płytko. Nie ma czasu na dogłębną refleksję i kontemplację, która pozwalała starożytnym odkrywać głębokie prawdy filozoficzne, czy Ojcom Kościoła tajemnice Transcendencji. Człowiek dziś zalany jest informacją, ma nieograniczony dostęp do wiedzy, której nawet nie jest w stanie ogarnąć, ale brakuje mu czasu na refleksję i interioryzację zasłyszanych prawd. To powoduje płytkość przeżycia emocjonalnego. Jednocześnie dziś wielu ludzi coraz częściej poszukuje głębi duchowości, gdyż płycizna konsumpcji ich nie zadowala. Tym można tłumaczyć coraz większe zainteresowanie różnymi formami duchowości i życiem kontemplacyjnym.

Można powiedzieć, że społeczeństwo konsumpcyjne przechodzi od etyki pracy do estetyki konsumpcji. Etyka jest zastępowana przez estetykę. Nie liczy się to, co jest dobre, ale to, co mi się podoba. Relatywizm sprawia, że dobro jest traktowane w kategoriach estetycznych. Dobro jest subiektywne i dobre jest to, co mi się podoba. Nie ma obiektywnego porządku wartości, ale o tym, co dobre, decydują moje osobiste upodobania. Nawet praca musi mi się podobać. W chrześcijańskiej etyce pracy, każda praca rozwija człowieka. W rozumieniu estetyki konsumpcji liczą się tylko „profesje wzniosłe”, z których czerpie się satysfakcję. To dlatego w bogatych społeczeństwach, przy istniejącym bezrobociu, brakuje rąk do pracy. Są prace, których nikt nie chce wykonywać i potrzeba importować siłę roboczą, otwierając się na coraz liczniejszą liczbę imigrantów, którzy będą gotowi wykonywać prace, które nie podobają się obywatelom społeczeństwa konsumpcyjnego¹⁴.

Rygor konsumpcji wprzega człowieka w pewien kierat zachowań. Człowiek społeczeństwa konsumpcyjnego pracuje ponad siły, aby zarobić na konsumpcję, a cały czas wolny poświęca konsumowaniu. To sprawia, że dziś, pomimo rosnącej wydajności pracy, dzięki

¹⁴ Tamże, s. 69-70.

wysokim technologiom, człowiek pracuje coraz więcej, zamiast coraz mniej. Nowe technologie podnoszą jakość usług, co sprawia, że człowiek ma coraz większe wymagania. Gdyby przy obecnie istniejących technologiach człowiek zadowolił się poziomem życia sprzed lat, to istotnie jego zaangażowanie zawodowe by się zmniejszyło. Tak jednak nie jest. Nowe technologie dają nowe możliwości i człowiek chce z nich korzystać. Jego zaangażowanie zawodowe nie kończy się więc nawet w czasie wolnym. Nowe środki komunikacji sprawiają, że człowiek jest dostępny zawsze. Rośnie więc tempo życia i pogoń za konsumpcją. To sprawia, że nie wszyscy nadążają za tym tempem. W społeczeństwie konsumpcyjnym rodzi się więc nowa grupa społeczna – „nowi ubodzy”, którzy nie chcą w obłędzie gonić za zyskiem, by kupować i konsumować.

Ta grupa społeczna jest ponadto zasilana liczną rzeszą ludzi nie nadążających za szybkim rozwojem technologii. Automatyzacja produkcji sprawiła, że z rynku pracy zniknęła praca niewymagająca, którą dziś wykonują roboty. Wzrost wymagań konsumpcji sprawia, że nawet proste prace budowlane trzeba wykonywać z artyzmem. Od najprostszego fachowca wymaga się kreatywności w działaniu, aby sam wiedział, co należy zrobić. Musi być elastyczny i z łatwością dostosowywać się do nowych wyzwań. To wszystko sprawia, że są ludzie, których to przerasta i dobrowolnie wycofują się z rynku pracy, czując, że nie są w stanie sprostać jego rygorom. Społeczeństwo konsumpcyjne nie uwzględniło, że w społeczeństwie są także ludzie, którzy otrzymali tylko jeden talent. Dla społeczeństwa konsumpcyjnego ci bezrobotni, to nadliczbowa siła robocza, to ci, którzy mieli pecha, że urodzili się w pełnym i sytym społeczeństwie i nie są mu do niczego potrzebni. To nadliczbowi, nieprzydatni, którzy stali się zbędni z powodu postępu technologicznego. Ich prosta praca, mało kreatywna, nie jest już nikomu do niczego potrzebna. Zastąpiły ją roboty.

W społeczeństwie konsumpcyjnym zarówno wzrost gospodarczy, jak i recesja pogłębiają ubóstwo. W czasie recesji wszyscy biednieją. Wzrost gospodarczy powoduje natomiast większy dostęp do dóbr, do których ubodzy i tak nie mają proporcjonalnie większego dostępu, co sprawia, że, widząc zwiększające się bogactwo innych, jeszcze boleśniej przeżywają swoją biedę. Nawet jeśli ich poziom życia jest wyższy niż kiedyś, to dotyka ich rosnąca dysproporcja. W społeczeństwie konsumpcyjnym „nowi ubodzy” są rozumiani jako ci, którzy nie mają dostępu do rozmaitych szans, jakie oferuje społeczeństwo konsumpcyjne. Ich „uciecha konsumpcji” jest ograniczona i dlatego, nawet jeśli

mają zabezpieczone podstawowe potrzeby życiowe, boleśnie przeżywają swoje ubóstwo¹⁵.

ZAKOŃCZENIE – WNIOSKI ETYCZNE

Wiele z tych powyższych obserwacji socjologicznych, dotyczących społeczeństwa konsumpcyjnego, może wręcz szokować człowieka wyrobionego etycznie. Są to wyzwania etyczne, jakie stawia nowy system społeczno gospodarczy. Szukanie skutecznych rozwiązań dla poszczególnych zagadnień jest wyzwaniem, jakie stoi przed społeczeństwem postindustrialnym, które nie może wygodnie uciekać od problemu, mówiąc o istnieniu podklasy społecznej, która sama sobie jest winna i sama wyklucza się ze społeczeństwa swoją postawą. Powszechne przeznaczenie dóbr przypomina nam, że w społeczeństwie musi być miejsce także dla tych, którzy otrzymali tylko jeden talent.

Podjęcie tych wyzwań będzie jednak możliwe tylko wówczas, gdy powróci się od estetyki do etyki, gdy odejdzie się od relatywistycznego subiektywizmu wartości i uzna się istnienie obiektywnych prawd i wartości. Tylko wówczas społeczeństwo postindustrialne będzie mogło zdefiniować swoje priorytety i możliwe będzie odejście od absolutyzacji, i wyłączności zysku. Gdy nie ma obiektywnych wartości, liczy się tylko to, co mi się podoba i to, co mi przynosi korzyść. Dopiero uznanie innych wartości umożliwi nadanie konsumpcji ludzkiego oblicza.

Już dziś badania społeczne pokazują, że wszechogarniająca samotność, którą rodzi konsumpcja, powoduje wielką tęsknotę za wspólnotą i rodziną. Konsumpcja koncentruje na sobie i dlatego potrzeba rozwoju rozmaitych form życia wspólnotowego i wolontariatu, który będzie uczył ducha służby. Naukę służenia innym trzeba rozpocząć już od formacji dzieci w rodzinie. Dziś, niestety, wielu rodziców popełnia zasadniczy błąd wychowawczy, stawiając dziecko w centrum. Często to rodzice służą dziecku i we wszystkim mu ustępują, choć powinno być odwrotnie. Dziecko musi mieć świadomość konieczności wkładu swego zaangażowania w życie rodzinne, a nie tylko brać, nabywając w ten sposób postawę roszczeniową. Czasem proste gesty uczą właściwych ról społecznych – np. nalewanie zupy przy obiedzie rozpoczyna się od współmałżonka, a nie od dziecka. Duch dawania i ofiary może być jedynym antidotum dla mentalności konsumpcyjnej. Na nowo potrzeba więc odkryć sens wyrzeczenia i postu,

¹⁵ Tamże, s. 77.128.

który zdaje się być zapomniany w społeczeństwie konsumpcyjnym. Dziś często jest on bagatelizowany i marginalizowany nawet w nauczaniu wielu duchownych. Wielu ludzi nawet się nie spowiada z zaniedbywania postu piątkowego.

W społeczeństwie konsumpcyjnym zupełnie nowego znaczenia nabiera Dekalogowe wezwanie „nie pożądaj”. Człowiek musi być panem siebie. Nie może służyć „mamonie”. Kościół, w trosce o rozwój gospodarczy, w swym nauczaniu społecznym nie może ulegać argumentom hołdującym jedynie zwiększaniu zysku. Zysk nie może być za wszelką cenę. Nie może być kosztem siódmego dnia, w którym nawet Pan Bóg musiał odpocząć. Argument, że zamknięcie supermarketów w niedzielę zmniejszy zyski i zwiększy bezrobocie jest niewystarczający. O ile w społeczeństwie produkcyjnym walczyło się o dzień wolny od pracy, to w społeczeństwie konsumpcyjnym trzeba podjąć walkę o dzień wolny od konsumpcji. A przynajmniej o ograniczenie konsumpcji jedynie do dóbr kulturalnych, w szerokim tego słowa znaczeniu, w które będą wchodzić także rozrywka i cała kultura czasu wolnego. Handel jednak, pomimo silnych zakusów dzisiejszych menagerów, nie jest formą kultury wolnego czasu. Człowiek nie może funkcjonować jak zwierzęta, jedynie w dwóch wymiarach – w systemie „praca – odpoczynek”. Człowiek, z racji swego człowieczeństwa, potrzebuje jeszcze trzeciego wymiaru: „praca – odpoczynek – świętowanie”. Wymiar świętowania jest fundamentalny dla człowieczeństwa. Człowiek potrzebuje odpoczynku od rytmu praca-konsumpcja i dla pełnego rozwoju potrzebuje czasu na refleksję, na kontakt z innymi, którego nie będzie zakłócać konsumpcja. Potrzebuje wspólnego przeżywania święta, wyrazu życia wspólnotowego i koncentracji na relacji ze społecznością, w której żyje. Nie może koncentrować się jedynie na przedmiotach. Handel w niedzielę powinien być zakazany z głębokich powodów antropologicznych, by człowiek nie zaprzepaścił w konsumpcji całego swego człowieczeństwa. Podnoszony za otwarciem centrów handlowych w niedzielę argument, że wyjazd do supermarketu jest formą spędzania wolnego czasu z rodziną, świadczy o tym, jak mocno konsumpcjonizm upośledził relacje międzyludzkie. Ludzie nie potrafią już koncentrować się wzajemnie na sobie, co najwyżej potrafią wspólnie koncentrować się na przedmiotach. Społeczeństwo konsumpcyjne potrzebuje więc odbudowywania relacji „ja-ty”, „ja-oni”, „my-oni”.

Już w encyklice *Centesimus Annus* Jan Paweł II zauważył, że konsumpcjonizm niewiele różni się od komunizmu. Oba są formą czystego materializmu. Pisze o tym w ten sposób: „Inną jeszcze prak-

tyczną formę odpowiedzi na komunizm stanowi społeczeństwo dobrobytu albo społeczeństwo konsumpcyjne. Dąży ono do zadania klęski marksizmowi na terenie czystego materializmu, poprzez ukazanie, że społeczeństwo wolnorynkowe może dojść do pełniejszego aniżeli komunizm zaspokojenia materialnych potrzeb człowieka, pomijając przy tym wartości duchowe. (...) Jeżeli w rzeczywistości prawdą jest, że ten model społeczny uwydatnia niepowodzenie marksizmu w swoich zamiarach zbudowania nowego i lepszego społeczeństwa, to równocześnie, na tyle na ile odmawia moralności, prawu, kulturze i religii autonomicznego istnienia i wartości, spotyka się z marksizmem w dążeniu do całkowitego sprowadzenia człowieka do dziedziny ekonomicznej i zaspokojenia potrzeb materialnych”¹⁶.

Nie jest rzeczą naganną pragnąć lepszego poziomu życia, ani rzeczy, które sprawiają przyjemność. Problem etyczny konsumpcjonizmu polega na budowaniu właściwej hierarchii wartości, aby dostrzec, że są wartości wyższe. Oprócz świata materii jest świat ducha. Obok ziemskich uciech jest także życie wieczne i cały świat Transcendencji. Budowanie właściwych proporcji zdaje się więc być największym wyzwaniem etycznym dla społeczeństwa konsumpcyjnego.

SOMMARIO

CONSUMISMO COME LA NUOVA QUESTIONE SOCIALE

Il presente articolo affronta un nuovo problema etico sociale della società postindustriale – il problema del consumo – della cosiddetta società dei consumi. Questo problema viene affrontato alla luce dei principi etici della dottrina sociale della Chiesa. Il consumo non viene trattato qui soltanto come individuale atto della persona, ma come un sistema socio-economico. Oggi, l'aumento del PIL non è più l'effetto dell' aumento della produzione, ma è l'effetto dell'aumento del consumo. In questo senso, non la produzione ma il consumo porta lo sviluppo economico. L'apertura dei centri commerciali la domenica non significa soltanto dare l'opportunità di comprare i prodotti necessari per quelli che hanno dimenticato di fare la spesa, ma significa portare allo sviluppo tutta l' economia.

¹⁶ Jan Paweł II, *Centesimus Annus*, 19.

Il nuovo sistema economico sociale – il consumismo, cambia la società e la mentalità della gente, e diventa quindi una società di “single”. L’uomo si concentra soltanto sui propri bisogni, e rimane soltanto nel rapporto “io-oggetti”, anziché nel rapporto “io-tu”, in questo modo nasce una mentalità possessiva.

Il messaggio cristiano deve ricordarci che non si può ridurre lo scopo della vita sociale soltanto all’ “avere” anziché all’ “essere”. Lo sviluppo economico non è lo scopo principale della vita. Senza dubbio, lo sviluppo economico è indispensabile per lo sviluppo sociale e etico, ma ha il carattere del “mezzo” mai quello dello “scopo”. L’uomo non può mai limitarsi soltanto ai propri bisogni materiali. Nella società di oggi si vuole riscoprire il senso del diguno e del sacrificio, il senso della comunità umana, della collaborazione e del valore del rapporto reciproco diretto. Come nella società della produzione, abbiamo fatto la lotta per il giorno libero dal lavoro, così, nella società dei consumi dobbiamo fare la lotta per il giorno libero dal consumo. Questa è una lotta per preservare l’uomo dalla riduzione del valore umano solo al consumo.

Ks. ADAM ROMEJKO
INSTYTUT POLITOLOGII UG

AUSTRIACKA POLITYKA WOBEC WYBRANYCH MNIJSZOŚCI NARODOWYCH I RELIGIJNYCH

WSTĘP. 1. SŁOWEŃCY. 2. NIEMCY. 3. ROBOTNICY CUDZOZIEMSCY.
4. MUZUŁMANIE. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Kraje Europy Zachodniej, ze względu na panujący tam pokój oraz dobrobyt, stanowią miejsce, w którym chętnie osiedlają się cudzoziemcy. Różne motywy towarzyszą podejmowanej przez nich decyzji, by opuścić strony ojczyste, a zamieszkać w jednym z krajów zachodnioeuropejskich. Przede wszystkim chcą zapewnić sobie godziwą i stabilną egzystencję. Znaczną grupę cudzoziemców stanowią osoby przybywające w celach turystycznych, naukowych a także jako pracownicy sezonowi. Krajem chętnie wybieranym przez cudzoziemców jest Austria. 12,5% obecnych mieszkańców Austrii urodziło się za granicą. Liczba ta sprawia, że Austrię można, podobnie jak USA, zaliczyć do grona „klasycznych krajów imigracji”¹. Atrakcyjność Austrii, jako docelowego kraju osiedlania, wzrasta dzięki ustabilizowanej

¹ *Nationaler Kontaktpunkt Österreich im Europäischen Migrationsnetzwerk. „Der Einfluss von Immigration auf die österreichische Gesellschaft”. Eine Bestandsaufnahme der jüngsten österreichischen Forschungsliteratur. Österreichischer Beitrag im Rahmen der europaweiten Pilotstudie „The Impact of Immigration on Europe’s Societies“ (Budgetjahr 2003), red. S. Hofbauer, Wien 2004, s. 16.*

sytuacji gospodarczej, niskiemu bezrobociu oraz zwiększającemu się poziomowi dochodów².

W Austrii można wskazać na dwie grupy mniejszości narodowych: 1) autochtonów i 2) ludność napływową. Do grupy pierwszej należą: Chorwaci w Burgenlandzie, Słoweńcy w Karyntii i Styrii, Węgrzy w Wiedniu i Burgenlandzie, Czesi w Wiedniu, Słowacy w Wiedniu oraz Cyganie w Burgenlandzie³. Do grupy drugiej należą „młode” mniejszości, w tym m.in. Niemcy, Jugosłowianie i Turcy. Do Austrii przybywają, mniej licznie niż przedstawiciele wyżej wymienionych „młodych” mniejszości, obywatele różnych krajów świata, spośród których wielu szuka azylu, a których w języku niemieckim określa się mianem *Asylbewerber*.

Współczesna opinia publiczna w Austrii koncentruje swoją uwagę na trzech grupach, spośród wyżej wskazanych: na słoweńskiej (sprawa konfliktu o dwujęzyczne tablice w Karyntii), tureckiej lub ogólniej muzułmańskiej (kwestia zahamowań w procesie integracji ze społecznością austriacką) oraz na szukających azylu, w których dostrzega się zagrożenie stabilizacji socjalnej w kraju. Okazją do intensywniejszej dyskusji na temat mniejszości narodowych w Austrii były wybory parlamentarne, które miały miejsce 1 października 2006 roku. W niniejszym opracowaniu skupiono się na mniejszościach narodowych i religijnych, których obecność ma znaczny, zdaniem zaś wielu Austriaków nierzadko negatywny, wpływ na sytuację państwa i społeczeństwa. Jeśli chodzi o mniejszości narodowe, to są to Słoweńcy, Niemcy pochodzący z byłej Jugosławii oraz Turcy, jeśli zaś o mniejszości religijne – muzułmanie wywodzący się z byłej Jugosławii i Turcji.

1. SŁOWEŃCY

Na politykę Austrii wobec mniejszości oraz imigrantów rzutują jej dzieje najnowsze, szczególnie w okresie po zakończeniu I wojny światowej. Koniec wojny był jednocześnie końcem wielonarodowego państwa, jakim były Austro-Węgry⁴. Wiedeń, stolica wielkiego pań-

² Por. *Fortschreibung für die Jahre 2005 bis 2008, Österreichisches Stabilitätsprogramm*, Wien 2005, s. 3-5.

³ *Europäische Charta der Regional- oder Minderheitensprachen samt Erklärungen*, Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich (14.09.2001)3, s. 1126-1127.

⁴ Przed I wojną światową ludność niemieckojęzyczna stanowiła 25% mieszkańców Austro-Węgier. Obok niej kraj zamieszkiwali: Włosi i Lądyni (2%), Polacy

stwa, stracił na atrakcyjności. Efektem było zmniejszenie się jego populacji. Przedstawiciele takich narodów, jak Czesi, Słowacy, Węgrzy i Polacy przybywali do Wiednia mniej licznie, niż to miało miejsce przed I wojną światową. Ci, którzy osiedlili się w stolicy, szybko zasymilowali się z miejscowym, niemieckojęzycznym środowiskiem. Pozostały jedynie słowiańsko lub węgiersko brzmiące nazwiska⁵.

Słoweńcy, Chorwaci i Węgrzy w chwili powstania po I wojnie światowej nowego państwa austriackiego – Pierwszej Republiki – zamieszkiwali na jego południowych obszarach. 10 października 1920 roku, na terenach spornych pomiędzy powstałym w 1918 roku Królestwem Serbów, Chorwatów i Słoweńców (od 1929 roku – Królestwem Jugosławii) a Austrią, miał miejsce plebiscyt. Za pozostaniem w Austrii głosowało 59% uprawnionych, pomimo że tylko 29% zamieszkujących obszar plebiscytowy na co dzień posługiwało się niemieckim. Dysproporcje te wynikały z faktu, że przywiązanie do państwa austriackiego było silniejsze niż poczucie przynależności językowej. Ważną rolę odgrywały także regionalne więzi ekonomiczne oraz dobrosąsiedzkie stosunki z ludnością niemieckojęzyczną⁶. W sposób szczególny wyróżnili się Słoweńcy zamieszkujący w południowej Karyntii, którzy odrzucili możliwość przyłączenia do państwa jugosłowiańskiego, a wybrali pozostanie w „nowej” Austrii. Słoweńcy i Chorwaci, mieszkający w Karyntii i Styrii, stanowili w tamtym czasie największe mniejszości narodowe w państwie austriackim⁷.

Wynik plebiscytu nie zadowalał strony jugosłowiańskiej. Na arenie międzynarodowej oraz lokalnej – w Karyntii, podjęto działania propagandowe, mające na celu zrewidowanie ustalonych granic. Efektem było zaktywizowanie różnych ugrupowań po stronie ludności słoweńskojęzycznej i niemieckojęzycznej w Karyntii. Szczególnie dramatyczny był okres II wojny światowej, w czasie której miejsce miały wysiedlenia ludności, zarówno po jugosłowiańskiej, jak i austriackiej stronie. Akcjom przesiedleńczym towarzyszyły nierzadko

(9%), Rumunii (7%), Ukraińcy (8%), Serbowie i Chorwaci (11%), Słowacy (4%), Słoweńcy (3%), Czesi (13%), Węgrzy (17%). Udział ludności niemieckojęzycznej w „nowej” Austrii wynosił ok. 90%. Zob. W. Kleindel, *Österreich. Daten zur Geschichte und Kultur*, Wien 1995, s. 303.320.

⁵ T. Lijewski, *Austria*, Warszawa 1987, s. 123.

⁶ *Minderheiten- und Volksgruppenpolitik in Kärnten unter Landeshauptmann Dr. Jörg Heider: Ziele, Schwerpunkte, Erfolge, internationaler Vergleich*, Wien 2003, s. 19; H. Wereszycki, *Historia Austrii*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1986, s. 288.

⁷ D. Popławski, *Austriacka polityka neutralności 1945-1995*, Warszawa 1995, s. 97.

aresztowania, wywózka do obozów, zabójstwa. Przemoc dotknęła najpierw ludność jugosłowiańską, a pod koniec wojny, w ramach akcji odwetowych, ludność niemieckojęzyczną⁸.

Po zakończeniu II wojny światowej pretensje do terenów zamieszkiwanych przez Słowenów i Chorwatów zgłosiła Jugosławia. Roszczenia te były popierane przez ZSRR. W 1949 roku w Paryżu, w ramach konferencji Rady Ministrów Spraw Zagranicznych, osiągnięto kompromis w sprawach związanych z zagwarantowaniem praw narodowych Słowencom i Chorwatom. Postanowienia te rozszerzono w art. 7 traktatu państwowego z 1955 roku. Zagwarantowano w nim równość praw i wolności obywatelskich z ludnością austriacką, jak i szeroko pojętą autonomię kulturalno-oświatową (wolność zgromadzeń, życia organizacyjnego, wolność słowa, nauczanie języka ojczystego w szkołach). Na terenach zamieszkałych przez mniejszość słoweńską, chorwacką albo przez ludność mieszaną gwarantowano dwujęzyczne napisy. Języki: słoweński lub chorwacki miały pełnić rolę drugiego języka urzędowego⁹. Wiosną 1956 roku parlament austriacki uchwalił tzw. ustawę szkolną oraz akty służące realizacji postanowień traktatu państwowego, dotyczące ochrony słoweńskiej i chorwackiej mniejszości narodowej¹⁰. W Karyntii, w odpowiedzi na postanowienia parlamentu, uchwalono 19 marca 1959 roku ustawę szkolną dotyczącą mniejszości w Karyntii (niem. Minderheiten-Schulgesetz für Kärnten)¹¹.

W 1960 roku miały miejsce oficjalne wizyty ministrów spraw zagranicznych Austrii i Jugosławii. Zadeklarowano wolę załatwienia kwestii mniejszości. Zdaniem strony jugosłowiańskiej, działania austriackie nie odpowiadały wcześniejszym uzgodnieniom. Szczególne niezadowolenie z rozstrzygnięć wykazywała mniejszość słoweńska w Karyntii¹². Problem mniejszości słoweńskiej i chorwackiej powrócił w relacjach austriacko-jugosłowiańskich w latach 70-tych. W kwietniu 1972 roku miała miejsce wizyta delegacji jugosłowiańskiej w Austrii. Uzgodniono, że mniejszości narodowe otrzymają większe prawa niż dotychczas. Dwa miesiące później oskarżono Austrię o tolerowanie działania na swoim terenie ekstremistów chorwackich. „Kością niezgody” była kwestia dwujęzycznych tablic. 6 lipca 1972 roku au-

⁸ Szerzej zob. *Minderheiten- und Volksgruppenpolitik*, dz. cyt., s. 20-25.

⁹ Tekst art. 7 traktatu państwowego zob. (<http://www.austria.gv.at/2004/4/15/art7SV.pdf>; 15.02.2007).

¹⁰ D. Popławski, *Austriacka polityka*, dz. cyt., s. 98.

¹¹ *Minderheiten- und Volksgruppenpolitik*, dz. cyt., s. 27.

¹² D. Popławski, *Austriacka polityka*, dz. cyt., s. 98.

striacki rząd federalny zgodził się, by w miejscowościach, w których liczba Słoweńców, wg danych spisu ludności z 1971 roku, przekracza 20% populacji, umieścić dwujęzyczne tablice. W tamtym czasie dotyczyło to 205 miejscowości. Decyzją tą miały zostać wprowadzone w życie postanowienia zawarte w art. 7 austriackiego traktatu państwowego z 1955 roku, które dotyczyły kwestii umieszczenia dwujęzycznych napisów na obszarach zamieszkałych przez Słoweńców i Chorwatów. Jugosłowianie zarzucali Austriakom, że ci nie realizują zobowiązań wobec Słoweńców i Chorwatów, a które dotyczyły kwestii szkół dwujęzycznych i możliwości używania języka słoweńskiego lub chorwackiego w sądach i innych urządach. Po stronie austriackiej oceniano zarzuty jako nieuzasadnione. Wytykano przedstawicielom mniejszości, że nie są chętni do współpracy¹³.

Władze w Wiedniu były skłonne do szerszego współdziałania z władzami jugosłowiańskimi, w tym do spełnienia zgłaszanych przez nie postulatów. Jednocześnie odpowiedzialność za realizację zobowiązań, szczególnie zaś w kwestii szkolnictwa, cedowano na rządy lokalne, które nie znajdowały takiego zrozumienia dla „sprawy jugosłowiańskiej”, jak rząd centralny. Postępowanie to, z jednej strony, pozwalało rządowi wiedeńskiemu kreować się na instytucję szanującą demokrację, szczególnie zaś w jej lokalnym wydaniu, a jednocześnie chroniło polityków z Wiednia przed utratą poparcia ze strony wyborców. Powierzenie lokalnym rządom realizacji przyjętych zobowiązań powodowało, że w praktyce były one wypełniane powoli lub wcale. Szczególnie „opornym”, w tym w kwestii dwujęzycznych tablic, okazał się rząd w Karyntii. Aktywnością wyróżniła się w tej sprawie Karyncka Służba Ojczyzniana (niem. *Kärnter Heimatdienst*). W czasie wizyty w Klagenfurcie Bruno Kreisky został obrzucony jajami i pomidorami. W 1974 roku prezydent rządu landowego w Karyntii, Hans Sima, który w kwestii słoweńskiej popierał politykę rządu federalnego, zrezygnował z urzędu¹⁴. Problemem w bilateralnych relacjach był brak elastyczności ze strony jugosłowiańskiej. Spór z Jugosławią zaowocował opracowaniem nowej koncepcji ochrony praw mniejszości narodowych, którą zapisano w uregulowaniu ustawowym (niem. *Volksgruppengesetz*) z dn. 7 lipca 1976 roku. W uregulowaniu tym zapisano m.in., że dwujęzyczne tablice będą umieszczane w miejsco-

¹³ G. Jelinek, *Aus Trümmern ins Zentrum Europas*, w: *Österreich, Die Zweite Republik*, red. W. Mück, Wien 2004, s. 53; D. Popławski, *Austriacka polityka*, dz. cyt., s. 99-100.

¹⁴ G. Jelinek, *Aus Trümmern*, dz. cyt., s. 53.

wościach, w których autochtoniczna mniejszość narodowa, w tym Słoweńcy, stanowi przynajmniej 25% populacji¹⁵.

Przy urzędzie kanclerskim w Wiedniu utworzono w 1976 roku zespół doradczy ds. grup narodowych (niem. *Volksgruppenbeirat*). 16 członków zespołu stanowili przedstawiciele: karyneckiego parlamentu, partii, Kościoła, pięciu organizacji Słoweńców karyneckich oraz jednej organizacji kulturalnej Słoweńców ze Styrii. Kilkanaście lat później, w 1990 r., powstał podobny zespół przy parlamencie karyneckim. Obsługuje on Słoweńców zamieszkujących w Karyntii¹⁶.

Oznaką swobód obywatelskich, jakimi cieszą się Słoweńcy karynccy, jest życie organizacyjne realizowane na takich obszarach jak: polityka, kultura i ekonomia. Na forum politycznym społeczność słoweńska reprezentowana jest przez konserwatywną Radę Słoweńców Karyneckich (niem. *Rat der Kärntner Slowenen*; słow. *Narodni svet koroških Slovencev*), lewicowe Zjednoczenie Centralne Organizacji Słoweńskich (niem. *Zentralverband slowenischer Organisationen*; słow. *Zveza slovenskih organizacij*) oraz przez powstałą w 2003 roku. Wspólnotę Słoweńców i Słowenek Karyneckich (niem. *Gemeinschaft der Kärntner Slowenen und Sloweninnen*; słow. *Skupnost koroških Slovencev in Slovenk*). W Karyntii działają następujące słoweńskie organizacje kulturalne: Chrześcijańskie Zjednoczenie Kulturalne (niem. *Christlicher Kulturverband*; słow. *Kršcanska kultura zveza*) Słoweńskie Zjednoczenie Kulturalne (niem. *Slowenischer Kulturverband*, słow. *Slovenska prosvetna zveza*) oraz organizacja o nazwie *Hatschek*¹⁷. Dwie pierwsze stanowią rodzaj „parasola“ dla ponad 80 organizacji lokalnych, natomiast *Hatschek* zajmuje się promocją współczesnej sztuki Słoweńców karyneckich. Obok instytucji politycznych i kulturalnych Słoweńcy posiadają w Karyntii organizacje, które realizują swe cele na polu ekonomicznym. Ich zadaniem jest m.in. prowadzenie w Karyntii słoweńskich banków. Słoweńcy karynccy są obecni w lokalnych mediach. W ramach państwowej rozgłośni ORF współdziałają w realizacji programów radiowych i telewizyjnych. Wydają własny tygodnik oraz miesięcznik. W Karyntii działają dwie prywatne słoweńskie rozgłosnie radiowe: Radio Dva i Radio Agora¹⁸.

¹⁵ D. Popławski, *Austriacka polityka*, dz. cyt., s. 101-102; *Minderheiten- und Volksgruppenpolitik*, dz. cyt., s. 30.34.

¹⁶ Tamże, s. 30.51.

¹⁷ Niemieckie słowo *Hatschek* (pol. „haczyk”) oznacza diakrytyczny znak używany w niektórych językach słowiańskich, w tym słoweńskim; np. č, ž.

¹⁸ *Minderheiten- und Volksgruppenpolitik*, dz. cyt., s. 31.

Istniejące obecnie w Austrii przepisy prawne dotyczące szkolnictwa słoweńskiego zobowiązują do dwujęzycznej nauki wszystkich przedmiotów na poziomie elementarnym (klasy: I-IV). Począwszy od klasy V nie ma takiego obowiązku. Wprowadzana została natomiast obowiązkowa nauka języka słoweńskiego w wymiarze czterech godzin tygodniowo. W Karyntii działa 65 dwujęzycznych szkół elementarnych (kl. I-IV), w ramach których w roku szkolnym 2003/2004 1863 dzieci nauczone były w języku słoweńskim. W tym samym roku szkolnym 299 uczniów uczęszczało na naukę języka słoweńskiego w 14 szkołach gimnazjalnych, a do dwóch słoweńskich szkół średnich uczęszczało 515 uczniów. Z możliwości nauki dwujęzycznej w technikum handlowym w Klagenfurcie skorzystało 141 uczniów. W 2001 roku możliwość nauki dwujęzycznej rozszerzono na terenie zamieszkałym przez ludność słoweńską na przedszkola. Uchwalone 12 lipca 2001 roku przepisy regulują tryb powoływania i prowadzenia, w tym kwestie finansowe, przedszkoli dwujęzycznych¹⁹. Szacuje się, że, licząca obecnie ok. 13 tys.²⁰ osób, wspólnota Słoweńców karyntkich otrzymuje rocznie dotacje w wysokości ponad 20 mln. euro. Środki te pochodzą z funduszy rządu wiedeńskiego, rządu landowego, austriackiej telewizji i różnych instytucji kościelnych²¹.

Powyższe osiągnięcia są obecnie pomijane. Uwaga skupiona jest na kwestii dwujęzycznych tablic. Zainteresowanie tą sprawą zostało wywołane wykroczeniem drogowym, którego w 1994 r. dokonał Rudi Vouk, prawnik i aktywista słoweński. Wjechał on do miejscowości St. Kanzian (słow. Škocijan) z nadmierną prędkością. Postępowanie to tłumaczył faktem, że jako Słoweniec nie rozumiał treści tablicy drogowej, na której nazwę miejscowości podano w tylko języku niemiec-

¹⁹ Tamże, s. 31-33.

²⁰ Powyższa, przybliżona liczba wynika z danych zebranych w czasie ostatniego ogólnokrajowego spisu ludności, jaki miał miejsce 15 maja 2001 roku. W zastosowanej ankiecie zamieszczono m.in. pytanie o kraj urodzenia, obywatelstwo oraz język lub języki używane na co dzień. Ku niezadowoleniu badaczy, nie zadano pytania o narodowość. Liczebność mniejszości słoweńskiej w Karyntii można szacować na podstawie ilości obywateli austriackich posługujących się językiem słoweńskim lub miejscowym dialektem słoweńskim, tzw. *windisch*. Na co dzień po słoweńsku mówią 12.554 osoby, a w *windisch* – 555. Procentowy udział mniejszości słoweńskiej w grupie obywateli austriackich liczących ok. 527 tys. członków, a zamieszkujących w Karyntii, wynosi 2,5%. Formularz ankiety oraz opracowanie wyników spisu ludności w Karyntii zob. *Volkszählung 2001, Hauptergebnisse I – Kärnten*, red. A. Bauer, Wien 2003, s. 25-28.82. Formularz ankiety jest także dostępny na stronie internetowej: (<http://www.statistik.at/gz/erhebungsblaetter.pdf>; 15.02.2007).

²¹ *Minderheiten- und Volksgruppenpolitik*, dz. cyt., s. 49.

kim, a nie w języku niemieckim i słoweńskim. Fakt ukarania mandatem karnym Rudi Vouk zaskarżył do Trybunału Konstytucyjnego (niem. *Verfassungsgerichtshof*), który w jesienią 2000 roku orzekł, że względem miejscowości St. Kanzian, w której ludność słoweńska stanowi ponad 10% populacji, należy zastosować te przepisy *Volksgruppengesetz* z 1976 roku, które odnoszą się do miejscowości z przynajmniej 25% udziałem autochtonicznej mniejszości narodowej²². Rudi Vouk i jego naśladowcy traktują orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego nie jako decyzję jednorazową, a dotyczącą miejscowości St. Kanzian, lecz jako prawny precedens, który należy rozciągnąć na wszystkie miejscowości zamieszkiwane przez Słoweńców. Vouk postuluje zwiększenie liczby dwujęzycznych tablic do 800. Obecnie, zgodnie z obowiązującymi przepisami, jest ich 394²³. Rząd karyński odrzuca żądania Vouka, a jednocześnie neguje uprawnienia Trybunału Konstytucyjnego do podjęcia decyzji o „obniżeniu poprzeczki” z 25 do 10%. Podkreśla się, że trybunał podjął decyzję motywowaną politycznie. Proponuje się referendum w sprawie większej ilości tablic, którego wynik miałby zostać uwzględniony w rozwiązaniach prawnych²⁴.

Do chwili obecnej kwestia dwujęzycznych tablic nie została rozwiązana. Problemem jest brak dokładnych informacji co do faktycznej ilości ludności słoweńskiej. Słoweńcy odrzucają możliwość dokładniejszych badań w tej kwestii, zaś ogólnokrajowy spis ludności nie dostarcza wystarczającej ilości danych. Społeczność słoweńska w Karyntii zmniejsza się stopniowo na skutek postępujących procesów asymilacyjnych. Mobilność współczesnego społeczeństwa austriackiego powoduje, że wielu młodych karyńskich Słoweńców opuszcza rodzinne strony. Nawet jeżeli się uwzględni, że Słowenia jest najzamożniejszym krajem spośród 10 nowych członków Unii Europejskiej, to zdecydowanie większe szanse na „zrobienie kariery” są w pozasłoweńskim środowisku Karyntii oraz w innych landach austriackich. Sprawa dwujęzycznych tablic jest wykorzystywana jako instrument walki politycznej przeciwko rządowi karyńskiemu, w tym jego prezydentowi Jörgowi Haiderowi. Podczas gdy w Karyntii władzę sprawowali przedstawiciele Socjaldemokratycznej Partii Austrii (niem. *Sozialdemokratische Partei Österreichs*, SPÖ), kwestia dwujęzycznych tablic nie była podejmowana. Burmistrzowie związani z SPÖ najdlu-

²² Tamże, s. 34.

²³ S. Petzner, *Die Kärntner Ortstafelfrage. So wie sie wirklich ist...*, Klagenfurt 2006, s. 5-6.

²⁴ Tamże, s. 14-17.

żej sprzeciwiali się umieszczeniu dwujęzycznych tablic na podległym im obszarze²⁵. Działacze słoweńscy oceniają sytuację rodaków zamieszkujących w Karyntii jako niezadowolającą. Opinia ta jest niesłuszna. 1 lipca 1998 roku weszło w życie w Austrii Ramowe Porozumienie o Ochronie Mniejszości Narodowych (niem. *Rahmenübereinkommen zum Schutz nationaler Minderheiten*). 16 maja 2002 roku przedstawiciele komisji działającej z ramienia Rady Europejskiej, a mającej ocenić sposób wypełnienia zawartego w 1998 roku porozumienia, oświadczyli, że sytuacja Słoweńców i Chorwatów zamieszkujących w Karyntii i Burgenlandzie, szczególnie w kwestii środków masowego przekazu, jak i szkolnictwa, zasługuje na pochwałę. Pozytywnie oceniono także austriackie rozwiązania prawne, które przekraczają standardy obowiązujące w państwach europejskich²⁶.

2. NIEMCY

Po zakończeniu II wojny światowej na obszarze Austrii znalazło się ok. 500 tys. Niemców, którzy zostali wysiedleni z obszarów Czechosłowacji oraz częściowo z Węgier. 350 tys. przybyszów osiedliło się w Austrii, pozostali wyjechali, przeważnie do RFN²⁷. Generalnie zostali oni pozytywnie przyjęci w Austrii, szczególnie w kręgach politycznych oraz środowiskach weteranów wojennych. Zewnętrznym wyrazem obecności Niemców w Austrii było ich życie organizacyjne, realizowane w ramach różnego rodzaju ziomkostw – *landmannschaften*, zrzeszających tzw. wypędzonych. Neutralnie lub pozytywnie traktowano ich działania propagandowe. Np. w dniach 16-17 maja 1959 roku w Wiedniu, określanym mianem stolicy Niemców Sudeckich, odbył się zjazd członków *Sudetendeutsche Landsmannschaft*, w którym wzięło udział ok. 300 tys. ziomków. Austriaccy mężowie stanu z sympatią odnosili się do działającego na terenie austriackim ruchu ziomkostw niemieckich. Zdaniem niektórych był to „ukłon” w stronę Bonn²⁸. Uczestnikami zjazdu byli m.in. kanclerz austriacki Julius Raab oraz minister spraw zagranicznych, socjalista, Bruno Kreisky. Obaj wygłosili przemówienia. Wydarzenie to spotkało się z protestem ze strony czechosłowackiej. Jeśli chodzi o ukłon w stronę

²⁵ A. Worm, *Ein Streitgespräch mit Jörg Haider*, Wien 2005, s. 71-73.

²⁶ *Minderheiten- und Volksgruppenpolitik*, dz. cyt., s. 28-30.46-47.

²⁷ Tamże, s. 43; T. Lijewski, *Austria*, dz. cyt., s. 114; H. Wereszycki, *Historia Austrii*, dz. cyt., s. 306.

²⁸ J. Kozeński, *Austria 1918-1968. Dzieje społeczne i polityczne*, Poznań 1970, s. 268.

Bonn, to jest to jeden z wielu motywów postępowania polityków austriackich. Z Niemcami Sudeckimi łączą Austriaków więzi kulturowe z czasów Austro-Węgier. Czują się oni spadkobiercami dziedzictwa monarchii, w tym także dziedzictwa dobrych stosunków niemiecko-austriackich. Inną kwestią jest fakt, że w Austrii, kraju, który znaczny dochód czerpie z turystyki, większość gości przybywa z Niemiec. Sympatie względem Niemców, wspierane przez polityczne kręgi liczące na przywrócenie „dawnych porządków”, przeważały nad dążeniami do uregulowania relacji z Czechosłowacją²⁹.

Podobne zjazdy Niemców Sudeckich odbywały się w Austrii także w okresie późniejszym. Ziomkowie kontestowali powojenny porządek, szczególnie zaś kształt wschodnich granic Niemiec. Oczekiwano zadośćuczynienia za wypędzenie z Czech i Polski, jednocześnie postulowano możliwość powrotu do miejsc pochodzenia. Krytykowano rząd austriacki oraz niemiecki (w tym kanclerza Willy Brandta) za chęć współpracy z Polską i Czechosłowacją w tym za rezygnację z roszczeń terytorialnych³⁰.

Z biegiem czasu, szczególnie po przełomie lat 80-tych i 90-tych, kwestia wypędzonych „przycichła” w Austrii. Powrócił do niej prezydent Karyntii Jörg Haider, który próbował wykorzystać ją w okresie poprzedzającym tzw. rozszerzenie Unii Europejskiej na Wschód (niem. *Osterweiterung der Europäischen Union*). Jako warunek przystąpienia Czech do Unii Europejskiej postulował zniesienie dekretów Beneša z 1945 roku, na podstawie których m.in. pozbawiono Niemców Sudeckich majątku i wypędzono z ojczyzny. Haider oczekiwał zniesienia dekretów oraz zadośćuczynienia moralnego i finansowego. Analogiczne postulaty zgłaszał w imieniu wypędzonych wobec Polski. Jörg Haider nie ogranicza się jedynie do moralnego poparcia wypędzonych, m.in. przez udział w uroczystościach rocznicowych upamiętniających 54 Niemców Sudeckich, którzy, demonstrując przeciw rządowi czechosłowackiemu, zginęli w starciach z siłami wojskowymi 4 marca 1919 roku. Z pieniędzy państwowych wspiera polityczną oraz kulturalną aktywność ziomkostw działających w Karyntii³¹.

²⁹ D. Popławski, *Austriacka polityka*, dz. cyt., s. 85; K. Fiedor, *Austria. Od gospodarki żarowej do Unii Europejskiej*, Opole 2000, s. 445.462.

³⁰ J. Moszczeński, *Między Dunajem a Alpami*, Warszawa 1976, s. 182.

³¹ *Minderheiten- und Volksgruppenpolitik*, dz. cyt., s. 43-45.52. Reprezentowana przez Jörga Haidera postawa nie może budzić zdziwienia. Jego rodzice, ojciec Robert i matka Dorothea z d. Rupp, byli w okresie przedwojennym i w czasie II wojny światowej aktywnymi, „ideologicznie uświadomionymi” uczestnikami ruchu hitlerowskiego. Pomimo że Jörg Haider, podobnie jak np. jego „niemiec-

Współcześnie do „starej” emigracji niemieckiej zamieszkującej w Austrii stopniowo dołącza nowa. Obecnie Niemcy przybywają do Austrii z reguły w poszukiwaniu pracy. Pochodzą oni w większości z byłej NRD. Ich obecność nie napotyka na większe bariery. Sprzyjają jej nie tylko więzi językowe i kulturowe, ale przede wszystkim przepisy prawne, które umożliwiają podjęcie pracy bez większych trudności. Sytuacja ta jest zjawiskiem nowym. Do niedawna to Austriacy wyjeżdżali do Niemiec „za chlebem”. Wynika ona z faktu, że gospodarka austriacka stoi obecnie na wyższym poziomie, niż niemiecka. Odzwierciedla się to m.in. w przeciętnych zarobkach, które są wyższe niż w Niemczech, oraz niższym bezrobociu. Wielu Niemców znajduje zatrudnienie jako pracownicy sezonowi w rolnictwie oraz w obsłudze ruchu turystycznego. Nie wszyscy Austriacy akceptują tę sytuację. Np. w lipcu 2005 roku Fritz Dinkhauser, dyrektor Izby Pracowniczej (niem. *Arbeiterkammer*) w Innsbrucku, określił Niemców mianem „wrogów austriackiego rynku pracy”. Wypowiedź ta była przyczyną krytyki ze strony niemieckiej. Oceniono ją jako skandaliczną i niezgodną z „duchem europejskim”³². Obecność Niemców na austriackim rynku pracy może okazać się problematyczna. Wynika to nie tylko z braku barier językowych i prawnych, lecz z dysproporcji pod względem ilości mieszkańców. Populacja niemiecka jest dziesięciokrotnie większa od austriackiej. Wprowadzane przez rząd niemiecki ograniczenia pomocy socjalnej, mogą stać się motywem emigracji do sąsiedniej, bogatszej Austrii.

Obecnie problemem w relacjach niemiecko-austriackich jest ponadprzeciętny napływ studentów z Niemiec. Studenci ci, po nieudanych próbach dostania się na uczelnie w ojczyźnie, szukają możliwości dalszej nauki w Austrii. Szczególnie wielu Niemców chce studiować w Austrii medycynę. Zainteresowanie niemieckiej młodzieży Austrią wynika z faktu, że liczba miejsc na studiach w Niemczech jest, zgodnie z zobowiązującą zasadą *numerus clausus*, ograniczona. Aby studiować w Niemczech trzeba spełnić większe wymagania, niż

cy koledzy” Gerhard Schröder i Joschka Fischer, należy do pokolenia '68, to jednak nie utożsamia się z wartościami przez nie wyznawanymi. Powojenne pokolenie Niemców charakteryzowało się kontestacją pokolenia ojców. W Austrii, ci którzy należeli do generacji powojennej, odnosili się nierzadko z podziwem i szacunkiem względem rodziców a jednocześnie z głęboką niechęcią względem tych, którzy negowali ich zasługi. zob. C. Zöchling, *Haider. Kim jest*, Kraków 2000, s. 18-19.30-35.146-147.

³² Por. G. Hofer, *AK will Barrieren für ausländische Arbeitskräfte*, Die Presse (01.07.2005), s. 15.

w Austrii. Studenci otrzymują indeks, m.in. na podstawie średniej ocen uzyskanych na świadectwie szkolnym. Władze uczelni austriackich były gotowe przyjmować studentów z Niemiec pod warunkiem, że ci wykażą się zaświadczeniem, że mogą studiować w Niemczech. Stanowiło to pewien paradoks. Gdyby studenci ci mieli prawo studiować w ojczyźnie, nie przybyliby do Austrii. Studenci austriaccy, w przeciwieństwie do niemieckich, nie byli poddawani tego typu obstrzeżeniom – mieli swobodny dostęp do wyższych uczelni. Z tego powodu wpłynęły skargi do Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości. 7 lipca 2005 roku sędziowie trybunału wydali wyrok, w którym ocenili dotychczas panujące praktyki jako nieeuropejskie. W konsekwencji poszczególne uniwersytety wypracowały własne metody selekcji. W jednych – np. w Wiedniu i Innsbrucku – wprowadzono egzaminy wstępne, w innych wykorzystuje się egzaminy semestralne do „odsiewania studentów”. Obecnie rząd austriacki i niemiecki chcą, bez angażowania do tego władz europejskich, wypracować polubowne rozwiązanie³³.

3. ROBOTNICY CUDZOZIEMSCY

Znaczącą pod względem ilościowym część społeczności imigracyjnej w Austrii stanowili robotnicy cudzoziemscy, tzw. *Gastarbeiter* (niem. *Gastarbeiter*). Pojawili się oni w Austrii na początku lat 60-tych. Ich obecność była, podobnie jak w Niemczech, organizowana przez wyspecjalizowane agencje. Pierwsze uzgodnienia dotyczące *Gastarbeiterów* zawarto z Hiszpanią w 1962 roku. W 1964 roku, podobne porozumienia zawarto z Turcją, a w 1966 roku – z Jugosławią³⁴. Obecność *Gastarbeiterów* planowano oprzeć o zasadę rotacji. Mieli oni przebywać w Austrii przez krótki okres czasu, by zaspokoić zapotrzebowanie w określonej dziedzinie gospodarczej, a następnie wrócić do ojczyzny. Pomysł ten nie sprawdził się. *Gastarbeiterzy*

³³ Więcej na ten temat zob: *Auf nach Österreich. Die Alpenrepublik muss ihre Hochschulen stärker für Ausländer öffnen. Das hat der Europäische Gerichtshof entschieden*, (<http://www.sueddeutsche.de/jobkarriere/berufstudium/artikel/282/56226/>; 15.02.2007); *Deutsche an Österreichs Unis. Flucht vor dem Numerus clausus*, Internationale Angelegenheiten – Neuheiten aus dem Referat für Internationale Angelegenheiten, München (2007)1, s. 9-10; *Eignungstest Medizinstudium EMS-AT*, (<http://www.eignungstest-medizin.at/>; 15.02.2007).

³⁴ M. Böse, R. Haberfellner, A. Koldas, *Mapping Minorities and their Media: The National Kontext – Austria*, s. 2. Tekst jest dostępny na stronie internetowej: (http://www.zsi.at/attach/MinoritiesMedia_AT2001.pdf; 15.02.2007).

chcieli pracować przez dłuższy okres czasu, gdyż osiągnięte dochody nie spełniały ich oczekiwań, a pracodawcy woleli zatrzymać „starych” robotników, którzy w międzyczasie zdobyli kwalifikacje zawodowe. Większość *gastarbeiterów* stanowili mężczyźni³⁵.

Władze austriackie unikały podjęcia działań, które miałyby na celu uregulowanie kwestii związanej z napływającymi do Austrii cudzoziemcami. Tego typu taktyka ujawniała się m.in. w stosowanej terminologii. Chętnie używano określenia „*Zuwanderung*”, zawierającego informację, że pobyt imigrantów na ziemi austriackiej ma charakter czasowy. Rzadziej korzystano z terminu „*Einwanderung*”, który odnosił się do imigracji jako procesu osiedlania się. Sytuacja ta trwała do poł. lat 90. Do tego okresu kwestię tę rozwiązywano w oparciu o system tzw. partnerstwa społecznego (niem. *Sozialpartnerschaft*). Nie był on regulowany zapisami prawnymi, lecz bazował na „ustnej umowie” partycypujących w nim stron. Cztery „organizacje-parasole” (niem. *Dachverbände*), zrzeszające mniejsze instytucje, odgrywały w ramach tego systemu znaczącą rolę: Austriacka Izba Gospodarcza (niem. *Wirtschaftskammer Österreich*), Konferencja Przewodniczących Izb Rolniczych (niem. *Präsidentenkonferenz der Landwirtschaftskammern*), Ogólnokrajowa Izba Pracy (niem. *Bundesarbeitskammer*) oraz Konfederacja Austriackich Związków Zawodowych (niem. *Österreichischer Gewerkschaftsbund*)³⁶.

Dwie pierwsze instytucje powiązane były z Austriacką Partią Ludową (niem. *Österreichische Volkspartei*, ÖVP), dwie pozostałe – z SPÖ. Na kwestie dotyczące ekonomii, rynku pracy i innych istotnych zagadnieniach cztery wymienione organizacje, wywierały znaczący wpływ. Ich siła oddziaływania wynikała z istniejącej sieci powiązań personalnych i znajomości, a rozciągała się na takie instytucje państwowe, jak parlament, rząd, administracja niższego szczebla, partie polityczne. *Sozialpartnerschaft* korzeniami sięga początku lat 60-tych – okresu wypracowywania modelu postępowania w sytuacji otwarcia austriackiego rynku pracy dla cudzoziemców. Podczas gdy izba pracy i związki zawodowe były przeciwnie obecności cudzoziemskich robotników w Austrii, popierała ją izba gospodarcza. Związkowcy zgodzili się na przyjęcie w 1961 roku pierwszej grupy 47 tys. robotników cudzoziemskich pod warunkiem równych płac dla *gastar-*

³⁵ Tamże, s. 3.

³⁶ E. Tálos, *Das politische System in Österreich*, Wien 2000, s. 13.26-27.

beiterów, zatrudniania ich w ramach rocznych kontraktów oraz zwalniania ich w pierwszej kolejności w sytuacji redukcji etatów³⁷.

Związki zawodowe oraz izba pracy wykorzystywały sprawę robotników cudzoziemskich jako narzędzie gry politycznej. Związkowcom zależało na kontroli sposobu zatrudniania cudzoziemców. Przedstawiciele izby gospodarczej preferowali wyspecjalizowane agendy, które miały działać w krajach pochodzenia gastarbeiterów. W 1970 roku zaakceptowano zatrudnienie ponad 100 tys. robotników cudzoziemskich. W 1973 roku wydano 226.800 zezwoleń. Większość przybyszów stanowili Turcy i Jugosłowianie. Natężenie imigracji było na tyle silne, że ww. agendy nie były w stanie jej kontrolować. Inną kwestią było to, że w okresie boomu gospodarczego ani związkowcy, ani władze państwowe nie uważali za konieczne przestrzeganie ograniczeń ilościowych i czasowych w zatrudnianiu robotników cudzoziemskich. Zwiększone potrzeby sektora usług pracowniczych oraz branży tekstylnej spowodowały, że do pracy zaczęły przyjeżdżać kobiety, spośród których wiele było spokrewnionych z mężczyznami, którzy wcześniej przybyli do Austrii. Proces łączenia rodzin rozpoczął się na początku lat 70-tych³⁸.

W 1975 roku wydano przepisy prawne dotyczące zatrudniania cudzoziemców (niem. *Ausländerbeschäftigungsgesetz*). Postanowiono, że, w określonych gałęziach gospodarki, gastarbeiterzy mogą pracować przez od 1,5 do 5 lat, a ich liczba nie powinna przekraczać 9% miejscowej załogi. Władze lokalne zapewnić miały im takie same zarobki i warunki bytowania, jak miejscowym robotnikom, w celu uniknięcia wpływania na sposób zatrudniania i wynagradzania obywateli austriackich³⁹. Ustanowiono komisję, której zadaniem było czuwanie nad sposobem zatrudniania robotników cudzoziemskich. W okresie wcześniejszym negocjacje w sprawie zatrudniania gastarbeiterów opierano o ustalenia zawarte w tzw. umowie Raab-Olah, stanowiącej fundament partnerstwa społecznego. Umowę tę zawarli w dniu 28 grudnia 1961 roku Julius Raab, przewodniczący izby gospodarczej, i Franz Olah, przewodniczący konfederacji związków zawodowych⁴⁰. Zgodnie z przepisami, po ośmiu latach nieprzerwanego zatrudnienia, robotnik cudzoziemski mógł otrzymać tzw. poświadczenie wolności (niem. *Befreiungsschein*). Było one ważne przez okres dwóch lat, z możliwością przedłużenia. Jego posiadacz miał prawo zmiany pra-

³⁷ M. Böse, R. Haberfellner, A. Koldas, *Mapping Minorities*, dz. cyt., s. 3.

³⁸ Tamże, s. 4.

³⁹ K. Fiedor, *Austria*, dz. cyt., s. 475.

⁴⁰ W. Kleindel, *Österreich*, dz. cyt., s. 420.

codawcy. Ww. ustalenia skutkowały specyficzną strukturą zatrudnienia cudzoziemców. Z poszczególnym pracodawcą był związany nie pojedynczy robotnik, lecz grupy robotników, którzy wywodzili się z tego samego kraju lub regionu. Przywiązanie do pracodawcy było ponadprzeciętne w stosunku do sytuacji rodzimych pracowników⁴¹.

Do końca lat 80. kwestia robotników cudzoziemskich postrzegana była jako część polityki zatrudnienia i dlatego znajdowała się ona w gestii ministerstwa spraw socjalnych. Na początku lat 90. odpowiedzialność za nią przejęło ministerstwo spraw wewnętrznych. Również partie polityczne, szczególnie zaś ÖVP i SPÖ, które dotychczas zachowywały dystans wobec sprawy robotników cudzoziemskich, chętniej podejmowały tę kwestię jako przedmiot debat wewnątrz oraz międzypartyjnych⁴².

Znacząca zmiana w sytuacji cudzoziemców w Austrii miała miejsce na przełomie lat 80-tych i 90-tych. Z jednej strony była ona związana ze zmianami dokonującymi się w Europie Środkowej i Wschodniej, na które władze austriackie zareagowały większą otwartością na przybyszów, z drugiej zaś konfliktem jugosłowiańskim. Tocząca się na obszarze sąsiedniego kraju wojna skutkowałą znaczną ilością uchodźców. Ok. 1400 osób ubiegało się o azyl, natomiast ok. 40 tys. przebywających na terenie Austrii korzystało z pomocy władz centralnych oraz gminnych. Ok. 30 tys. osób przebywało u krewnych i znajomych⁴³. Ilość cudzoziemców zamieszkujących w Austrii uległa podwojeniu. W 1989 roku było ich 387 tys., zaś w 1993 roku – 690 tys⁴⁴. Znaczny napływ cudzoziemców spowodował, że pozytywne nastawienie względem nich, jakie miało miejsce na przełomie lat 80-

⁴¹ M. Böse, R. Haberfellner, A. Koldas, *Mapping Minorities*, dz. cyt., s. 4.

⁴² Sprawa zatrudniania cudzoziemców stanowi do dnia dzisiejszego jeden z ważniejszych tematów debaty politycznej. Obecnie nośnym tematem jest kwestia cudzoziemskich pielęgniarek, które pracują w domach opieki społecznej oraz domach prywatnych. Niedobór rodzimych pracowników oraz koszty zatrudnienia powodują, że nieodzownym jest umożliwienie cudzoziemcom podjęcia tego typu pracy. Proponuje się amnestię dla tych, którzy nielegalnie wykonują tego typu zajęcie oraz ułatwienia dla cudzoziemców, którzy chcieliby opiekować się ludźmi starszymi. Sceptycznie nastawieni podkreślają niewystarczające kwalifikacje cudzoziemskich pracowników. Interesujące informacje na ww. temat można znaleźć na stronie internetowej austriackiej rozgłośni państwowej ORF: <http://www.orf.at/>.

⁴³ D. Popławski *Austriacka polityka*, dz. cyt., s. 102.

⁴⁴ Na uwadze należy mieć, że oficjalnie za cudzoziemców uważa się te osoby, które nie mające austriackiego obywatelstwa.

tych i 90-tych, zostało zdominowane przez postawę niechęci⁴⁵. Odpowiedzią czynników rządowych na zaistniałą sytuację, w tym na panujące nastroje społeczne, było wprowadzenie w latach 1991 i 1992 zmiany w obowiązującym systemie zatrudniania cudzoziemców. Wprowadzono system kwotowy (niem. *Bundeshöchstzahl*) w wydawaniu pozwoleń na osiedlanie się w Austrii. W latach 1993-2001 liczba netto tych, którzy osiedlili się w Austrii, wyniosła 159 tys., co daje, w przeliczeniu na rok, wynik nie przekraczający 20 tys. osiedlających się⁴⁶.

Dyskusje polityczne na temat imigracji politycy przenosili na obszar środków masowego przekazu. Często podkreślano, że obecność cudzoziemców w Austrii skutkuje „zabieraniem” miejsc pracy rodzimym pracownikom. Efektem było nowelizowanie dotychczas obowiązujących przepisów w kierunku ich zaostrzenia. Pomimo że hasło, iż cudzoziemcy zabierają Austriakom pracę, nie ma pokrycia w rzeczywistości, jest ono popularne wśród polityków, ze względu na to, że tak uważa znaczna część społeczeństwa. Politycy, którzy starają się o zwycięstwo w wyborach, nie mówią potencjalnym wyborcom prawdy, lecz to, co chcą oni usłyszeć. W rzeczywistości cudzoziemców nie stać na „luksus wybrzydzenia” i dlatego podejmują prace mniej atrakcyjne pod względem zarobków oraz godzin zatrudnienia. Bezrobocie wśród cudzoziemców wynosi 1-2%, podczas gdy bezrobocie w całym kraju – 5%⁴⁷. Cudzoziemcy zatrudniani są głównie jako pracownicy budowlani, w gastronomii oraz jako sprzątacze. Stabilnym zatrudnieniem cieszą się z reguły pracownicy branży tekstylnej⁴⁸.

4. MUZUŁMANIE

Wśród cudzoziemców zamieszkujących w Austrii za grupę problematyczną uważani są muzułmanie. W Austrii mieszka obecnie 340 tys. wyznawców islamu. Ogół społeczeństwa postrzega ich jako pochodzących z Turcji. Faktycznie pochodzą oni z byłej Jugosławii (znaczna część z Bośni i Hercegowiny, część z Serbii i Czarnogóry)

⁴⁵ Por. L. Dyczewski, *Diaspora czy integracja Polaków w Górnej Austrii*, *Studia Polonijne* (1992)14, s. 29-33; J. Niewiadomski, *Fascynujący czas dramatycznych przełomów*, w: *Polacy na Uniwersytecie w Innsbrucku*, red. E. Walewander, Lublin 2002, s. 82-83.

⁴⁶ *Nationaler Kontaktpunkt Österreich*, s. 14-15.

⁴⁷ *Beschäftigung und Arbeitsmarkt Beschäftigung und Arbeitsmarkt (Überblick)*, (http://www.statistik.at/statistische_uebersichten/deutsch/pdf; 15.02.2007).

⁴⁸ M. Böse, R. Haberfellner, A. Koldas, *Mapping Minorities*, dz. cyt., s. 6.

oraz Turcji. W islamie jugosłowiańskim mamy do czynienia z nurtami od liberalnego do tradycyjnego, natomiast w islamie tureckim dominuje nurt tradycyjny, naznaczony rygoryzmem. Austriacy muzułmanie to społeczność młoda. 33% to grupa poniżej 25 lat, 33% – grupa 25-39 lat, 7% – grupa powyżej 60 lat. Dzieci do 15 lat stanowią ok. 30% społeczności, co znacznie przewyższa średnią austriacką, która wynosi 16,5%. Ww. struktura społeczności muzułmańskiej determinuje politykę integracyjną, której priorytetem mają być działania na rzecz młodego pokolenia, w tym m.in. pomoc w nauce języka niemieckiego, zdobyciu wykształcenia oraz pracy, zagadnienia kultury młodzieżowej. Jest to istotne, gdyż poziom wykształcenia muzułmanów lokuje się poniżej przeciętnej krajowej, i to w sytuacji przekraczania jej przez członków innych mniejszości⁴⁹.

Państwo austriackie ma dobre tradycje, jeśli chodzi o relacje ze społecznością islamską. Pierwsze uregulowania dotyczące muzułmanów zamieszkujących na terytorium Austro-Węgier pochodzą z 1912 roku. Wydano je, by uporządkować sytuację muzułmańskich mieszkańców Bośni i Hercegowiny, które w 1878 roku przyłączono do Austro-Węgier⁵⁰. W 1959 roku znowelizowano obowiązujące przepisy. Dotyczyły one muzułmanów nurtu szyickiego, do którego w większości należeli muzułmanie tureccy i jugosłowiańscy. Mocą decyzji podjętej w 1987 roku przez austriacki Trybunał Konstytucyjny rozciągnięto dotychczas obowiązujące uregulowania prawne na inne grupy muzułmańskie. Obecne przepisy dotyczą m.in. funkcjonowania gminy islamskiej, nauki islamu w szkole, kształcenia personelu nauczycielskiego.

Obowiązujące prawodawstwo austriackie nie stawia nadzwyczajnych ograniczeń wspólnocie muzułmańskiej. Dozwolone jest noszenie przez kobiety w miejscach publicznych, np. w szkole przez nauczycielki i uczennice, chust na głowie. Zezwala się na rytualny ubój zwierząt. Od 1983 roku możliwe jest w szkołach nauczanie (w języku niemieckim) religii islamskiej. Jednocześnie zastrzeżono, że materiał wykorzystywany w nauczaniu religii nie może być sprzeczny z obowiązującym w Austrii modelem kształcenia postawy obywatelskiej. Od 1998 roku w Wiedniu kształcą się nauczyciele religii muzułmańskiej. Nauczycielom tym oferuje się wynagrodzenie na podobnej zasadzie, jak nauczycielom innych przedmiotów. Nie stawia się więk-

⁴⁹ M. Rohe, *Perspektiven und Herausforderungen in der Integration muslimischer MitbürgerInnen in Österreich*, Wien 2006, s. 4-5.

⁵⁰ Tenze, *Zur öffentlichrechtlichen Situation von Muslimen in ausgewählten europäischen Ländern*, Wien 2006, s. 45.

szych ograniczeń w kwestii islamskiego budownictwa sakralnego. Obiekty muszą spełniać ogólnie obowiązujące przepisy budowlane. Ww. przepisy stawiają Austrię w czołówce krajów europejskich⁵¹.

Podczas gdy na poziomie przepisów prawnych nie ma większych trudności, jeśli chodzi o funkcjonowanie społeczności muzułmańskiej w Austrii, to ujawniają się one w kwestii integracji z miejscową społecznością, w tym także w ocenie, jaką o muzułmanach wydaje opinia publiczna. Proces integracji muzułmanów w Austrii przebiega niejednakowo. Zdecydowanie szybciej zachodzi on wśród muzułmanów pochodzących z byłej Jugosławii. Większość z nich normalnie funkcjonuje w społeczeństwie austriackim, czego wyrazem jest m.in. zadowalająca znajomość języka niemieckiego. Więcej problemów wykazuje społeczność muzułmanów pochodzenia tureckiego. Widocznym problemem są kłopoty natury językowej. Muzułmanie pochodzenia jugosłowiańskiego łatwiej integrują się z miejscową kulturą, podczas gdy muzułmanie tureccy, naznaczeni specyficzną obyczajowością, objawiającą się m.in. w noszeniu przez kobiety chust na głowie, mają na tym polu trudności.

Na opinię na temat muzułmanów zamieszkujących w Austrii w znaczący sposób wpłynęły zamachy terrorystyczne, szczególnie zaś z 11 września 2001 roku. Do 11 września rozkład publikacji lub audycji o cudzoziemcach i muzułmanach zachowywał proporcje 60:40. W okresie późniejszym relacja ta uległa zmianie. Obecnie wynosi 13:87. Podkreślić należy, że kwestię cudzoziemców prezentuje się w mediach z reguły w sposób neutralny. Pojawiają się głosy negatywne, natomiast praktycznie nie prezentuje się cudzoziemców mieszkających w Austrii w sposób pozytywny. Informacje o zamachach terrorystycznych prowokują pytania o kwestie związane z integracją muzułmanów w społeczeństwie austriackim oraz o możliwość zamachów terrorystycznych w Austrii. Opinia publiczna nierzadko ocenia imigrantów muzułmańskich jako potencjalne zagrożenie. Z danych zebranych na podstawie sondażu przeprowadzonego na przełomie 2005 i 2006 roku wynika, że 23% społeczeństwa austriackiego odnosi się do muzułmanów pozytywnie, 37% – neutralnie, 24% – negatywnie, 16% – bardzo negatywnie, a nawet złowrogo⁵². Grupa nastawionych negatywnie jest znacząca. Z tego powodu można się spodziewać głosów ze strony polityków, chcących przypodobać się potencjalnym wyborcom,

⁵¹ Tamże, s. 45.

⁵² Tenże, *Perspektiven*, s. 8-16.26.36.

w których cudzoziemców, w tym muzułmanów, będzie się krytycznie oceniać.

Wyjściem naprzeciw kwestii obecności cudzoziemców w Austrii, w tym muzułmanów, jest tzw. pakiet integracyjny (niem. *Integrationspaket*). Od 2000 roku był on promowany przez ÖVP i FPÖ – partie tworzące ówczesny rząd austriacki. Zgodnie z jego założeniami cudzoziemcy zamieszkujący w Austrii powinni mieć ułatwiony dostęp do pracy. Liberalizacja ma dotyczyć cudzoziemskich małżonków zamieszkujących w Austrii ponad pięć lat, młodzieży, która przybyła do Austrii przed zakończeniem szkolnej edukacji, oraz szukających w Austrii azylu, którym go odmówiono, a których z różnych powodów nie można było odesłać do krajów pochodzenia. Jednocześnie postanowiono nie udzielać pozwolenia na pracę cudzoziemskim studentom. Jednym z ważnych elementów pakietu integracyjnego są działania na rzecz podniesienia poziomu znajomości języka niemieckiego. Uczestnictwo w specjalnych kursach językowych zakończone pozytywnym wynikiem ma być warunkiem otrzymania możliwości dalszego pobytu w Austrii⁵³. Pakiet integracyjny jest przeznaczony dla osób pochodzących spoza krajów członkowskich Unii Europejskiej oraz innych zamożnych krajów. Ideę pakietu integracyjnego jako takiego postrzega się pozytywnie, natomiast w różny sposób ocenia się pomyły na jego realizację. Przedmiotem krytyki były sankcje karne przewidziane dla tych, którzy nie wezmą udziału w programie integracyjnym lub którzy osiągną, szczególnie jeśli chodzi o naukę języka niemieckiego, niezadowalające wyniki. Na bardziej przychylną ocenę pakietu integracyjnego wpływ miały zamieszki wywołane w środowiskach emigrantów, do których doszło w listopadzie 2005 roku we Francji⁵⁴.

ZAKOŃCZENIE

Kraje Europy Zachodniej, ze względu na panujący tam dobrobyt i pokój, są przez cudzoziemców chętnie wybierane jako miejsce pobytu czasowego lub osiedlenia. Do krajów tych należy Austria. Obecność cudzoziemców na ziemiach austriackich nie stanowi nowej sytuacji. W okresie do końca I wojny światowej na obszarze państwa austriackiego zamieszkiwało dwanaście narodów. Po wojnie, w ramach

⁵³ *Österreich: Integrationspaket für Ausländer*, Migration und Bevölkerung, (06.2000), s. 3.

⁵⁴ Por. M. Brzeziński, *Wojna szczurów*, Ozon (2005)31, s. 20-23.

„nowej” Austrii, 90% ludności posługiwało się językiem niemieckim. W porównaniu z Austro-Węgrami pozostała niewielka grupa ludności nie-niemieckojęzycznej, w tym Słoweńcy i Chorwaci. Ziemie, które zamieszkiwały te dwie nacje, były w okresie międzywojennym i po II wojnie światowej przedmiotem sporu pomiędzy Austrią i Jugosławią. Do chwili obecnej, pomimo wypełniania przez Austrię „z nawiązką” przyjętych standardów, relacje pomiędzy Słoweńcami i Austriakami zamieszkującymi w Karyntii stanowią nadal źródło niepokoju. Znaczącą mniejszością, jaka ujawniła się w Austrii po zakończeniu II wojny światowej, są Niemcy. Pozytywne odnoszenie się przez polityków austriackich do ich działań propagandowych niekorzystnie wpłynęło na relacje pomiędzy Austrią a Czechosłowacją. Rozwiązanie kwestii Niemców Sudeckich oraz tzw. wypędzonych w ogólności postawili oni jako warunek wstąpienia Czech i Polski do Unii Europejskiej. Interesującą nowością jest fakt pojawienia się Niemców, którzy w Austrii szukają pracy. Wynika to z lepszej kondycji gospodarczej Austrii, w tym wyższych zarobków i niższego bezrobocia. Obecnie największe mniejszości narodowe, zamieszkujące w Austrii, pochodzą z krajów byłej Jugosławii i Turcji. Z tych obszarów pochodzi także większość spośród 340 tys. zamieszkujących w Austrii muzułmanów. Jugosłowianie i Turcy przybywali do Austrii jako robotnicy cudzoziemscy. Znacząca grupa pojawiła się w czasie wojny jugosłowiańskiej. Obecność cudzoziemskich pracowników oraz muzułmanów jest przez ogół społeczeństwa oceniana negatywnie. Zarzuca się im m.in., że zabierają oni Austriakom miejsca pracy, że nie integrują się z miejscowym społeczeństwem oraz że stanowią zagrożenie dla bezpieczeństwa kraju. Pomimo że zarzuty te są uzasadnione jedynie wobec małej części cudzoziemców/ muzułmanów, politycy sięgają po nie chętnie, gdyż widzą w nich możliwość zdobycia poparcia.

ZUSAMMENFASSUNG

DIE ÖSTERREICHISCHE POLITIK GEGENÜBER DEN AUSGEWÄHLTEN NATIONAL- UND RELIGIONSMINDERHEITEN

Österreich zählt zu den Saaten, die man gerne zum Niederlassungsland wählt. Wohlstand und Frieden werden zu den wichtigen Gründen der Attraktivität Österreichs. Die Präsenz von Ausländern auf

dem österreichischen Boden bildet keine Neuheit. Vor dem Jahre 1918 bewohnten zwölf Nationen die Österreichisch-Ungarische Monarchie. Nach dem ersten Weltkrieg benutzte die Mehrheit (90%) der Bevölkerung das Deutsche als ihre Muttersprache. Es sind nur kleinere Gruppen von Minderheiten, darunter Slowenen und Kroaten, geblieben. Das Land, in dem die Slowenen und Kroaten wohnten, wurde zum Zankapfel zwischen Österreich und Jugoslawien. Obwohl Österreich alle Minderheitenvorschriften besser als in den anderen westeuropäischen Ländern erfüllt, sind die Slowenen mit ihrer Situation nicht zufrieden. Eine große Minderheit in Österreich bilden die Deutschen. Sie sind nach dem zweiten Weltkrieg als Flüchtlinge bzw. Vertriebene angekommen. Die österreichischen Politikern haben ihre revisionistische Propaganda unterstützt, was zur Verschlechterung der Beziehungen mit der Tschechoslowakei führte. Die größte Minderheiten, die in Österreich heutzutage wohnen, kommen aus dem ehemaligen Jugoslawien und der Türkei. Ihre Anwesenheit wird durch die Öffentlichkeit nicht selten negativ beurteilt. Es wird betont, dass sie den Österreichern freie Arbeitsplätze wegnehmen, sie nicht integrierungsfähig sind und sie eine Bedrohung für die allgemeine Sicherheit bilden. In der Wirklichkeit beziehen sich diese Vorwürfe nur an einen kleinen Teil der obgenannten Minderheiten.

Ks. ŁUKASZ IDEM
GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

PROCES INICJACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ DZIECKA W RODZINIE

WSTĘP. 1. KATECHUMENAT RODZINNY DROGĄ INICJACJI
CHRZEŚCIJAŃSKIEJ DZIECKA. 2. WPROWADZENIE W POZNANIE BOGA
I CHRZEŚCIJAŃSTWA. 2.1. KSZTAŁTOWANIE OBRAZU BOGA.
2.2. KORZYSTANIE Z PISMA ŚWIĘTEGO. 2.3. ODKRYWANIE TAJEMNICY
BOGA W JEZUSIE CHRYSZTUSIE. 2.4. WPROWADZENIE
W ŚWIATOPOGLĄD CHRZEŚCIJAŃSKI. 3. WYCHOWANIE DO MODLITWY.
3.1. MODLITWA W RODZINIE. 3.2. UCZENIE MODLITWY.
3.3. WPROWADZENIE W LITURGIĘ KOŚCIOŁA. 4. FORMACJA
SAKRAMENTALNA. 4.1. KSZTAŁTOWANIE ŚWIADOMOŚCI SKUTKÓW
CHRTU. 4.2. WYCHOWANIE EUCHARYSTYCZNE. 4.3. PRZYGOTOWANIE
DO SAKRAMENTU POKUTY, BIERZMOWANIA I INNYCH
SAKRAMENTÓW. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

„Za sprawą rodziców katolickich dokonuje się pierwsza ewangelizacja i inicjacja ich potomstwa do życia chrześcijańskiego”¹. Rodzice bowiem budzą wiarę w swoich dzieciach poprzez pierwsze zwiastowanie im Ewangelii. Wiara zrodzona z pierwszej ewangelizacji musi się jednak rozwijać i pogłębiać. Dlatego misją wspólnoty rodzinnej jest również wprowadzenie najmłodszych w życie wiarą – inicjacja do życia chrześcijańskiego. Co jednak oznacza pojęcie „inicjacja chrześcijańska”? Na czym ona polega? W jaki sposób ma się ona do-

¹ Jan Paweł II, *Kościół wspólnotą ewangelizującą. Przemówienie do pierwszej grupy biskupów polskich przybyłych z wizytą ad limina Apostolorum* (12.01.1993), L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 14(1993)2, s. 16.

konywać w środowisku rodzinnym? Próbą odpowiedzi na te pytania będzie niniejszy artykuł. Ukazane w nim zostanie znaczenie terminu „inicjacja chrześcijańska” oraz związek tejże inicjacji z instytucją katechumenatu rodzinnego. Następnie podjęta będzie próba ukazania, na czym polega inicjacja religijna we wspólnocie rodzinnej. Dokonane to zostanie poprzez omówienie problematyki związanej z wprowadzeniem dzieci w poznanie Boga i światopogląd chrześcijański, wychowaniem ich do modlitwy oraz formacją do życia sakramentalnego.

1. KATECHUMENAT RODZINNY DROGĄ INICJACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ DZIECKA

Najogólniej termin „inicjacja” oznacza akt symbolicznego zapoczątkowania nowego, wyższego etapu życia lub działania w wymiarze społecznym, kulturowym lub religijnym². „Inicjacja chrześcijańska” natomiast stanowi obrzęd chrystianizacji, tzn. wprowadzenia, wtajemniczenia i włączenia w misterium Kościoła, a tym samym wszczęcia w misterium Chrystusa³. Zapoczątkowuje ona „udział człowieka w Bożym planie zbawienia przez pełne włączenie we wspólnotę Kościoła i jego liturgię, a także życie chrześcijańskie lub jego nowy wymiar (gdy poszczególne etapy inicjacji są rozłożone w czasie), zobowiązując do podjęcia zadań życiowych (ocenianych w perspektywie religijno-moralnej) i kościelnych; dokonuje się przez wychowanie i nawrócenie, do którego prowadzi przepowiadanie, przyjmujące w starożytności formę katechumenatu, a obecnie katechezy i kaznodziejstwa, oraz przez przyjęcie sakramentów inicjacji chrześcijańskiej: chrztu, bierzmowania i Eucharystii, wewnątrznie ze sobą powiązanych i umożliwiających szczególne uczestnictwo w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa”⁴. A więc wtajemniczenie w religię chrześcijańską, którego skutkiem jest zjednoczenie z Chrystusem w wierze, polega na wprowadzeniu w życie Kościoła (w jego naukę, liturgię, miłość).

² Por. S. Janeczek, *Inicjacja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, Lublin 1997, s. 211.

³ Por. B. Snela, *Chrzest i bierzmowanie jako sakrament inicjacji chrześcijańskiej*, *Collocanea Theologica* 39(1969)2, s. 7; E. Majcher, *Inicjacja chrześcijańska*, w: *Wokół katechezy posoborowej*, red. R. Chałupniak, J. Kochel, J. Kistorz, W. Spyra, Opole 2004, s.119-121.

⁴ S. Janeczek, *Inicjacja w chrześcijaństwie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, dz. cyt., s. 216. Zob. także A. Walulik, *Katecheza inicjacyjna w polskich katechizmach (1945-1990)*, Kraków 2002, s. 11; Tenże, *Inicjacyjny charakter młodzieżowego duszpasterstwa katechetycznego w parafii*, w: *Abyśmy podtrzymywali nadzieję. Księga jubileuszowa ku czci ks. prof. Romana Murawskiego SDB*, red. P. Tomasik, Warszawa 2005, s. 250-252.

Wymaga to zaś zarówno poznania słowa Bożego i sakramentów, jak i nabycia pewnych sprawności moralnych, potrzebnych do tego, by poznane treści realizować w życiu⁵.

W pierwotnym Kościele droga inicjacji chrześcijańskiej związana była z katechumenatem. Katechumenat oznaczał zorganizowaną, trwającą kilka lat, formę przygotowania osób dorosłych do przyjęcia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego – chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Najintensywniejszy okres jego rozwoju przypadł na wiek III i IV⁶. Dzisiaj jednak pojęcie katechumenatu występuje nie tylko w znaczeniu ścisłym (jako zorganizowane przygotowanie dorosłych do chrztu), ale także w znaczeniu szerokim. W tym szerokim znaczeniu, według F. Blachnickiego, katechumenat oznacza funkcję Kościoła, który obejmuje swoją troską zdążające ku niemu nowe pokolenia, aby je przygotować dla Pana lub też planową i systematyczną opiekę Kościoła nad nowymi uczniami, których należy wprowadzić w Kościół⁷. J. Wilk natomiast określa go jako instytucję, „dzięki której następuje stopniowe włączenie we wszystkie relacje z Kościołem, by coraz bardziej uświadamiać katechumenowi rzeczywistość jego chrztu i orientować go ku Eucharystii, by dać mu możliwość doświadczenia (eksperymentu) życia chrześcijańskiego poprzez znaki i gesty ewangeliczne i rozwijać w nim perspektywy wiary”⁸. Z powyższych określeń wynika więc, że tak rozumiany katechumenat obejmuje zarówno osoby przygotowujące się do chrztu, jak i osoby już ochrzczone (dzieci, młodzież, dorosłych), u których wiara nie zapuściła jeszcze głębszych korzeni. Katechumenat przeznaczony dla tej ostatniej grupy nazywany jest „wtórnym (ponownym) katechumenatem”⁹. W zależności od środowiska, w którym jest on realizowany, może przyjąć postać katechumenatu rodzinnego lub parafialnego¹⁰.

W obecnej sytuacji Kościoła szczególną uwagę zwraca się na potrzebę katechumenatu rodzinnego. Stanowi on bowiem konsekwencję przyjęcia praktyki chrztu niemowląt w Kościele. „Dopóki istnieje ta praktyka, katechumenat rodzinny pozostanie zasadniczą formą ko-

⁵ Por. R. Niparko, *Katecheza dorosłych. Zarys teorii*, Poznań 1987, s. 101.

⁶ Szerzej na ten temat zob. R. Murawski, *Wczesnochrześcijańska katecheza. (Do Edyktu Mediolańskiego – 313 r.)*, Płock 1999, s. 123-133.

⁷ Por. F. Blachnicki, *Katechetyka fundamentalna*, Lublin 1970, s. 20-25.286-304.

⁸ J. Wilk, *Rola katechumenatu rodzinnego w inicjacji eucharystycznej dziecka*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 23(1976) 6, s. 68-69.

⁹ Por. R. Murawski, *Katechumenat dwudziestego wieku*, *Communio* 3(1983)1, s. 32-33.

¹⁰ Por. Tenże, *Katechumenat dwudziestego wieku*, art. cyt., s. 34.

ścielnego katechumenatu. Kościół może udzielać chrztu niemowlętom tylko pod tym warunkiem, że rodzice przyjmą na siebie świadomie obowiązek chrześcijańskiego wychowania i pouczenia swoich dzieci, że zapewnią swoim dzieciom rodzinny katechumenat jako ramy i podłoże rozwoju ich wiary otrzymanej na chrzcie św. Rodzice nie mogą tego obowiązku przerzucić na urzędowych katechetów Kościoła, a ci ostatni popełniają zasadniczy błąd, jeżeli wezmą na siebie całą odpowiedzialność za wychowanie religijne nowego pokolenia, zaczynając je od podstaw¹¹. Tak więc to właśnie chrześcijańska rodzina ma być podstawowym podmiotem wprowadzającym nowe pokolenia do społeczności Kościoła oraz budzącym i rozwijającym w nich wiarę otrzymaną w sakramencie chrztu¹². W normalnych bowiem warunkach wiara dzieci nie może się rozwijać bez oparcia o wiarę i życie religijne najbliższego, codziennego otoczenia. Małe dziecko aktualizuje przecież swoje postawy religijne poprzez partycypację w postawach religijnych dorosłych, z którymi jest blisko związane przez miłość i codzienne kontakty¹³. A zatem troska o inicjację najmłodszych do życia wiarą spoczywa przede wszystkim na ich rodzicach. To oni mają być dla młodego pokolenia świadkami i nauczycielami wiary. Dlatego też winni sami nieustannie odnawiać w sobie łaskę chrztu św. i pogłębiać własną wiarę¹⁴.

Katechumenat rodzinny stanowi zatem podstawę całego procesu inicjacji chrześcijańskiej dzieci we wspólnocie rodzinnej. Inicjacja ta, dokonująca się w rodzinie, polega bowiem przede wszystkim na wprowadzeniu najmłodszych w poznanie Boga i światopogląd chrześcijański, w modlitwę i liturgię Kościoła oraz w życie sakramentalne.

2. WPROWADZENIE W POZNANIE BOGA I CHRZEŚCIJAŃSTWA

Wprowadzenie dzieci w poznanie Boga należy przede wszystkim do rodziców. To oni mają przekazywać prawdy wiary swemu potomstwu w sposób prosty i dostosowany do jego możliwości poznawczych. Dziecko bowiem już w pierwszych latach życia winno zostać wdrożone w podstawowe elementy życia religijnego. Należy zatem

¹¹ F. Blachnicki, *Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, Tygodnik Powszechny 27(1973)24, s. 2.

¹² Por. Z. Czerwiński, *Katechumenat dzisiaj*, Ateneum Kapłańskie 70(1977)409, s. 194.

¹³ Por. F. Blachnicki, *Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, art. cyt., s. 2.

¹⁴ Por. Z. Czerwiński, *Katechumenat dzisiaj*, art. cyt., s. 194.

przede wszystkim pomóc mu odkryć istnienie Boga potężnego, ale zarazem dobrego i kochającego człowieka. Obraz Boga powinien wzbudzać u dziecka nie tyle lęk, co miłość i zaufanie do Niego. Od jakości tego obrazu zależy nawiązanie przez dziecko osobowego kontaktu z Bogiem (który zostanie później urzeczywistniony w modlitwie i przyjmowaniu sakramentów)¹⁵.

2.1. KSZTAŁTOWANIE OBRAZU BOGA

Na kształtowanie tego obrazu Boga w dziecku duży wpływ wywiera posiadany przez nie obraz ojca i matki, kontakty z otoczeniem, obserwacje świata, atmosfera domu rodzinnego itp. Poza tymi czynnikami znaczącą rolę w procesie formowania obrazu Boga odgrywają zdobywane przez młodego człowieka doświadczenia. Do najważniejszych z nich należy zaliczyć doświadczenie zaufania, przyjaźni i miłości. Dziecko zdobywa je poprzez kontakt z członkami własnej rodziny, głównie z rodzicami. Doświadczenia te sprzyjają otwieraniu się dziecka na Boga i nawiązywaniu z Nim kontaktu. Umożliwiają mu także odkrycie wewnętrznego zobowiązania do okazywania Bogu szacunku. Kształtowanie się obrazu Boga jest procesem dynamicznym ze względu na odkrywanie przez młodego człowieka coraz to nowych treści wiary oraz ciągły rozwój jego osobowości. Należy jednak pamiętać, że procesu tego nie powinno się opierać na przekazywaniu jedynie informacji religijnych. Dziecko w wieku przedszkolnym i wczesnoszkolnym może je bowiem przyswoić sobie tylko w niewielkim stopniu. Wiedza religijna natomiast jest mu potrzebna do tego, aby potrafiło werbalizować swoje doświadczenia – zwłaszcza doświadczenia religijne. Jeżeli zaś chodzi o sam przekaz informacji, to należy przede wszystkim zwracać uwagę na przybliżanie i wyjaśnianie mu zbawczych czynów Boga, które swój szczyt osiągnęły w tajemnicy Jezusa Chrystusa. To oparcie procesu kształtowania obrazu Boga na Chrystusie jest szczególnie ważne, gdyż u małego dziecka skojarzenia z osobą Jezusa są o wiele konkretniejsze niż samo określenie Bóg. Dlatego też

¹⁵ Por. P. Poręba, *Wychowanie religijne w rodzinie*, Chrześcijanin w świecie 8(1976)4-5, s. 157; E. Rzaśa, *Wychowanie katolickie w domu rodzinnym*, Katecheta 38(1994)2, s. 118; S. Dziekoński, *Rola rodziców w chrześcijańskim wychowaniu potomstwa*, w: *Komunikacja wiary w trzecim tysiącleciu*, red. S. Dziekoński, Olecko 2000, s. 176-177.

poprzez osobę Jezusa Chrystusa młody człowiek może łatwiej odkryć i przyjąć prawdę o Bogu w Trzech Osobach¹⁶.

Do zadań rodziców należy troska o poprawne tworzenie się i rozwijanie obrazu Boga u ich potomstwa. Obraz ten bowiem jest zagrożony różnymi deformacjami. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest ograniczona zdolność do myślenia u dziecka. Nie potrafi ono jeszcze w tym wieku myśleć samodzielnie, a swoje sądy i oceny przejmuje od swoich najbliższych. Ponadto dziecko nie myśli w sposób abstrakcyjny, ale konkretny i właśnie w takich kategoriach konkretnych wyobrażeń pojmuje również Boga¹⁷. Dlatego też dla kształtującego się w nim obrazu Boga zagrożenie stanowią różne formy antropomorfizmu, animizmu czy magizmu¹⁸. Samo pojawienie się u małego dziecka elementów myślenia antropomorficznego, animistycznego lub magicznego nie powinno jeszcze niepokoić jego rodziców. „Normalnie rozwijające się dziecko musi bowiem przejść w swoim rozwoju religijnym przez te etapy. Jeśli są one przejściowe, nie ma w nich nic niewłaściwego, bo są związane z fizycznym i psychiczno-duchowym rozwojem dziecka. Niebezpieczeństwem i swoistym zagrożeniem dla jego religijności byłoby dopiero utrwalenie się postaw i przekonań, spowodowane brakiem kompetencji religijnej samych wychowawców. Ten brak stanowi duże zagrożenie dla tworzącego się w dziecku obrazu Boga. Dlatego dorośli, zatroskani o właściwy przebieg religijnego wychowania dziecka, winni troszczyć się o własne religijne dokształcanie oraz o rozwój własnej wiary”¹⁹. Zadaniem rodziców jest więc pogłębianie swojej wiary i czuwanie nad procesami tworzonego przez ich potomstwo obrazu Boga. Obraz ten bowiem wyniesiony z dzieciństwa będzie wpływał na rozwój całej religijności dziecka²⁰.

¹⁶ Por. *Bóg w przedszkolu i szkole. Zarys katechezy przedszkolnej i wczesnoszkolnej*, red. Z. Marek, Kraków 2000, s. 91-94. Zob. także Z. Marek, *Wychować do wiary. Zagadnienia wychowania religijnego dziecka w wieku przedszkolnym*, Kraków 1996, s. 48-53; Tenże, *O kształtowaniu obrazu Boga*, *Horyzonty Wiary* 2(1991)7, s. 29-32.

¹⁷ Por. tamże, 32-33.

¹⁸ Por. tamże, 33-37; Tenże, *Wychować do wiary*, dz. cyt., s. 74-78.

¹⁹ Tenże, *O kształtowaniu obrazu Boga*, art. cyt., s. 38.

²⁰ Por. Tenże, *Bóg w przedszkolu i szkole*, dz. cyt., s. 100.

2.2. KORZYSTANIE Z PISMA ŚWIĘTEGO

Pojęcie Boga nie jest czymś wrodzonym. Powstaje ono stopniowo w procesie socjalizacji w oparciu o własne czynności poznawcze i doświadczenia. Wraz z rozwojem osoby ulega modyfikacjom. Duży wpływ na ewolucję obrazu Boga w dziecku może mieć wprowadzenie go w klimat Biblii w środowisku rodzinnym²¹. Aby jednak właściwie korzystać z tekstów biblijnych w wychowaniu młodego człowieka do wiary, jego rodzice sami winni być świadomi roli Pisma św. w życiu każdego chrześcijanina i posiadać podstawową wiedzę o tej Księdze. Ważne jest zatem, by zdawali sobie sprawę, że treścią Biblii jest prawda o Bogu, który zbawia człowieka i troszczy się o jego rozwój, że ukazuje ona zarówno ludzi respektujących Boga, jak i lekceważących Go oraz że jej religijna treść ulega pewnym ograniczeniom ze względu na ludzki sposób wyrażania się (ludzki język, obrazy, wyrażenia)²². Przede wszystkim zaś powinni sami żyć Pismem św., a więc wiarą, że Bóg jest rzeczywiście obecny w ich życiu. „Trzeba bowiem pamiętać – twierdzi Z. Marek – że dziecko odkrywa Boga Biblii nie tyle z opowiadań biblijnych, co z wiary dorosłych. Biblia bowiem nie działa sama z siebie, lecz przez ludzi, którzy na niej opierają swe życie”²³. Korzystając z Pisma św. w wychowaniu religijnym potomstwa, rodzice powinni właściwie dobrać teksty biblijne, zwracając uwagę na: sam tekst, dziecko oraz zbieżność tekstu z sytuacjami życia dziecka. Ważne jest, aby przekazywali autentyczną treść tekstu biblijnego, bez jej skracania lub zniekształcania. Mając zaś na uwadze dziecko i jego ograniczoną możliwość zapamiętywania, do rodziców należy wybór tekstów prostych, w których nie pojawiają się elementy drugorzędne, odwracające uwagę od zasadniczych treści. Rodzice winni też pamiętać, aby nie opowiadać dzieciom historii biblijnych, które mogą wywoływać uczucie lęku, trwogi, z troskania czy zmartwienia. Istotne jest również, aby wybierali z Biblii teksty faktycznie dotyczące życia młodego człowieka i pomagające mu w przezwyciężaniu obecnych i przyszłych sytuacji życiowych. Teksty te bowiem mają nie tyle dostarczać informacji religijnych, ile tworzyć fundamenty chrześcijańskiej egzystencji²⁴.

²¹ Por. Z. Chlewiński, *Psychologiczne uwarunkowania idei Boga*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, Lublin 1976, s982. Zob. także I. Werbiński, *Obecność Boga w modlitwie*, Ateneum Kapłańskie 88(1996)1, s. 32.

²² Por. Z. Marek, *Wychować do wiary*, dz. cyt., s. 70.

²³ Tenże, *O kształtowaniu obrazu Boga*, art. cyt., s. 40.

²⁴ Por. tamże, s. 41-44.

2.3. ODKRYWANIE TAJEMNICY BOGA W JEZUSIE CHRYSTUSIE

Troszcząc się o kształtowanie prawdziwego obrazu Boga, rodzice powinni też zadbać, aby Jego osoba została dziecku ukazana (i przyjęta przez nie) jako najwyższy autorytet, który ma prawo określić normy jego postępowania. Chroni to przed wszelkiego rodzaju moralizatorstwem, w którym najważniejsze są obowiązujące nakazy lub zakazy. W przeciwnym razie te nakazy i zakazy mogą przysłonić osobę Boga oraz doprowadzić do tego, że Bóg w oczach dziecka przestanie być osobą kochającą człowieka i godną miłości. W procesie inicjacji ważne jest również ukazywanie najmłodszym inicjatywy Boga, która zbawia i wyzwala ludzi, przynosi ulgę, ochrania przed zniszczeniem i samą śmiercią. Należy też podkreślać, że to zwracanie się Boga do człowieka oraz Jego zbawcze czyny znalazły swe ostateczne wypełnienie w Jezusie Chrystusie. Kolejnym etapem wprowadzania dziecka w tajemnicę Boga jest zwracanie mu uwagi na obietnice, które Bóg na przestrzeni dziejów dawał ludziom. Dzięki temu młody człowiek będzie mógł odkryć, że Bogu nie jest obojętna trudna sytuacja poszczególnych ludzi, że jest On zatroskany także o jego własny los. Sprzyja to rozwojowi zaufania do Stwórcy, a zarazem postrzegania świata i otoczenia jako daru od Niego. Prawda o Bogu wyzwalającym i obdarowującym ludzi umożliwia odkrycie sensu przyjścia na świat Jezusa oraz Jego misterium paschalnego (męki, śmierci i zmartwychwstania). Zadbać więc trzeba, aby dziecko coraz bardziej zgłębiało tajemnicę Chrystusa, jako największego daru Boga dla ludzi, dzięki któremu każdy otrzymał możliwość dostępu do Boga i kontaktu z Nim. Sprzyja to bowiem ugruntowaniu wiary w Boga osobowego, bliskiego i życzliwego ludziom. Odkrywanie tajemnicy Chrystusa winno być stopniowo uzupełniane nauką o sakramencie chrztu i jego skutkach. W nieco późniejszym okresie wychowania należy natomiast ukazywać dzieciom prawdę o obecności Boga i Jego działaniu przez Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego w życiu Kościoła, a także w całej rzeczywistości sakramentalnej²⁵.

²⁵ Por. Tenże, *Wychować do wiary*, dz. cyt., s. 57-59. Zob. także P. Poręba, *Wychowanie religijne w rodzinie*, art. cyt., s. 157-158.

2.4. WPROWADZENIE W ŚWIATOPOGLĄD CHRZEŚCIJAŃSKI

Z wprowadzeniem w poznanie Boga wiąże się także wprowadzenie w światopogląd chrześcijański. Światopogląd ten bowiem wiąże z wiarą w Chrystusa zarówno postawę społeczno-moralną człowieka, jak również jego postawę myślową wobec świata. Zadaniem rodziców jest wdrożenie weń potomstwa. Winni zaś oni czynić to stopniowo i wszechstronnie poprzez przekaz prawd wiary i ukazywanie w ich perspektywie sensu życia ludzkiego na ziemi (od stworzenia świata i człowieka, aż po jego odkupienie i zbawienie w Kościele). Ważne jest jednak, by ten słowny przekaz dokonywany przez rodziców wpływał z ich własnych postaw religijnych i moralnych oraz był poparty przykładem życia²⁶. Jak bowiem stwierdza A. Merlaud, „inicjacja religijna dziecka jest na dobrej drodze, jeśli otoczenie dziecka zdaje sobie jasno sprawę, że jego postawa religijna ważniejsza jest od wszelkiego nauczania zarówno abstrakcyjnego, jak i obrazowego. Przeciwnie, jeśli zadowala się ono tylko wpajaniem dziecku pojęć religijnych, to znaczy jeśli ta inicjacja pozostaje tylko na płaszczyźnie pojęciowej, nie spełnia wówczas swej roli i nie zstępuje do najgłębszych warstw psychiki”²⁷.

3. WYCHOWANIE DO MODLITWY

Modlitwa należy do najważniejszych przejawów życia religijnego człowieka. Dzięki niej może on nawiązać osobowy kontakt z Bogiem. Stanowi ona również podstawową formę wiary²⁸. Bez modlitwy niemożliwe jest autentyczne i pełne życie wiarą. Dlatego też wychowanie do modlitwy jest istotnym czynnikiem inicjacji chrześcijańskiej. Ogromne znaczenie ma więc to, aby dziecko zostało wprowadzone w życie modlitwy w środowisku rodzinnym i to od najwcześniejszych lat swego życia.

²⁶ Por. tamże, s. 160-161.

²⁷ A. Merlaud, *Jalons pour une pastorale de l'enfance*, Paris 1957, s. 56 (cyt. za A. Just, *Psychologiczne podstawy religijnego wychowania dzieci*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 2, red. B. Bejze, Warszawa 1969, s. 232).

²⁸ Por. S. Urbański, *Komunikacja wiary w życiu duchowym chrześcijanina – katechety*, w: *Komunikacja wiary w trzecim tysiącleciu*, red. S. Dziekoński, Olecko 2000, s. 125.

3.1. MODLITWA W RODZINIE

Modlitwa jest typowym znakiem życia chrześcijańskiego wspólnoty rodzinnej. Bez modlitwy wspólnota ta byłaby pozbawiona swojego zasadniczego znamienia²⁹. Stanowi ona bowiem najlepszy środek rozwoju duchowego zarówno dzieci, jak i rodziców. Rodzina ma więc nie tylko prawo, ale i obowiązek wspólnej modlitwy. To prawo i obowiązek wynika zaś bezpośrednio z sakramentu małżeństwa, dzięki któremu małżonkowie uobecniają miłość Chrystusa do Kościoła. Dlatego też wspólną modlitwę rodzinną winna poprzedzać modlitwa małżonków, praktykowana jeszcze przed przyjściem na świat potomstwa³⁰.

Treść i forma modlitwy rodzinnej winny odpowiadać duchowym potrzebom męża i żony oraz uwzględniać zmieniającą się sytuację lub okoliczności codziennego życia wspólnoty rodzinnej. Dominującą zatem cechą takiej modlitwy jest zwrócenie jej ku życiu, ku rozmaitym potrzebom rodziny oraz dążenie rodziców do jak najlepszego wypełniania swoich obowiązków. Ważne jest przy tym, aby małżonkowie poprzez modlitwę pragnęli podporządkować swoją wolę woli Bożej oraz uzyskać pomoc i łaskę do pełnienia tego, czego Bóg od nich oczekuje. Niezależnie bowiem od tego, jakich sfer życia rodzinnego dotyczą ich zabiegi i starania, jeśli tylko mają one odniesienie do życia nadprzyrodzonego, to prośba o ich skuteczność nabiera wymiaru chrześcijańskiej modlitwy rodzinnej. Modlitwa ta wymaga jednak wysiłku, aby mogła stać się potrzebą serca, a nie jedynie doraźnym poszukiwaniem sposobów rozwiązywania problemów i trudności. Stąd też ma ona z jednej strony odnosić do Boga całe życie rodzinne, a z drugiej – zapraszać Go do wszystkich jego sfer. Oprócz tego modlitwa rodzinna winna być również dziękczynieniem Stwórcy za wszystkie otrzymane od Niego dary oraz oddawaniem Mu należnej czci i uwielbienia. Modlitwa ta, we wszystkich swych formach (błagalnej, dziękczynnej, chwalebnej), nabiera zaś szczególnego znaczenia, gdy zanoszą ją wspólnie wszyscy członkowie rodziny. Wspólna modlitwa jest bowiem wewnętrzną potrzebą zarówno chrześcijańskich

²⁹ Por. J. Hermans, *Wychowanie liturgiczne a mistagogia w rodzinie*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Program Duszpasterski na rok 1993/94. Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej*, Katowice 1993, s. 354.

³⁰ Por. K. Więsyk, K. Wojaczek, *Urzeczywistnianie się Kościoła w małżeństwie i rodzinie*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red. A. Szafrąński, Lublin 1985, s. 220.

rodziców, jak i ich dzieci. Potrzebę tę odczuwa się szczególnie nie tylko przy okazji przeżywania różnych problemów i trudności, ale także w momentach szczęścia rodzinnego. Modlitwa rodzinna stanowi zatem źródło jedności i siły oraz wzajemnego wspomagania się członków wspólnoty rodzinnej³¹.

Każda rodzina winna wypracować swoją własną drogę i „styl” modlitwy. Nie chodzi tu o schemat, ale o styl dostosowany do zmieniających się potrzeb, zainteresowań, aktualnych wydarzeń, okresów liturgicznych i tego, czym żyje Kościół. Styl ten będzie zależał także od składu osobowego wspólnoty rodzinnej, codziennej organizacji jej życia, poziomu intelektualnego i wyrobienia duchowego jej członków. Modlitwa winna się zmieniać. Jej forma i treść związane są bowiem z radościami, nadziejami, smutkami i niepokojami życia. We wspólnej modlitwie rodzinnej należy stwarzać pole inicjatywy dla każdego, także dla dzieci, proponując im na przykład przewodniczenie w niej. Praktykowanie modlitwy rodzinnej nie jest jednak łatwe. Wierność jej wymaga dojrzałości i stale pogłębiającego się wewnętrznego zaangażowania wszystkich członków rodziny oraz uprzedniego usuwania wszelkich przeszkód duchowych³².

Wspólna modlitwa rodzinna nie może jednak zastąpić modlitwy indywidualnej. Stąd w rodzinach, w których codziennie praktykuje się wspólną modlitwę, winno się przewidzieć czas na osobisty kontakt z Bogiem. Modlitwa rodzinna ma więc stanowić przygotowanie do modlitwy osobistej³³.

Rodzina, zgromadzona na wspólnej modlitwie, staje się znakiem modlącego się w niej Kościoła. Kościół zaś modli się poprzez nią. Potrzeba zatem modlitwy „domowego Kościoła”, aby mogła się urzeczywistnić modlitwa Kościoła powszechnego. Najgłębszym uzasadnieniem teologicznym wspólnej modlitwy w rodzinie jest jej związek z modlitwą Kościoła³⁴. Modlitwa praktykowana w domu rodzinnym stanowi więc najlepsze przygotowanie do prawidłowego przeżywania liturgii. Rodzina chrześcijańska uczestniczy bowiem również w modli-

³¹ Por. F. Adamski, *Duchowość życia małżeńsko-rodzinnego*, w: *Miłość – małżeństwo – rodzina*, red. F. Adamski, Kraków 1978, s. 196-197.

³² Por. K. Więsyk, K. Wojacek, *Urzeczywistnianie się Kościoła w małżeństwie i rodzinie*, art. cyt., s. 221; F. Adamski, *Duchowość życia małżeńsko-rodzinnego*, art. cyt., s. 198; I. Werbiński, *Modlitwa rodzinna*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa-Łomianki 1999, s. 280.

³³ Por. S. Wilkanowicz, *Życie religijne rodziny*, w: *Miłość – małżeństwo – rodzina*, dz. cyt., s. 439; I. Werbiński, *Modlitwa rodzinna*, art. cyt., s. 280.

³⁴ Por. J. Miazek, *Wychowawcza funkcja liturgii w życiu rodziny chrześcijańskiej*, *Communio* 2(1982)5, s. 70.

twie liturgicznej Kościoła. „Kościół domowy” jest nie tylko ukierunkowany na liturgię, ale także żyje z mocy spotkania z Bogiem w liturgii. Dlatego też zasadnicze znaczenie dla życia duchowego wspólnoty rodzinnej ma udział wszystkich jej członków w liturgii sprawowanej we wspólnocie Kościoła, głównie w parafii³⁵. Na tym jednak nie wyczerpuje się związek środowiska rodzinnego z liturgią. Rodzina bowiem stanowi także „domowe sanktuarium Kościoła” – jest więc sama podstawową wspólnotą liturgiczną. Ma zatem obowiązek nie tylko uczestniczyć w liturgii Kościoła, ale nią żyć i sprawować liturgię rodzinną³⁶. Ta liturgia domowa jednoczy zaś konkretną wspólnotę rodzinną, a zarazem przyczynia się skutecznie do budowania całego Kościoła³⁷.

3.2. UCZENIE MODLITWY

Modlitwa (osobista, wspólnotowa i liturgiczna) jest ważna dla każdego członka rodziny. Szczególnego znaczenia nabiera ona jednak dla dziecka, które poprzez nią wchodzi stopniowo w osobisty kontakt z Bogiem. Zwłaszcza pierwsze lata jego życia są istotne w całym procesie wychowania do wiary (a więc także w wychowaniu do modlitwy, stanowiącym część tego procesu). Pozornie wydaje się bowiem, że dziecko, nie będąc jeszcze dostatecznie rozwinięte pod względem umysłowym, nie jest zdolne do aktów wiary. Tymczasem wiary nie należy utożsamiać jedynie z wiedzą o Bogu. Wiara, oprócz pewnego zasobu wiedzy o Bogu, zakłada przede wszystkim doświadczenie Boga. Potrzeba zatem zwrócenia uwagi na naturalne doświadczenia dziecka, które warunkują jego wiarę, a przez wiarę także jego modlitwę. Doświadczenie to młody człowiek zdobywa od pierwszych chwil swego życia w środowisku rodzinnym. Stąd, szczególnie w okresie niemowlęctwa, rodzice winni otaczać go swoją miłością i starać się zaspokajać jego podstawowe potrzeby (bezpieczeństwa, pewności, akceptacji, odkrycia własnego miejsca i znaczenia w środowisku) – poprzez to przygotowują go bowiem do spotkania z Bogiem w wie-

³⁵ Por. J. Hermans, *Wychowanie liturgiczne a mistagogia w rodzinie*, w: *Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, Program Duszpasterski na rok 1993/94. Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej*, dz. cyt., s. 355-357.

³⁶ Por. K. Więsyk, K. Wojaczek, *Urzeczywistnianie się Kościoła w małżeństwie i rodzinie*, art. cyt., s. 216. Zob. także J. Wysocki, *Rytuał rodzinny*, Olsztyn 1981, s. 15-17.

³⁷ Por. A. Durak, *Celebrować Słowo Boże w rodzinie*, w: *Nauki o rodzinie*, red. J. A. Kłys, Szczecin 1995, s. 75.

rze i modlitwie. Aby jednak wszystkie te doświadczenia miały pełny wpływ na życie religijne dziecka, rodzice sami muszą być ludźmi wierzącymi i pragnącymi kontaktu z Bogiem³⁸.

„Wychowanie do modlitwy jest więc istotną formą wychowania do wiary. Sposób, w jaki rodzice uczą swoje dzieci modlić się, jest przepowiadaniem wiary i tworzeniem pierwszych fundamentów chrześcijańskiego życia”³⁹. Wprowadzanie młodego pokolenia w modlitwę nie może opierać się jedynie na pouczeniach, ale przede wszystkim na życiu (praktyce) modlitwy⁴⁰. Przykład modlących się rodziców w dużej mierze kształtuje przyszłą postawę modlitewną dziecka⁴¹. Obraz ten bowiem zapada głęboko w podświadomość młodego człowieka, stając się dla niego niezastąpioną pierwszą lekcją modlitwy. Dziecko powinno więc już od pierwszych miesięcy swego życia widzieć modlących się rodziców. Dzięki temu zdobywa ono pierwsze doświadczenia Boga, na których opierają się wszystkie inne. Brak zaś takich postaw u ojca i matki może wpłynąć negatywnie na dalsze losy wychowania potomstwa do modlitwy⁴².

Zdobywanie przez dziecko zdolności do modlenia się odbywa się poprzez identyfikację z ważnymi dla niego osobami, a więc przede wszystkim z rodzicami. Młody człowiek bowiem poprzez osobowe kontakty już podświadomie bierze udział w ich życiu religijnym. „Naśladuje ich ruchy, gesty i postawy (klęknięcie, składanie rąk, zwracanie się do Boga – mówienie). Obserwując modlących się rodziców, doświadcza obecności Kogoś Innego. Zaczyna powoli zdawać sobie sprawę, że Ten Ktoś niewidzialny jest Kimś rzeczywistym i ważnym dla rodziców. Kiedy z Nim rozmawiają, przestają się interesować wszystkim wokół, także i dzieckiem. Przyjdzie czas, że dziecko nauczy się tego Kogoś nazywać Bogiem. Dowie się także, że i nim Bóg się interesuje. W końcu nauczy się, (...) odpowiadać własną miłością na Jego miłość. Coraz wyraźniej zacznie odkrywać, że Boga trzeba pokochać, zaufać Mu, słuchać Go i przyjmować Jego słowa, co stanowi niezbędny element dalszego rozwoju życia religijnego, a w tym

³⁸ Por. K. Jakóbiak, *Wychowanie małego dziecka do modlitwy*, w: *Jezus Chrystus z nami. Podręcznik dla katechizacji dzieci najmłodszych*, t. 2, red. W. Kubik, Warszawa 1984, s. 138-140.

³⁹ H. Geiger, *Modlitwa i dziecko*, *Życie i Myśl* 24(1974)9, s. 28.

⁴⁰ Por. Z. Marek, *Wychować do wiary*, dz. cyt., s. 82.

⁴¹ Por. P. Poręba, *Wychowanie religijne w rodzinie*, art. cyt., s. 158.

⁴² Por. Z. Marek, *Wychować do wiary*, dz. cyt., s. 83; J. Müller, *Modlimy się z dziećmi*, Kraków 1992, s. 27-29. Zob. także G. Hansemann, *Wychowanie religijne*, Warszawa 1988, s. 148-149.

przede wszystkim przekonania, że Bóg zawsze stoi po stronie człowieka”⁴³. Wszystkie te doświadczenia dziecka stanowią dopiero początek życia modlitwy. Jednak już ta modlitwa uczy je wyrażania wiary i zaufania wobec Boga oraz stopniowego rozwiązywania w świetle tej wiary konkretnych sytuacji życiowych⁴⁴. Rodzice powinni więc od pierwszych lat życia potomstwa pomagać mu w zdobywaniu umiejętności coraz pełniejszego otwierania się przed Bogiem. Dzięki temu treścią modlitwy dziecka stanie się cały świat jego przeżyć i doświadczeń. Wzbudzone zaś zaufanie i wiara będą mogły się jeszcze bardziej pogłębiać⁴⁵.

W wychowaniu do modlitwy istotne jest również, aby jej formy były dostosowane do etapów rozwojowych dziecka. Modlitwa małego dziecka winna być zatem prosta, spontaniczna i urozmaicona. Dziecko może modlić się zarówno gestem, jak i słowem⁴⁶. Nauka modlitwy w rodzinie nie powinna się jednak zaczynać od gotowych formuł modlitewnych, ale od swobodnej rozmowy z Bogiem⁴⁷. W takiej spontanicznej modlitwie młody człowiek może wypowiedzieć wszystkie swoje przeżycia, pytania, problemy. Przyznając pierwszeństwo tej formie modlitwy, nie należy jednak zapominać o ustalonych formułach modlitewnych (zwłaszcza tych, które swe źródło czerpią z Pisma świętego). Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje *Modlitwa Pańska*, *Psalmy* i *Pozdrowienie Anielskie*. Obydwie formy modlitwy (spontaniczna i za pomocą gotowych formuł) są słuszne i powinny się wzajemnie uzupełniać w kontakcie człowieka z Bogiem⁴⁸. W miarę rozwoju dziecka należy je coraz bardziej wprowadzać w praktykę słuchania i przyjmowania słowa Bożego. Rodzice winni więc zachęcać potomstwo do codziennego czytania Pisma świętego (indywidualnego i wspólnotowego), ucząc je zarazem poprawnego odczytywania wezwania Bożego i jego realizacji w życiu codziennym. Ważne jest tak-

⁴³ Z. Marek, *Wychować do wiary*, dz. cyt., s. 87. Zob. także H. Wistuba, *Wychowanie religijne małego dziecka w rodzinie*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 208-209; E. Osewska, J. Stala, *W kierunku katechezy rodzinnej*, Kielce 2003, s. 206.

⁴⁴ Por. Z. Marek, *Wychować do wiary*, dz. cyt., s. 88.

⁴⁵ Por. K. Jakóbk, *Wychowanie małego dziecka do modlitwy*, art. cyt., s. 143.

⁴⁶ Por. I. Werbiński, *Modlitwa rodzinna*, art. cyt., s. 280; E. Osewska, J. Stala, *W kierunku katechezy rodzinnej*, dz. cyt., s. 224.

⁴⁷ Por. J. Wilk, *Rola katechumenatu rodzinnego w inicjacji eucharystycznej dziecka*, art. cyt., s. 74.

⁴⁸ Por. K. Jakóbk, *Wychowanie małego dziecka do modlitwy*, art. cyt., s. 145-148; E. Osewska, J. Stala, *W kierunku katechezy rodzinnej*, dz. cyt., s. 224-225.

że, aby wspólnota rodzinna pogłębiała w dziecku postawę adoracji, dziękczynienia, przeproszenia i prośby⁴⁹.

3.3. WPROWADZENIE W LITURGIĘ KOŚCIOŁA

W środowisku rodzinnym dziecko winno również zostać wprowadzone w liturgię Kościoła domowego i powszechnego. „Włączanie dziecka w liturgię i życie liturgiczne Kościoła powiązane jest też z jego praktykami religijnymi, z oddawaniem należnej czci Bogu i z odpowiedzią na wezwanie do wiary i Królestwa Chrystusowego zainicjowane przez chrzest święty. Dziecko, uczestnicząc w życiu liturgicznym Kościoła, tym samym uczestniczy w pełnym życiu Kościoła, w Mistycznym Ciele Chrystusa, wrasta w lud Boży, w społeczność chrześcijańską i osiąga pełnię swych przeżyć religijnych”⁵⁰. Początkiem procesu wprowadzania młodego człowieka w liturgię są wszelkie formy świętowania, poprzez które uczy się on nawiązywania łączności z Bogiem⁵¹. Szczególne znaczenie posiada zaś świętowanie najważniejszych wydarzeń zbawczych, wbudowanych w ramy roku liturgicznego (kościelnego), oraz tygodniowy rytm świętowania niedzieli⁵². Dzięki temu dziecko zostaje postawione wobec tajemnicy uobecniania się zbawczych dzieł Jezusa Chrystusa i wdrażane w podwójny wymiar liturgii: poprzez otwarcie na działanie Boga i kształtowanie postawy uwielbienia. Proces wychowania do liturgii w domu rodzinnym przyniesie jednak pozytywne owoce tylko wtedy, gdy życie samych rodziców będzie powiązane z liturgią⁵³.

4. FORMACJA SAKRAMENTALNA

Sakramenty mają ogromną wartość dla każdego chrześcijanina. Obejmują one wszystkie etapy i ważne momenty jego życia. Dzięki

⁴⁹ Por. E. Osewska, *Komunikacja wiary w rodzinie*, Katecheta 39(1995)3, s. 142; E. Osewska, *Ograniczenia i możliwości katechezy w rodzinie*, Seminare 11(1995), s. 95.

⁵⁰ P. Poreba, *Wychowanie religijne w rodzinie*, art. cyt., s. 159.

⁵¹ Por. Z. Marek, *Wychować do wiary*, dz. cyt., s. 88.

⁵² Por. M. Chłopowiec, *Wychowanie dziecka w rodzinie do świętowania*, Seminare 11(1995), s. 128-129, E. Osewska, J. Stala, *W kierunku katechezy rodzinnej*, dz. cyt., s. 230-244.

⁵³ Por. E. Osewska, *Ograniczenia i możliwości katechezy w rodzinie*, art. cyt., s. 95. Szerzej o wychowaniu do udziału w liturgii zob. K. Jakóbiak, *Wychowanie małego dziecka do udziału w liturgii*, w: *Jezus Chrystus z nami. Podręcznik dla katechizacji dzieci najmłodszych*, dz. cyt., s. 89-131.

nim następuje narodzenie, wzrost, pogłębienie i umocnienie wiary. Dlatego też, obok wychowania do modlitwy, jednym z zasadniczych celów katechezy rodzinnej jest prowadzenie dziecka do owocnego życia sakramentalnego w Kościele. Ta właśnie formacja sakramentalna najmłodszych, dokonująca się w środowisku rodzinnym, winna obejmować: kształtowanie świadomości chrztu w dzieciach, wychowanie eucharystyczne, przygotowanie do sakramentu pokuty, bierzmowania i innych sakramentów.

4.1. KSZTAŁTOWANIE ŚWIADOMOŚCI SKUTKÓW CHRZTU

Pierwszym i najważniejszym sakramentem, jaki przyjmuje człowiek, jest chrzest. To on jednoczy go z Chrystusem, daje udział w synostwie Bożym i uczestnictwo w Bożej naturze oraz włącza do Ludu Bożego. Sakrament ten udzielany jest najczęściej w okresie niemowlęstwa lub w pierwszych latach życia. Dziecko nie jest więc jeszcze w stanie zarejestrować w pamięci samego wydarzenia chrztu, ani zdać sobie sprawy z jego doniosłości i skutków. Dlatego też bardzo ważne jest, aby poprzez katechezę rodzinną, a potem parafialną, budzić i rozwijać w młodym człowieku świadomość chrztu i wypływających z niego konsekwencji. Należy zatem zwrócić uwagę na jego przynależność do Kościoła jako braterskiej społeczności zbawienia zjednoczonej z Chrystusem oraz przygotowywać go do podejmowania zadań w Kościele i świecie. Od chwili chrztu dziecko należy do braterskiej wspólnoty Kościoła. Świadomość tej przynależności zdobywa ono jednak przede wszystkim dzięki swoim rodzicom i najbliższemu otoczeniu. To oni, poprzez wspólne troski i dążenia przeniknięte wiarą i zdaniem się na wolę Boga, kształtują w swoim potomstwie obraz Kościoła jako braterskiej społeczności zbawienia. W rodzinie bowiem młody człowiek w sposób naturalny i spontaniczny doświadcza trudu, ale i radości budowania wspólnoty braterskiej, oraz wnosi do niej od pierwszych lat życia swoją część dobra. Rodzice zatem nie powinni zwalniać się z obowiązku wprowadzania go w społeczność Ludu Bożego⁵⁴.

W sakramencie chrztu człowiek nawiązuje trwałą więź z Chrystusem paschalnym, poprzez którą zostaje powołany i uzdolniony do uczestnictwa w Jego potrójnej misji – prorockiej, kapłańskiej i kró-

⁵⁴ Por. Tenże, *Wychowanie małego dziecka do udziału w liturgii*, art. cyt., s. 114-120..

lewskiej⁵⁵. Z udziału w tej potrójnej misji, którą chrześcijanin winien dalej kontynuować, wypływają jego zadania w Kościele i świecie. „Od chwili chrztu dziecko rzeczywiście, chociaż początkowo nieświadomie, uczestniczy w potrójnej misji Jezusa Chrystusa. Głównym więc zadaniem rodziców i wychowawców jest budzić w dziecku świadomość tego zaszczytnego powołania oraz pomagać małemu chrześcijaninowi praktycznie jednoczyć się z Chrystusem Kapłanem, Prorokiem i Królem. W miarę rozwoju dziecka rodzice powinni umożliwić mu udział w częstej, a nawet codziennej modlitwie, w niedzielnej Eucharystii, czynach miłości bliźniego, wymagających czasem wyrzeczenia i ofiary. Tylko bowiem na drodze zdobywania doświadczeń i przeżyć religijnych dziecko jest w stanie zaakceptować i wejść świadomie w zbawczą rzeczywistość, w którą w czasie chrztu zostało włączone na prośbę rodziców”⁵⁶. Istotne jest zatem kształtowanie w młodych ludziach postawy służby wobec drugiego człowieka i wobec świata. Postawa służby człowiekowi przejawia się przede wszystkim w byciu dla innych, otwarciu się na ich potrzeby i problemy, w poszanowaniu ich przekonań oraz we wzajemnej wymianie i obdarowaniu dobrami wewnętrznymi i zewnętrznymi. Postawa służby wobec świata wyraża się zaś w dostrzeganiu i poszanowaniu jego piękna oraz kierowania go coraz bardziej ku Bogu⁵⁷.

4.2. WYCHOWANIE EUCHARYSTYCZNE

Kształtowanie świadomości chrztu winno być również fundamentem wychowania eucharystycznego młodego pokolenia. Udział w Eucharystii dopełnia bowiem i pogłębia włączenie dziecka w Chrystusa i Jego misterium paschalne zapoczątkowane w sakramencie chrztu. Wychowanie eucharystyczne ma przygotować małego chrześcijanina do owocnego uczestnictwa we Mszy świętej oraz dojrzałego korzystania z Eucharystii⁵⁸. Eucharystia bowiem jest ośrodkiem i szczytem życia sakramentalnego całego Ludu Bożego i każdej chrześcijańskiej rodziny. Dlatego też życie eucharystyczne, przejawiające

⁵⁵ Por. E. Materski, *Sposób przedstawiania chrztu w katechezie*, *Collectanea Theologica* 48(1978)4, s. 10-13.

⁵⁶ K. Jakóbk, *Wychowanie małego dziecka do udziału w liturgii*, art. cyt., s. 123.

⁵⁷ Por. tamże, s. 124-127.

⁵⁸ Por. J. R. Szychmiller, *Rodzicielski obowiązek wychowania dzieci do życia eucharystycznego*, *Katecheta* 32(1988)1, s. 19; E. Młyńska, *Inicjacja do sakramentu Eucharystii i pokuty klasy I-III*, w: *Katecheza w parafii. Poszukiwanie tożsamości*, red. K. Kantowski, Warszawa 2004, s. 38-39.

się nie tylko w uczestnictwie we Mszy św., ale również w zjednoczeniu z Chrystusem w Komunii św. oraz adoracji Najświętszego Sakramentu, winno odgrywać zasadniczą rolę we wspólnocie rodzinnej. Należy więc starać się, aby wszyscy członkowie tej wspólnoty coraz dojrzej w nim uczestniczyli. Prawdziwą bowiem miłość i jedność w rodzinie można budować jedynie w oparciu o Eucharystię (będącą sakramentem Ofiary, Komunii, Obecności)⁵⁹.

W wychowaniu eucharystycznym, dokonującym się w środowisku rodzinnym, ogromnie ważna jest przede wszystkim postawa i przykład rodziców. To oni bowiem, poprzez świadectwo swojego życia, kształtują postawę eucharystyczną potomstwa. Winni zatem uczyć dzieci postawy dziękczynienia, współofiarowania oraz braterskiej miłości i jedności. Kształtowanie tych postaw jest wprawdzie procesem ciągłym i trwa przez całe życie chrześcijanina, rozpoczyna się jednak we wspólnocie rodzinnej⁶⁰.

Postawa eucharystycznego dziękczynienia stanowi odpowiedź człowieka na dar słowa Bożego oraz uobecniającego się misterium paschalnego Chrystusa. Opiera się ona na naturalnym podziękowaniu za ludzkie dary, zdolności radowania się nimi i umiejętności ich podziwiania. Wyraża ona wewnętrzne usposobienie osoby, która przyjmuje z wdzięcznością Boże dobrodziejstwa, zwłaszcza dar zbawienia, i stara się go urzeczywistnić w codziennym życiu. Wychowując więc dziecko do wdzięczności, wyrażanej Bogu w Eucharystii, należy starać się wyrabiać w nim zdolność dostrzegania, że Bóg nieustannie obdarowuje człowieka w różnych sytuacjach jego codziennego życia. Trzeba także nauczyć młodego człowieka uważnego słuchania słowa Bożego, które uobecnia się w misterium roku liturgicznego, sakramentach, a zwłaszcza w tajemnicy Eucharystii. Dzięki dostrzeganiu darów Bożych i wsłuchiwaniu się w Boże słowo kształtuje się w dziecku postawa wdzięczności wobec Boga, będąca odpowiedzią na Jego bezwarunkową miłość do człowieka⁶¹.

Z postawą wdzięczności związana jest postawa współofiarowania. Udział w Eucharystii domaga się bowiem od chrześcijanina po-

⁵⁹ Por. S. Smoleński, *Wychowanie w rodzinie jako przygotowanie do odpowiedzialnego podjęcia powołania chrześcijańskiego*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1982, s. 82.

⁶⁰ Por. K. Jakóbk, *Wychowanie małego dziecka do udziału w liturgii*, art. cyt., s. 127-128.

⁶¹ Por. tamże, s. 128-129; J. Charytański, *Wychowanie eucharystyczne po I Komunii św.*, *Katecheta* 32(1988)1, s. 25-26; G. Kusz, *Kształtowanie postaw eucharystycznych dzieci*, *Katecheta* 32(1988)1, s. 10.

stawy ofiarniczej, polegającej na gotowości złączenia z Chrystusem Kapłanem i Ofiarą, w duchu miłości i posłuszeństwa Ojcu, całego swojego losu, wszystkich dziedzin życia. Dlatego też, formując w dziecku postawę współofiarnowania, należy starać się, by objęła ona całokształt jego życia. Młody człowiek winien stopniowo poznawać i doświadczać, że jego praca (i trud z nią związany), rezygnacja z zachcianek lub nawet słusznych praw na rzecz drugiego człowieka, cierpienia, radości, sukcesy mogą być przedmiotem prawdziwej ofiary składanej Bogu w łączności z Chrystusem podczas Eucharystii. Warunkiem jednak, aby całe życie chrześcijanina stało się ofiarą, jest całkowite posłuszeństwo Ojcu wypływające z miłości⁶².

W pewnym stopniu wynikiem i owocem postawy ofiarniczej jest postawa jedności i miłości. Wynika ona z naturalnych postaw ludzkich – otwarcia się na potrzeby drugiego człowieka, radości z możliwości pomocy i czynienia innym dobrze, umiejętności przebaczenia, przeproszenia itd. Podczas celebrowania Eucharystii postawa ta uwidacznia się przede wszystkim w Komunii św. Stanowi ona owoc pojednania człowieka z Bogiem przez Chrystusa w Duchu Świętym. Pogłębia także, dzięki spożywaniu tego samego pokarmu eucharystycznego, jedność z braćmi oraz zobowiązuje do realizowania nowego przykazania miłości. Tej postawy miłości i jedności młody człowiek uczy się właśnie we wspólnocie rodzinnej, poprzez kontakt z rodzicami, rodzeństwem i innymi członkami rodziny⁶³. Dlatego też bardzo ważna jest troska wszystkich członków rodziny, aby dzieci (stosownie do wieku i osobistego rozwoju) doświadczały ludzkich wartości, które leżą u podłoża Eucharystii. Do takich wartości należą między innymi: wspólne działanie, pozdrowienia, okazywanie wdzięczności, udzielanie przebaczenia, wspólnotowe celebrowanie posiłków oraz świąteczne trwanie razem⁶⁴. Msza święta stanie się bowiem młodemu człowie-

⁶² Por. K. Jakóbiak, *Wychowanie małego dziecka do udziału w liturgii*, art. cyt., s. 130; J. Charytański, *Wychowanie eucharystyczne po I Komunii św.*, art. cyt., s. 23-24; G. Kusz, *Kształtowanie postaw eucharystycznych dzieci*, art. cyt., s. 9; K. Więsyk, K. Wojaczek, *Urzeczywistnianie się Kościoła w małżeństwie i rodzinie*, art. cyt., s. 225.

⁶³ Por. J. Charytański, *Wychowanie eucharystyczne po I Komunii św.*, art. cyt., s. 25; K. Jakóbiak, *Wychowanie małego dziecka do udziału w liturgii*, art. cyt., s. 131; G. Kusz, *Kształtowanie postaw eucharystycznych dzieci*, art. cyt., s. 8-9.

⁶⁴ Por. J. Hermans, *Wychowanie liturgiczne a mistagogia w rodzinie*, art. cyt., s. 356.

kowi na tyle bliska, na ile jej tajemnice znajdują paralelę w jego codzienności⁶⁵.

W procesie wychowania eucharystycznego, oprócz kształtowania postaw eucharystycznych, ważne jest wyjaśnianie dziecku poszczególnych części Mszy św., ukazywanie znaczenia gestów i czynności liturgicznych⁶⁶. Należy także zwrócić uwagę na angażowanie młodego człowieka do aktywnego udziału w liturgii. Dokonuje się to poprzez słowa, gesty i postawy zewnętrzne, które są wyrazem wewnętrznego odniesienia do Boga i stanowią środek do nawiązania z Nim kontaktu. Aby jednak te słowa, gesty i postawy stały się dla dziecka wyrazem dialogu z Bogiem, winno ono wpięrcw zrozumieć ich treść. Istotne jest jednak nie tylko słowne tłumaczenie, ale przede wszystkim wytworzenie odpowiedniej atmosfery oraz budzenie przeżyć i doświadczeń religijnych. W wychowaniu religijnym małego dziecka dużą rolę odgrywają bowiem nie tyle informacje słowne, co umożliwienie dziecku przeżycia i doświadczenia tej rzeczywistości, z którą ma się ono skontaktować⁶⁷.

4.3. PRZYGOTOWANIE DO SAKRAMENTU POKUTY, BIERZMOWANIA I INNYCH SAKRAMENTÓW

Rozwój życia eucharystycznego w rodzinie domaga się troski o przewyciężanie słabości i grzechów, czyli kształtowanie postawy nawrócenia i pokuty. Dlatego też tak ważna jest rola sakramentu pojednania. Przystępowanie do tego sakramentu rodziców i innych członków rodziny uświadamia najmłodszym potrzebę przewyciężania słabości, pracy nad sobą, wzajemnego pojednania i zaczynania wszystkiego od nowa. Musi z tym jednak harmonizować właściwa postawa ojca i matki wobec uchybień i błędów potomstwa. Rodzice winni okazywać pełną miłości troskę o ich przemianę, pomagać w podźwignięciu się z upadku, stwarzać warunki do prawdziwej poprawy, a także unikać wszelkiej formy kary, mającej charakter odwetu i wypominania odpuszczonych już win. Dzięki takiej postawie w dziecku wyzwalają się motywy wdzięcznej miłości wobec rodziców i, co ważniejsze, wobec samego Boga. Zło moralne grzechu natomiast

⁶⁵ Por. M. Chłopowicz, *Wychowanie dziecka w rodzinie do uczestniczenia w Eucharystii*, Horyzonty Wiary 6(1995) 4, s. 44.

⁶⁶ Por. P. Poręba, *Wychowanie religijne w rodzinie*, art. cyt., s. 159-160.

⁶⁷ Por. K. Jakóbcik, *Wychowanie małego dziecka do udziału w liturgii*, art. cyt., s. 103-106; J. Cyman, *Wychowanie małego dziecka do udziału w liturgii*, Katecheta 21(1997)6, s. 258-259.

ukazane zostaje jako odrzucenie lub zlekceważenie wezwania miłującego Boga. Motywem unikania zła jest więc nie tyle obawa przed karą, ale wzgląd na miłość Boga. Ogromną pomocą w przygotowaniu dzieci do sakramentu pojednania stanowi świadectwo rodziców, którzy, przystępując do spowiedzi, przyznają, że i oni popełniają błędy, ale starają się je usunąć⁶⁸. Istotne jest również, aby młody człowiek doświadczył we wspólnocie rodzinnej wzajemnego przebaczenia sobie uchybień, a przez to nauczył się zdolności przebaczenia. Wtedy rodzice będą mogli łatwiej ukazać mu Boga, jako dobrego i miłującego Ojca, który przebacza, jeśli tylko człowiek go o to prosi i żałuje za grzechy⁶⁹. Przygotowanie zatem młodego człowieka do sakramentu pojednania winno być poprzedzone wszechstronnym i długofalowym wychowaniem do pokuty, polegającym na kształtowaniu uczuć i sumienia, przekazywaniu pozytywnego obrazu Boga, doświadczeniu pojednania i zadośćuczynienia w rodzinie oraz wprowadzeniu w życie wspólnoty eklezjalnej⁷⁰. Dopiero w miarę rozwoju dziecka należy pouczać je o grzechu, o warunkach dobrej spowiedzi św. oraz zachęcać do przystępowania do tego sakramentu⁷¹. Warto także ukazywać mu inne formy pokuty (np. nabożeństwo pokutne, naprawienie wyrządzonego zła itp.)⁷².

Środowisko rodzinne uczestniczy także w przygotowaniu dziecka do owocnego przyjęcia sakramentu bierzmowania. Sakrament ten udziela ochrzczonym mocy Ducha Świętego, łączy ich ściślej z Kościołem oraz czyni prawdziwymi świadkami Chrystusa, zobowiązanymi do obrony i szerzenia wiary. We wspólnocie rodzinnej należy więc troszczyć się o postawę autentyczności wiary i miłości oraz ciągle pogłębianie tych cnót. Wychowanie w tym duchu będzie dla młodych ludzi wielką pomocą w podejmowaniu zadania świadczenia o Chrystusie w swoim życiu codziennym⁷³.

⁶⁸ Por. S. Smoleński, *Wychowanie w rodzinie jako przygotowanie do odpowiedzialnego podjęcia powołania chrześcijańskiego*, art. cyt., s. 83.

⁶⁹ Por. K. Więsyk, K. Wojaczek, *Ureczywistnianie się Kościoła w małżeństwie i rodzinie*, art. cyt., s. 224.

⁷⁰ Por. R. Sauer, *Wychowanie dzieci do pokuty i do sakramentu pokuty (I)*, Katecheta 24(1980)1, s. 8.

⁷¹ Por. *Wychowanie religijne w rodzinie chrześcijańskiej. Rozmowa z ks. prof. dr. Piotrem Porębą*, *Życie i Myśl* 28(1978)1, s. 25.

⁷² Por. R. Sauer, *Wychowanie dzieci do pokuty i do sakramentu pokuty (II)*, Katecheta 24(1980) 2, s. 57.

⁷³ Por. K. Więsyk, K. Wojaczek, *Ureczywistnianie się Kościoła w małżeństwie i rodzinie*, art. cyt., s. 225; J. Wysocki, *Rytuał rodzinny*, dz. cyt., s. 261.

Życie rodzinne, jego atmosfera, klimat wiary i miłości stanowią także pośrednie przygotowanie do sakramentów małżeństwa i kapłaństwa. Rodzina jest też często miejscem, w którym osoby chore przygotowują się do sakramentu namaszczenia chorych. Poprzez ten sakrament Chrystus nawiedza chorych członków wspólnoty rodzinnej i włącza ich cierpienia w misterium Paschy⁷⁴.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując, należy stwierdzić, że rodzina stanowi pierwsze i podstawowe środowisko inicjacji religijnej małego dziecka. W niej najmłodszy od pierwszych lat swojego życia uczy się poznawać Boga i kształtują w sobie Jego obraz. We wspólnocie rodzinnej są wprowadzani w klimat Biblii i uczy się odkrywania pełnych miłości zbawczych inicjatyw Boga, które swe ostateczne wypełnienie znalazły w Jezusie Chrystusie. W rodzinie także stopniowo poznają chrześcijański światopogląd. Ponadto, żyjąca wiarą rodzina chrześcijańska stanowi dla dziecka najlepszą szkołę modlitwy osobistej, wspólnotowej i liturgicznej. Ona także przygotowuje najmłodszych do przyjmowania sakramentów i życia ich duchem w codzienności.

W procesie inicjacji chrześcijańskiej bardzo ważną rolę pełnią rodzice. To oni, poprzez przykład własnego życia oraz rodzinną atmosferę miłości, formują chrześcijańską postawę swojego potomstwa. Oni są dla najmłodszych pierwszymi świadkami i nauczycielami wiary. Wiara dzieci potrzebuje bowiem oparcia w wierze i życiu religijnym ojców i matek. Dlatego też rodzice winni sami nieustannie odnawiać w sobie łaskę chrztu świętego i pogłębiać własną wiarę.

Trzeba jednak podkreślić, że dzieło wtajemniczenia chrześcijańskiego najmłodszych, rozpoczęte we wspólnocie rodzinnej, domaga się kontynuacji i pogłębienia w innych środowiskach katechetycznych, zwłaszcza w parafii.

⁷⁴ Por. K. Więsyk, K. Wojaczek, *Urzeczywistnianie się Kościoła w małżeństwie i rodzinie*, art. cyt., s. 226-227.

SUMMARY

CHRISTIAN INITIATION OF CHILD IN FAMILY

This article deals with the problem of Christian initiation of children in their families. Firstly it shows the meaning of the word “initiation” and the connection between a religious initiation and a family’s catechumenate. Then the article describes the process of the initiation of a child in a family – an introduction into: a recognition of God, prayer, liturgy of the Church and sacraments. A family is the first and fundamental environment of Christian initiation. In this particular community parents’ example and testimony of life are the most important. But the process of the initiation in a family needs continuation in other catechetical environments – especially in a parish.

Ks. Wojciech Cichosz
GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

DE L'ECOLE CHRETIENNE A L'ECOLE LAÏQUE

1. LES PRINCIPES FONDAMENTAUX-METHODOLOGIQUE. 2. LE DEBUT „DE L'ECOLE CHRETIENNE”. 3. SOCIETATIS JESU – L'ACTIVITE EDUCATIVE DU MONASTERE. 4. LA NOUVELLE QUALITE CULTURELLE – SIECLE DES LUMIERES. 5. LA LAÏCISATION DE L'ENSEIGNEMENT. 6. CONCLUSION: *CUIUS REGIO, EIUS EDUCATIO!*

*Cuius regio, eius religio*¹.

Le principe que, celui qui possède les jeunes, celui pourrait être sûr de l'avenir et il connaît sa société, parcourt non pas seulement les siècles en mouvement sinueux, mais aussi il prend de différentes intensités et amplitudes – ce qui dépend bien sûr du contexte

¹ La sentence latine „cuius regio, eius religio” exprimant le droit de celui qui gouverne à imposer sa religion professée au peuple. On la mettait déjà en pratique dans les plus anciennes formes de gouverner – c'est la période d'avant Jésus-Christ parce qu'on trouvait la religion le facteur principal intégrant la vie socio-politique. Après l'Edit de Milan (313), les souverains chrétiens commencèrent à la mettre en pratique. Il appuyaient sur cette règle l'évangélisation (christianisation) des territoires dépendants. On accepta étymologiquement cette expression le 25 septembre 1555 pendant l'assemblée de la diète d'Allemagne à Augsbourg (appelé la paix religieuse d'Augsbourg), bien qu'on ne l'ait pas utilisée directement. Cette règle fut construite par le juriste protestant J. Stephani dans *Institutiones iuris canonici*. Grâce à elle, le souverain protestant accumula le plus grand pouvoir laïque et spirituel, comme les évêques sur les terrains chrétiens (épiscopalisme). En conséquence, cette règle mena jusqu'à l'ingérence indéfinie du souverain dans les questions de foi et aussi dans la construction des églises nationales. Après 1648, le processus de la libération entra dans l'implication de cette règle.

historique et des exigences culturelles de l'époque en question. Voici les sources des tâches d'enseignement chrétien – réalisées le plus fréquent possible – qui étaient l'objet principal de l'activité de l'Église dans le monde entier, tant dans la dimension universelle et publique que dans la dimension locale. Le début et le fondement de „l'école chrétienne”, il faudrait sans doute les chercher dans l'impératif du Jésus-Christ, son impératif d'enseignement, d'éducation et d'enseignement évangélique de toutes les sociétés: „Allez, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit et enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit” (Mt 28,19-20).

1. LES PRINCIPES FONDAMENTAUX- MÉTHODOLOGIQUE

Conformément à la demande de la Conférence d'Épiscopat Polonais, „l'étude sérieuse de l'histoire d'Église publique, particulière et aussi locale devrait rapporter les problèmes historiques à l'Église d'aujourd'hui, parler aussi des questions difficiles et délicates. Ainsi, l'étude de l'histoire d'Église aidera à trouver l'identité des membres de la communauté de foi enracinée dans la tradition. La foi éprouvée par l'Église a aussi une dimension historique parce qu'elle est la foi de tout le Peuple de Dieu «résonnant au cours de l'histoire»”².

Aujourd'hui, dans le monde très matérialisé et en train de se séculariser, il vaut se poser des questions sur les raisons principales et le contexte historique et culturel de la transformation (du passage) de l'école chrétienne traditionnelle en l'école laïque. Les questions qui paraissent particulièrement intéressantes, ce sont: Comment comprendre la laïcisation? Qu'est-ce qui se trouva à son fondement? Est-ce que la signification du mot *laïcisation* comprend les contenus essentiels contemporains (on la comprend comme l'athéisation et la lutte contre l'Église et la religion en général), ou bien ce mot possède un peu une autre interprétation et en même temps la signification dans l'histoire de l'éducation (les connotations étymologiques: l'appréciation de tout ce qui est laïque: gr. laikos, lat. laicus – laïque, populaire)? Cette lisibilité du langage est énormément importante parce que souvent „nous

² Conférence d'Épiscopat Polonais, *Dyktoriaum Katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, n° 68; Congrégation pour le Clergé, *Dyktoriaum ogólne o katechizacji*, Rzym 1997, n° 105. Tout le volume 6 de la polonaise „Kolekcja Communio” daté 1991 (*Podstawy wiary – Teologia*) est consacré à la question de foi.

utilisons les mêmes mots et nous profitons des mêmes signes, mais nous ne nous entendons absolument pas”³. Dans le contexte des transformations civilisatrices de nos jours dont nous sommes témoins, les questions ci-dessus paraissent importantes, même fondamentales, parce que l'image de l'Europe, d'une part il montre son caractère chrétien, d'autre part - la laïcisation et la sécularisation progressives.

2. LE DEBUT „DE L'ECOLE CHRETIENNE”

Depuis des siècles, l'Église est chargée d'une grande responsabilité de l'enseignement et de l'éducation. C'est justement à elle qu'on posa la tâche de la formation chrétienne de la jeune génération. C'est pourquoi, on aperçut fréquemment les écoles liées aux paroisses, aux monastères et aux cathédrales. La nouvelle école qui parait (appelée l'école chrétienne) se dirigea non pas seulement vers la morale et la formation personnelle (l'idéal pédagogique de „l'éducation vers le salut”), mais aussi – dès le début de son existence – elle était un véritable centre culturel. L'art de l'éducation devint le maître dans le domaine de *ars artium et scientia scientiarum* (gr. *paideia*).

Après la chute de l'Empire Romain (476), on peut apercevoir la disparition générale des écoles nationales. Depuis cet événement-là, la tâche de l'éducation des jeunes générations commença à charger l'Église qui se développait très vivement. Il vaut ici souligner que dans l'Europe occidentale, l'empire romain comprenait Italie, Espagne, France, mais aussi Suisse, Allemagne de Sud et d'Ouest (jusqu'au Danube et Rhin) et Bretagne. Dans ces pays – de même que dans tout l'Empire Romain – le développement de l'Église était possible grâce à l'évangélisation et christianisation vivement menées, que l'on commençait du souverain et finissait par les soumis. Dès le début du Moyen Âge, il nous faut bien remarquer le phénomène de la conversion de tous les tribus et peuples. Particulièrement à cette époque, il y avait le rôle important de la vieille règle – *cuius regio, eius religio*. On commença cette mission par la conversion du souverain ce qui était le fondement pour la conversion, l'acceptation et enfin la prise de la même religion par tous les soumis. Un immense succès d'Église (juste après l'édit de Milan) était le baptême du roi des Francs – Clovis Mérovingien en 496. Son exemple fut suivi par les Burgondes dans la Gaule du centre-est et puis par les Wisigoths ariens en Espagne. Ici il faudrait chercher aussi l'origine de la christianisation d'Allemagne

³ W. Cichosz, *Metodologia. Elementarz Studenta*, Gdańsk 2000, p. 7.

d'aujourd'hui (à cette époque-là Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation). Clovis lui-même se montrait comme le défenseur de l'Église et le protecteur de la civilisation latine, cependant que son règne devint un immense pas sur le chemin de la formation d'Europe et de son esprit.

Se faire baptiser, c'était non pas seulement l'acte de bonne volonté politique, mais avant tout la jonction au groupe des sociétés de la culture méditerranéenne. Les débuts de l'enseignement étaient créés par les premiers souverains en fondant et entretenant les monastères qui accomplissaient ainsi leur charisme – la prophétie et l'évangélisation (en principe bénédictins, cisterciens, chartreux, et puis jésuites, oratoriens, piaristes, somaschis, barnabites, théatins). Ils enseignaient les jeunes générations de la vie chrétienne, non pas seulement au niveau religieux mais aussi pratique et scientifique⁴.

Charlemagne (742-814) venant des Carolingiens, le roi des Francs et l'empereur romain était l'exemple du souverain et du politicien, mais aussi d'un excellent promoteur d'enseignement (éducation) et de la culture dans l'Europe médiévale. Il fit venir chez lui, dans sa cour, plusieurs savants, entre autres: Alkuin de York, bénédictin (735-804) et Einhard (775-840), et son interprétation du pouvoir royal et de l'obligation envers l'Église menèrent à resserrer les liens mutuels. Charlemagne, il se chargea de la consolidation et de la diffusion de la foi chrétienne. L'école et l'éducation étaient extrêmement importants pour lui mais ils remplissaient le rôle de service, tant envers l'état que l'Église⁵. L'empereur qui était influencé par l'autorité des moines anglais, désirait que chaque chrétien fût l'homme „instruit” dans le domaine de la confession de foi⁶. Cet esprit indiqua la direction droite de l'école chrétienne pour de longues années⁷.

Depuis des années du règne de Charlemagne, l'enseignement commença à prendre certaines formes organisées. Les monastères fondèrent les premières écoles mystérielles, cependant que les évêques influencés par la pression des papes succédants – créèrent les écoles cathédrales. Celles-là mettaient l'accent sur l'enseignement pratique, lié à la vie quotidienne. Par exemple, les cisterciens créaient les premières écoles agricoles en enseignant comment entretenir les livres in-

⁴ H. Roth, *Pädagogische Anthropologie*, Hannover 1971; D. Kempa, *Historia szkolnictwa katolickiego w Polsce*, dans: *Szkolnictwo katolickie w Polsce*, Kraków 1999, p. 9.

⁵ M. Serejski, *Karol Wielki na tle swoich czasów*, Warszawa 1959.

⁶ E. Mitek, *Pedagogika dla teologów*, Wrocław 2002, p. 33.

⁷ P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VI^e-VIII^e*, Paris 1972.

ventaires, caissiers ou bien comment cultiver le sol. Par contre, les bénédictins travaillaient avec les jeunes aristocrates la connaissance de lire et d'écrire. Les élèves plus doués transcrivaient les manuels et de vieux manuscrits ce qui menait à rassembler les oeuvres des écrivains antiques. A cette époque-là, on ne faisait pas attention à éduquer dans les sciences naturelles. Les écoles cathédrales étaient le plus développées où on pouvait trouver un certain programme didactique et éducatif. Le but de ces écoles, c'était l'augmentation de la qualité éducative du clergé diocésain. Ces écoles, dans un sens, continuaient l'idée des centres mystériaux et leur développement fut lié très fort à l'ardeur des évêques. Les écoles les plus remarquables, c'étaient: l'école de Lateran à Rome, celle de Lyon en France et de Magdebourg en Allemagne. En suivant les réflexions ci-dessus, il faut mentionner aussi l'enseignement paroissial. Le pape Eugène I (654-657) donna une disposition spéciale sur la gestion des écoles auprès de chaque paroisse. Pourtant, puisqu'il n'y avait pas assez d'enseignants, au moins dans la première phase, ces écoles ne furent pas généralement reçues. Elles prirent naissance, en général, dans les villes plus grandes et elles enseignaient avant tout les bases de calcul et les règles de grammaire latine. Ces types d'écoles étaient le plus nombreux en Italie⁸.

A l'époque, la base d'enseignement, c'étaient sept arts libérés (lat. *septem artes liberales*) – on peut dire que ce sont sept connaissances dignes de l'homme libéré. Ces sept arts se composaient de trivium et quadrivium. Trivium comprenait la grammaire ce qui signifiait l'habileté en latin; la dialectique, ça veut dire la logique et la rhétorique, ça veut dire l'art de parler. En général, c'était l'introduction à l'étape suivante de l'étude. On considérait quadrivium comme la préparation aux études philosophiques et théologiques. Il comprenait la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie et la musique. On peut traiter quadrivium de l'étude sur les chiffres: considérés dans l'espace (géométrie); dans le temps (musique); dans le temps, le mouvement et l'espace (astronomie) et les chiffres absolus (arithmétique). La division acceptée à l'époque avait à sa base l'oeuvre encyclopédique de Marcus Terentius Varro „*Disciplinarum libri IX*” (Neuf Volumes Scientifiques). L'auteur de ce déterminant est Martianus Felix Capella qui au V^e siècle élaborait le manuel de toutes les sciences enseignées à l'école (se composant de sept volumes) et les appela „sept arts liberes”. Cependant au VI^e siècle, Flavius Magnus Aurelius Cassio-

⁸ L. Kurdybacha, *Dzieje oświaty kościelnej do końca XVIII wieku*, Warszawa 1949.

dorus dans ses „Institutiones” accommoda le manuel de Capelli aux besoins de l'Église. Au Moyen Âge, obtenir le titre du licencié en sept arts libérés constituait la base pour les études suivantes à l'université en faculté de droit, médecine ou théologie⁹.

Le développement des sciences fit aboutir à l'organisation des discours pour les jeunes dans les écoles supérieures. L'Église observait attentivement de nouvelles facultés et les papes créaient très volontiers de différentes associations d'étudiants qui restaient sous la protection de l'Église. Au cours des années, il apparut la commune forme d'organisation qui lia les étudiants et les professeurs, c'était l'université. De ce point de vue, il faudrait prendre en considération les plus connus centres tels que: Paris (Sorbonne)¹⁰, Naples, Salerno, Padoue, Bologne, Rome, Sienne, Prague, Cracovie (le pape Urban V donna son accord pour la naissance de l'Académie de Cracovie le 12 mai 1364), Vienne (1383), Cologne (1388) et plusieurs d'autres centres universitaires.

3. SOCIETATIS JESU – L'ACTIVITE EDUCATIVE DU MONASTERE

Au cours des années, on peut apercevoir chez les laïques l'éveil progressif de l'aspiration à la pensée et la conduite indépendantes. Le nouveau courant, appelé l'humanisme (łac. *humanus* – *ludzki*), changea aussi de comportement des gens face à l'idéal de l'enseignement proposé par l'Église. Les affaires temporelles, la pragmatique de la vie quotidienne et le retour vers le passé (l'antiquité) donnèrent naissance à la nouvelle situation sociale et aussi éducative¹¹. L'influence de la Renaissance sur la culture et l'enseignement de cette époque-là était énorme. Bien que l'humanisme italien (XIV-XV siècle) portât les traits nationaux, ils se répandaient avec un grand succès à l'Église (p.ex. grâce au Concile de Bâle /1431-1445/ auquel les évêques de différentes parties d'Europe participaient)¹². L'acceptation du latin classique était universelle, tant à l'Église qu'aux universités. Pourtant, le succès exceptionnel était la

⁹ E. Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional and Intellectual Contexts*, Cambridge 1998.

¹⁰ S. d'Irsay, *Histoire des universités françaises et étrangères*, Paris 1933.

¹¹ J. H. Hexter, *The Education of the Aristocracy in the Renaissance*, „The Journal of Modern History”, Volume XXII, March 1950, Number 1.

¹² *I Collegi Universitari in Europa tra il XIV e il XVIII secolo*, a cura di D. Maffei e H. de Ridder-Symoens, Milano 1991.

découverte de l'impression (la publication de la *Bible* de Gutenberg en 1455) et en même temps la mise du mot imprimé à l'enseignement et la publication des livres répondant aux besoins de l'enseignement (Johann Gensfleisch zum Gutenberg – 1399-1468)¹³.

La renaissance de l'école restait toujours dans une forte relation avec l'Église et la vie religieuse des nations¹⁴. Une grande majorité des enseignants, c'étaient des prêtres et le clergé. Une énorme impulsion aux changements constitua la réformation (1517) commencée par Martin Luthre (1483-1546) qui sépara de l'Église tous les „réformateurs”. Les centres protestants menèrent à rompre les liens avec Rome ce qui signifiait aussi porter atteinte à l'autorité du pape. Ils traduisirent la Bible en langues nationales et l'introduisirent à l'office divin, rejetèrent le célibat du clergé, les sacrements (à part du baptême et – ça dépendait de la religion – le mariage et la confirmation), le culte des saints et l'enseignement (jusqu'ici) de l'Église sur Notre Dame. Pour diffuser „la nouvelle doctrine”, on édita le catéchisme spécial où on exposa moins les valeurs religieuses en faveur de l'éducation morale. L'humanisme protestant trouva son partisan chaleureux en personne de Philippe Melancton (1497-1560) grâce aux efforts de qui le programme de la formation et l'enseignement protestant entrèrent à l'enseignement primaire et secondaire et même supérieur¹⁵.

L'enseignement chrétien traditionnel, en face de la nouvelle situation, était vraiment impuissant, ne pouvant trouver aucune façon pour lutter contre l'offensive protestante de plus en plus forte. Une vraie chaloupe aurait dû être la naissance du monastère des jésuites¹⁶. Bien que, dans les premiers principes d'Ignace de Loyola (1491-1556) les jésuites ne fussent pas le monastère enseignant, on apprécia très vite l'importance des écoles, tant pour la formation des enseignants monastiques que les jeunes laïques, y compris les futures élites¹⁷. Sur

¹³ C. Kerr, *Freward*, „Higher Education”, 1972, Number 1, p. 2.

¹⁴ E. Paul, *Geschichte der christlichen Erziehung*, t. 2: *Barock und Aufklärung*, Freiburg im Breisgau 1995.

¹⁵ L. Mokrzecki, *Wokół staropolskiej nauki i oświaty. Gdańsk-Prusy Królewskie-Rzeczpospolita*, Gdańsk 2001; *Mare Balticum – Mare Nostrum. Latin in the Countries of the Baltic Sea (1500-1800)*, ed. by O. Merisalo, R. Sarasti-Wilenius, *Acts of the Helsinki Colloquium 16-21 August 1992*, Helsinki 1992.

¹⁶ J. C. H. Aveling, *The Jesuits*, London 1981; A. P. Андреев, *История ордена иезуитов. Иезуиты в Российской Империи. XVI-начало XIX века*, Москва 1998.

¹⁷ *The Jesuit Ratio Studiorum. 400th Anniversary Perspectives*, ed. by Vincent J. Duminuco, New York 2000; J. W. Donohue, *Jesuits Education. An Essay on the Foundation of its Idea*, New York 1963; G. P. Brizzi, *I Gesuiti e I seminari*

l'initiative de Jacques Laynez, premièrement on s'occupa d'éduquer uniquement les jeunes monastiques qui étudiaient aux universités à Paris, Lisbonne, Padoue, Coimbre, Valence, Alcalie, Goa et Louvain. Auprès des universités, on fonda les collèges, bien qu'à l'origine ce furent plutôt les pensions où les jeunes trouvaient les conditions nécessaires à vivre et étudier. Bientôt, on commença à transformer les collèges en écoles dont les enseignants restaient toujours les professeurs jésuites. On élargit très vite le système des collèges en faveur des élèves qui ne faisaient pas partie de la Société de Jésus. Depuis la moitié du XVI^e siècle, le monastère se mit au travail didactique et éducatif parmi les jeunes laïques¹⁸. Ignace de Loyola, lui-même, introduisit dans les statuts monastiques le devoir du travail pédagogique, cependant que le pape Georges XIII constata dans l'encyclique *Salvatoris Domini* (1576) que l'enseignement et l'éducation étaient la tâche importante des jésuites. Les jésuites étaient connus et présents dans tous les pays chrétiens d'Europe jusqu'à la fin du XVI^e siècle où ils étaient entièrement responsables de l'éducation et la „contrôlaient” totalement¹⁹. Ils devinrent très vite populaires: l'enseignement était gratuite et les moyens pour les buts éducatifs venaient de la fondation de différents magnats. Ils conduisaient l'activité éducative motivés tout entier par la religion en s'appuyant sur le programme humaniste (en général trivium et le théâtre scolaire). Les écoles jésuites gratifiaient les diplômés de tout ce qu'ils avaient besoin dans leur vie quotidienne (pragmatisme), alors ces écoles étonnaient aussi les protestants de leur précision et l'assiduité.

per la formazione della classe dirigente, in: *Dall'Isola alla Città i Gesuiti a Bologna*, a cura di G. P. Brizzi, A. M. Mateucci, Bologna 1988; K. Puchowski, *Collegia Nobilium Societatis Jesu: Bildung der politischen Elite in Polen (1746-1773)*, in: *Luther und Melanchthon im Bildungdenken Mittel- und Osteuropas*, R. Golz, W. Mayrhofer (Hrsg.), Münster 1996.

¹⁸ J. W. Donohue, *Jesuit Education. An Essay on the Foundation of its Idea*, New York 1963, p. 8: „Those Constitutions make it very clear that the Society of Jesus is impelled to the work of education from an apostolic motive since it believes that sound schooling can help conduct men to salvation.”; W. V. Bangert, *A History of the Society of Jesus*, St. Louis 1986, p. 26: „Education as a form of the apostolate, in the broad sense that it included preaching and teaching catechism, was part of the origins of the Society”.

¹⁹ D. Julia, *Entre universel et local: le collège jésuite à l'époque moderne*, „Paedagogica Historica”, vol. 40, n° 1-2, *Special Issue: Secondary Education: Institutional, Cultural and Social History*, eds. P. Savoie, A. Bruter, W. Frijhoff, Gent 2004.

Les importants centres jésuites, ce sont entre autres: *Collegium Romanum* (1550)²⁰, *Collegium Germanicum* – aussi à Rome – (1552), *Seminarium Nobilium* à Milano (1564), *Collegium Nobilium* à Parme (1601)²¹, *Collegium Nobilium* à Bologne et Naples, *Collegium Nobilium* à Leopold (1749), *Collegium Nobilium* à Vilius et Varcovie (1752). Il nous faut être conscients qu'à Varcovie il y avait aussi sa vive activité *Collegium Nobilium* fondu par les théatins (1737) et les piaristes (1740)²². En Pologne, *Seminarium Romanum* était l'exemple officiel pour les pensions et les collèges nobiliaires. C'est le cardinal Stanisław Hozjusz qui fit venir les jésuites en Pologne à la fin de 1564²³. Ils s'installèrent à Braniewo dans la région de Warmia où ils fondèrent le premier collège polonais et le séminaire ecclésiastique. Dans l'ambiance de l'époque pleine de polémiques et de tensions religieuses, on espérait trouver parmi eux de bons théologues, prêtres et enseignants. Les jésuites essayaient de créer les postes dans les plus importants centres de la vie politique et dans les sociétés exceptionnellement susceptibles à l'influence du protestantisme ou qui donnaient la possibilité d'avoir l'influence sur les orthodoxes. L'enseignement des jésuites qui faisait références aux meilleures traditions humanistes, dès le début, il se faisait intéresser et se développait vivement. Jusqu'à la fin du XVI^e siècle, au moins quelques mille de jeunes terminèrent les collèges de Société de Jésus. Ces écoles se faisaient amis grâce à l'ordre, l'esprit de méthode et le perfectionnement des méthodes d'enseignement. Les diplômés de ces écoles étaient obligés de connaître les notions fondamentales de la théologie, philosophie et surtout logique et rhétorique²⁴. La plupart définitive des

²⁰ R. G. Villoslada, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Romae 1954.

²¹ G. Capasso, *Il Collegio dei Nobili di Parma. Memorie storiche pubblicate nel terzo centenario della sua fundazione*, Parma 1901.

²² K. Puchowski, *Edukacja „losem urodzenia wyznaczonych” w warszawskim kolegium teatynów (1737-1785)*, w: *Między Barokiem a Oświeceniem. Sarmacki konterfekt*, thèse collective sous réd. S. Achremczyka, Olsztyn 2002, p. 79-94; idem, *Collegium Nobilium Stanisława Konarskiego a elitarne instytucje wychowawcze zakonów nauczających w Europie*, „Wiek Oświecenia”, t. 20, 2004, p. 11-70.

²³ Idem, *Edukacja historyczna w jezuickich kolegiach Rzeczypospolitej 1565-1773*, Gdańsk 1999, p. 13; J. Korewa, *Z dziejów diecezji warmińskiej w XVI. Geneza braniewskiego Hozjanum. Przyczynek do dziejów zespolenia Warmii z Rzeczpospolitą (1549-1564)*, Poznań-Warszawa-Lublin 1965.

²⁴ K. Puchowski, *Between „orator christianus” and „orator politicus”. Historical Education and Books in Jesuit Colleges in Poland and Lithuania (1565-1773)*, „Paedagogica Historica”, vol. XXXVII, 2002, Nr 1: *Books and Education*. 500

sages membres du monastère éduquèrent de véritables humanistes de la renaissance polonaise. L'un des traits caractéristiques des centres jésuites, surtout au début, était la formation attentive des cadres, la dotation solide et un bon équipement en outils didactiques, la modernité assurée et – dans les centres publiques – l'enseignement gratuit.

A l'époque de la renaissance, il apparut le modèle de l'école humaniste (représenté par les jésuites) dont l'esprit de l'éducation est le mieux décrit dans la règle: *docta et eloquens pietas*. Pourtant, au cours des années, ce type s'avera épuisé et devint „inadapté à la société”²⁵. La mise de l'accent sur l'art de donner des discours put ramener à la limitation du développement universel des élèves. De nouveaux philosophes commencèrent à réclamer l'éducation liée à l'expérience de la vie quotidienne (les contacts avec des gens et l'observation du monde). Sous l'influence de l'esprit de cette époque-là, on aperçoit la création d'un nouveau modèle de l'école – appelé „école encyclopédique” (d'abord apparue chez les protestants), orientée vers l'enseignement des sciences exactes, des langues nationales et étrangères et aussi de l'éducation civique et patriotique. À l'Église chrétienne, ceux qui se chargèrent de la réalisation de ces postulats (dans un certain d'ordre d'idées), c'étaient des oratoriens, des jésuites et ensuite des piaristes, (Seminaristes Réguliers Pauvres de Notre Dame d'Écoles Pieuses)²⁶, pour lesquels les mots: *pietas* et *litterae* (piété et étude)²⁷ étaient le mot d'ordre et guide. Étymologiquement, on peut constater que les piaristes (lat. *piae* – pieux) menaient les écoles appelées Écoles Pieuses (lat. *Scholae Piae*) qui éduquaient les élèves dans l'esprit de l'éducation patriotique en de bons chrétiens, mais aussi de braves citoyens. Les premières postes de ce type, ce sont: *Collegium Nazarenum* à Rome (1630)²⁸ et *Collegium Nobilium* à Florence (1636)²⁹.

Years of Reading and Learning, ed. M. del Mar del Pozo Andrés, J. Dekker, F. Simon, W. Urban, Gent 2002.

²⁵ Des académies chevaleresques présentaient le caractère beaucoup plus pragmatique et utilitaire. Voir . N. Conrads, *Ritterakademien der frühen Neuzeit. Bildung als Standesprivileg im 16. und 17. Jahrhundert*, „Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften” XXI, Göttingen 1982.

²⁶ A. K. Liebreich, *Piarist Education in the Seventeenth Century*, „Studi Secenteschi” XXVI (1985); XXVII (1986).

²⁷ *L'enseignement classique au XVIIIe siècle. Collèges et universités*, réd. P. Costabel, Paris 1986.

²⁸ P. Vannucci, *Collegio Nazareno*, Roma 1930.

²⁹ A. Tanturri, *Gli Scolopi nel Mezzogiorno d'Italia in età moderna*, „Archivum

Juste pour introduire un certain ordre, il vaut ajouter que les théatins (lat. *Ordo Clericorum Regularium vulgo Theatinorum*), le monastère chrétien appuyé sur la règle de S^t Auguste jouaient un grand rôle sur la scène de l'éducation. Cette communauté fondue en 1517 à Chieti en Italie par S^t Gaétan et Gian Pietro Caraffa (l'évêque de Chieti qui après devint le pape Paul IV), on la fit venir en Pologne en 1664. Les théatins s'occupaient avant tout (mais pas seulement!) de la formation personnelle, y compris les prêtres des Églises liées à Rome grâce à l'union (p.ex. grecocatholiques, Arméniens) et qui au niveau de la formation étaient égaux au monastère des jésuites et piaristes.

4. LA NOUVELLE QUALITE CULTURELLE – SIECLE DES LUMIERES

Conformément au principe que, celui qui possède les jeunes, celui pourrait être sûr de l'avenir, vers la moitié du XVIII^e siècle, il est facile d'apercevoir de plus en plus le mécontentement de l'école jésuite et chrétienne en général, cependant que l'esprit de la nouvelle philosophie commence à remplir toute l'Europe – c'est le Siècle des Lumières. Ce qui le provoque – à côté des différentes attentes sociales du point de vue de l'enseignement – ce sont aussi des raisons politiques et nationales. Malgré les discussions nombreuses, on dit généralement que l'on appelle le Siècle des Lumières la période dans l'histoire de la culture européenne de (à peu près) 1680 jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. À part du terme „siècle des lumières” on entendit parler aussi le nom tel que „siècle de la raison”. Il ne faut pas, trop à l'étourdie, identifier le français *Lumières* avec l'allemand *Aufklärung*, l'anglais *Enlightenment* ou bien l'italien *Illuminismo*. Pour les penseurs du Siècle des Lumières, d'une part le criticisme envers la tradition et les autorités, d'autre part le rationalisme et l'empirisme dans le domaine de la connaissance devinrent la nouvelle règle et norme. La pensée de cette époque-là trouva sa source dans la méthode raisonnable de la poursuite après la science (le culte de la raison). Dans cette période, il commence à régner l'approbation pour „la religion naturelle”, liée à l'aversion pour les religions révélées et avant tout pour les institutions ecclésiastiques.

En Pologne, le Siècle des Lumières commence un peu plus tard (les années 40 du XVIII^e siècle) et il finit dans les premières années du

XIX^e siècle. On approuve que la date limite qui ouvre le Siècle des Lumières Polonais était l'année 1740 quand Stanisław Konarski fonda *Collegium Nobilium* (1740), cependant que le crépuscule de l'époque fut designé par l'apparition de l'oeuvre „Ballady i romanse” d'Adam Mickiewicz en 1822. La mise en vie de la bibliothèque de la famille Załuscy devint la preuve de la naissance de la nouvelle époque. Elle avait pour son but de constituer le centre de la pensée scientifique et le centre accumulant le milieu littéraire. La prise de la couronne par Stanisław August en 1764 provoqua l'accélération des réformes d'enseignement. Dans ce temps-là, le Théâtre National (1765) prit naissance, lui, il aurait eu jouer le rôle important dans la formation de la conscience civique. Le roi inspiré en mars 1765 fit apparaître „Monitor” – le journal présentant la pensée de l'époque – publié jusqu'à la fin de 1785³⁰. Les années suivantes apportèrent les événements tellement importants pour l'histoire comme la mise en vie de la Commission d'Éducation Nationale (1773), les travaux de la Diète de Quatre ans (1788-1792) et ses réformes avec la Constitution de 3 Mai en tête (1791).

5. LA LAÏCISATION DE L'ENSEIGNEMENT

La pratique scolaire du Siècle des Lumières absorba tous les plus importants mots d'ordre de la pensée scientifique et politique, socio-philosophique et pédagogique. Le courant réformateur – ayant parfois les traits de l'utopie³¹ – gagna toute l'Europe avec la France, l'Allemagne et l'Autriche en tête³². Dans les pays protestants, les changements se déroulaient progressivement et de longues années, mais pour les chrétiens – déshabitués du règne éducatif „monopole jésuite” pendant deux siècles – les réformes imprévues introduites par l'ordre du grand pouvoir – ce n'était pas facile. De plus, le reproche aux écoles jésuites existantes de mener les intrigues politiques et le point de vue exclusif sur l'enseignement constitua la cause, non pas seulement à repousser progressivement à la marge de leur participation à la vie éducative européenne, mais tout ça devint la cause principale à la cassation du monastère (1773). En 1759, on chassa les jésuites du Portugal et trois ans plus tard ils durent quitter la France. On ferma la

³⁰ Z. Sinko, „Monitor” wobec angielskiego „Spectatora”, „Studia Historycznoliterackie”, red. J. Kot, t. XXXI, Wrocław 1956.

³¹ F. Venturi, *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge 1971.

³² P. Wozniak, *Count Leo Thun: A Conservative Savior of Educational Reform in the Decade of Neoabsolutism*, „Austrian History Yearbook”, vol. XXVI, 1995.

majorité des écoles et celles qui restèrent, on réforma d'après les règles des jansénistes. Une autre cause supposée, c'étaient les conflits avec les cours de justice d'une grande importance fonctionnant dans les provinces en France. Le parlement breton prit la première décision de ce type, elle fut prise après la proposition de René de La Chalotais et cette proposition fut suivie par d'autres. Il ne faut pas juger trop à l'avance que la transformation du système éducatif était automatiquement sa sécularisation. La Chalotais mentionné ci-dessus croyait que l'enseignement restait le fondement du pays, alors le droit de ce pays devrait le contrôler totalement³³. Il vaut ajouter qu'il défendait la règle de l'éducation religieuse. Le mot d'ordre, mentionné aussi, concernant l'éducation nationale était réalisé avec un grand succès p.ex. en Pologne dans *Collegium Nobilium* des piaristes fondu par Konarski. Néanmoins, la pensée du Siècle des Lumières Français continue son chemin. Ce mot d'ordre concernant l'éducation nationale revendiquait progressivement que l'on repoussât l'Église de l'éducation des jeunes. Et c'est justement ici qu'il faudrait rechercher le moment quand „l'école chrétienne” commence à se transformer en „l'école laïque”. La forme laïque de l'éducation signifie en résultat sa sécularisation. Bien que La Chalotais n'eût pas l'intention de repousser complètement les prêtres de l'éducation, (p.ex. il estimait beaucoup les oratoriens), il énumérait assez définitivement toutes les faiblesses de l'éducation monastique: le manque des enseignants professionnels et en même temps le manque des qualifications nécessaires, le jeu avec le mot et les abandons dans la question de l'enseignement général, la formation dans l'esprit du monastère. Selon ses arguments donnés, les enseignants laïques comme les citoyens d'un pays devrait s'occuper de l'éducation des futures citoyens. Quand au XVI^e siècle, l'état ne se mêlait pas trop dans les questions de l'Église, par contre la nouvelle époque réclamait le règne de l'état qui était interprété comme la plus importante organisation nationale. Selon les nouvelles critères, l'Église et l'école remplissent le rôle adjoint dans le système éducatif.

³³ J. Viguierie, *Les collèges en France*, dans: *Histoire mondiale de l'éducation*, t. 2: *De 1515 à 1815*, Paris 1981; M. M. Compère, *Du collège au lycée (1500-1850). Généalogie de l'enseignement secondaire français*, Paris 1985; idem, *La formation littéraire et pédagogique des Jésuites en Europe, fin du XVII^e et début du XVIII^e siècle*, „Pedagogica Historica”, vol. XXX, 1994; idem, *L'histoire de l'éducation en Europe. Essai comparatif sur la façon dont elle s'écrit*, Paris 1995; M. M. Compère, D. Julia, *Les collèges français 16-18 siècles*, Paris 1984.

Au XVIII^e siècle, bien que l'Église eût toujours son important rôle éducatif, pourtant dans cette lutte et le conflit en cours (un certain essai de forces), finalement c'était l'esprit laïque qui gagna et l'enseignement entra dans les mains et sous la protection de l'état. Le gouvernement de Louis XV n'était pas encore préparé aux changements si forts mais les parlements le firent, surtout celui de Paris guidé par le président Rolland. Il apparut une uniforme conception d'enseignement où l'enseignement secondaire fut lié à l'enseignement supérieur, mais ce qui faisait mal le plus, c'était le manque d'enseignants et de manuels. C'est pourquoi, bien que l'école fût soumise au pouvoir laïque, le clergé y constituait la principale tige éducative pour que, après un certain temps – après la chute des réformes de Rolland – la reprendre de nouveau.

Néanmoins, les idées françaises se montrèrent tellement fortes qu'elles avaient un grand retentissement dans toute l'Europe³⁴. À l'époque de l'absolutisme du Siècle des Lumières, on avait de plus en plus besoins des employés publiques. En Allemagne, on limite dans un sens la liberté scientifique: les listes délimités des manuels, les détaillés contenus des discours et le rythme du travail aux écoles. Cet exemple des monarques protestants fut suivi aussi par les chrétiens: Ingolstadt en Bavière et Vienne en Autriche. La réforme de l'école latine en Prusse eut faite aussi dans le même esprit. L'état prit le contrôle entier sur l'enseignement secondaire (1787), en introduisant l'uniformisation de l'enseignement collégial et le baccalauréat – la censure entre l'école secondaire et supérieure, et aussi un certain prototype de l'école professionnelle (all. Bürgerschulen). En 1794, les universités et les collèges devinrent nationaux.

En Autriche, les principales réformes éducatives eut lieu dans la période du pouvoir absolu de l'impératrice Marie Thérèse³⁵. En 1760, on donna naissance à la commission de la cour s'occupant des questions des études et quatre ans plus tard les écoles entrèrent sous la protection de l'état. Pourtant, ça n'empêchat pas pour que l'un des plus principaux hommes d'action en Autriche fût un prêtre – Ferdynand Kindermann. On réforma l'Université de Vienne (1774), les écoles secondaires (1775), cependant on fit de grands efforts pour que dans

³⁴ F. Eby, *The Development of Modern Education: In Theory, Organization, and Practice*, New York 1934.

³⁵ H. Engelbrecht, *Geschichte des Österreichischen Bildungswesens. Erziehung und Unterricht auf dem Boden Österreichs*, Band 3: *Von der frühen Aufklärung bis zum Vormärz*, Wien 1984; E. Guglia, *Das Theresianum in Wien*, Wien-Köln-Weimar 1996.

l'enseignement populaire, les garçons et les filles eussent aussi les connaissances pratiques. Ce qui mérite d'apercevoir, c'est le fait de la création des séminaires pour les enseignants.

En Pologne, les conditions favorables pour le développement de l'enseignement furent créées par la prise de la couronne par Stanisław August Poniatowski en 1764. Le nouveau roi, élevé à l'ouest de l'Europe, était l'adepte de la rationaliste philosophie du Siècle des Lumières. Il appréciait la valeur de l'école et de l'enseignement de la société. À Varcovie, il fonda l'École Chevaleresque (1766) qui était la première école laïque de la République Polonaise. Cependant, le contexte historique de l'époque (partage) fit que les biens privés des personnes particulières (des députés) dominèrent l'intérêt de l'état et les réformes de l'enseignement. À l'apparition du document *Dominus ac Redemptor noster* du pape Clément XIV daté le 21 juillet 1773 qui mena à la cassation du monastère des jésuites, la République Polonaise eut du courage extraordinaire pour donner naissance à la Commission d'Éducation Nationale (le 14 octobre 1773) qui introduisait la nouvelle réforme d'enseignement dans l'école à cette époque-là.

Pourtant, au cours des années – dans certains pays – le processus de la sécularisation d'enseignement qui élargissait tout le temps, commença à prendre la signification contemporaine du terme *laïcisation*, ça veut dire „l'éloignement de la religion et de l'église” dans l'école et dans l'éducation. Dans ce contexte-là, le mot *idéologie* prend le rôle clé. Bien qu'il ait un peu du goût antique, c'est un néologisme du Siècle des Lumières (1796) créé des mots grecs: *idea* et *logos*. Son auteur, Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836) – l'un des piliers de la Révolution Française – apporta ce néologisme à l'embranchement sensuel du cartésianisme en changeant le cartésien *cogito ergo sum* (*je pense, donc je suis*) en *je sens, donc j'existe*³⁶. Destutt de Tracy introduisit l'idéologie pour faire partir „des préjugés” venant de la métaphysique et la religion. C'est pourquoi, la lutte contre l'Église dans la période de la Révolution concernait non pas seulement les influences, mais elle atteignait les fondements de civilisation les plus profonds. Dans une telle perspective, ni métaphysique ni théologie ou religion ne pouvaient être une étude. La reconnaissance de la métaphysique et la religion comme inscientifique a pour le but de disqualifier ces domaines de culture sociale et en même temps de provoquer la dépréciation de l'Église elle-même. Cette conception de

³⁶ P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, Radom 2002, p. 273.

l'enseignement et de l'éducation mise en idéologie était adressée tant contre la théologie que la religion elle-même (idéologie athée).

Les analyses ci-dessus montrent que la laïcisation de l'école était le processus de longues années et le saisissement de toutes les idées et conditions est tout simplement impossible. Néanmoins, aujourd'hui on peut constater bien persuadé que bien que „l'enseignement chrétien” fût soumis à la sécularisation, il faut comprendre ce processus avant tout comme la remise de la protection sur l'éducation aux laïques (pas comme à l'origine – au clergé). Justement les laïques (de ça vient la laïcisation), bien que le clergé jouât toujours un rôle très important dans l'éducation en tant que l'élite éduquée, il devint responsable de l'enseignement de la jeune génération donc son résultat, c'étaient les éléments suivants: 1) le caractère laïque de l'éducation grâce à la protection de l'état, 2) l'organisation perfectionnée de l'éducation publique, 3) la création de l'éducation de plusieurs cultures et religions, 4) l'enseignement privé soumis au contrôle de l'état, 5) la création du plan général d'enseignement et de la liste des manuels obligatoires, 6) la formation des enseignants laïques, 7) l'autonomie progressive de la science, 8) l'ajustement de l'école aux besoins de la vie quotidienne et des exigences nationales, 9) l'enseignement et la présentation des sciences en général dans la langue nationale, 10) le déplacement du centre de gravité de la formation gramatico-rhétorique à la formation morale et civique; l'élargissement des contenus de métiers en faveur des sciences naturelles, 11) la limitation de l'enseignement de la religion jusqu'au discours, au niveau plus bas, de catéchisme et de Bible, 12) la remise de la vie religieuse aux églises.

6. CONCLUSION: *CUIUS REGIO, EIUS EDUCATIO!*

L'éducation européenne, tant loin qu'on regarde l'histoire d'Europe chrétienne, dès le début, elle était présente à l'Église. Les écoles étaient donc liées aux institutions chrétiennes: aux paroisses, monastères ou bien cathédrales, et au cours des années on donna naissance aussi aux universités qui étaient fondées et promues par l'Église. C'était donc l'enseignement qui sortait de l'Église et dont le patron était l'Église, l'enseignement typiquement chrétien lié non pas seulement à la problématique théologique ou disant plus simple chrétienne, mais l'éducation interprétée comme le service accompli par l'Église par rapport à la société, aux personnes particulières – enfants, adolescents et adultes.

Au XVIII^e siècle il y avait lieu – de différentes raisons pas toujours faciles à saisir – la domination de l'éducation chrétienne par l'état qui était inspirée très souvent par la philosophie lointaine de la pensée chrétienne. La laïcisation de l'enseignement ayant surtout les traits de la philosophie du Siècle des Lumières ne peut pas être interprétée comme un simple athéisme de l'éducation ou bien comme la lutte contre l'Église ou la religion en général parce que dans l'histoire de l'éducation elle prit les connotations étymologiques (l'appréciation de tout ce qui est laïque). Après un certain temps, dans quelques parties d'Europe, elle put prendre l'image plus décidée avec des idéologies (Révolution Française) et qui se réalisa dans la réduction de différents domaines de la vie dans l'universaliste civilisation chrétienne (lat. *respublica christiana*) jusqu'à la dimension laïque (horizontal) et l'élimination progressive de l'Église et de la religion généralement dans la vie sociale. Les écoles chrétiennes contemporaines, qui coexistent avec les écoles publiques, parfois menacées de l'éducation athée, donc non pas seulement de l'éducation omettant mais souvent luttant contre cette éducation, montrent au XXI^e siècle le nouveau courant d'éducation (à vrai dire traditionnel!), notamment la liaison de l'école non pas seulement avec l'Église comme l'institution soutenant, protégeante ou l'institution étant le mecène de l'éducation, mais aussi avec l'Église qui forme les nouvelles générations grâce aux personnes – témoins. De la même façon qu'au Siècle des Lumières, il est facile de remarquer le prossecus de la possession „de l'école chrétienne” par „l'école laïque”, ainsi aujourd'hui l'école laïque – avec un succès de plus en plus grand – coexiste dans l'enseignement nombreux avec l'école chrétienne menée par l'Église. Cette dernière rend conscient les élèves du devoir du lien culturel avec l'Europe formée sur le fondement du patrimoine antique et de la tradition chrétienne³⁷.

³⁷ T. Kostkiewiczowa, *Oświecenie. Próg naszej współczesności*, Warszawa 1994, p. 8-9.

STRESZCZENIE

OD SZKOŁY KOŚCIELNEJ DO SZKOŁY ŚWIECKIEJ

Jak daleko sięgamy w historię Europy czasów chrześcijańskich, edukacja nie tylko od samego początku była obecna w Kościele (zarówno dydaktyka, jak i wychowanie), ale stała się swoistą mistrzowską sztuką: *ars artium et scientia scientiarum*. Szkoły były związane z instytucjami kościelnymi: z parafiami, zakonami czy też z katedrami, a z biegiem czasu powstawały również zakładane i promowane przez Kościół uniwersytety. Było to zatem nauczanie, które wychodziło z Kościoła i którego patronem był Kościół; nauczanie typowo kościelne, związane nie tylko z problematyką teologiczną, czy, mówiąc jeszcze prościej, kościelną, ale wychowanie rozumiane jako służba spełniana przez Kościół w odniesieniu do społeczeństwa, do poszczególnych ludzi – dzieci, młodzieży i dorosłych.

W sekularyzującym się współcześnie świecie warto zapytać o główne przyczyny oraz kontekst historyczno-kulturowy przekształcenia tradycyjnej szkoły kościelnej (fr. *l'école chrétienne*) w laicką (świecką) szkołę publiczną (fr. *l'école laïque*). Szczególnie interesujące wydają się pytania: Jak należy rozumieć laicyzację? Co historycznie legło u jej podstaw? Czy słowo zeświecczenie (laicyzacja) nacechowane jest współczesnymi treściami (rozumiane jako ateizacja oraz walka z Kościołem i religią w ogóle), czy też może w historii wychowania ma ono nieco inne odniesienie i tym samym znaczenie (konotacje etymologiczne: dowartościowanie tego, co świeckie: gr. *laikos*, łac. *laicus* – świecki, ludowy)? Owa czytelność języka jest niesłychanie ważna, gdyż często „używamy tych samych słów i korzystamy z tych samych znaków, a zupełnie się nie rozumiemy”³⁸. W kontekście zachodzących współcześnie przeobrażeń cywilizacyjnych powyższe pytania wydają się istotne, wręcz fundamentalne, gdyż oblicze Europy, z jednej strony, ukazuje swój chrześcijański charakter, a z drugiej – postępującą laicyzację i sekularyzację.

W XVIII wieku nastąpiło – z różnych i nie zawsze łatwych do uchwycenia przyczyn – zawładnięcie wychowaniem kościelnym przez państwo, które kierowało się nierzadko inspiracjami filozoficznymi, dalekimi od myśli chrześcijańskiej. Laicyzacja szkolnictwa, nacecho-

³⁸ W. Cichosz, *Metodologia. Elementarz Studenta*, Gdańsk 2000, s. 7.

wana głównie znamionami filozofii oświeceniowej, nie może być rozumiana jako zwykła ateizacja wychowania czy też walka z Kościołem i religią w ogóle, gdyż w historii wychowania przybrała konotacje etymologiczne (dowartościowanie tego, co świeckie). Z czasem, w niektórych częściach Europy mogła przybrać postać bardziej zdecydowaną i ideologiczną (Rewolucja Francuska), a wyrażającą się w redukowaniu różnych dziedzin życia uniwersalistycznej cywilizacji chrześcijańskiej (łac. *respublica christiana*) do wymiaru świeckiego (horyzontalnego) i stopniowym eliminowaniu Kościoła i religii w ogóle z życia społeczeństwa.

Laicyzacja szkoły była procesem długotrwałym, a uchwycenie jej wszystkich wątków i okoliczności jest wręcz niemożliwe. Niemniej jednak, można dziś stwierdzić z dużym przekonaniem, że choć „szkolnictwo kościelne” ulegało zeświecczeniu, to proces ten należy rozumieć przede wszystkim jako przekazanie nadzoru nad wychowaniem ludziom świeckim (nie jak początkowo – duchownym). Właśnie laikat (stąd zeświecczenie), choć duchowni w dalszym ciągu odgrywali znaczącą rolę w wychowaniu jako elita wykształcona, stał się odpowiedzialny za edukację młodego pokolenia, a wyrazem tego miały być następujące elementy: 1) świecki charakter edukacji poprzez nadzór państwowy; 2) udoskonalona organizacja wychowania publicznego; 3) tworzenie edukacji wielokulturowej i wielowyznaniowej; 4) szkolnictwo prywatne poddane kontroli państwowej; 5) tworzenie ogólnego planu edukacji i spisu obowiązujących podręczników; 6) przygotowanie kadry nauczycieli świeckich; 7) postępująca autonomia nauki; 8) dostosowanie szkoły do potrzeb życia codziennego i wymagań narodowych; 9) prowadzenie zajęć szkolnych i nauki w ogóle w języku ojczystym; 10) przesunięcie punktu ciężkości z wykształcenia gramatyczno-retorycznego, na moralno-obywatelskie; rozszerzenie treści przedmiotowych o przedmioty przyrodnicze; 11) ograniczenie nauczania religii do wykładu katechizmu i Pisma Świętego na niższym stopniu; 12) przeniesienie życia religijnego do kościołów.

Współczesne szkoły kościelne, istniejące wraz z państwowymi (publicznymi), czasami zagrożone wychowaniem ateistycznym, a więc nie tylko pomijającym wychowanie chrześcijańskie, ale często zwalczającym takie wychowanie, ukazują w XXI wieku nowy (właściwie tradycyjny!) kierunek wychowania, mianowicie związania szkoły nie tylko z Kościołem jako instytucją wspierającą, patronującą czy instytucją będącą mecenasem wychowania, ale także z Kościołem, który przez ludzi jako świadków wiary kształci nowe pokolenie. Tak

jak w Oświeceniach wyraźnie dał się zauważyć proces zawłaszczenia „szkoły kościelnej” przez „szkołę świecką” – zgodnie z zasadą: *cuius regio, eius educatio* – tak dziś, państwowa szkoła świecka – z coraz to większym powodzeniem – współistnieje w pluralistycznej edukacji ze szkołą prowadzoną przez Kościół (szkoła katolicka). Ta ostatnia uświadamia wychowankom poczucie kulturowej więzi z Europą, ukształtowanej na fundamencie dziedzictwa antyku i tradycji chrześcijańskiej³⁹.

³⁹ T. Kostkiewiczowa, *Oświecenie. Próg naszej współczesności*, Warszawa 1994, s. 8-9.

Ks. BRONISŁAW GRULKOWSKI
GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

CELIBAT – SUBLIMACJA CZY RELACJA?

WSTĘP. 1. „KATOLICKO-SUBLIMACYJNE” PODEJŚCIE DO CELIBATU.
2. CELIBAT JAKO RELACJA W ŚWIELE TEORII JOSEPHA R. NUTTINA.
3. STRUKTURA RELACYJNIE ROZUMIANEGO CELIBATU.
3.1. OSOBOWOŚĆ („JA”) CZŁOWIEKA. 3.2. TYPOLOGIA RELACJI ZE
ŚWIATEM. 3.3. TYPY ŚWIATA W RELACJACH „JA” – ŚWIAT. 4. ŚW. JÓZEF
– ORĘDOWNIK KAPŁANÓW I OSOBOWY WZÓR. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Celibat jest wielkim darem Jezusa Chrystusa. Kościół rzymskokatolicki traktuje go jako niezwykle charyzmat, do którego przyjęcia Zbawiciel wzywa każdego kapłana. Kapłański celibat jest znakiem pragnienia coraz pełniejszego naśladowania Jezusa Chrystusa, zwłaszcza w wymiarze całkowitego daru z siebie dla dzieła zbawienia ludzi. Zatem celibat jest podejmowany także z miłości do ludzi, pragnienia bycia dla nich w sposób wolny, a zarazem całkowity, w pełni dyspozycyjny.

Celibat realizowany jest na każdym z trzech poziomów bio-psycho-duchowej struktury człowieka. Na poziomie biologicznym oznacza czystość, rozumianą jako wstrzemięźliwość płciową. Na płaszczyźnie psychicznej jest podjęciem odpowiedzialności za własną wewnętrzną wolność (samokontrola emocjonalna, asceza rozumu, wyobraźni, pamięci) oraz za relacje z innymi ludźmi, zwłaszcza kobietami. W obszarze duchowym celibat oznacza czuwanie nad jednością, i jej wskazanymi przez Kościół formami, z Jezusem Chrystusem, je-

dynym i Najwyższym Kapłanem, Maryją, świętymi oraz ze wspólnotą Kościoła, szczególnie z braćmi kapłanami.

W niniejszym artykule interesuje nas podejście psychologiczne do celibatu. Psychologiczną interpretację celibatu jako Bożego daru, a jednocześnie zadania urzeczywistnianego przez konkretnych ludzi – kapłanów, oprę na relacyjnej koncepcji osobowości autorstwa Josepha Nuttina (1909-1988), kapłana katolickiego, a jednocześnie wybitnego psychologa, profesora Katolickiego Uniwersytetu w Louvain. O jego wielkości jako psychologa może świadczyć uznanie w gronie psychologów¹, a nawet polskie wydanie jednej z jego podstawowych prac² w dobie panowania jeszcze wtedy w Polsce głębokiego komunizmu. Mimo że od śmierci Josepha Nuttina minęło już kilka lat, a od powstania jego głównych dzieł upłynęło jeszcze więcej czasu, uważam, że jego koncepcja warta jest ponownego odkrycia i powrotu do niej, także, a może zwłaszcza, w odniesieniu do problematyki celibatu.

Najogólniej można powiedzieć, że po okresie dominacji w psychologii osobowości swoistego selfizmu (kultu „ja”)³, wraca relacyjne ujmowanie człowieka⁴. Podejście to jest mało obecne w psychologicznej interpretacji rzeczywistości celibatu, podejmowanej także przez katolickich psychologów. Dominuje tu, niestety, szeroko rozumiane, nieraz wspierane informacją *Imprimatur* lub *Nihil obstat*, albo *Cum permissione auctoritatis ecclesiasticae*, podejście psychoanalityczne. Dlatego prezentacja tajemnicy celibatu w świetle koncepcji osobowości autorstwa Josepha R. Nuttina poprzedzona zostanie krytyką, opartą zresztą na jego dziełach, tego swoiście „katolickiego”, psychoanalitycznego podejścia do omawianego zagadnienia.

¹ Potwierdzeniem tego niech będzie następująca pozycja: G. d'Ydewalle, W. Lens (eds), *Cognition in Human Motivation and Learning. Fortschritt for J. (R.) Nuttin*, Hillsdale 1981. Autorami artykułów są w niej między innymi J. W. Atkinson, J. S. Bruner, W. Michel, K. H. Pribram.

² J. R. Nuttin, *Struktura osobowości*, tłum. z ang. T. Kołakowska, Warszawa 1968.

³ Na ten temat zob. np. P. Vitz, *Psychologia jako religia*, tłum. z ang. P. O. Żylicz, Ł. Nowak, Warszawa 2002.

⁴ Zob. np. R. C. Curtis (ed.), *The Relational Self*, New York-London 1991. Por. P. Oleś, *Wprowadzenie do psychologii osobowości*, Warszawa 2005, s. 198, s. 266.

1. „KATOLICKO-SUBLIMACYJNE” PODEJŚCIE DO CELIBATU

Analiza literatury psychologicznej, zwłaszcza tej popularnej, wydawanej przez niektóre wydawnictwa katolickie w formie poradników, pokazuje mocno niepokojący fakt bezkrytycznej często fascynacji psychoanalizą i to tą z kręgu Z. Freuda i jego szkoły lub psychologią głębi autorstwa C. Junga i jego naśladowców⁵. Fascynacja tymi kierunkami jest nieraz tak wielka, że podczas lektury niektórych prac ma się wrażenie, iż są one dla katolickich autorów źródłem „nieomylnych” prawd. W ich świetle interpretuje się całą naukę Kościoła. Mamy tu do czynienia z tą formą zagrożenia katolickiej wiary i moralności, którą wskazywał Jan Paweł II w encyklice *Veritatis Splendor*: „Wewnątrz samej społeczności chrześcijańskiej ukształtowała się bowiem nowa sytuacja, w której wobec nauczania moralnego Kościoła rozpowszechniane są coraz liczniejsze wątpliwości i zastrzeżenia natury humanitarnej i psychologicznej, społecznej i kulturowej, religijnej, a także w ścisłym sensie teologicznej”⁶. Często, zamiast interpretacji twierdzeń psychologii w świetle nieomylniej nauki Kościoła, czyni się odwrotnie: twierdzenia nauki Kościoła interpretuje się i „ocenia” w świetle założeń i twierdzeń psychoanalizy freudowskiej czy jungowskiej, je uważając za „magisteria” i to „nieomylny”. Dlatego w innym miejscu, komentując bezkrytyczne jungowskie interpretacje fragmentów Pisma Świętego, dotyczących Mojżesza, autorstwa katolickiego psychiatry z Włoch, stawiałem pytania ogólniejszej natury: „Kto jest tu przewodnikiem – Biblia czy psychologia Junga, czy Rogersa (...)? Co określa to, kim jest człowiek, jaki jest jego cel, co jest dobrem, a co złem – Biblia czy współczesna psychologia? Czy Biblia jest tylko „symbolizacją”, czy także historią?”⁷. Zastanawiająca jest ta z gruntu niekatolicka, bezkrytyczna fascynacja tymi kierunkami⁸. Być może fascynacja psychologią, zwłaszcza psychoanalityczną, jest ko-

⁵ Tu trzeba zaliczyć prace o. Anselma Grüna OSB. Zgadzam się z ich krytyką przeprowadzoną przez ks. Aleksandra Posackiego SJ, do niej też odsyłając: *Psychologia i New Age*, Gdańsk 2007, s. 88-106.

⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, 4.

⁷ B. Grulkowski, *Prawda o człowieku: biblijna czy psychologiczna?*, Teofil 21(2005)3, s. 127.

⁸ Nie dziwi więc dramatyczne pytanie jakie postawił George Weigel: „Dlaczego biskupi Stanów Zjednoczonych pokładają takie zaufanie w psychologii i psychiatrii – należących do najbardziej zmiennych dyscyplin naukowych – w ocenie przypadków seksualnych nadużyć księży?” (G. Weigel, *Odwaga bycia katolikiem*, tłum. z ang. J. J. Franczak, Kraków 2004, s. 89).

lejnym przejawem przenikającej także do postaw wielu katolików coraz bardziej narcystycznej mentalności człowieka naszych czasów⁹. Rosnącym znaczeniem narcyzmu (fascynacja sobą i swoimi wytworami, kult siebie) można próbować wyjaśniać niejednen przypadek homoseksualizmu (rozumianego jako całościowa niezdolność przyjęcia osoby przeciwnej płci, jako zbyt różniącej się od własnej osoby, niezdolność przyjęcia drugiego jako kogoś innego), czy obecnego w krajach Zachodu, zastępowania posiadania dzieci „opieką” nad zwierzętami (w przeciwieństwie do dzieci, zwierzęta można całkowicie „ukształtować” na „swoją obraz” – nie mają wolności). Przejawem silnego narcyzmu, obecnego także w postawach wielu katolików, może być również bezkrytyczna fascynacja twórczością Anthony`ego de Mello SJ, mimo krytyki Watykanu¹⁰, oraz książkami o Harrym Potterze (odnajdywanie „ja”, które „wszystko może” poprzez identyfikację z bohaterem w sytuacji, gdy w świecie rzeczywistym niewiele się może)¹¹.

Niestety, także celibat zostaje poddany niejednokrotnie psychoanalitycznej (a więc redukcjonistycznej) interpretacji i to także przez niektórych katolickich autorów¹². Tymczasem Joseph R. Nuttin

⁹ Na temat narcyzmu, charakteryzującego kulturę, która odrzuca wiarę w Boga i zwątpiła w znaczenie rozumności, zob. R. J. Muller, *The Marginal Self. An Existential Inquiry into Narcissism*, Atlantic Highlands 1987. Do treści książki należy podchodzić krytycznie, gdyż autor odrzuca arbitralnie istnienie Boga oraz porządku nadprzyrodzonego i zamiast wiary religijnej proponuje, jako jedynie uzasadnione, życie w imię „absurdu”, czego wyrazem może być stwierdzenie z jego książki: „Dla świętego Niewiernego (*the Holy Infidel*) wzorem świętości nie jest krzyż Chrystusa, ale kamień Syzyfa” (tamże, s. 208-209).

¹⁰ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Notyfikacja odnośnie do pism ojca Anthony de Mello SJ*; wersja internetowa: (<http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/mello.html>).

¹¹ Krytykę książek o Harrym Potterze znaleźć można w: G. Kuby, *Harry Potter – dobry czy zły?*, tłum. D. i W. Muszyńscy, Radom 2006. Tam też znaleźć można zdanie Kard. Josepha Ratzingera na temat tych książek, zamieszczone w liście do autorki z dnia 7 marca 2003: „Dobrze, że wyjaśnia pani sprawę *Harry`ego Pottera*, ponieważ jest to subtelne uwiedzenie, które oddziałuje niepostrzeżenie, a przez to głęboko, i rozkłada chrześcijaństwo w duszy człowieka, zanim mogło ono w ogóle wyrosnąć (tamże, s. 128).

¹² Rezygnuję w tym miejscu ze szczegółowego wskazania bibliografii. Wskazuję tylko artykuł T. P. Terlikowskiego, z uwagi na jego w ostatnim czasie swoistą medialność, „wszechobecność” i „wszechwiedzę”: *Chłopcy w sutannach*, Tygodnik Powszechny (18.02.2007); wersja internetowa artykułu: (<http://www.tygodnik.onet.pl/1391246,artykul.html>), jako reprezentatywny (tym bardziej, że autor wskazuje także na innych) dla tego typu psychoanalitycznego

w swojej krytyce psychoanalizy wskazuje na poważne konsekwencje takiego stanowiska¹³. Zostaną one pokrótce wskazane z odniesieniem do problematyki celibatu.

1. Podejście to jest biologistyczne i deterministyczne. Dla Freuda jedyną energią jest energia popędowa, w swojej naturze bezosobowa (*libido*) i człowiek zmuszony jest ją realizować albo fizycznie, albo symbolicznie poprzez jej sublimację. Zwracam uwagę, że jest to skrajny redukcjonizm; całe bogactwo świata psychicznego i duchowego zostaje sprowadzone do jednego czynnika: przeciwstawiania się wszechpotężnej i jedynej „rzeczywistej” energii, której i tak się ulega, co najwyżej zmienia się jej forma. Całe kapłaństwo sprowadza się tu do takiej walki, a pozostałe wartości są tylko „racjonalizacjami” uzasadniającymi tę walkę. Taka jest „logika” tego typu interpretacji.
2. Jest to interpretacja zamknięta. W takiej koncepcji osobowość człowieka widziana jest jako rzeczywistość „zamknięta”, formująca samą siebie i dla siebie. Skoro cała energia jest w człowieku i do tego ma ona pierwotnie biologiczny charakter, to człowiek jest sam dla siebie „wystarczalny”, żyje dla siebie, a relacje mają dla niego charakter wtórny. Celem życia człowieka jest osiągnięcie stanu równowagi (homeostaza), a więc jest to cel z natury egocentryczny. Centralną wartością jest tu autonomia, rozumiana jako niezależność od innych i uwolnienie się od ich wpływu i „dziedzictwa” relacji z nimi. Dlatego inni ludzie są tu widziani jako „toksyczni”, zagrażający ryzykiem zaangażowania się w ich życie, bycia dla nich, poświęcania się dla nich. Ideałem jest tu samowystarczalność psychiczna tak względem Boga jak i względem ludzi. Człowiek o takiej postawie jest przekonany, że wszystko zawdzięcza sobie sam, dla innych jest na zasadzie okazywania im „łaski”. Inni są jakby rzeczywistością wtórną – celem podstawowym jest własna osoba i jej realizacja. Silna jest tu wiara we własne siły i dążenie do maksymalnej niezależności od wszelkich relacji, gdyż są one „osłabiające”, „toksyczne”.
3. Wtórność wartości duchowych. Przy takim podejściu do człowieka i do zagadnienia celibatu dostrzegalne jest widzenie wartości duchowych (wiara, łaska, miłość) jako wtórnych, tylko symbolicznych, nie zaś rzeczywistych. Raz jeszcze powtórzmy, że w ta-

podejścia do celibatu, z dominującym tu pojęciem sublimacji, co, jak pokażę dalej, ma poważne konsekwencje.

¹³ J. R. Nuttin, *Psychoanalysis and Personalisty. A Dynamic Theory of Normal Personality*, New York 1962.

kim podejściu za jedyną rzeczywistą energię uważa się energię biologiczną; wszelkie inne energie są tylko przetworzeniem tej pierwotnej, jedynej realnej energii. Wobec tego, w sublimacji tej energii wartości duchowe i religijne są tylko symbolami i uzasadnieniami dla podjęcia zadania opanowywania tej energii. Nie ma innej energii, nie ma energii psychicznej, związanej z „ja”, nie ma wreszcie rzeczywistej energii, płynącej z relacji z Bogiem. Wszystko jest tylko przetwarzaniem energii biologicznej i tyle jest w człowieku energii, ile jest tej właśnie energii biologicznej. Często przyjmuje się tu także pogląd Z. Freuda i innych psychoanalityków (np. A. Adlera), że rozwój osobowości jest zdeterminowany już w piątym roku życia, bo wtedy już kończą się wszystkie transformacje energii *libido* (późniejsze etapy są już tylko powtarzaniem tych wczesnych faz). Wobec tego wartości nie mają tak naprawdę podstawowego znaczenia w rozwoju osobowości człowieka, w jej ukierunkowaniu i pracy nad sobą. Tak naprawdę nie są one rzeczywiste i na rzeczywistość nie wpływają, są co najwyżej symbolizacją (tak jak Mojżesz we wskazanym wcześniej przykładzie „katolickiej” interpretacji jego osoby) biologicznej walki, jaką człowiek toczy z sobą samym o zapanowanie nad swoim *libido*. Wartości, podobnie jak świadome „ja”, nie mają własnej energii, mają jej tyle, ile zaczerpną jej z warstwy biologicznej. Łatwo tu zauważyć zupełne odwrócenie antropologii chrześcijańskiej, wskazującej na pierwszeństwo sfery duchowej i prymat energii ducha przed siłami biologicznymi w warstwie ontologicznej i osobotwórczej.

4. Koncentracja na przeszłości. Kolejną konsekwencją takiego podejścia do osoby człowieka i do zagadnienia celibatu jest odwrócenie orientacji temporalnej człowieka. Zasadniczo, co podkreślają wszyscy wybitni psychologowie, człowiek zorientowany jest na przyszłość. Z przyszłością wiąże się realizacja celów, nadzieje, spełnienie siebie itd. Przyszłość to także to, do czego człowiek dąży, co realizuje i chce zrealizować, rozstrzyga ona o znaczeniu przeszłości. To przyszłe zadania i cele wskazują, co z przeszłości jest w ich świetle pozytywne, wspiera ich realizację, a co z przeszłości jest przeszkodą do przewyciężenia. Wobec tego człowiek w orientacji temporalnej swojej osobowości powinien być ukierunkowany przede wszystkim na przyszłość, na osiągnięcie celów, które przed nim postawiono i które sam sobie stawia. Tymczasem, w podejściu tu opisywanym, jest odwrotnie. Nakazuje się człowiekowi koncentrację na przeszłości, zatrudnia nieraz psychoana-

lityka czy psychologa dla lepszej „lustracji” przeszłości i człowiek zużywa całą swoją energię na zagrzebywaniu się w swojej historii czy prehistorii. W sposób oczywisty ten model jest fałszywy. Przede wszystkim grozi posłuszeństwem fałszywym antropologom. Na jakiej bowiem podstawie człowiek może uznać, że akurat to czy tamto z historii jego życia ma znaczenie i to tak wielkie, że aż określające jego „dziś” i rozstrzygające o jego przyszłości? Odpowiedzmy, tylko na podstawie wiary, uwierzenia bezkrytycznego (bo przecież argumentów tu nie ma!) autorytetowi psychologa czy innego analityka, któremu oddał się w ręce. To on nakaże mu albo szukać sytuacji „obwiniających” matkę, albo ojca, albo doświadczeń krzywd. Od razu powstaje pytanie o zasadność takiego klucza interpretacji przeszłości. I okazuje się, że jest nim bezkrytna wiara psychologowi (co jest postawą przeciwną rozumowi, gdyż psychologia jest nauką podlegającą krytyce i tylko jako nauka ma wartość; kiedy przeradza się w wiarę staje się zagrożeniem), który jest przekonany, na bazie takiej czy innej teorii psychologicznej, mniej czy bardziej prawdziwej, o tym, że przeszłość determinuje człowieka, odbiera mu wolność wyboru i realizacji siebie w przyszłości. Drugim „uzasadnieniem” jest tu przekonanie, że każdy człowiek jest psychicznie „zaburzony” i wobec tego potrzebuje „terapii”.

5. Spojrzenie kliniczne. Opisywane tu podejście jest w oczywisty sposób kliniczne: każdy człowiek widziany jest jako zaburzony, a granice między patologią i normą są bardzo płynne i są kwestią różnic ilościowych (ludzie zdrowi i zaburzeni różnią się tylko nasileniem pewnych cech czy objawów), a nie jakościowych (różnice dotyczące np. struktury osobowości albo brakiem u ludzi zdrowych pewnych cech). Wobec tego nikt nie poradzi sobie sam, bez pomocy psychologa. W takim ujęciu wymiar duchowy (tu człowiekowi potrzebna jest relacja np. ze spowiednikiem) łatwo zostaje zastąpiony przez psychologizm; wszelkie zagadnienia, także religijno-moralne, sprowadzone zostają do kwestii psychologicznych, wobec czego konieczną wydaje się zwolennikom takiego podejścia „pomoc” psychologa, skierowana do zdrowych skądinąd ludzi. Co równie szkodliwe, w takim podejściu „klinicznie” widzi się również ludzi, którzy nas kochali czy kochają. Przykładowo, w jednej z książek wydanych przez OO. Dominikanów¹⁴, proponuje się, by „klinicznie” przyjrzeć się swoim matkom. Zakłada się

¹⁴ H. Cloud, J. Townsend, *Mamo, to moje życie*, Poznań 2005.

na podstawie, niestety, psychoanalitycznej, że zaburzenia zachowania dorosłego człowieka są spowodowane przez zaniedbania ze strony matki. Przy czym w książce tej nie przedstawia się zdrowej psychicznie matki (a takich jest przecież zdecydowana większość!), ale wszystkie klasyfikuje się do jednej z sześciu klas zaburzeń (Mama Manekin, Mama Porcelanowa Figurka, Mama Kontroler, Mama Puchar Zwycięstwa, Mama Zawsze Szef, Mama Master Card). I zadaniem człowieka jest, wbrew czwartemu przykazaniu, przyjrzeć się swojej matce i, najlepiej pod okiem psychologa (kierownik duchowy już niepotrzebny), osądzić własną matkę, spojrzeć na nią „klinicznie”. I w tych zaburzeniach znajduje się usprawiedliwienie każdego swojego czynu. Bo zawsze winna jest matka, na którą zawsze patrzy się klinicznie, nigdy nie dostrzegając jej miłości, poświęcenia, może wylanych łez. Czwarte przykazanie jest nieaktualne – zdają się mówić tego rodzaju „psychologowie” i „terapeuci”. W takim podejściu odnajdujemy, niestety, spełnienie ostrzeżenia Paula Vitz’a, który pisał: „Nie bardzo wiadomo, co ojciec zrobił, by zasłużyć sobie na tę nienawiść. Pewnie chodzi o to, że poślubił matkę dziecka i że jest wielki. (...) Zarówno we freudowskiej, jak i w selfistycznej terapii, nie ma odpowiedniego nacisku na miłość ojca, choć przejawy takiej miłości są powszechne. W ostatnim czasie zainteresowania teoretyczne przesunęły się bardziej ku matce, którą oskarża się (masz do wyboru) o: dominowanie, kastrowanie, kontrolowanie, manipulowanie, uwodzenie, zależność emocjonalną. Współczesna matka również nie może wygrać”¹⁵. Dlatego nie dziwi, że Vitz stawia bardzo zdrowy postulat, by wreszcie skończyć z taką mitologią o wszystkich ludziach będących „klinicznymi” przypadkami, niezdolnymi do podjęcia własnej odpowiedzialności: „W odniesieniu do obydwojga rodziców jest to najwyższy czas, aby tym «wyjaśnieniom» nadać prawdziwą nazwę. Są one nową odmianą uprzedzenia, któremu na imię «szukanie kozła ofiarnego». Kiedyż doczekamy się teorii psychologicznej na tyle uczciwej i pojemnej¹⁶, by pozwalała nam wszystkim zaakceptować to, że wina nie leży po stronie naszych rodziców (mało co więcej niż w naszych gwiazdach), ale w nas samych”¹⁷.

¹⁵ P. Vitz, *Psychologia jako religia*, tłum. z ang. O. Żylicz, Ł. Nowak, Warszawa 2002, s. 81.

¹⁶ Taką teorią jest koncepcja Josepha Nuttina.

¹⁷ P. Vitz, dz. cyt., s. 81.

W takim „klinicznym” ujęciu ksiądz jest od razu „podejrzany”, potencjalnym „przypadkiem” zaburzenia psychicznego. Bo nie widzi się tu pozytywnej wartości celibatu, tego, że jest to aktywna, pozytywna forma miłości, która nie szuka swego, łaskawa jest, cierpliwa itp. Nie, celibat widzi się tu jako aktywność negatywną, jako hamowanie biologicznej energii popędu, która jest nie do opanowania i dla której trzeba znaleźć ujścia psychiczne i „duchowe”. Zauważmy, że zarówno inni ludzie, jak i wartości oraz nawet Bóg, spostrzegani są tu jako środki do własnego rozwoju księdza, do jego „zabezpieczenia” przed „wybuchem” kotła, pod którym za dużo jest „pary” (freudowski obraz kanalizowania energii seksualnej). Bóg nie jest tu celem aktywnej miłości księdza, podobnie inni ludzie: celem jest „gaszenie pożaru”. Oczywiście jest to nieprawdziwy obraz osobowości człowieka zdrowego psychicznie¹⁸. I tam, w przypadku zaburzeń, ma ten opis swoje zastosowanie, chociaż także bardzo ograniczone. Z. Rosińska podaje na przykład przypadek terapeutki, która pacjentowi, meksykańskiemu imigrantowi, katolikowi, cierpiącemu na depresję nakazywała snuć fantazje na temat rzekomych („wymyślonych” przez terapeutkę) grzesznych fantazji na jego temat. Terapeutka została skazana w procesie sądowym, wytoczonym przez siostrę pacjenta (popełnił samobójstwo), za nadużycie swoich kompetencji. Jak stwierdza Z. Rosińska, utajonym założeniem terapeutki „było, iż źródło zaburzeń miało charakter psycho-społeczny, a nie somatyczny, oraz tkwiło w dzieciństwie pacjenta, tzn. w jego relacji z własną matką. Lekarz nie uwzględniła różnic kulturowych”¹⁹.

Szczególnie dyskusyjna i to w kontekście zaburzeń tak głębokich, jak na przykład pedofilia niektórych kapłanów, jest wiara w kompetencje psychologów i psychiatrów w leczeniu tego typu dewiacji. G. Weigel zdaje się stawiać amerykańskim biskupom zarzut, że w swojej ocenie tego typu przypadków i kwestii ich ewentualnego psychicznego wyzdrowienia, za bardzo zaufali psychiatrom i psychologom. Kiedy ci orzekli, że dany ksiądz jest już zdrowy psychicznie, wielu biskupów przyjmowało taką diagnozę bezkrytycznie, przywracając takich księży do ich kapłańskich funkcji. G. Weigel wyraża

¹⁸ Może to być realny i adekwatny opis psychiki zaburzonej, zob. na ten temat w kontekście celibatu oraz życia zakonnego, A. A. Terruwe, *Integracja psychiczna*, tłum. z ang. W. Unolt, Poznań 1989.

¹⁹ Z. Rosińska, *Z dziejów psychoterapii: między paternalizmem a partnerstwem*, w: Z. Rosińska, E. Olender-Dmowska, *Psychoterapia i kultura. Celebracja urazu czy leczenie duszy*, Warszawa 1997, s. 257.

zdumienie: „To, że Amerykanie żyją w kulturze przesiąkniętej symboliką psychologiczną (i psychohełkotem), było jasne od opublikowania w roku 1965 błyskotliwego studium Philippa Rieffa *The Triumph of the Therapeutic (Triumf terapii)*. Obecny kryzys ukazał, jak głęboko przywództwo biskupie zostało dotknięte i poddane erozji przez terapeutyczny sposób myślenia”²⁰. G. Weigel stwierdza dalej: „Dlaczego biskupi Stanów Zjednoczonych pokładają takie zaufanie w psychologii i psychiatrii – należących do najbardziej zmiennych dyscyplin naukowych – w ocenie przypadków seksualnych nadużyć księży? Dlaczego w znacznej części przypadków biskupi zasięgaliby porady terapeutów, którzy byli znani ze sprzeciwiania się pewnym aspektom kościelnej etyki seksualnej, szczególnie w kwestiach homoseksualizmu? Nikt poważny nie wątpi, że psychologia i psychiatria mogą być pomocne w zajmowaniu się problemami seksualnego wykorzystywania przez duchownych. Pytanie tylko, dlaczego tak wielu biskupów wydawało się gotowych przekazać w tych przypadkach lwią część analitycznego i decyzyjnego autorytetu terapeutom”²¹. Dalej Weigel zauważa, że pierwszeństwo powinna mieć perspektywa teologiczna. Tymczasem nieraz nie pytano takiego księdza o jego wiarę, „nawet na poziomie podstawowym”²². A przecież perspektywa teologiczna pozwoliłaby dostrzec, że starożytna „tradycja katolicka skodyfikowana w kościelnym prawie kanonicznym od dawna utrzymywała, że pewne grzechy ciężkie ze swojej natury czynią człowieka niezdolnym do dalszego publicznego sprawowania posługi kapłańskiej. (...) Czyż notoryczne grzechy tego rodzaju nie czynią człowieka niezdolnym do objawiania w sobie tego duchowego ojcostwa, które jest istotą katolickiego kapłaństwa? Są to fundamentalne pytania teologiczne, a nie pytania dotyczące jedynie «kościelnej dyscypliny»”²³.

Widzimy więc, że psychoanalityczne w swej istocie podejście do celibatu, mimo że szeroko propagowane przez niektóre katolickie wydawnictwa i „katolickich” autorów, nie wytrzymuje krytyki. Ma ono ograniczoną wartość w podejściu do zaburzeń, zwłaszcza tych najgłębszych. Natomiast w podejściu do osobowości zdrowej jest absolutnie nierealistyczne, opiera się na fałszywej antropologii, a w konsekwencji może być bardzo niebezpieczne, może wpędzić człowieka w kryzys, nawet moralny. Szczególnie niebezpieczna jest tu koncepcja osobowości człowieka jako systemu zamkniętego, jak parowy kocioł

²⁰ G. Weigel, dz. cyt., s. 88.

²¹ Tamże, s. 89-90.

²² Tamże, s. 89.

²³ Tamże, s. 90-91.

w obrazie Freuda, którego jedyną rzeczywistą siłą jest biologiczna energia, która tę osobowość zamkniętą nieustannie „podgrzewa”, grożąc rozsadzeniem kotła. Człowiek więc potrzebuje „zaworów bezpieczeństwa”. Są nimi wartości osiągnęte drogą sublimacji. Zauważamy tu swoisty materializm, z gruntu sprzeczny z antropologią chrześcijańską: rzeczywistość ma charakter biologiczny, duchowość, wartości są tylko pochodną biologii, nie mającą żadnej własnej energii, zdolną tylko wykorzystać energię biologiczną. Ten skrajny redukcjonizm sprowadza wartość celibatu (w tym modelu mocno wątpliwą i widzianą jako przeciwną naturze) do negatywnej walki przeciw sobie, w której to walce Bóg, ludzie i wartości wyższe są tylko środkami, nie celem. W takim ujęciu celibatariusz widziany jest jako człowiek „zahamowany”, niezdolny do aktywnej postawy, gdyż całą energię zużywa na tamowanie energii seksualnej. Obraz ten jest fałszywy, tym niemniej bardzo często lansowany w psychologii, zwłaszcza dalekiej od chrześcijaństwa, chociaż na grunt Kościoła przenoszony jest przez wielu bezkrytycznych autorów. Celibat wymaga właściwej interpretacji psychologicznej. Jej szansę daje relacyjna koncepcja osobowości autorstwa Josepha Nuttina.

2. CELIBAT JAKO RELACJA W ŚWIETLE TEORII JOSEPHA R. NUTTINA

Joseph R. Nuttin wychodzi od podstawowego faktu życiowego, który powinien być zarazem podstawową daną psychologiczną: osobowość człowieka tworzy wielorakie relacje ze światem i w tych relacjach oraz przez nie, sama się rozwija. Życie człowieka bierze się z relacji, na poziomie teologicznym – do Boga, na poziomie ludzkim – do rodziców. Ten podstawowy fakt ludzkiego życia, realizacja relacji ze światem, dokonuje się na każdym z trzech poziomów ludzkiej egzystencji: biologicznym, psychologicznym (społecznym) i duchowo-religijnym (metafizycznym). Na poziomie biologicznym uwidacznia się oczywisty fakt, że najbardziej podstawowe biologicznie potrzeby człowieka (zaspokojenia głodu, oddychania itp.) mają charakter relacyjny, są formą wymiany ze środowiskiem biologicznym. Wymiana ta jest konieczna dla przetrwania ludzkiego organizmu i jej charakter zależy tak od pewnych cech organizmu ludzkiego (np. zdolność przyswajania pokarmu), jak i charakterystyki jego materialnego otoczenia (np. dostępność pożywienia). A zatem, w tej relacji zarówno osobowość jak i świat mają tę samą cechę pierwotności dla siebie i obiektywności swojego istnienia. Na poziomie psychicznym ujawnia

się również relacyjny charakter osobowości człowieka. Ujawniają się w niej potrzeby²⁴ psychiczne, od których realizacji zależy tak zdrowie psychiczne jak i rozwój osobowości. Odpowiedzią na te potrzeby psychiczne są wartości doświadczane przez relacje z innymi ludźmi, zwłaszcza rodziną. Tak więc poprzez te relacje, zakładając, że są właściwe, podstawą osobowości staje się pewna ufność względem świata, poczucie bezpieczeństwa i pragnienie własnego rozwoju w odkrywanym świecie. Zwróćmy uwagę, że odkrywanie świata ma również charakter relacyjny poprzez choćby system edukacji, wytwory kultury, czy środki przekazu.

Przechodząc na poziom duchowy, który można tu zdefiniować jako doświadczanie relacji z Bogiem i jej realizację, zauważamy, że ma ona charakter relacji. Relacja ta ma wiele wymiarów. Po pierwsze, jest to, biorąc metafizycznie, relacja podstawowa; od Boga bowiem bierze swoje istnienie tak świat jak i człowiek. Poza tym jest to relacja doświadczania nieustannej obecności Boga, czyli Opatrzności. Wreszcie relacja ta ma charakter finalny: celem życia człowieka jest zbawienie, czyli osiągnięcie ostatecznej, bezpośredniej, nieprzemijającej wspólnoty z Bogiem w niebie. Oczywiście na poziomie analiz psychologicznych przyjęcie istnienia Boga jest pewnym założeniem, bo sama psychologia nie ma narzędzi do rozstrzygnięcia kwestii istnienia Boga lub Jego nieistnienia. Tym niemniej wiele danych wskazuje, że uznanie przez człowieka swojej zależności od Boga poprzez akt i postawę wiary ma daleko idące, także psychologiczne, konsekwencje dla jego życia. Zasadnicze znaczenie ma tu ugruntowanie sensowności swojego istnienia w absolutnym istnieniu Boga. Takie zakorzenienie życia nadaje mu racjonalność, sensowność i celowość. Ma to swoje konsekwencje psychologiczne. Osoby wierzące w Boga i realizujące tę wiarę mają wyższe poczucie sensu życia oraz zadowolenia z niego niż osoby wierzące w siły bezosobowe, siły natury, przeznaczenie czy inne przyczyny²⁵. Można więc wskazać, że przekonanie o relacyjnym charakterze osobowości człowieka, także na poziomie duchowym, ma

²⁴ Potrzeby są tu rozumiane bardzo szeroko. Pojęcie to obejmuje tu zarówno wyróżnione przez A. Maslowa potrzeby braku (potrzeby typu D) jak i potrzeby wzrostu (potrzeby typu B) oraz potrzebę potrzeb, czyli metapotrzebę, potrzebę sensu życia, wskazaną przez V. E. Frankla. Potrzeby te mają również, jak podkreśla Nuttin, charakter relacyjny. Zob. tytuł rozdziału: *A Relational Model of Motivation* (s. 57-79) i podrozdziału: *Needs in Terms of Relational Functioning* w jego książce *Motivation, Planning and Action. A Relational Theory of Behavior Dynamics*, transl. by R. P. Lorion, J. E. Dumas, Leuven-Hillsdale 1984.

²⁵ Na ten temat zob. K. Skrzypińska, *Pogląd na świat a poczucie sensu i zadowolenia z życia*, Kraków 2002.

swoje potwierdzenie także psychologiczne. Duchowość zatem „zamknięta”, nie relacyjna jest jakąś formą degradacji duchowości, niepełnej jej realizacji, niepełnego otwarcia człowieka²⁶. Również na poziomie duchowym człowiek jest ze swojej natury istotą relacyjną.

Przyjmując relacyjną koncepcję osobowości człowieka, zauważymy, że w jej świetle również celibat ma charakter relacyjny i w pełni osobowy. Celibat okazuje się bowiem być formą realizacji osobowości człowieka i jego relacji w świecie. W przeciwieństwie do wyżej wskazanego sublimacyjnego ujęcia ta koncepcja jest:

1. Personalistyczna i odwołująca się do wolności. Relacyjna koncepcja osobowości człowieka wskazuje na godność człowieka jako osoby. Jego „życiowa energia” nie ma charakteru biologicznego, ale personalistyczny. Człowiek jako osoba czerpie życiową siłę z relacji. Ta siła nie jest sublimacją, ale ma charakter całościowy, przenika całą osobę, i realizuje się na każdym z poziomów, przy czym pierwotny jest poziom duchowy.
2. Celibat ma charakter otwarty. Celibat nie zamyka człowieka w sobie, ale jest pewną formą otwartości na świat zewnętrzny, w tym przede wszystkim świat Boga i społeczność innych ludzi. Nie będąc relacją wprost osiąganą, ale odpowiedzią na dar Bożej łaski, wymaga od człowieka pracy nad sobą, odkrywania coraz to nowych i coraz głębszych poziomów relacji, coraz głębszych poziomów miłości. Dlatego dojrzała realizacja celibatu oznacza bycie w relacji otwierającej, tak względem integracji coraz to nowych wymiarów osobowości, jak i względem świata Bożego i ludzkiego²⁷.
3. W takim ujęciu okazuje się, że celibat jest potwierdzeniem prymatu wartości duchowych w świecie. Celibat interpretowany relacyj-

²⁶ W tym kontekście zrozumiała i w pełni uzasadniona staje się krytyka Jana Pawła II skierowana względem buddyzmu jako pewnej formy ucieczki od świata: „«Oświecenie», jakiego doznał Budda, sprowadza się do przeświadczenia, że świat jest zły. Jest on też źródłem zła i cierpienia dla człowieka. Ażeby wyzwolić się od tego zła, trzeba wyzwolić się od świata. Trzeba zerwać te więzy, jakie łączą nas z zewnętrzną rzeczywistością – więzy istniejące w naszej ludzkiej konstytucji, w naszej psychice i somatyce. Im bardziej uwalniamy się od tych więzów, im bardziej wszystko, co światowe, staje się nam obojętne, tym bardziej wyzwalamy się od cierpienia, czyli od zła, które pochodzi ze świata” (Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 77-78).

²⁷ Zob. charakterystyczne stwierdzenie na ten temat Jana Pawła II: „Poprzez swój celibat kapłan staje się w inny sposób «człowiekiem dla drugich» niż każdy inny mężczyzna” (Jan Paweł II, *Kapłaństwo służebne. List do kapłanów*, 8 kwietnia 1979, 8).

nie jest znakiem, świadectwem zależności świata i człowieka od Boga. To Bóg, Trójca Przenajświętsza, Duch, jest Absolutnym Istnieniem, wszelka inna rzeczywistość ma względem niego charakter wtórny. Także świat materialny ma charakter względny wobec Boga. Tak samo w człowieku wymiar cielesny wymaga podporządkowania duchowi. I na potrzebę osiągnięcia tego „prymatu ducha” przez każdego człowieka wskazuje celibat. To świadectwo jest szczególnie ważne w świecie współczesnym, gdzie tak często panuje materialistyczne przekonanie o prymacie świata materialnego. A zatem celibat wskazuje na pierwszeństwo ducha; to on jest rzeczywistością pierwotną i on wpływa na ciało.

4. Celibat jest formą realizacji przyszłościowej orientacji człowieka. W przeciwieństwie do sublimacyjnego modelu celibatu koncentrującego się na przeszłości, relacyjne ujęcie celibatu wskazuje na przyszłość jako główne nastawienie czasowe człowieka. Celibat jest znakiem, zapowiedzią i obecnością przyszłego świata, życia wiecznego, gdzie „nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie Boży w niebie” (Mt 22,30). Właśnie bezżenność dla Królestwa Bożego (zob. Mt 19,12) wskazuje na centralność przyszłości. To przyszłość nadaje znaczenie terażniejszości i wpływa decydująco na interpretację przeszłości. Tak wygląda zdrowe, normalne przeżywanie czasowości człowieka. Znakiem zaś problemów psychologicznych jest przeżywanie przez człowieka braku przyszłości. Jednym z najważniejszych objawów, na przykład zespołu depresyjnego, jest doświadczanie braku przyszłości. Wtedy terażniejszość, nieraz, jak w przypadku bezrobocia, bardzo trudna, staje się nie do zniesienia, a przeszłość jest interpretowana jako zły los. Tylko perspektywa przyszłościowa jest warunkiem twórczego podejścia do życia i realizacji powołania. W tym miejscu widać wyraźnie, że celibat, właściwie przeżywany, jest darem Bożym, ale odwołującym się do najgłębszych ludzkich możliwości przeżywania siebie w ukierunkowaniu na przyszłość, przyszłość niezawodną, bo jej gwarantem jest Bóg. Ksiądz właściwie więc przyjmujący i przeżywający swój celibat jest dla Kościoła i świata znakiem nadziei, która „zawieść nie może” (Rz 5,5) i tego, że trzeba angażować się w przyszłość, bo ona ma sens. Trzeba zwrócić uwagę na bardzo ważną cechę tej przyszłościowej orientacji celibatu – jej realizm. Kapłańska orientacja na przyszłość jest „wcielona” w wielorakim sensie tego słowa. Po pierwsze, jest zakorzeniona w przeszłości, z historyczną Tajemnicą Wcielenia Bożego Syna i Jego zbawczego dzieła. Tam odnajduje

swój sens i gwarancję. Po drugie realizuje się w teraźniejszości poprzez obecność Chrystusa w sakramentalnych znakach, których szafarzem jest kapłan i w samej osobie kapłana. Ponadto orientacja ta nie jest platoniczna, ale „wcielona” przez to, że człowiek realizuje ją w swoim konkretnym życiu, całą swoją osobą, w jej wszystkich trzech wymiarach.

5. Celibat jest wyrazem zdrowej osobowości. W przeciwieństwie do sublimacyjnego podejścia, które jest z natury kliniczne (każdy człowiek jest „podejrzany” o odchylenia psychiczne), relacyjna koncepcja osobowości ukazuje celibat jako jedną ze zdrowych realizacji nastawienia człowieka na przyjęcie relacji i ich realizacji w swoim życiu. Przez celibat przeżywany przez dojrzałą osobowość, zdrową moralnie, o podstawowej motywacji religijnej, kapłan staje się bardziej „relacyjny”, otwarty na świat poza sobą, a w konsekwencji jeszcze pełniej realizuje swoje ludzkie możliwości. Celibat jest więc przejawem zdrowia psychicznego i to zdrowie wzmacnia poprzez właściwe, a przy tym odwołujące się do najtrudniej osiągalnych możliwości ludzkiej natury. Właściwie przeżywany celibat jest więc wskaźnikiem dla kapłana i innych ludzi miłości, na jaką stać człowieka, o ile zawiera się Bożej łasce. Przykładowo, dla wielu współczesnych ludzi, zniewolonych erotomanią, tracących swoją wolność i odpowiedzialność, zdolność do miłości, na skutek zniewolenia biologicznie ujmowaną seksualnością, kapłan-celibatariusz, wolny względem swojej płciowości, codziennie na tę wolność zdobywający się, jest wezwaniem do nawrócenia i znakiem nadziei, że tę wolność, przy Bożej pomocy i dobrej woli, można osiągnąć. Celibat nie tylko więc nie jest „kliniczny”, ale przeciwnie, wielu ludziom ukazuje drogę uzdrowienia poprzez wskazanie im, czym są właściwe relacje do Boga, innych ludzi i samego siebie. Trudno przecenić to teologiczno-psychologiczne znaczenie celibatu.

Już tylko powyższe wskazanie zupełnie odmiennych konsekwencji modeli sublimacyjnego i relacyjnego celibatu wskazuje, że prawdziwy psychologicznie jest ten drugi. Może jednak powstać pytanie, czy jest on także praktyczny, czy pozwala na szczegółową interpretację psychologiczną fenomenu celibatu? Może pojawić się kolejne pytanie, czy pozwala na szczegółową diagnozę, umiejscowienie źródła ewentualnych problemów z celibatem? Dalej można pytać, czy taki model pozwala na konkretną, szczegółową pracę z człowiekiem chcącym wyjść z kryzysu? Poniżej wskażę, że właśnie ten model ma naj-

większą wartość tak diagnostyczną, heurystyczną jak i „terapeutyczną”.

3. STRUKTURA RELACYJNIE ROZUMIANEGO CELIBATU

W relacyjnej koncepcji osobowości, także celibatu, osobowość widzi się w jej relacji do świata. W takiej strukturze wyróżniamy trzy, wzajemnie powiązane i warunkujące się, elementy: własna osobowość z jej centrum w postaci „ja”, relację i świat. Każdy z tych elementów może mieć wielorakie psychologiczne znaczenie. Poniżej te różne znaczenia każdego z nich zostaną pokrótce przedstawione ze wskazaniem przykładów ewentualnej pomocy w sytuacji kryzysu.

3.1. OSOBOWOŚĆ („JA”) CZŁOWIEKA

Pojawienie się „ja” ma miejsce stosunkowo szybko, bo już we wczesnym dzieciństwie²⁸. „Ja”²⁹ jest wieloaspektowe; może być materialne, społeczne i duchowe³⁰. Wyraża ono, najogólniej mówiąc, to, co jest człowiekowi najbliższe, co ściśle odnosi się do jego osobowości, właściwie stanowiąc najważniejszą jej strukturę. „Ja” ujęte egzystencjalnie, a więc w relacji „ja” – świat, można określić jako centrum wolności i odpowiedzialności³¹. Ponadto „ja” nie wystarcza samo sobie, jest otwarte na relacje, w relacjach się spełnia³². W kontekście psychologicznej analizy celibatu ważne są także inne rozróżnienia „ja”, rozumianego jako całościowa struktura, decydująca o odczytaniu przez człowieka tego, kim jest, jakie są jego relacje ze światem i jaki jest jego psychologiczny świat. Uwzględniając ten punkt widzenia, możemy wyróżnić następujące formy „ja”:

1. „Ja” realistyczne³³: tu człowiek ujmuje siebie całościowo, jako jedyną i niepowtarzalną osobę, realizującą się we właściwych relacjach z Bogiem i światem w różnych jego aspektach, zwłaszcza ze światem innych ludzi. Człowiek dostrzega siebie jako jedność

²⁸ Zob. np. H. Gasiul, *W poszukiwaniu podstaw rozwoju ja emocjonalnego*, Warszawa 2001, s. 14.

²⁹ W literaturze polskojęzycznej pojęcie „ja” zastępuje się nieraz pochodzącym z języka angielskiego pojęciem *self*.

³⁰ H. Gasiul, dz. cyt., s. 12.

³¹ Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Kraków 1991, s. 60.

³² R. J. Muller, dz. cyt., s. 71-82.

³³ Na temat potrzeby realistycznej wizji człowieka zob. np. M. Dziewiecki, *Antropologiczne podstawy poradnictwa psychologiczno-religijnego*, w: *Poradnictwo psychologiczno-religijne*, red. J. Makselon, Kraków 2001, s. 11-26.

bio-psycho-duchową, ukierunkowaną na przyszłość i życie wieczne, ale jednocześnie mającą swoją historię życia (przeszłość) i realizującą siebie w aktualnie istniejącym świecie (teraźniejszość). Ponadto, ważne jest tu pozytywne spostrzeganie siebie jako kogoś ontologicznie dobrego, z jednoczesnym jednak realistycznym uznaniem własnej słabości, występującej jako możliwość popełniania z własnego wyboru zła. Dla „ja” realistycznego charakterystyczna jest też realizacja ideałów, przy czym są to ideały „wcielone”, to znaczy wychodzą od konkretnego życia, rozeznania swoich zalet i wad, powołania oraz woli Bożej. Ten punkt wyjścia jest ujmowany dynamicznie jako wezwanie do wzrostu i przemiany w kierunku coraz pełniejszej realizacji tych ideałów, jakie stawia przed człowiekiem jego droga powołania. Gdy chodzi o celibat, to takie rozeznanie siebie w kontekście realizacji ewangelicznego ideału bezżeństwa dla Królestwa Bożego dokonuje się oczywiście w seminarium i potem musi być realizowane każdego dnia. Kapłan o realistycznym „ja” doskonale wie, co w jego osobowości i relacjach umacnia celibat, a co może mu zagrozić. Oczywiście jest, także z psychologicznego punktu widzenia, że dla realistycznej oceny siebie potrzebny jest drugi człowiek. Tu więc widzimy psychologiczną także potrzebę spowiednika oraz kierownictwa duchowego.

2. „Ja” nierealistyczne: ta forma „ja” utrudnia mocno realizację powołania do celibatu. To „ja” może mieć dwie formy. Jedną można by nazwać „ja” statycznym, czyli takim, które się nie rozwija. W takiej sytuacji człowiek poprzestaje na tym, kim jest, na poznaniu swoich zalet i wad, bez pracy nad wzmocnieniem pierwszych i eliminacją drugich. Taką postawę można by streścić nieraz słyszczanym stwierdzeniem: „Takim mnie Panie Boże stworzyłeś, więc takim mnie masz i nie miej do mnie żalu”. Jeśli to stwierdzenie oznacza usprawiedliwianie się i „rozgrzeszanie” z odpowiedzialności, to jest przejawem „ja” statycznego. Takie „ja” w zasadzie uniemożliwia dochowanie wierności celibatowi. Ludzkie „ja” jest bowiem rzeczywistością dynamiczną, wymagającą wzrostu, rozwoju, przemiany³⁴. Jeśli ta dynamika nie jest realizowana w ramach tego, co wskazuje powołanie, to będzie się realizować jako np. ucieczka od życia (alkoholizm) albo pod wpływem sił emocjonalnych, które na skutek braku pracy nad sobą, wyzwalają się

³⁴ Na ten temat zob. podrozdział *The Dynamic, Integral Self (Ja dynamiczne, integralne)*, w: R. J. Muller, dz. cyt., s. 104-105.

spod kontroli rozumu i woli. Takie uczucia nieświadome stopniowo wzrastają w siłę (zablokowana dynamika „ja” w nich się „ureczywistnia”) i mogą w pewnym momencie pchnąć kapłana w kierunku porzucenia kapłaństwa. Drugą formą „ja” nierealistycznego jest „ja” idealne, całkowicie oderwane od rzeczywistości. Takie „ja” charakteryzuje osobowości neurotyczne. W tym przypadku człowiek stawia sobie sam ideały religijno-moralne całkowicie oderwane od jego powołania, pracy, sytuacji życiowej. Tych ideałów nie oczekuje od niego ani Pan Bóg, ani Kościół, ani nie wskazuje ich spowiednik czy kierownik duchowy. Funkcją takich nierealistycznych ideałów jest karanie siebie. K. Horney zwraca uwagę, że człowiek niezadowolony z siebie, nie akceptujący siebie, „szuka” jakby potwierdzenia, że nie jest godny miłości. I temu „potwierdzeniu” służą „prywatne” ideały: człowiek je wymyśla po to, by zaangażować się w ich realizację (forma ucieczki od obowiązków), stwierdzić, że ich nie realizuje (bo najzwyczajniej w świecie są niemożliwe do zrealizowania), że nie nadaje się do ich realizacji. Następnym etapem jest potępienie siebie, czyli „potwierdzenie”, że jestem nikim, nic nie umiem itd. Osobom neurotycznym ten mechanizm może służyć do zdobywania litości otoczenia, do otrzymywania opieki. Gdyby takie „ja” było obecne w osobowości kapłana, można by je interpretować jako przejaw braku „ja” realistycznego. Celibat byłby w tym momencie zawieszony w „próżni osobowościowej”, nie miałby zakorzenienia w „ja” realistycznym, byłby doświadczany jako ciężar. Wtedy łatwo mogłoby się uruchomić szukanie „opieki”, a w konsekwencji mogłoby dojść do porzucenia kapłaństwa.

3. „Ja” „pomniejszone”³⁵: z tym „ja” mamy do czynienia wtedy, gdy „ja” jest „mniejsze” względem pozostałych sfer osobowości i życiowych zadań człowieka. Może być tak, że w jakiejś dziedzinie człowiek jest nawet wybitny, a w pozostałych, zwłaszcza związanych z realizacją własnej wolności i odpowiedzialności, pozostaje „dzieckiem”, nie umie podjąć zadań charakterystycznych dla człowieka dorosłego. Z „ja” „pomniejszonym” możemy mieć do czynienia na przykład w sytuacji nadopiekuńczych postaw rodziców, gdy na skutek ich „troskliwości” „ja” dziecka nie ma szans rozwinąć się i ukształtować jako odrębne centrum psychiczne, centrum wolności i odpowiedzialności. Tak samo sytuacja psychicznego odrzucenia dziecka przez rodziców może skutkować

³⁵ Na ten temat zob. tamże, s. 110-117.

zahamowaniem rozwoju „ja” w kierunku autonomii: dziecko pozostawione samo sobie wobec wielkiego świata (np. wymagań szkolnych), bez wsparcia, troski, ciepła rodziców, doświadcza lęku, który hamuje rozwój „ja” i chęci ucieczki od realnych zadań. Kolejnym powodem pojawienia się „ja” „pomniejszonego” może być kryzys psychiczny, w którym człowiek ma poczucie, że nie umie zdobyć się na wolność i odpowiedzialność. Mamy wtedy często do czynienia z uruchomieniem się mechanizmu obronnego regresji, czyli cofnięcia się do wcześniejszych faz rozwoju, wszystko po to, by „uciec od odpowiedzialności”. Ze skrajnie silną formą „ja” „pomniejszonego” mamy do czynienia w niektórych zespołach depresyjnych. Występujące tu cechy bezradności, beznadzieiwości i osamotnienia, wskazują na słabe „ja”, niezdolne do aktywności, do zmierzenia się z sytuacjami charakterystycznymi dla odpowiedzialności człowieka dorosłego. Oczywiście człowiek o osobowości z „ja” „pomniejszonym” nie nadaje się psychologicznie do kapłaństwa. Jeśli jednak taki zespół wystąpi przejściowo, na skutek jakiegoś kryzysu osobowościowego kapłana, potrzebna jest mu pomoc idąca w kierunku życzliwości, cierpliwości, pomocy, wspierania jego „ja” w próbach wyjścia z kryzysu przez wskazanie takich form wolności i odpowiedzialności, które taki kapłan może podjąć i stopniowo zwiększać.

4. „Ja” „podzielone”³⁶: występuje wtedy, gdy w człowieku stwierdzamy wyraźny podział na zadania, które realizuje, role, które spełnia i „prawdziwe” życie, które dzieje się poza nimi. Nieraz mamy do czynienia z „ja” „podzielonym” w sytuacji, gdy ktoś jest dobry zawodowo, odpowiedzialny rodzinnie, ale jednocześnie uważa, że to nie jest „prawdziwe” życie; tego „prawdziwego” życia szuka gdzie indziej, na przykład w niemoralności, w „ucieczce” od rodziny w hobby, w sportach ekstremalnych itp. W człowieku o „podzielonym” „ja” występuje szczelna granica między, używając terminologii Junga, maską (to, co ukazuję innym) i prawdziwym „ja”. Skrajnym przykładem „ja” „podzielonego” może być schizofrenia, gdzie nastąpiło całkowite rozdzielenie „własnego” świata, który przekształcił się w świat urojeń od świata realnego; nie ma między nimi prawie żadnych związków. W „ja” „podzielonym” niemożliwa jest wierność celibatowi. Takie „ja” wytwarza bowiem podwójny świat, podwójną moralność, podwójne życie. Jest to więc niewierność ideałowi Ewangelii

³⁶ Zob. R. D. Laing, *Podzielone „ja”*, tłum. z ang. M. Karpiński, Poznań 2004.

i psychologicznie sytuacja nie do zniesienia. Człowiek o takiej postawie, prędzej czy później, musi taką postawę zmienić albo przez radykalne nawrócenie, albo przez porzucenie choćby pozorów przyzwoitości i całkowite pójście w niemoralność.

Analizując „ja” człowieka ujmowane relacyjnie, odkrywamy więc wielość jego możliwych form. To pozwala na psychologiczne zrozumienie (nie aprobatę) wielu ludzkich postaw i ich interpretację w świetle uchwycenia stojącego za nimi „ja”. Właściwa diagnoza „ja” pozwala też, zakładając istnienie zdrowej osobowości, na pomoc w korekcie „ja” i jego ukierunkowaniu na realistyczną realizację siebie. Oczywiście ludzkie „ja” nie jest tu jedynym czynnikiem. Równie ważne w modelu egzystencjalnym (relacja: „ja” – świat) są relacje „ja” ze światem i ich typ.

3.2. TYPOLOGIA RELACJI ZE ŚWIATEM

Relacje człowieka ze światem mogą być wielorakie. Nas interesują tu cechy relacji dojrzałej oraz niedojrzałego związku z rzeczywistością. Wykorzystując odkrycia M. Bubera³⁷, relacje dojrzałą i niedojrzałą można ująć, wskazując na następujące pary opozycyjnych określeń³⁸: 1) relacja angażująca (dojrzała) lub zagrażająca (niedojrzała); 2) relacja dialogowa lub monologowa; 3) relacja wzajemna lub jednostronna; 4) relacja bezpośrednia lub pośrednia; 5) relacja wielowymiarowa lub jednowymiarowa; 6) relacja rozwojowa lub redukująca; 7) relacja dynamiczna lub statyczna.

Zauważamy, że, ujmując relacje ze światem przy pomocy tych określeń, odkrywamy wiele możliwych układów, co może pomóc w umiejscowieniu źródła (przyczyny) kryzysu dotyczącego na przykład celibatu, jego interpretacji i psychologicznej pomocy w jego twórczym (pogłębienie kapłańskiej wierności) przewyciężeniu. Pewne cechy relacji są jakby „naturalnie” związane z pewnymi typami „ja” (sprzężenie zwrotne). Wydaje się na przykład, że w przypadku „ja” statycznego ujawni się także statyczna relacja ze światem.

Oczywiście celibat rozumiany jako forma relacji ze światem powinien mieć wszystkie cechy relacji dojrzałej, wskazane wyżej. Powinien zatem celibat być relacją angażującą do coraz pełniejszej posługi głoszenia Słowa Bożego, dyspozycyjności Kościoła i miłości bliźnie-

³⁷ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. z niem. J. Doktor, Warszawa 1992.

³⁸ Zob. B. Grulkowski, *Elementy motywacyjne postaw „być” i „mieć”*, Lublin 1996, s. 30-33.

go. Ważne jest szczególnie to ostatnie. Nieraz bowiem możliwe jest przeżywanie celibatu jako pewnej formy obrony przed ludźmi, w których, zwłaszcza kobietach, widzi się głównie zagrożenie dla własnej moralności. Takie postawy należy przewycięzać w kierunku widzenia celibatu jako relacji umożliwiającej maksymalnie pełne zaangażowanie w kapłańską służbę. Dlatego celibat jest relacją wielowymiarową, czynnikiem umożliwiającym realizację takiego stosunku do świata. Szczególnie ważna jest tu cecha bezpośredniej więzi z Jezusem Chrystusem, co umożliwia nam dar Jego obecności w Eucharystii.

W przypadku kryzysu kapłańskiego relacje z Bogiem, Kościołem i ludźmi stają się niedojrzałe. Wtedy przykładowo, charakterystyczna jest jednowymiarowość relacji. Jednowymiarowość może oznaczać lęk, ucieczkę przed obowiązkami (np. katechezą), kapłaństwo kojarzy się wtedy z zagrożeniem. To powoduje, że relacja jest monologowa (nieustanne narzekanie) i celem jest redukcja napięć (poprzez ucieczkę np. w alkohol). Jednowymiarowość, zwłaszcza w okresie kryzysu połowy życia, a więc w okolicach wieku 40 lat³⁹, może oznaczać koncentrację na tym, co się „straciło” w dotychczasowym kapłańskim życiu, szczególnie w kontekście celibatu, posłuszeństwa i duchowego ubóstwa. Wtedy może uruchomić się motywacja „wykorzystania” czasu, który jeszcze pozostał. Kryzys może więc dotyczyć zaburzenia tożsamości kapłańskiej i związanego z nią systemu wartości. Psychologicznie patrząc, tu należy upatrywać przyczyn niektórych odejść z kapłaństwa. Przy właściwym rozeznaniu i egzystencjalnej interpretacji psychologicznej ewentualnego kryzysu kapłańskiego w kategoriach cech relacji dojrzałych i niedojrzałych, możliwa jest skuteczna pomoc psychologiczna i rozbudzenie na nowo charyzmatu kapłańskiego oddania.

3.3. TYPY ŚWIATA W RELACJACH „JA” – ŚWIAT

Jak zauważają psychologowie zajmujący się osobowością jako strukturą tworzącą relacje ze światem⁴⁰, w wyniku tych interakcji ludzie tworzą swój osobisty świat⁴¹. W zależności od osobowości, typu relacji ze światem oraz świata, zwłaszcza społecznego, aksjologiczne-

³⁹ Zob. np. P. Oleś, *Psychologia przełomu połowy życia*, Lublin 2000.

⁴⁰ Zob. np. S. Epstein, *Cognitive-Experiential Self-Theory: An Integrative Theory of Personality*, w: R. C. Curtis (ed.), *The Relational Self*, dz. cyt., s. 111-137; R. J. Muller, dz. cyt.; J. Nuttin, *Psychoanalysis and Personality*, dz. cyt.

⁴¹ A. Gurycka, T. Neff, A. Tarnowski, *Jak ludzie spostrzegają swój świat?*, Warszawa 1998.

go i materialnego, z okresu dzieciństwa i młodości oraz aktywności w życiu dorosłym, tworzą się cechy tego świata osobistego, czyli własnego widzenia, doświadczania i interpretowania rzeczywistości zewnętrznej i jej stosunku do własnej osoby. Ludzie różnią się między sobą światem osobistym. Różnice mogą dotyczyć cech formalnych i treściowych⁴². Osobisty świat ma następujące wymiary:

1. Jest dojrzały lub niedojrzały. Dojrzałe widzenie własnego świata oznacza: 1) jego spójność: dana osoba „stosuje podobne schematy i wartości w spostrzeganym świecie, nie alienuje poszczególnych jego elementów”⁴³. Przykładem spójnego świata jest na przykład wierność wszystkim Bożym przykazaniom lub wierność celibatowi na wszystkich poziomach (myśli, uczuć, słów, czynów) i w każdej sytuacji; 2) we własny świat wpisany jest program na życie: „Osoba posiadająca program na życie ma do swojego życia i otaczającego świata stosunek podmiotowy, a zatem charakteryzujący się odpowiedzialnością i aktywnością. Nie tylko posiada cele, ale również potrafi wskazać drogi ich realizacji”⁴⁴. Każda wierna Bogu, zgodna z nauczaniem Kościoła realizacja powołania jest ujmowaniem własnego świata jako zawierającego program na życie. Realizacja celibatu jest więc także formą dojrzałego, własnego, osobistego uczestnictwa, wiążącą się z doświadczaniem realizacji programu ważnego nie tylko w tym życiu, ale i prowadzącego do życia wiecznego. Zdrada powołania oznacza z pewnością zaburzenia we własnym świecie i porzucenie programu realizacji swojego życia⁴⁵, czy, ogólniej patrząc, odkrycia psychologów humanistycznych i egzystencjalistycznych, dotyczące winy egzystencjalnej (ontologicznej)⁴⁶; 3) realizm własnego świata: oznacza, że dana osoba „potrafi planować środki do osiągnięcia wyznaczonych celów, buduje obraz świata z pojęć raczej konkretnych niż abstrakcyjnych”⁴⁷. Urzeczywistnianie w swoim życiu powołania zawsze oznacza realizm własnego świata; człowiek ma jasno określone cele (zbawienie, służba Bogu i Kościołowi, wszystkim

⁴² A. Gurycka, T. Neff, A. Tarnowski, dz. cyt., s. 18-20.

⁴³ Tamże, s. 18.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Wskazują na to doświadczenia małżonków porzucających swoje małżeństwo i wchodzących w nowe związki. Zob. np. B. Grulkowski, *Sakramentalność małżeństwa w aspekcie psychologicznym*, Pelplin 2006, s. 30-31.

⁴⁶ Zob. M. Friedman, *Reflections on Hidden Existential Guilt*, *The Humanistic Psychologist* 19(1991); Z. Płużek, dz. cyt., s. 64-66.

⁴⁷ A. Gurycka, T. Neff, A. Tarnowski, dz. cyt., s. 18.

ludziom), środki do ich osiągnięcia (wskazane przez Kościół: religijne, moralne, ascetyczne, kompetencyjne w zakresie różnych form kapłańskiej służby), kryteria oceny (sumienie) i konkretne wskazania. Kryzys powołania, także kryzys kapłański, zawsze wiąże się z odrzuceniem realizmu własnego świata, z zanegowaniem konkretności własnej drogi życiowej. Przejawem tego jest pewna ucieczka w ogólniki na temat Boga, Kościoła, powołania, celibatu itd. Taki człowiek ucieka od pytań o konkrety: o modlitwę, o spowiedź, o Eucharystię, o ascezę, o porównanie swojego powołania z przykładami świętych kapłanów. Taka ucieczka od życiowych konkretów wskazuje zawsze na jakiś kryzys⁴⁸.

2. Barwa światopoglądu⁴⁹: chodzi tu o jego wydźwięk emocjonalny; czy jest to świat optymistyczny, czy pesymistyczny, jakie jest w nim miejsce lęku, czego on dotyczy, czy jest kontrolowany, czy dotyczy konkretnych spraw, czy rzutuje na obraz całego świata⁵⁰.
3. Treściowa zawartość własnego świata: Własny obraz świata może być różny, w zależności od obecnych w nim treści, ich proporcji, wzajemnych powiązań itp. Dlatego A. Gurycka, T. Neff i A. Tarnowski piszą na przykład o orientacjach humanistycznej, społecznej i pragmatystycznej światopoglądu⁵¹. Szczególnie ważne jest zwrócenie uwagi na to, czy w obrazie własnego świata obecne są i w jakim sensie (znaczeniu, relacjach, roli w całości świata) następujące kategorie treściowe⁵²: 1) własna osoba i jej cechy; 2) świat innych ludzi (społeczny) i jego atrybuty; 3) realny świat materialny; 4) świat duchowy; 5) wartości; 6) Bóg wraz ze swoimi przymiotami oraz rzeczywistości bezpośrednio z Bogiem związane (religia, wiara, Kościół, kler, modlitwa, sakramenty itd.); 7)

⁴⁸ G. Weigel, opisując przypadek jednego z księży pedofilów, słusznie wskazuje, że w badaniu jego osobowości, zabrakło pytań o konkretność (realizm) jego wiary, o to „Czy wierzył w Boga? Czy wierzył w to, że Bóg może objawić nam swoją wolę? Czy ów człowiek uznawał *Credo* Kościoła i kościelne nauczanie o etyce życia płciowego? Czy wierzył w grzech? W karę za grzech? Czy rozumiał warunki konieczne do odbycia sakramentalnie ważnej spowiedzi? Czy wierzył w swoje zbawienie albo czy obawiał się o nie?” (G. Weigel, dz. cyt., s. 89). Bez takiej konkretyzacji pytań o wiarę i duchowość niemożliwa jest skuteczna pomoc, bo nie jest realistyczna.

⁴⁹ Pojęć „światopogląd”, „własny świat człowieka” i „osobisty świat” używamy w tym artykule zamiennie.

⁵⁰ Zob. A. Gurycka, T. Neff, A. Tarnowski, dz. cyt., s. 18-19.

⁵¹ Tamże, s. 19. Klasyfikacja ta jest niewystarczająca; brakuje w niej zwłaszcza orientacji religijnej własnego obrazu świata.

⁵² Tamże, s. 22-23.

czas i jego wymiary (przeszłość, teraźniejszość, przyszłość). Również analiza treściowa świata wiele może powiedzieć o sposobie przeżywania przez danego kapłana jego celibatu i o tym, czy jest szczęśliwy w realizacji powołania, czy nie. Przykładowo, wiadomo, że osoba przeżywająca kryzys może pomniejszać lub przeceniać znaczenie swojej osoby, może koncentrować się nadmiernie na świecie wartości materialnych. Przejawem tego może być dążenie do bogactwa lub przeżywanie frustracji z powodu braku możliwości realizacji materialistycznych aspiracji. W takim świecie wartości stają się abstrakcyjne, akcentuje się i podkreśla „dyskusyjność” rozumienia na przykład miłości, wierności⁵³, celibatu. Bóg, a zwłaszcza Kościół, schodzą w takiej sytuacji na dalszy plan, podobnie jak własne praktyki religijne (modlitwa, szczególnie brewiarzowa i różańcowa, rachunek sumienia, regularna, częsta spowiedź).

4. ŚW. JÓZEF – OREĐDOWNIK KAPŁANÓW I OSOBOWY WZÓR

Wzorem realizacji powołania może i powinien być dla kapłana św. Józef⁵⁴. Realizację Jego powołania można ująć jako relację i to dynamiczną, przechodzącą od kryzysu do spełnienia. Ukazemy to na podstawie psychologicznej interpretacji Mt 1,18-25.

⁵³ Przykładowo małżonkowie (mężczyźni) kwestionujący wartość wierności małżeńskiej są bardzo dobrze „oczytani” we wszystkim, co mogłoby „uzasadnić” ich niewierność. Wskazują na wielość przyczyn i uwarunkowań, biologicznych, społecznych, kulturowych itp., którym podlega małżeńska wierność. Nie wskazują natomiast prawie wcale na wartości religijne. Jeden z moich rozmówców był bardzo dobrze odczytany w literaturze socjobiologicznej. Ta orientacja we współczesnej nauce jest formą obecności materialistycznej wizji człowieka. Twierdzi się tutaj, że to geny „rządzą” człowiekiem, dążąc do przekazania siebie kolejnym pokoleniom. Wspomniany rozmówca twierdził, powołując się na ową literaturę, że niewierność mężczyzn jest „usprawiedliwiona” biologicznie, gdyż nigdy nie wiedzą do końca, że ich dzieci są rzeczywiście ich, wobec tego, chcąc zwiększyć prawdopodobieństwo przekazania swojego materiału genetycznego, „muszą” być rozwiązli. Trudno wskazać bardziej nieludzkie i cyniczne poglądy. Na temat socjobiologii i jej krytyki, także psychologicznej, zob. np. J. Sliwak, *Zachowania altruistyczne w koncepcji socjobiologicznej*, Roczniki Psychologiczne (1999)2, s. 111-123.

⁵⁴ Potwierdzeniem tego jest, obok wielu oficjalnych wypowiedzi Kościoła, coroczna dziękczynna pielgrzymka cudownie ocalonych kapłanów – więźniów obozu koncentracyjnego w Dachau, do sanktuarium św. Józefa w Kaliszu.

Ujmując ten fragment psychologicznie w kategoriach dynamicznej relacji św. Józefa do Boga, Maryi oraz Dzieciątka Jezus, możemy ją ukazać w następujący sposób:

RELACJA PRZED INTERWENCJĄ BOGA	RELACJA PO INTERWENCJI BOGA
„Ja” św. Józefa: pomniejszone (lęk przed realizacją powołania)	„Ja” św. Józefa: realistyczne
Cechy relacji do Boga, Maryi i Dziecięcia: zagrożająca (obawa przed zniesławieniem Maryi i siebie); monologowa (św. Józef sam podejmuje decyzje); jednostronna (kierunek od siebie bez przyjęcia kierunku do siebie); pośrednia (brak bezpośredniego dialogu, relacja przez „pośrednictwo” swoich wyobrażeń, przypuszczeń i myśli); jednowymiarowa (koncentracja na ucieczce); redukująca (chodzi o redukcję strachu); statyczna.	Cechy relacji do Boga, Maryi i Dziecięcia: angażująca; dialogowa; wzajemna (wezwanie-odpowiedź); bezpośrednia; wielowymiarowa; rozwojowa (przez tę relację św. Józef, wypełniając Bożą wolę, służąc zawierzonym sobie Osobom, coraz bardziej staje się sobą, spełnia swoją osobowość); dynamiczna (wymaga nieustannego odczytywania „znaków czasu” i dostosowywania do nich swoich działań dla realizacji powołania).
Obraz świata: „ja” zagrożone; świat społeczny jako zagrożenie; świat duchowy ujmowany egocentrycznie, rozumiany jako poszukiwanie głębszego „ja”; wartości rozumiane jednostronnie; Bóg widziany jako tajemniczy i „daleki”; czas: poczucie zagrożenia ze strony przyszłości.	Obraz świata: „ja” realistyczne, zaangażowane; świat społeczny widziany jako pole odpowiedzialności; świat duchowy widziany relacyjnie jako realizacja odpowiedzi na Boże wezwanie; wartości interpretowane relacyjnie; Bóg przenika wszystko: dominuje religijne widzenie świata; czas: dominuje orientacja na przyszłość i ona nadaje sens całości przeżywania czasu.

Prosty schemat psychologicznej analizy wskazany powyżej, uzasadnia wartość relacyjnej interpretacji powołania, także do celibatu. Takie, relacyjne, ujęcie pozwala właściwie interpretować rzeczywistość ludzkiego powołania, pozwala na wyjaśnienie i opis sytuacji kryzysu, umożliwia prześledzenie przebiegu w czasie (dynamika) realizacji powołania, także tej polegającej na wychodzeniu z kryzysu. Można, przykładowo, śledzić przemiany zachodzące w czasie przezwyciężania kryzysu, obserwując zmiany w rozumieniu swojego „ja”, przemiany w cechach relacji oraz zmiany w rozumieniu świata. Kryteria są obiektywne i konkretne. Nie trzeba się tu odwoływać do niejawnych pojęć, takich jak sublimacja, nie trzeba niczego „dopowiadać”

do Ewangelii w imię takiej czy innej koncepcji psychologicznej. Powyższy przykład dobrze pokazuje wartość ujęcia relacyjnego tajemnicy celibatu.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszego artykułu było wskazanie na wartość relacyjnej koncepcji osobowości w psychologicznej interpretacji celibatu. Wskazano, że, jak się wydaje, dominujący do tej pory „sublimacyjny”⁵⁵ model jest, nie tylko że niewystarczający, ale jeszcze w swojej wymowie i znaczeniu niebezpieczny. Głównym niebezpieczeństwem jest tu poddanie psychologii powołania religijnego i to tak specyficznego jak kapłański celibat. Dominuje tu bowiem, pochodzące z psychoanalizy, ukryte założenie, że jedynym źródłem energii życiowej człowieka jest organizm, wobec czego wartości duchowe są wtórne i pochodne względem biologii. Jedynym dynamizmem jest dynamizm biologiczny, a wszelka inna aktywność, psychiczna i duchowa, ma w przypadku celibatu polegać na jego „sublimowaniu”, „uduchowianiu”. Taka koncepcja jest niebezpieczna nie tylko z powodów doktrynalnych, aksjologicznych i moralnych. Jest to koncepcja chybiona także psychologicznie. Przede wszystkim opiera się ona na psychoanalitycznej, i to w ujęciu freudowskim, koncepcji człowieka, mocno dziś krytykowanej i odrzuconej⁵⁶. Ponadto, odwołuje się do mocno niejasnych ujęć i modeli psychoterapeutycznych⁵⁷, przez co kapłan czy psycholog wspierający kapłana wchodzi na bardzo grząski i niebezpieczny grunt, gdzie sprawdzona wiedza psychologiczna może być bardzo łatwo zastąpiona przez postawę bezkrytycznej wiary w „autorytet” psychoterapeuty. Taka irracjonalna wiara jest oczywiście nie do zaakceptowania i zawsze jest zagrożeniem dla realizacji powołania. Szczególnie trudne do zaakceptowania jest tu doszukiwanie się przyczyn różnych trudności w tak czy inaczej definiowanej przeszłości. Ponadto, nadmierna jest tu koncentracja człowieka na sobie. Tak więc

⁵⁵ Oczywiście nasza krytyka dotyczy psychologicznych koncepcji i ich stosowania przez katolickich doradców i psychologów. Słowo „sublimacja” stosowane nieraz w oficjalnych dokumentach Kościoła ma inne znaczenie; rozumiane jest bowiem jako asceza, która jest jak najbardziej częścią życia chrześcijanina, tym bardziej kapłana.

⁵⁶ Na ten temat zob. np. H. Eysenck, *Zmierzch i upadek imperium Freuda*, tłum. ang. A. Jarczyk, Kraków 2002.

⁵⁷ Całościową krytykę psychoterapii w różnych jej formach znaleźć można np. w: J. Masson, *Przeciw terapii*, tłum. ang. B. Grulkowski, Kraków 2004.

„sublimacyjny” model, podobnie jak psychoanaliza Freuda, jest być może pomocny w sytuacjach głębokich zaburzeń osobowościowych⁵⁸ czy głębokich nerwic. Takie przypadki występują wśród księży stosunkowo rzadko, jeśli weźmiemy pod uwagę to, że święcenia powinni przyjmować kandydaci o zdrowej, dojrzałej osobowości. Stosowanie „sublimacyjnego” modelu w pomocy księżom przeżywającym trudności w powołaniu kończy się zbyt często wskazaniem rezygnacji z kapłaństwa⁵⁹, czego, być może, można byłoby uniknąć, przyjmując relacyjny model osobowości i związany z nim typ pracy z kapłanem. Z tych względów o wiele trafniejszy psychologicznie jest relacyjny model osobowości, wypracowany przez między innymi Josepha R. Nuttina. W jego świetle celibat należy rozumieć jako relację kapłana ze światem. W takiej relacji, jeśli ma być dojrzała, główny akcent jest kładziony nie na sobie, ale na świecie, Bogu, który powołuje, Kościele, któremu się służy i, szerzej, wszystkich ludziach, do których się jest posłanym. Jeśli celibat jest tak rozumiany, to kapłan „zapomina” o swoim „ja”, nie jest ono źródłem problemów, bo, oddając się na służbę, samo realizuje się jakby „przy okazji”, „po drodze”. Potwierdzają to badania dotyczące przykładowo altruizmu⁶⁰. Wyróżnia się w nich altruizm endocentryczny, w którym motywem pomocy innym są jakieś własne nastawienia (np. lęk przed negatywną oceną innych, szukanie pozytywnego obrazu siebie, potwierdzenie siebie). Obok tego altruizmu występuje także altruizm egzocentryczny, gdzie motywem zachowań altruistycznych jest potrzeba poszkodowanego człowieka i troska o jego dobro; motywy własne schodzą na dalszy plan. Występuje tu koncentracja nie na sobie, lecz na rzeczywistości poza sobą (świat innych ludzi) i na wytworzeniu pomocnej relacji z nią (okazanie skutecznej pomocy). Tylko ten drugi altruizm jest altruizmem w najściślejszym sensie tego słowa; pierwszy jest ukrytą formą egocentryzmu (koncentracji na własnym „ja”)⁶¹. Tylko celibat przeżywany „egzocentrycznie” jest godny kapłańskiego powołania, dlate-

⁵⁸ Zob. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna*, tłum. z ang. W. Unolt, Poznań 1989.

⁵⁹ Przykłady można znaleźć w: tamże.

⁶⁰ Nie trzeba chyba wykazywać, że ewangelicznie realizowany celibat jest najwyższą formą altruizmu.

⁶¹ J. Śliwak, *Osobowość altruistyczna*, Lublin 2001. Odwołując się do ewangelicznej przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, można wskazać, że tylko on wykazał się altruizmem egzocentrycznym, skoro zmienił nawet swoje plany, by pomóc poszkodowanemu. Kapłan i lewita byli zapewne ludźmi altruistycznymi, ale endocentrycznie, czyli gotowymi pomagać, ale tylko w sytuacjach dla nich jakoś korzystnych. Dlatego zawiedli.

go że „kapłan nie istnieje dla siebie samego, ale jako narzędzie Boga istnieje całkowicie dla stanu kapłańskiego; jest do tego stanu wyświęcony”⁶². Tylko wtedy kapłan realizuje miłość wspańałości, która jedyna „uzdala człowieka do przekraczania samego siebie i myślenia w pierwszym rzędzie o dobru drugiego”⁶³.

W świetle relacyjnej koncepcji osobowości celibat staje się psychologicznie zrozumiały. Koncepcja ta pozwala na właściwą jego interpretację, wspomaga pracę nad sobą kapłana, pozwala mu szczegółowo określić i umiejscowić poszczególne czynniki tworzące postawę celibatu. Szczególnie cenne jest tu wskazanie, że realizacja celibatu, podobnie jak każde zadanie motywowane nadzieją (na przykład sportowca dążącego do zwycięstwa; obraz bardzo biblijny), ma dwa aspekty: ascezy (wyrzekania się tego, co przeszkadza lub zagraża realizacji celu; tu więc asceza ma swój sens) i wytrwałej aktywności (wzmacniania tego wszystkiego, co celibat oznacza, na co wskazuje, na co ukierunkowuje, w czym odnajduje swój sens). W przypadku kryzysu kapłańskiego życia, zwłaszcza kryzysu związanego z celibatem, pozwala na adekwatną, bo dobrze osadzoną w teoretycznych ramach i szczegółową, a ponadto racjonalną, pomoc psychologiczną. Pomoc ta w tym przypadku wolna jest od ideologizacji i niebezpieczeństwa zastąpienia duchowości psychologią. Niebezpieczeństwo takie występuje zawsze, gdy mamy do czynienia z niejasnymi zasadami psychologicznymi, szczególnie tymi odwołującymi się do dyskusyjnych podziałów czy takich pojęć jak podświadomość, procesy emocjonalne, sublimacja, wpływ dzieciństwa itd. Tak więc tylko relacyjna interpretacja celibatu, osadzona w relacyjnej koncepcji osobowości, oznacza prawdziwe psychologiczne ujęcie tego daru Bożej łaski.

⁶² C. Baars, *Psychologia miłości i seksualności*, tłum. z ang. J. Czapczyk, Poznań 2003, s. 78

⁶³ Tamże, s. 30.

SUMMARY

CELIBACY – SUBLIMATION OR RELATION?

The main purpose of the article is discussion with psychological conception of understanding the celibacy as a form of sublimation. This interpretation is connected with the psychoanalytical view of personality and sexuality. The personality is there seen as a “closed” system existing for its own purpose; its energy is originally biological and sexual. In such vision the religious and spiritual values are secondary ones. Such interpretation of the celibacy is incorrect. Therefore the author of the article proposes to interpret the celibacy in the light of the relational concept of personality, originated mainly by Joseph R. Nuttin (author of *Psychoanalysis and Personality*). Personality is seen in this concept as a part of connection “I – world”. The personality is based on the relations with the world and creates them. The sense of life and its quality depends here on self esteem, kind of relations and the interpretation of the world. There are therefore many possible situations and configurations. The relational interpretation of celibacy corresponds very well with religious understanding. It helps to understand much better the nature of the celibacy and the priest’s personality in its dynamic perspective (for example development or overcoming the crisis). This turn is free, what is especially important, from the danger of egocentrism and unclear terms such as unconsciousness, sublimation etc. So it seems very important to understand and interpret the celibacy in terms of the relational concept of personality.

Ks. JACEK MELLER
CENTRUM EKOLOGII CZŁOWIEKA I BIOETYKI UKSW
WARSZAWA

MORALNY ASPEKT WYKORZYSTANIA ZWŁOK LUDZKICH

WSTĘP. 1. ZWŁOKI A OSOBA LUDZKA. 2. ZWŁOKI W PORZĄDKU DÓBR.
ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

We wszystkich kulturach badacze odkrywają sposoby traktowania zwłok, które świadczą o szczególnym charakterze szczątków ludzkich. Uważa się nawet, że pojawienie się obrzędów pogrzebowych może być jednym z kryteriów hominizacji¹. Wśród zasad regulujących postępowanie z martwym ciałem człowieka wyróżnić można regułę nietykalności, zakazującą dokonywania czynności uszkadzających zwłoki, a nawet zmieniających ich wygląd (wyjątkiem były tylko zabiegi mające na celu ich konserwację). Jednak z biegiem czasu zaczęto podejmować różne działania nie mające związku z szeroko rozumianymi obrzędami pogrzebu. Wymienić tu można sekcję zwłok wykonywaną w celach badawczych lub dydaktycznych, pobranie narządów, tkanek lub komórek do przeszczepienia, spożytkowanie części jako surowca do wyrobu przedmiotów użytkowych, zabranie zwłok z miejsca ich pierwotnego złożenia, badanie ich i ekspozycja w celach edukacyjnych, dzielenie zwłok ze względów religijnych (np. w kato-

¹ Por. K. Kowalski, *Świat bez grobów*, Wiara i Odpowiedzialność (1986)11, s. 58.

lickim kulcie relikwii i obrzędach satanistycznych), wreszcie różne działania artystyczne.

Większość wymienionych działań nie spotyka się z moralną dezaprobatą. Praktyki medyczne zostały obwarowane pewnymi warunkami ich dopuszczalności, eksponowanie zmumifikowanych zwłok lub szkieletów przyjmowane jest, jak się wydaje, bezrefleksyjnie, dyskusja wokół kultu relikwii dotyczy zagadnień dogmatycznych. Jedyne praktyka przetwarzania ludzkich szczątków w nazistowskich Niemczech, współczesne próby produkcji ze zwłok środków leczniczych i kosmetycznych i tak zwana plastynacja zwłok G. von Hagensa spotyka się ze sprzeciwem.

Jednak długotrwała dyskusja nad dopuszczalnością badań pośmiertnych i transplantacji, czy obecny sprzeciw wobec tworzenia ze zwłok dzieł sztuki nasuwają pytanie, jakie wykorzystanie martwego ludzkiego ciała jest moralnie godziwe, gdzie leży granica tej godziwości i w jaki sposób można ją wyznaczyć. Poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie w niniejszej pracy posłuży filozoficzna analiza przedmiotu nazywanego „zwłokami człowieka” i określenie porządku dóbr, według którego akceptuje się lub odrzuca poszczególne działania.

1. ZWŁOKI A OSOBA LUDZKA

„Zwłokami” nazywa się martwe ciało człowieka. Określenie to odwołuje się bezpośrednio do stanu minionego, do okresu, gdy ciało nie było „martwe”, lecz było po prostu ciałem człowieka. Słusznym się więc wydaje, by, podejmując próbę odpowiedzi na pytanie o status zwłok i ich odniesienie do osoby, zbadać najpierw miejsce ciała w strukturze osoby żyjącej, następnie zaś, poprzez wskazanie na istotę śmierci, dojść do zrozumienia, czym są materialne szczątki pozostałe po człowieku.

Punktem wyjścia rozważań jest fundamentalne doświadczenie człowieka – doświadczenie siebie jako podmiotu różnorodnych działań. Nie są one jednakowe: jedne bezpośrednio wiążą się ze sprawczością „ja”, inne dzieją się w „ja” i mogą być przez nie tylko rejestrowane jako własne. Część działań ma charakter czysto materialny, w innych mieszają się składowe materialne i niematerialne, część wreszcie dzieje się niezależnie od czynników materialnych. Są więc tu czynności natury biologicznej, różne reakcje i procesy w organizmie, jest zmysłowo-intelektualne poznanie, akty uczuć, wreszcie duchowe akty woli czy abstrakcyjnego rozumowania. Wszystkie te czynności są jakby „wypromieniowane” przez „ja” i stanowią jego własność. „Ja” nie

utożsamia się z żadną z nich, są one „jego” czynnościami i wyraźnie się od niego odróżniają. Nie utożsamia się także ze swoimi częściami, które są organami wykonującymi poszczególne czynności, je również rozpoznaje jako „moje”. „Ja” jest podmiotem swych czynności i koordynatorem części; dzięki „ja” części współpracują ze sobą, tworzą całość i działają. Z drugiej jednak strony, „ja” jest od swych czynności nierozdzielne: gdy ustaną przynajmniej niektóre z nich, ginie również i ich podmiot. Może ono także stracić lub pozbyć się niektórych swych części, lecz od pewnych zależy w swoim istnieniu i działaniu².

Interpretacja ludzkiego doświadczenia siebie jako „ja” – jaźni będącej podmiotem różnych aktów i przejawiającej się w nich, przetwarzającej materię, poznającej, manifestującej się w działaniu – w kategoriach filozofii arystotelesowsko-tomistycznej prowadzi do określenia owego „ja” jako substancji, samodzielnie istniejącego bytu. Byt ten ulega przemianom w czasie, staje się nosicielem nowych cech, tracąc jednocześnie inne, sam też wpływa na swoją historię, lecz zawsze pozostaje tym samym „ja”, zarówno obiektywnie, jak i w swej świadomości³.

Analiza doświadczenia „ja” ujawnia także, że jaźń, zachowując tożsamość i pozostając jednością, nie jest wewnętrznie jednorodna. Jest bowiem podmiotem działań o istotnie różnym charakterze: jedne pozostają wyłącznie w sferze materialnej, co każe przyjąć ich materialne źródło, inne zaś należą do sfery niematerialnej, co wskazuje na obecność w jaźni elementu duchowego. Każdy byt działa zgodnie ze swoją naturą (w tym przypadku: materialną lub duchową), skoro więc działania „ja” mają różny co do natury charakter, należy przyjąć jej wewnętrzne złożenie z odpowiednich części. Tak ujawnia się wewnętrzna struktura człowieka: obecne w nim złożenie dwóch elementów, materialnego i duchowego. Elementy te są zespolone w jedność, w jeden podmiot działający.

Naturę tego zespolenia wyjaśnić można, posługując się pochodzącym od Arystotelesa, a zmodyfikowanym przez św. Tomasza, modelem bytu złożonego z materii pierwszej i formy substancjalnej. Ciało jest tu materią, podłożem zmian, możliwością, duch zaś formą, która kształtuje ciało, czyniąc je ludzkim, nadaje mu specyficzne cechy i daje udział w charakterystycznej dla człowieka aktywności. M. A. Krapiec zaznacza jednak, że nie można złożenia materii i formy w człowieku rozumieć tak, jakby forma (duch) była immanentna

² Por. M. A. Krapiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 123n.

³ Por. tamże, s. 131.

w ludzkich aktach, także czysto materialnych, na przykład fizjologicznych. Porządek rzeczy jest bowiem taki, że to nie materia odpowiednio wysoko zorganizowana wyłania ducha jako swą formę, lecz duch przyjmuje materię i organizuje ją we właściwy człowiekowi sposób. Dusza jest podmiotem istnienia człowieka, ciało zaś istnieje jako „ludzkie” dlatego, że w ten sposób organizuje je dusza. Ciało jest jej siedzibą jako całość, nie wyróżnia się tu żadnej jego części⁴.

Podkreślając rolę ciała jako czynnika współtworzącego osobę, wskazać można na rolę, jaką pełni ono w jej działaniu. Ciało, będąc organizowane przez ducha, jest sposobem, w jaki duch się ujawnia, żadna czynność ciała nie jest oderwana od osoby. Co prawda filozofowie, zwłaszcza etycy, rozróżniają te akty, które są związane ze sprawczością człowieka od tych, które się w nim tylko dzieją, pozostając poza kontrolą woli, lecz także i te ostatnie nazywają „działaniami człowieka” (*actus hominis*)⁵. Dzięki ciału duch jest obecny w zmysłowym świecie, poznaje go i przetwarza. Ciało czyni także człowieka dostępnym dla innych. Przez nie osoba nawiązuje relacje z innymi osobami, komunikuje się, objawiając swoje życie duchowe, na sposób cielesny tworzy społeczności (zwłaszcza podstawową, jaką jest małżeństwo). Ciało także ogranicza możliwości ekspresji ducha, jest w pewnym stopniu „nieprzezroczyste”. Niedoskonałość zmysłów jest źródłem błędów w poznaniu, zmęczenie, choroby, rozmaite nie poddające się kierowaniu reakcje somatyczne czy wpływające na rozwój ciała warunki środowiskowe utrudniają lub uniemożliwiają działanie⁶.

Życie człowieka jest życiem ciała i ducha połączonych w bytową jedność. Nie jest ono jednak stanem nieskończonym w czasie. Z powodu różnorodnych uszkodzeń lub zaburzeń działania poszczególnych części, ciało człowieka przestaje funkcjonować i rozpada się. Zjawisko to nazywa się „śmiercią”. Zaznaczyć tu należy, że, z punktu widzenia biologii, śmierć nie jest wydarzeniem dziejącym się w jednym momencie; jest raczej rozciągniętym w czasie procesem, który stop-

⁴ Por. S. Swieżawski, *Byt*, Kraków 1999, s. 266-281; M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 164n; S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990, s. 380n; G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992, s. 133; E. Gilson, *Tomizm*, tłum. z franc. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 226n; J. Wróbel, *Antropologia ludzkiej płciowości: powołanie do życia w komunii prawdy i miłości*, w: *Ocalić obraz człowieka. Antropologiczne podstawy moralności*, red. P. Morciniec, Opole 2003, s. 87-93; L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. z wł. A. Baron, Kraków 1997, s. 67.

⁵ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984, s. 50.

⁶ Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, tłum. z hiszp. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 304n; R. Darowski, *Filozofia człowieka*, Kraków 1996, s. 53-57.

niowo obejmuje poszczególne układy, narządy, tkanki i pojedyncze komórki. Gdy mówi się o śmierci, nacisk kładzie się nie na ustanie funkcji wszystkich elementów organizmu (całego organizmu), ale na koniec jego życia „jako całości”, czyli rozpad więzi łączącej poszczególne części w całość uważaną za żywy system⁷.

Pojęcie śmierci jest więc związane z doświadczeniem rozpadu ciała jako zorganizowanej całości. Jedność, jaką stanowiło, zostaje zastąpiona wielością nie związanych ze sobą funkcjonalnie elementów. W języku metafizyki nazywa się taką zmianę zmianą formy, a więc przejściem jednego bytu w inny. Zgodnie więc z tradycją, można powiedzieć, że w śmierci następuje „oddzielenie duszy od ciała”, ponieważ forma organizująca dotąd ciało jako ludzkie zostaje zastąpiona przez inną, przez formę zwłok. Ze względu na postępujący pośmiertny rozkład, nie jest łatwym określenie cech, jakie nowa forma nadaje materii martwego ciała ludzkiego, czy też wskazanie momentów kolejnych przemian, nie wydaje się to jednak tu istotne⁸.

Określenie śmierci jako oddzielenia duszy od ciała, a tym samym zmiany jego formy substancjalnej, pozwala stwierdzić, że w momencie śmierci ciało przestaje być „ludzkie” we właściwym znaczeniu tego słowa. Choć zewnętrzny wygląd i budowa wewnętrzna przez jakiś czas po śmierci przypominają jeszcze to, czym było, jednak w istocie jest już czymś innym: nie ciałem ludzkim, lecz zwłokami. Można więc stwierdzić, że zwłoki ludzkie są nieosobowym przedmiotem, podobnym do wielu innych. Zerwana została bowiem więź, dzięki której ciało uczestniczyło w osobie i jej godności, i na mocy której zyskiwało prawo bycia traktowanym z szacunkiem należnym osobie.

Faktycznie jednak zwłoki człowieka nie są traktowane jak zwykłe przedmioty; postępowaniem z nimi kieruje wiele szczególnych reguł. Skłania to do postawienia pytania o istnienie jakiejś więzi między osobą a jej martwym ciałem. Wydaje się, że związek ten należy uznać; przy czym ze względu na oddzielenie formy od materii człowieka w momencie śmierci, nie ma on charakteru relacji wewnątrzbytowej; ma raczej charakter symboliczny, wydaje się być relacją, jaka wiąże znak z reprezentowaną przez niego rzeczywistością. Zwłoki więc, nie będąc człowiekiem, pozostają jego znakiem. W zależności od przyjmowanych poglądów na nieśmiertelność duszy i możliwość

⁷ Por. T. Ścibor-Rylska, *Porządek i organizacja w przyrodzie*, Warszawa 1974, s. 16.

⁸ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek-społeczność-wartość*, Lublin 1995, s. 86n; R. Darowski, dz. cyt., s. 57; 90n; E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. z fr. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 181.

nawiązania kontaktu ze zmarłymi stają się znakiem obecności nieżyjącego człowieka, jego opieki nad żyjącymi i ich troski o jego los pośmiertny. Mogą być także symbolicznym świadectwem potęgi rodu i jego dokonań; rolę tę pełnić mogą zarówno szczątki ludzkie jako takie, jak również sposób ich przechowywania. Symboliczne znaczenie zwłok ujawnia się, gdy ich traktowanie jest konsekwencją czynów osoby, rodzajem pośmiertnej nagrody lub kary: gdy odmawia się rytualnego pogrzebu lub przyznaje eksponowane miejsce na cmentarzu, oszpeca zwłoki lub starannie je konserwuje, wykorzystuje się kości jako przedmioty użytkowe czy rytualnie zjada części zwłok. Czczone w Kościołach chrześcijańskich relikwie, są także znakiem obecności świętego, jego opieki i ciągłej aktualności wzoru jego życia. Wielkie bogactwo zachowań odkrywanych w różnych kulturach ujawnia wciąż tę samą ideę: reprezentacji zmarłego przez jego martwe ciało⁹.

2. ZWŁOKI W PORZĄDKU DÓBR

Ciało żyjącego człowieka, będąc istotną jego częścią, podlega ochronie, jak ochronie podlega cały człowiek. Wyrazem tej ochrony we współczesnym świecie są, między innymi, międzynarodowe deklaracje i paktory dotyczące praw człowieka¹⁰. Pierwsza z nich, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* ogłoszona w 1948 roku, na samym początku podaje zasadę, która bezpośrednio odnosi się do ciała ludzkiego: zasadę ochrony życia i bezpieczeństwa osobistego¹¹. Reguła ta dotyczy zarówno życia ludzkiego, integralności ciała oraz jego nienaruszalności, jak i stworzenia właściwych warunków jego istnienia i rozwoju. Powstające po *Powszechnej Deklaracji* akty prawne uszczegółowiły podaną w niej zasadę¹². Jednak w momencie, w którym ciało przestaje być „ludzkie”, a staje się zwłokami, traci przysługujące mu dotąd prawo do szczególnego szacunku i ochrony.

Nie sposób jednak nie dostrzec, że ciała zmarłych nie są traktowane tak samo, jak pozostałe przedmioty. Tradycja i obyczaj przyzna-

⁹ Bogatą faktografię podaje L.-V. Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, tłum. z fr. K. Kocjan, Łódź 1991; zob. także: P. Ariès, *Człowiek i śmierć*, tłum. z fr. E. Bąkowska, Warszawa 1989, s. 208-212. 342; J. Kracik, *Relikwie*, Kraków 2002, s. 42-46.

¹⁰ Por. H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1996, s. 22-25.

¹¹ *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, art.3, w: *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, red. B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, Toruń 1996, s. 16.

¹² Por. H. Skorowski, dz. cyt., s. 64-74.

ją im szczególny status; za obyczajem idą też przepisy prawa, dając zwłokom (szerzej: szczątkom ludzkim) pewną ochronę. Zachowania, które naruszają szacunek dla zwłok, nazywane są „znieważeniem”. Może być za takie uznane wyrzucenie zwłok lub prochów na ziemię, ich bezprawne przenoszenie, niszczenie miejsc pochówku i załatwianie w tych miejscach potrzeb fizjologicznych, ich zaśmiecanie i deptanie, a także ograbienie zwłok, czyli zabranie ich fragmentów lub znajdujących się przy nich przedmiotów¹³. Wydaje się, że obecnie szacunek dla zwłok objawia się szczególnie często wobec wspomnianego „zabrania fragmentów”. Liczne są bowiem sytuacje, w których lekarze chcą przeprowadzić badania pośmiertne lub pobrać część zwłok jako przeszczep ratujący życie lub zdrowie innej osoby. Obawy, niechęć i sprzeciw członków rodziny zmarłego, choć nie mają w wielu krajach znaczenia prawnego, utrudniają rozwój medycyny transplantacyjnej¹⁴. Szczególny charakter zwłok przejawia się także w niemożliwości uznania wobec nich prawa własności i wprowadzenia ich do obiegu. Jedynie oddzielone od nich części (takie, które nie pozwalają na identyfikację z ciałem, od którego pochodzą) mogą mieć status rzeczy i być wprowadzone do obrotu prawnego; dotyczy to również mumii, eksponatów muzealnych i preparatów medycznych. I tu jednak posługiwanie się nimi może być ograniczone, na przykład niemożliwością komercjalizacji¹⁵.

Istnienie norm ograniczających posługiwanie się zwłokami pozwala pytać o dobra, które przez te normy są chronione. Autorzy wskazują na szereg takich dóbr; należą do nich: nienaruszalność miejsca spoczynku i przedmiotów znajdujących się przy zmarłych, pamięć o zmarłych i uczucia osób im bliskich, instytucja obrzędów żałobnych,

¹³ Por. M. Romańczuk, *Znieważenie zwłok, prochów ludzkich lub miejsca spoczynku zmarłego - wybrane aspekty prawnokarne i kryminologiczne*, w: *Ochrona człowieka w świetle prawa Rzeczypospolitej Polskiej*, red. S. Pikulski, Olsztyn 2002, s. 421.

¹⁴ Por. W. Rowiński, *Trudności w rozwoju programu przeszczepiania nerek i innych narządów w Polsce*, *Magazyn Medyczny* 6(1995)3, s. 19.

¹⁵ Por. G. Rejman, *Do kogo należą zwłoki ludzkie?*, w: *Zawłaszczenie zwłok ludzkich*, red. A. Wiekłuk, Kraków 1996, s. 30; E. Nizsalovszky, *A Legal Approach to Organ Transplantation and Some Extraordinary Medical Actions*, Budapest 1974, s. 141; W. Daszkiewicz, *Karnoprawna ochrona nekropolii*, *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny* 51(1989)1, s. 63-64; J. Wróbel, *Komórki macierzyste: nadzieje i troski*, w: *Etycznie znaczące techniki biologów*, red. A. Laun, A. Marcol, Opole 2003, s. 125; A. Dylus, *Problem komercjalizacji organów ludzkich*, w: *Etyczne aspekty transplantacji narządów*, red. A. Marcol, Opole 1996, s. 200.

porządek publiczny, wolność religijna, dobra kultury, jakimi mogą być cmentarze czy wreszcie przyjęty w kulturze, powagą nacechowany stosunek do śmierci, zwłok i miejsca ich spoczynku. Chrześcijanizm wskazuje na „uczczenie dzieci Bożych, będących świątynią Ducha Świętego” i nadzieję zmartwychwstania¹⁶. Wydaje się jednak, że bardziej podstawowym przedmiotem ochrony niż ulotna pamięć czy zmieniające się instytucje kulturowe jest istniejący pomimo śmierci związek między zwłokami a osobą, której były ciałem. W przyjętej tu koncepcji martwe ciało jest znakiem nieobecnego (a przynajmniej nie danego w zmysłowym doświadczeniu) człowieka. Reprezentuje go ono, pozwalając na oddanie czci, wyrażenie wdzięczności, ale także na dokonanie symbolicznej zemsty czy zmanifestowanie wrogości. Gesty szacunku lub jego braku, czynione wobec ciała, odnoszą się do osoby, jej martwe szczątki są dla tych gestów i wywołujących je postaw czy uczuć pośrednikiem. Można więc stwierdzić, że ochrona zwłok jest pośrednio ochroną godności osoby¹⁷.

Należy jednak zauważyć, że w wielu sytuacjach ochrona czy promocja godności osoby domaga się nie tyle zachowania nienaruszalności ciała, ile raczej ingerencji w ciało, a nawet poświęcenia jego części. I tak, chory w porozumieniu z lekarzem decyduje się na amputację części swego ciała, aby całość zachować przy życiu; wiele innych ingerencji wiąże się z koniecznością znoszenia bólu; dzielenie z innymi środków potrzebnych do życia zmniejsza częstokroć obniża wyraźnie jakość życia w sferze materialnej, cielesnej; dawca przeszczepu *ex vivo* naraża się na pewne niebezpieczeństwo, ratując życie i zdrowie biorcy. W tych i w innych sytuacjach człowiek, tracąc coś, jednocześnie zyskuje poznanie siebie i sytuacji, w której się znalazł, a także możliwości swego działania, chroni swoje i innych życie i zdrowie, a przede wszystkim kieruje się ku innym i wchodzi z nimi w relację, którą starożytni określali słowem *agapé*, przyczyniając się bezinteresownie do ich dobra. W ten sposób sam zbliża się do osiągnięcia osobowej pełni, gdyż sam, bez innych, rozwijać się nie może, zaś miłość jest najdoskonalszym odniesieniem osób¹⁸.

¹⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, n. 2300; por. R. A. Stefański, *Przestępstwo znieważenia zwłok, prochów ludzkich lub grobu (art. 262 k.k.)*, Prokuratura i Prawo (2004)10, s. 20-21; A. Rybak, *Prawnokarna ochrona godności zwłok człowieka*, *Palestra* 49(2004)1-2, s. 99-100.

¹⁷ W ujęciu prawniczym zob.: A. Rybak, art. cyt., s. 100; R. A. Stefański, art. cyt., s. 21.

¹⁸ Por. C. Valverde, dz. cyt., s. 348-350; M. A. Krapiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 323-325.

Zarówno w sytuacji dbałości o własne ciało, jak i w sytuacji poświęcenia go dla dobra innych, jest ono pośrednikiem w budowaniu relacji międzypersonalnych. Jego gesty wyrażają postawę miłości, ono jest bezpośrednim adresatem gestów innych osób. Można stwierdzić, że ta rola ciała zostaje zachowana również po jego śmierci, przy czym przez długi czas pozostawało ono jedynie czymś, ku czemu kierowano gesty miłości wobec zmarłego, nie było bowiem warunków pozwalających człowiekowi wyrazić jego miłość wobec innych przez pośrednictwo jego zwłok. Możliwości te zaistniały w miarę rozwoju nauki; wydaje się, że pierwszym nie kultycznym czy symbolicznym, lecz konkretnym gestem było wyrażenie zgody na sekcję zwłok dla potrzeb badań naukowych i kształcenia przyszłych lekarzy¹⁹. Obecne zaawansowanie medycyny pozwala na pobieranie żywych jeszcze części ze zwłok i ratowanie przy ich pomocy życia i zdrowia. Dzięki temu martwe ciało człowieka, podobnie jak żywe, staje się pośrednikiem w międzypersonalnym dialogu.

Zaistnienie tego dialogu zakłada wypowiedź dwóch stron: ofiarowującej i obdarowanej. W sytuacji, w której narzędziem miłości są zwłoki, należy postawić pytanie o sposób, w jaki wypowiada się dawca. Może on bowiem swoją decyzję wyrazić w sposób jednoznaczny, zgadzając się na badanie pośmiertne, sporządzenie z jego zwłok preparatów czy na pobranie z nich części do przeszczepu; może także w niczym swojej woli nie ujawnić. W pierwszym przypadku świadomie decyduje on o wejściu w międzypersonalny, wzbogacający obie strony dialog, choć nie zna partnera tej wymiany. W drugim jednak sytuacja jest bardziej skomplikowana. Brak wyraźnej decyzji co do traktowania ciała w inny sposób niż tradycyjne w danej kulturze obrzędy pogrzebowe może wypływać z nieświadomości co do tego, że i po śmierci można obdarować żyjących, albo z niezgody na to obdarowanie. W państwach, w których pobieranie tkanek do przeszczepu normowane jest zasadą zgody domyślnej, brak wypowiedzi na temat ewentualnego pobrania świadczyć może o przyzwoleniu na pobranie lub o nieznanym statusie prawnym. Ktoś, kto nie wyraził swej woli w sposób jasny, nie podtrzymał na czas po swej śmierci potwierdzają-

¹⁹ Mowa tu o świadomej zgodzie będącej w pełni ludzkim aktem, wpływającym z dobrych pobudek. Znane są bowiem dawne i współczesne sytuacje, w których sekcje wykonuje się bez wyraźnej ani domniemanej zgody, a także wbrew woli zmarłego, nawet porywając zwłoki. zob. P. Ariès, dz. cyt., 356-360; polskie przepisy prawne regulujące wykonywanie badań pośmiertnych: Ustawa z dn.30.sierpnia 1991 o zakładach opieki zdrowotnej, art. 24., (Dz. U. 1991/91, poz. 408 z późn. zm.).

cej godność każdego człowieka wymiany darów. Nie znaczy to jednak, że tej wymiany kontynuować nie chciał: być może nie widział takiej możliwości, powierzył swe zwłoki członkom rodziny w zaufaniu, że postąpią z nimi w możliwie najlepszy sposób, wreszcie, znając prawne uregulowania dotyczące na przykład domniemanej zgody na sekcję lub pobranie przeszczepu, świadomie nie ujawnił swojej woli²⁰.

W dialogu miłości rodzina zmarłego, a także władze państwa, zakładu pracy, organizacji czy innej społeczności, wobec której w jakiś sposób się zasłużył, okazywać będą wobec zwłok przede wszystkim cześć i szacunek dla osoby starając się wypełnić jej wolę, dotyczącą na przykład miejsca i sposobu pochówku czy postępowania z pozostawionymi dobrami materialnymi. Wdzięczność, szacunek dla woli zmarłego, dbałość o odpowiedni przebieg ceremonii pogrzebu są przejawami miłości wobec jego osoby, a tym samym potwierdzeniem jej godności – tym wyraźniejszym, że bezinteresownym, zmarły bowiem odwdziżyć się już nie może. Przeciwnie: pozostawienie ciała bez właściwego danej kulturze pochówku, jego ograbienie czy prosty brak dbałości świadczą o braku szacunku dla osoby, o jej odrzuceniu czy chęci poniżenia jako rodzaju pośmiertnej kary. Choć różne jest w obu sytuacjach podejście (szacunek – jego brak), można stwierdzić, że godność osoby zajmuje w odniesieniu się żywych do umarłych miejsce pierwsze.

Inaczej jest, gdy do zwłok podchodzi lekarz, historyk, przedsiębiorca czy artysta. Nie szukają oni zmarłego jako osoby symbolizowanej przez zwłoki, ale pewnego przedmiotu, potrzebnego im do ich celów: do leczenia przez przeszczep, do badania naukowego i ćwiczenia studentów medycyny, do badań i edukacji historycznej, wreszcie do realizacji projektów artystycznych. Zupełne uprzedmiotowienie ciała odkryć można w postępowaniu przynajmniej niektórych funk-

²⁰ Por. W. F. LaFleur, *From Agape to Organs: Religious Difference Between Japan and America in Judging the Ethics of the Transplant*, *Zygon* 37(2002)3, s. 627-628; B. Chyrowicz, *Lęki potencjalnego dawcy*, *Znak* 50(1998)1, s. 104; M. Nowacka, *Status prawny zwłok ludzkich w kontekście fenomenologii cielesności*, *Wiadomości Lekarskie* 55(2002) suppl. 1., cz. 1., s. 360. Dodać można, że sytuacje, w których różne instytucje wykorzystują nieświadomość osób co do stanu prawnego i możliwości wykorzystania zwłok należy uznać za nadużycie obciążające prawodawcę i odpowiedzialnych za podnoszenie poziomu wiedzy w społeczeństwie. Por. C. A. Erin, J. Harris, *Presumed consent or contracting out*, *Journal of Medical Ethics*, 25(1999)5, s. 365; E. Kujawa, *Opinia o ustawie o pobieraniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*, *Zeszyty Biura Studiów i Analiz Kancelarii Senatu* (1995)267, s. 4; J. Fabre, *Organ donation and presumed consent*, *The Lancet*, 352(1998), s. 150.

cjonariuszy systemu nazistowskiego, ograbiających zwłoki swych ofiar i przeznaczających je do przetworzenia na użytkowe przedmioty lub we współczesnych próbach pozyskiwania ze zwłok surowca dla przemysłu farmaceutycznego.

Jeszcze inne dobra realizują osoby, które swoje postępowanie wobec zwłok wiążą z kultem religijnym poprzez różne formy kultu przodków czy świętych. Ciała zmarłych lub ich części są tu również narzędziem, lecz cel ich użycia jest zupełnie inny niż opisany powyżej: należy do sfery duchowej, zwłoki stają się więc znakiem innej niż one same rzeczywistości.

Podjmując próbę oceny poszczególnych działań podejmowanych wobec zwłok, należy podkreślić pozycję godności człowieka jako tego dobra, które jako pierwsze powinno podlegać ochronie i promocji. Dopiero przy jego zachowaniu można poszukiwać realizacji innych dóbr. Opierając się na tej zasadzie, uznać trzeba godziwość wszystkich tych działań, które są związane z okazywaniem szacunku, czci i wdzięczności wobec zmarłego. Mowa tu przede wszystkim o obrzędach pogrzebowych, a także o sposobie przygotowania miejsc pochówku i zachowania się w nich, o traktowaniu ciała zmarłych w szpitalach, instytutach naukowych (także podczas sekcji czy pobrania przeszczepów) i miejscach ich przechowywania²¹.

Nie jest możliwe podanie w jednym zdaniu oceny sytuacji, w których zwłoki stają się narzędziem, sytuacje te bowiem mają bardzo różny charakter. Pierwszą z nich jest, budząca wciąż kontrowersje, praktyka transplantacji *ex mortuo*. Nie idąc za myślą Bogusława Wolniewicza, nazywającego ten rodzaj przeszczepu „współczesnym kanibalizmem”²², podkreślić trzeba konieczność dostrzegania wymiaru osobowego tej terapii. Chodzi o to, by potencjalny dawca mógł świadomie zdecydować o przeznaczeniu swoich zwłok, podejmując za życia wolną decyzję. Nie jest konieczne, by była to wyrażona *explicite* zgoda na eksplantację; dopuszczalna jest również zgoda przez brak sprzeciwu, pod warunkiem jednak, że udzielona jest świadomie. Składa to na odpowiednich władzach obowiązek prowadzenia systematycznych działań, uświadamiających członkom społeczności zarówno

²¹ Na marginesie można zauważyć, że niejednokrotnie zewnętrzna oprawa obrzędów pogrzebowych służy raczej podkreśleniu pozycji społecznej rodziny zmarłego i budowaniu opinii o niej samej, nie zaś oddaniu czci zmarłemu; jego osoba stanowi jedynie pretekst i narzędzie do osiągania pozasobowych celów.

²² B. Wolniewicz, *Neokanibalizm*, w: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, Warszawa 1993, s. 259-264.

stan wiedzy i techniki medycznej, jak i treść związanych z tym rozwiązań²³.

Wykorzystanie martwego ciała ludzkiego do badań naukowych ma miejsce zarówno w biomedycynie, jak i w paleontologii czy archeologii. Wszystkie te dziedziny służą człowiekowi: jego zdrowiu, poznaniu pochodzenia i historii. Można by więc powiedzieć, że, zgadzając się na uczynienie ze zwłok obiektu badań, człowiek wchodzi w dialog miłości z innymi – chciałoby się powiedzieć „z ludzkością”, której jako całości służy poznanie naukowe. Lecz sytuacja taka ma jednak miejsce bardzo rzadko: człowiek, którego zwłoki są badane, nie ma w większości przypadków wpływu na swój wkład do tych badań: są one obligatoryjne albo prowadzone wiele lat po jego śmierci. Co więcej, można domyślać się stanowczej odmowy na przykład w sytuacji wyjmowania szczątków czy mumii z grobów, badania ich, przenoszenia i eksponowania w celach dydaktycznych²⁴. Pojawia się więc pytanie o usprawiedliwienie wszystkich tych działań, gdy, w znacznej większości, nie znajdują one racji w wolnej decyzji człowieka czyniącego swe zwłoki narzędziem miłości.

Mając na uwadze fakt, że zwłoki należą do kategorii przedmiotów, można powiedzieć, że ich badanie, przenoszenie czy eksponowanie zasadniczo nie sprzeciwia się godności osoby. Jest to czynność ze swej natury obojętna; dopiero intencja wykonującego ją nadaje jej moralną wartość. Nie można więc nazywać jej złą, jeśli nie wypływa z zamiaru znieważenia osoby lub nie prowadzi do złych skutków. W analizowanych przypadkach intencją jest zdobycie wiedzy i przekazywanie jej, a więc dobra ważne dla poszczególnych osób i całego społeczeństwa. To dobro pozwala na usprawiedliwienie omawianych działań, przy założeniu jednak, że użycie zwłok jest konieczne, że nie dadzą się one zastąpić modelem, obrazem itp. Takie zastąpienie jest niemożliwe w procesie kształcenia studentów medycyny, ale wydaje

²³ Por. M. Wilks, *Organdonation and presumed consent*, *The Lancet*, 352(1998), s. 150; R. G. Simmons, L. Abress, *Ethics in Organ Transplantation*, w: *Organ Transplantation and Replacement*, red. G. J. Cerili, Philadelphia 1988, s. 694; P. Smoleń, B. Zagórski, *Transplantacja w ujęciu prawnym i teologicznomoralnym*, *Roczniki Nauk Prawnych*, 7(1997), s. 56.

²⁴ W muzeach świata zobaczyć można nie tylko puste sarkofagi egipskich mumii, ale i odkryte groby czasów prehistorycznych, wydobyte zmumifikowane zwłoki członków ludów prekolumbijskich lub dawnych mieszkańców klasztorów z kryptami o specyficznym mikroklimacie, wreszcie zamrożone zwłoki Ötziego – mieszkańca południowych stoków Alp sprzed 5300 lat (J. H. Dickson, K. Oeggl, L. L. Handley, *Nowe oblicze człowieka z lodu*, *Świat Nauki* (2003)6, s. 53).

się wykonalne w przypadku różnych ekspozycji, zwłaszcza o charakterze popularyzatorskim. Zwrócić tu należy uwagę na szczególny sposób wykorzystania zwłok, jaki ma miejsce w artystycznych działaniach Güntera von Hagensa. Martwe ciało ludzkie jest w nich wykorzystywane jako tworzywo i w procesie tak zwanej „plastynacji” utrwalane jako dzieło sztuki. Zwłoki nie są tu wykorzystane ze względu na człowieka, na dobro osoby, lecz jawią się tu raczej jako prowokacja, pobudzenie większego zainteresowania pracami von Hagensa, poruszenia opinii publicznej, niż jako konieczny, niezastępowalny materiał²⁵. Dlatego też wykorzystanie zwłok w tych pracach nie znajduje moralnego usprawiedliwienia.

Podobnie negatywnie ocenić należy sprowadzenie martwego ciała ludzkiego do rzędu wartości ekonomicznych. W przeszłości miało to miejsce wobec ciał ofiar hitlerowskich obozów zagłady, a obecnie w sytuacji komercjalizacji tkanek przeznaczonych do przeszczepu lub przetwarzania zwłok – głównie dzieci nienarodzonych – w przemyśle farmaceutycznym i kosmetycznym. Pod pewnymi warunkami (wykluczenie aborcji, świadoma zgoda odpowiednich osób) można by usprawiedliwić wykorzystanie przetworzonych tkanek fetalnych w procesie leczenia, tak jak usprawiedliwia się korzystanie z przetworzonej krwi: dar osoby służy innym osobom dzięki niezbędnym zabiegom technicznym i nie jest sam w sobie źródłem zysku²⁶. W pozostałych jednak przypadkach ciało ludzkie oderwane jest od wszelkich związków z osobą, a staje się jednym z wielu substratów w produkcji nastawionej na materialny dochód.

²⁵ Por. A. Babuchowski, *Ciało znieważone*, Gość Niedzielny 84(2007)22, s. 42; P. Pruchniewicz, *Skandalista dzieli wieś*, Przegląd Tygodniowy, wydanie internetowe, (<http://www.przegladygodnik.pl/index.php?site=reportaz&name=66>; 2007.06.04); sm, *W przygranicznym Guben otwarto fabrykę preparatów z ludzkich zwłok*, Wiadomości wirtualna polska, 2006.11.16, (http://wiadomosci.wp.pl/kat,1_342,wid,8604363,wiadomosc.html#czytajdalej; 2007.06.04); L. Kostrzewski, *Von Hagens wyjeżdża z Sieniawy*, Gazeta.pl wiadomości, 2005.06.08, <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,61085,2754946.html>; 2007.06.04); J. Pilch, *Esesman i jego jeszcze gorszy syn*, Polityka (2005)10, s. 103.

²⁶ Czym innym niż uczynienie z ciała człowieka narzędzia zysku jest pokrywanie kosztów pobrania preparatu, jego konserwacji i przetworzenia. Por. *Komentarz do projektu konwencji bioetycznej*, Biuletyn Centrum Europejskiego Uniwersytetu Warszawskiego (1994)3, s. 22.

ZAKOŃCZENIE

Współczesna nauka i technika dają wiele możliwości postępowania ze zwłokami człowieka w inny sposób niż tradycyjny pogrzeb, można przypuszczać, że możliwości te będą się z czasem jeszcze poszerzać. Każdy krok na tej drodze wiąże się z pytaniem o godziwość podejmowanych działań. Wskazując na osobę ludzką i jej godność jako punkt odniesienia moralnej oceny i na status zwłok i ich części jako szczególnego przedmiotu, mającego trwały związek z osobą, należy uznać dopuszczalność tylko tych czynów, które nie przekreślają godności osoby, podporządkowując ją innym celom, ale służą osobie: jej wzrastaniu w miłości, życiu i zdrowiu, poznawaniu siebie. Jako niegodne należy ocenić te działania, które ze związanego z człowiekiem ciała czynią narzędzie osiągnięcia pozaosobowych celów.

SUMMARY

MORAL ASPECT OF USING HUMAN CORPSES

Modern science and technology offer several options of dealing with a human corpse, other than a traditional funeral. It seems that the range of available choices will widen with time. Each step of the way involves a question of decency and respect for the corpse. Making a human being and human dignity a point of reference for moral judgment, and acknowledging a special status of a corpse and its parts, as a thing closely connected with a person, one can approve of only such deeds that do not threaten a person's dignity by subordinating it to other purposes. Those deeds should help a person to grow in love, life and health, to know oneself. The situation when a human corpse is treated as a means to an end that does not concern a person must be seen as despicable.



RECENZJE I OMÓWIENIA

STANISŁAW DZIEKOŃSKI, *FORMACJA CHRZEŚCIJAŃSKA DZIECKA W RODZINIE W NAUCZANIU KOŚCIOŁA OD LEONA XIII DO JANA PAWŁA II*, WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO, WARSZAWA 2006, SS. 619.

Historię życia poszczególnych osób, jak i całych społeczeństw można obrazowo określić jako zawody między wychowaniem a katastrofą. To nieustanna batalia międzypokoleniowa, zmaganie się podstaw życia i jego nieodwracalnego obumierania. Właśnie obecne pokolenia cieszą się niezwykłym przywilejem, jakim jest upadek największych totalitaryzmów politycznych i ideologicznych w historii współczesnej (nazizmu, komunizmu i liberalizmu), ale jednocześnie czasy te są pełne znaków zapytania i zawilości. Stąd też poczesne miejsce w antropologiczno-edukacyjnej oraz społeczno-pastoralnej myśli Kościoła zajmuje problematyka wychowania. Bez jej zdobyczy nie mielibyśmy pewnie najwartościowszych idei Soboru Watykańskiego II oraz nie mogłaby dojść do głosu tzw. teologia rzeczywistości ziemskich. Na rynku wydawniczym nie brak książek, które swoim zasięgiem obejmują tylko pewne fragmenty rzeczywistości. To sprawia, że nie sposób, zgodnie z kanonami metodologicznymi, snuć wyczerpujących projektów i koncepcji, nie czyniąc w nich tym samym daleko idących redukcji i błędnych uproszczeń. Mogą zatem cieszyć książki, których autorzy, świadomi powyższych postulatów, podjęty temat prezentują w sposób całościowy i przekonujący. Niewątpliwie, należy do nich pozycja ks. Stanisława Dziekońskiego, autora książki *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła od Leona XIII do Jana Pawła II*. Autor nie tylko rzetelnie podjął się, ze wszech

miar potrzebnej, analizy dokumentów Magisterium Kościoła, ale wręcz zmusił czytelnika do poszukiwań i zajęcia osobistego stanowiska w najważniejszych kwestiach edukacyjnych, za co można mu być wdzięcznym.

Ksiądz Stanisław Dziekoński nie pozostaje jedynie na płaszczyźnie (meta-) teoretycznych i teologicznych rozważań, ale z dużą precyzją metodologiczną tak umiejętnie prowadzi wywód kolejnych tez, iż odbiorca, pochłonięty lekturą książki, zostaje przez Autora w pewien sposób zaangażowany w prowadzony dyskurs. To sprawia, że czytelnik może odbyć niezwykłą przygodę poznawczą, zaprojektowaną na trzy obszerne akty interpretacyjne: *Podstawy misji wychowawczej rodziny*, *Wspomaganie osobowo-społecznego rozwoju dziecka* i *Formacja do wiary dojrzałej*. W rozdziale pierwszym Autor przedstawia źródła wychowawczego posłannictwa rodziny, zdecydowanie uwypuklając dwa zasadnicze fundamenty: prawo natury oraz powołanie chrześcijańskie. To z nich – w ocenie ks. Stanisława Dziekońskiego – wypływają prawa i obowiązki rodziców oraz rodziny do wychowania dziecka. W rozdziale II ukazuje integralny (holistyczny) rozwój dziecka na płaszczyźnie osobowo-społecznej. Wyróżnikiem jest tu słowo „formacja”, które w języku teologicznym nabiera szczególnego sensu i wymiaru biblijnego. W żadnym wypadku nie może być tu mowy o pedagogicznej tresurze według odgórnie i autorytarnie ustalonego ideału wychowawczego, gdyż – jak słusznie zauważa ks. Dziekoński – wielu działań edukacyjnych nie da się do końca zaplanować i przewidzieć, a ponadto – wiara zawsze pozostaje łaską i tajemnicą osoby ludzkiej. Zwornikiem podjętych analiz jest rozdział trzeci, w którym Autor podejmuje temat formacji do wiary dojrzałej, jako głównego celu wychowania chrześcijańskiego, „umożliwienia dziecku – pisze ks. Dziekoński – poznania Boga i nawiązania z Nim kontaktu” (s. 30).

Książka ks. Stanisława Dziekońskiego to pozycja interdyscyplinarna, choć nie ma ona charakteru, sensu *stricte*, komparatystycznego. Mamy tu do czynienia z ogromnym bogactwem tematów, które są odczytywane i interpretowane w różnych znaczeniach, kontekstach i odniesieniach. Autor, jako znany teolog i katechetyk, nie tylko nie ucieka przed problematyką filozoficzną, gdy sięga np. do filozofii podmiotu czy antropologicznego redukcjonizmu (s. 37.231-234), przed historią wychowania i współczesnymi tendencjami pedagogicznymi, ale wielokrotnie korzysta z osiągnięć współczesnej humanistyki, odwołując się do kontekstów pedagogicznych, dydaktycznych i psychologicznych (s. 229). Dokonuje przy tym uzasadnionej analizy etymologicz-

no-semantycznej takich pojęć, jak „wychowanie”, „samowychowanie”, „formacja chrześcijańska”.

Ten moment należy uznać za niezwykle ważny, gdyż obecnie daje się zauważać postępujące rozchwianie aksjonormatywne. Benedykt XVI w pierwszej swojej encyklice *Deus caritas est* podkreśla: „W tym kontekście przeszkodę stanowi przede wszystkim język. Termin «miłość» stał się dziś jednym ze słów najczęściej używanych i także nadużywanych, którym nadajemy znaczenia zupełnie różne. Jeśli tematyka tej encykliki koncentruje się na problemie rozumienia i praktyki miłości w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła, nie możemy po prostu pominąć znaczenia tego słowa w różnych kulturach i współczesnym języku. Wspominamy przede wszystkim szerokie pole semantyczne słowa miłość” (n. 2). Choć obecnie z jednej strony dochodzi do pewnej polaryzacji i czytelności stanowisk, to z drugiej daje się zaobserwować daleko posunięte rozmycie aksjologiczne. Język zaczyna tracić, z szybkością ciągu geometrycznego, swoją właściwą misję i fundamentalne zadanie, jakim jest komunikacja interpersonalna, oparta na klasycznym schemacie ogólnej teorii znaku (spotkanie adresata z nadawcą). Zaczyna tworzyć się dominanta współczesnych przeobrażeń cywilizacyjnych, którą jest nieostrość i względność komunikatów (języka). Terminy i słowa, nawet – a może przede wszystkim – na płaszczyźnie naukowej (czasami w imię samej nauki!) są stosowane w różnych znaczeniach (semantyka), wzajemnych odniesieniach (syntaktyka) i kontekstach (denotacje i konotacje). Wielokrotnie obserwuje się zachwianie ogólnej teorii znaku (semiotyka), która powinna spełniać funkcję komunikacji i spotkania nadawcy z adresatem – a nie spełnia. Jeżeli bowiem pedagogika jest definiowana (zgodnie z ogólną teorią znaku) jako nauka o wychowaniu, to jedynym słowem bezspornym jest tutaj przyimek „o”.

Lektura książki ks. Stanisława Dziekońskiego każe podkreślić bardzo komunikatywny sposób wykładu problematyki. Autor, zgodnie ze współczesnymi standardami semiotycznymi, operuje językiem czytelnym i zrozumiałym. Jest to język nie tylko poprawny, ale i piękny, a przy tym – ścisły. Tak zredagowana praca ułatwia niełatwy odbiór problematyki, pomagając śledzić myślenie Autora i stopniowe przygotowywanie wniosków do ostatecznego rozwiązania postawionego w tytule problemu. Należy wnioskować, że jest to bardzo cenne osiągnięcie, gdyż Autor nie tylko radzi sobie z postawioną problematyką, ale potrafi ją tak zaprezentować, by nie nużyła czytelnika, bo przecież krytyczna analiza źródeł od Leona XIII do Jana Pawła II (czasowa przestrzeń 100 lat) nie należy do zadań prostych, gdy świadomie, bo

tak należałoby przypuszczać, chce się uniknąć niepotrzebnych powtórzeń i powrotów do tych samych tematów i kontekstów.

Ksiądz Stanisław Dziekoński nie zapomniał także o nieodzownym uściśleniu metodologicznym. W swoich analizach odwołuje się do trzech wymiarów ludzkiego poznania – do diachronicznego (historycznego), holistycznego (całościowego) oraz synchronicznego (takiego, które łączy wszystko to, co jest współczesne i dzieje się w określonej przestrzeni historyczno-kulturowej – *Sitz im Leben*). Bardzo cenne w omawianej książce jest kontekstualne odnoszenie treści przewodnich w oparciu o bardzo bogatą literaturę ojczystą. Można jednak odczuwać pewien rodzaj niedosytu, wynikającego w dużej mierze z braku odwołania się do współczesnej literatury obcojęzycznej. Rekompensatą jest na pewno ogromne bogactwo źródłowej literatury włoskiej. Skoro dokumenty wydawniczo związane są zwłaszcza z Watykanem, to w pełni uzasadnione jest wyeksponowanie właśnie autorów włoskich. W żadnym stopniu nie zakłóca to i nie obniża wysokiego poziomu wykładu, który został zbudowany głównie przy pomocy metody historycznej i analityczno-syntetycznej. Prezentowane w dokumentach Kościoła powszechnego wypowiedzi zostały przez ks. Dziekońskiego poddane nie tylko prostej analizie, ale też wzajemnemu porównaniu, interpretacji i krytycznej ocenie (s. 28-29).

Autor stwierdza, że pierwszym, niezbywalnym i podstawowym miejscem wychowania powinna być rodzina, następnie szkoła (społeczeństwo) i Kościół. Zachowanie powyższej hierarchii okazuje się brzemienne w skutkach, gdyż zgodnie z nią szkoła jest wspólną wspomagającą rodzinę, a nie ją zastępującą lub wyręczającą. Niezwykle istotnym warunkiem wypełnienia przez szkołę swej misji jest bliska współpraca z rodzicami i docenianie niezastąpionej i pierwszoplanowej roli w wychowaniu – właśnie rodziny. Według soborowej odnowy teologicznej, fakt macierzyństwa i ojcostwa nakłada na rodziców obowiązek wychowania dziecka i daje im pierwszeństwo względem innych podmiotów odpowiedzialnych za wychowanie. Przekazywanie życia i wychowanie jest główną misją właśnie rodziców. Ewentualny brak wychowawczego zaangażowania się rodziców jest trudny do zastąpienia. To rodzice mają niezwykły przywilej – prawo i obowiązek – wyboru szkoły dla swoich dzieci oraz podejmowania decyzji o rodzaju nauczania i wychowania religijnego. Tak więc misja wychowania młodego pokolenia przypisana rodzicom przybiera formę ich apostołskiego posłannictwa (s. 66), a ześrodkowana jest w koncepcji rodziny jako domowego Kościoła (s. 182-196), który w pełni wpi-

suje się w modlitewne i „sakramentalizujące” życie Kościoła parafialnego, lokalnego i powszechnego (s. 444-544).

W tym miejscu należy być wdzięcznym Autorowi za Jego erudycyjny, kompetentny i przekonujący wykład w sprawie rzeczonyj formacji chrześcijańskiej dziecka w rodzinie, która w wychowaniu młodego pokolenia zawsze cieszyła się wyjątkowo sprawdzonym autorytetem i na przestrzeni dziejów była nie tylko bastionem i ostoją wartości, ale i kuźnią charakterów – mistrzowską *ars artium et scientia scientiarum*. „Z teologicznego punktu widzenia formacja człowieka jako osoby ludzkiej może oznaczać: rozwijanie dobrych ziaren, które Stwórca złożył w człowieku, usuwanie więzów zła krępujących duchowe moce człowieka oraz niwelowanie wynaturzeń będących konsekwencją zaangażowania w prace niepotrzebne, a nawet destrukcyjne” (s. 230). Gdy na naszych oczach i niejako za naszym cichym przyzwoleniem, nie tylko nad instytucją szkoły (tradycyjną świątynią wiedzy i mądrości), ale i nad rodziną zawisły czarne chmury, trzeba powrócić do tematów podstawowych i zasadniczych: kim jestem? skąd wyszedłem? dokąd zmierzam? Jeżeli bowiem terażniejszość znajduje swe pełniejsze wytłumaczenie w przeszłości, warto zapytać: jak było w przeszłości? (s. 545). Wydaje się, że to, co wczoraj było czymś oczywistym i imperatywnie wiążącym wszystkich, dzisiaj zostaje poddane społecznej dyskusji i demokratycznemu wyborowi.

Czasy współczesne możemy z całą pewnością określić mianem „epoki debaty”. Rozdyskutowane społeczeństwo, wzmocnione wielokrotnie zakwestionowaniem autorytetów i norm społeczno-moralnych, tak bardzo zajęło się sobą, że straciło z pola widzenia to, co najważniejsze – perspektywę przyszłości: w tym przypadku – młode pokolenie. Obecnie dostrzega się coraz więcej młodzieży, którą można nazwać „niedostosowaną”, „dysfunkcyjną” czy też „trudną”. Z jednej strony, dzieciom łatwo popaść w kompleks Narcyza, przejawiający się samouwielbieniem i samozadowoleniem, egoizmem i egocentryzmem. Z drugiej jednak strony, człowieka pociąga szybki i łatwy sukces. Stąd też wiedziony działaniem i siłą – w przeciwieństwie do kompleksu Narcyza – może popaść w kompleks Heraklesa. Choć znaczny procent winy zdaje się współcześnie obciążać dzieci i młodzież, to czy byłiby oni w stanie bezcześcić to, co od wieków stanowi pewne nienaruszalne zasady, gdyby nie czuli solidarności wielu rodziców i ich nadwrażliwego systemu partnerstwa (tzw. wychowanie bezstresowe i wychowanie bez arbitra)? Rodzi się fałszywe i bardzo niebezpieczne przekonanie, że najprostsza droga do odzyskania nadziei na sukces prowadzi poprzez zrelatywizowanie bądź zakwestionowanie wiedzy i w ogóle

społecznej pozycji i autorytetu nauczyciela. To typowo pyrrusowe czy też kadmejskie zwycięstwo, kiedy straty nie tylko przekraczają jego realną wartość, ale i żadna ze stron nie może być zadowolona. Wydaje się, że napięcie istniejące pomiędzy dwiema skrajnymi postawami – Narcyza i Heraklesa – może rozładować zasada złotego środka (*nec temere, nec timide* – ani zuchwale, ani bojaźliwie). Nie wolno więc zrezygnować z niczego, co może młode pokolenie ocalić przed zgubnym zapatrzeniem się w siebie, oczywiście z pomocą swoich najbliższych, a przede wszystkim – rodziców, którym wszak Kościół już na początku swego istnienia powierzył chrześcijańską formację dziecka (s. 14.31).

W programie wychowania chrześcijańskiego istnieje wielki potencjał. Istota człowieka może wydobyć się z podświadomości i stać się świadomie kierującą poruszeniami „ja” psychicznego. Wychowanek, jak każda osoba, potrzebuje miłości i zrozumienia, by ten potężny potencjał mógł urzeczywistnić, a do tego potrzebuje wspólnoty, właśnie wspólnoty wychowującej. Należy tu wskazać dwa modele wychowawcy: funkcjonariusza i mistrza. Według pierwszego, wychowanie stwarza specyficzny obraz, kiedy to rodzic, nauczyciel lub katecheta staje się najemnikiem i urzędnikiem (funkcjonariuszem), a proces wychowawczy przybiera przedmiotowy sposób traktowania ucznia (nie chodzi tu o pedagogiczne uprzedmiotowienie ucznia w procesie dydaktycznym, podczas którego w uczniu dokonuje się w sposób planowy, celowy i systematyczny zmian jakościowych i ilościowych!). Przykładem takiego właśnie podejścia jest nastawienie ucznia i wychowawcy na teoretyczne poznanie. Myśl Kościoła wskazuje, że taki model zagubił wolność pojętą od – do, gdyż miernikiem jest tu prawo, system społeczny, kontrola i przymus. Bardzo negatywny jest model autorytetu oparty na władzy i sile, który sprawia, że rola i wartość wychowawców trwają tak długo, jak długo trwa porządek, którego strzegą lub osoba, którą reprezentują. Wychowanie takie, chociaż przynosi szybkie owoce, jednak mało angażuje wychowujących i jest nietrwałe. Wraz ze zmianą wychowawcy-stróża rodzi się zmiana postawy ucznia i tym samym budzi nieokiełznane pragnienie odwetu za „czas ucisku i zniewolenia”.

W optyce osobowej wychowanie jest spotkaniem osób: wychowujących i wychowywanych, nauczających i uczących się. Dokonuje się ono na potrójnej płaszczyźnie, a zaangażowane są zawsze trzy podmioty: uczeń, rodzice, wychowawca. Wychowawca-mistrz jawi się jako odsłaniający świat wartości i pomagający uczniowi w dokonaniu wyboru większego dobra i dalszym pomnażaniu go. Prowadzi wy-

chowanka ku triadzie: prawdy, dobra i piękna. Mistrz staje się prawdziwym pedagogiem, w pełnym tego słowa znaczeniu, gdyż etymologicznie *pedagog* to ten, który prowadzi ucznia. Wychowawca zdobywa autorytet nie siłą i pozycją społeczną, ale „byciem” poprzez autentyczność (nie ma tu mowy o masce i graniu roli) i szczerłość (*verba docent, exempla trahunt*).

Wychowanie potrzebuje dialogu, a nie monologu czy terroru, gdyż kto w atmosferze prawdziwej rozmowy kieruje się myślą o własnym oddziaływaniu jako mówcy tego, co powinno samo przez niego przemówić, ten działa jak niszczyciel. Na początku takiej drogi umiera dialog, ustaje rozmowa, a ostatecznie giną relacje międzyosobowe. W formacji chrześcijańskiej rodzice powinni tak kształtować relacje z dziećmi, by zjednoczyć swoją rodzicielską powinność wychowawczą z wysiłkami duszpasterzy i szkoły, która tylko w takim układzie solidarności z domem rodzinnym może cieszyć się z prawdziwych sukcesów. Powinni umieć rezygnować z wygórowanych ambicji rodzicielskich, zwłaszcza wtedy, gdy są nieobiektywne i nieuprawnione.

Choć Magisterium Kościoła ulegało permanentnej ewolucji, choć różnie były rozkładane akcenty w definicji (określeniu) małżeństwa, między zrodzeniem i wychowaniem potomstwa (ludzkim, religijno-moralnym, liturgicznym i eklezjalnym) a dobrem małżonków, to śmiało można powiedzieć, że tylko takie wychowanie może zagwarantować odrodzenie moralne naszych rodaków, gdzie „więcej być” będzie miało zawsze pierwszeństwo przed „więcej mieć”. Twierdzenie to należy uznać za wręcz fundamentalne, biorąc pod uwagę, że „współczesna rodzina podlega postępującej dechrystianizacji i laicyzacji. Rodzice coraz częściej wykazują pewnego rodzaju dysfunkcyjność w realizacji chrześcijańskiej formacji dziecka. Przypomnienie rodzinie o jej obowiązkach dotyczących kształtowania dziecka nie wystarczy. Formacji stałej potrzebują sami rodzice. W jej programie winna znaleźć się problematyka dotycząca podstaw wychowawczego posłannictwa rodziców i rodziny” (s. 552).

We współczesnej kulturze ponowoczesnej, dobie sekularyzacji i demontażu depozytu wiary, epoce konsumpcjonizmu, hedonizmu i łatwego stylu życia – nie opisy rzeczywistości, nie mechanizmy kulturowo-socjologiczne zdecydują o przyszłości, ale świadectwo życia – zarówno wychowujących, jak i wychowywanych, autentyczna tożsamość chrześcijańska mistrza i ucznia. Młodzież ciągle czeka na mistrza! Platon o swym najzdolniejszym uczniu Arystotelesie miał powiedzieć, że zachowuje się jak żreback, który kopie swoją matkę, wssawszy z niej uprzednio mleko. Wówczas Arystoteles odpowiedział:

Amicus Plato, sed magis amica veritas (Platon jest mi przyjacielem, lecz droższa jest mi od niego prawda) i mimo różnicy poglądów – pozostał w Akademii. Tak więc chrześcijańska formacja dzieci opiera się przede wszystkim na świadectwie i autentyczności życia wychowujących i wychowywanych, formatorów i formowanych, na autentyczności bijącym z samego źródła i doświadczenia wiary: „Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty” (1P 1,15-16).

Ks. WOJCIECH CICHOSZ
GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

HANS KÜNG, *DER ANFANG ALLER DINGE. NATURWISSENSCHAFT UND RELIGION*, PIPER, MÜNCHEN 2005, SS. 246.

Pytanie, czy poza całą rzeczywistością znajduje się Bóg odpowiedzialny za jej (za)istnienie, jest kwestią nurtującą zarówno przyrodnawców, filozofów jak i teologów. Hans Küng przybliży to zagadnienie w książce poświęconej Początkowi, który jest w Bogu albo którym jest Bóg. Autor znany z publikacji dotyczących Kościoła, od wielu lat w opozycji do jego nauczania w niektórych kwestiach, staje się w swej książce wielkim obrońcą idei stworzenia a tym samym Stworzyciela. Podejmuje dialog z wieloma dziedzinami nauk doświadczalnych, z ich najnowszym obrazem wszechświata, który nie jest w stanie odpowiedzieć na podstawowe pytanie, które jak refren powraca w całości książki: dlaczego istnieje coś, a nie raczej nic? Dialog z naukami przyrodniczymi wychodzący od pytania G. W. Leibniza, pragnie ukazać konieczność filozofii, teologii, ich pytań i odpowiedzi dla spójnej wizji rzeczywistości, jaką powinien posiadać każdy człowiek interesujący się pochodzeniem świata. Książka została podzielona na pięć rozdziałów, w których autor przedstawia najważniejsze kwestie dotyczące powstania kosmosu, życia oraz człowieka.

H. Küng zaczyna swoje rozważania od przypomnienia, iż wszechświat jest tajemnicą, z którą wiążą się bardzo zasadnicze pytania: np. właśnie pytanie Leibniza, ale także bardziej współczesne: np. dlaczego kosmos jest taki, a nie inny? (oraz łączący się z tym problem warunków wyjściowych). Istnieje konieczność zanalizowania wszystkiego, co istnieje – takie jest zadanie nauki jako całości, gdyż takie są racjonalne pytania człowieka. Same nauki przyrodnicze nie są w stanie objąć wszystkiego, o co pyta człowiek; np. wymyka się ich przed-

miotowi wymiar ducha. W rozdziale tym autor porusza także elementy historii nauki, omawia pokrótce przypadek Kopernika i Galileusza, stosunek Kościoła do młodej nauki u początku nowożytności, aby przejść następnie do odkryć I. Newtona, A. Einsteina i powstania fizyki kwantowej. W dalszej części omawia zagadnienia podstawowe jak: czasoprzestrzeń Einsteina, ekspansja kosmosu, wybuch pierwotny, W. Heisenberg i teoria kwantowa, teoria strun i przechodzi do omówienia starań związanych ze sformułowaniem tzw. teorii wszystkiego („Bóg” jest tożsamy z modelem wszechświata), cytując obficie S. Hawkinga oraz przytaczając komentarze do twierdzenia Gödla (skończony system aksjomatów zawiera formuły, które w ramach systemu nie mogą być ani potwierdzone ani sfalsyfikowane) jako wykluczającego możliwość sformułowania podobnej teorii.

Autor stwierdza, iż w dzisiejszym świecie nadal jesteśmy uwięzieni w kajdanach pozytywizmu, który nie jest niczym innym jak światopoglądem. Jakim prawem właśnie doświadczenie empirycznorozmysłowe mimo mijających dziesięcioleci nadal jest traktowane jako kryterium „znaczenia”, odmawiając jednocześnie prawa istnienia innym sektorom poszukiwań, jak np. teologia, filozofia? Odpowiada, iż nie istnieje żadne kryterium matematyczne lub należące do nauk przyrodniczych, które pozwoliłyby nazwać teoremy metaempiryczne, filozoficzno-teologiczne, pseudoproblemami. Küng podpira się m.in. zasadą wieloznaczności rzeczywistości (wielopoziomowość wyjaśnień). Konieczne jest istnienie także nauk humanistycznych i społecznych (w tym etyka, filozofia, teologia) obok przyrodniczych, gdyż te ostatnie nie jako jedyne uczestniczą w budowaniu np. postępu (postęp bez etyki jest postępem?).

Punkt wyjścia dla dalszych rozważań stanowi dla autora matematyka jako wytwór umysłu człowieka i wszechświat, który, choć nie jest stworzony przez człowieka, jest kompatybilny z tworzoną przez niego matematyką. Zarówno człowiek jak i wszechświat wydają się równie racjonalni, uporządkowani. Trzeba więc poszukiwać sensu, który nadaje spójność całej rzeczywistości. Stąd rodzi się pytanie o (absolutny) początek wszystkich rzeczy.

Gdzie szukać początku? – to rozważania drugiego rozdziału. Küng zauważa, iż chodzi o pojedynczy początek. Jednocześnie tak rozumiany początek budzi niechęć nauki, gdyż ta posiada swoistą awersję do faktów pojedynczych. Mówienie o początku zakłada jednak początek absolutny, który nie znajduje się wewnątrz systemu, ale stanowi punkt wyjścia dla samego systemu. Autor odnosi się także do krytyki dowodów na istnienie Boga (I. Kant), ukazując jednocześnie, iż nie

ma dowodów jego nieistnienia. Ważnym stwierdzeniem jest, iż nauka musi uznać własne ograniczenia wyznaczone przez horyzont doświadczenia. Z drugiej strony, czy np. muzyka Mozarta, choć bez wątpienia jest fenomenem fizycznym, nie może odsyłać człowieka poza czas i przestrzeń? – pyta się Küng. Ateizm jest dzisiaj zrozumiały, ale niekonieczny. Stwierdzić trzeba niewystarczalność rozumu wobec problemu początku zarówno w przeszłości (filozofowie) jak i dzisiaj (fizycy). Obecnie w tej kwestii także nie wystarczy decyzja samego rozumu; potrzeba decyzji całego człowieka. Punktem zaczepienia jest pytanie o zasady, warunki, które jeszcze dzisiaj po 13,7 miliardach lat pozwalają, aby wszechświat posiadał cechy, jakie posiada. Fizyka nie posiada odpowiedzi na pytanie o pochodzenie warunków początkowych; „podręczniki zaczynają się od drugiego dnia stworzenia”. Jednak Boga nie można poszukiwać w brakach dzisiejszej wiedzy przyrodniczej. Autor odnosi się także np. do pytania o istnienie wszechświatów równoległych, odpowiadając, iż jest to czysta spekulacja, odległa dla większości poważnych fizyków. Nie ma żadnego punktu zaczepienia dla różnych teorii światów paralelnych. Nawet gdyby takie punkty istniały, to *a posse ad esse non valet illatio*.

W dzisiejszym świecie panuje swoista *scientific correctness*, która nie pozwala na poważne traktowanie pewnych kwestii. A przecież *ex nihilo nihil fit*. Samostworzenie się wszechświata rozbija się o podstawową logikę niezależnie od tego, w jak skomplikowanej formie zostaje zaproponowane. Samo zaś istnienie Boga nie stoi w sprzeczności z żadną koncepcją kosmologiczną, także tą mówiącą o wszechświecie nieskończonym. Tenże Bóg daje odpowiedzi na nieskończoną ilość pytań egzystencjalnych (dobro, zło, wartość, cierpienie, miłość, sens wierności, śmierć), ale także o pochodnie stałych we wszechświecie i wreszcie o pochodnie samego człowieka.

Trzeci rozdział porusza tematykę ewolucyjną. H. Küng zaczyna go od omówienia roli przełomu darwinowskiego, który wprowadził dynamiczną wizję przyrody, współzawodnictwo gatunków i osobników a także selekcję naturalną. W tym rozdziale sporo miejsca zostało poświęcone problemowi fundamentalizmu protestanckiego i (szerokiej) niewiedzy dotyczącej ewolucji nie tylko w USA, ale także w Europie. Czy ewolucja posiada swoje korzenie w Bogu? Autor ukazuje tutaj różne paradygmaty: Augusta Comte’a, P. Teilharda de Chardina, Alfreda Whiteheada. Łączy się z tym także koncepcja Boga. Czy Boga można sprowadzić do kosmosu, natury? Bóg nie jest kosmosem, nie należy do rzeczywistości faktów. Z drugiej strony nie jest całkowicie „poza” światem. Bóg jest w tym świecie i ten świat jest w Bogu – łą-

czą się ze sobą immanencja i transcendencja. Bóg przenika kosmos od wewnątrz i uczestniczy w jego losie i stawaniu się a zarazem wykracza poza kosmos, ogarniając całą rzeczywistość, wszystkie struktury i procesy. Taki Bóg nie jest statyczny, a jego wieczność zawiera także czas.

W dalszej części rozdziału autor omawia podstawowe dane dotyczące stworzenia w Biblii na tle mitów innych religii. Przedstawia także podstawowe dane teologiczne dotyczące Rdz 1-2. Z kolei przechodzi do systematycznego ujęcia stworzenia wraz z omówieniem *creatio continua* i *creatio ex nihilo*. Teologiczne „stworzenie z niczego” dzisiaj jest rozumiane jako zależność całego kosmosu od Boga. *Creatio continua* i *creatio ex nihilo* to dwa imiona tej samej rzeczywistości. Wiara zaś w stworzenie oznacza dzisiaj, iż kosmos i człowiek nie pozostają bez wyjaśnienia jeśli chodzi o ich początek.

Kolejny – czwarty – rozdział poświęcony jest tematyce związanej z powstaniem życia. Czy można mówić o interwencji Boga w proces ewolucji? Jak ją rozumieć, jeśli poszczególne elementy wynikają jeden z drugiego? Autor ukazuje, iż niejednokrotnie, „broniąc” roli Boga, wskazuje się na dwa progi: powstanie życia i powstanie człowieka. H. Küng duży akcent kładzie na samoorganizację materii. Pomimo wielu istniejących nadal pytań twierdzi, że życie da się wyjaśnić. Niekonieczna jest szczególna interwencja Boga. Z drugiej strony powstanie życia przywołuje temat przypadku w przyrodzie. Teologia współczesna akcentuje powiązanie pomiędzy prawami natury a przypadkiem. Nawet w sytuacji chaosu mamy do czynienia z powiązaniem przyczynowymi. Tak naprawdę pary typu: przypadek – konieczność, określoność – nieokreśloność, materializm – idealizm to fałszywe alternatywy. Boga nie można szukać zaś w progach: w ożywieniu materii, powstaniu wymiaru ducha. Cały czas mamy do czynienia z płynnym procesem. Owszem, eliminuje to (nie)dawny „mistycyzm stworzenia”, nie musi jednak prowadzić do odrzucenia Boga jako stwórcy. Z drugiej strony, krytyka „konieczności” także nie oznacza obowiązku jej całkowitego porzucenia. Dopiero uznanie pierwszej przyczyny prowadzi do poczucia sensowności całego systemu, choć nie na podstawie samych danych pochodzących z systemu czy procesu. Znajomość i zrozumienie zjawisk nie prowadzi do odpowiedzi na pytanie Leibniza. Tylko filozofia i religia są zdolne do powiązania mikrokosmosu i makrokosmosu w jedną całość, nadając mu ostateczny sens.

Jak rozumieć działanie Boga? Pojawia się tutaj także kwestia celowości, która nie jest sferą nauki, ale raczej wiary (punkt Omega).

Z drugiej strony, zauważamy meandry, ślepe zaułki ewolucji. Nie można Boga traktować jako kierującego procesem z zewnątrz. Bóg działa w strukturach tego świata, ale nie jest z nimi identyczny. Bóg działa także „od wewnątrz” świata. Przy czym nie istnieje konkurencja między Bogiem a światem. Ostatecznie jednak dla teologii nie jest istotne, „jak” Bóg działa, ale „dlaczego”.

Ostatni rozdział został poświęcony początkowi ludzkości. Autor omawia pokrótce antropogenezę a także początki religii. Mówi także o roli i rozwoju psychiki w dziejach człowieka, podkreślając jego jedność psychosomatyczną. Dotyka także problemu wolności człowieka oraz zależności pomiędzy genetycznym programem w człowieku a środowiskiem. Nie można rozumieć wszystkich działań człowieka jako zdeterminowanych przez procesy fizjologiczne. Nie jest to zgodne z prawdą i np. minimalizowałoby w niebezpieczny sposób problem winy. Mówiąc o duchu człowieka, podkreśla, iż jest on efektem procesu ewolucyjnego.

H. Küng mówi także o bezradności towarzyszącej współczesnej nauce przy próbach powiązania procesów fizycznych i świadomości. Nauka nie potrafi odpowiedzieć na pytanie, jak rodzi się świadomość i doświadczenie siebie. Nie istnieje dzisiaj żadna sprawdzalna teoria dotycząca relacji między duchem a mózgiem, pomiędzy świadomością a systemem nerwowym. Wyjaśnienie procesów neuronowych (nawet jeśli zostanie kiedyś dokonane) nie doprowadzi do pokonania niezależności „perspektywy wewnętrznej” (współczucia, zakochania się, odpowiedzialności moralnej), która pozostanie; podobnie jak zrozumienie budowy fugi Bacha nie wyjaśni jej piękna. Posiadamy informacje, „gdzie” zachodzi myślenie, odczuwanie, chcenie, ale nie wiemy, „jak” się one realizują.

Całość publikacji ukazuje zasadę komplementarności nauk empirycznych, filozofii i teologii, z zachowaniem sfer własnych, właściwych poszczególnym naukom. Z pewnością książka nie stanowi nowego ujęcia tematu. Jest raczej zręczną prezentacją obecnego stanu wiedzy teologicznej i stosunku teologii do wniosków wpływających z owoców badań współczesnych nauk przyrodniczych. Duży szacunek budzi czytelne i płynne poruszanie się H. Künga po historii XX-wiecznej fizyki i astronomii oraz zagadnieniach najnowszych. Impонуje duża erudycja autora. Gdzieniedzie przebija się także Küng-kontestator. Choć książka traktuje o stworzeniu, autor nie omieszkiał zmieścić w jej treści swoich poglądów na temat antykoncepcji, kapłaństwa kobiet, wniebowzięcia oraz osoby Jana Pawła II. W swojej

całości książka jest jednak dziełem bardzo udanym i pełnym teologicznego polotu, który wyczuwa się na każdym jej miejscu.

KS. ANDRZEJ DAŃCZAK
GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

**LIVIO FANZAGA, „CREDO”. *LE VERITÀ FONDAMENTALI DELLA FEDE*,
SAN PAOLO, CINISELLO BALSAMO 2005, SS. 291.**

Czasy współczesne wymagają nieustannego przypominania, co jest istotą chrześcijaństwa, jakie prawdy należą do korpusu depozytu wiary. Ostatnie dziesięciolecia to okres zintensyfikowanego nauczania ze strony Kościoła, który pragnie ukazać swoje bogactwo doktrynalne. Dzisiaj świadomość chrześcijańskiej tożsamości jest potrzebna zapewne bardziej niż w wielu okresach przeszłości. Książka L. Fanzagi jest próbą przybliżenia czytelnikowi podstawowych prawd wiary w oparciu o strukturę tradycyjnego Składu Apostolskiego. Książka została w związku z tym podzielona na dwanaście rozdziałów odpowiadających poszczególnym artykułom Składu. Ich rozwinięcie jednak w ramach rozdziałów otwiera znacznie bogatszy zakres tematyczny, dochodzą bowiem jeszcze tematy pokrewne i ich rozwinięcie. *Credo* stanowi praktycznie doktrynalną syntezę chrześcijaństwa. Przy charakterystyce książki chciałbym skupić się na najważniejszych cechach ją wyróżniających.

Przy omawianiu artykułu pierwszego Fanzaga porusza wiele podstawowych zagadnień doktrynalnych chrześcijaństwa. Mowa jest o tajemnicy Boga, która stanowi przedmiot poznania ze strony człowieka. Autor porusza również tematykę Boga jako Ojca. Przy tej okazji zostaje włączona do rozważań tematyka trynitarna stanowiąca odniesienie dla wszystkich artykułów wiary. Jako zaletę należy uznać ujęcie w tym miejscu także tematyki antropologicznej – życie w jedności trzech osób Bożych stanowi ostateczne przeznaczenie człowieka. Prawda o Bogu nie jest więc abstrakcyjną teorią, lecz tematyką, do której prowadzi także antropologia. W tej części zostają następnie omówione klasyczne tematy związane z atrybutami Bożymi a także kwestia stworzenia świata i człowieka, jak również jego upadku.

Drugi artykuł zostaje poświęcony praktycznie wyłącznie tytułom chrystologicznym, które streszczają misję Chrystusa. Godne uwagi jest to, iż autor sporo miejsca poświęcił samemu imieniu Jezus.

W artykule kolejnym, związanym z poczęciem i narodzeniem Jezusa, Fanzaga, oprócz omówienia tajemnicy wcielenia i dziewictwa Maryi, sporo miejsca poświęca życiu Jezusa jako tajemnicy zbawienia. Nie tylko same narodziny i wydarzenia związane z Paschą, ale całość życia Jezusa posiada wymiar zbawczy i włączona jest w misję, jaką otrzymał On od Ojca. Jednocześnie ponownie pojawia się istotny wątek antropologiczny ukazujący, iż życie Jezusa nie było tylko życiem dla nas, ale życiem, w które każdy chrześcijanin powinien się włączyć. Droga chrześcijańska jest drogą naśladowania, która polega na byciu włączonym w misję Jezusa, która trwa.

Stosunkowo duża część refleksji autora została poświęcona tematu śmierci i zmartwychwstania Jezusa – artykuł czwarty i piąty. Fanzaga sporo uwagi skupia na kwestii przyczyn śmierci Jezusa, poszukując odpowiedzi nie tylko w toczącym się procesie, ale zarysowując szeroką panoramę całego jego życia. Stało się to okazją do podjęcia tematu całości nauczania Jezusa i jego nowości w odniesieniu do sytuacji religijnej, jaką zastał. Przy omawianiu zaś tematu zmartwychwstania ukazana została w pełni teologia „trzech dni” łącznie ze zstąpieniem do otchłani. Przy omawianiu zmartwychwstania Jezusa ponownie pojawia się antropologia. Zmartwychwstanie człowieka zakorzenione jest w zmartwychwstaniu Jezusa. Jego powstanie z martwych jest „źródłem i zasadą” zmartwychwstania człowieka. Podobnie jak dla Niego było to wejście do chwały, tak i dla człowieka oznaczać będzie chwalebłą przemianę.

Wątek antropologiczny jest obecny także przy omawianiu artykułu szóstego, gdzie wstąpienie Jezusa do nieba widziane jest w ścisłej łączności z ostatecznym przeznaczeniem człowieka. Fanzaga włącza tutaj także wątek eklezjalny, mówiąc o dopełnieniu dzieła Kościoła. Ten ostatni wątek kontynuowany jest przy omawianiu paruzji Chrystusa. Kościół do dnia paruzji pełni misję Chrystusa, aby została ona ostatecznie spełniona w powracającym Panu, który jednocześnie dokonuje oceny zarówno dzieła Kościoła jak i „tajemnic serc” ludzkich.

Artykuł ósmy – tajemnica Ducha Świętego – to podjęcie tematu Trzeciej Osoby Bożej na podstawie opisu biblijnego oraz podkreślenie jej udziału w dziele stworzenia i odkupienia.

Omawiając temat Kościoła – rozdział dziewiąty – autor dotyka syntetycznie najistotniejszych wątków odnowionej eklezjologii. Mówi przede wszystkim o Kościele jako o Ludzie Bożym. Przy tej okazji zostały także omówione różne posługi w Kościele: kapłaństwo sakramentalne i powszechne, życie konsekrowane. Także w części poświęconej Kościołowi Fanzaga umieszcza podrozdział dotyczący roli Mat-

ki Bożej w życiu Kościoła. Omówione w nim zostało przede wszystkim macierzyństwo Maryi wobec wspólnoty Kościoła jak i indywidualnego człowieka.

Kolejny artykuł to krótkie zatrzymanie się nad sakramentem pojednania. Wreszcie część ostatnia jest refleksją nad eschatologią człowieka i świata. Ponownie ukazana zostaje centralna rola chrystologii przy omawianiu *novissimorum*. Autor poświęca także swoją refleksję wydarzeniu śmierci człowieka, uwzględniając jej paradoksalny charakter.

Książka Fanzagi jest doskonałym kompendium doktrynalnych fundamentów chrześcijaństwa. Jej zaletą jest włączenie w tradycyjną tematykę artykułów wiary także tematów pochodnych. Autor czyni to z dobrym wyczuciem proporcji tak, iż rzeczywiście mamy do czynienia ze spójną całością. Zaletą książki jest także włączenia tematu człowieka w poszczególne części – rzecz, która niekiedy umyka autorom komentującym *Credo* chrześcijańskie. Stosunkowo mało miejsca autor poświęcił natomiast poszczególnym sakramentom. Jest to chyba największy mankament książki, który jednak nie przeszkadza w ogólnie pozytywnej ocenie dzieła.

KS. ANDRZEJ DAŃCZAK

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

CARSTEN PETER THIEDE, *JESUS, MAN OR MYTH?*, LION, OXFORD 2005, ss. 158.

Początek nowego tysiąclecia nie wygasił dawnych sporów i wątpliwości dotyczących kwestii tzw. Jezusa wiary i Jezusa historii. Nieustannie podnoszone są i dzisiaj pytania związane z historycznością opowiadań ewangelicznych, sposobem kształtowania się tekstu Ewangelii i jego wiarygodnością. Carsten Peter Thiede wychodzi naprzeciw wielu wątpliwościom podnoszonym w dzisiejszej literaturze i obiegowych poglądach. Książka *Jesus, Man or Myth* jest swoistą syntezą wielu zagadnień chrystologii fundamentalnej, które autor prezentuje w interesujący i syntetyczny sposób. C. P. Thiede, zmarły w 2004 roku podczas procesu redakcji książki, był profesorem historii, papirologii i archeologii Nowego Testamentu w Bazylei. Związany był także z Uniwersytetem w Be'er Sheva w Izraelu. Z ramienia Izraelskiego

Departamentu Starożytności kierował wykopaliskami w Moza-Qaloniyeħ (Emaus).

Problematyka pierwszej części książki związana jest z kwestią historyczności Jezusa. Autor nawiązuje przede wszystkim do wiarygodności źródeł tradycji ustnej jak i datacji Ewangelii. Historyczność postaci Jezusa jest traktowana jako dobrze udokumentowana głównie poprzez świadectwa samych Ewangelii, a więc przez teksty bardzo bliskie okresowi życia Jezusa, ale jednocześnie, jeżeli chodzi o dobór treści, odpowiadające zainteresowaniom starożytnego czytelnika. Podobieństwo do biografii wielu postaci świata starożytnego ustawia je na tej samej linii wiarygodności co pozostałe teksty im podobne. Analizując kwestię wiarygodności, uderza przede wszystkim zachowana do dzisiaj integralność tekstu Nowego Testamentu. Posiadamy bardzo liczne jego odpisy już z pierwszych dwóch wieków chrześcijaństwa, w czym z pewnością znacznie odbiega on od innych dzieł literatury starożytnej, które zachowały się przede wszystkim dzięki tekstom średniowiecznym.

Druga część książki poświęcona jest wiarygodności informacji o życiu Jezusa, jakie posiadamy na podstawie Ewangelii. Thiede podkreśla odmiennność pojmowania historyczności człowieka poświeconego i autora starożytnego. Tekst Ewangelii zawiera elementy kerigmatyczne, które traktowane są nierozdzielnie od innych informacji w ramach samych opowiadań. Dopuszczalne są pewne różnice w opisie tych samych sytuacji, które jednak nie wypaczają sensu opisywanych wydarzeń. Tym jednak, co przede wszystkim uderza w tekście Ewangelii, to jego głęboka zgodność z epoką. Codziennosc Palestyny przed powstaniem antyrzymskim zostaje poświadczona ze zdumiewającą dokładnością, niemożliwą do uzyskania bez wykorzystania materiału naocznych świadków. Ponadto sam tekst, np. wyboru dwunastego apostoła po śmierci Judasza, wskazuje na rangę, jaką nadawano świadkom naocznym, którzy towarzyszyli drodze Jezusa.

Ciekawe są rozważania autora w trzeciej części, poświęconej kwestii dziewiczych narodzin Jezusa i ich miejsca geograficznego. Thiede broni dosłownego rozumienia dziewictwa Maryi. Swoje refleksje rozciąga w tym miejscu także na tematykę miejsca narodzin i wizytę astronomów (Mędrców). Dużo uwagi poświęca także kwestii autorstwa Ewangelii, która musiała zostać ustalona jeszcze za życia ewangelistów. Funkcjonowanie kilku Ewangelii w tym samym czasie kazało, wzorem ówczesnej literatury, dziełom o tym samym tytule przypisać nazwę autora.

Czwarty rozdział został poświęcony miejscu Jezusa pośród tradycji żydowskiej. Autor przedstawia tutaj kontekst życia i nauczania Jezusa, jakim było obrzezanie, mówi o wizycie w Świątyni i o scenie z dwunastoletnim Jezusem w Świątyni. Omówione zostają także stronnictwa religijne ówczesnego Izraela: saduceusze, faryzeusze i esseńczycy.

Tematyka rozdziału piątego została poświęcona wiarygodności opisów cudów dokonywanych przez Jezusa. Po pierwsze, autor polemizuje z rozpowszechnioną tezą, jakoby w starożytności cud był zjawiskiem prawie codziennym dla przeciętnego człowieka. Wydarzenie cudowne zawsze, także wówczas, posiadało charakter nadzwyczajny. Jednocześnie Jezus nie był jednym z wielu cudotwórców swoich czasów. W okresie bliskim życiu Jezusa tylko jeszcze trzy inne osoby były uważane za cudotwórców w Azji Mniejszej i Palestynie. W przypadku Jezusa cuda były elementem jego misji, ale nie wyznaczały jej istoty; nie były celem samym w sobie.

W kolejnym rozdziale autor podejmuje kwestię wiarygodności opisów męki i śmierci Chrystusa. Dużo miejsca poświęca świadectwu Józefa Flawiusza. Uderza jednak bezkrytyczne podejście do autentyczności tekstu flawijskiego szczególnie przy obecnym stanie badań. Mowa jest także o świadectwie Tacyta i innych autorów pozachrześcijańskich o Jezusie. Przy okazji autor omawia tematykę i wiarygodność faktograficzną ewangelii apokryficznych, polemizując z występującymi poglądami na temat ich dużej wiarygodności historycznej.

Kolejna część została poświęcona tematowi zmartwychwstania Jezusa. Thiede porusza tutaj przede wszystkim kwestię wiary w zmartwychwstanie w Izraelu epoki Jezusa oraz wiarygodność świadków zmartwychwstania Jezusa. Dużo miejsca poświęca świadectwu św. Pawła oraz ewangelicznym opowiadaniom o objawieniach się zmartwychwstałego Chrystusa i ich charakterystyce, podkreślając ich odmiennność w odniesieniu do wszelkich innych opowiadań oraz próbując nakreślić psychologiczne prawdopodobieństwo tak zarysowanego przebiegu zdarzeń. Szczególne miejsce zostało zarezerwowane dla świadectwa kobiet.

Przedostatnia część książki związana jest z tematyką samoświadomości Jezusa. Najwięcej miejsca autor poświęca rozmowie podczas drogi do Emaus (co, szczerze mówiąc, budzi zdziwienie jako materiał dowodowy dla tego typu tematyki) oraz charakterystycznym formom wyrażania się Jezusa; np. „ja jestem”, „Syn człowieczy” itp. Thiede polemizuje z tezą, iż Jezus był tzw. „dobrym człowiekiem”, który w szczególny sposób zapisał się w świadomości współczesnych. Świa-

dectwo Nowego Testamentu jednoznacznie mówi o mesjańskim charakterze jego nauczania i postawy.

W części ostatniej autor podejmuje współczesne nam zagadnienie próby tworzenia portretu Jezusa przy selektywnym jednak podejściu do zapisu Nowego Testamentu. Argumentuje, iż wczesne chrześcijaństwo nie dokonywało separacji pomiędzy historią a wiarą, co wydaje się niemożliwe dla dzisiejszego czytelnika. Np. Listy Apostolskie, jakie posiadamy, w czytelny sposób bronią zarówno określonej doktryny jak i konkretnych faktów opartych na świadectwie naocznych świadków. Doktryna nie jest czymś równoległym wobec historii Jezusa lub wtórnym, ale z niej wynika. Natomiast tekst Ewangelii zachował wizerunek Jezusa historycznego tak, jak historyczność tę rozumiano wówczas i w takim stopniu, w jakim wymagała tego epoka i nauczanie. Nie jest to jednak deformacja, ale wierność określonej metodologii; nie falsyfikacja, a niejednokrotnie odmienne od tego, które uczyniłby biograf nam współczesny, rozłożenie akcentów.

Książka C. P. Thiedego wychodzi naprzeciw oczekiwaniom współczesnego czytelnika, który potrzebuje konkretnych argumentów służących za swoiste filary dla swojej wiary. Autor na stosunkowo nielicznych stronach umieścił obszerny materiał, który charakteryzuje się dużą przejrzystością treściową, logicznym układem oraz trafnym doborem argumentów. Niekiedy istnieje jednak wrażenie, iż autor nie do końca respektuje uznane standardy egzegetyczne. Nieraz czyni to świadomie i zaznacza to w polemice. Niekiedy jednak pewne stwierdzenia powodują zakłopotanie, na przykład zdziwienie budzi traktowanie jako pewnej daty narodzin Jezusa w zimie roku 7/6 p.n.e. Skąd termin zimowy? Podobnie sprawa ma się z treścią modlitwy „Ojcze nasz”, której dwie wersje u synoptyków tłumaczone są tym, iż Jezus miałby uczyć jej dwukrotnie. Książka jako taka jest jednak lekturą godną polecenia ze względu na jej walor faktograficzny. Jest dobrym kompendium argumentacyjnym na podjęte przez autora tematy.

KS. ANDRZEJ DAŃCZAK
GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

**ARMANDO FAVAZZA, *RELIGIA I PSYCHOLOGIA*,
TŁUM. Z WŁ. B. STOKŁOSA, ŚWIAT KSIĄŻKI,
WARSZAWA 2006, SS. 399.**

Książka Armando Favazzy o wielce intrygującym i interesującym tytule *Religia i psychologia* jest, niestety, potwierdzeniem prawdziwości słów Williama Kirk Kilpatricka: „Jednakże to, że współczesna epoka utraciła poczucie *sacrum*, nie oznacza, że całkowicie zapomniała o Bogu, ponieważ nawet bezkompromisowy zwolennik laicyzmu może wciąż w coś niejasno wierzyć. Oznacza to raczej, że zapomniano o tym, kim jest Bóg oraz jak przytłaczająca jest Jego natura. Świecki umysł nie zawsze uważa, że trzeba koniecznie zaprzeczyć istnieniu Boga, zawsze jednak musi Go zredukować do wygodnych dla siebie rozmiarów. Nade wszystko musi to być Bóg, z którym można sobie poradzić, który nas nie obserwuje ani nie osądza”¹. Armando Favazza w smutnym zadaniu umniejszania czy eliminowania Boga z życia ludzi, bo takie wrażenie wywołuje treść jego książki, ulega ponadto trzem wskazanym przez Kilpatricka nawykom myślowym, charakteryzującym, niestety, wielu psychologów i, dodajmy, psychiatrów w ich podejściu do *sacrum*: subiektywizmowi (wszystkie idee i poglądy są równie ważne), redukcjonizmowi (upraszczanie i pomniejszanie zjawisk nadprzyrodzonych; sprowadzanie ich do ram wyłącznie doczesnych) i naturalizmowi (człowiek powinien stawać się „spontaniczny”, czyli uwalniać się od wpływów socjalizacji, w tym także religijnych) (s. 160-168).

Jak się dowiadujemy z informacji umieszczonej na tylnej okładce książki, jej autor jest profesorem psychiatrii na wydziale lekarskim University of Missouri-Columbia, zajmującym się badaniami nad kulturą i religią. Jego szczególne zainteresowanie wzbudza problem samookaleczania i zniekształcania ciała. Sam Armando Favazza pisze o sobie, że wychowywał się w Brooklynie w rodzinie katolickiej, ale mieszkał w dzielnicy, gdzie był świadkiem wzajemnego przenikania się kultur żydowskiej i chrześcijańskiej (s. 13). Ukończył jezuicką Xavier High School na Manhattanie, uczył się religii, ale nigdy nie zetknął się z Biblią (nie było jej także w jego domu). Armando Favazza studiował następnie antropologię, medycynę, by ostatecznie zająć się psychiatrią kulturową. W trakcie swoich studiów oraz pracy z pacjentami zauważył, że w ramach nauki psychiatrii nie zajmowano się pro-

¹ W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie*, tłum. z ang. R. Lewandowski, Poznań 2002, s. 153-154.

blemami religijnymi. Te natomiast okazywały się bardzo ważne dla licznych spośród jego pacjentów. Był zdumiony tym rozmijaniem się kształcenia i postaw pacjentów. „Po tym, jak kilku moich pacjentów spontanicznie opowiedziało mi o swoim Kościele, zacząłem pytać wszystkich moich pacjentów o ich życie religijne i zorientowałem się, jak jest dla nich ważne. Byłem zdumiony, że w Columbii, niewielkim mieście o całkiem wysokim poziomie życia umysłowego, połowa moich pacjentów praktykuje jakąś religię i jest ona dla nich ważna. Gdy ich pytałem, dlaczego mi o tym nie powiedzieli na początku leczenia, większość odpowiadała, że nie sądzili, by psychiatrów interesowała religia. Niektórzy nawet obawiali się, że psychiatrzy będą próbowali wyperswadować im chodzenie do kościoła” (s. 15).

Kolejnym motywem zainteresowania się religią i Biblią było stwierdzenie przez niego faktu, że ludzie, powołując się na Biblię, wygłaszają na jej podstawie wykluczające się poglądy, a najczęściej jej nie znają. Dlatego Armando Favazza postanowił zająć się Biblią „naukowo”. Piszę „naukowo”, gdyż już jedna z uwag Armando Favazzy ujawnia jego redukcjonistyczne i antyteistyczne uprzedzenie o charakterze zwłaszcza antykatolickim. Autor *Religii i psychologii* pisze bowiem z ironią nie przystającą uczonemu: „We wprowadzeniu do tej książki wspominałem o moim katolickim wychowaniu. Katolicyzm ma największą liczbę wyznawców, ale czasami trudno jest zrozumieć, dlaczego ludzie przy nim trwają. Uważam kadzidło za toksynę działającą przygnębiająco na umysł” (s. 384). W kontekście powyższej uwagi o charakterze irracjonalnego antykatolickiego uprzedzenia zdumiewać musi deklaracja autora na temat jego książki: „*Religia i psychologia* może stanowić wyzwanie dla wiary czytelnika, ale jej nie osłabi. Przeciwnie, w oczach kogoś, kto naprawdę wierzy, Pismo Święte zyska głębszą wartość. Wiara oparta na wiedzy zawsze jest lepsza niż wiara ślepa, tak jak zrozumienie czegoś jest lepsze od wyuczenia się tego na pamięć” (s. 21). W kontekście stawianego sobie celu „unaukowania” podejścia do Biblii zdumiewać musi fakt praktycznej nieobecności w *Bibliografii* katolickich autorów, takich jak Jan Paweł II czy chociażby Hans Urs von Balthasar, kard. Joseph Ratzinger, kard. Walter Kasper i wielu innych, chociaż jest cytowany Karl Rahner. Dominuje natomiast literatura psychoanalityczna i protestancka. Już zatem spojrzenie na *Bibliografię* nakazuje ograniczone zaufanie do treści książki i postulatu „unaukowania” studiów biblijnych. Trudno bowiem uznać za realizację tych celów pozbawienie tych studiów dorobku całej praktycznie katolickiej biblistyki, jak najbardziej przecież naukowej. Taki dobór cytowanych autorów może wskazy-

wać, że dla Favazzy relacja nauki i wiary oznacza wzajemne wykluczanie się, mimo że we wskazanym powyżej fragmencie deklaruje co innego. W treści książki uderzają sygnalizowane już na początku tej recenzji subiektywizm, redukcjonizm i naturalizm. Treść Biblii ukazywana jest bowiem naturalistycznie i ewolucjonistycznie, jako efekt ewolucji postaw ludzi i warunków społeczno-ekonomicznych, w jakich żyli poszczególni autorzy ksiąg biblijnych. Nie ma ani słowa o rzeczywistym nadprzyrodzonym Autorze – Bogu i Jego faktycznym autorstwie Biblii. Pismo Święte, zdaniem Favazzy, nie jest przekazem Bożego objawienia, nieomyślnej i absolutnej prawdy, ale efektem, jednym z wielu, ewolucji ludzkiej kultury. Z całości książki przebija, niestety, Renanowski postulat „demitologizacji” Biblii.

Książka składa się z 10 rozdziałów. Słowo wstępne do niej napisał Marc Galanter. Ponadto książka zaopatrzona jest w końcowe przypisy oraz *Bibliografię*. Tematem kolejnych rozdziałów są: zagadnienie Boga, problem diabła i zła, kobiety w Biblii, homoseksualizm w Biblii, alkohol w Piśmie Świętym, biblijne widzenie zwierząt, stosunek do ciała w świetle Biblii, Biblia o uzdrawianiu, religia i psychiatria w świetle Biblii, radość i cierpienie. Zakres więc problematyki poruszanej w książce wydaje się szeroki, ale zarazem pod kątem doboru tematów kontrowersyjny, a w ich prezentacji nie do przyjęcia (przejaw redukcjonizmu w interpretacji treści religijnych).

Książka ze względu na swoją treść i traktowanie religii, zwłaszcza katolicyzmu oraz Pisma Świętego, jest nie do przyjęcia dla katolika i rzetelnego badacza relacji wiary i psychologii oraz psychiatrii. Uderza bowiem sygnalizowany już wcześniej ewolucjonistyczny relatywizm, wykluczający istnienie Boga, sprowadzający Jego kwestię do obrazu, jaki na Jego temat wytwarza sobie człowiek. Autor z nieuzasadnioną pewnością stwierdza: „Trzeba jednak dodać, że współcześni psychiatry oferują sensowne wyjaśnienia sposobu, w jaki w umyśle powstają przedstawienia Boga. Omówię je szczegółowo” (s. 18). „Na świecie zawsze pojawiają się prorocy ogłaszający śmierć Boga. Słusznie twierdzą, że poszczególni bogowie umierają, ale przecież zastępują ich nowi czy przeobrażeni. Dopóki będą się rodzić dzieci, dopóty będą też istnieć bogowie. Jeśli historia nas czegoś uczy, to musimy uznać, że «umrą» nawet Jahwe i Jezus, choć trudno sobie wyobrazić, że to się może stać” (s. 112). Naturalizm, w znaczeniu wykluczenia Boga i świata nadprzyrodzonego, jest szczególnie widoczny w odniesieniu do osoby Jezusa Chrystusa. Autor kwestionuje znaczenie pozachrześcijańskich świadectw o Jezusie Chrystusie, chociaż ich wiarygodność jest oczywista, także dla przedstawicieli nauki. Favazza

twierdzi, że te „jednolinijkowe wypowiedzi z pewnością nie dowodzą istnienia Jezusa” (s. 61). W świetle tego gołosłownego stwierdzenia jasne się staje, dlaczego autor wykluczył ze swojej książki cały dorobek biblistyki i teologii katolickiej: miało to służyć „uzasadnieniu” rzekomego naturalizmu Biblii i zakwestionowaniu historyczności Jezusa Chrystusa. Warto przy tym zauważyć, że Favazza zaprzecza sam sobie, bo na s. 63 stwierdza: „Rabbi Jezus istniał naprawdę”.

Obok zakwestionowania wiarygodności źródeł pozachrześcijańskich, autor kwestionuje także wiarygodność Ewangelii, twierdząc, że „różnią się one między sobą tak wieloma szczegółami, że nie da się precyzyjnie wydobyć z nich wydarzeń z życia Jezusa i jego słów” (s. 67). Takich antynaukowych, w swojej istocie antyreligijnych, uprzedzeń można znaleźć na każdej stronie książki olbrzymią ilość. Przykładowo, w rozdziale na temat zła i szatana autor kwestionuje ich realność i potrzebę odkupienia, gołosłownie stwierdzając, że: „Psychologiczne i fizyczno-chemiczne mechanizmy funkcjonowania organizmu usunęły w cień nadprzyrodzoność, wraz z grzechem i odkupieniem, ale te mechanizmy dostarczają nam niewielu wskazówek, jak żyć. Powstała próżnię starają się pospiesznie wypełnić głosiciele duchowości spod znaku ekliwych bzdur i przedstawiciele różnych psychologii New Age, ale rozlegają się także nostalgiczne wezwania do powrotu do dawnej religii, która jakoby krzepiła duchowo naszych przodków” (s. 142). Oczywiście autor także „demitologizuje” Maryję, oskarża Biblię o pogardę dla kobiety, za jej prawo uznając prawo do zabijania dzieci, powołując się przy tym na komentarz, bardzo „naukowy” i „uzasadniony”, jako streszczenie swojego stanowiska i pseudonaukowych wywodów: „W przedłużającej się zapalczywej dyskusji na ten temat [aborcji – B.G.] uderzył mnie jeden, nie pamiętam przez kogo wygłoszony komentarz: «Gdyby mężczyźni mogli zachodzić w ciążę, aborcja byłaby sakramentem»” (s. 196). Ponadto twierdzi, że św. Paweł potępił homoseksualizm, ale Chrystus na pewno by go pochwalił (*sic!*) (s. 213).

Pobieżna i wrywkowa prezentacja książki wystarczy dla oceny jej treści. W treści tej lektury obecne są wszystkie redukcje *sacrum*, przed jakimi ostrzegał William Kirk Kilpatrick w *Psychologicznym uwiedzeniu*: subiektywizm, redukcjonizm i naturalizm. Paradoksalnie też książka uzasadnia słuszność postawy tych pacjentów i klientów psychiatrów, także Favazzy, którzy woleli im nie mówić o swoich religijnych wierzeniach z obawy przed ich niewłaściwym potraktowaniem przez tych lekarzy. Książka Armando Favazzy jest bowiem potwierdzeniem uprzedzenia, o którym przekonująco pisze Dorothy Ro-

we: „Psychologowie i psychiatrzy dzielają pewne uprzedzenia; jedno z tych, które bardzo dotyczą ich klientów polega na tym że wierzenia religijne pacjentów są uważane, w najlepszym wypadku, za nieważne, a w gorszym – za dowód nerwicy albo psychozy. Psychiatrzy i psychologowie, jako grupa, są w większości niereligijni i jako tacy są nietypowi w ogólnej populacji. Jak wykazują badania 60-90% populacji w Wielkiej Brytanii i w USA wierzy w Boga i w relację między Bogiem i ludzką dobrocią, i niegodziwością. Stąd większość ludzi, którzy przychodzą do psychiatrów i psychologów po pomoc, nie pyta «Jak mogę być szczęśliwy?», ale «Jak mogę być dobry?». Nie wierząc w Boga i życie wieczne, psychologowie i psychiatrzy uważają, że jedynym sensownym pytaniem jest «Jak mogę uczynić życie najbardziej moim (moje jedyne życie)?» Kiedy terapeuta i pacjent mają różne i niewyrażone cele, kurs terapii jest skazany na porażkę”². Należy tylko wyrazić ogromny żal, że autor zmarnował tak wiele wysiłku. Uderza bowiem w jego pracy wybiórczość podejścia do materiału, wynikająca z a priori przyjętych założeń. Zadziwia zwłaszcza zupełne pominięcie dorobku biblistyki i teologii katolickiej oraz ogólnie negatywny stosunek do Kościoła katolickiego. Smutne jest też to, że autor nie postawił sobie głębszego pytania o to, dlaczego religia jest zjawiskiem tak powszechnym, dlaczego ten fakt nie wzbudził w nim poszukiwania odpowiedzi na jego źródło. Może wtedy odnalazłby dowód na istnienie Boga, a przynajmniej uwolniłby się od antyreligijnych uprzedzeń. Interesujące jest bowiem wskazanie przez innego psychiatrę amerykańskiego, Armanda M. Nicholiego, na ciekawy argument antropologiczny za istnieniem Boga, wskazany przez C. S. Lewisa w jego „korespondencyjnej” dyskusji z Zygmuntem Freudem. Otóż Lewis zwraca uwagę, że skoro w człowieku jest potrzeba Boga, to znaczy, że On istnieje. Nicholi stwierdza, że Lewis zauważył, iż „pragnienie, aby coś istniało, nie tylko nie wyklucza istnienia danej rzeczy, ale wręcz może być dowodem przemawiającym za jej istnieniem. Sam zaś Lewis pisze, że żadna istota nie rodzi się z takim pragnieniem, dla którego nie istniałoby jakieś zaspokojenie. Dziecko odczuwa głód – istnieje pożywienie. Kaczątka chce pływać – istnieje woda. Ludzie odczuwają pożądanie seksualne – istnieje seks”³.

² J. Masson, *Przeciw terapii*, tłum. z ang. B. Grulkowski, Kraków 2004, s. 19.

³ A. M. Nicholi, *Pytania o Boga. C. S. Lewis i Sigmund Freud wiodą spór na temat Boga, miłości, seksu oraz sensu życia*, tłum. z wł. P. Szymczak, Poznań 2004, s. 47.

Podsumowując recenzję książki Armando Favazzy *Religia i psychologia*, należy stwierdzić, że jest ona naukowo mało wartościowa, a dla wiary konkretnego człowieka może stanowić pewne zagrożenie. Dlatego należy wyrazić pewien smutek, że wydana w popularnym wśród czytelników wydawnictwie dotrze do wielu domów. Mimo wszystko, może nawet wbrew intencji autora, książka potwierdza fakt ważności religii w życiu człowieka i tego, że bez Boga nie jest on w stanie odpowiedzieć sobie na najbardziej podstawowe pytania dotyczące jego życia i świata. Paradoksalnie, książka potwierdza potrzebę dialogu, prawdziwego i pełnego, między nauką i wiarą. Dialog ten jest tym bardziej konieczny, że, jak widzimy na przykładzie prezentowanej książki, w nauce wciąż istnieje wiele irracjonalnych mitów i antyreligijnych, zwłaszcza antykatolickich, uprzedzeń. Szkoda, że *Religia i psychologia* jest tego smutnym potwierdzeniem. A przecież: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczylił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie”⁴.

KS. BRONISŁAW GRULKOWSKI
GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

PODSTAWOWE ZAGADNIENIA PSYCHOLOGII RELIGII, RED. S. GŁAZ,
WYDAWNICTWO WAM, KRAKÓW 2006, SS. 672.

Przystępując do recenzji książki *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, pracy zbiorowej pod redakcją jezuitę, Stanisława Głaza, można stwierdzić, że w Polsce długo oczekiwano na tego rodzaju pozycję. Książka ta okaże się z pewnością wielce pożyteczną dla duszpasterzy, katechetów, teologów, psychologów, socjologów i przedstawicieli innych dyscyplin naukowych, zajmujących się w taki czy inny sposób fenomenem religijności człowieka. Z pewnością pozycja ta znajdzie też wielu czytelników wśród osób wierzących, pragnących pogłębić swoje rozumienie wiary i psychologię jej przeżywania. Może ona także być pomocną dla wielu osób niewierzących i poszukujących, gdyż ukazuje religię od strony psychologii jej doświad-

⁴ Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, 1.

czania, a jednocześnie prezentacja ta jest obiektywna, w sensie wolności od apriorycznego redukcjonizmu. I w takim znaczeniu jest to książka ze wszech miar godna zalecenia i nowa na polskim rynku wydawniczym⁵. Szczególnie cenny jest jej obiektywizm. Dotychczasowe bowiem opracowania tego tematu, dostępne w języku polskim, są pracami najczęściej obcych autorów i dodatkowo pisanymi z pozycji redukcjonistycznych⁶. Takie podejście (redukcjonistyczne) nie pozwala na właściwe ujęcie i zrozumienie badanego fenomenu religijności, co więcej, może wypaczyć, czy wręcz zupełnie zniekształcić jej obraz i znaczenie w życiu człowieka. Dlatego redaktor i jednocześnie jeden z autorów *Podstawowych zagadnień psychologii religii*, Stanisław Gład, słusznie wskazuje na konsekwencje tak jednego (redukcjonistycznego) jak i drugiego (antyredukcjonistycznego, przyjmującego istnienie Transcendencji) podejścia, ze wskazaniem na trafność tego drugiego w następujących słowach: „Trzeba powiedzieć, że psychologia religii nie zajmuje się wprost problematyką istnienia czy nieistnienia rzeczywistości Transcendentnej. Bada jedynie wyobrażenia, obrazy, jakie poszczególne osoby mają o tej rzeczywistości. (...) Ale rodzi się pytanie, czy psycholog, zajmując się psychologią religii, jest usprawiedliwiony z pomijania kwestii istnienia Transcendencji. Świat przejawów życia religijnego człowieka, który jest przekonany o realności Transcendencji i przeświadczony o Jej obecności w jego życiu i otaczającym go świecie, może być przez psychologa negującego istnienie Transcendencji widziany i traktowany jako iluzje, złudzenia, urojenia, jako pewne symptomy patologii. Psycholog zaś przekonany o realności Transcendencji nie odważy się interpretować zjawisk życia religijnego człowieka w kategoriach patologii. Będzie on poszukiwał kryteriów pozwalających odróżnić symptomy patologii od autentycznej religijności” (s. 10). Wielkim więc i w pewnym sensie wyjątkowym w polskiej literaturze psychologicznej walorem omawianej książki jest jej obiektywne, antyredukcjonistyczne podejście do tajemnicy religijności człowieka i jego relacji do Transcendencji.

Książka jest owocem pracy 22 autorów, duchownych i świeckich, reprezentujących liczne polskie ośrodki akademickie (KUL, UJ,

⁵ Wcześniej ukazała się praca S. Kuczkowskiego, *Psychologia religii*, Kraków 1991/1993. Nie była ona jednak tak wieloaspektowa, jak tu omawiana pozycja i mniej była oparta na dorobku polskiej psychologii religii.

⁶ Mam tu na myśli głównie pracę D. M. Wulffa, *Psychologia religii klasyczna i współczesna*, tłum. z ang. P. Jabłoński, M. Sacha-Piekło, P. Socha, Warszawa 1999 i A. Favazzy, *Religia i psychologia*, tłum. z wł. B. Stokłosa, Warszawa 2006.

UKSW, UAM, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie, UŚ, UO, Akademia Pedagogiki Specjalnej w Warszawie, PWT we Wrocławiu), psychologów teoretyków i psychologów praktyków. Nie zaskakuje więc fakt, że, uwzględniając tak licznych autorów i ośrodki, jakie są reprezentowane, praca ukazuje dorobek i perspektywy psychologii religii w sposób wyczerpujący i wieloaspektowo.

Treść książki została podzielona na bloki tematyczne, w ramach których umieszczono artykuły poszczególnych autorów. W książce prezentowane są więc kolejno następujące zagadnienia: psychologia religii jako nauka, religijność jako temat badań psychologicznych, rozwój religijności człowieka w ciągu całego życia, struktura religijności, psychologiczna interpretacja form życia religijnego, znaczenie życia religijnego z perspektywy psychologii religii.

Już sama analiza tytułów bloków tematycznych potwierdza bogactwo treści. Książka jest kompendium wiedzy na temat psychologii religii w aspekcie występujących w niej teoretycznych koncepcji psychologii religii (zob. J. Szymołon, *Koncepcje psychologii religii*), jak i ontogenezy religijności (zob. np. Cz. Walesa, *Rozwój religijności człowieka*) i struktury przeżywania religijności (zob. np. R. Jaworski, *Typologie religijności*). Niezwykle cenne jest ukazanie psychologicznego aspektu centralnych treści życia religijnego człowieka (zob. np. następujące artykuły: M. Wolicki, *Doświadczenie grzechu*; Tenże, *Doświadczenie łaski*; D. Krok, *Eucharystia*; K. Wojtasik, *Modlitwa*).

W części teoretycznej książki szczególnie godną bardziej szczegółowego przybliżenia wydaje mi się treść artykułu Cz. Walesy (s. 111-146). Autor, wychodząc od psychologicznej struktury religijności, na którą składają się: świadomość religijna, uczucia, decyzje, więź ze wspólnotą wierzących, praktyki religijne, moralność, doświadczenia religijne oraz formy wyznawania wiary, analizuje jej rozwój w kolejnych jego fazach. Warto zwrócić uwagę, że autor nie zamyka rozwoju religijności człowieka na osiągnięciu przez niego wieku dojrzałego. Przeciwnie, widzi rozwój człowieka jako dokonujący się w ciągu całego życia. W pierwszym okresie życia człowieka po urodzeniu, tzw. okresie przedreligijnym, poprzez doświadczenie synchronii z otoczeniem (zwłaszcza matką) i wzajemności relacji w dziecku kształtuje się gotowość na przyjęcie świata religii. Dziecko odczytuje ten świat jako apel, wezwanie, zwłaszcza gdy jego uwaga jest koncentrowana przez kochające je osoby na symbolach czy praktykach religijnych. Podkreślenie znaczenia tych bardzo wczesnych doświadczeń quasi-religijnych wydaje mi się bardzo cenne. Następnie

autor omawia specyfikę rozwoju religijności małego dziecka (2 i 3 rok życia), z decydującą tu rolą świadectwa rodziców, dziecka w okresie przedszkolnym (od 3, 5 do 6, 5 roku życia), z początkami interioryzacji, symbolizacji i intelektualizacji jego aktywności. To pozwala mu na ujmowanie, chociaż jeszcze bardzo infantylne, rzeczywistości jako pewnej całości. Jak stwierdza autor: „Nastawienie magiczne jest chyba najbardziej charakterystyczną cechą ujmowania rzeczywistości przez dzieci przedszkolne. Najbardziej istotna w dziecięcym nastawieniu magicznym jest: 1) wiara w siłę wyższą, 2) działającą według określonych reguł, 3) którą można się posługiwać, 4) ale trzeba znaleźć na nią sposób, 5) poprzez odpowiednie uczestniczenie i rytę” (s. 117). Tu znowu widoczna staje się rola rodziców w rozwoju religijności poprzez jej właściwe ukierunkowanie. Następnie autor omawia religijność dziecka w młodszym wieku szkolnym (7-11 lat) i podkreśla dominującą w niej otwartość i dyspozycyjność wobec Boga i wspólnoty wierzących. Dla religijności okresu dorastania (12-17 lat) charakterystyczne jest osiągnięcie autonomii religijnej (poczucie bycia odpowiedzialnym osobiście za swoje życie religijne. Od 16 roku życia pojawia się też, różnorodnie pojmowany (np. jako poszukiwanie „idealnego” Kościoła), idealizm. U młodzieży starszej (18-24 lata) pojawia się religijność autentyczna, oparta na „prawdziwości, oryginalności, szczerości, zgodności z wewnętrznymi ideałami i zasadami zachowań danej osoby” (s. 137). Autor ciekawie ujmuje różnice w religijności dziewcząt i chłopców. Religijność młodzieży żeńskiej jest bardziej emocjonalna, społeczna, skojarzeniowa, egzystencjalna, chłopców zaś bardziej intelektualna. Ponadto dziewczęta ujmują decyzje religijne w sposób bardziej całościowy, a zarazem konkretno-życiowy. Zaangażowanie w życie wspólnoty religijnej u kobiet opiera się na współzależności i przynależności, u mężczyzn zaś na poczuciu własnej kompetencji. Dostyc złożona jest kwestia praktyk religijnych: kobiety częściej uczestniczą w życiu religijnym, tym niemniej często głębsza jest motywacja uczestnictwa u mężczyzn. Dla kobiet częściej źródłem moralności jest więź z Bogiem i Kościołem. Mężczyźni natomiast częściej przeżywają poczucie winy, częściej ma ono u nich też charakter destrukcyjny. Omawiając religijność człowieka dorosłego, Cz. Walesa stwierdza, że we wczesnej dorosłości (25-40 lat) następuje zderzenie idealizmu z realiami życia. Pomocą w rozwoju religijnym może okazać się troska o wiarę własnych dzieci. Tu, może na skalę dość powszechną, potwierdza się prawdziwość stwierdzenia, że dzieci „niejednokrotnie przejawiały skuteczne i doniosłe posłannictwo religijne wobec osób dorosłych” (s. 145). Człowiek w średniej dorosłości (40-

60 lat) religijność realizuje poprzez zaangażowanie się w sprawy świata doczesnego motywowane religijnie, a więc o motywacji najczystszej, najgłębszej i najsilniejszej zarazem. Osoby starzejące się (od 60 roku życia), jeśli ich rozwój religijny przebiega właściwie, osiągają głęboki, oczyszczony wgląd w ostateczne spraw człowieka i odkrywają najgłębszy sens wiary.

Bardzo ciekawym, mieszczącym się również w części teoretycznej książki, artykułem jest opracowanie F. Głoda pt. *Kryzys religijny* (s. 179-200). Autor zauważa, że współczesna cywilizacja zorientowana antropocentrycznie (człowiek widziany jako absolut), w pewnym sensie wywołuje kryzysy religijne. „Przyczyn zatem częściej powstających kryzysów religijnych należy upatrywać w sposobie myślenia i przeżywania współczesnego człowieka, charakteryzującego się racjonalizmem, indywidualizmem, konsumpcjonizmem i krytycyzmem” (s. 179). Przez kryzys w psychologii współczesnej rozumie się stan emocjonalnego stresu, dezintegrującego funkcjonowanie człowieka i zmuszającego go do stawienia czoła tej trudnej sytuacji. Tak rozumiany kryzys charakteryzuje się dynamiką, ujmowaną najczęściej w trzech fazach. W pierwszej fazie w reakcji na stres emocjonalny uruchomione zostają dobrze znane, już wypróbowane schematy reagowania. W następnej fazie, na skutek dalszego działania stresora i zawodności stosowanych technik zaradczych narasta napięcie emocjonalne i ujawniają się symptomy dezintegracji psychicznej (objawy nerwicy, brak samodzielności, duża podatność na pomoc innych). W trzeciej fazie następuje dalszy wzrost napięcia i w związku z tym mobilizacja wszystkich sił osobowości oraz społecznego wsparcia w celu rozwiązania kryzysu. W tej fazie rozstrzyga się, czy człowiek znajdzie nowe, twórcze rozwiązanie trudności, co psychicznie ubogaci go i wzmocni, czy też zrezygnuje z rozwiązywania swoich problemów (np. przez rezygnację z wiary w przypadku kryzysu religijnego). F. Głód przedstawia w swoim artykule także typologię kryzysów religijnych. Wymienia on kryzysy religijne wieku dorastania, kryzysy związane z niewłaściwym obrazem Boga, kryzysy wynikające z konfliktu między przyjętym systemem wartości i własnym postępowaniem (np. w przypadku osób, które rozwiódły się i weszły w nowe związki, sytuacja osób, które odmawiają stosowania się do nauki Kościoła w zakresie seksualności), kryzysy dotyczące praktyk religijnych (głównym symptomem jest tu doświadczanie osłabnięcia lub zaniku emocjonalnej więzi z Panem Bogiem), kryzysy dotyczące roli i posłannictwa religijnego (dotykają najczęściej osób duchownych i żyjących w zakonach), kryzysy religijne występujące u sceptyków, ate-

istów i ludzi walczących z religią. F. Głód stwierdza, że kryzys religijny nie musi oznaczać katastrofy, albowiem ich doświadczanie, „z jednej strony łączy się z pewnym zagrożeniem i z bolesnymi przeżyciami dla jednostki, jednak – z drugiej strony – w czasie ich trwania osoby przeżywające kryzys mają szansę wytworzyć nowe mechanizmy przezwyciężenia trudności, które prowadzą do bardziej bogatego życia religijnego” (s. 199). Bardzo cenne są też wskazówki autora dotyczące właściwego, twórczego przezwyciężania kryzysu religijnego. Ważny jest tu pewien realizm jego oceny (znajomość jego przyczyn, treści, poznanie siebie), postawa nadziei na jego przezwyciężenie, całościowe jego ujmowanie w kontekście całości swojego życia, a nie tylko w kontekście wiary i trudności z nią związanych. Ważna jest tu umiejętność wykorzystywania dotychczasowych sposobów radzenia sobie z kryzysami. Dużą pomocą jest korzystanie z doświadczenia innych osób, które przeżyły kryzys tego typu oraz szukanie pomocy innych ludzi. Kryzys może też człowiekowi pomóc w odkryciu na nowo sensu cierpienia i potrzeby ascezy, nigdy jednak nie podejmowanej na własną rękę. Konieczną jest wierność modlitwie oraz po chrześcijańsku rozumiana cierpliwość względem siebie i wciąż ożywiana ufność w Bożą opiekę.

Szczególnie cenny jest pewien rys praktyczny, czyli ukazanie pomocy psychologii religii w pewnych, nieraz trudnych, kwestiach. Bardzo interesujący wydaje się artykuł na temat zagadnienia sumienia skrupulatnego (W. Szewczyk, *Sumienie skrupulatne – analiza przypadku*) oraz znaczenia religijności w sytuacji doświadczania choroby czy innego cierpienia (M. Wandrasz, *Choroba i cierpienie a religijność*). Szczególnie ważne są też artykuły dotyczące pewnych zaburzeń psychicznych charakterystycznych dla współczesnego świata, gdy chodzi o ich liczebność i rolę religii w pomocy ludziom nimi dotkniętym. Przykładem niech będą interesujące i pomocne praktycznie artykuły M. Starzomskiej *Religijność i anoreksja – rola poradnictwa* i S. Ślaskiego *Religijność a używanie substancji psychoaktywnych*.

W. Szewczyk stwierdza w swoim artykule, że osoba z sumieniem skrupulatnym „przeżywa koszmar dokuczliwych, natrętnych myśli i uczuć, które często stają się dla niej udręką zatruwającą radość jej życia i utrudniającą praktykowanie normalnego życia religijnego” (s. 490). Zaburzenie to należy ujmować jako przejaw zaburzeń osobowości, klasyfikowanych w diagnostyce jako „zaburzenie obsesyjno-kompulsywne”. Autor zwraca uwagę na to, że należy rozróżnić skrupuły młodych (związane często z rozwojem moralno-religijnym; przy właściwej pomocy możliwe do usunięcia), skrupuły świętych (epizo-

dy, doświadczenia duchowe) i skrupuły chorych (stan trwających nie-raz przez całe życie skrupułów, nieprawidłowy). Autor, opisując konkretny przypadek sumienia skrupulatnego, występującego u Sylwii, której pomagał, wskazuje na szereg psychologicznych technik mogących pomóc osobom z tym zaburzeniem, takich jak blokowanie, zmiana przedmiotu uwagi, opóźnienie, ekspozycja rzeczywista lub w wyobraźni. Ogólnie mówiąc, pomoc psychologiczna sprowadza się do działań redukujących napięcie emocjonalne (nieadekwatne, paraliżujące poczucie winy) i działań „upewniających”. Bardzo cenne są końcowe stwierdzenia autora: „Czy skrupulatom można naprawdę pomóc? I tak, i nie. Tak – ponieważ można się ze skrupułów wyrwać, zminimalizować je albo nauczyć je znosić i z nimi żyć. A nie, dlatego że trudno jest zmienić osobowość, zwłaszcza w zakresie zaburzeń nabytych w dzieciństwie i opartych na skomplikowanej, nadwrażliwej psychice. Cierpienie beznadziejne i trudne można u skrupulata w znacznym stopniu zamienić na cierpienie przeżywane z sensem. Do tego u skrupulata potrzeba pracy, wytrwałości, zaufania. Ale do tego potrzeba również u terapeuty, spowiednika, kierownika duchowego – cierpliwości, pokory i ufności” (s. 500).

Autorka artykułu o anoreksji, M. Starzomska, stawia bardzo ciekawe pytania na temat anoreksji psychicznej oraz kwestii istnienia tzw. anoreksji religijnej (część psychiatrów gotowa jest widzieć u niektórych świętych, np. św. Katarzyny ze Sieny objawy jadłowstrętu psychicznego o przyczynach religijnych). W diagnostyce psychiatrycznej wyróżnia się cztery kryteria diagnozy anoreksji (odmowa utrzymywania wagi ciała powyżej minimum wagi normalnej dla danego wieku i wzrostu, silny lęk przed przybraniem na wadze, występujący nawet w sytuacji niedowagi, zaburzenie sposobu doświadczania wagi, rozmiaru i kształtu ciała, zanik cykli menstruacyjnych u kobiet a u mężczyzn zanik libido). Anoreksja, choć trudna do określenia, jest niebezpieczna, gdyż 8-18% jej przypadków kończy się śmiercią z powodu wyniszczenia organizmu.

Dalej autorka podejmuje dyskusję ze zwolennikami identyfikacji dzisiejszej anoreksji psychicznej z postawą postu i wyrzeczenia się niektórych świętych ze średniowiecza. Zwolennicy utożsamiania anoreksji z postawami średniowiecznej ascezy niektórych świętych twierdzą, że różni te dwie formy zachowania tylko tzw. „wyzwalacz” jadłowstrętu; kiedyś był to kult Boga, dzisiaj jest to kult ciała. Znaczenie jednak, zdaniem tych autorów, tych „wyzwalaczy” jest takie samo. Jak zauważa Starzomska, „badacze zaobserwowali, że media, a zwłaszcza reklamy oraz strony internetowe dotyczące jedzenia, używają bardzo

często moralnych i religijnych odniesień. Badacze analizowali język oraz obrazy pojawiające się w kilku reprezentatywnych reklamach dotyczących jedzenia i okazało się, że najczęściej używane słowa w tych reklamach to: «pokusa», «chylący się ku upadkowi», «niebo» i «czystość». Zatem takie reklamy łączyły jedzenie albo z grzechem, albo z niebem, co niewątpliwie kieruje uwagę odbiorcy tych reklam na wartości moralne obecne w religiach. Badacze podkreślają, że zwłaszcza reklamy identyfikujące jedzenie z grzechem mogą u wrażliwych jednostek zapoczątkowywać anoreksję jako metodę uniknięcia grzechu” (s. 550). Ponadto autorzy ci podkreślają wspólny anorektyczkom i świętym perfekcjonizm, dążenie do doskonałości, przekraczanie granic przeciętności. Te obserwacje skłaniają część psychiatrów i psychologów do utożsamiania pojęcia anoreksji z pewnymi formami ascezy średniowiecznej i mówienia o anoreksji religijnej. Takie podejście należy jednak skrytykować i odrzucić. Przede wszystkim zbyt łatwo utożsamia się współczesne używanie pojęć „ascetyzm”, „post” z ich znaczeniem religijnym, a przecież zachodzą tu diametralne różnice wpływające na motywację. Ponadto dążenie do perfekcjonizmu anorektyczek ma charakter „totalny”, odrzucający jakąkolwiek słabość, czy niedoskonałość w jakiegokolwiek sferze. Ponadto jest to perfekcjonizm liczenia tylko na siebie, a przez to zbyt rygorystyczny, karzący siebie w przypadku każdej słabości i nierealistyczny. Zupełnie inaczej wygląda dążenie do perfekcjonizmu świętych. Oparte jest ono na ufności w Bożą miłość, realistycznym ocenianiu siebie jako grzesznika, a więc kogoś niedoskonałego, cechuje się akceptacją niedoskonałości czy braków w pewnych sferach (np. intelektualnej itp.), oznacza ćwiczenie się w cnocie chrześcijańskiej cierpliwości względem siebie. Dlatego Starzomska trafnie stwierdza, że w „biografiach głodujących świętych nie ma ani słowa wprost o samorealizacji, a wręcz przeciwnie, porusza ich pokora, która nie jest zniekształcona przez zaniżone poczucie wartości, ale jest podbudowana ufnością w Miłosierdzie Boże i sens połączenia z Bogiem” (s. 552). Bardzo ciekawe są też wskazówki autorki na temat religijnego aspektu pomocy osobom cierpiącym na anoreksję. Przede wszystkim należy u takich osób budować religijność opartą na ufności do Boga i Jego Miłości, zmniejszać lęk współwystępujący u tych osób z religijnością. Ponadto należy wzmacniać w ich życiu rolę wartości duchowych, bezpośrednio związanych z wiarą (dominujących w życiu „głodujących” świętych). Osoby cierpiące na anoreksję swoim cierpieniem potwierdzają bowiem bezsens życia opartego tylko i wyłącznie na wartościach fizycznych i materialnych. Osoby „z anoreksją są żywym symbolem tego chaosu wartości.

Chociaż jeszcze do niedawna krytykowano okres średniowiecza, podkreślając jego „ciemnotę”, jednak wydaje się, że ówczesny post czy ascezę trudno porównywać ze współczesnymi, tyleż magicznymi, co i bezsensownymi wysiłkami osób z anoreksją” (s. 561).

Prezentacja omawianej książki jest siłą rzeczy, zważywszy na bogactwo jej treści i objętość, wybiórcza i ograniczona. Już to jednak wystarczy, by książkę tę ze wszech miar polecać wszystkim zainteresowanym zagadnieniem religijności w wymiarze psychologicznym. Książka jest cenną pozycją tak ze względu na wielość aspektów ujmowania problematyki religijności, głębię i wnikliwość prezentacji omawianego materiału, polskich autorów reprezentujących liczne polskie ośrodki akademickie i, co szczególnie istotne, antyredukcyjno-styczące podejście do religii, bardzo rzadko obecne w psychologii religii.

KS. BRONISŁAW GRULKOWSKI
GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

**KS. STANISŁAW BOGDANOWICZ, NA WOJCIECHOWYM SZLAKU.
PIERWSZE LATA ARCHIDIECEZJI GDAŃSKIEJ, WYDAWNICTWO
OFICyna POMORSKA, NOWY BUKOWIEC-GDAŃSK 2007, SS. 432.**

Po ukazaniu się swoistej trylogii dotyczącej historii diecezji gdańskiej, która jak klamra zamknęła 70-letnie dzieje Kościoła gdańskiego, a jej poszczególne tomy objęły kolejno lata: 1922-1945, 1945-1984, 1984-1992, na początku 2007 roku proboszcz bazyliki Mariackiej w Gdańsku opublikował nową pracę traktującą o pierwszych latach archidiecezji gdańskiej (1992-1997). Sam Autor ma świadomość tego, że w swej publikacji porusza się „po niełatwej dla badawcza przestrzeni – historii nowej i najnowszej. Łączą się z nią subiektywne, czasem emocjonalne oceny i różne punkty widzenia żyjących przecież autorów i świadków omawianych wydarzeń oraz olbrzymia ilość dostępnych dokumentów” (s. 9).

Pierwszy z dziewięciu rozdziałów prezentowanej obszernej rozprawy, został zatytułowany: *Trudna odbudowa społeczeństwa obywatelskiego*. Na stronach 49-86 S. Bogdanowicz ukazuje szeroki kontekst społeczno-polityczny ówczesnej Polski. Był to czas zmieniających się rządów (z siedmioma premierami), dwukrotnych wyborów parlamentarnych (wrzesień 1993 i wrzesień 1997), wyborów samorządowych

(czerwiec 1994) i prezydenckich (w dwóch turach, listopad 1995). W tym czasie zostały ponadto przeprowadzone dwa referenda: uwłaszczeniowe (luty 1996) i konstytucyjne (maj 1997) oraz podejmowano starania o wejście Polski w struktury NATO i Unii Europejskiej. Natomiast w zakresie relacji Kościół – Państwo najistotniejszym wydarzeniem było podpisanie konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską w 1993 roku (i jego ratyfikacja, która miała jednak miejsce dopiero w roku 1998).

Kolejny, drugi rozdział książki (s. 87-104) to *Reforma struktur organizacyjnych Kościoła w Polsce*. W tej części pracy Autor szczegółowo omówił skutki promulgowanej 25 marca 1992 roku papieskiej bulli pt. *Totus Tuus Poloniae Populus*, która w zasadniczy sposób zmieniła obraz wspólnoty Kościoła w Ojczyźnie. Jan Paweł II utworzył 13 nowych diecezji, 8 dotychczasowych wyniósł do rangi archidiecezji; mianował ponadto 7 nowych biskupów, 10 ogłosił arcybiskupami, 11 biskupów pomocniczych ustanowił ordynariuszami, zaś 14 innym zmienił przynależność do diecezji. W wyniku tych zmian Kościół w Polsce w 1992 roku składał się z 41 jednostek administracyjnych: 13 metropolii, 1 samodzielnej archidiecezji (łódzkiej), 26 diecezji i ordynariatu polowego (zob. s. 91). Jak pisze S. Bogdanowicz: „podstawową ideą duszpasterską tej reorganizacji było zbliżenie biskupów do wiernych poprzez ograniczenie wielkości diecezji, aby pasterze byli w stanie utrzymywać rzeczywiste kontakty ze wszystkimi strukturami kościelnymi znajdującymi się na ich terenie” (s. 91).

Reforma Kościoła w Polsce dotknęła także diecezję gdańską, która odtąd stała się archidiecezją i stolicą metropolii. W jej wyniku archidiecezja gdańska powiększyła się o 3 dekanaty i 51 parafii oraz przybyło jej 373 tysięcy nowych wiernych i 167 kapłanów (s. 98-99).

Na stronach 105-176 został zamknięty rozdział trzeci, pt. *Rozbudowa struktur organizacyjnych Kościoła gdańskiego*. W tej części pracy proboszcz bazyliki Mariackiej omawia zmiany personalne w Kurii Metropolitalnej Gdańskiej, które – jak zauważa – były „niewielkie”, i dodaje, że „jedynie nadspodziewanie często zmieniali się dyrektorzy wydziału katechetycznego. W ciągu sześciu omawianych lat wydziałem tym kierowało kolejno aż pięciu dyrektorów” (s. 105).

Na kolejnych stronach publikacji ks. Bogdanowicz szczegółowo opisuje poszczególne struktury Kościoła lokalnego, które każdorazowo zostały powołane do życia, bądź rozbudowane poprzez dekret Arcybiskupa Gdańskiego. W taki sposób został powiększony skład kapituły archikatedralnej, kolegium konsultorów oraz rady kapłańskiej. We wrześniu 1995 roku ks. abp T. Gołowski powołał do istnienia

pierwszą w archidiecezji kapitułę kolegiacką przy kościele Trójcy Świętej w Wejherowie. Ponadto w omawianym czasie dokonano nowego podziału dekanatów, erygowano nowe parafie oraz konsekrowano wiele świątyń. Ksiądz Arcybiskup powołał również Gdański Trybunał Metropolitalny oraz Gdańskie Archidiecezjalne Kolegium Teologiczne (w 1993 roku), mające na celu religijną formację młodego pokolenia.

W omawianym rozdziale ks. Bogdanowicz przedstawia również środki przekazu, wśród których wymienia te drukowane: *Miesięcznik Archidiecezji Gdańskiej*, *Studia Gdańskie*, *Kalendarz liturgiczny Archidiecezji Gdańskiej*, *Schematyzm Archidiecezji Gdańskiej*, gdański dwutygodnik katolicki *Gwiazda Morza* oraz rozgłośnie radiowe: działające od 1992 roku Radio Plus i Radio Maryja – odbierane na terenie diecezji od 1994 roku, a także Fundację Filmów i Programów Katolickich Video Studio Gdańsk.

Z kronikarską dokładnością Autor opisuje bolesne doświadczenia lokalnej społeczności spowodowane tragicznym wypadkiem autobusu PKS pod Gdańskiem i pożarem hali widowiskowej Stoczni Gdańskiej podczas koncertu zespołu Golden Life w 1994 roku, wybuchem gazu w jednym z wieżowców we Wrzeszczu w 1995 roku czy powodzią, jaka nawiedziła niektóre dzielnice miasta w 1997 roku. Za każdym razem wydarzenia te powodowały spontaniczne reakcje ludzi, którzy m.in. poprzez Caritas Archidiecezji Gdańskiej przychodzili poszkodowanym z pomocą.

Czwarty rozdział książki pt. *Duchowieństwo archidiecezji gdańskiej* (s. 177-197) szczegółowo wymienia wszystkich księży, którzy w okresie od 1992 do 1997 roku przyjęli święcenia kapłańskie, zostali oddelegowani na studia specjalistyczne, bądź też odeszli do wieczności. W tej części pracy Autor ukazuje ponadto formy stałej formacji kapłanów (spotkania dekanalne, regionalne, kursy duszpasterskie, rekolekcje), które są odpowiedzią na oczekiwania Jana Pawła II zawarte w Jego adhortacji posynodalnej *Pastores dabo vobis*.

Rozdział piąty, pt. *Posługa nauczania oraz wychowania dzieci i młodzieży* (s. 198-218), przybliży problematykę związaną z dalszym doskonaleniem i organizowaniem nauczania religii w szkołach, czyli m.in. działalność Wydziału Katechetycznego i Archidiecezjalnej Komisji Katechetycznej przy Kurii Metropolitalnej Gdańskiej oraz powiększenie liczby wizytatorów nauki religii. Poza tym przedstawione zostały inicjatywy Wydziału Duszpasterskiego i Rady ds. Duszpasterstwa Młodzieży Archidiecezji Gdańskiej w postaci m.in. działalności Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży, obchodów Światowego Dnia

Młodzieży w Niedzielę Palmową w bazylice Mariackiej w Gdańsku, Mszy i spotkań formacyjnych dla katechetów, rekolekcji wielkopostnych czy też pielgrzymek maturzystów na Jasną Górę.

Następny, szósty rozdział pracy, pt. *Duszpasterstwo rodzin, obrona życia*, (s. 219-237), przybliży od lat obecne w kalendarzu archidiecezji inicjatywy, jak Msza Święta w bazylice św. Brygidy i marsz w obronie życia nienarodzonych, które mają miejsce każdego roku w Święto Młodzianków, czy też sesje naukowe i konferencje poświęcone zagadnieniu rodziny.

Rozdział siódmy to *Duszpasterstwo wspólnot i środowisk* (s. 238-317). W tej części pracy Autor omawia i przybliży działające na terenie archidiecezji gdańskiej różnorodne grupy i stowarzyszenia, wśród których wymienić można m.in.: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, Towarzystwo Miłośników Wilna i Ziemi Wileńskiej, Klub Inteligencji Katolickiej, dawną Polonię gdańską, wspólnotę Ormian i grekokatolików, Kościelną Służbę Mężczyzn „Semper Fidelis” oraz duszpasterstwa poszczególnych grup zawodowych, np. ludzi morza, świata pracy, służb mundurowych, służby zdrowia, nauczycieli czy środowisk twórczych.

Wydarzenia duszpasterskie i celebracje diecezjalne – to tytuł ósmego rozdziału monografii. W tej części pracy (s. 319-374) ks. Bogdanowicz odnotowuje główne święta w roku liturgicznym i uroczyste Eucharystie sprawowane pod przewodnictwem biskupa ordynariusza lub biskupa pomocniczego oraz tradycyjny odpust diecezjalny ku czci św. Wojciecha a także odpusty w sanktuarium Matki Bożej Brzemiennej w Matemblewie, w Trąbkach Wielkich, w Swarzewie oraz na Kalwarii w Wejherowie.

W omawianym okresie partykularny Kościół gdański niejednokrotnie miał możliwość podkreślania swej więzi z Kościołem powszechnym. W 1993 roku biskupi gdańscy uczestniczyli z wizytą *ad limina Apostolorum* w Rzymie, 30 stycznia 1995 Ksiądz Arcybiskup został mianowany członkiem Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Ludzi w Drodze, zaś 1 kwietnia 1995 w katedrze oliwskiej odbyła się uroczysta promocja Katechizmu Kościoła Katolickiego.

Ostatni, dziewiąty rozdział pracy ks. Bogdanowicza nosi tytuł *Millenium Gdańska* (s. 375-407). Poświęcony on został szerokiemu omówieniu przygotowań i przebiegowi wyjątkowego wydarzenia, jakim były obchody tysięcznej rocznicy chrztu gdańszczan, dokonanego w Wielką Sobotę 997 roku przez św. Wojciecha. Z tej okazji mieszkańcom grodu nad Motławą towarzyszyły słowa Jana Pawła II, który w specjalnym liście pisał: „Gdańsk zachował zawsze wierność Chry-

stusowi i Jego nauce, wychodząc zwycięsko ze wszystkich burz dziejowych i katastrof, jakie go nawiedzały. Dziękuję Bogu wraz z całą Społecznością Miasta Gdańska za ten zbawczy plan miłości, za dar Chrztu przekazany przez wielkiego Apostoła Słowian – Świętego Wojciecha. Dziękuję za to wierne trwanie przy Chrystusie. Włączam się w obchody milenijne poprzez modlitwę. Gorąco proszę Boga, aby te uroczystości uświadomiły wszystkim, jak wielkim darem dla człowieka jest wiara w Boga”.

Najnowsza pozycja ks. Stanisława Bogdanowicza to solidne i dobrze udokumentowane studium. Bogata bibliografia zawiera 180 zespołów archiwalnych pochodzących z 13 archiwów oraz 437 opracowań. Wartość naukową książki podkreśla m.in. 1798 przypisów. Na uwagę zasługuje ponadto szczegółowy wykaz skrótów obejmujący 133 pozycje oraz indeks nazwisk i indeks rzeczowy.

W prezentowanej pracy wśród uwag krytycznych można wskazać kilka. Dotyczą one głównie błędów literowych wynikających z niedokładnie przeprowadzonej korekty tekstu. Przykładowo, na stronie 10 w treści przypisu 18. Według Autora książki, ratyfikacja konkordatu miała miejsce 8 stycznia 1988 roku. Oczywiście jako przeoczenie korekty należy traktować podanie roku tego wydarzenia (1998, a nie 1988). Faktycznie jednak ratyfikacja odbyła się 23 lutego 1998 roku. Natomiast z 8 stycznia pochodzi jedynie ustawa, której artykuł 1 brzmi: „Wyraża się zgodę na dokonanie przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej ratyfikacji Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, sporządzonego w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r.” (por. Dz. U. 1998, nr 12, poz. 42). Na stronie 323: 205. rocznica uchwalenia Konstytucji 3 Maja obchodzona była w 1996 roku (a nie w 1966).

Na stronie 202 znajduje się błąd rzeczowy: Ogólnokształcąca Szkoła Muzyczna I i II stopnia nosi imię Feliksa Nowowiejskiego, a nie Henryka Wieniawskiego (to patron Szkoły Muzycznej I stopnia w Gdańsku Oruni).

Mimo tych kilku niedociągnięć korekty, za Księdzem Arcybiskupem można powtórzyć słowa z Jego przedmowy do książki ks. Bogdanowicza: „Autorowi (...) dziękujemy za to, że nam przybliżył fakty, które dość szybko przechodzą do historii i których przypomnienie pozwoliło nam na nową mobilizację apostołskich działań” (s. 6).

KS. ROBERT KACZOROWSKI
AKADEMIA MUZYCZNA W GDAŃSKU

**HANS URS VON BALTHASAR, ODPOWIEŹ WIARY,
TŁUM. Z NIEM. W. SZYMONA, WYDAWNICTWO „W DRODZE”,
POZNAŃ 2007, SS. 184.**

W połowie 2007 roku zaprezentowano wyniki badań dotyczące religijności polskiej młodzieży. Przeprowadzono je pod kierownictwem ks. dr. Sławomira Zaręby, socjologa religii i wicedyrektora palotyńskiego Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego w Warszawie. Proces odchodzenia od wiary, jaki ujawnił się pod koniec lat 90-tych, został zahamowany. Obecne badania dają podstawę do stwierdzenia, że mamy do czynienia ze stabilizacją religijności i postaw moralnych młodych, a niekiedy ze wzrostem rygoryzmu moralnego.

Rzeczywistość wiary jest przedmiotem zainteresowania nie tylko badających przemiany zachodzące we współczesnych społeczeństwach. Stanowi ona jeden z ważniejszych przedmiotów refleksji teologicznej. Temat wiary podejmowany jest przez wielu wybitnych teologów. Do tej grupy należy Szwajcar, Hans Urs von Balthasar (1905-1988). W 2007 roku w ramach dominikańskiego wydawnictwa „W drodze” opublikowano jego opracowanie pt. *Odpowiedź wiary*. Stanowi ono nowość nie tylko na polskim, lecz także na niemieckim rynku wydawniczym. W oryginale dzieło nosi tytuł *Die Antwort des Glaubens*; zostało opublikowane we Fryburgu w 2005 roku.

Punktem wyjścia refleksji Balthasara jest fenomen chrześcijaństwa i jego miejsce wśród innych religii. Temu zagadnieniu poświęcony jest pierwszy z ośmiu rozdziałów, który nosi tytuł: *Chrześcijaństwo a religie świata. Przegląd*. Biorąc pod uwagę poszczególne religie, świat można podzielić na dwie półkule: zachodnią i wschodnią. Na Zachodzie dominują trzy religie: judaizm, chrześcijaństwo i islam. Ich cechą wspólną jest idea osobowego Boga, który wchodzi w historię człowieka. Z odwrotnym kierunkiem mamy do czynienia na Wschodzie – człowiek ucieka od świata ku bezosobowemu bóstwu.

Pomimo podobieństw, które można dostrzec pomiędzy wielkimi religiami monoteistycznymi: judaizmem, chrześcijaństwem i islamem, ujawniają się trudności natury teologicznej i praktycznej. Zdaniem Żydów i muzułmanów nie do zaakceptowania jest wiara w Trójcę Świętą, która, ich zadaniem, jest sprzeczna z wiarą w jednego Boga. Problematiczna jest kwestia akceptacji świętych ksiąg. Żydzi odrzucają Nowy Testament, zaś muzułmanie oceniają Stary i Nowy Testament jako fałszerstwo pierwotnego objawienia. Dopiero ostatni z proroków

– Mahomet – dokonał jego oczyszczenia. Momentem konfliktogennym jest praktyka dnia codziennego poszczególnych religii. Judaizm i jego powiązanie z kwestią narodową stoi w opozycji wobec chrześcijańskiego i muzułmańskiego uniwersalizmu. Zrytualizowanie życia w islamie, w wielu wypadkach nie do zrealizowania dla samych muzułmanów, jawi się jako rzeczywistość obca dla żydów i chrześcijan.

Balthasar podejmuje kwestię „globalizacji na polu religijnym” – postulat stworzenia jednej światowej religii. Podkreśla, że nie jest to postulat nowy. Jego zdaniem, nie jest on do zrealizowania. Z jednej strony, w poszczególnych religiach pojawia się przekonanie o wyłącznym posiadaniu prawdy, z drugiej zaś, rezygnacja z istotnych kwestii spowodowałaby, iż dana religia przestałaby istnieć, co dla jej wyznawców jest nie do zaakceptowania.

W drugim rozdziale, pt. „*Co Kościół obchodzi moja wiara?*”, Balthasar w formie dialogowanej „rozprawia się” z hasłem: „Religia jest sprawą prywatną. Co Kościołowi do mojego życia duchowego?” (s. 27). Wskazuje, że nie istnieje rzeczywistość „prywatnej religii”. Jej konsekwencją jest samotność. Idei prywatnej religii przeciwstawiona została religia osobista. „Im bardziej staje się ona osobista, tym bardziej jest otwarta na wspólnotę” (s. 45).

Ważną „towarzyszką” wiary człowieka jest Biblia. Jest ona światowym bestsellerem. Sięgają po nią różni ludzie. Jednych fascynuje, innych gorszy. W centrum Biblii stoi Jezus Chrystus, Syn Boży. Pomimo że każdy może Biblię czytać, stanowi ona własność Kościoła. To on, któremu dany został dar Ducha Świętego, stał się przestrzenią, w której powstały księgi biblijne. On również miał moc wskazać, które księgi są natchnione, które zaś nie. Zadaniem Kościoła względem Biblii jest czytanie i rozważanie jej jako Słowa Bożego oraz oddawanie czci i dziękowanie Bogu. Wzorem jest Maryja, która w sercu zachowywała słowa i czyny Boga i rozważała je.

Człowiek w swojej odpowiedzi wiary może napotkać na przeszkody w postaci cierpienia, stanowiącego częsty motyw zgorzienia (rozdział czwarty: *Bóg a cierpienie*). Są także okoliczności sprzyjające, wśród których ważne miejsce zajmuje modlitwa (rozdział piąty: *Modlitwa*) oraz Eucharystia (rozdział szósty: *Eucharystia – dar miłości*). Odpowiedź wiary staje się dostrzegalna na zewnątrz w naśladowaniu Jezusa, w pozytywnej odpowiedzi na powołanie (rozdział siódmy: *Naśladować Jezusa ubogiego, bezzennego, posłusznego* oraz rozdział ósmy: *Powołanie*).

Szukając odpowiedzi na pytanie: „jeśli Bóg istnieje, to jak może się godzić na straszliwe cierpienie świata i przez całe tysiąclecia temu

przypatrywać?” (s. 69) Balthasar wymienia popularne rozwiązania tej kwestii. Pierwszym jest defetyzm, inaczej kapitulacja. Drugie rozwiązanie stanowi rebelia, będąca buntem dla samego buntu, bez zwracania się w stronę bóstwa, by się przypadkiem nie zemściło. Drugie rozwiązanie popularne jest w buddyzmie, w którym człowiek odwraca się plecami wobec (cierpiącego) świata i ucieka od niego. Trzecie rozwiązanie to wzięcie sprawy w swoje ręce. Rozwikłanie kwestii cierpienia Balthasar dostrzega w osobie Chrystusa. Jego zdaniem, cierpienie Jezusa nie stanowi znaku solidarności z ludźmi, co jest podkreślane przez wielu teologów. Raczej należy mówić o „przedstawicielstwie”, z czym mamy np. do czynienia w Izajaszowej *Pieśni o służbie Jahwe*. Jezus nie eliminuje cierpienia, lecz schodzi na jego dno, pije kielich do samego końca. Nie po to, by ludzie nie cierpieli, lecz po to, by nadać mu sens. W Jezusie cierpienie otrzymuje najwznioślejszy cel, jakim jest ekspiacja za świat. Cierpienie, ludzkie zbrodnie i szaleństwa, zdaniem Balthazara, są okazją, by pokazać, że miłość Boża jest silniejsza od nich. Autor podkreśla, że niemożliwe jest teoretyczne rozwiązanie problemu zharmonizowania cierpienia świata z dobrocią Bożą. Nie jest nam dane ogarnięcie tej tajemnicy.

Ważnym momentem w życiu człowieka wierzącego jest modlitwa. Stanowi ona okazję do artykulacji własnego „ja”, przede wszystkim zaś umożliwia odniesienie do Boga – Pierwszego Źródła – oraz udział w jego życiu. Szczególną przestrzeń spotkania pomiędzy człowiekiem a Bogiem stanowi Eucharystia. Życie wiary musi odbijać się w codziennym postępowaniu – musi być czymś dostrzegalnym na zewnątrz. Balthasar wskazuje na rady ewangeliczne: ubóstwo, bezzennność i posłuszeństwo, których zasadność broni, odnosząc się do tekstów ewangelicznych. We współczesnym świecie propozycje rad ewangelicznych nie cieszą się popularnością. Spośród nich najbardziej krytykowane jest posłuszeństwo, jako sprzeczne z wyczulonym na punkcie autonomii jednostki sposobem myślenia współczesnego człowieka. Balthasar wskazuje także na inny powód, którym jest lęk przed podejmowaniem decyzji wiążących na całe życie. Wielu młodych jest gotowych wielkodusznie ofiarować dwa, trzy lata, by zaangażować się w szlachetne dzieła, całego życia zaś nie. Ten lęk przekłada się na problem właściwego rozumienia powołania. W życiu człowieka powołanego nie powinno być miejsca na stawianie warunków, na uzależnianie od ich zrealizowania podjęcia lub niepodjęcia określonych działań. Ideałem jest akt bezgranicznej gotowości wobec Boga.

Książka autorstwa Hansa Ursa von Balthasara *Odpowiedź wiary* stanowi interesujący wykład dotyczący wiary – ludzkiej odpowiedzi na objawiającego się Boga. Jej atutem jest przystępny język, z czym nie zawsze mamy do czynienia w dziełach szwajcarskiego teologa. Jest ona godna polecenia, szczególnie studentom teologii, jako uzupełnienie do prolegomeny – traktatu wstępnego do teologii dogmatycznej – obejmującej m.in. takie zagadnienia jak objawienie i wiara.

KS. ADAM ROMEJKO
INSTYTUT POLITOLOGII UG

***PRZEŚLADOWANI I ZAPOMNIANI. RAPORT O PRZEŚLADOWANIACH
CHRZEŚCIJAN W LATACH 2005-2006, RED. JOHN PONTIFEX,
TŁUM. Z ANG. A. M. BEREDA, POMOC KOŚCIOŁOWI W POTRZEBIE,
WARSZAWA 2007, SS. 96.***

W świadomości mieszkańców krajów cieszących się religijną wolnością prześladowanie chrześcijan to rzeczywistość, którą identyfikuje się z okresem starożytnym, z czasem sprzed edyktu mediolańskiego z 313 roku. Wydarzenia minionego stulecia oraz najnowsze nie potwierdzają wyżej wspomnianego poglądu. Świadectwem trudnego położenia chrześcijan jest opracowanie *Prześladowani i zapomniani. Raport o prześladowaniach chrześcijan w latach 2005-2006*, które zostało wydane przez katolicką organizację charytatywną Pomoc Kościołowi w Potrzebie (PKWP). Podkreśla się, że jego celem „(...) jest potwierdzenie słuszności tezy, że chrześcijanie są prawdopodobnie najbardziej prześladowaną grupą religijną na świecie” (s. 8).

Raport rozpoczyna słowo wstępne abp. Lawrence’a Saldanha z Lajhore w Pakistanie (s. 3). Arcybiskup podkreśla, że czasy, w których żyjemy, są naznaczone krwią licznych męczenników. Szczególnie dotyczy to krajów islamskich. Na początku nowego tysiąclecia można zaobserwować falę nietolerancji i nienawiści na tle religijnym. Dotyczy to brutalnych wydarzeń, o których się wiele pisze i mówi, oraz tych, które przybierają subtelny formę, stając się trudniej uchwytny dla przeciętnego obserwatora, i jako takie nie są relacjonowane w środkach masowego przekazu. Uzasadnione jest stwierdzenie, że obecnie fundamentalizm religijny staje się „wiodącym nośnikiem zła w świecie” (s. 6). *Raport*, zgodnie z zamysłem abp. Saldanha, ma stanowić część nowej, „współczesnej martyrologii”, której celem ma być

zachowanie wiadomości o cierpieniu współczesnych chrześcijan dla potomnych, m.in. po to, aby dodać im odwagi w trudnych chwilach dawania świadectwa.

Raport nie jest dziełem pionierskim. Wcześniej wydano opracowanie *Przemoc wobec chrześcijan*, autorstwa J. G. Orbana de Lengyelfalva, działacza PKWP. Sukces tej książki zachęcił do wydania opracowania *Prześladowani i zapomniani*. Podkreśla się, że kwestia prześladowania chrześcijan nie zawsze znajduje oczekiwany oddźwięk w społeczności międzynarodowej. Na ten fakt zwrócił uwagę kard. Gabriel Zubeir Wako z Sudanu w następujących słowach: „Jeśli mówię, że chrześcijanie są prześladowani, to ile czasu potrzeba, aby ludzi mi uwierzyli. Ilu zdaje sobie sprawę z tego, że, mówiąc o tym, narażam na szwank moje życie?” (s. 6).

Autorzy opracowania mają świadomość, że nie każda przemoc skierowana wobec chrześcijan, szczególnie zaś duchownych, może być określona mianem prześladowania. Prześladowaniem jest ta przemoc, która jest motywowana religijnie. Nawet jeśli starannie próbuje się oceniać poszczególne akty przemocy, to okazuje się, że chrześcijanie stanowią największą grupę na świecie wśród prześladowanych za religię. Szacuje się, że rocznie zabijanych jest ok. 170 tys. chrześcijan. W ponad 50 krajach na świecie chrześcijanie muszą liczyć się z poważnymi trudnościami ze względu na przynależność religijną.

Obecnie można wskazać na trzy „przestrzenie”, w których uwidacznia się prześladowanie chrześcijan: 1) tzw. wojujący islam; 2) radykalny hinduizm i buddyizm; 3) dyktatorskie reżimy.

W krajach muzułmańskich obowiązuje nieznane na Zachodzie prawo szariat. Zgodnie z nim przewidziane są wysokie kary, przykładowo: za konwersję na inną religię niż islam, czy obrazę proroka Mahometa można zostać ukaranym śmiercią, zaś za uszkodzenie Koranu – dożywociem. Wykorzystuje się także ekonomiczną formę ucisku, m.in. poprzez wysokie podatki nakładane na niemuzułmanów. Szczególnie trudną sytuację mają chrześcijanki. W praktyce nie mogą liczyć na żadną ochronę ze strony czynników państwowych. Znaczne utrudnienia ujawniają się w kwestii funkcjonowania wspólnot chrześcijańskich. Zabroniona jest budowa kościołów. Na wolnym powietrzu nie można sprawować innego kultu niż islamski. Wspomnane utrudnienia występują w takich krajach jak: Afganistan, Bangladesz, Egipt, Indonezja (w tym Timor Wschodni), Iran, Irak, Izrael (Palestyna), północna Nigeria, Pakistan, Arabia Saudyjska, Sudan, Turcja.

W obiegowej opinii popularny jest nieuzasadniony pogląd, że takie religie, jak hinduizm i buddyizm, stanowią przestrzeń pokojowego

współzycia. Hinduscy i buddyjscy fanatycy narodowi i religijni podejmują wspólne działania, nierzadko posługując się przemocą, które mają na celu zahamowanie „obcych” wpływów. Do nich zaliczane jest przede wszystkim chrześcijaństwo, obecne w Indiach od ok. 2 tys. lat, które jednak w miejscowej propagandzie prezentowane jest jako schoda po okresie kolonialnym. Przewidziane są sankcje karne za zmianę religii na chrześcijańską. W środkach masowego przekazu pomija się tematy związane z niełatwym położeniem chrześcijan. Wskazane trudności występują w Indiach i na Sri Lance.

Z problemem prześladowania chrześcijanie mają do czynienia w krajach, w których wcześniej panował reżym komunistyczny. Pomimo że teoretycznie powinni cieszyć się oni wolnością, nadal poddawani są ponadprzeciętnej kontroli, która ujawnia się m.in. w nieprzestrzeganiu wolności słowa oraz w ingerencji w sposób wybierania biskupów. Zdarzają się akty czynnej przemocy, w tym porwania, aresztowania, egzekucje. Z tego typu zajściami mamy do czynienia w takich krajach, jak: Białoruś, Birma, Kuba, Chiny, Laos, Rosja, Wietnam, Zimbabwe.

Wojujący islam, radykalny buddyzm i hinduizm oraz dyktatorskie reżimy stanowią klucz do wyboru krajów/regionów, które zostały zaprezentowane w *Raporcie*. Są to: Afganistan, Arabia Saudyjska, Bangladesz, Białoruś, Birma, Bośnia i Hercegowina, Chiny, Egipt, Indie, Indonezja i Timor Wschodni, Irak, Iran, Izrael i Palestyna, Korea Północna, Kuba, Laos, Nigeria, Pakistan, Rosja, Sri Lanka, Sudan, Turcja, Wietnam, Zimbabwe. Informacje o tych krajach przeplecione są wywiadami z kard. Josephem Zen z Hongkongu, abp. Louisem Sako z Kirkuku (Irak), pakistańskim chrześcijaninem Yusifem Saidem i abp. Danielem Adwokiem z Chartumu (Sudan). Interesująca jest rozmowa z abp. Louisem Sako z Kirkuku, miasta leżącego ok. 230 km na północ od Bagdadu. Powiedział on m.in.: „Jeśli chcemy być silnym Kościołem, musimy być inni niż muzułmanie. Musimy być wystarczająco silni, by otwarcie się sprzeciwić, jeśli zajdzie taka potrzeba. Musimy nauczyć muzułmanów nowego języka teologii, aby nie patrzyli na wszystko tak, jakby było to z góry przesądzone przez Boga, całkowicie poza kontrolą człowieka i jego możliwości. Trzeba pokazać im, że jako społeczeństwo musimy pracować dla dokonania postępu w dziedzinie praw człowieka i wartości osoby ludzkiej. Nie możemy być ludźmi, którzy kierują się pragnieniem zemsty”. (s. 45).

Artykuły na temat poszczególnych krajów są zbudowane według następującego schematu. najpierw obok małej mapki ilustrującej geograficzne położenie kraju podane są dane dotyczące ludności oraz wy-

znawanych tam religii, następnie po podaniu informacji o panującej w kraju sytuacji z uwzględnieniem sytuacji społeczności chrześcijańskiej, prezentowane są informacje dotyczące losu konkretnych chrześcijan. Ich dzieje nie wyczerpują wiadomości o losie współwyznawców w danym kraju; należy je traktować jako ilustratywne przykłady.

Na końcu opracowana znajduje się nota informacyjna o liczącej blisko 60 lat organizacji Pomoc Kościołowi w Potrzebie, która znana jest także pod jej niemiecką nazwą – *Kirche in Not* (nazwa niemiecka nie występuje w tekście opracowania). Jej założycielem jest holenderski norbertanin o. Werenfried Philipp van Straaten (1913-2003). Stanowi ona organizację charytatywną, której głównym zainteresowaniem są dzieła o charakterze pastoralnym. Od 2006 roku PKWP działa w Polsce. Do głównych zadań organizacji należą: szkolenie kleryków i księży, druk i kolportaż Biblii oraz innych książek religijnych, wsparcie materialne duchownych, osób zakonnych, świeckich katechetów, pomoc uchodźcom, wsparcie budowy, bądź odnowy kościołów i ośrodków duszpasterskich, emisja programów religijnych. PKWP prowadzi także stronę internetową: www.pkwp.org.

Prześladowani i zapomniani. Raport o prześladowaniach chrześcijan w latach 2005-2006 stanowi interesującą publikację, po którą powinni sięgnąć nie tylko ci, którzy „zawodowo” zajmują się pracą w kościołach chrześcijańskich. Kwestii wolności religijnej nie można traktować jako wewnętrznej sprawy poszczególnych grup religijnych. Stanowi ona rodzaj „papierka lakmusowego” wszelkich wolności. Nie można nie zauważyć, że w sytuacji, kiedy nie są przestrzegane wolności i prawa poszczególnych wspólnot religijnych, w tym chrześcijan, można spodziewać się, że znaczne ograniczenia i utrudnienia będą dotyczyć innych sfer życia ludzkiego, w tym politycznej, gospodarczej społecznej, kulturalnej.

KS. ADAM ROMEJKO
INSTYTUT POLITOLOGII UG

SUMMARY

This volume of *Studia Gdańskie* has been devoted to a presentation of some academic achievements of the graduates and lecturers of GSD. The scope of the authors' interests is very wide. Most of the articles concern theological issues, but there are also other problems presented from the field of philosophy, psychology, social sciences, history, music or literature. The works have been divided into four parts.

The first part: the Bible – literature – interpretations, begins with an article of Fr. J. Bramowski's and is devoted to the issue of the Beatitudes as a program of Christian morality. The author discusses the Beatitudes in the Old Testament, then their two versions in the New Testament (the Gospel of Matthew 5,3-12; the Gospel of Luke 6,20-23) and finally shows the relation between the Old (the Decalogue) and the New Testament (the Sermon on the Mount), underlying the novelty introduced by Jesus Christ. The article's aim is to form conclusions for moral theology. In the second article, Fr. G. Szamocki deals with the question of "miracles" in the Bible. He focuses on the most representative texts, namely from the Old Testament: the Plagues of Egypt (Exodus 7:14-12,33) and crossing the Jordan (Joshua 3-4), and from the New Testament – the miracle at the Wedding at Cana (John 2:1-11) and the miracle on the day of the Pentecost (Acts 2:1-13). For us, a miracle is an occurrence that takes place against or outside the laws of nature. However, the Hebrew at the time did not perceive such a differentiation. For them, every event was caused by God, who thus revealed his dynamic presence. In the third article, Fr. A. Romejko acquaints the reader with the idea of a sacrifice according to R. Gerard, an anthropologist and a literature expert. Fr. Romejko compares the notion of a sacrifice in archaic religions with a sacrifice in the tradition of the Bible (the story of Cain and Abel, the suffering of Job, and from the New Testament: the Passion of Christ, the martyrdom of Saint Stephen and the message of the Epistle to the Hebrews). He arrives at the conclusion that there is no relation

between the archaic forms of sacrifice and the sacrifice of Christ. The former displayed violence against an innocent victim, whereas Christ was not subjected to such violence. Fr. Adam Świeżyński offers us an interesting, personal reflection on symbolic and biblical interpretation of *The Little Prince* by A. de Saint-Exupéry. The author points out that *The Little Prince* is an allegory, which is a common genre in the Bible. Then he analyses the following themes: a child and a grown-up (their sets of values), a desert and death (a place of emptiness and silence, where one can experience both the *sacrum* and God's presence as well as devil's), a rose and love (the rose symbolizes God's memory and love, a fox means that love is born out of presence), a well and thirst (the meeting place, also with God, who experiences the craving for happiness of his creatures', and last but not least, a sheep and sacrifice (sheep as a symbol of Christ's sacrifice). Finally, Fr. A. Penke discusses F. Dostoevsky's views on beauty, including the Word Incarnate. Dostoevsky claims that the world will be saved by beauty. The world becomes an object of beauty contemplated by its Creator, and the mystery of God is revealed through the mystery of a man because a man's countenance is a living icon of Christ. The absolute beauty is present in the Word Incarnate. There is only one existence utterly beautiful in the world and it is Christ, the eternal icon of the Father. In this sense "Beauty saves the world".

The second part of *Studia Gdańskie* contains articles on the themes of faith – theology – spirituality. Fr. F. Krauze poses a question whether miracles should be believed in. In accordance with the fundamental theology, he points out the factors that undermined the trust in miracles (the Reformation theology, the positivist mentality, an inadequate concept of a miracle). Next he emphasizes the correlative idea of revelation, faith and credibility. Then he claims that the miracle of Resurrection is in the centre of Jesus Christ's mission and this is why there is a relation between faith and miracles as part of the divine revelation. Finally, he concludes that miracles must be believed in as redemptive signs of God giving himself to humans. In another article, Fr. M. Czajkowski presents the contents and the message of Pius XII's encyclical *Fidei donum*. First, the author describes the historical context of issuing the encyclical and its significance. Then he discusses issues concerning the subject matter of encyclical, the question of missionary preaching and faith, and the sources of faith in the missionary work. He notices that the encyclical is a test for priests on old Churches and missionaries. Fr. A. Dańczak focuses on the formula *creatio ex nihilo* from a theological perspective. The author is not con-

cerned with the physical aspect of the beginning of the world. Instead he analyses its biblical interpretation, as defined by the ancient Church, then as a belief of the Church and finally as *medium interpretativum* of the creation act in the modern theology. The author stresses the fact that God does not have any external elements at His disposal and the world originates from the depth of His plan. Fr. A. Romejko devotes his article to a little known in Poland question of theological reception and transformation of mimetic theory as defined by R. Schwager. The author offers an interesting insight into the question whether Christianity teaches cruelty, bearing in mind numerous sacrifices. Having analysed a dramatic exegesis, a drama in five acts and a new definition of Jesus' sacrifice, the author reaches a conclusion that Jesus did not aim at offering Himself up as a sacrifice but at the act of Redemption. Jesus did not want to bring about self-destruction but self-sacrifice in an act of submission to His Father's will. The next two articles deal with mysticism. First, Fr. F. Tokarski discusses a few interesting issues: pseudo mysticism, definition of mysticism, mysticism as a way for every Christian, the relation between mysticism and sanctity, and finally the criteria of Christian mysticism. The author claims that the criteria for following the path of mysticism are: the Christ's mystery, the sacraments and the Church. Then Fr. G. Rafiński shares with the reader his personal research on the mystical life according to St. Paul. Fr. Rafiński announces the publishing of his book on the subject and claims that the article offers merely a methodological introduction. Presenting different methodological approaches to the research on St. Paul's theology, the author chooses for himself the historical-critical and pragmatic perspective. He underlines the link between contemplation and acting in the life of St. Paul and points out that the research on this subject will promote the dialogue between the Western and Eastern Churches and between Christians and the followers of other religions.

The third part of this volume has been described by the editors in terms of history – music – artistic work. In fact, one can find here articles written by expert musicologists, who offer their research on the history of singing and music. The first article by Fr. R. Kaczorowski discusses the teaching on Holy Mother in the 19th century catechism books in Warmia region. The author points out that catechism books profoundly shaped Marian piety, the virtues and dogmas associated with the Blessed Virgin Mary, Marian prayers and their theology. On the basis of five most popular 19th century catechism books, he addresses the following issues: the presentation of the catechisms, the

virtues and dogmas of the Virgin Mary, Marian prayers and Mariology. In the other article, the same author analyses a catechism song from the J. Siedlecki's songbook from 1886, housed in the archives of St. Mary's Cathedral. He describes the contents of the songbook, paying a special attention to the above mentioned song, which reflects the Post-Trident piety and mentality in Poland. According to the author, the song constitutes an interesting way of bequeathing the articles of faith. Fr. J. J. Jasiewicz, on the other hand, dedicates his first article to the Cistercian liturgical poetry, and especially to *Laetare Germania*. The author believes that one of the main currents in the chorale art of the medieval Poland are the works dedicated to St. Jadwiga, and almost all of them were created by the Cistercian monks from Silesia. In the 14th century the cult of St. Jadwiga reached Gdańsk. There are manuscripts from the 15th century devoted to this patron saint of Silesia, which survived in Gdansk. We know of three offices about St. Jadwiga, among them the already mentioned *Laetare Germania*. Having analysed the text, the author claims that its quality is comparable to that of other forms of this kind in Europe and that musical culture of that time corresponds to the European achievements. In his other article, Fr. J. J. Jasiewicz studies the liturgical and musical tradition of St. Mary's Church in Gdańsk, on the example of the codex Ms. Mar. F. 405. He addresses the issue within the context of broader research on the manuscripts from before the reforms of the Trident Council. In his analysis he takes into account the original form of a Teutonic antiphony in comparison with other European liturgical and musical traditions of dioceses and religious orders.

The fourth part has been entitled: society – education – care, and the editors placed here a variety of articles. Fr. T. Biedrzycki discusses the dangers of consumptionism. He points out that relatively little thought is given to the reasons for the phenomenon that may carry numerous threats. The author examines social structures which affect people's attitudes and evaluates them according to the documents of the Church. As a remedy to the problem, he suggests going back to the ethics and respecting the objective truths and values. Fr. A. Romejko focuses on the Austrian policy towards national and religious minorities. Due to a stable economic situation in this country, low level of unemployment and increasing level of incomes, there is a noticeable influx of other nationalities like Slovaks or Germans, or foreign workers, e.g. from Turkey. Fr. Ł. Idem addresses a topical and crucial to chaplaincy issue of a child's initiation into a family. He analyses the nature of this process and the way in which it takes place in the family

environment. The author stresses the fact that family constitutes a fundamental environment for religious initiation of a child. It is in family that a child hears about God and Christianity, learns its prayers and prepares for the holy sacraments. The work begun in the family requires continuation. Fr. W. Cichosz presents an article, written in French, in which he deals with an important question of lay and Christian school. Fr. Cichosz underlines the Church achievements in the field of education, such as parishes, monasteries, cathedrals, and then, universities. In the 18th century education was taken over by the state and it often embodied a spirit far from Christianity (e.g. French Revolution). Two tendencies, often in opposition to each other, came into existence, namely Christian and secular education. The next article, by Fr. B. Grulkowski, looks at the problem of special interest to priests and monks. Looking from the psychological perspective, the author wonders whether celibacy should be understood in terms of sublimation or rather relation. After J. Nuttin, he claims that the model of sublimation is not sufficient, or even dangerous, as it focuses too much on a person who experiences it. Celibacy, according to the author, should be considered in relation to the world and God, who gives a vocation. Then the personal motivation recedes into the background. The priest does not live for himself, but for others, and from this perspective ascetic way of life and persistent activity are of great importance. In the last article of this part, Fr. J. Meller gives his attention to a question of the moral aspect of using human corpses. The question is little known and yet most topical because human corpses can be used for medical or educational purposes, as organs for transplantations or even as “works of art”. The medical usage of corpses has been restrained by certain conditions, however, in other cases one must keep in mind that there is a close relation between a human corpse and a human being, and consequently human dignity that must be respected.

The contents of the XXI volume of *Studia Gdańskie* reflect the abundance of themes undertaken as a part of seminary studies program. It seems that the presented issues will prove interesting also to those who are not “professionally” concerned with theology but who want to intellectually deepen their faith. A scientific deepening of a broadly understood theological thought is essential to both the clergy and all the faithful who keep searching for answers to the most complex questions about God, man and the world.

Translated by Joanna Chwojnicka

CONTENTS

<i>From the Editors</i>	9
Letter of the Holy Father Benedict XVI	11
Cardinal Tarcisio Bertone <i>Speech to the Professors and Alumni of GSD</i>	13
The Bible – Literature – Interpretations	
Fr. Jacek Bramorski <i>Beatitudes as a Christian Morality Programme from the Biblical Perspective</i>	21
Fr. Grzegorz Szamocki <i>Meaning of Miracles in the Bible</i>	51
Fr. Adam Romejko <i>“For I know [that] my redeemer liveth” (Job 19, 25). Concept of Sacrifice According to René Girard</i>	59
Fr. Adam Świeżyński <i>„Did the sheep eat the rose?” Attempt at Biblical and Symbolic Interpretation of “The Little Prince” by Antoine de Saint-Exupéry</i>	79
Fr. Andrzej Penke <i>Beauty of the Word Incarnate According to Fyodor Dostoevsky</i>	101

Faith – Theology – Spirituality

Fr. Filip Krauze <i>Should we Believe in Miracles?</i>	115
Fr. Marek Czajkowski <i>On Relation between Faith and the Missionary Work of the Church – the 50th Anniversary of Pope Pius XII's "Fidei Donum" Encyclical</i>	127
Fr. Andrzej Dańczak <i>Creatio ex nihilo Formula as a Theological Concept</i>	151
Fr. Adam Romejko <i>Drama of Salvation – a Theological Reception and Transformation of Mimetic Theory as Defined by R. Schwager</i>	173
Fr. Fabian Tokarski <i>Mysticism as Christian's Path to God</i>	195
Fr. Grzegorz Rafiński <i>Mystical Life According to St. Paul. (Methodological Introduction)</i>	205

History – Music – Artistic Work

Fr. Robert Kaczorowski <i>Teaching on Holy Mother in the 19th century Catechism Books in Warmia Region</i>	249
Fr. Robert Kaczorowski <i>"Catechism Song" from the J. Siedlecki's Songbook of 1886</i>	263
Fr. Janusz J. Jasiewicz <i>Cistercian Liturgical Poetry – a Rhymed Office Laetare Germania</i>	271

Fr. Janusz J. Jasiewicz
*Liturgical and Musical Tradition of St. Mary's Church
in Gdańsk, in the Light of the Manuscript Ms. Mar. F 405
from the Library of the Polish Academy of Sciences in Gdańsk* . . . 285

Society – Education – Care

Fr. Tomasz Biedrzycki
Consumptionism as a New Social Issue 315

Fr. Adam Romejko
Austrian Policy towards National and Religious Minorities 331

Fr. Łukasz Idem
Christian Initiation of Child in Family 353

Fr. Wojciech Cichosz
De l'école chrétienne à l'école laïque 377

Fr. Bronisław Grulkowski
Celibacy – Sublimation or Relation? 397

Fr. Jacek Meller
Moral Aspect of Using Human Corpses 427

Reviews and Commentaries 443

Summary 487

Notes about Authors 497

NOTY O AUTORACH

- TOMASZ BIEDRZYCKI** – ur. 1970 r.; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego; doktor nauk humanistycznych w zakresie socjologii; wykładowca katolickiej nauki społecznej w GSD, socjologii i etyki społecznej w Wyższej Szkole Komunikacji Społecznej w Gdyni oraz Wyższej Szkole Finansów i Rachunkowości w Sopocie; notariusz Gdańskiej Kurii Metropolitalnej; członek rady naukowej serii wydawniczej „Spotkania Naukowe Sekcji Wykładowców Katolickiej Nauki Społecznej”.
- JACEK BRAMORSKI** – ur. 1965 r.; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego oraz Papieskiego Uniwersytetu „Angelicum” w Rzymie; doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej; wykładowca teologii moralnej w GSD i GAKT w Gdyni; od 1998 r. rektor Gdańskiego Seminarium Duchownego.
- WOJCIECH CICHOSZ** – ur. 1968 r.; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego, Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego i Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie; doktor nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki (filozofia wychowania) i nauk teologicznych w zakresie teologii apostołstwa; wykładowca pedagogiki, dydaktyki i prawa oświatowego w Gdańskim Seminarium Duchownym oraz prope-deutyki, teologii apostołstwa i dydaktyki katechezy w GAKT w Gdyni; dyrektor Zespołu Szkół Katolickich im. Jana Pawła II w Gdyni; diecezjalny duszpasterz nauczycieli i wychowawców; ekspert MENiS ds. awansu zawodowego nauczycieli.
- MAREK CZAJKOWSKI** – ur. 1954 r.; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego; w latach 1987-1992 oraz 2000-2001 misjonarz *fidei donum* w Kamerunie i rektor seminarium duchownego w Bertoua; doktor teologii (specjalność: misjologia); wykładowca misjologii w GSD; dyrektor Papieskich Dziel Misyjnych w Archidiecezji Gdańskiej.

- ANDRZEJ DAŃCZAK** – ur. 1970 r.; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego; studia w zakresie teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie; doktor teologii; wykładowca teologii dogmatycznej w GSD oraz GAKT w Gdyni; duszpasterz akademicki; dyrektor Instytutu Stałej Formacji Kapłańskiej w Archidiecezji Gdańskiej.
- BRONISŁAW GRULKOWSKI** – ur. 1961 r.; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego; doktor psychologii; wykładowca psychologii w seminariach duchownych w Gdańsku, Elblągu i Toruniu oraz w Kolegium Św. Tomasza w Kaliningradzie (Rosja); autor m.in.: *Sakramentalność małżeństwa w aspekcie psychologicznym* (Pelplin 2006) i *Skala postaw być i mieć. Podręcznik* (Kraków 2007).
- ŁUKASZ IDEM** – ur. 1970 r.; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego i UKSW w Warszawie; doktor teologii; wykładowca katechetyki w GSD i w GAKT w Gdyni; prorektor ds. wychowania w GSD.
- JAN JERZY JASIEWICZ** – ur. 1956 r.; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego; doktor muzykologii (ATK w Warszawie – 1994r.); studia w kraju: Gdańskie Seminarium Duchowne (teologia: 1977-1983); Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie (muzykologia: 1987-1992); Akademia Muzyczna w Warszawie (dyrygentura chóralna: 1988-1993); Akademia Muzyczna w Bydgoszczy (Studia Podyplomowe z zespołowej emisji głosu: 1992-1994); studia za granicą: Ecole Pratique des Hautes Etudes en Sorbonne (Paleographie Musicale Medievale: 1994-1997); Instytut Muzyki Liturgicznej na Katolickim Uniwersytecie w Paryżu (chorał gregoriański, dyrygentura: 1994-1998); od 1998 roku wykładowca w GSD (muzyka kościelna, emisja głosu, chór seminaryjny), członek Komisji ds. Śpiewu Kościelnego i Muzyki Sakralnej oraz Komisji Liturgicznej w Archidiecezji Gdańskiej.
- ROBERT KACZOROWSKI** – ur. 1970 r.; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego, Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie oraz Akademii Muzycznej w Gdańsku (Wydział Instrumentalny – organy, Wydział Wokalno-Aktorski – śpiew solowy); doktor nauk humanistycznych; doktor habilitowany teologii; adiunkt na Wydziale Dyrygentury Chóralnej, Edukacji Muzycznej i Rytmiki w Akademii Muzycznej w Gdańsku, wikariusz w bazylice Mariackiej w Gdańsku.

- FILIP KRAUZE** – ur. 1974 r.; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego; doktor teologii (teologia fundamentalna); w latach 2000-2006 w służbie zagranicznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; od 2007 r. w Wydziale Duszpasterskim Kurii Metropolitalnej Gdańskiej; duszpasterz w parafii M.B. Fatimskiej w Gdańsku-Żabiance.
- JACEK MELLER** – ur. 1968 r.; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego; doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii; wykładowca etyki i logiki w GSD i GAKT w Gdyni; pracownik Centrum Ekologii Człowieka i Bioetyki UKSW w Warszawie.
- ANDRZEJ PENKE** – ur. 1967 r.; kapłan Archidiecezji Gdańskiej, absolwent Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie; doktor teologii; wykładowca teologii dogmatycznej w GSD oraz GAKT w Gdyni; prorektor ds. wychowania w GSD.
- GRZEGORZ RAFIŃSKI** – ur. 1954 r.; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego; doktor teologii biblijnej (ATK w Warszawie); lic. nauk biblijnych (PIB w Rzymie); wykładowca w GSD; interesuje się szczególnie listami św. Pawła; proboszcz parafii św. Mikołaja w Łęgowie.
- ADAM ROMEJKO** – ur. 1971 r.; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego i Wydziału Teologicznego ATK w Warszawie (obecnie UKSW); studia w zakresie teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Leopolda Franciszka w Innsbrucku; doktor nauk humanistycznych i doktor teologii; adiunkt w Instytucie Politologii Uniwersytetu Gdańskiego; wykładowca teologii dogmatycznej w GSD.
- GRZEGORZ SZAMOCKI** – ur. 1963 r.; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; doktor teologii; licencjat nauk biblijnych; studia specjalistyczne z Pisma Świętego, języków biblijnych i historii starożytnej Bliskiego Wschodu: Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie, Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie, Westfalski Uniwersytet Wilhelma w Münster, Uniwersytet w Kolonii oraz Papieski Instytut Biblijny w Rzymie; wykładowca Starego Testamentu i języków biblijnych w GSD i GAKT; adiunkt w Zakładzie Historii Starożytnej Instytutu Historii UG; moderator Dzieła Biblijnego w Archidiecezji Gdańskiej.
- ADAM ŚWIEŻYŃSKI** – ur. 1974 r.; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego i Wydziału Teologicznego ATK w Warszawie (obecnie UKSW); doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii; adiunkt w Katedrze Filozofii

Przyrody na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie; wykładowca filozofii w GSD, GAKT w Gdyni oraz Instytucie Teologicznym w Tczewie; prorektor ds. studiów w GSD.

FABIAN TOKARSKI – ur. 1974 r.; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego i Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie UKSW); doktor teologii; w latach 2004-2006 studia z zakresu teologii duchowości w Instytucie Duchowości „Teresianum” w Rzymie; wykładowca teologii duchowości GSD i w GAKT w Gdyni; prorektor ds. wychowania GSD.

INFORMACJE DLA AUTORÓW NADSYŁAJĄCYCH MATERIAŁY DO DRUKU W „STUDIACH GDAŃSKICH”

Teksty artykułów, recenzji i innych materiałów do druku w półroczniku „Studia Gdańskie” powinny być przesyłane do Redakcji na adres:

**Redakcja „Studiów Gdańskich”
Gdańskie Seminarium Duchowne
ul. Bp. E. Nowickiego 3, 80-330 Gdańsk.**

Autor, nadsyłając tekst do Redakcji, gwarantuje, że praca nie była dotąd nigdzie publikowana oraz nie została złożona do druku w żadnej innej redakcji.

Nadsyłane materiały są czytane i recenzowane anonimowo przez członków Kolegium Redakcyjnego. Uwagi recenzentów są przekazywane autorowi, który ma prawo do podjęcia polemiki z uwagami recenzenta, udzielania wyjaśnień Redakcji lub wprowadzenia zmian w tekście uwzględniających opinię recenzenta. W przypadku przyjęcia tekstów do druku Zespół Redakcyjny zastrzega sobie prawo do dokonania niezbędnych skrótów oraz wnoszenia poprawek w ramach pracy wydawniczej. Materiałów nie zamówionych Redakcja nie zwraca. Redakcja zastrzega sobie prawo do umieszczania wydrukowanych materiałów na stronie internetowej rocznika „Studia Gdańskie”. Do tekstu artykułu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim, francuskim, niemieckim lub włoskim wraz z tłumaczeniem tytułu. Recenzje powinny dotyczyć najnowszych publikacji (polskojęzyczne – do roku wstecz, obcojęzyczne – do trzech lat wstecz). Autor powinien także dołączyć do tekstu informacje na temat afiliacji (jednostka zatrudniająca) oraz adres, telefon i e-mail.

Materiał powinien odpowiadać następującym warunkom:

1. Tekst należy przesłać pocztą w dwóch jednobrzmiących egzemplarzach (wydruk) oraz na dyskietce lub płycie CD. Tekst powinien być napisany w edytorze *Word for Windows* z pakietu *Office 2000* lub *Office 2003* (*.doc) lub RTF. Wydruk powinien być jednostronny. Nie dopuszcza się odręcznych uzupełnień.
2. Objętość artykułu łącznie z ewentualnymi tablicami, rysunkami, itp. nie powinna przekraczać 30 stron formatu A4.
3. Tekst powinien być napisany czcionką *TimesNewRoman 12* z odstępami 1,5 wiersza bez przenoszenia wyrazów oraz bez wcięć. Akapity należy zaznaczyć wolnym wierszem. W tekście nie należy stosować wyróżnień.
4. Tablice i rysunki powinny mieć tytuł i źródło.
5. Przypisy powinny mieć formę przypisów dolnych wg wzoru zamieszczonego na stronie: www.studiagdanskiediecezja.gda.pl.
6. Tekst powinien być przejrzany przez polonistę.

Zapraszamy serdecznie do współpracy.

Redakcja