

STUDIA GDAŃSKIE

TOM DWUDZIESTY CZWARTY

STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4341

GEDANI OLIVAE 2009

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

STUDIA GDAŃSKIE

TOM XXIV



GDAŃSK OLIVA 2009

KOMITET REDAKCYJNY

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 Dańczak, ks. Tomasz Frymark, ks. Łukasz Idem, ks. Janusz Jasiewicz,
ks. Leszek Jażdżewski, ks. bp Ryszard Kasyna, ks. Andrzej Kowalczyk, ks. Jerzy Kownacki,
ks. Jacek Meller, ks. Jacek Nawrot, ks. Krzysztof Niedałowski, ks. Józef Paner,
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. Jan Uchwat,
ks. Zbigniew Zieliński, ks. Stanisław Zięba

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny: ks. Adam Świeżyński

Zastępca redaktora: ks. Jacek Meller

Sekretarz: ks. Maciej Kwiecień

Redaktor Tomu XXIV: ks. Adam Świeżyński

Korekta: Marta Świeżyńska

Czasopismo recenzowane

Recenzenci – członkowie Komitetu Redakcyjnego

Recenzenci tomu

ks. dr hab. Adam Przybecki, prof. UAM

ks. dr hab. Jan Przybyłowski, prof. UKSW

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

WYDAWCA

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE
KURIA METROPOLITALNA GDAŃSKA

(na poprzedniej stronie: wizerunek św. Pawła z Bazyliki św. Pawła „Za Murami” w Rzymie)

Spis treści

<i>Od Redakcji</i>	9
--------------------------	---

ARTYKUŁY

Objawienie – Wiara – Kościół

Ks. Grzegorz Rafiński <i>Św. Paweł – mityk i apostoł. Ujęcie metodologiczne</i>	13
--	----

Dominik Nowak <i>Łukaszowa teologia Boga poszukującego człowieka w świetle historii Zacheusza (Łk 19,1-10)</i>	49
---	----

Ks. Maciej Bała <i>Filozoficzna interpretacja wiary fundamentalnej</i>	71
---	----

Ks. Filip Krauze <i>Uczony wierzący i praktykujący. Fenomen „teologicznego Nobla” A.D. 2008</i>	79
--	----

Ks. Jarosław Babiński <i>Interpretacje ratybońskiego przemówienia Benedykta XVI</i>	85
--	----

Ks. Andrzej Dańczak <i>Kapłaństwo mężczyzn jako aspekt sakramentalności Kościoła</i>	97
---	----

Człowiek – Pedagogia – Świętość

Ks. Wojciech Cichosz, Elżbieta Pankowska-Siedlik <i>Teologiczna pedagogia ikony na przykładzie „Trójcy Świętej” Andrieja Rublowa</i>	119
---	-----

Ks. Stanisław Dziekoński, Ks. Henryk Jankowski <i>Charakter chrześcijański w pismach Józefa Bilczewskiego jako świadectwo wizji wychowawczej Kościoła na przełomie XIX i XX wieku</i>	139
--	-----

Ks. Fabian Tokarski
*Formacja deuterokatechumenalna w Ruchu „Światło – Życie”
jako droga do dojrzałości duchowej* 149

Michał Łunkiewicz
Chrześcijańskie próby interpretacji samotności 175

Ks. Artur Jerzy Katolo
*Koncepcje zdrowia i choroby w starożytnej kulturze klasycznej
i w ujęciu biblijnym. Próba porównania* 195

Marcin Bukowski
Rola cudów w procesie kanonizacyjnym 211

Tradycja – Kultura – Wspólnota

Ks. Jan Jerzy Jasiewicz
*Processionale cisterciense – S II 56
z Archiwum Diecezjalnego w Oliwie* 235

Ks. Robert Kaczorowski
*Msze per annum (I-V) ze „Zbioru pieśni nabożnych katolickich
do użytku kościelnego i domowego” opublikowanego
w 1871 roku w Pelplinie* 253

Emilia Kochanowska
*Motyw anioła – stróża i opiekuna – w wybranych pieśniach
Kościoła katolickiego* 265

Ks. Janusz Szulist
*Systemy samoreferencyjne Niklasa Luhmanna
jako sposób interpretacji rzeczywistości społeczno-politycznej* 277

Ks. Adam Romejko
Austriacka droga do Unii Europejskiej 291

Ks. Adam Romejko
*Der Islam in Polen – zur Geschichte und Bedeutung
der polnischen Tataren* 307

RECENZJE I OMÓWIENIA

Ks. Wojciech Cichosz (rec.) <i>Lech Mokrzecki (red.), „Gdańskie Gimnazjum Akademickie. Wybór źródeł z XVI i XVII wieku”, tom II, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008, ss. 323</i>	321
Ks. Robert Kaczorowski (rec.) <i>Miriam Feinberg-Vamosh, „Women at the time of the Bible”, Palphot Ltd. Israel, Herzlia 2007, ss. 104</i>	326
Ks. Filip Krauze (rec.) <i>Paweł Rabczyński, „Znaki czasów według Marie-Dominique Chenu”, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 2007, ss. 203</i>	331
Ks. Jacek Meller (rec.) <i>Wojciech Boloż, „Bioetyka i prawa człowieka”, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2007, ss. 283</i>	333
Ks. Adam Świeżyński (rec.) <i>Sergio Quinzio, „Przegrana Boga”, tłum. z wł. M. Bielawski, Wydawnictwo „Homini”, Wydawnictwo „Karaabus”, Kraków-Dębica 2008, ss. 122</i>	336
<i>Summary</i>	343
<i>Contents</i>	345
<i>Noty o Autorach</i>	349



Od Redakcji

28 czerwca 2008 roku Ojciec Święty Benedykt XVI w Bazylice św. Pawła za Murami w Rzymie uroczystie zainaugurował Rok Świętego Pawła, poświęcony postaci, życiu, nauczaniu i działalności Apostoła Narodów, od rodzin którego minęło właśnie 2000 lat. W związku z Rokiem Pawłowym zaplanowano w różnych miejscach na świecie liczne, inspirowane duchem Pawłowym, wydarzenia liturgiczne, kulturalne i ekumeniczne, oraz inicjatywy o charakterze duszpasterskim i społecznym. Symbolicznym znakiem trwającego jubileuszu Pawłowego stały się lampy oliwne zapalone przed rzymską bazyliką św. Pawła, do których wierni mogli dolewać oliwę symbolizującą modlitwę. Podobne lampy zostały zapalone także w ważnych dla Apostoła Narodów miastach w Turcji: Tarsie i Efezie oraz na Malcie.

Postać św. Pawła, z uwagi na jego niezwykle życiorys, wydaje się być współcześnie szczególnie aktualna jako wzorzec chrześcijańskiego życia. Sytuację polityczno-społeczną obszaru basenu Morza Śródziemnego z czasów Pawłowych w powiększonej skali odzwierciedla obecny stan świata, w którym procesy tzw. globalizacji, powszechnego przepływu informacji, przenikania się kultur oraz światopoglądów wyznaczają kierunki przemian zachodzących w ludzkiej świadomości. Wielość poglądów religijnych i moralnych oraz łatwość wymiany informacji sprawiają, że coraz trudniej jest mówić o obiektywnej prawdzie, której źródłem jest Bóg. Rozwój cywilizacyjny i procesy ekonomiczne dodatkowo przyczyniają się do utrwalenia w umysłach ludzi współczesnych mentalności zamkniętej w materialnych wymiarach doczesności. Św. Paweł potrafił w warunkach często niesprzyjających głoszeniu prawd ewangelicznych pozostać świadkiem Jezusa Chrystusa i docierać ze zbawczym przesłaniem do ludzi odmiennych kultur, religii i sposobów myślenia. Pawłowe podróże misyjne, dzięki którym pozyskiwał nowych wyznawców Chrystusa, są świadectwem wielkiej odwagi i otwartości Apostoła, bez których także obecnie nie sposób ewangelizować świat. Jego osobiste doświadczenie duchowe (mistyczne) pozwoliło mu zachować określony sposób postrzegania życia i wartościowania, który znajdował swój zewnętrzny wyraz w aktywności apostołskiej. Można więc powiedzieć, że św. Paweł to „obywatel świata”, który, prowadząc niezwykle aktywną działalność, pozostał w najgłębszym wymiarze swojego życia osobą „nie z tego świata”. Tym samym stał się swoistym dowodem na to, że głębokie życie duchowe można

prowadzić pośród aktywnie przeżywanej codzienności, a nauka Ewangelii jest uniwersalną prawdą, która może kształtować życie każdego człowieka.

Współczesna działalność ewangelizacyjno-formacyjna Kościoła powinna cechować się dynamizmem i duchową głębią na wzór Pawłowego dzieła. Swoim zasięgiem musi próbować objąć jak najszersze kręgi społeczne oraz rozmaite formy ludzkiej aktywności. Ponadto, nie tracąc własnej specyfiki oraz istoty Bożego objawienia, powinna usiłować zrozumieć odmienne sposoby myślenia i dostosować do nich formy ewangelicznego oddziaływania.

Fragmentem tak rozumianej obecności Kościoła w świecie jest również jego działalność naukowa i publicystyczna, w którą wpisuje się XXIV tom *Studiów Gdańskich*. Na zawartość tomu składa się zbiór artykułów, w których podjęto różnorodne zagadnienia dotyczące: wiary, Kościoła, edukacji, kultury i spraw społecznych. Stanowią one swoisty zestaw przemyśleń i komentarzy na tematy nurtujące współczesnych ludzi, które pojawiają się w dyskusjach prowadzonych zarówno przez osoby wierzące, jak i „poszukujące wiary”. Wszystkie teksty zostały pogrupowane w trzy większe całości, których tytuły odzwierciedlają zasadnicze problemy podjęte przez autorów poszczególnych artykułów. Całość publikacji uzupełniają recenzje kilku wydanych ostatnio książek, w których pojawiają się interesujące zagadnienia z zakresu historii, teologii i etyki.

Pawłowy sposób oddziaływania obejmował także pisemną formę przekazu w postaci listów, w których Apostoł podejmował zarówno istotne zagadnienia związane z wiarą, jak i przekazywał bieżące wskazania dotyczące spraw życia codziennego o mniejszym znaczeniu. Należy wyrazić nadzieję, że zawartość kolejnego tomu *Studiów Gdańskich* pozwoli Czytelnikowi na lekturę na temat spraw wielkich i małych, a w przypadku ich wszystkich okaże się interesująca i skłoni do podjęcia osobistej refleksji nad poruszonymi zagadnieniami.

Ks. Adam Świeżyński

OBJAWIENIE
WIARA
KOŚCIÓŁ



Ks. GRZEGORZ RAFIŃSKI
Gdańskie Seminarium Duchowne

Św. Paweł – mystyk i apostoł. Ujęcie metodologiczne

WSTĘP. 1. KLUCZ HERMENEUTYCZNY. 2. „ŻYCIORYS MISTYCZNY”
ŚW. PAWŁA. 3. DLACZEGO ŚW. PAWEŁ TAK MAŁO PISZE O SWYM
DOŚWIADCZENIU BOGA? 4. PODŁOŻE HISTORYCZNO-RELIGIJNE
PAWŁOWEGO „JĘZYKA” OPISU DOŚWIADCZENIA BOGA. 5. SPECYFIKA
ŚWIADECTWA ŚW. PAWŁA NA TEMAT DOŚWIADCZENIA BOGA NA TLE
ŚWIADECTW PÓŹNIEJSZYCH MISTYKÓW. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Rok Świętego Pawła, ogłoszony z okazji 2000. rocznicy narodzin św. Pawła i zainaugurowany przez Papieża Benedykta XVI w dniu 28 czerwca 2008 roku, w Wigilię Uroczystości Świętych Apostołów Piotra i Pawła, jest nie tylko dowodem uznania dla wyjątkowej roli św. Pawła w dziejach chrześcijaństwa, ale także wezwaniem do zgłębiania Jego dzieła. Niniejszy artykuł jest skromną odpowiedzią na to wezwanie. Poruszymy w nim niektóre zagadnienia z zakresu wstępu metodologicznego do badania mistyki św. Pawła będące kontynuacją rozważań metodologicznych zamieszczonych w naszym artykule opublikowanym na łamach wcześniejszego tomu *Studiów Gdańskich* [zob. Rafiński 2007, 205-245]¹. Mówiąc o mistryce, mamy na myśli specjalny (to znaczy nie dany każdemu ochrzczoneму) dar, który można określić jako doświadczenie Boga². Interesuje nas poszukiwanie tzw. sensu wyrazowego

¹ W artykule tym scharakteryzowaliśmy „problem mistyki św. Pawła”. „Problemem” jest opis istoty mistyki, a także analiza wzajemnego przenikania się *actio* i *contemplatio* w życiu św. Pawła i w życiu mistycznym w ogólności. Podaliśmy „*status quaestionis*”, czyli stan dotychczasowych badań mistyki św. Pawła, zwracając uwagę na różne opcje metodologiczne badań. Wskazaliśmy argumenty świadczące o aktualności mistyki św. Pawła w naszych czasach.

² Poprzestając na tym ogólnym określeniu mistyki, odsyłamy do ustaleń terminologicznych zawartych w cytowanym wyżej artykule. Przyjeliśmy między innymi,

wypowiedzi św. Pawła³. Z przeglądu dotychczasowych publikacji na temat mistyki św. Pawła dokonanej we wspomnianym artykule⁴ wyprowadziliśmy wniosek, że podstawowym problemem, nierozwiązanym dotąd, jest zdefiniowanie klucza hermeneutycznego do ustalenia tekstów źródłowych w listach św. Pawła. Trudność w rozwiązaniu tego problemu polega na tym, że poszukiwanie kategorii doświadczenia przekracza ramy analizy konceptualnej tekstu. W niniejszym artykule proponujemy metodę, która pozwoli na wyodrębnienie tekstów, w których św. Paweł odnosi się do swego doświadczenia Boga. Następnie, stosując tę metodę, określimy teksty źródłowe, podamy syntezę tych tekstów i ukážemy ich specyfikę. Wskażemy także teksty źródłowe świadczące o tym, że św. Paweł chciał, aby szukanie Boga żywego, tak ważne w jego życiu, było celem życiowym każdego chrześcijanina.

Choć dominantą artykułu jest metodologia, to równocześnie dane w nim zawarte składają się na interpretację osoby św. Pawła jako mistyka i apostoła. Zakładamy, że warunkiem zrozumienia dzieła i osoby św. Pawła jest analiza mistycznej więzi łączącej go z Jezusem Chrystusem. Sam św. Paweł miał świadomość tego, że spotkanie ze Zmartwychwstałym Panem pod Damazkiem było źródłem jego misji jako apostoła. Trwanie w mistycznej więzi z Jezusem Chrystusem (Ga 2,20: „Żyje we mnie Chrystus”) stanowiło dla św. Pawła istotny punkt odniesienia w całym późniejszym życiu apostołskim. Jezus był dla niego Kimś więcej, niż historycznym wspomnieniem, czy tylko źródłem doktryny, ale był ciągle żywym „wydarzeniem”.

1. KLUCZ HERMENEUTYCZNY

Tekst „pisany” jest niekiedy tak ściśle powiązany z konkretnym doświadczeniem, że przestaje być zrozumiały w oderwaniu od kontekstu doświadcze-

że kontakt doświadczalny z rzeczywistością ma miejsce wtedy, gdy są spełnione trzy kryteria: odczuwalność, bezpośredniość, przedmiotowość. Dotyczy to także doświadczenia, którego specyficznym przedmiotem jest Bóg [por. Gład 1998, 17]. „Organem” umożliwiającym bezpośredni kontakt z Bogiem jest „pneuma”.

³ Drożą do odkrycia sensu wyrazowego jest analiza tekstów na płaszczyźnie lingwistyczno-syntaktycznej, semantycznej i pragmatycznej [zob. Egger 1989].

⁴ Z przeglądu dotychczasowych badań wynika, że bibliści nie znaleźli jeszcze klucza hermeneutycznego do badania mistyki św. Pawła. Niektórzy gubią element doświadczenia Boga, który należy do istoty mistyki, „re-definiując” w sposób dowolny pojęcie mistyki. Inni popełniają błąd polegający na absolutyzowaniu klucza terminologicznego. Zakładają, że pewne słowa użyte przez św. Pawła, odnoszą się do tego, co rozumieją jako mistykę. W rezultacie ich analizy stają się wykładami wybranych aspektów teologii św. Pawła, w których traci znaczenie element doświadczenia Boga. Jeszcze inni przechodzą na pozycje psychologizowania, a przecież psychologia nie posiada instrumentów metodologicznych do penetrowania istotnych wymiarów doświadczenia mistycznego. Są i tacy, którzy, pisząc o mistyce, nie podają klucza hermeneutycznego w doborze tekstów źródłowych, co sprawia, że ich analizy są niemożliwe do zweryfikowania [zob. Rafiński 2007].

nia. Aby zrozumieć pewne teksty, musimy je traktować jako „nośniki” doświadczenia. Oto przykład wzięty z życia codziennego. Pamiętam, że pewnego dnia, czekając na warszawskim przystanku na autobus, usłyszałem, jak jakaś dziewczyna mówiła do chłopaka: „Ty wariacie!”. Wydawało się jasne, że słowa te powinny być obraźliwe. Nic podobnego! Gdy spojrzałem w kierunku tej pary, zobaczyłem, że mówiąca te słowa dziewczyna była rozpromieniona w uśmiechu, a chłopak – cały szczęśliwy. Wyobraźmy sobie, że mamy do dyspozycji zapis słów tej dziewczyny. Scena ta ilustruje fakt, że tekst pisany (np. zapis tego, co wówczas usłyszałem: „Ty wariacie!”) zawiera w sobie ułomność. Sam tekst, odizolowany od kontekstu sytuacyjnego, nie wystarcza czasem do jego zrozumienia. Trzeba uwzględnić „czynnik pozatekstowy”, gdy słowa są nośnikiem jakiegoś doświadczenia. W przypadku powyższej sceny, „czynnikami pozatekstowymi” były oczy tej dziewczyny, ton wypowiedzania słów, znajomość umownego języka przez tego chłopaka.

Pomyślmy, że mamy do dyspozycji, w miejsce słów wypowiedzianych przez tę dziewczynę, listy św. Pawła, które też są medium żywej komunikacji między osobami: św. Pawłem i konkretnymi adresatami listów. A „czynnikiem pozatekstowym” jest rzeczywistość jeszcze bardziej skomplikowana od relacji między tą dziewczyną i jej chłopakiem: jest nią Pawłowe doświadczenie Boga. Problem jest trudny. Rodzi się pytanie, czy próba odtworzenia więzi między tekstem pisanym, a doświadczeniem z nim związanym, nie jest przyśłowiowym gonieniem za wiatrem?

W oddaleniu tej wątpliwości może pomóc przypatrzenie się analogicznemu problemowi, który już udało się biblistom rozwiązać. Chodzi o ustalenie, w jakich tekstach biblijnych mamy do czynienia z humorem, z ironią⁵. Przez pewne teksty autorzy biblijni uśmiechają się do nas i chcą spowodować nasz uśmiech. Analogicznie jak w przypadku tekstów traktujących o doświadczeniu Boga; mamy do dyspozycji tylko tekst i musimy szukać sposobów dotarcia do „czynnika pozatekstowego”, którym jest poczucie humoru hagiografa. „Specjaliści od humoru” wskazują różne kryteria. Zauważają, że czasem sygnały zwiastujące humor są wprost zawarte w kontekście wypowiedzi. Czasem jednak takich sygnałów nie ma. Wtedy decyduje kryterium treściowe. Kluczowa jest w tym przypadku rola interpretatora tekstu⁶. Egzegeci podkreślają, że tekst humorystyczny musi ukazywać jakąś anomalie, coś różnego od tego, czego normalnie należałoby oczekiwać w danej sytuacji. Takiego rodzaju kontrast budzi śmiech. Aby uchwycić humor, trzeba więc mieć poczucie tego, co jest „normalne”, zwykłe. Śmiech jest osądem dokonany z pozycji

⁵ Użycie ironii i sarkazmu da się udokumentować także w tekstach św. Pawła: w 1 Kor 4,8-10; Ga 5,15; Flp 3,2 [por. Penna 2006, 72].

⁶ Problemem humoru i ironii zajmowali się w biblistyce m.in.: D. E. Trueblood, *The Humor of Christ* (1964); E. M. Good, *Irony in the Old Testament* (1965); C. D. Linton, *Humor in the Bible*, w: *The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. G. W. Bromiley, vol. II (1982), s. 778-780. Użyteczne informacje zawiera też klasyczne opracowanie retoryki: Lausberg 1969, 128-129.237-240 (oryg. *Elemente der literarischen Rhetorik*, 1949).

„porządku” nad „nieporządkiem”. Tylko społeczność uporządkowana jest w stanie rozpoznać tego rodzaju „śmieszna” anomalie.

Z powyższej analogii wynika, że szukanie sposobów na odtworzenia więzi między konkretnymi tekstami a doświadczeniem Boga nie może ograniczyć się do prostego poszukiwania określonej terminologii w badanych tekstach, ale jest problemem bardziej kompleksowym. Jest też problemem możliwym do rozwiązania.

Punktem wyjścia musi być pewne teoretyczne rozróżnienie tekstów odnoszących się do doświadczenia Boga. Istnieją – jak to określa K. Górski – „teksty mistyczne” i „teksty teologiczne” lub „filozoficzne”. „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” [Górski 1980, 11]. W niniejszym artykule chcemy ograniczyć poszukiwanie tekstów źródłowych do tej pierwszej kategorii tekstów. Będziemy pytali, które teksty zawarte w listach św. Pawła są „tekstami mistycznymi”, to znaczy takimi, które odnoszą się do doświadczenia Boga w życiu św. Pawła. W dotychczasowych opracowaniach mistyki św. Pawła bibliści mieszają „teksty mistyczne” z „tekstami teologicznym”. Nie wypracowano, jak dotąd, odpowiedniego kryterium hermeneutycznego pozwalającego na wyodrębnienie w listach św. Pawła tekstów „mistycznych”, gubiąc w opracowaniach istotny aspekt mistyki, jakim jest doświadczenie Boga⁷.

Jest jeszcze jedno ważne założenie, które nie jest respektowane w dotychczasowych badaniach mistyki św. Pawła. Aby pisać o mistyce św. Pawła, trzeba wyjść od ustalenia jasnych kryteriów doboru tekstów źródłowych, które respektują intencję hagiografa. Chodzi o wskazanie tekstów, w których św. Paweł świadomie odwoływał się do swojego doświadczenia Boga (danego tylko jemu lub wspólnego z innymi wiernymi). W przeciwnym wypadku wpadnie się w pułapkę naginania słów św. Pawła, polegającą na arbitralnym „dorabianiu” do nich rzekomego kontekstu doświadczenia Boga. Sprawa jest prosta wtedy, gdy Paweł nawiązuje do swego spotkania ze Zmartwychwstałym pod Damazkiem. A inne sytuacje? Tu pojawia się trudność. Mamy do dyspozycji tylko tekst, bez znajomości całej jego otoczki sytuacyjnej, bez wyjaśnień jego autora.

W świetle tego, co powiedzieliśmy wyżej, jest jasne, że szukamy czegoś, co tak naprawdę jest poza tekstem (!), choć jest przez tekst w jakiś sposób zasygnalizowane. Jak rozpoznać znaki sugerujące, że św. Paweł odnosi się w danym tekście do doświadczenia Boga? Nie wystarczy tylko proste kryterium terminologiczne, które zastosował na przykład przed kilkudziesięciu laty A. Wikenhauser. Wyszedł on ze słusznego skądinąd założenia, że do definicji mistyki należy „przeżycie”, „bezpośrednia łączność duszy z Bogiem” (czyli rzeczywistość, którą można określić jako doświadczenie Boga) [zob. Wiken-

⁷ Zob. przypis 4.

hauser 1928, 6]. Zastosował jednak ułomne kryterium ustalania tekstów mówiących o doświadczeniu Boga, polegające na szukaniu tekstów, w których św. Paweł używał terminu „w Chrystusie”. Taka procedura jest absurdalna. Przecież czasem, używając terminu „w Chrystusie”, św. Paweł formułował wnioski teologiczne, a nie wskazywał na źródło tych wniosków w postaci doświadczenia Boga (np. gdy św. Paweł pisze w 1 Tes 4,18 o „zmarłych w Chrystusie”, to nie chce wskazywać przez to na tych zmarłych, którzy mieli dar doświadczenia Boga, ale chodzi mu po prostu o zmarłych chrześcijan). Żadne kryterium terminologiczne nie może być więc stosowane automatycznie. I nie może być jedynym kryterium. Trzeba spojrzeć na tekst wielopłaszczyznowo, a nie tylko pod kątem jego treści (terminologii). Takie spojrzenie sugerują zresztą językoznawcy. Podkreśla się na przykład, że tekst stanowi *medium* komunikacji, w którym jest miejsce nie tylko na przekaz określonych treści. Obok funkcji informacyjnej każdy tekst ma także funkcję ekspresywną (autor wypowiedzi wyraża przez tekst samego siebie: mniej lub bardziej, zależnie od używanego rodzaju literackiego wypowiedzi) oraz funkcję impresywną (autor tekstu wchodzi w kontakt z jego adresatem) [zob. Schökel 1983, 110-114]. Wynika z tego, że analiza tekstu nie może polegać tylko na pytaniu o jego treść. Tekst niekiedy ma w założeniu jego autora powodować określoną reakcję u adresata, w tym ma być nośnikiem doświadczenia. Przydatna w lokalizowaniu tych odniesień jest metoda retoryczna analizy tekstu biblijnego.

W poszukiwaniu tekstów, które są odniesieniem do doświadczenia Boga, pomocne mogą być następujące kryteria:

1) Musi chodzić o tekst, który mówi o fakcie, który autor zarejestrował w swojej pamięci i który poruszył go do głębi. Chodzi o fakt, dlatego w niektórych przypadkach autor tekstu potrafi (i chce) precyzyjnie określić miejsce i czas jego zaistnienia (tak jest z Pawłowym doświadczeniem Boga pod Damaszkiem, a także z tym, opisanym w 2 Kor 12,1nn). Innym razem na odniesienie do faktu wskazuje analiza retoryczna tekstu. Wiadomo, że w *narratio* autor tekstu przywołuje fakty (wiadome jemu i niekwestionowane przez adresatów), które są podstawą do postawienia określonej tezy. Analiza retoryczna pozwala odróżnić, kiedy autor wprowadza do dyskursu przesłankę w postaci właśnie faktu (tak będzie z kilku tekstami, które mówią o doświadczeniu Ducha), a kiedy wchodzi w spekulacje teologiczne. Sygnały znajdują się zawsze w kontekście wypowiedzi. Kontekst wskazuje na przykład, że nie ma mowy o doświadczeniu Boga w 1 Kor 3,16 („Czy nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Boga mieszka w was?”). Zwrot: „Czy nie wiecie, że...”, jest odniesieniem do ustnego nauczania Pawła w Koryncie, a nie do doświadczenia Koryntian [zob. Pesce 1994]. Także kontekst wyklucza 1 Kor 3,23. Paweł pisze: „wy [jesteście] natomiast Chrystusa”. Jest to wniosek, który wynika z wcześniejszego wykładu, a nie przesłanka pierwszorzędna, polegająca na odniesieniu do faktu (do doświadczenia Boga).

2) Musi chodzić o teksty, w których występuje terminologia „zmysłów”. Oczywiście terminologia ta będzie użyta w sposób analogiczny, gdyż do-

świadczenie Boga przekracza kategorie poznania zmysłowego. Trzeba wziąć pod lupę zdania, w których występują terminy: „widzieć” („ukazać się”), „słyszeć”, „poznać” (zwłaszcza chodzi o czasownik *oida*, który w odróżnieniu od *ginoskein* oznacza poznanie polegające na zjednoczeniu z poznanym przedmiotem), a także „objawić” (z podmiotem, którym jest Bóg). Przedmiotem poznania musi być rzeczywistość transcendentna, którą opisują różne terminy, takie jak: Bóg, Jezus Chrystus, Duch, „rzeczy tajemne” (1 Kor 14,2), „dary łaski” (1 Kor 2,12). W przypadku doświadczenia Boga pod Damaszkiem, jego przedmiotem jest Jezus Chrystus, Syn Boży, Pan (1 Kor 9,1; 15,8; Gal 1,12.15-16; Flp 3). Ponieważ w czasie, gdy Paweł miał to doświadczenie, Jezus nie żył, musi chodzić o doświadczenie mistyczne: kontakt z Jezusem Zmartwychwstałym, który przynależy do sfery transcendentnej. Czasem św. Paweł pisze o doświadczeniu, którego przedmiotem jest Duch, opisany jako „Duch”, „Duch, który jest z Boga”, „Duch Święty”. Czasem opisuje rzeczywistość nadprzyrodzoną innymi terminami: „widzenia” i „objawienia Pańskie” (1 Kor 12.1-10). Czasem też św. Paweł opisuje Chrystusa tak, jakby rejestrował doświadczalnie istnienie witalnej siły obecnej w jego życiu (Gal 2,20; Flp 1,21; być może też w Rz 5,12-19).

3) O wyborze tekstów źródłowych zdecyduje też forma zdania, a mianowicie użycie czasowników w formie dokonanej czasu teraźniejszego lub przeszłego (*indicativus*, a nie *coniunctivus*, *imperativus* itd.). Chodzi bowiem o fakty, a nie o rzeczywistość, do której odnosi się język hipotetyczny czy życzeniowy. Kryterium to jest ważne w przypadku licznych tekstów, w których występuje czasownik „żyć”, np. w Gal 2,20 występuje *indicativus* czasu teraźniejszego (w Flp 1,21 występuje zdanie bez czasownika: *to dzen Christos*).

4) Teksty mówiące o doświadczeniu Boga są rozpoznawalne czasem przez to, że znajdują się w kontekście, który ma swą specyfikę także z punktu widzenia rodzaju literackiego⁸. Wzmianki o doświadczeniu Boga, ponieważ są odniesieniem do faktów (!), bywają umieszczone w tekstach o charakterze autobiograficznym⁹. Mówiąc o rodzaju literackim, szczególną uwagę trzeba

⁸ Św. Paweł używa w swych listach następujących rodzajów literackich [zob. Thekkekara 1988, 41.52]: 1) poezja i hymny (zob. Flp 2,6-16; Kol 1,15-20; 1 Tm 3,16; Ef 5,14); 2) forma kerygmaticzna, którą Paweł otrzymał i przekazuje innym (zob. 1 Kor 15,3-7; 11,23-25); 3) apokaliptyka (1 Tes 4,13-5,11; 2 Tes 2,1-12; 1 Kor 15,12-53); 4) prorocтво (zob. Rz 14,22; 4,6-8) i formuły kultyczne: doksologie (zob. Rz 9,5; Ga 1,5), „Amen” (zob. Rz 1,25; 1 Kor 14,16) i in.; 5) parenezy, które mają postać maksym moralnych (zob. Rz 12,9-13), katalogów cnót i grzechów (zob. Gal 5,19-23), „tablic domowych” (zob. Kol 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9) oraz dłuższych ekshortacji bądź homilii (zob. 1 Kor 5-15; 1 Tes 4,13-18; 1 Tes 5,1-11); 6) autobiografia (zob. następny przypis).

⁹ Wśród tekstów autobiograficznych można wyróżnić pięć zbiorów tekstów [zob. Thakkekara 1988, 52]: 1) autobiografia zwykła (gdy św. Paweł przekazuje aktualne wiadomości o sobie: zob. 1 Kor 16,5-9; 2 Kor 7,5); 2) autobiografia apostołska (gdy Paweł pisze o swych planach związanych z misją apostołską: zob. 1 Tes

zwrócić na rodzaj retoryczny tekstu. Retoryka pozwala uchwycić „architekturę” dużych partii tekstu i na tej podstawie odkryć różne środki wyrazu zastosowane przez jego autora. Punktem wyjścia do odkrycia „architektury tekstu” jest często ustalenie, gdzie w tekście autor formułuje tezę. W Rz 8 św. Paweł przywołuje doświadczenie Ducha (pisze o czymś, „co się już ogląda”; Rz 8,24), które jest argumentem na rzecz tezy zapisanej w Rz 1,16-17. Wzmianki o doświadczeniu Boga zawarte w Ga 1,12.15-16 są częścią kategorii retorycznej zwanej *narratio*, czyli są przygotowaniem do postawienia tezy w Ga 2,16. Tekst zawarty w 1 Kor 2,10-15, w którym św. Paweł przywołuje doświadczenie Ducha, jest rozwinięciem tezy sformułowanej w 1 Kor 1,17. W analizie retorycznej ważne jest też stwierdzenie, czy siła perswazyjna tekstu opiera się na uwypukleniu osobowości, charakteru hagiografa (mamy wtedy do czynienia z rodzajem retorycznym, zwanym *pathos*), czy celem hagiografa jest wprowadzenie adresatów w określony stan (*ethos*), czy wreszcie dyskurs jest oparty na logicznym, racjonalnym dowodzeniu (*logos*). Retoryka pozwala w ten sposób przekroczyć spojrzenie na tekst tylko od strony treściowej, conceptualnej, a pozwala również na dostrzeżenie różnych środków retorycznych użytych przez autora tekstu, w tym odniesień do doświadczenia Boga. Mówiąc obrazowo, analiza retoryczna pomaga w opisanu różnych elementów składowych większych sekcji tekstu tak, jak odróżnia się różne rodzaje budulca, z którego składa się większa budowla. „Budulcem” tekstu mogą być elementy, które można nazwać „danymi „źródłowymi”, a także takie, które są wnioskami (!) wynikającymi z danych źródłowych. Do tych pierwszych należy, dla przykładu, posługiwanie się prawdami wiary przejętymi z tradycji, odwołanie się do autorytetu Biblii (cytaty biblijne), powołanie się na czyjś autorytet, a także wskazanie na doświadczenie (własne, albo adresatów tekstu), w tym na doświadczenie Boga. Czymś innym jest spekulacja na temat doświadczenia Boga wyprowadzana z danych źródłowych¹⁰.

Analizując teksty, co do których rodzi się podejrzenie, że mówią one o doświadczeniu Boga, trzeba „przesiać je” przez sito wymienionych powyżej

2,1-12.18); 3) autobiografia apologetyczna/polemiczna (zob. Gal 1,11nn); 4) autobiografia mistyczna (zob. 2 Kor 12,1-10); 5) autobiografia typologiczna (gdz św. Paweł prezentuje siebie jako przykład dla innych: zob. Rz 7,14-25). Powyższy podział należy uzupełnić, gdyż niekiedy pewne typy autobiografii przenikają się wzajemnie, albo teksty o innym rodzaju literackim zawierają motywy autobiograficzne.

¹⁰ Rozdzielenie danych „źródłowych” od wniosków spekulatywnych bywa łatwe, gdy sam autor określa źródło, z jakiego korzysta, ale czasami jest to bardzo trudne. U mistyków wnioski spekulatywne i ich źródło, w postaci doświadczenia Boga, stają się integralną jednością. Także w listach św. Pawła trudno jest rozdzielić, co jest wynikiem spekulacji Apostoła, a co jest odwołaniem się do doświadczenia (!) Boga, gdyż wszystko, co pisze św. Paweł, odzwierciedla – przywołując słowa Thomasa Mertona – „światłany pokój jego wewnętrznego życia” [Merton 1982, 124]. Jest to trudne, ale nie jest niemożliwe.

kryteriów. Czasem wystarczy zastosowanie jednego z kryteriów, a czasem dopiero połączenie kilku równocześnie sprawi, że można będzie zaliczyć dany tekst do tekstów źródłowych, mówiących o doświadczeniu Boga. Zastosowanie takiej procedury pozwala na wyłonienie, na zasadzie eliminacji, tekstów źródłowych. Ważne, aby kryteria te stosować na tyle rygorystycznie, aby wyeliminować z katalogu „tekstów mistycznych” te, co do których są wątpliwości.

2. „ŻYCIORYS MISTYCZNY” ŚW. PAWŁA

W zamieszczonej poniżej tabeli wskazujemy listę tekstów źródłowych zbudowaną w wyniku zastosowanie klucza hermeneutycznego opisanego w poprzednim punkcie (tytuły poszczególnych kolumn wskazują na rodzaj doświadczenia Boga, a tytuły poszczególnych wierszy na terminologię doświadczenia Boga):

	terminologia	spotkanie z Chrystusem „pod Damazkiem”	„porwanie do trzeciego nieba”	stan zjednoczenia z Chrystusem	doświadczenie Ducha
Teksty proto-Pawłowe	„wiedzieć” (pass.: „ukazać się”)	1 Kor 9,1 („widziałem”)* 1 Kor 15,8 („ukazał się”)	2 Kor 12,1nn („widzenia i objawienia Pańskie”)		
	„objawić”	Ga 1,12 („objawienie”)* Ga 1,16 („objawił”)			1 Kor 2,10-15 (Duch + „objawił” + „poznanie”)* 1 Kor 14 (Duch + „objawienie” + „poznanie”)
	„poznać”	Flp 3,8-12 („poznać”)			
	„zajaśnić” + „poznanie”	2 Kor 4,6 („zajaśniało poznanie”)			
	„żyć”			Ga 2, 20 („już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”)* Flp 1,21 („dla mnie życie to Chrystus”)	Rz 8 (Duch + „życie”)

Teksty deuteropawłowe		1 Tm 1,12-13; Ef 3,3 (Pawłowe doświadczenie Boga jako model dla wiernych)			
-----------------------	--	---	--	--	--

Powyższa tabela zawiera fakty, które układają się w coś w rodzaju „życiorysu mistycznego” św. Pawła. Z prawdopodobieństwem graniczącym z pewnością można przypuszczać, że tabela zawiera dane niekompletne. To, co wiemy na temat życia mistycznego św. Pawła, można porównać do wierzchołka góry lodowej. Wiemy tylko tyle, ile chciał nam ujawnić św. Paweł. Jest to zaledwie niewielka część tego, co św. Paweł mógłby napisać o swym życiu mistycznym, gdyby tego chciał. Reszta (większość danych?) jest nam nieznaną. Ale to, co wiemy i tak układa się w ciekawy obraz.

Pisanie „życiorysu mistycznego” św. Pawła jest zabiegiem ryzykownym nie tylko z powodu fragmentaryczności danych. Trudność polega także na tym, że, pisząc „życiorys mistyczny”, wyodrębniamy z bogatego życia św. Pawła tylko jeden jego aspekt. To tak, jakbyśmy chcieli opisać życie człowieka, analizując tylko jego układ nerwowy. A jednak ma to jakiś sens, jeśli nie zgubi się ani na moment obrazu całości życia św. Pawła. Porównanie mistyki z układem nerwowym jest akurat o tyle właściwe, że „życie mistyczne” św. Pawła, choć stanowiło tylko jeden z aspektów, dawało Apostołowi „impuls” do aktywnego życia. Spełniało podobną rolę, jak układ nerwowy w organizmie. Można powiedzieć, że wszystko, co istotne w życiu św. Pawła, wynikało z jego mistycznej zażyłości z Bogiem.

Z tekstów źródłowych wskazanych w tabeli wynika, że św. Paweł stosunkowo często pisze na temat dwóch rodzajów doświadczenia Boga. Wielokrotnie wspomina o swym spotkaniu ze Zmartwychwstałym Panem pod Damazkiem i dość szeroko pisze na temat doświadczenia Ducha, które było udziałem jego i innych chrześcijan. Nie jest to przypadkiem. Tym samym św. Paweł wskazuje na dwa elementy konstytutywne chrześcijańskiego doświadczenia Boga. Specyficzny („w Chrystusie”) dar doświadczenia Boga jest dla chrześcijanina możliwy tylko dlatego, że Jezus zmartwychwstał (żyje!) i dlatego, że został nam posłany Duch Święty.

Przez „zimną” siatkę tekstów zawartych w tabeli spoglądamy w fascynujący świat ukrytego życia św. Pawła, „człowieka Bożego”, mistyka. Z góry wiadomo, czego możemy się spodziewać po „tekstach mistycznych” św. Pawła. Nie znajdziemy w nich szczegółów fenomenologicznych. Przecież podobnie jest z wypowiedziami św. Pawła na temat Jezusa historycznego. Nie znajdujemy w nich portretu fizycznego ani kroniki wydarzeń, których protagonistą był Jezus. Paweł takie zainteresowania pozostawia innym. On sam „odczuwa potrzebę wejścia w głąb misterium przypadku-Jezusa i ukazania znaczenia jego szczególnego losu i ukrytej tajemnicy Jego tożsamości osobowej” [Penna 2006, 123-124]. Także w „tekstach mistycznych” św. Paweł chce wejść w głąb i opisać znaczenie ukrytej tajemnicy.

Teksty źródłowe prowadzą nas wpieryw pod Damazek. Z tego, co św. Paweł piŝe na temat wydarzenia pod Damazkiem, wynika, że stało ŝe tam coŝ, co wyczerpuje znamiona uŝywanego przez nas pojęcia doŝwiadczenia Boga (z przyjętymi przez nas kryteriami, którymi są: odczuwalnoŝ, bezpoŝrednioŝ, przedmiotowoŝ). Św. Paweł analizuje to, czego doŝwiadczył pod Damazkiem, z różnych punktów widzenia i w różnych momentach ŝwego ŝycia.

W *Pierwszym Liŝcie do Koryntian* stwierdza, że „widział” Jezusa, Pana naszego (1 Kor 9,1). Uŝywajc tego samego czasownika „widziec” (*horao*), ale w formie biernej (*ofthe*), św. Paweł piŝe w tym samym liŝcie, że „ukaza ŝe” jemu Chrystus (1 Kor 15,8). Z obu tekstów wynika, że przedmiotem doŝwiadczenia Boga pod Damazkiem by, według pierwszego z nich, Jezus jako Pan, a według drugiego, Chrystus. W tytule „Pan” jest zawarta afirmacja bóstwa. Chrystus, który objawi ŝe Pawłowi jest tym samym, który ukaza ŝe wczeŝniej, po Zmartwychwstaniu, Piotrowi, Dwunastu, pięciuset braciom, Jakubowi i wszystkim apostołom (zob. 1 Kor 15,5-8).

Z *Listu do Galatów* dowiadujemy ŝe, że to doŝwiadczenie miało miejsce w okolicach lub w samym Damazku (zob. Ga 1,17). Bóg „objawi” wtedy Pawłowi swojego Syna (Ga 1,15). Paweł podkreŝla, że własnie to doŝwiadczenie stanowiło istot przelomu, który dokona ŝe w jego ŝyciu, po którym zaca goŝi Dobrą Nowin o Synu Boŝym (Ga 1,16). Św. Paweł stwierdza, że własnie wtedy otrzyma Ewangeli – dosłownie: została mu ona przekazana przez objawienie Jezusa Chrystusa (Ga 1,12). Dostrzega w tym szczegolne działanie Boga: Bóg przeznaczy go od urodzenia i powoa łask swoją (Ga 1,15).

W *Liŝcie do Filipian* Paweł opisuje to samo wydarzenie, stwierdzając, że zosta wtedy „pochwycony” przez Chrystusa Jezusa (Flp 3,12). To doŝwiadczenie kojarzy z kategori „poznania”. Piŝe o poznaniu Chrystusa Jezusa, Pana (Flp 3,8), o zjednoczeniu z Nim (Flp 3,9), o poznaniu Go, w szczegolnoŝci o poznaniu mocy Jego zmartwychwstania (Flp 3,10).

W *Drugim Liŝcie do Koryntian*, w słowach pełnych majestatu (z uŝyciem formuły „my”) opisuje to samo doŝwiadczenie, stwierdzając, że wowczas Bóg „zablyŝna” w jego sercu, aby „zajaŝniao” poznanie chwały Boŝej na obliczu Chrystusa (2 Kor 4,6). Jest w tym reminiscencja czegoŝ, co zostało zapamietane przez tradycj potwierdzoną przez św. Łukasza w *Dziejach Apostolskich* (zob. Dz 9,3: „Gdy ŝe juŝ zbliŝa w swojej podroŝy do Damazku, nagle otoczyła go ŝwiatoŝ z nieba”).

Z powyŝszych tekstów wynika, że w ŝyciu św. Pawła doŝwiadczenie Boga, ktore miało miejsce pod Damazkiem, odgrywało przelomow rolę. Tak teŝ ŝwiadomoŝ Pawła zapamietali jego uczniowie ŝyjcy w pokoleniu po-Pawłowym. Wnieŝli oni dodatkowo do opisu tego wydarzenia swoją interpretacj zawartą w specyficznym słownictwie (zwłaszcza w terminie: „miłosierdzie”).

Autor *Pierwszego Listu do Tymoteusza* charakteryzuje moment przelomu, w ktorym Paweł sta ŝe, z bluŝniercy, przeŝladowcy i człowieka zuchwałego

(1 Tm 1,13), powołanym do służby (1 Tm 1,12). Dowiadujemy się z listu, że w tym przełomowym momencie życia Pawła Chrystus Jezus, Pan, okazał Pawłowi zaufanie, powołując go do służby (1 Tm 1,12). Paweł dostał wtedy miłosierdzia (1 Tm 1,13). Zaobfitowała wtedy łaska naszego Pana (1 Tm 1,14). Paweł dostał miłosierdzia, żeby w nim pierwszym Chrystus Jezus okazał całą wielkoduszność (1 Tm 1,16).

Z kolei z *Listu do Efezjan* wynika, że Paweł w momencie przełomu doświadczył działania łaski Bożej udzielonej mu ze względu na tych, którym miał głosić Ewangelię – chodzi o adresatów wywodzących się z pogan, a nie z Żydów (Ef 3,2). Pojął wtedy tajemnicę Chrystusa (Ef 3,4). W objawieniu zostało mu dane poznać tę tajemnicę (Ef 3,3), której istotą jest zrozumienie, że poganie są współuczestnikami obietnicy w Chrystusie Jezusie przez Ewangelię (Ef 3,6.8). Poznanie tej tajemnicy było dziełem łaski Boga udzielonej Pawłowi i było działaniem Jego mocy (Ef 3,7).

Doświadczenie Boga pod Damaszkiem było pierwszym, które św. Paweł dokładnie lokalizował i którego czas w biegu swego życia potrafił określić. Potem będzie jeszcze tylko jedno doświadczenie mistyczne, które św. Paweł będzie kojarzył z określonym czasem. Widocznie musiało to być doświadczenie bardzo ważne, skoro odcisnęło się w świadomości Pawła w postaci precyzyjnego zapisu jego daty. Chodzi o wydarzenie opisane w *Drugim Liście do Koryntian*, które Paweł datuje słowami: „przed czternastu laty” (2 Kor 12,2). Było to doświadczenie, którego natura pozostała dla św. Pawła na zawsze tajemnicą (Paweł podkreśla to przez dwukrotne powtórzenie w 2 Kor 12,2 i 12,3: „czy w ciele – nie wiem, czy poza ciałem – nie wiem, Bóg to wie”). Św. Paweł pisze, że został wówczas porwany aż do trzeciego nieba (2 Kor 12,2), oraz że został porwany do raju i usłyszał słowa, jakich nie godzi się człowiekowi wypowiadać (2 Kor 12,4). Apostoł wyznaje w tym kontekście, że doświadczenia mistyczne powodują u niego cierpienia, które porównuje do ciernia dla ciała, do wysłannika szatana, który go policzkował (2 Kor 12,7). Dolegliwość ta była tak wielka, że Paweł trzykrotnie prosił Pana, aby ją oddalił od niego, lecz Pan odmówił (2 Kor 12,8-9).

Oba wskazane powyżej wydarzenia: to, które miało miejsce pod Damaszkiem i to, którego istotą było „porwanie do trzeciego nieba”, możemy dokładnie datować¹¹. Pierwsze z nich miało miejsce w 36 roku, a drugie – w roku 43 (na czternaście lat przed powstaniem *Drugiego Listu do Koryntian*). Oba są ze sobą związane w biegu życia św. Pawła. Zaraz po spotkaniu z Chrystusem pod Damaszkiem zaczął się trudny okres w życiu Pawła, który zakończył się właśnie „porwaniem do trzeciego nieba”. W tym okresie Paweł znalazł się w próżni: z jednej strony był odrzucony przez wyznawców judaizmu, a z drugiej strony otoczony nieufnością wyznawców Chrystusa. Musiał też wiele spraw przewartościować, zakwestionować w sobie samym, a to mogło się dokonywać tylko przez cierpienie, przez coś w rodzaju ciemnej nocy ducha,

¹¹ Datowanie życiorysu św. Pawła jest przedmiotem sporu wśród biblistów [zob. Murphy-O'Connor 1996].

o której piszą późniejsi mistycy. Granice tego okresu duchowego dojrzewania św. Pawła wyznaczają właśnie objawienia z roku 36 i z roku 43. Wyznaczają też one momenty graniczne Pawłowego zmagania się z pojmowaniem istoty Boga. Pod Damaszkiem św. Paweł otrzymał „pewność”, że Bóg objawia się w Jezusie Chrystusie. W roku 43 to, co wydawało się takie jasne, skomplikowało się. Św. Paweł spotkał Boga, który jawi się mu jako nieogarniona tajemnica. Paweł wszedł w ciemność wiary. Może stał się spokojny? W każdym razie potrzebnych było Pawłowi tych siedem lat, które można przyrównać do pobytu na pustyni. Niedługo potem, w roku 45, Paweł wyruszy w pierwszą podróż misyjną. Te dwa objawienia stanowią punkty graniczne okresu „oczyszczenia”, dojrzewania Pawła do wielkich zadań zleconych mu przez Boga. O żadnych innych przeżyciach mistycznych św. Paweł nie będzie mówił tak wprost. Rozwinie później jedynie temat doświadczenia Ducha (w 1 Kor i w Rz). Ponadto „dotknie”, ale w sposób niejednoznaczny, rzeczywistości swego stanu mistycznego zjednoczenia z Chrystusem (w Ga i Flp).

W tabeli zamieszczonej na początku niniejszego paragrafu znajdują się dwa kolejne teksty, które łączy wspólna terminologia i wspólny przedmiot. Są to teksty opisujące mistyczną więź św. Pawła z Chrystusem, którą można określić jako stan zjednoczenia z Chrystusem. W *Liście do Galatów* św. Paweł pisze: „I już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). W *Liście do Filipian* czytamy: „Dla mnie bowiem życie to Chrystus” (Flp 1,21). W obu tych zdaniach jest coś więcej niż tylko spekulacja nad określoną „prawdą teologiczną”. Jest w nich duży ładunek emocji. Tak, jakby Paweł opisywał coś, co odczuwa, przeżywa jako ten, który jest w bezpośredniej, mistycznej relacji z Chrystusem. Pierwsze z tych zdań pada w kontekście autobiograficznym, w którym Paweł opowiada swe życie od czasu, gdy był prześladowcą Kościoła aż po konflikt z Piotrem w Antiochii (Ga 1,11-2,21). Pisze o konkretnych wydarzeniach, które osobiście poruszały go. Dlatego także zdanie: „I już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”, trzeba interpretować jako osobiste wyznanie Pawła o czymś, co przeżywa, a nie tylko jako prawdę spekulatywną. Zresztą na aspekt „przeżyciowy” czasownika „żyć”, wskazuje następne zdanie, w którym ten czasownik trzeba oddać przez polskie: „przeżywam” („To zaś, co teraz przeżywam w ciele...”; Ga 2,20). Drugie z wyżej wymienionych zdań, zawarte w Flp 1,21 („Dla mnie bowiem życie to Chrystus”), występuje w kontekście, w którym Paweł pisze o swych uczuciach (Flp 1,18: „Z tego się cieszę i będę się cieszył”), co wskazuje na to, że również w Flp 1,21 odwołuje się do faktu „przeżyciowego”, a nie tylko do prawdy spekulatywnej. Oba te teksty dowodzą, że św. Paweł otrzymał od Boga dar permanentnego trwania w stanie zjednoczenia z Bogiem, z Chrystusem. Była to relacja odczuwalna, bezpośrednia i przedmiotowa.

Jest jeszcze jedna grupa tekstów, w których Paweł pisze o swej relacji z Bogiem, która jest odczuwalna, bezpośrednia i przedmiotowa. To trzy teksty mówiące o doświadczeniu Ducha zawarte w 1 Kor 2,10-16, w 1 Kor 12-14 i w Rz 8. Teksty te łączy odniesienie do Ducha Świętego oraz terminologia podobna do tej, jakiej św. Paweł używał, gdy opisywał swe doświadczenie

Boga pod Damazkiem bądź gdy wskazywał na stan swojego zjednoczenia z Chrystusem. W obu perykopach znajdujących się w 1 Kor są to terminy: „objawić”/„objawienie” i „poznać”, a w Rz 8 – termin „życie”. Specyfika tych trzech perykop w stosunku do innych tekstów mówiących o Pawłowym doświadczeniu Boga polega na tym, że ich przedmiotem jest doświadczenie będące własnością nie tylko Pawła, ale i jakiejś grupy chrześcijan, do doświadczeń których odnosi się Apostoł. Inną specyfiką tych trzech perykop jest to, że św. Paweł odstepuje w nich od swej powściągliwości widocznej w innych tekstach traktujących o doświadczeniu Boga. Jest tak pewnie dlatego, że Apostoł ma do czynienia z doświadczeniem, które nie było tylko jego osobistą sprawą, ale dotyczyło wielu chrześcijan. Apostoł musiał odpowiedzieć na potrzebę chwili i dlatego postanowił zinterpretować to doświadczenie, które było udziałem wiernych w Koryncie i w Rzymie. Nie możemy jednak zapominać o tym, że przy tej okazji św. Paweł pisze też o sobie, nawet jeśli używa zaimka „my” (oznaczać on może jakąś grupę wiernych, a w niej św. Pawła). Odślania głębię swego życia mistycznego wyrażającego się w doświadczeniu Ducha.

Jest jeszcze jeden element, czysto formalny, który łączy trzy perykopy mówiące o doświadczeniu Ducha, a mianowicie funkcja retoryczna. Perykopy te znajdują się w kontekście, w którym św. Paweł za każdym razem stawia określoną tezę, a następnie podaje argumenty na jej rzecz, traktując doświadczenie Ducha jako jeden z argumentów (obok argumentów z Pisma, formuł wyznań wiary Kościoła, i innych). Duch Święty musiał być „rozpoznawalny” w doświadczeniu adresatów, bo inaczej argument ten traciłby siłę perswazyjną. W 1 Kor 2,10-15 doświadczenie Ducha jest argumentem na rzecz tezy sformułowanej w 1 Kor 2,6a. Paweł pisze o czymś, czego doświadczają chrześcijanie z Koryntu. Jeśli tak by nie było, to tekst ten nie miałby żadnej siły dowodowej. Z kolei w 1 Kor 14 św. Paweł pisze także o doświadczeniu Ducha, które było znane w Koryncie, a mianowicie o „darze języków”, polegającym na czymś w rodzaju transu połączonego z ekspresją słowną inspirowaną przez Ducha. W trzecim tekście, w Rz 8,1-30, jego siła dowodowa polega na tym, że św. Paweł przywołuje dar Ducha Świętego jako kategorię „doświadczalną”, aby udowodnić tezę, iż dla chrześcijanina (czyli dla kogoś, kto żyje „w Chrystusie”; zob. Rz 8,1) nie ma już potępienia (zob. Rz 8,1; kontekst doświadczenia wprowadza tekst zawarty w Rz 7,15-25). Św. Paweł zdaje się mówić w Rz 8: „Popatrz! Twoje doświadczenie świadczy o tym, że Duch Święty żyje w tobie i że posiadasz już teraz «zadatek» dóbr, których pełni udzieli ci Bóg w przyszłości. Doświadczenie Ducha świadczy o tym, że nie ma dla ciebie potępienia”.

Św. Paweł zakłada, że między nim a czytelnikami istnieje „rezonans”, polegający na tym, że i on, i oni mają „coś” wspólnego, co pozwala na przywołanie wspólnego doświadczenia: dar Ducha Świętego! „Wyczytanie” w przywołanych powyżej tekstach aluzji do doświadczenia Ducha jest możliwe dla tych, którzy są „ludźmi Ducha” (zob. 1 Kor 2,13.15), żyją „według Ducha” (Rz 8,4), mają poznanie „duchowe”, które jest czymś innym, niż poznanie

„zmysłowe” (zob. 1 Kor 2,14), współpracują z Duchem Świętym, który daje „dar języków” i dar „tłumaczenia języków” (zob. 1 Kor 14,26).

Z tekstów, w których św. Paweł pisze o doświadczeniu Ducha, można wysnuć wniosek, że doświadczenie to pojawia się w dwóch konkretnych okolicznościach, które są podobne do katalizatora wyzwalającego reakcję. Pierwszym katalizatorem jest „wejście w siebie” osiągalne w stanie wewnętrznego wyciszenia. Wtedy ma szansę pojawić się doświadczenie Ducha, odkrycie w sobie daru Ducha. Drugim katalizatorem jest mowa ludzka. To, co człowiek mówi, może być niekiedy inspirowane przez Ducha. Wystarczy kontakt z kimś, kto sam napełniony Duchem Świętym mówi o sprawach duchowych (w sposób duchowy), aby w tym, który słucha, pojawiło się doświadczenie Ducha. Język potrafi być też „instrumentem” ekspresji płynącej z Ducha, zwanej glosolalią. Ktoś, kto znajdzie się w jednej z tych dwóch sytuacji, dotyka jakby „punktów granicznych” między tym światem a transcendencją. Punktów granicznych w tym sensie, że poprzez nie dotyka się Transcendencji, która pozostaje wciąż zakryta. Duch, który staje się przedmiotem doświadczenia, jest wciąż Bogiem Zakrytym.

„Wejście w siebie” – spójrzmy wraz ze św. Pawłem na tę pierwszą z dwóch uprzywilejowanych dróg prowadzących do doświadczenia Ducha. Człowiek, który osiąga stan wewnętrznego wyciszenia, doświadcza w swym wnętrzu jakby dotknięcia przez Tajemnicze Istnienie. Pozostawiony sam sobie nie potrafiłby tego Tajemniczego Istnienia zdefiniować. Z pomocą przychodzi sam Bóg, który przez objawienie dane św. Pawłowi, w sposób autorytatywny określił, jakie znaki wskazują na to, że tym Tajemniczym Istnieniem jest Duch Święty. Pisze nam o tym św. Paweł, który opisuje konkretne formy doświadczenia i dołącza ich interpretację pneumatologiczną. Współistnienie tych dwóch czynników: doświadczenia i interpretacji, sprawia, że potrafimy zrozumieć to, czego doświadczamy.

Św. Paweł opisuje kilka przejawów Ducha, które można odkryć „wchodząc w siebie”. W 1 Kor 2,10-12 św. Paweł pisze o specyficznym poznaniu, które polega na rozpoznaniu w sobie „tego, co Boże”, czyli takiego wymiaru życia, który przekracza „to, co ludzkie” (1 Kor 2,11). Św. Paweł precyzuje przedmiot tego doświadczenia, „to, co Boże”, przez inne pojęcie: „dary łaski udzielone nam przez Boga” (gr.: *ta hypo tou theou charisthenta hymin*) i dodaje, że rozpoznanie tej rzeczywistości jest możliwe właśnie dzięki „Duchowi, który pochodzi od Boga”, którego „otrzymaliśmy” (1 Kor 2,12).

W ósmym rozdziale *Listu do Rzymian* Apostoł opisuje trzy inne przejawy Ducha.

Pierwszym jest odkrycie w sobie – jak to określa św. Paweł – „prawa Ducha” (zob. Rz 8,2-3). Ktoś, kto „wchodzi w siebie”, doświadcza czasem tego, że jego „kodeksem” postępowania nie jest jakiś zewnętrzny spis nakazów i zakazów, ale jest nim „Ktoś”, kto żyje w nim i podpowiada mu, w jaki sposób żyć. Tym „Kims” jest Duch Święty, prowadzący człowieka niezawodnie do celu, którym jest naśladowanie Jezusa, bo jest Duchem Pana.

Z tym doświadczeniem związane jest blisko inne, które św. Paweł określa jako „życie według Ducha” (zob. Rz 8,4-11). W życiu chrześcijanina pojawiają się szczególne momenty, w których odczuwa on z niezwykłą intensywnością pragnienie życia w bliskości z Bogiem. Momenty, w których serce człowieka zdaje się być przepełnione żarliwym pragnieniem Boga. Pragnienie to powoduje sam Duch. On jest sprawcą wewnętrznego imperatywu, który św. Paweł określa jako „życie według Ducha”. Duch uzdalnia nas do przekuwania tego pragnienia w rzeczywistość. Duch sprawia, że „życie według Ducha” staje się wewnętrzną potrzebą chrześcijanina, a pragnienie to znajduje sprzymierzeńca w postaci Ducha, który przemienia naszego ducha.

Trzecim doświadczeniem, które opisuje św. Paweł w *Liście do Rzymian*, jest doświadczenie „synostwa Bożego” (zob. Rz 8,14-17). Jest to tak intensywne doznanie, że samemu św. Pawłowi – pod jego wpływem – wyrwało się z ust wołanie: „*Abba, Tatusiu!*” (Rz 8,15; por. Ga 4,6). Dotknięcie Boga w tych szczególnych momentach polega na tym, że miejsce różnych lęków zajmuje intensywne poczucie wolności wynikające ze świadomości (pewności) bycia kochanym przez Boga. Św. Paweł interpretuje to doświadczenie, pisząc, że takie doznanie „synostwa Bożego” jest w nas spowodowane właśnie przez Ducha Świętego.

„Wejście w siebie” powoduje czasami jeszcze inne doznanie, opisane w Rz 8,18-25. Jest ono jakoś związane ze zjawiskiem, które można określić jako „ból istnienia”. Nie wiadomo dlaczego potrafi pojawić się w człowieku, niezwykle intensywnie tęsknota za Bogiem, potrzeba bycia z Nim, która objawia się w postaci bolesnego „rozdarcia”, czegoś, co można określić właśnie jako ból istnienia. Nasz duch wyrwa się do Boga, a przecież nie możemy wyzwolić się z ciała, póki żyjemy na tym świecie. Św. Paweł interpretuje to doznanie. Stwierdza, że jest ono wynikiem naszej ludzkiej solidarności z całym wszechświatem, który jęczy i wzdycha w bólach rodzenia (Rz 8,22). Jest ono spowodowane przez Ducha Świętego, który mieszka w nas zaledwie w postaci „pierwocin” i podsyca w nas ciągle pragnienie dojrzewiania: z pierwocin do pełnego zjednoczenia z Bogiem.

Powiedzieliśmy wyżej, że, obok „wejścia w siebie”, katalizatorem doświadczenia Ducha może być też język (mowa) człowieka. Jest tak w trzech przypadkach.

W 1 Kor 2,11-15 św. Paweł pisze o doświadczeniu Ducha, które pojawia się podczas rozmowy o „tym, co Boże”. Czasem pojawia się między mówiącym i słuchaczem dziwny „rezonans”. Powoduje go właśnie Duch Święty. Jeśli słuchacz jest „człowiekiem Ducha” (1 Kor 2,13.15), to potrafi on „wyczuć”, kiedy jego rozmówca nie mówi „wyuczonymi słowami ludzkiej mądrości”, ale „słowami, których nauczył nas Duch” (1 Kor 2,13). Pojawia się współgranie na płaszczyźnie duchowej, które św. Paweł określa jako poznanie „duchowe”, które jest czymś więcej niż poznanie „zmysłowym” (zob. 1 Kor 2,14). Podczas takiej rozmowy człowiek jest poruszony do głębi.

W 1 Kor 14 św. Paweł pisze o innej specyficznej manifestacji Ducha związanej z używaniem mowy: o tzw. glosolalii, która pojawia się podczas

modlitwy chrześcijan. Glosolalia jest jednym z charyzmatów, a charyzmaty są – z definicji – manifestacją Ducha Świętego mającą wymiar „eksperymentalny” (pisze o tym św. Paweł w 1 Kor 12,7, gdzie definiuje charyzmaty słowami: *he fanerosis pnaumaton*, „manifestacja Ducha”). Glosolalia polega na takiej ekspresji słownej (modlitwie), w której poruszony jest „duch” ludzki, a zawieszona jest działalność rozumu (zob. 1 Kor 14,14). Efekt to dziwna ekspresja słowna, która nie mieści się w żadnym systemie językowym i wydaje się nie mieć żadnego „rozumnego” sensu. Ma jednak sens: jest mówieniem „do Boga” i jest mówieniem „rzeczy tajemnych” (zob. 1 Kor 14,2). O tym samym św. Paweł pisze w Rz 8,26-27, jako o modlitwie, której nie można wyrazić słowami. Istnieje taka modlitwa, która wypływa z serca „przepełnionego” Duchem, tak, że człowiek nie potrafi tej obfitości łaski „pomieścić” w słowach. Sens glosolalii potrafią wskazać charyzmatycy obdarzeni przez Ducha Świętego charyzmatem „tłumaczenia języków” (zob. 1 Kor 14,26). Św. Paweł stwierdza, że posiada charyzmat glosolalii („mówienia językami”) w stopniu doskonalszym od innych Koryntian (1 Kor 14,18). Zauważmy i w tym miejscu, że tekst zawarty w 1 Kor 14 ma sens tylko wtedy, jeśli „mówienie językami” jest zjawiskiem należącym do doświadczenia chrześcijan korynckich. Po prostu, św. Paweł reaguje na błędne rozumienie istniejącego zjawiska. Nie tworzy teorii. Warto zauważyć, że w 1 Kor 14 św. Paweł – w pewnym sensie – deprecjonuje charyzmat glosolalii, stawiając wyżej od niego charyzmat proroctwa.

Charyzmat proroctwa jest także „eksperymentalnym” przejawem Ducha, tak samo jak dar „języków”. Polega on na tym, że ktoś ma nadzwyczajną zdolność, daną przez Ducha Świętego, do poznawania i odkrywania „tajników ludzkich serc” (1 Kor 14,25). W rozmowie z takim charyzmatykiem zaczynamy rozumieć prawdę o sobie, której nie byliśmy dotąd świadomi. Wychodzimy z rozmowy umocnieni, z wizją nowej perspektywy życiowej¹².

Specjalne znaczenie mają dwie wzmianki o Pawłowym doświadczeniu Boga, które są zapisane w tzw. listach deutero-Pawłowych (zob. 1 Tm 1,16; Ef 3,2-3). Świadczą one o tym, że św. Paweł był postrzegany w swoim otoczeniu jako „przykład”: mistrz życia mistycznego.

Pierwszy List do Tymoteusza nie został napisany (podyktowany) *in extenso* przez św. Pawła, ale był dziełem kogoś z otoczenia św. Pawła. Bibliści spierają się, czy list ten zawiera myśli, jakie opowiedział św. Paweł swojemu sekretarzowi, pozostawiając mu swobodę własnego ich sformułowania, czy też – co bardziej prawdopodobne – list powstał już po śmierci św. Pawła, a sekretarz podjął się zadania przekazania z możliwie największym pietyzmem myśli Pawła, które zapamiętał i po swojemu sformułował. Rozważania te biorą się z obserwacji różnic stylu obu listów do Tymoteusza w stosunku do tzw. wielkich listów św. Pawła, a także z obserwacji, że organizacja Ko-

¹² Zauważmy na marginesie, że termin „życie”/„żyć” – mający charakter mistyczny w Rz 8 – jest argumentem na rzecz mistycznego charakteru Flp 1,21 i Gal 2,20, gdzie również występuje ten termin.

ściola nakreślona w liście może odpowiadać czasom po śmierci św. Pawła [zob. Skoczylas 1997, 487-488]¹³. Tak czy inaczej, list ten jest dowodem recepcji myśli Pawła w otoczeniu Apostoła. I oto ów należący do otoczenia św. Pawła autor listu, pragnący przekazać – najściślej jak potrafił – wolę św. Pawła, zapisał w 1 Tm 1,16 następujący „testament” Apostoła: „dostałem miłosierdzia, żeby we mnie pierwszym Chrystus Jezus okazał całą wielkoduszność, jako przykład dla tych, którzy w przyszłości z Jego powodu uwierzą w życie wieczne”. Słowa te są fragmentem modlitwy dziękczynnej (1 Tm 1,12-17), w której Paweł odwołuje się do swej przeszłości i do swego powołania, uzasadniając szczególnie posłannictwo powierzone mu przez Jezusa. Ten kontekst narzuca wniosek, że określenie: „dostałem miłosierdzia” jest aluzją do powołania Pawła na drodze do Damaszku. Na to samo wydarzenie wskazuje inne określenie (występujące w 1 Tm 1,12): „umocnienie”. Chodzi o umocnienie, które „dokonało się w chwili powołania Pawła do wiary i apostołatu, na drodze do Damaszku” [Stępień 1979, 325]. Słowo „przykład”, użyte w 1 Tm 1,16, oznacza, że Paweł „miał niejako stanąć na czele długiego szeregu nawróconych, dotkniętych łaską Chrystusowego zmiłowania” [Stępień 1979, 328]. Autor Listu patrzy na św. Pawła w momencie jego powołania przez Chrystusa pod Damaszkiem i widzi w tle tego wydarzenia długi szereg chrześcijan, którym ten sam Jezus objawi się w przyszłości. Słowo „przykład” jest zachętą do tego, aby każdy był otwarty na niespodziewane przyjęcie łaski kontemplacji.

Istnieje jeszcze jeden tekst, w którym – przez fakt, że tekst ten jest świadkiem recepcji myśli św. Pawła przez otoczenie – św. Paweł jest potraktowany jako „mistrz” życia mistycznego. Jest to tekst zawarty w Ef 3,2-3. *List do Efezjan* został napisany pod koniec I wieku przez jakiegoś ucznia Pawła (Tychika?, Onezyma?), który własnymi słowami chciał oddać autentyczne myśli mistrza. Do takiego wniosku skłaniają się bibliści na podstawie sprawdzianów wewnętrznych: języka, stylu, treści listu [zob. Jankowski 1962, 347-348; Mędała 1997, 450-453]. Autor listu włożył w usta św. Pawła następujące słowa: „przecież słyszeliście o udzieleniu przez Boga łaski danej mi dla was, że mianowicie przez objawienie oznajmiona mi została ta tajemnica, jaką pokrótce przedtem opisałem” (Ef 3,2-3). „Przez objawienie oznajmiona mi została ta tajemnica” – słowa te są osnową całego listu. „Wypowiedź w w. 3 o łasce udzielonej Pawłowi uważa się za klucz całego listu” [Mędała 1997, 473]. Można powiedzieć, że cały list jest rozwinięciem rzeczywistości opisanej w Ef 3,3. To, czego doświadczył Paweł (i co jest opisane w Ef 3,3), autor listu rozwija „przekładając” to na swój język i na nowe realia środowiska, w którym żyje. Autor listu odnajduje w sobie (!) mistyczne objawienie dane Paw-

¹³ Autor ten pisze: „Ostatnie badania wykazują, że w zbiorze listów Pawłowych mamy do czynienia z grupą listów tzw. pewnych (Rz; 1-2 Kor; Gal; 1 Tes; Flp; Flm) oraz prawdopodobnych (Kol; Ef; 2 Tes; 1-2 Tm; Tt), tak zwane deutero-Pawłowe. W przypadku tych ostatnich można mówić, jeśli nie o Pawle, to przynajmniej o szkole czy tradycji Pawłowej, która niewątpliwie zawiera przedłużenie wpływu historycznego Pawła i jego myśli teologicznej” [Skoczylas 1997, 490].

łowi. Kojarząc Ef 3,3 z Gal 1,12-16, gdzie sam Paweł przedstawia się jako „apostoł objawienia”, możemy wnioskować, że objawienie odnosi się tu do objawienia pod Damaszkiem i oznacza Ewangelię objawioną Pawłowi. Jednak słowa zapisane w Ef 3,5 (tajemnica „została objawiona przez Ducha”) sugerują, że „objawienie” odnosi się także do innych doświadczeń mistycznych Apostoła. „Począwszy od jego pierwszego spotkania z Jezusem koło Damaszku, mocą ciągłego oświecenia przez Ducha Świętego, wchodzi on stopniowo w poznanie głębi tajemnicy, ciągle wzrastając w poznaniu mistycznym przez ciągle trwające objawienie” [Salzer 1999, 230]. Przez sformułowanie: „dla was”, zapisane w Ef 3,3, autor listu chce wciągnąć czytelników w opisywany w liście świat poznania mistycznego. Chodzi mu o coś więcej, niż tylko o zaproszenie czytelników do wysiłku intelektualnego. Również „my”, adresaci listu, mamy próbować wejść w tajemnicę Jezusa przez otwarcie na mistyczne doświadczenie analogiczne z tym, jakie miał św. Paweł. Słowa zapisane w Ef 3,3, czytane w kontekście całego listu, dowodzą, że św. Paweł był traktowany jak mistrz życia mistycznego przez autora listu i zgodnie z intencją tegoż autora ma być tak samo traktowany przez innych czytelników listu, a więc także przez nas.

3. DLACZEGO ŚW. PAWEŁ TAK MAŁO PISZE O SWYM DOŚWIADCZENIU BOGA?

Św. Paweł nie napisał, niestety, żadnego systematycznego traktatu na temat doświadczenia Boga, a to, co na ten temat zmieścił w swych listach, ma charakter fragmentaryczny. Trochę szkoda, że św. Paweł, który tak wiele wiedział, wolał tak wiele pozostawić milczeniu. Św. Paweł nie koncentrował się więc na pisaniu na temat mistyki, bo nie chciał tego robić. Dlaczego nie chciał? – tego nie wiemy. Możemy jedynie się tego domyślać. Z analizy tekstów źródłowych rodzą się trzy spostrzeżenia:

1) Marginalne potraktowanie doświadczenia Boga w listach św. Pawła nie oznacza, że było ono dla Apostoła mało ważnym wymiarem życia.

2) Wstrzemięźliwość św. Pawła jest zrozumiała, jeśli zobaczy się ją na tle jego powołania do szczególnej misji. Św. Paweł rozumiał, że stał się „apostolem pogan” ery mesjańskiej. To dużo szersze zadanie, niż bycie – używając określenia A. Schweitzera – „tylko mistykiem”.

3) Św. Paweł dopasował do swej misji określoną strategię, w której pisanie o doświadczeniu Boga zeszło na dalszy plan, o czym sam wspomina w *Liście do Koryntian*: „Powstrzymuję się jednak, aby nikt nie przypisywał mi nic ponad to, co we mnie widzi lub co ode mnie słyszy, szczególnie z powodu nadzwyczajnych objawień” (w 2 Kor 12,6-7). Z tego fragmentu wynika, że Apostoł postanowił być wstrzemięźliwym w opisywaniu doświadczeń mistycznych („nadzwyczajnych objawień”). Chciał, aby zwracano uwagę na to, co w jego życiu widać i co od niego można usłyszeć. Miały się liczyć sprawdzalne fakty i słowa. Św. Paweł ujawnia w tych słowach rezerwę w stosunku do mistyki jako narzędzia swojej pracy apostołskiej. Taką strategią życiową

wybrał w obliczu zadań, jakie przed nim postawił Bóg. Używając dzisiejszych kategorii wziętych z życia Kościoła, można by powiedzieć, że św. Paweł chciał zakładać parafie, a nie klasztory. Parafie, w których *gros* stanowili przecież zwyczajni ludzie, których interesuje „to, co widać i słysać”. Epato-
wanie ich mistyką byłoby nieefektywne. Paweł nie obrał strategii takiej, jak dla przykładu św. Benedykt, który zakładał wspólnoty klasztorne i chciał, aby one promieniowały na okolicę i który tak wiele miejsca poświęcał w swych pismach problemowi miejsca kontemplacji w życiu mnicha.

Przyjrzyjmy się trzem wskazanym spostrzeżeniom. Według pierwszego z nich wstrzeźliwość Pawła w nauczaniu na temat mistyki nie oznacza, że mistyka nie była ważnym wymiarem jego życia. Wprost przeciwnie. Sam Paweł pisze, że Chrystus „pochwyił go” dla siebie pod Damazkiem (zob. Flp 3,12). Trwanie w Chrystusie było dla Pawła tak ważne, że w porównaniu z nim oceniał swe dotychczasowe życie jako „stratę” (Flp 3,8). Św. Paweł osiągnął wyżyny życia mistycznego. Był postrzegany przez innych jak ktoś, kto wręcz „oszałał” na punkcie Chrystusa (zob. 2 Kor 11,1; 12,11). A gdy wszedł w wir aktywności apostołskiej, to ciągle była w nim tęsknota za zamienieniem aktywnego życia na „bycie z Chrystusem”. Tęsknota, której nigdy nie zrealizował, bo wiedział, że Bóg wybrał go do życia apostołskiego. Tęsknota ta popychała go do prowadzenia głębokiego życia modlitwy w czasie, gdy prowadził bardzo aktywne życie (zob. 1 Tes 1,2, gdzie Paweł pisze, że „nieustannie” się modli).

Druga sprawa, którą podnieśliśmy powyżej, to pytanie: jak św. Paweł rozumiał swe posłannictwo życiowe? Odpowiedź na to pytanie jest niezbędna, aby umieścić życie mistyczne św. Pawła na tle „mapy” jego życia. Św. Paweł, który doznał pod Damazkiem niezwykłej łaski (było to jak „pochwycenie” przez Chrystusa; zob. Flp 3,12), doszedł najwyraźniej do przekonania, że nie może skupić się tylko na mistycznym trwaniu w Chrystusie, bo Bóg wybrał go do tego, aby stał się „apostołem pogan”. Nawet jeśli to przekonanie zrodziło się w nim już pod Damazkiem, to na jego realizację musiał czekać. Miał czas na dojrzewanie, na zgłębianie planów Bożych. W czasie, gdy pisze listy, już wyraźnie pisze o sobie jako o „apostole”. Ten tytuł tak się zrosł z jego imieniem, jak w nowszych czasach nazwisko i imię. „Paweł apostoł” – taki tytuł jest umieszczony w adresie niemal wszystkich listów św. Pawła (tych, w adresie których Paweł umieszcza samego siebie, bez imion współpracowników). Tytuł ten św. Paweł doprecyzowuje przez określenie: „apostoł pogan” (zob. Rz 1,5; 11,13; Ga 2,8). Zatrzymajmy się nad tym tytułem, bo pozwala on zrozumieć priorytety życiowe św. Pawła – w tytule tym jest zawarta „autoprezentacja” św. Pawła. Tytuł: „apostoł pogan” zawiera w sobie coś więcej niż tylko prostą informację o adresatach pracy apostołskiej św. Pawła (choć ten aspekt był istotny, o czym wiemy z Gal 2,8, gdzie św. Paweł opisuje swe go rodzaju podział świata między siebie i Piotra – my, poganie, „dostaliśmy się” św. Pawłowi). Tytuł: „apostoł pogan” kryje w sobie pewną tajemnicę. Św. Paweł poznał ją dzięki swej zażyłości z Bogiem, a my możemy ją odgadnąć, wgłębiając się trochę w słowa św. Pawła. Św. Paweł miał przekonanie,

że żył w kluczowym momencie dziejów, w którym Bóg zaczął wypełniać to, co zapowiadali prorocy i co głosił Jezus, przepowiadając czasy ostateczne. Paweł wiedział, że żyje w czasach ostatecznych. W Bożą logikę tych czasów było wpisane to, że do czcicieli Boga, czczonego dotąd w Izraelu, mieli dołączyć poganie. Paweł, apostoł pogan, czuł się realizatorem tej misji. Był – jak pisze w Rz 15,16 – „z urzędu sługą Chrystusa Jezusa wobec pogan”. Był nim po to, aby poganie „stali się ofiarą Bogu przyjemną”. Paweł miał zamiar doprowadzić pogan „do posłuszeństwa” (Rz 15,18). W ten sposób chciał włączyć się w realizację planu Boga, który posłał swojego Syna po to, aby pozyskać pogan. Chciał dopełnić „kapłańską” misję Chrystusa polegającą na doprowadzeniu pogan do Jerozolimy jako ofiary miłej Bogu. Krótko mówiąc, misję św. Pawła można opisać następująco: Paweł był apostołem pogan ery mesjańskiej [zob. Sanders 1991, 1-7]. Czuł się instrumentem Bożego działania, którego celem było przygotowanie „nowych ludzi” na czasy eschatologiczne.

Skąd Paweł wiedział o nastaniu ery mesjańskiej? Wiedzy na ten temat nie czerpał od jakiegoś człowieka, który go o tym przekonał. Wiedział o tym dzięki objawieniu od samego Jezusa, którego spotkał pod Damazkiem. Właśnie spotkanie z Jezusem dało mu niezachwianą pewność, że Jezus żyje i że jest Panem. Tę pewność nastania ery mesjańskiej potwierdzą obserwacje św. Pawła z pracy apostołskiej. Widział, jak Ewangelia zdobywała świat pogański. Działało wielu ewangelizatorów. Sam Paweł wspierał swym autorytetem tych, którzy mieli rozprzestrzeniać w swoim środowisku Ewangelię (np. Epafrasa, który działał w Kolosach). Działali także ewangelizatorzy niezależni od Pawła (np. Apollos, Andronikus i Junia, Pryscylla i Akwila). Paweł miał pewność, że uczestniczy w procesie, który jest znakiem ery mesjańskiej. Ewangelia poszerzała swe wpływy. Wiedział, że już coś zdziałał (w Rz 15,19 pisze: „Oto od Jerozolimy i na całym obszarze aż po Illirię dopełniłem [obwieszczenia] Ewangelii”), a jednak miał świadomość tego, że dzieło nie było jeszcze zakończone (dlatego planuje dalszą misję w Hiszpanii). A nawet gdy dotyczą go trudności (dzieło rozszerzania Ewangelii opóźniają „falszywi apostołowie”), to interpretuje je jako dopełnienie cierpień Chrystusa (por. 2 Kor 4,8-11; Rz 8,18). Zamysł apostołowania wśród pogan wpisuje się w sekwencję celów apostołskich opisaną w Rz 11,25-26.30-31. Św. Paweł wie, że wprawdzie ma nastąpić, jako znak czasów eschatologicznych, nawrócenie pogan, a potem dopiero Żydów. Według obserwacji św. Pawła, już się zaczęło działanie Boże wskazujące na to, że „czas jest krótki” (1 Kor 7,29). Znakiem tego są sukcesy apostołskie Pawła (i jego plany) wśród pogan, za którymi powinno przyjść działanie łaski Bożej wśród Żydów, którzy – tylko na jakiś czas – odrzucili Mesjasza.

Tak widział św. Paweł tło swej misji życiowej. Do tego tła dostosował strategię życiową i środki, których chciał używać jako apostoł pogan ery mesjańskiej. W ramach tej strategii wybrał styl życia łączącego *actio* i *contemplatio*. Pisanie o swym życiu mistycznym świadomie podporządkował celom apostołskim, które uznał za nadrzędne.

Św. Paweł kierował się dobrze pojętym pragmatyzmem. Wiedział, iż jednemu objawieniu można przeciwstawić inne, rzekome objawienie. Łatwo zrozumieć, dlaczego uczynił dwa wyjątki od reguły milczenia na temat mistyki. Stosunkowo dużo pisał na temat doświadczenia Ducha i na temat objawiania się Jezusa zmartwychwstałego pod Damaszkiem. Są to tylko wyjątki potwierdzające regułę. Na temat doświadczenia Ducha św. Paweł nie mógł milczeć, bo „wylanie Ducha” było dowodem nastania ery mesjańskiej (zob. Jł 3,1). Paweł – niejako „na gorąco” – rejestruje spełnianie się tego znaku ery mesjańskiej zapowiadanego przez proroków. Drugi rodzaj doświadczenia Boga, jaki św. Paweł chętnie wspomina, to jego spotkanie z Chrystusem zmartwychwstałym pod Damaszkiem. I na ten temat św. Paweł nie mógł milczeć, bo pod Damaszkiem Bóg uczynił go świadkiem tego, że Jezus żyje. Przeżycie pod Damaszkiem było ponadto źródłem godności apostołskiej św. Pawła. Żeby nazywać się apostołem, musiał powoływać się na to, że został posłany przez Jezusa (Zmartwychwstałego; w odróżnieniu od Dwunastu, posłanych przez Jezusa historycznego; jednak jest to ten sam Jezus). Poza tymi dwoma wyjątkami – całkowite milczenie. Mamy jedno – chciałoby się powiedzieć – „wstydlive” napomknięcie o przeżyciu mistycznym w 2 Kor 12 i nic więcej. Można to zrozumieć. Przed Pawłem stało ogromne zadanie. Miał on plan zdobycia dla Chrystusa całego świata. Do tego planu dopasował precyzyjnie przemyślaną strategię.

W ikonografii przedstawia się św. Pawła z mieczem w ręku. Paweł przypomina wojownika (niezależnie od tego, że miecz jest przypomnieniem narzędzia męczeństwa św. Pawła). Rzeczywiście był „wojownikiem” w tym sensie, że miał jasny plan zdobycia dla Chrystusa całego świata. Choć pamiętajmy, że środki, jakie wybrał, nie miały nic wspólnego z orężem (podobieństwo do Mahometa przedstawianego jako wojownika jest więc czysto zewnętrzne). Plan był ogromny. Paweł musiał wybrać skuteczne środki propagowania wiary. Wśród nich powoływanie się na przeżycia mistyczne musiało zejść na dalszy plan.

Jakie środki św. Paweł uznał za ważniejsze od pisania o mistyce? Przed wszystkim musiał zadbać o rzeczy bardzo prozaiczne. Musiał zająć się czymś, co dzisiaj określilibyśmy jako „logistykę” działania. Założył on, że będzie kierował się wyłącznie do miast. Z nich wiara miała potem promieniować na okolice dzięki pracy zakładanych w nich wspólnot. Niektóre spośród odwiedzanych miast, te, które miały ważne znaczenie komunikacyjne, św. Paweł obrał za „bazy” – w nich zatrzymywał się na dłużej i kilkakrotnie je odwiedzał. Łatwo sobie wyobrazić św. Pawła, który – planując wybór baz – powiedział sobie: „Muszę udać się do Antiochii, bo to jest miasto, w którym przecinają się szlaki karawan; miasto łączące Daleki Wschód z Azją Mniejszą. Muszę dotrzeć do Efezu, bo jest to wielki port Azji. Do Tesaloniki, bo jest to brama prowadząca do Macedonii. Muszę dotrzeć do Koryntu, bo tam Morze Egejskie łączy się z Adriatykiem. Do Rzymu – bo jest sercem Imperium”. Planując trasę podróży ewangelizacyjnych, św. Paweł wybierał z reguły miasta, w których jeszcze nikt nie głosił Ewangelii; chciał bowiem tworzyć nowe

wspólnoty wierzących. Nie istniały dla niego granice działania; chciał dotrzeć tak daleko, jak to tylko możliwe. Dlatego w jego planach był nie tylko rodzi-my obszar Bliskiego Wschodu, ale także leżący daleko na północy Rzym (por. Rz 1,15) i najbardziej na zachód leżąca Hiszpania (zob. Rz 15,23-24.28). Nie wykluczał żadnego ludu, co więcej, pragnął przełamywać podziały między ludźmi w celu utworzenia jednego ludu Bożego.

Pragmatyczne podejście było konieczne, aby sprostać ogromnemu wyzwaniu natury organizacyjnej. Św. Paweł musiał odpowiedzieć sobie na bardzo praktyczne pytania: Jak dotrzeć do miast, które chciał odwiedzić? Gdzie znaleźć w nich dach nad głową i miejsca nadające się do głoszenia Ewangelii? Kto mógł być pomocny – tam, na miejscu – w pracy ewangelizacyjnej? Skąd wziąć środki finansowe? Wyzwania były niemałe. Wystarczy sobie zdać sprawę z tego, że aby osiągnąć Korynt, Apostoł musiał przebyć 3500 kilometrów, z czego 700 kilometrów – drogą morską. Realizacja tak wielkich zadań nie była możliwa „na żywioł”. Konieczne było planowanie godne stratega. W pracę apostołską św. Pawła było zaangażowanych mnóstwo osób (zobaczmy, jak szerokie „znajomości” ujawnia Paweł w Rz 16,1-24). Byli wśród nich poznani wcześniej przyjaciele i znajomi. Niektórzy oddawali do jego dyspozycji swe domy. Czasem św. Paweł zatrzymywał się przy synagogach. Środki utrzymania pozyskiwał własną pracą, ale też korzystał z pomocy finansowej Kościołów (zob. 2 Kor 11,8-9; Flp 4,15-16). Gdy udawał się do miejsc już sobie znanych, polecał, aby przygotowano w nich wszystko, co było konieczne (Rz 15,24; 1 Kor 16,6.11; 2 Kor 1,16).

Nie wystarczyła jednak tylko sprawność logistyczna. Św. Paweł musiał odpowiedzieć sobie na pytanie: jakich narzędzi „zdobywania świata” będzie używał? Z punktu widzenia tematu niniejszego artykułu ważne jest zauważenie, że na liście tych narzędzi św. Paweł nie uznał za istotne reklamowanie siebie jako mistyka. Pierwszorzędnym orężem miało być głoszenie Słowa Bożego. Św. Paweł miał poczucie tego, że za jego słowem stoi moc Boża, moc sprawcza. Wiedział, że Ewangelia jest „mocą Boga ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka” (Rz 1,16). Założenie to zweryfikowało życie tak, że św. Paweł mógł napisać do Tesaloniczan: „nasze głoszenie Ewangelii wśród was nie dokonało się przez samo tylko Słowo, lecz przez moc i przez Ducha Świętego, z wielką siłą przekonania” (1 Tes 1,5). Celem św. Pawła było tworzenie trwałych struktur (porównywalnych z dzisiejszymi parafiami), mających swych liderów. Św. Paweł starał się, po swym wyjeździe czuwać nad rozwojem założonych przez siebie wspólnot (przez listy, przyjmowanie i posyłanie wysłańców, wizytowanie wspólnot, a wreszcie przez modlitwę za wspólnoty). Były też takie „środki” budowania wspólnot, o których św. Paweł wspomina sporadycznie, co nie znaczy, że były one mniej ważne. Apostoł dbał o to, aby spoiwem wspólnot było „schodzenie się razem jako Kościół” (1 Kor 11,8), zwłaszcza w niedzielę (w „pierwszy dzień tygodnia”; zob. 1 Kor 16,2), w celu „spożywania Wieczery Pańskiej” (1 Kor 11,20). Było to bardzo ważne dla św. Pawła, gdyż liturgia niedzielna była „głoszeniem śmierci Pana” (1 Kor 11,26: „Ilekróć bowiem

spożywać ten chleb albo pić kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie”), była udziałem w Ciele i Krwi Pańskiej (1 Kor 11,27). Ryt ten łączył wspólnoty chrześcijan (zob. 1 Kor 11,23-25, gdzie Paweł pisze, że przekazuje tylko otrzymaną wcześniej tradycję). Z powyższych okoliczności wynika, że celem św. Pawła było tworzenie trwałych struktur. Celem nie było nawracanie jednostek. Św. Paweł nie wywoływał tematu mistyki w pierwszej fazie ewangelizacji, wtedy, gdy przybywał w różne miejsca, aby zakładać w nich Kościoły (głosił wtedy prawdy podstawowe, takie, o jakich wspomina w 1 Kor 15,1-5, w 1 Tes 1,9-10 i w 1 Tes 4,2-8). Listy, w których są teksty mówiące o misticie, należą do drugiego etapu ewangelizacji, w którym św. Paweł zwracał się do adresatów, którzy już przyjęli Ewangelię. Choć św. Paweł „nie stawiał” na misticie podczas ewangelizacji (miał inne priorytety), to jednak jednym z powodów uroku jego osobowości było to, że był on mistykiem, czyli człowiekiem doskonale zjednoczonym z Chrystusem. Św. Paweł był „drugim Chrystusem”, dlatego mógł skutecznie nieść Go światu. Św. Paweł postanowił jednak nie czynić z mistyki „strategicznego środka” ewangelizacji. Pisał o tym w zdaniu przywoływanym na wstępie niniejszego paragrafu, zapisanym w 2 Kor 12,6-7: „Powstrzymuję się jednak, aby nikt nie przypisywał mi nic ponad to, co we mnie widzi lub co ode mnie słyszy, szczególnie z powodu nadzwyczajnych objawień”.

Podane powyżej dane tłumaczą, dlaczego św. Paweł tak mało pisze na temat doświadczenia Boga. Z dystansu św. Pawła do pisania o misticie nie wynika, że nie mają racji ci, którzy czują potrzebę pisania na ten temat, albo z życia mistycznego uczynili dominantę swego życia do tego stopnia, że opuszczają świat (jak na przykład śp. O. Piotr Rostworowski, który zmarł jako rekluz w eremie Kamedułów we Frascati). Może po prostu św. Paweł nie miał łaski pisania o misticie? Aby pisać o misticie, trzeba mieć szczególną łaskę („to, że sam odkryłeś jakieś dziedziny kontemplacji, nie znaczy wcale, że jesteś wezwany do przekazywania tej wiedzy” [Merton 1982, 200]). W życiu św. Pawła sprawdziło się być może przeświadczenie, które w następujący sposób wyraża T. Merton: „Ci, którzy zbyt pośpiesznie dochodzą do przekonania, że powinni wyjść do ludzi i dzielić się z nimi doświadczeniami swej kontemplacji, narażają się na zniszczenie mistycznego życia w sobie i fałszywe przedstawienie go innym. Zanadto wierzą, iż słowem, mową i dysputą zdziałają to, czego tylko na dnie duszy człowieka może dokonać wlane światło Boże” [Merton 1982, 200].

Z treści niniejszego paragrafu wynika wniosek aktualny dla wszystkich, którzy – podobnie jak św. Paweł – posiadają łaski mistyczne. Posłużmy się jeszcze raz słowami T. Mertona: „Bądź tedy ostrożny i nie zakładaj z góry, że ludzie tobie bliscy, z którymi wiąże cię naturalna przyjaźń i łatwość dzielenia się przyrodzonymi zainteresowaniami, są tym samym powołani do życia kontemplacyjnego i że ty musisz go ich nauczyć. To uzdolnienie może w nich być albo też i nie być” [Merton 1982, 203].

Konieczne jest jeszcze jedno dopowiedzenie. Mistycy mówią wiele także wtedy, gdy milczą. Powściągliwość św. Pawła w pisaniu na temat mistyki jest

wymowna. Mówi nam ona wiele o naturze doświadczenia Boga. Spotkanie z mistyką św. Pawła powinno skłaniać do następujących refleksji:

1) Istota doświadczenia Boga pozostaje w sferze tajemnicy. Dlatego, pisząc o swym doświadczeniu pod Damaszkiem, św. Paweł nie pisał wiele o zewnętrznym aspekcie tego doświadczenia (w przeciwieństwie do autora *Dziejów Apostolskich*; zob. Dz 9; 22; 26). Nie znajdujemy w listach św. Pawła informacji o charakterze psychologicznym, fenomenologicznym, zjawiskowym.

2) Doświadczenie Boga, choć jest tajemnicze, nie jest nieokreślonym, niemożliwym do zwerbalizowania doznaniem. Św. Paweł potrafił umiejscowić pewne doświadczenia Boga w swojej biografii. Opisywał konkretne skutki życiowe (np. objawienie Ewangelii), które rodzi doświadczenia Boga.

3) Doświadczenie Boga jest możliwe do opisanego tylko przy użyciu języka analogii. Języka analogii używa także św. Paweł (pisze on o „widzeniu”, „poznaniu”), który tym samym zaprasza nas do podjęcia trudu refleksji teologicznej nad naturą doświadczenia Boga i do poszukiwania adekwatnego języka jego opisu.

4) Doświadczenie Boga jest uchwytnie tylko w wierze. Zapisane w Gal 1,16 wyznanie Pawłowe, że Bóg objawił mu Swego Syna, pozostaje kwestią wiary, mimo że za wiarą stoi doświadczenie („wiedza”). Doświadczenie Boga nie eliminuje wiary, a tylko wiarę utwierdza. Nie byłoby doświadczenia Boga w życiu Pawła bez uprzedzającej łaski (zob. Gal 1,15), a więc także bez wiary, która jest łaską (zob. Rz 9,15-16).

4. PODŁOŻE HISTORYCZNO-RELIGIJNE PAWŁOWEGO „JĘZYKA” OPISU DOŚWIADCZENIA BOGA

Nie istnieje „język mistyki”, tak jak istnieje język pewnych autonomicznych nauk. O sposobie opisu doświadczenia Boga decyduje osobowość mistyka – to, kim on jest. Św. Paweł był znawcą Biblii. Dlatego zaczerpnął z Biblii terminologię, za pomocą której opisywał swe doświadczenie Boga. Ten fakt musimy zinterpretować.

Spójrzmy na biblijne podłoże „języka” św. Pawła. Gdy pisze on o tym, że „widział Jezusa Chrystusa” (1 Kor 9,1), to nawiązuje do takich tekstów, jak: Wj 24,10 (Mojżesz, Aaron, Nadab, Abihu i siedemdziesięciu starszych Izraela „ujrzeli Boga Izraela”), Wj 33,20 (w mowie Boga do Mojżesza padają słowa: „ogłądać oblicze” Boże), Ps 11,7 („ludzie prawi zobaczą Jego oblicze”), Iz 6,5 („oczy moje oglądały Króla, Pana Zastępów”). Także wtedy, gdy św. Paweł pisze o tym, że Jezus / Bóg „objawił” mu się (Ga 1,12.16 i in.), albo „ukazał się” jemu (1 Kor 15,8), nawiązuje do Starego Testamentu, w którym są opisane teofanie, czyli objawiania się Boga. Według Starego Testamentu, Bóg „ukazał się” Abrahamowi (Rdz 12,7). Bóg ukazywał się różnym ludziom poprzez „aniołów” (Rdz 18,1nn), „Ducha” (Iz 11,2; Ez 1,12.20; Mi 3,8). Ukazywał im swe „oblicze” (Rdz 32,31; Wj 33,14n), swą „chwałę” (Wj 24,15nn; Ez 1,4nn), swą „światłość” (Ps 43,3). Był obecny w historii swego

ludu przez znaki (Pwt 4,34; 34,11). Ukazywał się w wizjach (Am 7; Iz 6; Jer 1), w snach (1 Sm 28,6; Rdz 28,10nn) i pozwalał słyszeć swój głos (Iz 40,1nn). Także temat „poznania” Jezusa Chrystusa ma swe korzenie w terminologii „poznania” Boga występującej w Starym Testamencie. W sensie semickim chodzi o intymne poznanie, które można porównać do wzajemnego poznania się małżonków. Takie głębokie i intymne poznanie Boga przez lud zapowiadali prorocy: Izajasz i Habakuk (Iz 11,9: „kraj się napełni znajomością Pana”; por. Hab 2,14) oraz Jeremiasz (Jer 31,34: „poznają Mnie”). Także temat Ducha, rozwinięty przez św. Pawła, ma swe korzenie w Starym Testamencie. Przeczcucie działania Bożego przez Ducha Świętego miało wyraz w refleksji, która szła w dwóch kierunkach. Duch oznaczał immanentny element antropologiczny darowany przez Boga: oddech, a w sensie głębszym – ducha ludzkiego. Duch przejawiał się też w działaniu „zewnętrznym”: w postaci wiatru, ale także oznaczał Ducha Bożego.

Tę listę można by poszerzyć o szereg innych szczegółów i o inne odnośniki. Ale nie chodzi tylko o zapożyczenie słów. W tekstach św. Pawła „dźwięczą” reminiscencje pewnych scen ze Starego Testamentu. W Ga 1,15-16 są aluzje do dwóch tekstów wziętych ze Starego Testamentu. Św. Paweł pisze: „A kiedy Bóg, który przeznaczył mnie od urodzenia i powołał swoją łaską, zechciał objawić mi swojego Syna, abym wśród pogan głosił Dobrą Nowinę o Nim, wtedy nie radziłem się ludzi (...)”. W słowach tych odnajdujemy reminiscencje dwóch perykop mówiących także o powołaniu: Sługi Jahwe i proroka Jeremiasza. W Iz 49,1-6 znajdujemy następujące słowa: „Powołał mnie Pan już z łona mej matki, od jej wnętrzości wspomniiał moje imię. Oстрыm mieczem uczynił me usta, w cieniu swej ręki Mnie ukrył (...). A teraz przemówił Pan, który mnie ukształtował od urodzenia na swego Sługę, bym nawrócił do Niego Jakuba i zgromadził Mu Izraela. A mówił: «To zbyt mało, iż jesteś Mi Sługą dla podźwignięcia pokoleń Izraela! Ustanowię Cię światłością dla pogan, aby moje zbawienie dotarło aż do krańców ziemi»”. Z kolei w Jr 1,4-10 czytamy: „Pan skierował do mnie następujące słowo: / «Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, / nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, / prorokiem dla narodów ustanowiłem cię» (...) I wyciągnąwszy rękę, dotknął Pan moich ust i rzekł mi: «Oto kładę moje słowa w twoje usta. Spójrz, daję ci dzisiaj władzę nad narodami i nad królestwami, byś wyrwał i obalał, byś niszczył i burzył, byś budował i sadił»”. Z bliskości terminologicznej między Ga 1,15-16 i tymi dwoma tekstami wynika, że św. Paweł widział siebie jako kontynuatora planów Bożych objawionych Izajaszowi i realizowanych przez Jeremiasza. Wspólny jest motyw powołania, przeznaczenia od urodzenia, motyw objawienia, którego celem jest misja wśród pogan, motyw głoszenia słowa. Nowością jest oczywiście to, co w Starym Testamencie było niejasno przeczuwane, a jasno ukazało się w Nowym Testamencie, a mianowicie odniesienie do Chrystusa. Szczególnie interesująca jest analogia Gal 1 z Iz 49, z której wynika, że św. Paweł widział siebie jako kontynuatora misji Chrystusa-Sługi Jahwe i jako apostoła pogan ery mesjańskiej.

Św. Paweł, czerpiąc ze Starego Testamentu, był dzieckiem swoich czasów. Znał współczesne sobie tradycje interpretacji Biblii istniejące w judaizmie hellenistycznym i w innych odłamach judaizmu. Jako Żyd diaspory był otwarty na myśl hellenistyczną. Był „na bieżąco” ze współczesnymi trendami intelektualnymi, jak przystało na „profesora wśród apostołów”, jak nazwał św. Pawła Tomasz z Akwinu. Stąd w jego opisie doświadczenia Boga znalazły się przynajmniej dwie idee wzięte ze środowiska, w którym żył. Można je zauważyć w 1 Kor 2,10-15 i w 2 Kor 12,1-4.

W pierwszym z tych tekstów św. Paweł przyjmuje założenie (obecne u stoików, w gnozie, u Filona z Aleksandrii), że poznanie dokonuje się według zasady: „podobne przez podobne”. Schemat ten, twórczo przetworzony, okazał się przydatny św. Pawłowi w polemice z Koryntianami, którzy prawdopodobnie skłaniali się ku twierdzeniu, że człowiek posiada naturalną zdolność do poznania Boga. Nieprawda! – odpowiada św. Paweł. Człowiek sam z siebie nie jest zdolny do przyjęcia Bożej Mądrości. Mądrość Boża jest zakryta dla „władców tego świata”. Jest czymś innym niż mądrość tego świata. Do poznania Boga potrzebny jest nadzwyczajny dar od Boga, którym jest „duch”. Dzięki posiadaniu przez chrześcijan tego daru, zachodzi poznanie na zasadzie: „podobne przez podobne”. Bożemu Duchowi, który „zglębia głębokości Boga samego”, odpowiada „duch, który jest z Boga” (1 Kor 2,12), jakosć Boża, którą otrzymują chrześcijanie [zob. Gärtner 1967-1968, 217-218; Wilckens 1958, 81-84]. W drugim z wymienionych wyżej tekstów (2 Kor 12,1-4) św. Paweł opisuje swe doświadczenie Boga za pomocą dwóch zwrotów, które także zapożyczył z tradycji. Chodzi o zwroty: „porwanie aż do trzeciego nieba” (2 Kor 12,2) i „porwanie do raju” (2 Kor 12,4). W języku polskim znamy podobne wyrażenia. Mówimy czasem, że jesteśmy „w siódmym niebie”, albo że czujemy się „jak w raju”. Łatwo nam sobie wyobrazić, jaki mechanizm zaszedł w świadomości św. Pawła, który sprawił, że użył on – na podobnej zasadzie – utartych zwrotów istniejących w jego środowisku. W Talmudzie są zapisane spekulacje o istnieniu kilku (dwóch, trzech, pięciu, siedmiu, a nawet dziesięciu) nieb. Ostatnia ze sfer nieba charakteryzuje się w tych tekstach najściślejszą bliskością Boga. Zwrot: „porwanie aż do trzeciego nieba” oznacza więc tyle, co porwanie do najwyższego nieba, czyli w bezpośrednią bliskość Boga. Także pojęcie „raju” funkcjonowało w judaizmie, gdzie oznaczało między innymi niebiańskie miejsce pobytu dusz w bliskości Boga po śmierci człowieka a przed powszechnym zmartwychwstaniem. Oba zwroty: „do trzeciego nieba” i „do raju”, występują razem nie tylko w 2 Kor 12,2-4, ale także w jednym z tekstów talmudycznych (Apok Mos 37). W 2 Kor 12,4 św. Paweł dodaje, że jego doświadczenie mistyczne polegało na słyszeniu „tajemnych słów, których nie godzi się człowiekowi powtarzać”. Podobne wyrażenie jest znane w pewnym tekście apokryficznym (sl Hen 17), w którym jest opisana wizja nieba, której dostąpić miał Henoch. Słyszał on tam śpiewy, których nie można wyrazić słowami¹⁴.

¹⁴ Odpowiednie teksty źródłowe podają: Strack, Billerbeck 1979, 531-534.

Św. Paweł był zakorzeniony w środowisku, w którym czytano Biblię i traktowano ją jako żywe Słowo Boże. Było to środowisko, w którym aktualizowano Biblię, szukając w niej odniesień do bieżących wydarzeń. Interpretowano ją w sposób, który można by nazwać „inkulturacją”: próbowano godzić Biblię z różnymi modnymi prądami ideowo-religijnymi. Św. Paweł był dzieckiem swoich czasów i czynił podobnie. Wszystko to wynikało u św. Pawła z jednego: z fascynacji Biblią. Pochylanie się nad Biblią było dla św. Pawła radością. Osiągnął on w znajomości Biblii wielkie mistrzostwo. Fascynację Biblią wyniósł z domu rodzinnego. Wychował się na Biblii. Studiował ją i nią żył. Fascynacja Biblią wyrażała się u niego w tym, że cokolwiek ważnego w życiu spotykał, także w swym życiu osobistym, „sprawdzał” to przez szukanie uzasadnienia właśnie w Biblii. Dotyczyło to także tego, co spotkało go pod Damazkiem i potem, gdy analizował swe doświadczenie Boga. Stąd nie jest przypadkiem to, że Pawłowy język opisu doświadczenia Boga, to język przejęty z tradycji biblijnej i około-biblijnej.

Dane, które zebraliśmy powyżej, charakteryzują mentalność św. Pawła, ale także mówią coś ważnego o naszej chrześcijańskiej tożsamości. Nie rozumie św. Pawła ten, kto nie zafascynuje się Biblią, jak on. Dlatego przed przystąpieniem do analizy Pawłowego „języka” opisu doświadczenia Boga musimy ze złością pochylić się nad rzeczywistością Słowa Bożego.

Warunkiem zrozumienia tego, co św. Paweł pisze na temat doświadczenia Boga, jest świadomość, że słowa zapisane w Biblii otwierają nas na rzeczywistość zbawczą. Są czymś więcej niż zapisem słów, bo są „kluczem” otwierającym przed człowiekiem rzeczywistość zbawczego działania Bożego. Biblijna formuła: „stało się słowo Pańskie” (*wajjehi debar JHWH*) oznacza, że słowo Boże „wydarzyło się” (*hajah*). Zbawcze *dabar* oddać można dlatego przez polski neologizm: „słowoczyn”¹⁵. Tekst biblijny, czytany z wiarą, aktu-

¹⁵ Neologizm „słowoczyn” zawdzięczmy R. Brandstaetterowi. Na temat Słowa jako wydarzenia zbawczego tak pisze H. Muszyński: „(...) każde słowo objawienia, zwłaszcza tam, gdzie nie zostaje ono bezpośrednio przeciwstawione czynom, działaniu, stanowi samo w sobie ważne wydarzenie zbawcze, na które składa się określone działanie Boga (w formie wydarzenia, czynu czy faktu), które z reguły dopiero później zostaje ujęte we właściwą szatę słowną. Jedno i drugie, tzn. najpierw czyn, działanie, a później ujęcie tego działania w określonej szacie słownej, należy do samej istoty słowa Bożego w rozumieniu Biblii” [Muszyński 1985, 37-38]. H. Muszyński podkreśla, że ujęcie słowa jako wydarzenia „wybiega bardzo daleko poza codzienne, potoczne, a nawet literackie i poetyckie zrozumienie słowa w naszym, europejskim kręgu kulturowym. W tym względzie jesteśmy w dużym stopniu spadkobiercami kultury greckiej i helleńskiej, gdzie słowo jest zawsze określonym kształtem myśli, a więc przynależy do duchowej sfery poznawczej człowieka. Zdarzeniowy charakter słowa biblijnego jest bez wątpienia spuścizną myśli i ducha semickiego” [Muszyński 1985, 38]. Zdarzeniowy charakter słowa Bożego jest widoczny w Pawłowym rozumieniu Ewangelii. Ewangelia Jezusa Chrystusa ma trzy wymiary: 1) Chrystus otwiera pełny historiozbawczy sens wszystkich wydarzeń Starego i Nowego Testamentu; 2) urzeczywistnia się

alizuje zwiastowaną w nim rzeczywistość¹⁶. Wydarzenia tłumaczą sens słów, a słowa objaśniają naturę wydarzenia. Słowo zapisane w Biblii nie niesie w sobie tylko informacji intelektualnej, ale pośredniczy w komunii człowieka z Bogiem¹⁷. Ten aspekt sprawia, że język „biblijny” ma szczególną moc przywoływania doświadczenia Boga u jego czytelników. Biblia powinna dlatego stać się – jak pisze Roman Brandstaetter – „dziennikiem naszej duszy, zaufanym powiernikiem, którego wtajemniczamy w najtrudniejsze związki łączące nas z Bogiem, ludźmi, ze światem” [Brandstaetter 1986, 71].

Drugim warunkiem zrozumienia tego, co św. Paweł pisze na temat doświadczenia Boga, jest wyczucie sakralności Słowa Bożego. Dla św. Pawła Biblia była świętością. Oznacza to, że terminologia biblijna miała dla niego wartość sakralną. Była nośnikiem *sacrum*. Gdy św. Paweł – nawiązując do terminologii biblijnej – pisał, że „widział” Chrystusa, to wskazywał na coś więcej, niż tylko na analogię do fizycznego aktu widzenia. Wskazywał na tajemnicę, którą objaśniała biblijna historia objawiania się Boga świętym ludziom. Św. Paweł, który doświadczył spotkania z *sacrum*, wybrał świadomie język sakralny do opisu tego doświadczenia. Do pełnego zrozumienia tego, co św. Paweł pisał na temat doświadczenia Boga, potrzebna jest miłość do Biblii podobna do tej, jaką miał św. Paweł.

5. SPECYFIKA ŚWIADECTWA ŚW. PAWŁA NA TEMAT DOŚWIADCZENIA BOGA NA TLE ŚWIADECTW PÓŹNIEJSZYCH MISTYKÓW

Specyfikę podejścia św. Pawła do doświadczenia Boga może przybliżyć pewna analogia. Wyobraźmy sobie rozmowę dwóch przyjaciół, z których jeden chce opowiedzieć drugiemu o niespodziewanym spotkaniu z kimś, kogo obaj znali przed laty: - „Słuchaj! Wczoraj spotkałem Ewę Nowak”. - „Ewę Nowak?! To wspaniale!”. W tym momencie przychodzi czas na szczegółowe pytania: - „Powiedz, co ona porabia? Jak wygląda?”. Możliwe są dwa scenariusze rozmowy. Jej inicjator, kierując się jakąś racją, może ją uciąć (np. dlatego, że nie chce być wścibski). Może też ją kontynuować. Jest tyle rzeczy do opowiedzenia.

W rozmowie tej w pierwszej kolejności pojawia się informacja o fakcie: identyfikacja spotkanej osoby („Spotkałem X.X.”). Potem przychodzi pytania

zawsze od nowa w terażniejszości; 3) daje udział już dzisiaj w dobrach zbawczych przyszłego eonu [zob. Muszyński 1985, 52].

¹⁶ K. Barth, komentując Rz 1,16-17, pisze, że nie można patrzeć na objawienie Pawłowe jak na wydarzenie historyczne. Ono w Ewangelii jest ciągłym wydarzeniem – dzieje się [zob. Barth 1990, 37].

¹⁷ Do rzeczywistości języka biblijnego można odnieść jakoś słowa L. Alonso Schökela na temat symbolu: „The symbol is the proto-language of transcendent experience, and thus also of religious experience. The symbol does not provide intellectual information, but simply mediates communion. The symbol cannot be reduced to a collection of concepts” [Schökel 1988, 111].

o detale („Co ona porabia? Jak wygląda?”). Spróbujmy wyobrazić sobie, że na miejscu tych dwóch rozmówców jest św. Paweł i adresaci jego listów, a potem któryś z mistyków chrześcijańskich i adresaci jego dzieła na temat mistyki. Przedmiotem „rozmowy” będzie w obu przypadkach mistyczne spotkanie z Bogiem (z Jezusem Chrystusem). Posługując się schematem tej rozmowy, łatwo uzmysłowić sobie, na czym polega różnica między tym, co na temat doświadczenia Boga pisze św. Paweł i tym, co piszą mistycy.

Jako *exemplum* w przypadku św. Pawła może służyć tekst zawarty w 1 Kor 9,1. Św. Paweł pisze o swym niespodziewanym spotkaniu ze zmarłychwstałym Chrystusem: „(...) widziałem Jezusa, Pana naszego”. Konstatuje fakt i identyfikuje przedmiot doświadczenia. Korci nas, aby pytać dalej o szczegóły. Niestety, Paweł nie zamierza rozmawiać z nami na temat szczegółów. Na temat tego, co przeżywał w momencie spotkania z Jezusem, jak Jezus wyglądał. Poprzestaje na konstatacji „nagiego” faktu. Można powiedzieć, że trzyma na postronkach wodze wyobraźni i uczucia.

A teraz wyobraźmy sobie, że stroną w rozmowie jest któryś z mistyków chrześcijańskich. Mistycy (ci, którzy zdecydowali się na spisanie swego świadectwa o doświadczeniu Boga) z reguły nie poprzestają na konstatacji faktu, ale idą znacznie dalej. Analizują szczegóły. Łatwo sobie wyobrazić ilość tych szczegółów, patrząc choćby na opasły tom *Dzieł św. Jana od Krzyża*. Niech tę tendencję zilustrują dwa, bardzo reprezentatywne, przykłady. Pierwszy z nich to tekst napisany przez mistyczkę, św. Teresę od Jezusa. Drugi – to tekst analityczny, w którym C. Bettinelli opisuje mistykę Edyty Stein¹⁸.

Św. Teresa od Jezusa, w dziele *Twierdza wewnętrzna*, opisuje doświadczenie Boga w obrazie siedmiu mieszkań. Przy opisie siódmego mieszkania św. Teresa posługuje się kategorią widzenia (analogiczną do tej, której św. Paweł używa w 1 Kor 9,1): „1. Mówmy teraz o owych duchowych boskich zaślubinach, chociaż wielka ta łaska nie może się dokonywać w tym życiu w sposób zupełnie doskonały. (...) Pan, gdy pierwszy raz użył duszy tej łaski, ukazuje się jej przez widzenie wyobraźni w swoim najświętszym Czwolwieczeństwie, aby dobrze wiedziała i wątpić o tym nie mogła, że dostępuje tak niesłychanego daru. Innym może objawia się w innym kształcie; lecz ta, o której tu mówię, w takiej Go postaci widziała. Było to w chwilę po przyjęciu Komunii świętej. Pan stanął przed nią z wielką jasnością, wdziękiem i majestatem, takim, z jakim zmarłychwstał i rzekł do niej, że czas już, aby Jego sprawy wzięła za swoje własne, a On będzie miał pieczę o jej. Inne jeszcze potem dodał słowa, które łatwiej sercem odczuć, niż usty wyrazić. 2. Mogłoby się zdawać, że widzenie to nie było rzeczą nową, bo już przedtem nieraz Pan ukazał się jej w takiej samej postaci. Ale taka tu była ogromna różni-

¹⁸ Na marginesie warto zaznaczyć, że literatura mistyczna bywa dzielona na mistykę studyjną i mistykę przeżyciową. Podział taki proponuje: Urbański 1999, 11. Mistyka studyjna przedstawia w metodologicznym ujęciu doktrynę zjednoczenia z Bogiem. Mistyka przeżyciowa zaś zajmuje się doświadczeniem mistycznym danej osoby.

ca, że po tym widzeniu pozostała całkiem nieprzytomna i przerażona; raz, dla samej, nierównie potężniejszej jego siły; po wtóre, dla głębokiego znaczenia słów, które Pan do niej mówił; po trzecie wreszcie dlatego, że Pan jej się ukazał w najgłębszym wnętrzu duszy, a podobnego widzenia, całkiem wewnętrznego, z wyjątkiem jedynie tego, o którym była mowa w poprzedzającym rozdziale, nigdy jeszcze nie miała [GR: redaktor dodaje tu przypis następującej treści: „Widzenie Trójcy Przenajświętszej”]. Trzeba nam wiedzieć, że między wszystkimi widzeniami poprzednich mieszkań, a widzeniami tego siódmego, różnica jest ogromna, a zrękowiny duchowe, które się zawierają w tamtych, tak się mają do duchowych zaślubin spełniających się w tym ostatnim, jak się ma obopólny do siebie stosunek dwojga narzeczonych do stosunku dwojga małżonków, którzy związani węzłem dożgonnym, już się, póki żyją, rozłączyć nie mogą” [Św. Teresa od Jezusa 1987, 420-421].

Podobna tendencja, polegająca na opisywaniu mnóstwa szczegółów doświadczenia Boga, jest widoczna w pismach Edyty Stein, mistyczki z XX wieku. Popatrzmy na myśl Edyty Stein, posługując się dla odmiany tekstem „z drugiej ręki”, a mianowicie analizą myśli E. Stein, autorstwa C. Bettinelli. Warto pamiętać, że Edyta Stein opisuje szczegóły swego doświadczenia Boga, używając języka fenomenologii. Określa istotę swego przeżycia mistycznego jako „nadprzyrodzone doznanie Boga” (*Übernatürliche Gotteserfahrung*), które odróżnia od poznania naturalnego¹⁹. C. Bettinelli tak streszcza myśl Edyty Stein na ten temat: „Na tej płaszczyźnie poznaje się Boga nie na drodze dedukcji czy rozumowania, lecz poprzez «osobowe spotkanie» (*durch persönliche Begegnung*), do którego ktoś może być pociągnięty w samej swej głębi. Poczucie obecności Boga jest tylko początkiem życia mistycznego, gdyż od tego momentu aż do całkowitego zjednoczenia z Bogiem znajdują się różne stopnie i różne dojścia. Na każdym stopniu, wyższym od poprzedniego, Bóg objawia się w nowy sposób, poprzez nowe motywy: pozwala coraz głębiej przenikać w siebie, oddaje się duszy w coraz to inny sposób, żywszy, bogatszy, pełniejszy (żąda, by dusza była coraz bardziej wytrwała w oddaniu siebie). Pomimo jednak tych doznań i osobowych spotkań coraz bardziej odsłaniających kochaną osobę, «Bóg pozostaje nadal Bogiem nieznanym» (*Gott bleibt der verborgene Gott*). Wzmaga się coraz bardziej pragnienie Nieskończonego, przenika duszę do głębi, staje się po prostu fizycznym cierpieniem, ale, niestety, w tym życiu niemożliwe jest całkowite nasycenie, a nawet nie zostanie ono zaspokojone w pełni w samej wizji uszczęśliwiającej, gdyż z racji naszej ograniczoności nie możemy widzieć Boga «tak jak On siebie zna» (*wie Er selbst sich schaut*)” [Bettinelli 1982, 230].

Zacytowane powyżej dwa przykłady literatury mistycznej wskazują, że mistycy potrafia przekraczać granicę milczenia, którą wyznaczył sobie św. Paweł. Podają mnóstwo szczegółów. Przekraczają tę granicę, mimo że mają świadomość nieadekwatności swych słów do opisu tajemnicy, której objawie-

¹⁹ Rozprawa ukazała się w *Tijdschrift oor Philosophie*, a relację na temat jej treści podaje za: Bettinelli 1982, 220-232.

nia dostąpili (na przykład św. Teresa pisze: „Używam, jak już mówiłam, tych porównań, w braku innego, odpowiedniejszego sposobu objaśniania rzeczy” [Św. Teresa od Jezusa 1987, 421]).

Z zestawienia tego, co pisze na temat doświadczenia Boga św. Paweł i co piszą mistycy, wynika ważny wniosek dla wszystkich, którzy chcą analizować teksty „mistyczne” św. Pawła. Trzeba pamiętać o tym, że pewne szczegółowe pytania zadawane św. Pawłowi nie mają sensu. Po prostu nie ma na nie odpowiedzi. Nie ma, bo św. Paweł nie chciał na nie odpowiadać. Dlatego tak mierne rezultaty dają dyskusje biblistów, którzy próbują „ciągnąć św. Pawła za język” i na przykład dyskutują uczenie nad tym, czy św. Paweł pod Damaszkiem miał wizję, czy też doznał tylko wewnętrznego przeżycia. Świętemu Pawłowi zupełnie nie zależy na zaspokojeniu naszej ciekawości. Interesuje go tylko istota zjawiska. Istota, którą musi koniecznie odsłonić, przynagłony konkretnymi okolicznościami, w których pisze. Resztę pozostawia w tajemnicy.

Powyższe dane skłaniają też do wniosków na temat relacji tekstów napisanych przez mistyków chrześcijańskich do tekstów mistycznych św. Pawła. Nie można zapominać o tym, że św. Paweł zajmuje wyjątkowe miejsce w gronie mistyków. Jego wyjątkowość wynika nie tylko z tego, że św. Paweł był mistykiem, któremu Bóg powierzył wyjątkowe zadania, ale przede wszystkim z tego, że należy on do grona hagiografów, czyli autorów ksiąg uznanych za fundament wiary Kościoła²⁰. Św. Paweł jest chrześcijańskim klasykiem mistyki, gdyż „wpisał” swe doświadczenie Boga w teksty przyjęte przez Kościół jako kanoniczne. Z tego ostatniego faktu wynika, że wszystko to, co zostało napisane o mistyce po św. Pawle, musi być w harmonii z tym, co na ten temat napisał św. Paweł, choć może wybiegać dużo dalej. Dane zawarte w listach św. Pawła można porównać do fundamentu, na którym późniejsi mistycy budują gmach, który przybrał przez wieki bardzo rozbudowaną postać, ale nie może istnieć w oderwaniu od fundamentu. Nie można zrozumieć zjawiska mistyki bez zgłębienia tego, co na ten temat napisał św. Paweł.

Choć miejsce św. Pawła w gronie mistyków jest szczególne, to nie zmienia to faktu, że jest on jednym z mistyków. Teksty mistyków żyjących po św. Pawle właśnie przez to, że idą w opisie zjawisk mistycznych znacznie dalej niż teksty Pawłowe, stanowią konieczne dopełnienie tego, co napisał św. Paweł. Późniejsi mistycy odpowiadają na pytanie, co znajduje się poza granicą milczenia, którą wyznaczył sobie św. Paweł. W tym, co piszą, są jednak punkty styczne z danymi opisanymi przez św. Pawła. Istnienie tych punktów stycznych stanowi – jeśli jest to komuś potrzebne – uwiarygodnienie świadec-

²⁰ Warto zauważyć, że wśród hagiografów św. Paweł jest nam szczególnie bliski, gdyż znajduje się w tej samej sytuacji historiozbowczej, co my. Tak jak i my, św. Paweł nie spotkał Jezusa historycznego. Dlatego wśród autorów ksiąg biblijnych świadectwo św. Pawła jest nam bliższe niż na przykład świadectwo ewangelistów, którzy towarzyszyli Jezusowi historycznemu, a potem spotkali Go po Jego zmartwychwstaniu.

stwa św. Pawła. Podstawowe fakty wskazane przez św. Pawła są później potwierdzane przez wielu mistyków chrześcijańskich.

Mistycy potwierdzają podstawowy fakt, że Bóg objawia się ludziom i to objawia się w Jezusie Chrystusie (ten aspekt objawienia oddaje precyzyjnie niemieckie słowo: *Christuserfahrung*, w odróżnieniu od ogólniejszego: *Gotteserfahrung*). Bóg staje się tym samym „identyfikowalny” przez jakieś odniesienie do Człowieczeństwa Jezusa. Św. Paweł jest jednym ze świadków tego, że Bóg objawia się w Jezusie Chrystusie.

Wspólny wszystkim mistykom, a wśród nich św. Pawłowi, jest język świadectwa i język analogii. Niezależnie od tego, jakim systemem pojęć posługują się poszczególni mistycy, jest to język świadectwa, czyli pisanie o czymś, co było własne, osobiste, przeżyte. Równocześnie jest to język analogii (niezależnie od tego, czy dany mistyk posługuje się językiem potocznym, językiem filozofii, czy – jak św. Paweł – korzysta z terminologii biblijnej). Język analogii jawi się mistykom jako konieczność, gdyż mają oni świadomość tego, że próbują „wyrzucić niewyraźne”. O tej niewyraźności Boga czytamy w 1 Tm 6,16: Bóg „mieszka w niedostępnej światłości” i żaden z ludzi Go „nie widział, ani nie może zobaczyć”; dopiero „kiedys” (po śmierci) „ujrzemy” Boga „twarzą w twarz” (zob. 1 Kor 13,12). Mistycy mają świadomość niedoskonałości języka analogii. Różnorodne słownictwo używane przez mistyków jest wynikiem poszukiwania najlepszego sposobu opisu doświadczenia Boga. Św. Paweł jest bliższy tym mistykom, którzy wpisują doświadczenie Boga w bieg swego życia (por. *Dzienniczki* św. Teresy od Dzieciątka Jezus, czy św. Faustyny), a nie tym mistykom, którzy budują systematyczną doktrynę mistyki (jak np. św. Jan od Krzyża).

Mistycy świadczą o tym, że jest możliwy jakiś doświadczalny wgląd w tajemnicę wewnętrznego życia Bożego. Bóg jawi się mistykom jako Duch. Pojawia się nawet doświadczenie Boga w Trójcy Świętej. W listach św. Pawła można też znaleźć wzmianki o specyficznym chrześcijańskim doświadczeniu Boga, który objawia się w swoim Synu i w Duchu Świętym (czyli o czymś na kształt kontemplacji tajemnicy Trójcy św.).

Wszystkie te aspekty doświadczenia Boga, rozpracowane szczegółowo przez mistyków, są obecne w jakimś stopniu w tekstach mistycznych św. Pawła. Mistycy rozwijają to, co napisał św. Paweł, idąc w kierunku refleksji teologicznej (opis istoty Boga danego w doświadczeniu) i w kierunku refleksji antropologicznej (opis wewnętrznych przeżyć mistyka). Z pism mistyków wynika, że wzrastanie w łaskach mistycznych odbywa się poprzez przechodzenie określonych etapów rozwoju duchowego. Mistycy opisują te etapy. Nie ma tego u św. Pawła, bo św. Paweł nie pisał systematycznego traktatu o misticie, a jedynie pisał o misticie okazjonalnie. Jeśli założyć, że mistycy opisują typowe etapy rozwojowe życia mistycznego, to mamy prawo patrzeć na teksty mistyczne św. Pawła w świetle rezultatów ich refleksji na ten temat. Możemy szukać także w życiu św. Pawła etapów rozwojowych życia mistycznego, które opisali późniejsi mistycy. Musi nam towarzyszyć jednak świadomość wyjątkowości drogi każdego mistyka, także drogi św. Pawła.

Wyjątkowość drogi św. Pawła polega między innymi na tym, że rozpoczęła się ona od „mocnego uderzenia” pod Damaszkiem, po którym nastąpił dalszy rozwój życia mistycznego, a nie była wynikiem ewolucyjnego wzrastania. Nakładanie faktów opisanych przez św. Pawła na „mapę” etapów życia mistycznego zawiera w sobie niebezpieczeństwo naginania tekstów biblijnych do z góry przyjętych schematów. Przykładem może być tekst, który znajduje się w opracowaniu E. C. Salzer, traktujący o tym, co św. Paweł robił przez trzy pierwsze lata po objawieniu pod Damaszkiem. Św. Paweł pisze lakonicznie w Ga 1,17: „skierowałem się do Arabii”. Salzer pisze (mając na myśli z pewnością to, co mistycy piszą o etapie oczyszczenia w życiu mistycznym): „Paweł odczuwał potrzebę, aby przez długi czas pozostać w absolutnej samotności i w ciszy” [Salzer 1999, 181]²¹. A może św. Paweł poszedł do Arabii nie dlatego, że odczuwał potrzebę samotności, ale dlatego, że chciał głosić w Arabii Ewangelię?²². Wtedy cała misterna konstrukcja stworzona przez Salzer upada. Trzeba więc być bardzo czujnym w momencie przenoszenia późniejszych schematów w świat mistyki św. Pawła.

ZAKOŃCZENIE

Św. Paweł chciał, aby szukanie kontaktu z Bogiem Żywym było jednym z celów życia wszystkich chrześcijan. W *Liście do Filipian*, zaraz po przypomnieniu swego doświadczenia na drodze do Damaszku, św. Paweł wzywa Filipian do naśladowania siebie: „Bądźcie, bracia, wszyscy razem moimi naśladowcami i wpatrujcie się w tych, którzy tak postępują, jak tego wzór macie w nas” (Flp 3,17). Komentując te słowa, J. M. Everts pisze: „Jak rozumie św. Paweł wezwanie skierowane do swych czytelników: «Bądźcie moimi naśladowcami?» Paweł przywołuje w Flp 3 swe osobiste doświadczenie poznania Chrystusa. Interpretuje poznanie Chrystusa w taki sposób, że można je rozumieć tylko jako coś, co jest wynikiem wejścia na drogę procesu przemiany. Wszyscy chrześcijanie są członkami wspólnoty tych, którzy są przemieniani przez Chrystusa – jeśli chcą naprawdę poznać Chrystusa. W Flp 3,14 Paweł pisze, że ta przemiana następuje po «powołaniu w Chrystusie Jezusie». Paweł nie myśli tutaj o swym powołaniu apostołskim, ale o powołaniu do bycia

²¹ Na potwierdzenie swej tezy E. C. Salzer przytacza komentarz A. Penna: „Będzie to czas długiego, prawie trzyletniego pobytu w Arabii (Ga 1,15-17). Czas kontaktu z dziką naturą. Zanurzenia w samotności i w ciszy. Czas, w którym Paweł doszedł do zrozumienia głębi tego, co mu się przydarzyło pod Damaszkiem. (...) Początkowe „objawienie” (Ga 1,17), otrzymane na drodze do Damaszku, przedłużyło się więc w wymowną samotność pustyni. Napelnięny kontemplacją Chrystusa zmartwychwstałego, będzie on mógł świadczyć o niej wobec innych” [Salzer 1999, 181].

²² „Po nawróceniu Paweł zaczyna głosić Ewangelię, prawdopodobnie nie mieszka wtedy przez cały czas w Damaszku; na ten okres przypada jego pobyt w Arabii, być może w okolicach miast arabskich, jako że nie był zbyt dobrze widziany przez Żydów” [Martini 1987, 48].

przemienionym – o tym pisze do wszystkich wierzących. Przemieniać się, oznacza «zapomnieć o tym, co za mną, i wyteżać siły ku temu, co przede mną». Tak więc dynamika przemiany jest bardzo podobna do dynamiki nawrócenia, w którym patrzy się na przeszłość w świetle tego, co dzieje się teraz. Paweł uczestniczy ze wspólnotą Filipian «w powołaniu Bożym w Chrystusie Jezusie» i w doświadczeniu przemiany przez to powołanie. Wszyscy chrześcijanie muszą siebie widzieć jako uczestników wspólnoty przemiennej przez Chrystusa, jeśli chcą naprawdę poznać Chrystusa. Gdy Paweł wzywa Filipian do naśladowania siebie, to wzywa ich do tego, aby odpowiedzieli na to powołanie i aby pozwolili Chrystusowi na przemianę ich życia. Poznanie Chrystusa prowadzi do totalnej przemiany życia Pawła i jego hierarchii wartości. Jest to doświadczenie bycia przemienianym przez Chrystusa, do naśladowania którego Paweł wzywa swych czytelników” [Everts 1993, 162].

List do Filipian nie jest jedynym, w którym św. Paweł wzywa wiernych do tego, aby dążyli do kontemplacji. Na początku *Listu do Kolosan* pisze, że modli się o to, aby Kolosanie wzrastali w poznaniu Boga (Kol 1,10). Zwrot: „wzrastać w poznaniu Boga” (*auksanomenoi te epignosei tou theou*) przypomina słowa zapisane w *Liście do Filipian*, gdzie św. Paweł pisał o poznaniu Jezusa Chrystusa (por. Flp 3,10). Tekst zawarty w Kol 1,10 jest fragmentem modlitwy św. Pawła. Najwidoczniej chodzi św. Pawłowi o rzeczywistość, której uzyskanie nie zależy tylko od naturalnych zdolności człowieka. Trzeba o nią prosić Boga w modlitwie. Nie dziwi to, jeśli uświadamiamy sobie, że św. Paweł ma na myśli poznanie, które uaktywnia nie tylko intelekt, ale angażuje całego człowieka: jego wolę, rozum, ducha. Co więcej, jest to – jak pisze A. Jankowski – „niemal doświadczalne doznanie” [Jankowski 1962, 151]. Poznanie to nie ma jednak tylko charakteru wewnętrznego, ale rzutuje na praktyczne życie chrześcijanina („owoce cnót idą w parze z postępowaniem znajomości Boga” [Jankowski 1962, 218]). Totalny charakter poznania, o jakim pisze św. Paweł w Kol 1,10, jest konsekwencją tego, że jego przedmiotem jest Bóg. Bóg, który objawia się w Jezusie Chrystusie. Na aspekt chrystocentryczny „poznania Boga” naprowadza nas św. Paweł w *Liście do Filipian*, gdzie pisze o poznaniu Jezusa Chrystusa (por. Flp 3,10).

Podjęcie apelu św. Pawła, abyśmy byli „jego naśladowcami” (por. Flp 3,17) i „wzrastali w poznaniu Boga” (por. Kol 1,10), może polegać na wysnuciu czterech praktycznych wniosków odpowiadających czterem kontekstom sytuacyjnym, w których funkcjonują „teksty mistyczne” św. Pawła, na które wskazaliśmy w niniejszym artykule. Chodzi o konteksty: „niespodzianki” (objawienie pod Damazkiem), modlącej się wspólnoty, rozmów z ludźmi duchowymi i „wchodzenia w siebie” (samotności). Wnioski można sformułować w postaci czterech postulatów: 1) trzeba być otwartym na niespodzianki ze strony Boga, nie dać się opanować rutynie; 2) trzeba szukać wspólnoty, która się modli; 3) trzeba szukać ludzi, których słowo ma moc pochodzącą od Boga; 4) trzeba szukać chwil samotności, podczas których powstaje przestrzeń dla działania Bożej łaski, przestrzeń dla kontemplacji. Dla utwierdzenia się na tej drodze potrzebna jest ciągła zażyłość ze św. Pawłem rodząca się

z lektury jego listów. Chodzi jednak o taką lekturę, o której mówi motto programowe Międzynarodowego Towarzystwa Biblijnego: „Nie wystarczy posiadać Biblię, ale trzeba ją czytać i studiować; nie wystarczy Biblię czytać i studiować, ale trzeba w nią wierzyć; nie wystarczy wierzyć w Biblię, lecz trzeba nią żyć”.

LITERATURA:

- BARTH, K. 1990. *Breve commentario all'epistola ai Romani*. Brescia.
- BETTINELLI, C. 1982. *Edith Stein o drogach poznania Boga*. W: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, 220-232. Warszawa.
- BRANDSTAETTER, R. 1986. *Krąg biblijny*. Warszawa.
- EGGER, W. 1989. *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*. Bologna.
- EVERTS, M. 1993. *Conversion and Call of Paul*. W: *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, 156-163. Drovers Grove-Leicester.
- GÄRTNER, B. E. 1967-1968. *The Pauline and Johannine Idea of "to Know God" against the Hellenistic Background. The Greek Philosophical Principle "Like by Like" in Paul and John*. *New Testament Studies* 14, 209-231.
- GLĄZ, S. 1998. *Doświadczenie religijne*. Kraków.
- GÓRSKI, K. 1980. *Studia i materiały z dziejów duchowości*. Warszawa.
- JANKOWSKI, A. 1962. *Listy więzienne świętego Pawła*. Poznań.
- LAUSBERG, H. 1969. *Elementi di retorica*. Bologna.
- MARTINI, C. M. 1987. *Wyznania Pawła. Medytacje*. Kraków.
- MERTON, T. 1982. *Posiew kontemplacji*. Kraków.
- MĘDALA, S. 1997. *Tajemnica Bożej ekonomii zbawienia (List do Efezjan)*. W: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, S. Mędala, 448-485. Warszawa.
- MURPHY-O'CONNOR, J. 1996. *Paul. A Critical Life*. Oxford.
- MUSZYŃSKI, H. 1985. *Słowo jako wydarzenie zbawcze u św. Pawła na tle Starego i Nowego Testamentu*. W: *Misterium Verbi*, red. H. Muszyński, A. Skowronek, 36-63. Warszawa.
- PENNA, R. 2006. *Św. Paweł z Tarsu*. Kraków.
- PESCE, M. 1994. *Le due fasi della predicazione di Paolo. Dall'evangelizzazione alla guida della comunità*. Bologna.
- RAFIŃSKI, G. 2007. *Życie mistyczne według św. Pawła. Wstęp metodologiczny*. *Studia Gdańskie* 21, 205-245.
- SALZER, E. C. 1999. *San Paolo mistico*. W: G. De Gennaro, E. C. Salzer, *Letteratura mistica: San Paolo mistico*, 53-610. Città del Vaticano.
- SANDERS, E. P. 1991. *Paul*. Oxford.

- SCHÖKEL, L. A. 1983. *Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku*. Kraków.
- SCHÖKEL, L. A. 1988. *A Manual of Hebrew Poetics*. Roma.
- SKOCZYLAŚ, H. 1997. *Strzec prawdziwej doktryny (Pierwszy List do Tymoteusza)*. W: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, S. Mędała, 486-507. Warszawa.
- STĘPIEŃ, J. 1979. *Listy do Tesaloniczan i pasterskie*. Poznań-Warszawa.
- STRACK, H. L., BILLERBECK, P. 1979. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud Und Midrasch*, Bd. III. München.
- ŚW. TERESA OD JEZUSA. 1987. *Twierdza wewnętrzna*. W: *Św. Teresa od Jezusa, Dzieła*. T. 2, 319-446. Tłum. z hiszp. H. Kossowski. Kraków.
- THEKKEKARA, M. 1988. *The Face of Early Christianity*. Bangalore.
- URBAŃSKI, S. 1999. *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*. Warszawa.
- WIKENHAUSER, A. 1928. *Die Christismystik des hl. Paulus*. Münster.
- WILCKENS, U. 1959. *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zur I Cor 1 und 2*. Tübingen.

SAN PAOLO – MISTICO E APOSTOLO. ASPETTO METODOLOGICO

Sommario

Scopo dell'articolo é la presentazione del metodo della ricerca dei testi „mistici” nelle lettere di San Paolo (cioé dei testi che descrivono l'esperienza di Dio) e della specificità della mistica paolina. Abbiamo proposto la chiave ermeneutica, sulla base di quale abbiamo indicato i seguenti testi “mistici”: a) 1 Cor 9,1; 15,8; Ga 1,12.16; Flp 3,8-12; 2 Cor 4,6; b) 2 Cor 12,1nn; c) Ga 2,20; Flp 1,21; d) 1 Cor 2,10-15; 1 Cor 14; Rom 8; e) 1 Tm 1,12-13; Ef 3,3.

DOMINIK NOWAK
Chrześcijańska Akademia Teologiczna
Warszawa

Łukaszowa teologia Boga poszukującego człowieka w świetle historii Zacheusza (Łk 19,1-10)

WSTĘP. 1. WPROWADZAJĄCE UWAGI EGZEGETYCZNE.
2. EGZEGEZA SZCZEGÓŁOWA. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

W naukowej egzegezie oba wzajemnie dopełniające się tomy dzieła Łukasowego – trzecia Ewangelia synoptyczna oraz *Dzieje Apostolskie* – stały się przedmiotem intensywnych badań stosunkowo późno, gdyż dopiero począwszy od lat 50. XX wieku, a więc dużo później aniżeli miało to miejsce w przypadku dzieł takich hagiografów nowotestamentowych, jak Paweł czy Jan. Wkrótce okazało się, jak wyjątkowym i dojrzałym teologiem jest Łukasz oraz jak wiele wnosi on przez swoje dzieła w całokształt myśli Nowego Testamentu. Dziś nie ulega już żadnej wątpliwości, iż Łukasz jest jednym z czołowych teologów nowotestamentowych. W żaden sposób nie można przecenić bogactwa jego przemyśleń teologicznych. Jego dwutomowe dzieło imponuje już samą rozległością – obejmuje ono prawie tyle materiału, co listy apostołowe oraz pisma Janowe (Ewangelia i listy) [zob. Radl 1988, 1]. Takie określenia jak teolog modlitwy, teolog Ducha Świętego, teolog Słowa Bożego, teolog miłosierdzia, teolog historii zbawienia czy teolog powszechnego zbawienia są ogólnie znanymi oraz stosowanymi określeniami trzeciego Ewangelisty, w których odzwierciedlają się główne wątki jego teologicznej refleksji.

Nie ulega także wątpliwości, że jednym z najbardziej znamienitych i oryginalnych rysów teologicznej refleksji świętego Łukasza jest motyw Boga poszukującego grzesznego człowieka. Ta teologiczno-antropologiczna koncepcja trzeciego Synoptyka pełni w jego dwutomowym dziele bardzo istotną

rolę, choć – paradoksalnie – w badaniach egzegetyczno-teologicznych pozostaje ona nieco niedowartościowana. Bez wątplenia Ewangelista Łukasz zasługuje na miano teologa Boga poszukującego w Chrystusie człowieka. Co więcej, można go właściwie uznać za twórcę tego rodzaju koncepcji teologiczno-antropologicznej, a jeśli nawet nie za twórcę, to co najmniej za teologa, który jako pierwszy tę koncepcję tak bardzo rozwinął i wyraźnie oraz jednoznacznie nakreślił. Dobra Nowina Ewangelisty Łukasza o Bogu nieustającym w poszukiwaniach grzesznika znajduje swe odzwierciedlenie w wielu fragmentach jego ewangelicznej narracji.

W niniejszym artykule Łukaszowa koncepcja Boga poszukującego człowieka zaprezentowana zostanie w perspektywie relacji o spotkaniu Jezusa z Zacheuszem (Łk 19,1-10). Jest to dla rozważanej problematyki tekst o tyle szczególny, że wieńczy go logion, w którym Łukaszowy Jezus *explicite* stwierdza, że „Syn Człowieczy przyszedł odszukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19,10). Ten krótki logion, stanowiący tekst programowy dla Łukaszowej koncepcji Boga poszukującego człowieka, a jednocześnie hermeneutyczny klucz doń, skupia w sobie perspektywę chrystologiczną, hamartiologiczną, soteriologiczną oraz antropologiczną.

Prezentowane opracowanie składa się z dwóch zasadniczych części: pierwsza obejmuje wprowadzające uwagi egzegetyczne dotyczące ustępu Łk 19,1-10, a druga zawiera jego egzegezę szczegółową.

1. WPROWADZAJĄCE UWAGI EGZEGETYCZNE

Jak wspomniano, dla Łukaszowej koncepcji Boga poszukującego człowieka relacja o spotkaniu Jezusa i Zacheusza posiada szczególną wartość¹. Zaraz na początku jednak trzeba zaznaczyć, że tekst ten nie jest pozbawiony pewnej ambiwalencji. Stanowi ona źródło interpretacyjnych trudności i zdaje się stawać wobec na pozór niemożliwej do pogodzenia alternatywy. Narracja opowiadania ukazuje przecież, że to Zacheusz wykazywał wyraźną inicjatywę w całym wydarzeniu. W świetle powyższego należałoby zatem mówić o człowieku poszukującym Boga. Z drugiej strony jednak nie można nie zauważyć, że to ostatecznie Jezus decyduje o przebiegu ich spotkania, przywołując Zacheusza i wstępując do jego domu, a przede wszystkim nadając temu spotkaniu charakter wydarzenia zbawczego *par excellence*. A zatem należałoby mówić o Bogu poszukującym człowieka. Jak ukażą dalsze rozważania, historia Zacheusza bynajmniej nie implikuje konieczności jednoznacznego opowiedzenia się za jedną z dwóch powyżej wskazanych opcji. Łączy ona w sobie zarówno myśl o człowieku poszukującym Boga, jak i o Bogu poszukującym człowieka, przy czym na tej drugiej spoczywa decydujący akcent.

¹ Fragment ten znajduje się w części trzeciej Ewangelii mówiącej o objawieniu się Zbawiciela (Łk 4,14-21,38). Wchodzi on w skład końcowej relacji o podróży Jezusa do Jerozolimy (Łk 9,51-19,27) [zob. Czerski 2003, 236; Uglorz 1994, 116].

Dla pierwszej posiada ona szczególne znaczenie i stanowi jej fundamentalny punkt odniesienia.

Perykopa Łk 19,1-10 należy do „dobra własnego” Łukasza². Można ją uznać za punkt kulminacyjny wszystkich Łukaszowych relacji, w których pojawiają się postaci celników i motyw zbawczego zwrócenia się doń Jezusa [zob. Wiefel 1988, 326]. Jak wskazano, należy ją także uznać za decydujący tekst dla Łukaszowej teologii Boga poszukującego w Jezusie zgubionego człowieka, ponieważ kończy się on logionem, który *explicite* wskazuje na cel zbawczej misji Jezusa (Łk 19,10). Nadto pojawia się w niej również wciąż na nowo powracający w kontekście Łukaszowego wyobrażenia o Bogu poszukującym grzesznego człowieka topos sprzeciwu wobec Jezusowego zwrócenia się do grzeszników i obdarzania ich zbawczą społecznością.

Perykopa Łk 19,1-10, mimo pewnych dostrzegalnych w niej niewielkich napięć, tworzy spójną i samodzielną jednostkę tekstową, odrębną zarówno od kontekstu poprzedzającego, jak i następującego. Wskazuje na to zmiana tematu, miejsca, czasu wydarzeń, bohaterów ewangelicznej relacji oraz jej literackiego gatunku. Tekstem poprzedzającym jest opis cudu uzdrowienia niewidomego (Łk 18,35-43), który miał miejsce jeszcze przed wejściem Jezusa do Jerycha. Kontekst następujący stanowi z kolei przypowieść o dziesięciu minach, którą Jezus wypowiedział w czasie, gdy był już w pobliżu Jerozolimy, a więc po opuszczeniu Jerycha (Łk 19,11-27). Zarówno bezpośredni kontekst poprzedzający, jak i następujący nie posiadają wpływu na interpretację Łk 19,1-10. Można jednak dostrzec istotny związek pomiędzy opisem uzdrowie-

² Fakt, iż Łukasz przekazuje tutaj dobro własne, implikuje, iż tekstem bezpośrednio poprzedzającym tę perykopę w ramach materiału własnego trzeciego Ewangelisty jest przypowieść o faryzeuszu oraz celniku (Łk 18,9-14). Być może oba te fragmenty następowały bezpośrednio po sobie już w dostępnym Łukaszowi źródle. Teza ta jest jednak wyłącznie przypuszczeniem. W każdym razie historia Zacheusza, zwierzchnika celników, niejako dopełnia przypowieść o faryzeuszu i celniku. Unaocznia ona na konkretnym przykładzie, na czym polega akt uświadomienia sobie swego grzechu przed Bogiem i czym jest akt nawrócenia, które polega – odpowiednio do koncepcji Łukasza – nie tylko na przemianie wewnętrznej, ale jednocześnie znajduje swój wyraz w konkretnym postępowaniu. H. Conzelmann stwierdza, iż historia Zacheusza przedstawia przebieg „nawrócenia *in concreto*”. Kwestią problematyczną i sporną także jest, czy trzeci Ewangelista przekazał tę perykopę w takiej postaci, w jakiej zastał ją w swym źródle, czy też dokonał jej redakcyjnego opracowania. W tym drugim przypadku chodziłoby o poszerzenie tekstu przez redakcyjne uzupełnienia, którymi miałyby być w. 8. oraz w. 10., jako wyraźnie odzwierciedlające teologiczną koncepcję Łukasza, a także w. 1 jako wtórna konkretyzacja miejsca zdarzenia nawiązująca do perykopy poprzedzającej, w której mowa jest o zbliżaniu się Jezusa do Jerycha (Łk 18,35). Trzon perykopy stanowiłyby zatem w. 2.-7. oraz w. 9., w których uwydatniony jest aspekt hamartiologiczny. R. Bultmann natomiast stwierdza, co wydaje się bardzo mało prawdopodobne, iż opowiadanie o Zacheuszu jest idealną sceną, która powstała poprzez nawiązanie do historii celnika Lewiego i jej przepracowanie [por. Ernst 1977, 346n; Bultmann 1958, 33n; Conzelmann 1964, 215].

nia niewidomego a historią Zacheusza. Konstruuje go końcowy logion Łk 19,10: Jezus przyszedł odszukać i zbawić to, co zginęło. Logion ten stanowi klucz hermeneutyczny dla obu epizodów. Unaocniają one jego wypełnienie, egzemplifikacyjnie i paradygmatycznie zarazem. W pierwszym przypadku zbawcze posłannictwo Łukasowego Jezusa urzeczywistnia się wobec osoby chorego, w drugim zaś przypadku wobec celnika, a więc – odpowiednio do ówczesnych wyobrażeń – grzesznika [zob. Ernst 1977, 346]. Należy także wspomnieć, iż opowiadanie o Zacheuszu posiada swe kontrastowe odniesienie do kontekstu poprzedzającego dalszego, a mianowicie do historii bogatego dostojnika (por. Łk 18,18-30) [zob. Grundmann 1974, 358]. Zacheusz, jako człowiek bogaty, w akcie swego opamiętania postanawia oddać połowę swego majątku ubogim i wynagrodzić w czwórnasób wyrządzone przez siebie finansowe krzywdy. Czyni on zatem to, na co nie było stać owego bogatego dostojnika, który, zapytawszy Jezusa o to, co ma czynić, by odziedziczyć życie wieczne, usłyszał w odpowiedzi, iż winien sprzedać swój majątek oraz rozdać go ubogim.

Struktura literacka perykopy jest przejrzysta. Rozpoczyna się ona zwięzłą informacją dotyczącą Jezusa i Jego przybycia do Jerycha (w. 1.). Po tej wzmiance następuje pierwsza, główna część perykopy (ww. 2.-4.). Wprowadza ona na arenę wydarzeń Zacheusza i krótko go charakteryzuje, wskazując na jego pozycję zawodową (zwierzchnik celników) oraz sytuację materialną (bogactwo). Następnie wspomina, iż chciał on ujrzeć Jezusa, co jednak nie było możliwe z powodu tłumu i jego niskiego wzrostu. W związku z tym Zacheusz podejmuje działania, które mają na celu pokonanie tych przeszkód (biegnie naprzód i wspina się na drzewo). Druga, główna część perykopy, wprowadza na arenę wydarzeń Jezusa i relacjonuje spotkanie pomiędzy Nim i Zacheuszem (w. 5.-9.). Najpierw wzmiankuje o tym, że Jezus dostrzega siedzącego na drzewie Zacheusza i poleca mu pośpiesznie zejść z drzewa, gdyż pragnie dziś wstąpić do jego domu. Działanie Jezusa wywołuje u zwierzchnika celników natychmiastową reakcję i radość, natomiast pośród zebranych tłumów oburzenie. Narracja przypowieści donosi następnie o deklaracji wypowiedzianej przez Zacheusza, po której następuje Jezusowa proklamacja zbawienia. Jest ona zaadresowana indywidualnie do Zacheusza i umotywowana także w bezpośrednim odniesieniu do jego osoby (pochodzenie od Abrahama). Całość perykopy kończy się puentującym logionem Łukasowego Jezusa (w. 10.), który jest w istocie także proklamacją urzeczywistnionego przez Niego czasu zbawienia. W tej proklamacji jednakże, w której następuje połączenie hamartiologii oraz soteriologii, Jezus wykracza poza relacje personalne i podkreśla powszechny charakter swej zbawczej misji.

Gatunek literacki tekstu można określić jako opowiadanie, choć pojawia się w nim także element polemiki oraz proklamacji³. Narracja przebiega

³ K. Berger dostrzega nadto w końcowym logionie perykopy gatunek literacki, który określa jako „Ja”-słowa o przyjsciu i posłaniu („Ich-Worte vom Gekommensein und Gesandthein”) [zob. Berger 1984, 264].

w sposób bardzo dynamiczny – dominują w niej czasowniki wyrażające ruch oraz przemieszczanie się. Uwydatniony jest również moment pośpiechu. Dynamikę tekstu podkreśla także pojawiająca się w niej kilkakrotnie *oratio obliqua*. Dochodzący w nim do głosu element polemiczny tworzy dramatyczne napięcie i sygnalizuje opozycję pomiędzy zwracającym się do Zacheusza Jezusem, a krytykującym to wydarzenie tłumem.

Pierwotne *Sitz im Leben* stanowiła z wszelkim prawdopodobieństwem sytuacja konfliktu związana z Jezusowym zwróceniem się do grzeszników, która domagała się obrony i uprawomocnienia z Jego strony. W procesie przekazu tradycji *Sitz im Leben* stało się bądź zwiastowanie misyjne, bądź apologetyka na zewnątrz zboru. Nie można jednak wykluczyć, że mogło stać się nim również, jak zdaje się to implikować obecny w analizowanej perykopie rys parenetyczny, nauczanie wewnątrzzbiorowe związane z kwestią właściwego stosunku do bogactwa i powinności charytatywnego działania na rzecz potrzebujących.

2. EGZEGEZA SZCZEGÓŁOWA

Analizowana perykopa rozpoczyna się od związanej informacji narracyjnej dotyczącej Jezusa: Καὶ εἰσελθὼν διήρχετο τὴν Ἱερουσόμ. („I wszedł do Jerycha i przechodził przez nie”; Łk 19,1). Ten pełen dynamizmu fragment konstytuuje łagodne przejście od tekstu poprzedzającego do historii Zacheusza. Łukaszowy Jezus jest w ciągłym ruchu. Zmierza On do celu swej wędrówki, Jerozolimy, gdzie dokona się ostateczne dopełnienie Jego zbawczego posłannictwa. Jego wędrówka naznaczona jest konkretną, ukierunkowaną antropocentrycznie działalnością w słowie i czynie, przez którą urzeczywistnia Królestwo Boże. Tekst poprzedzający opisuje wydarzenie uzdrowienia niewidomego, które miało miejsce jeszcze przed Jerychem. Wywołało ono postawę uwielbienia Boga tak przez chorego, który poszedł za Jezusem, jak i przez wszystkich świadków tego zdarzenia (πᾶς ὁ λαός; por. Łk 18,43). Wprawdzie tekst o tym wyraźnie nie wspomina, ale można przyjąć, iż także te tłumy podążały za Zbawicielem i przybyły wraz z Nim do Jerycha [zob. Ernst 1977, 347]. Gdziekolwiek Jezus jest, czyni dobrze i przemienia negatywną sytuację egzystencjalną cierpiącego w określony sposób człowieka. Wzmianka o Jezusie, który przybył do Jerycha i przechodził przez nie, innymi słowy, który znajduje się w drodze i dokonuje na niej zbawczych ingerencji w życie napotykanym ludzi, koresponduje ze słowami, jakie trzeci Ewangelista włożył w usta Piotra: ὃς διήλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδουαστεῖς οὐμένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ’ αὐτοῦ. („(...) Przeszedł On dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod mocą diabła, gdyż Bóg był z Nim”; Dz 10,38b-c).

Kolejny wiersz analizowanej perykopy wprowadza postać Zacheusza: Καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ὀνόματι καλούμενος Ζακχαῖος, καὶ αὐτὸς ἦν ἀρχιτελώνης καὶ αὐτὸς πλούσιος. („I [był tam] pewien człowiek, imieniem Zacheusz, a był zwierchnikiem celników i [człowiekiem] bogatym”; Łk 19,2). W tej krótkiej

ekspozycji pojawiają się dwa istotne dla właściwej oceny całego zdarzenia elementy. Mają one wzmocnić „paradoksalność” opisanego w dalszej części postępowania Jezusa. Po pierwsze, Zacheusz określony jest mianem ἀρχὴ τελώνης⁴. Ten nowotestamentowy *hapaxlegomenon* wskazuje, iż nie chodzi tutaj o zwykłego, „szarego” celnika, ale o kogoś ważniejszego, kto w hierarchii celników pełnił bardzo istotną rolę. W czasach Jezusa Jerycho stanowiło posterunek graniczny pomiędzy rzymskimi prowincjami Judeą oraz Perea [zob. Stambaugh, Balch 1992, 74]. Zacheusz przypuszczalnie sprawował nadzór nad całym regionem, zatrudniał podległych mu celników, ustalał wysokości ceł oraz kontraktował sprzedaż. Jeśli zatem zwykli celnicy posiadali bardzo złą opinię, byli sytuowani poza marginesem społeczeństwa i traktowani jako „paradygmatyczni” grzesznicy, to tym bardziej musiało tak być w przypadku ich zwierzchnika. Po drugie, Zacheusz był człowiekiem bogatym – πλούσιος. Jego wysoka pozycja zawodowa z pewnością stanowiła dlań możliwość szybkiego wzbogacenia się. Fakt bogactwa musiał jednakże jeszcze bardziej dyskredytować go w oczach pozostałej części społeczności, gdyż niewątpliwie rodził podejrzenie o to, że swą majątność zawdzięcza jeszcze większym nadużyciom finansowym. Tak więc wysokiej pozycji zawodowej i materialnej Zacheusza odpowiadała niska pozycja społeczna, gdyż był on człowiekiem pogardzanym i odrzucanym przez innych. Prawda ta dochodzi do głosu *explicite* w dalszej części opowiadania.

Narracja opowiadania nie wspomina o tym, w jaki sposób Zacheusz dowiedział się o przybyciu Jezusa do Jerycha, lecz jedynie o jego pragnieniu ujrzenia Go i stojących na drodze realizacji tego pragnienia przeszkodach: καὶ ἐζήτει ἰδεῖν τὸν Ἰησοῦν τίς ἐστιν καὶ οὐκ ἠδύνατο ἀπὸ τοῦ ὄχλου, ὅτι τῇ ἡλικίᾳ μικρὸς ἦν. („I chciał koniecznie zobaczyć Jezusa, kto to jest, a nie mógł z powodu tłumu, gdyż był niskiego wzrostu”; Łk 19,3). Fragment ten ukazuje Zacheusza jako głęboko zaangażowanego w dążenie do ujrzenia Zbawiciela. Cała inicjatywa leży po jego stronie. Wyrażając pragnienie Zacheusza konstrukcję ἐζήτει ἰδεῖν τὸν Ἰησοῦν należy przetłumaczyć właśnie jako „chciał koniecznie”, względnie „chętnie zobaczyć Jezusa” [zob. Haubeck, Siebenthal 1994, 476]. Znamienne jest jednak, że pojawia się tutaj czasownik ζητεῖν. Zacheusz jest tym, który poszukuje Jezusa. Można go uznać za przykład człowieka, który prowadzi właściwe poszukiwania [zob. Larsson 1992, 255]. Inaczej mówiąc, przez postać Zacheusza zostaje nakreślony paradygmatyczny przykład człowieka poszukującego aktywnie i z pełnym zaangażowaniem Boga. Jego poszukiwanie posiada wymiar religijny. Z drugiej strony jednakże nie wiadomo dokładnie niczego o motywacji Zacheusza. Krótkie stwierdzenie, iż chciał zobaczyć, kto to jest – τίς ἐστιν – niczego nie wyjaśnia. Czy była to wyłącznie ciekawość zrodzona być może wieścią o uzdrowieniu niewidomego? Czy może ów zwierzchnik celników słyszał już

⁴ Warto wspomnieć, że greckie imię Ζακχαῖος odpowiada hebrajskiemu זָכַי. Etymologicznie znaczy ono „czysty”. Być może imię to zostało użyte tutaj celowo, by uwydatnić niemoralne postępowanie Zacheusza [por. Edlund 1994, 2199].

wcześniej dużo więcej na temat Jezusa i Jego działalności w słowie i czynie? Jego późniejsze postępowanie sugeruje raczej tę drugą możliwość. Zacheusz zdawał się wiedzieć, że Jezus jest kimś szczególnym i że spotkanie z Nim jest wyjątkowym wydarzeniem. Dlatego też tak usilnie pragnął on zobaczyć Zbawiciela.

Postawa Zacheusza przywołuje postać innego bohatera ewangelicznej relacji Łukasza, a mianowicie Heroda Antypasa i sytuację przesłuchania przez niego Jezusa (por. Łk 23,8-12). Trzeci Ewangelista wspomina, iż Herod bardzo ucieszył się na widok Jezusa, gdyż miał nadzieję na ujrzanie jakiegoś dokonanego przezeń cudu. Jego motywacja była więc zupełnie inna. Zacheusz tymczasem nie miał nadziei na żaden cud, lecz chciał się jedynie przekonać, kim jest w rzeczywistości Jezus [zob. Taeger 1982, 200]. Przypuszczalnie – jak wspomniano – wiele o Nim słyszał i chciał utwierdzić się w swych domysłach.

W realizacji zamierzenia Zacheusza pojawiają się jednakże przeszkody. Wzmianka o jego małym wzroście (τῆ ἡλικίᾳ μικρὸς ἦν), który uniemożliwił mu ujrzanie Jezusa (καὶ οὐκ ἠδύνατο), kontrastuje z wcześniejszą informacją o jego wysokiej zawodowej i materialnej pozycji. Jako zwierzchnik celników posiadał dużą władzę i możliwość wywierania nacisku na ludzi. Tym razem to on okazuje się być bezsilny wobec nich (ἀπὸ τοῦ ὄχλου). Jego niski wzrost jest dla niego upokorzeniem [zob. Wiefel 1988, 326]. Przeszkodą jednakże nie była wyłącznie jego niska postura, lecz również niechęć ludzi, pośród których się znajdował. Tekst wprowadzie o tym *explicite* nie wspomina, lecz w świetle tego, co zostało powiedziane powyżej o traktowaniu celników, takie przypuszczenie jest bardzo prawdopodobne.

Zaangażowanie Zacheusza w poszukiwanie Jezusa było tak wielkie, że nie rezygnuje on, lecz pokonuje przeszkody: καὶ προδραμῶν εἰς τὸ ἔμπροσθεν ἀνέβη ἐπὶ συκομορέαν ἵνα ἴδῃ αὐτὸν ὅτι ἐκείνης ἡμελλεν διέρχεσθαι. („Pobiegł więc naprzód i wspinał się na drzewo sykomory, aby Go ujrzeć, gdyż miał tamtędy przechodzić”; Łk 19,4). Zwrot προδραμῶν εἰς τὸ ἔμπροσθεν posiada charakter pleonastyczny [zob. Klostermann 1929, 185]. Ta niepoprawna konstrukcja językowa uwydatnia z jednej strony dynamikę opisywanych wydarzeń, z drugiej zaś podkreśla determinację Zacheusza. Wyprzedza on zmierzającego drogą Jezusa. W żaden sposób nie chce stracić szansy ujrzania Go. Następnie wspina się na drzewo sykomory. Jest to dla niego jedyna możliwość, by ujrzeć Zbawiciela (ἵνα ἴδῃ αὐτὸν). Wiedział bowiem, że miał tamtędy przechodzić. Występujący tutaj czasownik διέρχεσθαι nawiązuje bezpośrednio do w. 1. Jezus przechodził przez Jerycho, z czego można wnioskować, iż przypuszczalnie nie miał się tutaj zamiaru zatrzymywać.

Dzieje się jednak coś zgoła innego: καὶ ὡς ἦλθεν ἐπὶ τὸν τόπον, ἀναβλέψας ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν· Ζακχαῖε, σπεύσας κατάβηθι, σήμερον γὰρ ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μέναι. („A gdy Jezus przyszedł na to miejsce, spojrział w górę i powiedział do niego: «Zacheuszu, zejdź prędko, gdyż dziś muszę się zatrzymać w twoim domu»”; Łk 15,5). Ustęp ten stanowi przełom w narracji opowiadania. Jeśli do tej pory to Zacheusz jawił się jako wyłączny pod-

miot działania, to teraz staje się nim Jezus. To On przejmuje zdecydowaną i przypuszczalnie nieoczekiwaną przez Zacheusza inicjatywę, a ten staje się obiektem Jego działania. Łukaszowy Jezus dochodzi do miejsca, gdzie znajdowała się sykomora, na której siedział Zacheusz i zatrzymuje się. Następnie spogląda w górę (ἀναβλέψας) i dostrzega Zacheusza. Wzmianka ta jest szczególnie. To bowiem ów ἀρχιτελώνης chciał zobaczyć Jezusa, jak to dwukrotnie podkreśla narracja opowiadania (ἐζήτει ἰδεῖν τὸν Ἰησοῦν; ἵνα ἴδῃ αὐτόν). Tymczasem to on zostaje zauważony przez Jezusa. „Patrzaniu” Zacheusza wychodzi naprzeciw „patrzanie” Jezusa. To jedynie o tym ostatnim jest tutaj mowa. Trzeba też zauważyć, że tekst nie wspomina o tym, jakoby sam Zacheusz ujrzał Jezusa. To Zbawiciel patrzy i dostrzega. Nadto warto również powrócić w tym miejscu do informacji o tym, że Zacheusz wspiał się na sykomorę. Było to drzewo posiadające gęste liście. Dlatego też było wykorzystywane do obserwacji, gdyż dawało możliwość bycia niezauważonym. Łukaszowy Jezus dostrzega jednak Zacheusza. Co więcej, z całego zebranego tłumu dostrzega właśnie jego. Inaczej mówiąc, Zbawiciel odnajduje owego człowieka. Wprawdzie to Zacheusz szukał Jezusa, ale *de facto* to on został przez Niego odnaleziony. Trzeci Ewangelista wydaje się tutaj ukazywać Jezusa na wzór proroka. Zbawiciel wszakże domyśla się pragnień Zacheusza, tego, że chce on przekonać się, kim On jest. Wie, z jakim zaangażowaniem ów zwierzchnik celników dążył do tego, by Go ujrzeć. Myśl tę potwierdza także fakt, iż Łukaszowy Jezus zwraca się do niego po imieniu, a przecież nigdy dotąd go nie spotkał. Narracja tej części opowiadania wskazuje na następującą prawdę – Jezusowi nie pozostaje obojętny i niezauważony nikt, kto Go szuka [zob. Müller 1992, 181]. Zbawiciel wychodzi naprzeciw poszukiwaniom Go przez człowieka. Inicjatywa tego ostatniego jest bardzo istotna, ale to ostatecznie Jezus decyduje o przebiegu dalszych wydarzeń i pozwala się spotkać.

Jezus zwraca się do Zacheusza po imieniu, a następnie wydaje mu bardzo konkretne polecenie – ma on zejść z drzewa. Znamienne, że Łukaszowy Jezus nie prosi, ale nakazuje. Jego wypowiedź sformułowana jest w trybie rozkazującym (κατάβηθι). Czasownik καταβαίνειν posiada tutaj przede wszystkim znaczenie przestrzenne i w tym sensie stanowi on przeciwieństwo do występującego wcześniej ἀναβαίνειν [zob. Fendrich 1992, 628]. Z drugiej strony jednak polecenie to, jako wydane przez Zbawiciela, w określony sposób wpisuje się w sytuację spotkania z Nim. Łukaszowy Jezus nie tylko dostrzega Zacheusza, innymi słowy, odnajduje go pośród licznych tłumów, ale dąży do spotkania z nim. „Patrzanie” Zbawiciela i „zauważanie” przez Niego Zacheusza było pierwszym etapem jego odnalezienia. Teraz, na polecenie Jezusa, a tym samym dzięki Jego wyłącznej inicjatywie, ma dojść do bezpośredniego spotkania pomiędzy nimi. Wyraźnie dostrzegalna jest tutaj myśl o Bogu poszukującym człowieka poprzez Jezusa. Co więcej, poszukującym go intensywnie, jak *explicite* wyraża to nakaz pośpiesznego zejścia z drzewa

– σπεύσας⁵. Lukaszowy Jezus pragnie doprowadzić do jak najszybszego spotkania z Zacheuszem. Równocześnie jednoznacznie motywuje On wydane mu polecenie – σήμερον γὰρ ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μένειν. Fragment ten można uznać za odzwierciedlenie fundamentalnych wątków teologicznej koncepcji trzeciego Synoptyka. W przysłówku σήμερον dochodzi do głosu jego soteriologia. „Dziś” oznacza początek eschatologicznego czasu, to określenie czasu zbawienia, który dzięki Jezusowi stał się czasem aktualnym i obecnym, nie przestając przy tym być rzeczywistością transcendentną. Dla Łukasza σήμερον oznacza konkretny, aktualny dzień – od wschodu do zachodu słońca – ale ten dzień posiada wymiar soteryczny. W „dziś” eschatologiczny czas zbawienia wkracza w czas doczesny, „dziś” jest dniem i chwilą zbawczą (por. np. Łk 5,26; 19,5.9; 23,43)⁶. W czasowniku δεῖ z kolei wyraża się historiozbawcza koncepcja Łukasza, a ściśle rzecz biorąc, wyobrażenie o „konieczności” realizacji dziejów zbawienia i wypełniania się zbawczych obietnic. Lukaszowy Jezus, mówiąc, że „dziś musi się” zatrzymać w domu Zacheusza, wskazuje, że to wydarzenie jest „koniecznym” urzeczywistnieniem Jego zbawczej misji, a tym samym wypełnieniem Bożego planu zbawienia. Owo „dziś” i „musieć” oznaczają radykalne i intensywne, a przy tym łaskawe, zbawcze wkroczenie Boga w Jezusie w ludzką egzystencję celem przemiany jej negatywnej, naczynionej grzechem kondycji. W „dziś” i „musieć” stykają się ze sobą w istotny sposób płaszczyzna teologiczna oraz antropologiczna. „Dziś” i „musieć” sygnalizują radykalne przejście od hamartiologii do soteriologii.

Znamienne jest również zastosowanie w analizowanym ustępie czasownika μένειν. Jezus nie tylko pragnie wejść do domu Zacheusza, ale chce się w nim „zatrzymać”. Poszukiwanie Zacheusza nie kończy się na doprowadzeniu do bezpośredniego, ale wyłącznie chwilowego spotkania z nim, lecz jest

⁵ W zastosowaniu tego terminu, który z gramatycznego punktu widzenia stanowi prt. aor. act. nom. msc. sg., pochodzące od czasownika σπεύδειν, dochodzi do głosu charakterystyczna cecha stylu trzeciego Ewangelisty. Spośród autorów nowotestamentowych Łukasz posługuje się tym czasownikiem najczęściej – występuje on jeszcze tylko w 2 P 3,12 – i zawsze stosuje go w znaczeniu intranzytywnym oraz łącznie z innymi czasownikami (por. Łk 2,16; Dz 20,16; 22,18) [zob. Schneider 1992, 632; Morgenthaler 1958, 142].

⁶ Więcej na ten temat m.in.: Jelonek, T. 1975. *Zbawcze znaczenie Lukaszowego „dzisiaj”*. Ruch Biblijno-Liturgiczny 3(28), 107-112; Cullmann, O. 1962. *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichts-Auffassung. Dritte durchgesehene Auflage mit einem „Rückblick auf die Wirkung des Buches in der Theologie der Nachkriegszeit“*, 55. Zürich; Gryglewicz, F. 1973. *Bóg i Jego plan zbawienia w ujęciu św. Łukasza*. W: *Studia z teologii św. Łukasza*, red. F. Gryglewicz, 33. Poznań-Warszawa-Lublin; Gryglewicz, F. 1972. *Słownictwo św. Łukasza o Bożym planie zbawienia*. Roczniki Humanistyczne 20, 37-49; Pokorný, P. 1998. *Theologie der lukanischen Schriften*, 69-71. Göttingen; Włodarczyk, S. 1995. *Święty Łukasz. Teolog historii zbawienia*, 65nn. Częstochowa; Włodarczyk, S. 1989. *Realizacja zbawienia „dziś” w Chrystusie. Sémeron w soteriologii Łukasza*. Lublin.

ukierunkowane na obdarzenie go przez Jezusa pełnią Jego zbawczej społeczności. Innymi słowy, ze wspólnego spotkania Jezus czyni wydarzenie zbawcze *par excellence*⁷. Czasownik μένειν uwydatnia zatem myśl o zupełnym zwróceniu się Jezusa do grzesznego człowieka [zob. Wiefel 1988, 327]. W tej wypowiedzi wydaje się stać, choć tekst o tym wyraźnie nie wspomina, wyobrażenie o wspólnym posiłku Jezusa i Zacheusza, co także odgrywa istotne znaczenie w soteriologii trzeciego Ewangelisty⁸.

Z dalszej części narracji opowiadania wynika, iż ów ἀρχιτελώνης zareagował na polecenie Jezusa natychmiast: καὶ σπεύσας κατέβη καὶ ὑπεδέξατο αὐτὸν χαίρων. („Zszedł więc prędko z drzewa i przyjął Go z radością”; Łk 19,6). Całkowitemu zwróceniu się Jezusa do Zacheusza odpowiada zupełne zaangażowanie ze strony tego ostatniego. Na powrót staje się on podmiotem działania i wykazuje inicjatywę, ale jego postępowanie jest już odpowiedzią na postępowanie Jezusa i jest przez nie stymulowane. Jak wspomniano, dotychczasowe zabiegi Zacheusza wpływały z pragnienia, by ujrzeć Zbawiciela i zobaczyć, kim On jest. Tymczasem dzięki Jezusowi spełnienie oczekiwań Zacheusza znacznie przerosło jego wyobrażenia i przerodziło się w sytuację niezwyklego spotkania, które doprowadzi ostatecznie do przemiany jego kondycji. Zacheusz otwiera się egzystencjalnie na Jezusa. Przybliża się do Niego, choć czyni to dzięki Jego poleceniu, i przyjmuje Go w gościnę – tę myśl wyraża charakterystyczny dla Łukasza czasownik ὑποδέχεσθαι (por. Łk 10,38; Dz 17,7; Jk 2,25) [zob. Schmoller 1994, 499; Schneider 1992, 962]. Czyni to wszystko z radością – χαίρων. Forma gramatyczna tego imiesłowu (praes. act.) wskazuje, że nie była to radość chwilowa, lecz okazała się ona stanem trwałym. Postępowanie owego zwierzchnika celników wskazuje, iż spotkanie z Jezusem było dla niego wydarzeniem życia [zob. Ernst 1991, 128].

⁷ Warto w tym kontekście zwrócić uwagę, że czasownikiem μένειν posługują się najczęściej Łukasz (w obu tomach jego dzieła występuje on łącznie 20 razy) oraz Jan (w piśmiennictwie Janowym występuje on łącznie 67 razy). Dla tego ostatniego posiada on szczególne znaczenie teologiczne. Pojawia się w tzw. formułach immanencji (*Immanenzformeln*; zob. np. J 15,4-7; 1 J 2,6; 2,6.24.27n; 3,6.24; 4,12n) i wyraża myśl o istotnym momencie wydarzenia zbawczego. Pełni zatem decydującą rolę w soteriologii Jana. [por. Hübner 1992, 1003n; Morgenthaler 1958, 119].

⁸ Łukasz szczególnie interesuje się motywem brania udziału przez Jezusa w różnych uctach względnie goszczeniem Go przez określonych ludzi (por. Łk 5,27-32; 7,36-50; 10,38-42; 11,37; 24,13-35). Większość tekstów poruszających tę tematykę należy do jego dobra własnego. Jednakże to nie tyle sam wątek uctowania Zbawiciela z innymi ludźmi odgrywa tu prymarną rolę, co przede wszystkim wyrażający się w ten sposób akt zbawczego zwrócenia się do człowieka, bez względu na jego pochodzenie i społeczny, a także religijny status [por. Pittner 1991, 144n]. Taki sposób obcowania Jezusa z człowiekiem wpisuje się w Łukaszową koncepcję zbawczego uniwersalizmu i w taką wizję Jezusa-Zbawiciela, który stawia sobie za cel poszukiwanie każdego zagubionego człowieka.

To, co dla Zacheusza stanowiło powód prawdziwej radości, dla innych stało się powodem zgorznienia: καὶ ἰδόντες πάντες διεγόγγυζον λέγοντες ὅτι παρὰ ἁμαρτωλῶ ἀνδρὶ εἰσῆλθεν καταλῦσαι. („Wszyscy, którzy to widzieli, szemrali i mówili: «Do grzesznika poszedł w gościnę»”; Łk 19,7). Fragment ten wprowadza w narrację całego opowiadania moment polemiczny. Stanowi on zarazem charakterystyczny rys Łukaszowych relacji o Jezusowym zwracaniu się do grzeszników, które rodzi krytykę Jego oponentów, co zostaje wyeksponowane nawet na płaszczyźnie językowej – διεγόγγυζον (por. Łk 5,30: καὶ ἐγόγγυζον οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς; 15,2: καὶ διεγόγγυζον οἱ τε Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς) [zob. Grundmann 1974, 359]. To językowe pokrewieństwo pomiędzy tekstami, które traktują o sprzeciwie interlokutorów Jezusa wobec Jego obcowania z grzesznikami, implikuje, iż ta negatywna postawa zyskuje charakter paradygmatu wyrażanego nawet w tych samych konstrukcjach językowych.

We fragmencie tym dochodzi do głosu moment odrzucenia. Z jednej strony Zacheusza, który już *explicite* zostaje określony jako grzesznik, co wypuściła hamartiologiczną perspektywę opowiadania, z drugiej strony zaś Jezusa, który wszedł do domu zwierzchnika celników i został przez niego ugoszczony. Odrzucenie to posiada wymiar uniwersalny – πάντες. Obnaża ono religijną pychę zgromadzonych tam ludzi oraz ich przekonanie o własnej doskonałości. Jednocześnie ukazuje, że zupełnie nie rozumieją ani nie akceptują zachowania Jezusa. Określając Zacheusza w ich przekonaniu właściwym epitetem ἁμαρτωλός, sami jawią się jako ἁμαρτωλοί sprzeciwiający się łaskawemu, zbawczemu działaniu Boga. Jeśli we wcześniejszych fragmentach ewangelicznej relacji Łukasza podmiot owego „szemrania” zrodzonego faktem przebywania Jezusa z grzesznikami był zawężony do religijnej elity narodu, to teraz zostaje on decydująco poszerzony. Nieco inna jest także motywacja tego sprzeciwu – faryzeusze oraz uczeni w Prawie krytykowali Jezusową wspólnotę stołu z grzesznikami, owi „wszyscy” zaś oburzają się, że zatrzymuje się On (na gościnę) w domu grzesznika (καταλῦσαι). W narrację przypowieści zostaje w ten sposób wprowadzona struktura opozycyjna – po jednej stronie znajduje się Jezus oraz Zacheusz, po drugiej owi „wszyscy”.

Po wzmiance o negatywnej reakcji wszystkich zgromadzonych narracja przypowieści stawia w centrum postać Zacheusza: σταθεὶς δὲ Ζακχαῖος εἶπεν πρὸς τὸν κύριον· ἰδοὺ τὰ ἡμίσιά μου τῶν ὑπαρχόντων, κύριε, τοῖς πτωχοῖς δίδωμι, καὶ εἴ τινός τι ἐσυκοφάντησα ἀποδίδωμι τετραπλοῦν. („Zacheusz zaś powstał i powiedział do Pana: «Panie, oto połowę mojego majątku daję ubogim, a jeśli kogoś w czymś skrzywdziłem, oddaję poczwórnienie»”; Łk 15,8). Wiersz ten wprowadza pewne napięcie w bieg opowiadania. Sprawia wrażenie wtrącenia i zdaje się rozrywać ciągłość pomiędzy w. 7. i w. 9. Zwraca uwagę także pojawienie się, dotąd nieobecnego, określenia Jezusa słowem κύριος. Dlatego też wielu komentatorów uważa go za redakcyjne wtrącenie trzeciego Ewangelisty. Spotkanie z Jezusem, które doszło do skutku ostatecznie dzięki Jego inicjatywie, rodzi w Zacheuszu wewnętrzne poruszenie będące

reakcją na łaskę doświadczoną ze strony Zbawiciela [zob. Schmid 1960, 287]. Ów ἀρχιτελώνης najpierw staje przed Jezusem (σταθείς). Wzmiankę tę można interpretować dwojako. Może ona uwypuklać kontrast pomiędzy Zacheuszem a całym zebraniem tłumem. Na tle „wszystkich”, którzy są negatywnie nastawieni do Zacheusza i którzy krytykują także Jezusa, wyznaje on swą winę i podejmuje się określonych zobowiązań, w czym wyraża pragnienie przemiany swego życia [zob. Grundmann 1974, 359n]. Można ją jednak rozumieć także jako wyraz szacunku okazanego przez Zacheusza Jezusowi, co zdaje się potwierdzać także sposób, w jaki się do Niego zwrócił (κύριε), a także oznakę wielkiej powagi i odpowiedzialności, z jaką podejmuje on decyzję o radykalnej odmianie swego postępowania. Jego słowa nabierają charakteru niejako oficjalnej deklaracji.

Zacheusz zobowiązuje się do dwóch konkretnych rzeczy. Po pierwsze, oddać połowę swego majątku ubogim. Tego rodzaju postanowienie nie było czymś zwyczajnym w tradycji judaistycznej. Starotestamentowe Prawo nie zna takiego obowiązku. Uczniowie żydowscy wskazywali na dobrowolną możliwość przekazania biednym 1/5 części swego majątku (1/5 jako pierwsze świadczenie, a następnie rocznie 1/5 swych dochodów) [zob. Ernst 1977, 348]. Zacheusz zatem decyduje się uczynić zdecydowanie więcej. Najbliższą rzeczą paralelę do tego postanowienia prezentuje sam Łukasz. Ów zwierzchnik celników urzędujący wobec ubogich (πτωχοῖς) to, co w swym tzw. kazaniu dla stanów (*Standespredigt*) nakazywał Jan Chrzciciel – by dzielić się z tymi, którzy nic nie mają (μὴ ἔχοντι; por. Łk 3,11) [zob. Horn 1986, 116]. Jego działanie związane jest z dobroczynnością.

Po drugie, zobowiązuje się on, że wynagrodzi w czwórnasób każdemu, kogo w czymś skrzywdził. Postanowienie to pogłębia myśl o jego dobroczynności. Również nie posiada ono wyraźnych paraleli w tradycji judaistycznej. Starotestamentowe Prawo przewiduje zwrot jedynie 5/4 wartości (por. Pwt 5,20-22) [zob. Grundmann 1974, 360]. Wyjątek w tej mierze stanowi jedynie Wj 21,37 oraz 2 Sm 12,6, gdzie jest mowa o tym, że w przypadku skradzenia owcy należy oddać jej czterokrotną wartość. Flawiusz z kolei wspomina o przepisie dotyczącym złodziei – winni oni oddać właśnie czterokrotną wartość skradzionej rzeczy (por. FlavAnt XVI 1,3). F. W. Horn dostrzega tutaj nawiązanie do prawa rzymskiego. Jego zdaniem, Zacheusz zobowiązuje się do wypełnienia tego, co przewidywało obowiązujące wówczas prawo państwowe. Dochodziłaby tutaj do głosu apologetyczna tendencja trzeciego Ewangelisty, któremu – jak ukazuje to jego dzieło – zależy na ukazaniu chrześcijaństwa jako religii, która nie jest wroga państwu [zob. Horn 1986, 11].

Być może Łukasz rzeczywiście jest tutaj zainteresowany także kwestiami prawnymi i dąży do apologii chrześcijaństwa, niemniej jednak wydaje się, iż w pierwszej mierze zależy mu na zaakcentowaniu przemiany wewnętrznej Zacheusza i wypływającego z niej określonego, etycznego działania. Zwraca bowiem uwagę fakt, iż druga część deklaracji Zacheusza zawiera jednocześnie wyznanie jego winy – wynagrodzi on w czwórnasób tych, których

skrzywdził. Występujący tutaj czasownik *συκοφαντεῖν*, oddany polskim *skrzywdzić*, znaczy dosłownie: „wymuszać”, „wydzierać coś” [Popowski 1995, 574]. Spośród autorów nowotestamentowych posługuje się nim wyłącznie Łukasz [zob. Schmoller 1994, 467]. Po raz drugi czasownik ten pojawia się, co znamienne, we wspomnianym powyżej Janowym kazaniu dla stanów, a ściślej w jego odpowiedzi udzielonej żołnierzom na pytanie, w jaki sposób mają wydawać owoce godne opamiętania. Prorok znad Jordanu powiada im: „niczego nie wymuszajcie, ani niczego nie wydzierajcie (*μηδένα διασείσητε μεδὲ συκοφαντήσητε*), a zadowalajcie się waszym żołdem” (por. Łk 3,14). Zacheusz zatem, zobowiązując się do rekompensaty poczynionych szkód, otwarcie oraz szczerze przyznaje się do ich popełnienia, inaczej mówiąc, otwarcie wyznaje przed Jezusem swą grzeszność. Co więcej, grzeszność ta rozumiana jest w kategoriach konkretnego rodzaju uchybień natury moralno-etycznej [Schrage 1989, 161].

Wskazane powyżej intertekstualne powiązania istniejące pomiędzy Janowym kazaniem dla stanów oraz deklaracją Zacheusza implikują, iż jego postępowanie należy ujmować w kategoriach tego aktu, który wyraża – choć nie pojawiający się tutaj *explicitie* – termin *μετάνοια*. Zacheusz poprzez podjęcie określonych zobowiązań jawi się jako ten, który – odpowiednio do słów Proroka znad Jordanu – przynosi owoce godne opamiętania (por. Łk 3,8: *ποιήσατε οὖν καρπὸς ἀξίους τῆς μετανοίας*).

W tym momencie warto jednakże wskazać jeszcze jeden aspekt, który zdaje się dochodzić do głosu w historii Zacheusza, a mianowicie aspekt związany z problematyką bogactwa. Opowiadanie o Zacheuszu przynależy do tych tekstów dwutomowego dzieła Łukasza, które problematykę „bogactwo – ubóstwo” ujmują w postać wezwania do dobroczynności, przy czym zakładają one dużo więcej aniżeli jedynie solidarność z potrzebującymi (por. np. Łk 7,4n; 10,29-37; 12,33n; 16,1-12; 21,1-4; Dz 9,36-43; 11,27-30) [por. Böttrich 2003, 374]. Postać bogatego Zacheusza ukazuje nadto, że Jezus kieruje kroki swej zbawczej misji nie tylko do ubogich. Łukaszowy Jezus adresuje swe wezwanie do nawrócenia oraz Ewangelię również do bogatych. Co więcej, wiele tekstów Łukaszowego dzieła ukazuje, że trzeci Ewangelista uwypukla moment ewangelizacji bogatych. Swą Ewangelią chce on pozyskać „wielki” świat i ludzi z wysokich sfer społecznych [zob. Held 1997, 34n.75; Bednarz 1996, 238]. Ów zwierzchnik celników jawi się więc z jednej strony ogólnie jako paradygmatyczny przykład człowieka odpowiadającego egzystencjalnym zaangażowaniem na łaskawe zwrócenie się doń Boga, innymi słowy, przykład człowieka podejmującego decyzję o swym nawróceniu. Z drugiej strony jest on zarazem przykładem konkretnego bogatego człowieka, który podejmuje tę decyzję. W tym sensie staje się on paradygmatycznym wzorem właściwego postępowania dla ludzi bogatych, tego, w jaki sposób mają oni odpowiadać na poselstwo Ewangelii i związane z nim wezwanie do przemiany swego życia [por. Schottroff, Stegemann 1978, 138].

Kolejny wiersz opowiadania o Zacheuszu na powrót przywołuje postać Jezusa: *εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς ὅτι σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ*

ἐγένετο, καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν· („Jezus zaś rzekł do niego: «Dzisiaj zbawienie stało się udziałem tego domu, bo przecież i on jest synem Abrahama»”; Łk 19,9). Fragment ten zawiera Jezusową proklamację zbawienia. Wskazuje on już *explicite*, że spotkanie Zacheusza oraz Jezusa jest wydarzeniem zbawczym *par excellence*. Pojawiają się tutaj fundamentalne dla soteriologii Łukasza terminy: *σήμερον* oraz *σωτηρία*. Hamartiologia zostaje dzięki temu w istotny sposób dopełniona przez soteriologię. W wierszu tym dochodzi nadto do głosu aspekt soteriologii indywidualnej, który – jak ukazuje to analiza trzeciej Ewangelii – jest charakterystyczny dla tekstów przynależących do dobra własnego Łukasza (por. np. Łk 5,10; 7,36-50; 10,38-32; 12,16-20; 16,19-31; 17,11-19; 18,9-14) [por. Janowski 1975, 168-172]. Łukasz-hellenista jest bardzo zainteresowany losem jednostki.

Interpretacja tego fragmentu przysparza trudności. Jak bowiem we właściwy sposób odczytać jego relację w stosunku do wiersza poprzedzającego? Bezpośrednie następstwo deklaracji Zacheusza i Jezusowej proklamacji zbawienia zdaje się implikować, iż ta pierwsza jest założeniem dla tej drugiej. Inaczej mówiąc: Łukaszowy Jezus proklamuje zbawienie dopiero po akcji nawrócenia się Zacheusza, co w konsekwencji podważa dotychczas poczynione spostrzeżenia, że tekst zawiera przesłanie o darmości i bezwarunkowości zbawczego zwrócenia się Boga do grzesznego człowieka. Powstałe w ten sposób napięcie znikłoby, gdyby rzeczywiście przyjąć, iż w. 8. jest redakcyjnym uzupełnieniem Łukasza. W pierwotnej wersji opowiadania o Zacheuszu zatem ów aspekt *sola gratia* byłby jednoznaczny. Jeśli jednak rzeczywiście sam Łukasz zamieścił w. 8, to znaczy, że posiada on dla jego teologii, a także antropologii istotne znaczenie.

Spora liczba komentatorów niweluje to napięcie, stwierdzając, iż Jezusowa proklamacja zbawienia nie odnosi się bezpośrednio do Zacheusza, lecz do zebranego tłumu, który krytycznie ustosunkowywał się do całego wydarzenia. Wskazują oni także przy tym na motywację Jezusowej wypowiedzi – καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν. Niejako omijałaby ona samego Zacheusza, nie odwołując się bezpośrednio do jego deklaracji [zob. Ernst 1977, 348; Schmid 1960, 287; Wiefel 1988, 327]. Tekst jednakże jednoznacznie wskazuje, iż Łukaszowy Jezus zwrócił się bezpośrednio do Zacheusza – εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς. Czy zatem istnieje inna możliwość interpretacji bezpośredniego powiązania obu wierszy? Wydaje się, że tak.

Tekst w żaden sposób nie daje podstaw do przypuszczenia, iż Jezusowa proklamacja zbawienia była uwarunkowana deklaracją Zacheusza. Podkreśla on wprawdzie inicjatywę zwierzchnika celników w całym wydarzeniu, ale przecież jego całe zaangażowanie i wszystkie zabiegi były ukierunkowane na to, by zobaczyć Jezusa. To, co wydarzyło się potem, a więc bezpośrednie spotkanie Zacheusza z Jezusem i fakt zatrzymania się Zbawiciela w jego domu, wynikało z wyłącznej inicjatywy Zbawiciela. To wyłącznie dzięki Niemu sytuacja spotkania przerodziła się w wydarzenie zbawcze. To Jezus, bez uprzedniego wyznania swej winy przez zwierzchnika celników, obdarzył go swą zbawczą społecznością. Zachowanie Zacheusza zaś, w tym jego deklaracja

cja, były jego odpowiedzią na całkowite zwrócenie się doń Jezusa i doświadczonej dzięki temu egzystencjalnej przemiany. Obecność Jezusa w jego domu była obecnością Boga wkraczającego zbawczo, łaskawie i miłosiernie w ludzką egzystencję. Zrodziła ona w Zacheuszu – od strony negatywnej – świadomość własnej winy i pragnienie wyznania jej. Inaczej mówiąc, uświadomiła mu tragiczną prawdę o jego egzystencjalnym zagubieniu oraz oddaleniu od Boga. Jednocześnie zrodziła ona w nim – od strony pozytywnej – pragnienie radykalnej odmiany swego życia, a więc pokonania swego wyobcowania i oddalenia od Boga. Wszystko to dzieje się w obecności Jezusa i w odpowiedzi na okazaną Zacheuszowi łaskę. Jako grzesznik zwierzchnik celników został najpierw pochwycony przez Bożą łaskę i dopiero to umożliwiło mu osobiste, pełne otwarcie i zaangażowanie się w urzeczywistnienie zbawienia. Nieprzypadkowo przecież owo soteryczne *σήμερον* pojawia się w tekście wcześniej. Już ono sygnalizuje wydarzenie zbawienia, którego doświadcza Zacheusz. Występujący w analizowanym wierszu zwrot *σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο* niejako kontynuuje i dopełnia ów wcześniejszy *σήμερον γὰρ ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μείναι*. Faktu, że Łukaszowy Jezus proklamuje urzeczywistnienie się zbawienia dopiero po deklaracji zwierzchnika celników, nie należy ujmować w kategoriach zależności pozytywnej. Można tu mówić jedynie o momencie konieczności – w obliczu zbawczej obecności Boga Zacheusz musi uznać i wyznać swą grzeszność. Przed Bogiem człowiek może się uznać wyłącznie za grzesznika. Nie ma tutaj miejsca na żadną zasługę. Jezusowa proklamacja zbawienia nie jest uzależniona od postępowania Zacheusza. To postępowanie Zacheusza zrodzone jest przez doświadczenie uprzedzającej Bożej łaski.

Jezusowa proklamacja zbawienia niejako naświetla deklarację zwierzchnika celników. Inaczej mówiąc, pozwala zrozumieć, na czym polega w istocie rzeczy odpowiedź człowieka na doświadczenie zbawczej obecności Boga. Wydaje się, iż można tutaj mówić o swoistej „teologii odpowiedzialności”, jaką prezentuje Łukasz. Zacheusz rozpoznaje *καιρός* czasu zbawienia, owo zbawcze *σήμερον*, którego doświadczył dzięki Jezusowi. Podejmuje natychmiastową oraz odpowiedzialną decyzję o otwarciu się nań i dogłębnym zaangażowaniu weń. Jest wzorem człowieka, który otwiera się na urzeczywistnione w Jezusie Królestwo Boże i postrzega je jako zadanie, które domaga się nie tylko pełnego zaangażowania, ale jednocześnie zaangażowania odpowiedzialnego. Jest paradygmatem człowieka, który odpowiedzialnie ponosi wszystkie konsekwencje związane z wezwaniem do nawrócenia i pragnieniem partycypacji w Królestwie Bożym. Odpowiedzialna odpowiedź człowieka na zbawcze działanie Boga nie może się ograniczać jedynie do sfery wewnętrznej, ale musi ona posiadać nieodzowne implikacje etyczne. Zacheusz odnalazł się, gdyż był przez Boga poszukiwany. Jego odnalezienie się wyrasta z faktu odnalezienia go przez Boga. Jego decyzja o radykalnej przemianie swego życia jest odpowiedzialną odpowiedzią i odpowiedzialną kontynuacją tego wydarzenia zrodzoną z doświadczenia Bożej miłości. Jezusowa proklamacja zba-

wienia zaś jest potwierdzeniem, iż Zacheusz zareagował na ów zbawczy $\kappa\acute{\alpha}$ $\lambda\acute{\rho}\acute{o}\varsigma$ w sposób właściwy.

Pozostaje odpowiedzieć jeszcze na pytanie, jak należy rozumieć wspomnianą motywację Jezusowej proklamacji zbawienia w domu Zacheusza, a więc słowa $\kappa\alpha\theta\acute{o}\tau\iota$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma$ 'Αβραάμ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$. Jezus opuszcza w tym momencie płaszczyznę bezpośredniej relacji z Zacheuszem. Zdaje się On zresztą czynić to już wcześniej, mówiąc o „tym domu” ($\tau\acute{\omega}$ $\omicron\acute{\iota}\kappa\omega$ $\tau\acute{o}\upsilon\tau\omega$), a nie o „twoim domu”. Choć wydaje się, że taki sposób wypowiedzenia się można potraktować jako pragnienie zaakcentowania uroczystego charakteru proklamacji. Zaimek $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ jednakże już wyraźnie wskazuje, że wypowiedź Jezusa nabiera wymiaru uniwersalnego. Łukaszowy Jezus kieruje ją pod adresem zebranego tłumu, który był negatywnie ustosunkowany tak do Zacheusza, jak do Niego samego. Słowa te wyrastają zatem z momentu polemicznego, który został ukonstytuowany w całym zdarzeniu przez negatywne zachowanie się obserwatorów całego wydarzenia. Nabierają one w ten sposób zabarwienia apologetycznego. Jezus uzasadnia w nich swoje zbawcze działanie. Podkreśla, że zatrzymał się w domu odrzucanego przez wszystkich Zacheusza, ponieważ również on, podobnie jak ci, którzy nim gardzili, jest potomkiem Abrahama, inaczej mówiąc, członkiem Narodu Wybranego. I dlatego też posiada on takie samo prawo, by zostać objęty zbawczym działaniem Boga [zob. Rengstorf 1967, 214]. Motyw pochodzenia od Abrahama zyskuje więc tutaj pozytywną ocenę. Nie chodzi jednakże o to, że samo bycie potomkiem Abrahama jest już gwarantem zbawienia, gdyż to zostaje jednoznacznie zakwestionowane (por. Łk 3,8 [Q]; 13,28 [Q]). Wzmianka o pochodzeniu od Abrahama wskazuje, iż Jezus kieruje kroki swej zbawczej misji w pierwszej mierze do członków Izraela. Prawda ta zostaje wyeksponowana szczególnie w *Dziejach Apostolskich*. Rozpatrywany z takiej perspektywy moment pozytywnej oceny bycia potomkiem Abrahama jest charakterystyczny dla tekstów pochodzących z dobra własnego trzeciego Ewangelisty (por. Łk 13,10-17 [w. 16]; zob. też Łk 16,19-31; w tej perykopie otrzymuje jednakże ocenę ambiwalentną)⁹. Z drugiej strony słowa Łukaszowego Jezusa nie stanowią wyłącznie apologii Jego działania, ale odczytać je również należy w kluczu napomnienia skierowanego do zebranych tłumów. Inaczej mówiąc, Jezus wzywa je do przemiany myślenia. Pragnie, by świadkowie Jego „zatrzymania się” w domu grzesznika Zacheusza uświadomili sobie także swą własną grzeszność. By wyzbyli się oni swej religijnej pychy, która sprawia, że gardzą nie tylko człowiekiem, który – podobnie jak oni – jest członkiem Narodu Wybranego, ale odrzucają

⁹ Całkowicie inaczej interpretuje wzmiankę o „synostwie Abrahamowym” J.-W. Taeger. Stwierdza mianowicie, iż słowa te wyrażają nie fakt, iż Zacheusz „jest” synem Abrahama, lecz że poprzez jego opisane w w. 8. zachowanie „stał się” on prawdziwym synem Abrahama. Na przykładzie Zacheusza staje się widoczne, kto ma prawo nazywać się prawdziwym synem Abrahama [zob. Taeger 1982, 201n]. Wydaje się jednak, że tego rodzaju interpretacja nie odpowiada intencji samego tekstu. Co więcej, wprowadza ona weń myśl o zasłudze Zacheusza.

również Jezusa, a tym samym kwestionują łaskawe, zbawcze zwrócenie się w Nim Boga do grzesznego człowieka.

Analizowana perykopa kończy się puentującym logionem Łukaszowego Jezusa: ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός. („Przyszedł bowiem Syn Człowieczy, aby odszukać i zbawić to, co zginęło”; Łk 19,10). Wielu komentatorów uznaje ten wiersz za redakcyjny dodatek Łukasza. Opuszcza on już narracyjną płaszczyznę opowiadania i posiada wyraźną perspektywę uniwersalistyczną. Słowa te łączą hamartiologię oraz soteriologię, dopełniając tę pierwszą istotnie przez tę drugą. Ukazują one również, że soteriologia trzeciego Ewangelisty zyskuje swój punkt kulminacyjny już przed pasją Chrystusa [zob. Karrer 1998, 300]. Ze względu na występujący w nich tytuł ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zalicza się je do tych logiów, które tyczą się ziemskiej działalności Syna Człowieczego (por. Łk 5,24; 5,5; 7,34; 9,58) [zob. Wiefel 1988, 327; Goppelt 1991, 234]¹⁰. Z jednej strony stanowią one ów klucz hermeneutyczny dla historii Zacheusza, a także relacji o uzdrowieniu niewidomego. Z drugiej strony nawiązują one, *explicite* poprzez pojęcia ζητεῖν oraz ἀπολύειν, do pouczeń Jezusa z rozdziału 15. trzeciej Ewangelii, a więc przypowieści mówiących o Bogu poszukującym człowieka. W ten sposób logion ten każe już jednoznacznie odczytać historię Zacheusza jako paradygmatyczny obraz człowieka, który był zagubiony, który zginał, lecz został przez Boga w Jezusie odnaleziony i zbawiony. Dołączony do obu wskazanych pojęć kluczowy czasownik σώζειν, który nawiązuje bezpośrednio do σωτηρία z w. 9., precyzyjnie eksplikuje, na czym polega owo poszukiwanie oraz odnalezienie zagubionego i jaki jest jego cel. Wydaje się, iż można tutaj dostrzec wyraz samoświadomości mesjańskiej Jezusa. Łukaszowy Jezus przedstawia się tutaj *explicite* jako posłany przez Boga (ἦλθεν), jedyny, prawdziwy i stanowiący doskonale wypełnienie zbawczych obietnic Boga σωτήρ. Jego zbawcze posłannictwo ukierunkowane jest całkowicie antropocentrycznie. Jego istotnym celem jest poszukiwanie, odnalezienie oraz zbawienie grzesznego człowieka. Innymi słowy, Jego misja stoi pod znakiem absolutnej proegzystencji, w której przejawia się całkowite, łaskawe i miłosierne zwrócenie się Boga do człowieka. Jest ona ukierunkowana na to, by pokonać egzystencjalne uwikłanie człowieka w grzech, by pokonać jego zagubienie, oddalenie i wyobcowanie względem Boga.

ZAKOŃCZENIE

W perykopie Łk 19,1-10 Zacheusz jawi się jako paradygmatyczny przykład człowieka poszukującego Boga i otwierającego się zdecydowanie na Jego zbawcze, przemieniające działanie. Ucieleśnia postać człowieka, który, w obliczu rzeczywistości Królestwa Bożego, podejmuje radykalną decyzję

¹⁰ Zdaniem F. Hahna logion ten, podobnie jak całe opowiadanie, nosi na sobie znamiona teologii chrześcijaństwa wywodzącego się z judaizmu hellenistycznego [zob. Hahn 1965, 45].

o chęci partycypacji w nim, człowieka, który rozpoznaje szczególny *καρπός* zbawienia i reaguje nań we właściwy sposób. Innymi słowy, przez jego postać zostaje nakreślony obraz człowieka, który pozwala się Bogu odnaleźć i wkroczyć zbawczo w swą egzystencję. Tym jednak, który decyduje o przeobrażeniu się tego spotkania w wydarzenie zbawcze jest Jezus. Jego decydująca inicjatywa niejako relatywizuje zaangażowanie Zacheusza. Zbawcze, ukazujące bezmiar Bożego miłosierdzia oraz łaski zwrócenie się doń Jezusa uprzedza jego pokutę i wyznanie grzechów [zob. Ernst 1977, 348].

Zacheusz, dzięki spotkaniu z Jezusem i doświadczeniu Jego łaskawego egzystencjalnego zwrócenia się doń, przeżywa wewnętrzną przemianę. Poszukiwał on Jezusa, ale ostatecznie to on został przez Niego odnaleziony, co w konsekwencji doprowadziło do radykalnej odmiany jego egzystencjalnej kondycji. Zbawcza społeczność, jaką obdarzył go – jako grzesznika – Jezus, wywołała w nim decyzję o przemianie swego życia. Przemiana ta jednak nie pozostaje wyłącznie w sferze wewnętrznej (uświadomienie sobie swej winy i wyznanie jej), lecz równocześnie uzewnętrznia się w postaci konkretnych działań. Przemiana wewnętrzna posiada decydujące implikacje etyczne. Odnalezienie Zacheusza przez Boga spowodowało, iż niejako odnalazł on samego siebie. Zbawcze zwrócenie się doń Boga w Jezusie umożliwiło mu zrozumienie oraz pokonanie swego egzystencjalnego zagubienia i oddalenia od Boga. Na powrót obdarzyło go zbawczą społecznością z Nim. Zacheusz jawi się jako przykład człowieka, który doświadcza łaskawego i miłosiernego zwrócenia się Boga, dzięki czemu podejmuje decyzję o opamiętaniu się.

Historia Zacheusza ukazuje, iż człowiek sam nie jest w stanie wyzwolić się ze swego tragicznego, egzystencjalnego zagubienia. Żeby się rzeczywiście odnaleźć, potrzebuje on nieodzownie pomocy Boga, inaczej mówiąc, by się odnaleźć, musi on zostać odnalezionym przez Boga. To Bóg poszukuje człowieka i wychodzi naprzeciw jego oddaleniu, a jedyne, co człowiek może tutaj uczynić, to otworzyć się egzystencjalnie na to Boże działanie. Nawet jeśli człowiek podejmuje samodzielną decyzję o powrocie do Boga i poszukiwaniu Go, ostatecznie to wyłącznie Bóg stanowi o sukcesie tego poszukiwania. Jeśli, jak wskazuje na to hamartiologia Łukasza, grzech należy ująć nie tylko w kategoriach zagubienia i oddalenia, ale wręcz śmierci, to można stwierdzić – również w duchu teologii trzeciego Synoptyka – że Jezus, jako Syn Człowieczy, który szuka zgubionego człowieka i pragnie go zbawić, jest Dawcą Życia, owym *ἀρχηγός τῆς ζωῆς* (zob. Dz 3,10). Odnalezienie zagubionego człowieka jest tożsame z darem życia. Łukaszowy Jezus, jak ukazuje to Jego cała działalność, przywraca zgubionego na różny sposób człowieka do życia. Przemiana On radykalnie jego kondycję, zaburzoną tak w wymiarze fizycznym, jak i duchowym oraz przywraca mu pełnię jego egzystencji. Jego zbawcza misja posiada wymiar na wskroś egzystencjalny. Ukierunkowana jest na to, by restytuować zakłóconą relację stworzenia wobec Stwórcy.

W zakończeniu należy wspomnieć, iż można dostrzec wyraźny związek pomiędzy przesłaniem historii spotkania Jezusa z Zacheuszem a pouczeniami zawartymi w przypowieściach z 15. rozdziału Łukaszowej Ewangelii, a ściśle

rzec biorąc – ich egzystencjalną konkretyzację. Z jednej strony wypatrzenie przez Jezusa z całego tłumu jednego Zacheusza przywołuje na myśl dysproporcję obecną w przypowieściach o odnalezionej owcy i odnalezionej drachmie (Łk 15,1-10). Łukaszowy Jezus koncentruje swe poszukiwania wyłącznie na osobie Zacheusza, człowieka grzesznego i zagubionego, którego wypatrzył spośród wszystkich (πάντες). Ten jeden człowiek, potrzebujący Jego zbawczej ingerencji, jest dla Niego najważniejszy. Z drugiej strony w historii Zacheusza dochodzi do głosu dramatyczna prawda o tym, że człowiek może się oburzać w obliczu zbawczego działania Boga wobec drugiego człowieka. Ów obecny w analizowanym tekście motyw oburzenia się „wszystkich” przypomina postawę starszego syna z przypowieści o odnalezionym synu (Łk 15,11nn), który popełnił ów „grzech niezrozumienia” oraz „grzech braku akceptacji” wobec wypływającego z wielkiej miłości postępowania ojca względem jego młodszego brata. To powiązanie implikuje, że w postaci starszego syna i jego negatywnej postawie rzeczywiście nie można – jak często się to czyni – dostrzegać wyłącznie analogii w stosunku do duchowo-religijnych przywódców narodu. Tego rodzaju zachowanie nie jest wyłącznie grzechem popełnianym przez nich, lecz także przez innych ludzi, przez owych πάντες. W związku z tym i Jezusowe wezwanie do korekty tego zachowania, które zawiera przypowieść o odnalezionym synu i które dochodzi do głosu także w historii Zacheusza, posiada wymiar uniwersalny.

LITERATURA:

- BEDNARZ, M. 1996. *Ewangelie synoptyczne*. Tarnów.
- BERGER, K. 1984. *Formgeschichte des Neuen Testaments*. Heidelberg.
- BÖTTRICH, Ch. 2003. *Ideal oder Zeichen? Besitzverzicht bei Lukas am Beispiel der „Ausrüstungsregel”*. *New Testament Studies* 49, 372-392.
- BULTMANN, R. 1958. *Die Geschichte der synoptischen Tradition, 4. Auflage*. Göttingen.
- CONZELMANN, H. 1964. *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*. Tübingen.
- CZERSKI, J. 2003. *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*. Opole.
- EDLUND, C. 1994. *Zachäus*. W: *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*, red. B. Reicke, L. Rost. T. 3, 2199-2000. Göttingen.
- ERNST, J. 1977. *Das Evangelium nach Lukas*. Regensburg.
- ERNST, J. 1991. *Lukas. Ein theologisches Portrait*. Düsseldorf.
- FENDRICH, H. 1992. *καταβαίνω*. W: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider. T. 2, 627-629. Stuttgart.
- GOPPELT, L. 1991. *Theologie des Neuen Testaments. Herausgegeben von Jürgen Roloff. Unveränderter Nachdruck der dritte Auflage*. Göttingen.
- GRUNDMANN, W. 1974. *Das Evangelium nach Lukas*. Berlin.

- HAHN, F. 1965. *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*. Berlin.
- HAUBECK, W., SIEBENTHAL, H. von. 1994. *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Band 1: Matthäus – Apostelgeschichte*. Basel.
- HELD, H. J. 1997. *Den Reichen wird das Evangelium gepredigt. Die sozialen Zumutungen des Glaubens im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte*. Neukirchen-Vluyn.
- HORN, F. W. 1986. *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*. Göttingen.
- HÜBNER, H. 1992. μένω. W: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider. T. 2, 1002-1004. Stuttgart.
- JANKOWSKI, A. 1975. *Doniosłość Łukaszowej eschatologii indywidualnej*. Ruch Biblijno-Liturgiczny (28)4-5, 168-182.
- KARRER, M. 1998. *Jesus Christus im Neuen Testament*. Göttingen.
- KLOSTERMANN, E. 1929. *Das Lukasevangelium*. Tübingen.
- LARSSON, S. 1992. ζητέω, τὸ ζήτημα, ατος. W: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider. T. 2, 253-256. Stuttgart.
- MORGENTHALER, R. 1958. *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*. Zürich-Frankfurt am Main.
- MÜLLER, P. G. 1992. ἀναβλέπω. W: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider. T. 1, 181-182. Stuttgart.
- PITTFNER, B. 1991. *Studien zum lukanischen Sondergut. Sprachliche, theologische und formkritische Untersuchungen zu Sondergutttexten in Lk 5-19*. Leipzig.
- POPOWSKI, R. 1995. *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich hasel, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*. Warszawa.
- RADL, W. 1988. *Das Lukas-Evangelium*. Darmstadt.
- RENGSTORF, K. H. 1967. *Das Evangelium nach Lukas*. Göttingen.
- SCHMID, J. 1960. *Das Evangelium nach Lukas*. Regensburg.
- SCHMOLLER, A. 1994. *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament. Nach dem Text des Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland und des Greek New Testament neu bearbeitet von Beate Köster im Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen*. Stuttgart.
- SCHNEIDER, G. 1992. σπεύδω. W: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider. T. 3, 632. Stuttgart.
- SCHNEIDER, G. 1992. ὑποδέχομαι. W: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider. T. 3, 962. Stuttgart.
- SCHOTTROFF, L., STEGEMANN, W. 1978. *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz.
- SCHRAGE, W. 1989. *Ethik des Neuen Testaments*. Göttingen.
- STAMBAUGH, J. E., BALCH, D. L. 1992. *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments. Übersetzt von Gerd Lüdemann*. Göttingen.

- TAEGER, J.-W. 1982. *Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas*. Gütersloh.
- UGLORZ, M. 1994. *Introdukcja do Nowego Testamentu. Cz. 1*. Warszawa.
- WIEFEL, W. 1988. *Das Evangelium nach Lukas*. Berlin.

DIE LUKANISCHE THEOLOGIE DES DEN MENSCHEN SUCHENDEN
GOTTES IM LICHT DER GESCHICHTE VON ZACHÄUS (LK 19,1-10)

Zusammenfassung

Die Analyse des Lukasevangeliums zeigt, daß einer der wichtigsten Zügen der lukanischen Theologie das Motiv des den Menschen suchenden Gottes ist. Lukas kann man als Autor der Theologie Gottes, der im Christus den verlorenen Menschen sucht, bezeichnen. Diese theologisch-anthropologische Reflexion des dritten Synoptikers drückt sich in vielen Perikopen seines Evangeliums aus. In dieser Artikel wurde einer dieser Texten untersucht, nämlich die Geschichte über die Begegnung Jesus und Zächeus (Lk 19,1-10). Diese Perikope ist von grosser Bedeutung für lukanische Konzeption des den Menschen suchenden Gottes. Vor allem deshalb, weil dieser Text mit dem Logion des lukanischen Jesus beendet ist, das klingt: „Denn der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist“ (Lk 19,10). Dieses Logion darf man als programatischer Text für Hamartiologie, Soteriologie, Christologie und Anthropologie des dritten Evangelist betrachten.

Die Geschichte des Zachäus zeigt, dass der Mensch sich selbst aus seiner Sünde zu erlösen nicht im Stande ist. Seine existenzielle Entfremdung und Entfernung von Gott kann nur Gott überwinden. Der sündige Mensch soll den Gott suchen, aber selbst kann er Ihn nicht finden. In der Tat, obwohl der Mensch den Gott sucht, Er lässt ihm sich finden. Dem menschlichen Suchen kommt immer Gott in seiner Liebe und Gnade gegenüber. Solche Wirkung Gottes ist eine große Gabe für den Menschen, die er mit der Verantwortlichkeit und Dankbarkeit annehmen soll. Aus seiner Seite soll sich der von Gott gesuchte Mensch auf diese Gottes Suche existenziell ganz öffnen. Anders gesagt, er soll sich durch den ihn suchenden Gott zu finden lassen.

Ks. MACIEJ BAŁA

Instytut Filozofii

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

Filozoficzna interpretacja wiary fundamentalnej

Wiara stanowi jeden z podstawowych przejawów życia ludzkiego, ale właśnie z tego powodu refleksja nad nią nie jest łatwym zadaniem. Wiara coraz częściej stanowi przedmiot zainteresowania nie tylko teologii, ale także psychologii, filozofii czy socjologii. Jak stwierdza Jan Paweł II, „człowiek nie jest stworzony, by żyć samotnie. Rodzi się i dorasta w rodzinie, aby później włączyć się swoją pracą w życie społeczne. Od dnia narodzin jest zatem włączony w różne tradycje, przejmując od nich nie tylko język i formację kulturową, ale także liczne prawdy, w które wierzy niejako instynktownie. (...) Człowiek, istota szukająca prawdy, jest więc także tym, którego życie opiera się na wierze” [Jan Paweł II 1998, n. 31]. Czym jest wiara? Czy jest ona tylko niedoskonałą formą wiedzy, specyficznym „marzeniem” intelektu za nieosiągalną prawdą? Jaką rolę odgrywa w naszej codzienności? Czy zjawisko wiary należy ograniczyć do sfery religijnej? Odpowiedzi na te pytania coraz częściej szukają filozofowie, podejmując zagadnienia wiary i proponując coraz częściej wprowadzenie pojęcia wiary fundamentalnej¹.

Wiara z jednej strony jest niedoskonałą formą wiedzy, którą należy stopniowo udoskonalać, z drugiej zaś strony „wiara w porównaniu ze zwykłym poznaniem opartym na oczywistych dowodach jawi się często jako rzeczywistość bogatsza o pewien ludzki wymiar, wiąże się bowiem z relacją międzyosobową i angażuje nie tylko osobiste zdolności poznawcze, ale także głębiej zakorzoną zdolność zawierzenia innym ludziom, nawiązania z nimi trwalszej i ściślejszej relacji” [Jan Paweł II 1998, n. 32]. Dlatego też w analizach wiary wyróżnia się jej aspekt przedmiotowy i podmiotowy, czyli treść wiary

¹ Można wymienić liczne współczesne opracowaniach tego zagadnienia, przykładowo zob.: Fontaine 2003; Pouivet 2006; Welte 2000; Hick 1957; Niebuhr 1989; Evans 2005, 323-343; Tarnowski 2005.

(*fides quae creditur*) oraz akt wiary (*fides qua creditur*). Wiara jest zawsze wiarą „w coś” i wiarą „komuś”.

Ale właściwe rozumienie wiary jest możliwe jedynie wtedy, gdy – jak zauważył to Jan Paweł II – przestrzeń wiary usytuowana jest w kontekście prawdy. Wiara jest po prostu jednym ze sposobów odkrywania prawdy. Interesujące są tutaj wnioski zaproponowane przez św. Tomasza z Akwinu. Według niego, narzędziem ludzkiego poznania jest oczywiście rozum, natomiast wiara jest organem nadzwyczajnym poznania, narzędziem, które pomaga i wspiera rozum, aby ten mógł łatwiej, szybciej, bezpieczniej i pewniej osiągnąć swój cel, czyli poznanie prawdy. Rozum dochodzi do poznania prawdy dzięki przejściu od zasad do wniosków, natomiast wiara przyjmuje zasady, które nie są dowodzone, lecz po prostu przyjęte jako prawdziwe na podstawie świadectwa. Wiara jest uznaniem czegoś za prawdę (aspekt przedmiotowy), lecz na innej drodze niż czyni to rozum, dokonuje się to bowiem dzięki więzi międzyludzkiej lub bosko-ludzkiej w przypadku wiary religijnej (aspekt podmiotowy).

Warto głębiej przeanalizować ów aspekt podmiotowy, który stanowi o specyfice poznania prawdy poprzez wiarę. Na jakiej podstawie wierzący wypowiada swoją pewność? Stwierdzenie prawdziwości przez rozum wypływa ze znajomości rzeczy, z możliwości ich bezpośredniego oglądu i poznania, bowiem podlegają one weryfikacji i są sprawdzalne. Natomiast wierzący takiej wiedzy nie posiada. W przeciwieństwie do poznania opartego na wnioskowaniu, które dochodzi do prawdy za pomocą ściśle określonych reguł, akt wiary nie zna stanu rzeczy dzięki rozumowaniu, a mimo to uważa go za prawdziwy i rzeczywisty. Dlaczego więc uznaje „coś” za prawdę? Dokonuje się to poprzez zawierzenie komuś, a ten „ktoś” jest tym, komu się ufa nie dlatego, że on również wierzy, ale dlatego, że jest on bezpośrednim świadkiem prawdy, że jego postawa jest zakotwiczona w wiedzy. Wiara jest więc przyjęciem prawdy poprzez wiedzę kogoś innego np. drugiego człowieka lub, jak to ma miejsce w przypadku wiary religijnej, poprzez zaufanie Bogu. Akt wiary opiera się więc na wiarygodności świadka, która ze swej strony podlega rozumowej weryfikacji i analizie, dzięki czemu można mówić, a nawet trzeba, o „racjonalności wiary”.

Jan Paweł II w *Fides et ratio* jako przykład przywołuje proces przyswajania wiedzy przez każdego z nas: „w życiu człowieka nadal o wiele więcej jest prawd, w które po prostu wierzy, niż tych, które przyjął po osobistej weryfikacji. Któż bowiem byłby w stanie poddać krytycznej ocenie niezliczone wyniki badań naukowych, na których opiera się współczesne życie? Któż mógłby na własną rękę kontrolować strumień informacji, które dzień po dniu nadchodzą z wszystkich części świata i które zasadniczo są przyjmowane jako prawdziwe?” [Jan Paweł II 1998, n. 31]. Wierzę w prawdy przekazywane przez nauczycieli, wykładowców, autorytety naukowe i moralne, ponieważ wiem, że ich autorytet został uwierzytelniony i sprawdzony przez ich wiedzę i postawę życiową. Punktem centralnym i ostatecznym w każdym akcie wiary

jest więc osoba, której wypowiedziom dają wiarę, a za drugorzędne poniekąd uważa się to, w co się wierzy [zob. Pieper 2000, 210].

Innym aspektem wiary, na co zwraca uwagę św. Tomasz z Akwinu, jest wolność wiary. Wiara wynika z wolności, z wolnej woli chcenia. Nikt nie wierzy, jeśli tego po prostu nie chce. Skoro podstawą aktu wiary jest wolne zaufanie do świadka prawdy, łączy się on z aktem miłości: „wierzę, ponieważ obdarzyłem miłością”. Wierzyć możemy tylko wiarygodnemu świadkowi, czyli takiemu, do którego mogę skierować słowa: „Tak, ufam Ci, i dlatego wierzę, że to, co mówisz, jest prawdziwe”, „Ufam Tobie, bo wiem, że zależy Ci na moim dobru”. Takie „wyznania wiary”, które mogą być skierowane pod adresem drugiej osoby, są znakiem zaufania do niej. „Wierzę Ci”, znaczy tyle, co ufam Tobie, wiem, że mnie nie oszukasz, że mnie nie skrzywdzisz, że Twoje słowa są prawdziwe, że przy Tobie mogę czuć się całkowicie bezpiecznie. I wcale już nie muszę tego sprawdzać, podobnie jak Ty już nie musisz udowadniać, że jesteś „godny” takiej wiary. Jest we mnie niezwykle silne przekonanie-wiara, że tak właśnie jest. Jest ona niezwykle silna, mocno zakorzeniona w wielu moich decyzjach, refleksjach, konkretnych działaniach. Skąd się pojawiła? W przypadku ufności-wiary drugiemu człowiekowi pochodzi ona z całej historii naszej relacji: z naszych spotkań, rozmów, ze wzajemnej pomocy, z zatroskania o dobro, ze wspólnego zmagania się z problemami życia, ze wspólnych przeżyć itp. Doświadczenia, które tak „namacalnie” ukazały mi tajemnicę drugiej osoby, ukształtowały we mnie niezwykle silne przekonanie, a właściwie pewność, że ta osoba nigdy mnie nie skrzywdzi, że zawsze będzie pragnęła mojego dobra, że zawsze warto jej wysłuchać itd. Moje życie zostało przeniknięte wiarą w kogoś i wiarą komuś. Ta wiara jest niejako fundamentem, na którym mogę opierać całe moje życie. Świadectwo zakłada taką wiarę, a jednocześnie ją ugruntowuje. Stąd dla Jana Pawła II przykładem najbardziej godnych zaufania i wiarygodnych świadków wiary są męczennicy. „Męczennik bowiem jest najbardziej autentycznym świadkiem prawdy o życiu. (...) Powód, dla którego ufamy ich słowu, jest zaś taki, że dostrzegamy w nich oczywiste świadectwo miłości, która nie potrzebuje długich wywodów, aby nas przekonać, gdyż mówi do każdego człowieka o tym, co on w głębi serca już uznaje za prawdę i czego od dawna poszukuje. Męczennik budzi w nas głębokie zaufanie, ponieważ mówi to, co my już przeżywamy i wypowiada otwarcie to, co my również chcielibyśmy mieć wyrazić” [Jan Paweł II 1998, n. 32]. Wierzmy męczennikom, ponieważ oddali życie za prawdę, a umierając manifestowali swoją miłość nawet w stosunku do swoich prześladowców. W tym także tkwi zasadnicza różnica między męczennikiem a fanatykiem, który także jest zdolny oddać życie w imię ideologii. Męczennik umiera, kochając, fanatyk nienawidząc. I to jest zasadniczy argument, aby wierzyć męczennikom, a nie fanatykom².

² Interesujące są analizy D. Karłowicza, który zaproponował spojrzenie na męczeństwo chrześcijańskie właśnie w kategoriach argumentu filozoficznego na

Racjonalność wiary, czyli wiarygodność świadka, z jednej strony może być więc zweryfikowana poprzez analizę jego autorytetu (np. publikacje naukowe, uznanie w środowisku, tytuł zawodowy nauczyciela itp.) lub poprzez doświadczenie miłości (świadek mnie kocha, czyli troszczy się o moje dobro, nie mam podstaw, aby nie wierzyć w to, co mi przekazuje).

G. Marcel, K. Jaspers, P. Tillich zwracają uwagę na jeszcze jeden ważny aspekt wiary – otóż towarzyszy nam ona zawsze w codziennym życiu, w jego najbardziej podstawowych przejawach [zob. Tarnowski 2005, 403-448]. Wiara jest bowiem fundamentem naszego życia, a nie jakimś dodatkowym (niepotrzebnym) jego aspektem. Każdy człowiek opiera swoje życie na licznych elementach wiary-zawierzenia, wcale nie odnosząc tej wiary bezpośrednio do religii, często jako akt zaufania do drugiej osoby. Chodzi o jeszcze bardziej zasadniczą postawę, która przenika dosłownie wszystko: uprzedza każdy mój czyn, każdą moją decyzję, każdą moją myśl, a przede wszystkim wyznacza mój pierwszy, najbardziej podstawowy kontakt z otaczającym mnie światem.

Posługując się interpretacją Tillicha, wiara jest „stanem najwyższego zatroskania” [Tillich 1987, 31]. Co to znaczy? Otóż, każdy człowiek o coś się troszczy. Zatroskanie jest naszym podstawowym stanem życia. Mamy wiele trosk materialnych: o utrzymanie lub zdobycie pracy, o zapewnienie spokojnego życia sobie i naszym dzieciom itp. I tyleż samo trosk duchowych: zatroskanie o dobre wychowanie dzieci, o szczęście własne i innych, o zdrowie nasze i najbliższych. Oczywiście Tillichowi nie chodzi tutaj o zatroskanie, które będzie przejawiało się jakimś przygnębieniem, smutkiem, ciągłym narzekaniem.

Fakt, że na czymś mi aż tak bardzo zależy, że staje się przedmiotem aż tak przenikającej troski, wskazuje, że mamy do czynienia z czymś niezwykle cennym. Troszczę się, bo uważam daną osobę lub rzecz za niezwykle, niepowtarzalną, jedyną. Tillich sądzi, że odczuwamy coś, co można nazwać troską ostateczną. Istnieje pewna „troska”, która zaczyna mieć dla człowieka najwyższą wagę, dla której byłby gotów poświęcić wszystko inne. W tym momencie człowiek otwiera się na coś, co Tillich określa jako nieskończoność i bezwarunkowość. W tej ostatecznej trosce, na przykład o dobro ukochanej osoby, która w tym momencie jest dla mnie dobrem najwyższym, zaczynam doświadczać, że istnieje coś, co nieskończenie mnie przerasta, czemu sam zaczynam służyć, czemu ulegam i nie ma możliwości wycofania się. W „ostatecznej trosce o miłość” jest coś więcej niż tylko dobro drugiej osoby. Służę czemuś więcej niż tej jednej, w moich oczach jedynej i niepowtarzalnej osobie. Według Tillicha, nie jestem w stanie powiedzieć i określić dokładnie, co to jest.

Rozwijając myśli Tillicha, można powiedzieć, iż wiara fundamentalna jest jakby „tłem”, „horyzontem” dla całego naszego życia, dla wszystkich naszych działań [zob. Tarnowski 2005, 421]. Wiara fundamentalna jest najbardziej

rzecz prawdziwości teizmu, a dokładniej za wiarygodnością świadków wiary [por. Karłowicz 2007].

podstawową akceptacją rzeczywistości. Wyraża się w przekonaniu, że mimo wszystko warto żyć, warto być dobrym, ufać, stawiać sobie wymagania, podnosić się z upadków, po prostu podejmować najzwyczajniejszy trud istnienia. Trzeba tak żyć, bo istnieje coś, co nie pozwala zatracić wiary, że po prostu nie można inaczej. Wiara fundamentalna jest pra-zaufaniem w obecność „czegoś więcej” w tym życiu. Nasze cele, wysiłki, troski mają pewien horyzont, ku któremu nieustannie prowadzą, który jest zawsze obecny, choć nieosiągalny. Idąc w kierunku horyzontu, nie przybliżam się do niego, ale on ciągle jest obecny, zawsze przede mną. Daleki, a jednocześnie w zasięgu wzroku. Dzięki niemu widzę wszystko inne, ku niemu wszystko odnoszę, jest tłem dla każdego mojego spojrzenia, umożliwia doświadczenie perspektywy. Podobnie jest z wiarą fundamentalną. Jej wyrazem jest chociażby silne przekonanie, że mimo obecności zła, a nawet jego wszechobecności w tym świecie, to jednak dobro jest tym, co jest bardziej fundamentalne, zasadnicze, silniejsze, korzystniejsze dla człowieka, bardziej naturalne. Tego przekonania nie można się pozbyć, jest ono wszechobecne. Nawet w momentach, gdy wydaje nam się, że jesteśmy całkowicie przygnębieni złem, całkowicie zrozpaczeni. Jednak to odczuwanie bólu jest tak silne właśnie dlatego, że mamy świadomość istnienia dobra. Nasze przygnębienie z powodu zła jest tęsknotą za dobrem. Może wydaje nam się ono w tym momencie nieosiągalne, dalekie, i na dodatek mocno kontrastujące z naszym obecnym stanem ducha. Fundamentalna wiara raz jest w nas silniejsza, innym razem słabsza, jednak nie możemy jej do końca utracić [zob. Fontaine 2003, 144].

Stąd wiara fundamentalna „dopełnia się” w wierze religijnej. B. Welte, jeden z filozofów analizujących wiarę fundamentalną, nie widzi sensu wypowiedziania się o niej, jeśli nie odniesiemy jej ostatecznie do Transcendencji. Wiara rozumiana jako fundament rzeczywistości jest możliwa ze względu na Boga i przez Niego. Taka wiara staje się „wielkim tak” powiedzianym wszystkim i wszystkiemu – pozytywnym przyjęciem całości istnienia. To jednak dokonuje się dzięki świadomości istnienia Boga jako ostatecznego źródła i dopełnienia wszelkiego dobra. Jednakże należy pamiętać, że wypowiedzenie owego „tak” nie jest przyzwoleniem na zło, w którym człowiek często jest pogrążony. Owo „nie” na zło, które należy przezwyciężać wraz ze wszystkimi konsekwencjami, które ze zła wypływają, jest częścią „tak” będącego wyrazem wiary. Ale zła nie da się ostatecznie pokonać bez istnienia Absolutnego dobra. Zdaniem Weltego, pragnieniem człowieka jest dotarcie do takiego dobra, któremu już nic nie zagraża i ten aspekt przynależy istotowo do wiary fundamentalnej. Wiara fundamentalna jest wychodzeniem ze świata przesiąkniętego złem i wkraczaniem w świat całkiem inny, którego „dotlenienia” dokona się mocą Absolutu. „Rzeczywista wiara oznacza przede wszystkim wyrwanie się z rozproszenia i stłumienia oraz wyraźne i zamierzone skupienie w całości, którą się jest. (...) Nie w znaczeniu zatrzymania się na sobie, lecz także, że siebie i swój świat, wszystko rzucam w otchłań nieskończonego Ty, które nazywamy Bogiem” [Welte 2000b, 165].

Paradoksalnym przykładem postawy wiary jako fundamentalnego elementu ludzkiego życia jest „wiara w nieistnienie Boga”. Potocznie bardzo często przeciwstawia się postawę wiary (religijnej) stanowisku ateistycznemu. Człowieka religijny „wierzy, że Bóg jest”, a ateista „wie, że Boga nie ma”. Opozycja taka jest jednak błędna, bo w przypadku wszystkich przekonań dotyczących Boga mamy zawsze do czynienia z wiarą, i jest to wiara albo w Jego istnienie, albo w nieistnienie. Bóg nie jest przedmiotem poznania bezpośredniego, a więc wszelkie tezy wypowiedane na Jego temat (dotyczące istnienia lub nieistnienia) należą do porządku wiary. Jeden z czołowych francuskich ateistów, A. Comte-Sponville, słusznie twierdzi, że jego negacja Boga jest właśnie tylko wiarą w Jego nieistnienie [zob. Comte-Sponville 2006]. Nie ma bowiem możliwości sformułowania jakiegokolwiek wiedzy w kwestii istnienia Boga, ale ważne jest, aby prześledzić racje, które prowadzą do sformułowania swojej wiary (ateistycznej lub religijnej). Comte-Sponville przedstawia swoje argumenty za „wiarą ateistyczną”. Są one następujące: 1) słabość dowodów na istnienie Boga – dlaczego Bóg ma się „chować” przed człowiekiem, czy poszanowanie naszej wolności jest wystarczającym argumentem?; 2) religia poprzez Boga pragnie dać zbyt prostą odpowiedź na temat początku świata – dlaczego jest raczej coś niż nic? Odpowiedź metafizyki klasycznej prowadzi do Boga. Jest inna możliwa odpowiedź, twierdzi Comte-Sponville, po prostu „Misterium bytu”, tajemnica, której jeszcze nie potrafimy zgłębić; 3) istnienie zła. Jest go zbyt dużo, a niestety zbyt mało dobra, aby podejrzewać, że istnieje Samoistne Dobro; 4) dostrzegalna jest zbyt wielka małość człowieka, aby utrzymywać, że Bóg jest u początku człowieka. Ostatni argument za wiarą w nieistnienie Boga francuski filozof ujmuje lapidarnie słowami: „bardzo chciałbym, aby Bóg istniał i dlatego wątpię w Jego istnienie” [zob. Comte-Sponville 2006, 134]. Jeśli coś odpowiada na tak wielkie pragnienia człowieka, prawdopodobnie oznacza, że zostało to wymyślone, aby te pragnienie zaspokoić. Religia jest zbyt optymistyczna, zbyt piękna, aby była prawdziwa. Wszystkie przedstawione racje nie są dowodami, lecz jedynie argumentami, aby przyjąć postawę wiary, w tym wypadku ateistycznej. Oczywiście teizm ze swej strony przedstawia rację za wiarą religijną, np. dowody za istnienie Boga, opatrność Bożą, istnienie chrześcijaństwa pomimo prześladowań, cuda itp.

Człowiek ze swej natury jest istotą, która „poszukuje prawdy oraz poszukuje osoby, której mógłby zawierzyć” [Jan Paweł II 1998, n. 33]. Wiara rozumiana jako uzasadnione zaufanie komuś istnieje więc także poza sferą religijną, stanowi zasadniczy wymiar człowieczeństwa, ale nie można zapomnieć, że tylko w wierze religijnej przemienia się w całkowite zaangażowanie osoby, które czyni z wiary raczej nowy sposób istnienia, niż tylko prosty akt zaufania czy wierzenia.

LITERATURA:

- COMTE-SPONVILLE, A. 2006. *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*. Paris.
- EVANS, C. S. 2005. *Faith and Revelation*. W: *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, 323-343. Oxford.
- FONTAINE, P. 2003. *La croyance*. Paris.
- HICK, J. 1957. *Faith and Knowledge*. Ithaca.
- JAN PAWEŁ II. 1998. *Fides et ratio*. Rzym.
- KARŁOWICZ, D. 2007. *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*. Warszawa.
- NIEBUHR, H. R. 1989. *Faith on Earth*. New Haven–London.
- PIEPER, J. 2000. *O miłości, nadziei i wierze*. Tłum. z niem. I. Gano, K. Michalski. Poznań.
- POUIVET, R. 2006. *Qu'est-ce que croire?* Paris.
- TARNOWSKI, K. 2005. *Usłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*. Kraków.
- TILLICH, P. 1987. *Dynamika wiary*. Tłum. z niem. A. Szostkiewicz. Poznań.
- WELTE, B. 2000a. *Czym jest wiara?* Tłum. z niem. W. Patyna. Warszawa.
- WELTE, B. 2000b. *Tajemnica i czas*. Tłum. z niem. K. Świącicka. Warszawa.

PHILOSOPHICAL INTERPRETATION OF FUNDAMENTAL FAITH

Summary

Exhibition of the question of the fundamental faith in the present philosophy is the aim of the article. The faith makes up one from the basic symptoms of the human life, but the reflection not is just the easy task because the faith makes up the object of the interest of the not only theology more and more often, but also both psychology, philosophy or sociology. The fundamental belief marks the well-founded confidence at last to someone and also exists beyond the religious sphere. He is, as the fundamental element of the human life, paradoxical example of such attitude of the belief „belief in God non-existence”, because the thesis of existence or God non-existence is bases always on the attitude of the belief.

Ks. FILIP KRAUZE
Gdańskie Seminarium Duchowne

Uczony wierzący i praktykujący. Fenomen „teologicznego Nobla” A.D. 2008¹

„Uczony wierzący i praktykujący” – dziwnie może brzmieć w naszych uszach powyższe sformułowanie. Zgrzytliwie i oksymoronicznie. Z jakiej przyczyny? Jedną z odpowiedzi przynoszą badania nad historią nauki, które są jedynie fragmentem, ale dość istotnym, pracy naukowej podejmowanej przez Księdza Profesora Michała Hellera. Wraz z obecnym Arcybiskupem Metropolita Lubelskim Józefem Życińskim i innymi zapaleńcami rozpoczęli oni w Krakowie, pod patronatem ówczesnego Kardynała Karola Wojtyły, interdyscyplinarne konwersatoria z dziedziny nauk przyrodniczych, religii, historii i szerzej pojętej kultury. Wkrótce przybrały one kształt Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Dziś, jako spełnienie jednego ze szlachetnych marzeń Księdza Hellera, badania nad problemem „nauka-religia” przyjęły jeszcze bogatszą formę – międzyuczelnianego projektu Centrum Kopernika podjętego we współpracy PAT i Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Współcześnie zdarza się nazywanie różnych autorytetów, nieraz wbrew ich woli czy intencji, profesorami, co dzieć się może dla jakiejś doraźnej korzyści nazywającego. Na wszelki wypadek zajrzyjmy więc do biogramu księdza profesora. Michał Heller, urodzony 12 marca 1936 roku w Tarnowie; w 1940 wywieziony przez Sowietów na Sybir; do Polski powraca w wieku 10 lat. Po studiach seminaryjnych w Tarnowie jako kapłan i magister teologii podejmuje studia filozoficzne w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Wkrótce po ich ukończeniu, w roku Millenium Polski, broni w KUL doktorat z kosmologii relatywistycznej nt. *Koncepcja seryjnych modeli Wszechświata i jej implikacje*. Habiliutuje się w trzy lata później. Związany naukowo z PAT, odwiedza z wykładami Katolicki Uniwersytet Louvain. W 1981 roku zostaje członkiem Obserwatorium Watykańskiego, które posługuje się za pomocą łącz cyfrowych teleskopem zlokalizowanym na drugiej półkuli, na arizońskiej

¹ Tekst wykładu inauguracyjnego wygłoszonego 14 października 2008 roku podczas Inauguracji Roku Akademickiego w Gdańskim Seminarium Duchownym.

pustyni, gdzie sztuczne światło nie może zakłócić obserwacji. Bywa tam równie często, co w Polsce. Profesor nadzwyczajny w roku 1985, profesor zwyczajny w 1990 roku, członek zwyczajny Papieskiej Akademii Nauk od 1991. Dziekan Wydziału Teologicznego PAT w Tarnowie od roku 2000. Kosmolog, teolog, filozof i historyk nauki, ksiądz katolicki. Autor kilkuset prac z tych dziedzin, promotor 21 przewodów doktorskich, włada biegle pięcioma językami.

Autor, którego bardzo skrócony biogram pozwoliłem sobie wyżej przytoczyć, w odpowiedzi na postawione wcześniej pytanie o zgrzytliwy dźwięk formuły „uczony wierzący i praktykujący” odpowiada, że w dzisiejszych czasach mamy do czynienia z tzw. „mentalnością pozytywistyczną”. Według Hellera, wciąż liczne grupy osób wykształconych pozostają pod wpływem poglądów wywodzących się z pozytywizmu, które z zasady cechują się pogardą dla osiągnięć filozofii i teologii [zob. Heller 1992, 88]. Zdaniem głównych przedstawicieli pozytywizmu (A. Comte, H. Poincaré, E. Mach), naukę należało uprawiać w opozycji do metafizyki i teologii, najlepiej po ich usunięciu [zob. Skoczny 1997, 15-17]. Kontynuatorzy Comte’a, choć nie zawsze podejmowali jego wizjonerski ton, to jednak spowodowali, że aksjomat nieomyślności nauki w rozwiązywaniu wszelkich problemów ludzkości wrył się w świadomość następnych pokoleń. „Prognozy te nie osiągnęły jeszcze tego stopnia patologii, na którym monopol na uprawianie prawdziwej sztuki będzie zarezerwowany dla sympatyków malarstwa Adolfa Hitlera czy dla miłośników socrealizmu. Pozostały one jednak wymownym świadectwem klimatu, w którym wystarczyło dobrze mówić o nauce, aby czuć się upoważnionym do zabierania głosu na każdy temat” [Heller 1992, 88]. Omawiany autor dokonał zwięzłej rekonstrukcji atmosfery triumfu nauk przyrodniczych towarzyszącej intelektualnemu odrotowi od religii, którą uznano za obcą duchowi czasów. Ztracono potrzebę poznawania Boga, skoro świat zaczął się wydawać zrozumiały sam w sobie. Do tłumaczenia praw przyrody nie potrzebowano już Opatrzności Bożej, lepiej czyniły to równania matematyczne. Religię uznano za sprawę, co najwyżej, uczucia, nie zaś rozumu, który powinien pozostać wolny od czynników subiektywnych. W takiej atmosferze hasła rewolucji francuskiej, fałszyfikowanej w dużej mierze przez praktykę życia, próbowano narzucić mentalności społecznej, wykorzystując jako propagandową pożywkę triumf metody naturalistycznej. Warto podkreślić, że, zdaniem Hellera: „Przekonania ateistyczne należały do dobrego tonu, ale niewiarę w Boga budowano nie tyle na argumentach, ile raczej na ufności w to, że nauki przyrodnicze potrafią kiedyś odpowiedzieć na wszystkie trudne ludzkie pytania” [Heller 1974, 62].

Ksiądz Profesor Michał Heller podał trzy motywy wpływające na utrzymywanie się wyżej zarysowanej mentalności pozytywistycznej, czyli takiego stanu umysłu, który każe szokiem reagować na sformułowanie „uczony wierzący i praktykujący”. Po pierwsze, autor przyjął, nieco dowcipnie, ale nie bez racji, ewolucjonistyczną tezę, iż rozwój intelektualny człowieka żyjącego w danym kręgu kulturowym (w tym wypadku – w odniesieniu do kultury

euroatlantyckiej) odzwierciedla w dużej mierze historię rozwoju myśli ludzkiej w tym kręgu. W takim razie faza „pozytywistyczna” powinna przypadać na okres pomiędzy końcową fazą studiów średnich a początkiem studiów wyższych. W wypadku wykształcenia typu technicznego, ale chyba nie tylko, mentalność pozytywistyczna młodych pracowników nauki utrwała się, przez co może nigdy nie dojść do jej przewyciężenia [zob. Heller 1980, 66]². Po drugie, autor odwołał się do zjawiska tzw. „opóźnienia w fazie”, obejmującego rozpowszechnianie się idei i doktryn w kręgach specjalistów. Opóźnienie to wynosi, zdaniem autora, ok. 50 lat, z czego należałoby wnioskować, że myśl przełomu wieków XX i XXI pozostaje nadal pod wpływem idei pozytywistycznych [zob. Heller 1980, 66]³. Warto wspomnieć nazwiska kilku autorów, którzy właśnie w połowie ubiegłego stulecia przeprowadzili skuteczną krytykę pozytywizmu jako pozanaukowego, a nie, jak deklarowano, naukowego, specyficznego programu metafizycznego: Willard van Orman Quine (zm. 2000) – amerykański filozof analityczny i krytyk empiryzmu, Karl Raymond Popper (zm. 1994) – wiedeński filozof nauki; a pośrednio także Pierre Duhem (zm. 1916) – francuski fizyk i historyk. Po trzecie, prócz wzajemnie wzmacniających się czynników pierwszego i drugiego, Michał Heller wskazał na utrzymujące się wpływy ideologii marksistowskiej we współczesnej umysłowości. Pomimo deklarowanej wrogości wobec pozytywizmu marksiści przejęli jego najbardziej agresywne hasła antyfilozoficzne i antyreligijne. Postulat „naukowości światopoglądu”, oderwany od filozoficznego podłoża, stał się wpływowym narzędziem w walce ideologicznej, również z instytucjami religijnymi [zob. Heller 1980, 67].

Należy zauważyć, iż zarówno życiorys naukowy, jak i przytoczony ułamek problematyki poruszanej przez księdza Hellera czyni zadość postawionemu pytaniu o możliwość bycia wierzącym uczonym. Pozostaje nam jeszcze kwestia tzw. „teologicznego Nobla”, którego tegorocznym laureatem jest właśnie omawiany autor. Mowa o Nagrodzie Johna Templetona, rekordowej jeśli chodzi o kwotę pieniężną przekazywaną jednorazowo indywidualnemu laureatowi, większej niż indywidualna Nagroda Nobla. W tym roku nagroda osiągnęła sumę ok. 1,6 miliona dolarów. Nasz światowej klasy kosmolog postanowił całość otrzymanej nagrody przeznaczyć na wspomniane wcześniej Centrum Kopernika otwarte w Krakowie 2 października 2008 roku.

Kim był John Templeton? (Książd Heller jako ostatni został wyróżniony nagrodą za życia jej fundatora zmarłego właśnie 8 lipca 2008 roku). Temple-

² „Według Plancka (...) redukujące uproszczenia prowadzą bardzo często do ateizmu, gdy młody badacz, zafascynowany efektywnością swych metod, przestaje dostrzegać te aspekty rzeczywistości, które nadal pozostają tajemnicze i wywołują zdziwienie przy całościowej refleksji” [Życiński 1989, 11].

³ Zdaniem J. Judyckiego, samo zdefiniowanie metafizyki nastęrcza trudności ze względu na wady i zalety dwóch jej ujęć: historyczno-słownikowego oraz realnego (esencjalnego). Autor podjął próbę połączenia dwóch powyższych ujęć metafizyki. Zagadnieniu temu poświęcił artykuł: Judycki, S. 1993. *Co to jest metafizyka? Trzy wielkie koncepcje Zachodu*. Studia metafizyczne 1, 39-91.

ton (ur. 1912) był amerykańskim człowiekiem sukcesu, biznesmenem, który w czasie powojennej prosperity zbił fortunę na funduszach powierniczych. Był także filantropem, który w 1972 roku ufundował nagrodę za wybitne osiągnięcia w dialogu nauki i religii. Wśród laureatów o głośnych nazwiskach znaleźli się m.in.: Matka Teresa z Kalkuty, Kard. Léon-Joseph Suenens, Chiara Lubich, Billy Graham, Aleksander Sołżenicyn i Paul Davies. W miarę rozwoju badań nad problemem nauka-religia, który rozwinął się szczególnie pod koniec ubiegłego wieku, lista laureatów zaludniła się nazwiskami mniej znanymi, za to należącymi do uczonych: Carl Friedrich von Weizsäcker, Arthur Peacocke, John Polkinghorne, John Barrow. Nie przypadkiem ich publikacje można znaleźć w przekładach, omówieniach i cytatach autorów współtworzących wspomniany Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych.

Wreszcie ostatnie wyjaśnienie. W temacie kończącego się wystąpienia zawarłem słowo „fenomen”. Oznacza ono „zjawisko”, to, co dane bezpośrednio i naocznie, jako przejaw głębszych poziomów rzeczywistości. Wydaje mi się jednak, iż jego współczesny uzus zbliża się do znaczenia, jakie Marie-Dominique Chenu nadał wyrażeniu „znaki czasów”. Do znaków czasów należy niezwykle rozkwit dialogu i kooperacji nauk przyrodniczych i teologii, rozpoczynającej się od rzetelnych badań filozoficzno-historycznych. Znakiem czasów jest, moim zdaniem, omówiony fenomen teologicznego Nobla A.D. 2008. Te znaki nie omijają także naszego wymiaru lokalnego. Tezy tegorocznego egzaminu wikariuszowskiego, obejmującego pięć najmłodszych roczników naszego diecezjalnego prezbiterium, dotyczyły w całości zagadnień z zakresu nauka-religia. W szkole, ale nie tylko, bo także w Internecie i na innych areopagach, księża i katecheci spotykają się nieomal codziennie z najordynarniejszymi przejawami omówionej wyżej „mentalności pozytywistycznej”. Nasz archidiecezjalny Instytut Stałej Formacji Kapłańskiej wyszedł naprzeciw również i tym wyzwaniom współczesnej pracy kapłańskiej, także w oparciu o prace księdza profesora Hellera.

Ufam, że postaci uczonych wierzących i praktykujących, szczególnie postaci kapłanów, staną się również dla społeczności akademickiej Gdańskiego Seminarium Duchownego inspiracją do niestrudzonej życiowej syntezy nauki i religii.

LITERATURA:

- HELLER, M. 1974. *Spotkania z nauką*. Kraków.
- HELLER, M. 1980. *Konflikt nauki z wiarą w okresie popozytywistycznym*. W: *Nauka – religia – dzieje. Seminarium w Castel Gandolfo 16-19 sierpnia 1980 roku*, red. J. A. Janik, 61-74. Kraków.
- HELLER, M. 1992. *Nowa fizyka i nowa teologia*. Tarnów.
- SKOCZNY, W. 1997. *Wprowadzenie tłumacza*. W: Pedersen, O. *Konflikt czy symbioza. Z dziejów relacji między nauką a teologią*, 11-26. Tłum. z ang. W. Skoczny. Tarnów.
- ŻYCIŃSKI, J. 1989. *W kręgu nauki i wiary*. Kalwaria.

A FAITHFUL AND PRACTICING SCIENTIST.
THE PHENOMENON OF THE “THEOLOGICAL NOBEL” A.D. 2008

Summary

“The scientist who believes and practices his faith” – does not it sound somehow strange, especially in context of “positivistic mentality” and post-Marxist inspirations? Michał Heller is renowned Polish cosmologist, physicist and at the same time Roman-Catholic priest, who impressively contributed to theoretical and practical answer to the opening question. For his achievements in this field he was recognized with so-called “theological Nobel” – the Templeton Prize in 2008. The presentation, which explains meaning of the mentioned prize and includes abridged Heller’s biographic entry, appeals to his earlier writings on question of positivism’s impact on modern mentality. The bottom line is, that those versions of positivism, which put into question possibility of religion and metaphysics, arrogated being metaphysical programs by themselves and are falsified along with development of scientific method. Even so, “positivistic mentality” is still alive in some societies, partially as aftermath of Marxism and other anti-religious propagandas.

Ks. JAROSŁAW BABIŃSKI

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

Interpretacje ratybońskiego przemówienia Benedykta XVI

WSTĘP. 1. GŁÓWNE IDEE PRZEMÓWIENIA BENEDYKTA XVI NA
UNIwersYTECIE W RATYZBONIE. 2. WĄTEK MUZUŁMAŃSKI.
3. KRYTYKA TRADYCJI PROTESTANCKIEJ? 4. WYKŁAD RATYZBOŃSKI
W INTERPRETACJI J. HABERMASA. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Żadne wystąpienie papieskie od dłuższego czasu nie wzbudziło takich emocji i kontrowersji jak wykład Benedykta XVI na uniwersytecie w Ratyzbonie. Gwałtowne reakcje, widowiskowe protesty, atmosfera skandalu – zachęciły zapewne niejednego, aby zapoznać się z tekstem papieskiego wykładu. To, paradoksalnie, stało się pozytywnym skutkiem bezprzedmiotowego wrzenia wokół papieskiego wystąpienia. Teraz, gdy opadły emocje, przychodzi pora, aby zapytać, co Ojciec Święty pragnął powiedzieć zgromadzonym na uniwersytecie studentom i kadrze uniwersyteckiej, a także szerszemu gremium odbiorców? Okazuje się, że treści zaproponowane przez papieża zrodziły najprzeróżniejsze, niesprowadzalne do siebie interpretacje.

1. GŁÓWNE IDEE PRZEMÓWIENIA BENEDYKTA XVI NA UNIwersYTECIE W RATYZBONIE

Ojciec Święty wyakcentował główne, priorytetowe w swym odczuciu, kwestie wiążące się z kluczowym dla niego problemem poszukiwania prawdy, dla której odkrywania niezbędne jest uwzględnienie pierwiastka religijnego obecnego w świecie nauki przede wszystkim w formule naukowo uprawianej teologii. Uczynił to jednak – jak podkreślają komentatorzy – zupełnie

inaczej, niż miało to miejsce w pismach sygnowanych podpisem jeszcze kardynała Ratzingera. „Front został wygładzony” – pisze o sposobie podejmowania przez Papieża drażliwych kwestii jeden z publicystów. Ojciec Święty wyraził swe zapatrywania w sposób będący wyrazem chęci i gotowości do podjęcia dialogu z inaczej, niekoniecznie w duchu katolickim, myślącymi. Prawda jest ponadkonfesyjna i religia nie może być przeszkodą, aby ją znajdować, ale powinna stanowić drogę do poznania jej głębiej i pełniej [zob. Klingen 2007, 25].

Benedykt XVI, odnosząc się do sytuacji współczesnej nauki oraz prowadzenia w jej ramach wieloaspektowej i pluralistycznie rozumianej dyskusji celem służenia człowiekowi i poszukiwania prawdy, jawi się jako kontynuator kierunku myślenia *Fides et ratio*. Dokument ten był wielkim apelem Jana Pawła II wzywającym do wykorzystania możliwości poznania prawdy, co jest możliwe tylko w sytuacji wzajemnego otwarcia się na siebie teologii i filozofii oraz innych nauk założeniowo wyłączających poza obszar naukowych badań problemy podejmowane przez nauki uniwersalne [zob. Krasnodębski 1999, 48]. Nie chodzi tu o zaniechanie autonomiczności metodologicznej dziedzin naukowych, ale o wzajemną inspirację w ramach „horyzontu poszukiwań” [Oko 1999, 17]. Papież zwraca także uwagę, że „myśl filozoficzna jest często jedynym terenem porozumienia i dialogu z tymi, którzy nie uznają naszej wiary” [Jan Paweł II 1998, n. 104].

W tym samym duchu, akcentując rolę teologii i wiary, wypowiada się Benedykt XVI. Teologia ma niepodważalne miejsce w strukturach wyższych uczelni, „podejmując refleksję nad rozumnością wiary”, która stanowi integralną część „całości», jaką jest *universitas scientiarum*” [Benedykt XVI 2006b, 25]. Należy wystrzegać się dyskredytowania poznania przez wiarę nawet w sytuacji odmawiania teologii czy filozofii statusu naukowości w określonej koncepcji uprawiania nauki. „Nawet w obliczu radykalnego sceptycyzmu refleksja nad zagadnieniem Boga jest konieczna i racjonalna oraz (...) należy ją prowadzić w kontekście wiary chrześcijańskiej” [Benedykt XVI 2006b, 26]. Otwarcie się na propozycje, jakie formułuje jakakolwiek nauka uprawiana według innej koncepcji nauki niż przez nas uznawana, jest warunkiem podjęcia owocnego dialogu będącego drogą do poszukiwania prawdy.

Papież, odwołując się do tekstu Michała II Paleologa, odrzuca jakiegokolwiek używanie siły w nawracaniu na wiarę. Uwzględnić tu należy również wszelkie próby ideologizacji nauki i usiłowania, podejmowane niestety w ramach nauk, nie mające na celu odnajdywania prawdy, lecz zdyskredytowanie adwersarzy bez próby nawet zapoznania się z ich racjami i argumentacją. Przeciwnością temu jest teologia, współcześnie szczególnie zorientowana ekumenicznie, będąca od wieków realizacją postulatów racjonalnego, obiektywnego odkrywania prawdy o Bogu, człowieku i świecie. Szczególnego wyrazu i intensywności proces ten nabrał w wyniku spotkania tradycji „Religii Księgi” i kultury helleńskiej w przestrzeni *Imperium Romanum* [zob. Armstrong, Markus 1964, 11; Wojciechowski 2006, 46-55]. Papież uznaje ten

dziejowy moment za szczególnie znaczący: „zbliżenie, do jakiego doszło między wiarą biblijną a poszukiwaniami filozoficznymi myśli greckiej, jest faktem o decydującym znaczeniu z punktu widzenia nie tylko historii religii, ale także w historii powszechnej”. To spotkanie wiary i rozumu, autentycznego oświecenia i religii, „wzbogacone później o dziedzictwo Rzymu, stworzyło Europę i pozostaje fundamentem tego, co słusznie można nazwać Europą” [Benedykt XVI 2006b, 28].

Zdaniem Papieża, tezie o integralności dziedzictwa kultury greckiej przeciwstawiają się pojawiające się w biegu rozwoju myśli teologicznej postulaty dehellenizacji chrześcijaństwa, coraz intensywniej, zwłaszcza w naszych czasach, dochodzące do głosu i dominujące w refleksji teologicznej [zob. Benedykt XVI 2006b, 28]. Papież zauważa trzy fazy dehellenizacji. Pierwsza – w jego odczuciu – pojawiła się wraz z reformacją, wyrażona formułą *sola Scriptura*, z którą łączył się postulat antysystemowości teologii i odrzucenie wszelkich metastruktur opisujących teologię z zewnątrz¹. Druga faza ma związek z tendencjami obecnymi w teologii liberalnej XIX i XX wieku. Nawiązywała ona do pascalskiego rozróżnienia Boga filozofów i Boga Biblii, przedstawiając propozycję „powrotu do Jezusa po prostu jako człowieka i do Jego prostego przesłania” i w ten sposób „doprowadzenia chrześcijaństwa do harmonii z nowożytnym rozumem” wolnym od zaciemnień filozoficznych i teologicznych, rozumianym w duchu kartezjańskim, zradykalizowanym przez zdobycze nauk przyrodniczych [Benedykt XVI 2006b, 28]. Trzecia faza, obecna w naszych czasach, wiąże się z podnoszonym postulatem dehellenizacji przesłania Nowego Testamentu zakrytego przez procesy inkulturacyjne w kulturze starożytności, które ograniczają percepcję ewangelicznej prawdy przez inne kultury obecne we współczesnej, pluralistycznej, globalnej wiosce [Benedykt XVI 2006b, 29].

Podważanie w ten sposób znaczenia, sensowności i kompetencji teologii sprzyja negowaniu jej naukowości, a w konsekwencji postulatowi usuwania jej ze struktur uniwersytetów. Próby dostosowywania chrześcijaństwa do tego, co przez nowożytny rozum uznawane jest za racjonalne i naukowe, uderzają w jego istotę, kwestionując najbardziej fundamentalne prawdy wiary z dogmatem o Trójcy Świętej na czele.

Przyczyn redukcjonizmu, w rozumieniu pojęcia rozumu i wiążącej się z nim koncepcji nauki, należy upatrywać w propozycjach filozoficznych, jakie pojawiały się w trakcie rozwoju myśli ludzkiej, których szczytowym wyrazem jest myśl Immanuela Kanta, zradykalizowana jeszcze przez żywiołowy rozwój nauk przyrodniczych, co znalazło odzew zwłaszcza w wiążącej się z nimi koncepcji nauki. Recepcja propozycji kantyzmu w konsekwencji spowodowała zawężenie rozumienia naukowości do kategorii empirycznych. Nie do przekroczenia stał się rozdział między ideą transcendentального Boga a empirycznym światem doświadczenia [zob. Elders 1992, 84].

¹ Szerzej na temat zob. Maritain 1950, 30-34.

Dotychczasowy, nowożytny paradygmat, twierdzący, że prawdziwie naukowym jest to, co jest empirycznie badalne i opisywalne językiem matematyki, językiem sformalizowanym, wyklucza problem Boga. Tymczasem, pozabawiając problematykę Boga statusu naukowości, „etos i religia tracą moc tworzenia wspólnoty i zostają zepchnięte w sferę indywidualnej dowolności” [Benedykt XVI 2006b, 29]. To powoduje wielkie zagrożenie dla ludzkości poprzez rodzenie się groźnych patologii religii i rozumu. Pozytywistyczne modele nauki i rozumu, obojętne na kwestie religii i etosu, zamykają drogę do międzykulturowego dialogu. Wyrugowanie pierwiastka religijnego jest w odczytaniu innych – głęboko religijnych kultur świata – interpretowane jako „zamach na ich najgłębsze przekonania. (...) Rozum, który pozostaje głuchy na to, co boskie, i spycha religię w sferę subkultury, nie jest zdolny włączyć się w dialog kultur” [por. Benedykt XVI 2006b, 29].

Papież – uznając niewątpliwe zasługi tradycji nowożytnej myśli – jako antidotum na impas między naukami szczegółowymi a teologią proponuje własną koncepcję rozumu i zaangażowania go w wysiłek poznawania prawdy. Opowiada się za nowym rozumieniem naukowości poprzez przewycięzenie ograniczeń, w jakie uwikłał się rozum i nauka na rzecz uniwersalnego, całościowego ujmowania zagadnień, również otwarcia na rzeczywistość Boga.

Rozum i wiara mogą zjednoczyć się w nowy sposób, jeśli przewycięży się narzucane ograniczenie rozumu do tego tylko, co jest doświadczalnie sprawdzalne. Konieczne jest otwarcie przed nim całego zakresu potencjału, jakim jest racjonalne, wielopłaszczyznowe poszukiwanie prawdy, również na tych obszarach, z których to nowożytnie pojmowana nauka i rozum zrezygnowały. Teologia, jako rozumowe poszukiwanie uzasadnienia wiary, w tym procesie ma do odegrania ważną rolę i w związku z tym powinna mieć stałe miejsce na uniwersytecie i w rozległym dialogu nauk. Benedykt XVI oczekuje wobec tego od teologii odważnego otwarcia się na cały zakres możliwości rozumu. Włączenie się teologii we współczesną naukową debatę i przywrócenie nauce utraconych wymiarów rozumienia racjonalności, w kontekście obecnej we współczesnej kulturze niechęci wobec fundamentalnych pytań dotyczących jej własnej racjonalności, jest – zdaniem Ojca Świętego – rdzeniem programu, jaki winna dziś teologia realizować [por. Benedykt XVI 2006b, 29].

2. WĄTEK MUZULMAŃSKI

Reakcja świata muzulmańskiego – z racji odwołania się papieża do tekstu cesarza Michała Paleologa krytykującego ideę dżihadu – była niezwykle emocjonalna i raptowna. Pojawiły się protesty i agresywne głosy krytyki pod adresem Papieża. Gdy opadły emocje, w związku z wyjaśnieniami Stolicy Apostolskiej, owo negatywne wrażenie zostało na szczęście zneutralizowane. Intencją Ojca Świętego nie było negatywne odniesienie się do islamu czy jakakolwiek jego krytyka. Odwołując się do starożytnego tekstu, Papież

w sposób zdecydowany odrzucił religijną motywację przemocy i manipulację religią do celów pozareligijnych [zob. Lombardi 2006, 36; Bertone 2006, 36].

Sposób, w jaki na gorąco, bez wglębenia się w treść, interpretowano raty-zboński wykład Benedykta XVI klóci się z wcześniejszymi jego wypowiedziami, gdyż nigdy przedtem nie był wrogi kulturze i religii islamu [por. Sienkiewicz 2008, 81-82]. Papież podkreślał wielokrotnie konieczność współpracy między członkami dwóch wielkich religii celem wychodzenia naprzeciw wyzwaniom, jakie niesie nasz czas, jak i przeciwstawiania się zagrożeniom obecnym w świecie: „W czasach, gdy coraz większe stają się zagrożenia człowieka i pokoju, chrześcijanie i muzułmanie, uznając centralną wartość osoby i wytrwale zabiegając o to, aby ją szanowano, okazują posłuszeństwo Stwórcy, który chce, aby żyli w godności, jaką ich obdarzył. (...) pragnę, by miłosierny Bóg kierował naszymi krokami na drogach coraz bardziej prawdziwego wzajemnego zrozumienia” [Benedykt XVI 2006a, 40].

Wzajemna współpraca nie może być zjawiskiem doraźnym, nie powinna być realizowana jako reakcja wobec konkretnych, aktualnych zjawisk i procesów. Papież opowiada się za jej wielotorowością i osadzeniem w perspektywie realizacji dobra wspólnego: „dialog międzyreligijny i międzykulturowy chrześcijan i muzułmanów nie może być traktowany jako tymczasowy wybór. Stanowi on bowiem życiową konieczność, od niego w znacznej mierze zależy nasza przyszłość” [Benedykt XVI 2005, 24].

Czy taka współpraca jest możliwa? Jest to na pewno uzależnione od postawy przedstawicieli obu wielkich religii, która musi być nacechowana szacunkiem i tolerancją dla inności, odrębności partnera dialogu. Dotyczy to zwłaszcza funkcjonowania w strukturach społeczności państwowych. Islam, w odróżnieniu od chrześcijaństwa, jest jednocześnie religią i polityką. Wszystko to, co jest religijne, jest polityczne i *vice versa* [zob. Sakowicz 2007, 16]. To decyduje o specyficznym funkcjonowaniu państw islamskich. Okazuje się źródłem nieporozumień i konfliktów w społecznościach państw europejskich, dla których mentalność religijno-społeczna muzułmanów bywa obca i nieasymlowalna. Konieczny jest więc ze strony wyznawców Allacha szacunek dla idei świeckiego porządku świata, bowiem prawo Szariatu (islamskiej nauki o panowaniu nad światem nieuznającej rozdziału życia świeckiego i religijnego i dlatego regulującej zarówno zwyczaje religijne, organizację władzy religijnej, jak i codzienne życie muzułmanina) jest nie do przyjęcia dla nie-muzułmanów. Jak stwierdza profesor Bassam Tibi – muzułmanin, pracujący w Niemczech specjalista od stosunków międzynarodowych – aby budować pokojowy dialog muzułmańsko-chrześcijański, aby możliwy był autentyczny dialog międzyreligijny, muzułmanie muszą zrezygnować ze swoich podwójnych standardów: mianowicie wolność wyznania, którą cieszą się bez ograniczeń w Europie, muszą zagwarantować chrześcijańskim mniejszościom w świecie islamu [zob. Tibi 2007, 208; por. Skowron-Nalbarczyk 2006, 113-120].

3. KRYTYKA TRADYCJI PROTESTANCKIEJ?

Mowa papieża w Ratyzbonie spotkała się z żywą reakcją środowiska protestanckiego. Reprezentatywnym głosem może być opinia wyrażona przez prezydenta Uniwersytetu Humboldta w Berlinie, Christopa Markschiesa, patrologa, specjalistę od wczesnej historii Kościoła, który w wywiadzie udzielonym *Rheinischer Merkur* stwierdził, że Benedykt XVI – podejmując temat postulatu dehellenizacji chrześcijaństwa – skrytykował przede wszystkim protestantów. Idea ta – u źródeł której znajdują się postulaty reformatorów XVI wieku – jest obecna właśnie w teologii protestanckiej i mniej lub bardziej na przestrzeni wieków uwyrażnia się, zwłaszcza w badaniach biblijnych [zob. Szulakiewicz 2006, 36-38].

Papież stwierdził nadto – jak interpretuje jego wypowiedź niemiecki patrolog – że protestantyzm jest w świecie znakiem obecności i promotorem współczesnego indywidualizmu, który absolutyzuje jednostkę, pomijając to, co jest jej określaniem przez relacje, jakie tworzy wspólnota, w której żyje. Nadto indywidualizm rozluźnia międzyludzkie więzi, które normalnie pomagają jednostce wejść w samodzielne życie, wprowadzają ją w nie. Z tym sposobem widzenia związane jest także stereotypowe myślenie, zawierające pokusę sprowadzenia całego dorobku protestanckiej teologii do owoców oświecenia bez szerszej płaszczyzny tła protestanckiej teologii [zob. Markschies 2007, 24].

Ojciec Święty twierdzi – analizuje Markschies – jakoby wielkim szczęściem było spotkanie młodego chrześcijaństwa z grecko-rzymską kulturą, gdyż „spotkanie to (...) stworzyło Europę i pozostanie fundamentem tego, co słusznie można nazwać Europą” [Benedykt XVI 2006b, 28]. Z tego spotkania zrodziła się teologia jako nauka. Tymczasem jest to sprzeniewierzenie się duchowi panującemu w pierwotnym Kościele, kładącemu nacisk na indywidualne spotkanie z Bogiem i jego orędziem, przeżycie Jego bliskości. Już święty Paweł określa Ewangelię jako głupstwo, kiedy jest oceniana z perspektywy mądrości świata². To więc, co papież wypowiedział w swojej ratyżbońskiej mowie, ukazując tożsamość przez wieki rozwijanej teologii katolickiej z pierwotnym Chrystusowym orędziem, jest myślowym uproszczeniem i krzywdą dla tradycji protestanckiej. Dla papieża wiara i rozum należą elementarnie do siebie. Tymczasem wiedza, którą człowiek jest w stanie zdobyć, nie daje gwarancji dotarcia do pełni prawdy wiary, a wręcz ją zaciemnia. Stąd ostrożność, wręcz sceptycyzm, ze strony teologów protestanckich i postulat dehellenizacji – by dotrzeć do prawdy o Chrystusie przeżywaną w pierwotnym Kościele [zob. Markschies 2007, 24].

² 1 Kor 1,18-20: „Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatrącenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia. Napisane jest bowiem: Wytracę mądrość mędrców, a przebiegłość przebiegłych zniweczę. Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczoney? Gdzie badacz tego, co doczesne? Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości świata?”.

Duch ekumenizmu, którego realizacja stanowi jeden z głównych priorytetów wspólnej egzystencji wyznań chrześcijańskich, nie pozwala tu jednak na gwałtowne, negatywne emocjonalnie reakcje, lecz motywuje do podjęcia refleksji nad przyczynami takiego właśnie widzenia przez Papieża zjawisk religijno-społecznych. W tym kontekście Marksches stwierdza, że wielkie intelektualne wyzwanie, które kryje się w koncepcji teologicznego myślenia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, nie jest w ewangelickiej teologii i ewangelickim Kościele ani znane, ani przyjęte. Wynika to z faktu, że teologom protestanckim bliżej do systemu myślowego reprezentowanego przez Karla Rahnera i jego uczniów [zob. Marksches 2007, 24].

Interpretacja Ch. Markschesa nie jest jedyną oceną, jaką środowisko protestanckich myślicieli wystawiło Papieżowi. W przemówieniu ratyzbońskim dostrzegło bowiem też cenne inspiracje dla bardziej efektywnego realizowania priorytetowych celów państwa, kładąc akcent na możliwość inspirowania świeckich działań i struktur społecznych refleksją teologiczną [zob. Zewell 2007, 23].

Benedykt XVI zdaje się więc – w pozytywnym sensie tego słowa – prowokować protestantyzm do zainteresowania się teologicznymi propozycjami sformułowanymi w perspektywie teologii katolickiej, które, znalazłszy się w obszarze ekumenicznej dyskusji, mogą być poszerzeniem i wzbogaceniem formuły toczącego się dialogu. Papież jest człowiekiem otwartym na dialog w szerokiej formule poszukiwania prawdy, również w duchu ekumenicznym. To, że nie jest agresorem wobec innych wyznań chrześcijańskich, potwierdzają jego deklaracje i działania w duchu ekumenicznym obecne od początku jego pontyfikatu [por. Klimsza 2008, 63-68].

4. WYKŁAD RATYZBOŃSKI W INTERPRETACJI J. HABERMASA

Jürgen Habermas – uznawany za jednego z najwybitniejszych żyjących filozofów, guru środowisk lewicowych – niejednokrotnie podejmujący krytykę fenomenu religii [zob. Habermas 2001; 2003, 103-115; 2005], prowadzący dialog z myślą chrześcijańską, również z kardynałem Ratzingerem [zob. Habermas, Ratzinger 2005]³, odniósł się również do ratyzbońskiego wykładu papieża⁴.

W interpretacji filozofa, wizja papieża odstaje od istniejących realiów i stwierdzanych procesów zachodzących w świecie, także tych wiążących się z rozwojem naukowo uprawianej filozofii. Papież daje negatywną odpowiedź

³ Habermas i Ratzinger proponują dwa różne punkty widzenia w próbach opisu i rozumienia istniejącego świata oraz zachodzących w nim zjawisk. Reprezentują „kulturę świeckiego racjonalizmu” i „kulturę wiary chrześcijańskiej”. W wielu tematach dochodzą jednak do konsensusu, zachowując swe ideowe priorytety.

⁴ Polemiczny artykuł Habermasa *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft* ukazał się 10 lutego 2007 roku na łamach *Neuen Zürcher Zeitung*. W niniejszym opracowaniu odnośnie się do jego skróconej wersji w *Rheinischer Merkur* z 1 marca 2007 roku.

na pytanie, czy chrześcijańska teologia musi odpowiadać na wyzwania i prowokacje sformułowane przez nowoczesny, pometafizyczny umysł. Powołując się na tworzona od Augustyna do Tomasza z Akwinu syntezę z greckiej metafizyki i biblijnej wiary, Papież, w odczuciu Habermasa, kwestionuje twierdzenie, że w europejskiej teraźniejszości faktycznie istnieją dobre warunki dla zaistnienia polaryzacji wiary i wiedzy. Opowiada się za ich syntezą, podejmowaniem wysiłku szukania prawdy. Idea ta jest – zdaniem Habermasa – jak najbardziej szczytna, ale nierealizowalna w realiach współczesnego świata [zob. Habermas 2007, 25]. Postmetafizyczne myślenie współczesności i obciążone hellenizmem (zwłaszcza metafizyką) chrześcijaństwo są nie do pogodzenia.

Droga myślowa filozofii jest nieodwracalna. Raz oddzieliwszy się od balastu, jakim było dla niej słuźenie myśleniu religijnemu, konsekwentnie podąża własną drogą rozwoju. Zjawisk, jakie to rodzi, nie należy odczytywać jako gwałtu czy ataku na stanowiska o fundamencie religijnym, ale należy je zaakceptować jako kolejny etap rozwoju cywilizacji i ludzkiej myśli. W tym znaczeniu np. kantowski przewrót w filozofii nie prowadzi tylko do krytyki dowodów na istnienie Boga, ale też do pojęcia autonomii myśli, które czyni możliwym nasze współczesne rozumienie chociażby prawa i demokracji. Historyzm jest prawem rozwoju myśli, ukierunkowuje ją na wciąż nowe obszary, nie musi jednak prowadzić przymusowo do relatywistycznego samowyparcia rozumu [zob. Habermas 2007, 25].

Fakt naszej łączności ze zdobycami nowożytnej nauki – twierdzi niemiecki filozof – czyni nas wrażliwymi na kulturowe różnice i chroni przed zbyt daleko idącymi uogólnieniami oraz kontekstualnie obciążonymi stwierdzeniami. Formuła *fides querens intellectum* – poszukiwania rozumności wiary, stojąca u podstaw chrześcijańskiego pojmowania rozumu i związana z nią koncepcja nauki nie wytrzymują konfrontacji z postulatami współczesnych, pokantowskich ujęć nauki. Jawi się jako mało pomocna, zwłaszcza w kontekście realizowania się w historii owego trzyetapowego postulatu dehellenizacji chrześcijaństwa. Proponowana przez Papieża wizja rozumu nie przyczynia się ani do „samozrozumienia się zsekularyzowanego rozumu” i zauważenia potrzeby dialogu, ani też do poszukiwań nowej przestrzeni międzydziedzinowego dialogu poprzez koncepcję rozumu łączącego „wierzących, niewierzących i inaczej wierzących” [Habermas 2007, 25]. Chrześcijaństwo musi zaakceptować fakt obecności we współczesnej kulturze różnorodnych religii i związanych z nimi systemów aksjologicznych oraz propozycji światopoglądowych. Pluralizm kultury pozbawia chrześcijaństwo religijnego monopolu i dominacji, stawiając je obok innych religii jako jedną z wielu ofert dla współczesnego człowieka.

Tezy Habermasa spotkały się z krytyką środowisk katolickich, dla których reprezentatywnym może być głos Christopha Böhra – chadeckiego polityka, a jednocześnie filozofa. Stwierdza on, że niewątpliwie interpretacje Habermasa nie są pozbawione podstaw, jednakże są zbyt skrajne i uproszczone. To nie hellenizacja jest źródłem kryzysu chrześcijaństwa w cywilizacji europejskiej.

Zatem dehellenizacja nie jest żadnym antidotum na uzdrowienie współczesnych bolączek. Chrześcijaństwo ma niepodważalny wpływ na kształt naszej europejskiej kultury i stanowi wciąż źródło atrakcyjnych, świeżych inspiracji. Tymczasem promowana przez Habermasa formuła nauki oraz pojmowania rozumu dobiega swych granic. Nie wytrzymuje bowiem konfrontacji z pluralistyczną kulturą współczesności, często kształtowaną przez pierwiastek religijny. Paradoksalnie więc to, co, w mniemaniu Habermasa, jest argumentem dyskredytującym znaczenie i rolę chrześcijaństwa, jest jego siłą. „Stare kolony dobrze trzymają”, podtrzymując wiekowy gmach tradycji, niezmiennych zasad, i wierności prawdzie [Böhr 2007, 23].

ZAKOŃCZENIE

Przemówienie papieskie w Ratyźbonie zostało skierowane do świata nauki. Wezwanie do międzydziedzinowego dialogu w imię poszukiwania prawdy uświadamia wagę zagadnienia w kontekście różnorodnych reakcji. Podkreślając rolę teologii, papież pragnął uświadomić, że myśl chrześcijańska, stawiane przez nią pytania, i formułowane przez nią odpowiedzi wciąż są obecne i widoczne w naszych europejskich realiach. Stąd bezsprzeczna wydaje się być potrzeba obecności teologii w ramach *univeristas* realizującego się na uczelniach.

Choć obszar badań teologii wyznaczony jest przez inne wektory niż określające sferę badań poszczególnych nauk szczegółowych, bezsprzecznie należy do obszaru nauki, jest potrzebna i musi odpowiadać na pytania, dla odpowiedzi na które nauki szczegółowe nie mają odpowiednich narzędzi oraz kompetencji. Uświadamia też niebezpieczeństwo związane z instrumentalizacją prawdy oraz redukcjonistycznego rozumienia rozumu i nauki. Opowiada się za budowaniem integralnego modelu nauk opisujących świat.

Poznanie, które jest celem badań naukowych, nie jest działaniem samym w sobie, ale ukierunkowane powinno być na pomoc w odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania dotyczące egzystencji ludzkiej. Ma pomóc człowiekowi w zdobywaniu mądrości wyrażającej się w umiejętności wybierania dobra i prowadzenia prawego życia. Trzeba, aby nauka powodowała nie tylko wzrost wiedzy, ale i mądrości.

Dokonywać się to może tylko poprzez dialog kultur i wzajemne ich inspirowanie się, poprzez budowanie otwartej formuły spotkania, dla którego integralności niezbędne jest uwzględnienie pierwiastka duchowo-religijnego. Papież, wzywając do otwierania się na cały zakres możliwości rozumu, tworzy przestrzeń dla spotkania ponadkulturowego, ponadreligijnego czy wyznaniowego, którego głównym celem jest służenie człowiekowi przez odkrywanie prawdy.

LITERATURA:

- ARMSTRONG, A. H., MARKUS, R. A. 1964. *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*. Tłum z ang. H. Bednarek. Warszawa.
- BENEDYKT XVI. 2006a. *Dialog międzykulturowy i międzyreligijny jest niezbędny. Przemówienie Papieża podczas spotkania z ambasadorami krajów o większości muzułmańskiej*. L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 11, 39-40.
- BENEDYKT XVI. 2006b. *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje*. L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 11, 25-29.
- BERTONE, T. 2006. *Oświadczenie Sekretarza Stanu kard. Tarcisia Bertone*. L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 11, 36.
- BÖHR, Ch. 2007. *Alte Säulen tragen gut*. Rheinischer Merkur 9, 23.
- ELDERS, L. 1992. *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia świętego Tomasza z Akwinu*. Tłum z ang. M. Kiliszek, T. Kuczyński. Warszawa.
- HABERMAS, J. 2001. *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main.
- HABERMAS, J. 2003. *Wierzyć i wiedzieć*. W: *Przyszłość natury ludzkiej. Czy mierzymy do eugeniki liberalnej?* Tłum. z niem. M. Łukaszewicz. Warszawa.
- HABERMAS, J. 2005. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main.
- HABERMAS, J. 2007. *Von Athen über Jerusalem nach Königsberg*. Rheinischer Merkur 9, 25.
- HABERMAS, J., RATZINGER, J. 2005. *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg-Basel-Wien.
- JAN PAWEŁ II. 1998. *Fides et ratio*. Rzym.
- KLIMSZA, R. 2008. *Ekumenizm według papieża Benedykta XVI*. Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie 13, 59-69.
- KLINGEN, H. 2007. *Jetzt sind die Fronten geglättet*. Rheinischer Merkur 9, 25.
- KRASNODEBSKI, Z. 1999. *Odwrócenie*. Znak 4(527), 45-56.
- KUBACKI, Z. 2007. *Wokół wystąpienia Benedykta XVI w Ratyźbonie*. Studia Bobolanum 1, 129-138.
- LOMBARDI, F. 2006. *Oświadczenie dyrektora Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej*. L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 11, 36.
- MARITAIN, J. 1950. *Three Reformers. Luther – Descartes – Rousseau*. London.
- MARKSCHIES, Ch. 2007. *Gott braucht keine Tempel*. Rheinischer Merkur 9, 24.
- OKO, D. 1999. *Nie bez metafizyki i św. Tomasza*. Znak 4(527), 12-22.
- SAKOWICZ, E. 2007. *Po Ratyźbonie – Ankara. Trudny dialog z wyznawcami islamu*. Misyjne drogi 2(25), 16-19.
- SIENKIEWICZ, E. 2008. *Chrześcijańska tożsamość Europy według J. Ratzingera*. Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie 13, 71-100.

- SKOWRON-NALBARCZYK, A. 2006. *Czy reforma islamu wyjdzie z Europy?* Więż 3(569), 113-120.
- SZULAKIEWICZ, M. 2006. *Od chrześcijaństwa metafizycznego do dialogicznego.* Więż 3(569), 34-45.
- TIBI, B. 2007. *Islam und Christentum: Religion als soziale Kraft. Chancen und Probleme. W: Eine neue Ordnung der Freiheit. Ein Sozialethick Johannes Paul II – eine Vision für das vereinte Europa*, 205-209. Osnabrück.
- WOJCIECHOWSKI, M. 2006. *Dzieje spotkania. Chrześcijaństwo a kultura grecka.* Więż 3(569), 46-55.
- ZEWELL, R. 2007. *Politik und Moral brauchen neue Impulse.* Rheinischer Merkur 9, 23.

INTERPRETATIONS OF BENEDICT'S XVI RATISBONNE SPEECH

Summary

The speech made by Benedict XVI at Ratzbon University provoked various responses in the non-Catholic circles (the Muslims, the community of the Protestant faith as well as the circle of secular intellectuals). It was interpreted and criticized in many different aspects while Pope's main postulate is described in the appeal to combine all the effort, especially at universities, to be able to find the truth. It demands reintroducing the proper position of theology at universities. This will create the best and integral image of a man and the widest sphere of the culture and outlook on life dialogue including religious elements.

Ks. ANDRZEJ DAŃCZAK
Gdańskie Seminarium Duchowne

Kapłaństwo mężczyzn jako aspekt sakramentalności Kościoła

WSTĘP. 1. TEOLOGIA KATOLICKA PO LIŚCIE ORDINATIO SACERDOTALIS.
2. POWOŁANIE DWUNASTU APOSTOŁÓW. 3. SYTUACJA POPASCHALNA.
4. TRADYCJA. 5. SAKRAMENT. 6. CIAŁO – REPREZENTACJA – KOBIECZOŚĆ.
7. DIAKONAT. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Temat kapłaństwa kobiet stał się dzisiaj kwestią frapującą dla wielu katolików szczególnie krajów anglosaskich i języka niemieckiego, gdzie konfesyjna codzienność konfrontuje ich z powierzaniem funkcji pastorów kobietom. Szerszym tłem problematyki jest rozpowszechniona w społeczeństwach wysoko rozwiniętych idea równouprawnienia płci, która na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci w dużej mierze wpłynęła na zmianę tradycyjnych form udziału kobiet także w życiu wspólnot kościelnych. Wszystko to wpływa na swoisty klimat, w jakim znalazła się kwestia dopuszczalności samych tylko mężczyzn do święceń prezbiteratu w Kościele katolickim. Odpowiedź, jaką daje Magisterium i teologia, siłą rzeczy jest jednocześnie zestawiana z faktami zaistniałymi w innych Kościołach.

1. TEOLOGIA KATOLICKA PO LIŚCIE *ORDINATIO SACERDOTALIS*

W Kościele katolickim temat święceń kobiet pojawił się generalnie po Soborze Watykańskim II. Podczas pontyfikatu Jana Pawła II jedną z reprezentatywnych postaw zwolenników święceń kobiet, jaka pojawiła się na szeroko rozumianym Zachodzie, było (jest) znecierpliwienie. Trudno nie dostrzec tego w rozmowach z wieloma zachodnimi katolikami lub przeglądając artykuły i broszury dostępne w tych krajach. Można ulec wrażeniu, że została do załatwienia ostatnia kwestia w łańcuchu wydarzeń wyzwolonych przez ruch sufrażystek. Widoczna jest nawet irytacja inercją „Watykanu” w stosunku do

kwestii, której rozwiązanie jawi się dla wielu jako oczywiste („kiedyś Kościół i tak będzie musiał ulec...”).

Z pewnością na samym początku należy podnieść kwestię, na ile temat święceń kobiet jest tylko tematem teologicznym, a na ile jest to zagadnienie socjologiczne. Oba pytania *de facto* są ze sobą bardzo powiązane, prowadząc do zasadniczego znaku zapytania: czy mamy do czynienia z otwartym polem w teologii, które dostrzeżono pod wpływem określonych przemian społecznych XIX i XX wieku, czy też kwestia jest zamknięta, gdyż nigdy nie była uważana za możliwą do otwarcia z racji wiążących argumentów o naturze ściśle teologicznej.

List Jana Pawła II *Ordinatio sacerdotalis*¹ jest dotychczas ostatnią wypowiedzią Magisterium papieskiego w interesującej nas kwestii. Stanowi jednocześnie najmocniejszą w swoim wyrazie wypowiedź doktrynalną, jaka pojawiła się podczas całego jego pontyfikatu, a której celem było przecięcie toczącej się dyskusji i przedstawienie kwestii dopuszczalności do kapłaństwa jako zamkniętej. W Liście mamy do czynienia z prawdą wiary określaną jako *de fide tenenda*. Intencją Jana Pawła II nie było przedstawienie jakiegoś roztropnego tylko nauczania, pewnej dyspozycji o charakterze dyscyplinarnym czy też włączenie się w ramy istniejącej dyskusji, poprzez ukazanie hipotezy bardziej prawdopodobnej. Intencją Listu była prezentacja doktryny pewnej, która należy do wiary Kościoła. Dokument *Ordinatio sacerdotalis* należy do zwyczajnego nauczania Biskupa Rzymu, potwierdza jednak konsensus episkopatu jak i jednoznaczność całej Tradycji odnośnie poruszonego zagadnienia. Jan Paweł II powołuje się na wolę i przykład Chrystusa; na fakt, iż wybór Jezusa jest darem Ojca (por. modlitwa Jezusa przed powołaniem Dwunastu).

Ciągłość historii Kościoła wskazuje, iż nie uważał on wyboru mężczyzn na prezbiterów za kwestię jedynie drugorzędą, związaną z uwarunkowaniami czasowymi. Jest ona przedmiotem nauczania powszechnego i zwyczajnego. Znajduje jednak swój wyraz nie w teologicznych debatach czy nauczaniu ustnym (tu przykłady są stosunkowo nieliczne [zob. Müller 1999a]), ale przede wszystkim w zachowywaniu przez Kościół *status quo*. Z punktu widzenia metodologii można postawić pytanie, czy jest to pewnego rodzaju mankament, skoro mamy do czynienia tylko z nieprzerwaną *praxis* Kościoła

¹ Niezwykle wymowna jest końcowa część dokumentu: „Choć nauka o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom jest zachowywana w niezmiennej i uniwersalnej Tradycji Kościoła i głoszona ze stanowczością przez Urząd Nauczycielski w najnowszych dokumentach, to jednak w naszych czasach w różnych środowiskach uważa się ją za podlegającą dyskusji, a także twierdzi się, że decyzja Kościoła, by nie dopuszczać kobiet do święceń kapłańskich ma walor jedynie dyscyplinarny. Aby zatem usunąć wszelką wątpliwość w sprawie tak wielkiej wagi, która dotyczy samego Boskiego ustanowienia Kościoła, mocą mojego urzędu utwierdzam braci (por. Łk 22,32) oświadczam [*declaramus*], że Kościół nie ma żadnej władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom oraz że orzeczenie to powinno być przez wszystkich wiernych Kościoła uznane za ostateczne” [Jan Paweł II 1994, n. 4].

bez wyraźnego nauczania ustnego? Wydaje się, że nie, gdyż nauczanie słowne towarzyszy często kwestiom, wobec których istnieje różnica opinii. Tutaj jest inaczej. Zachowanie *status quo* (któremu towarzyszy jednak pewne nauczanie „ustne” Magisterium) to znak jednomyślnego odczytania Objawienia. Poprzez *Ordinatio sacerdotalis* Jan Paweł II potwierdził właśnie taką jednomyślność i ją jednocześnie wzmocnił².

Sam List Jana Pawła II nie stanowi nieomyślnej wypowiedzi Magisterium. Jest on natomiast potwierdzeniem historycznej oceny lektury Objawienia. Odczytanie zaś Objawienia przez Kościół posiada cechę nieomyślności. Nie mamy do czynienia z dogmatem wiary rozumianym jako *veritas de fide divina et catholica definita*, choć oczywiście w dalszym rozwoju może dojść do definicji na mocy nadzwyczajnego wykonywania zadań Magisterium przez papieża lub Kolegium Biskupów. Innymi słowy, akt nauczania papieskiego w przypadku *Ordinatio sacerdotalis* nie jest definitywny, ale doktryna zdecydowanie tak. Nowość dokumentu polega na jego strukturze formalnej i poznawczej – zostaje w nim zaangażowany autorytet apostolski Biskupa Rzymu dla wyrażenia pewności, która zawsze istniała a która w pewnym momencie została przez niektórych podważona [zob. Congregazione 1996, 17-18]³.

W rzeczywistości chodzi o kwestię niezmiernie wagi. Rzeczywistym przedmiotem sporu nie jest tylko obecność kobiety w Kościele, lecz także *substantia* sakramentu święceń w stopniu prezbiteratu [zob. DH 1728; DH 3857]. Podnoszona kwestia dotyczy pytania: kto jest przedmiotem, odbiorcą sakramentu święceń? Zagadnienie jest tutaj regulowane prawem Bożym. W żadnym z sakramentów materia nie podlega autorytetowi kościelnemu. Kościół nie jest tutaj organem decyzyjnym, lecz jedynie definitywnie rozpoznaje zamiar Bożego planu zbawienia. Sakrament jest darem Boga. Chodzi o odczytanie Objawienia. Mamy więc zdecydowanie do czynienia z wyższością porządku posłuszeństwa nad autorytetem [zob. Congregazione 1996, 10]. Wyraz temu daje tekst *Ordinatio sacerdotalis*, gdzie papież nie ogłasza własnego zdania, ale wskazuje na ograniczenie samego Kościoła. Jest to samoograniczenie wynikające z rozumienia własnej tożsamości na przestrzeni historii.

Pewne wypowiedzi, które nastąpiły po publikacji Listu, wskazują, iż nie wszystkie katolickie środowiska teologiczne zgadzają się z możliwością uznania doktryny wyrażonej w Liście za ostateczną⁴, choć te kręgi nie wydają się stanowić dzisiaj przeważającej grupy. W kontekście dyskusji, która trwa po Liście Jana Pawła II, trzeba zwrócić uwagę, iż problem definitywności doktryny kościelnej zostaje obecnie przez wielu teologów niebezpiecznie

² Zob. rozważania H. U. von Balthasara odniesione do *Inter isigniores, L'ininterrotta tradizione* [Congregazione 1996, 108-115].

³ Zob. także argumentację w: Müller 1999b, 278-356; Torrel 1999, 357-379; Hauke 1995, 279-284.

⁴ Dla ilustracji warto przejrzeć pewne publikacje, np.: Hünermann 1996, 120-127; 129-146; Skowronek 2003, 130-139; Majewski 2005, 66nn.

zawężony do definicji uroczystych. Jest to swoiste domaganie się od Kościoła działania nadzwyczajnego, które jednak właśnie jako „nadzwyczajne” ma i musi pozostać czymś bardzo rzadkim, z natury spowodowanym przez okoliczności różne od „zwykłych”, pozostawiając bardzo szeroką płaszczyznę dla nauczania powszechnego, które ma chronologiczne (i w tym kontekście teologiczne) pierwszeństwo właśnie jako forma zwyczajna. Dość dziwne staje się swoiste odwoływanie pewnych nurtów teologicznych bezpośrednio do ostatniej instancji, podczas gdy zapomina się, iż jest ona właśnie ostatnią, to znaczy, że z natury jest poprzedzona nie-ostatnimi i jako ostatnia nie jest zawsze konieczna. Tworzenie nowych dogmatów nie jest koniecznym celem ani zwieńczeniem rozwoju teologicznego. Nie ma potrzeby interwencji za pomocą definicji w celu potwierdzenia doktryny nieustannie nauczanej w Kościele przez Magisterium zwyczajne. Takie interwencje mogłyby przyczynić się w świadomości wielu do obniżenia wartości nauczania zwyczajnego mylnie ograniczając nieomyślność Kościoła wyłącznie do decyzji soborów powszechnych lub orzeczeń papieskich *ex cathedra* [zob. Majewski 2005, 19]. Stąd m.in. w 1995 roku powstał dokument Kongregacja Nauki Wiary *Odpowiedź na wątpliwości dotyczące doktryny zawartej w Liście Apostolskim „Ordinatio sacerdotalis”*. Pismo dotyczy właśnie kwestii definitywności nauczania. Choć argumentację można cały czas pogłębiać, podkreślony został ostateczny charakter nauczania treści doktrynalnej zawartej w *Ordinatio sacerdotalis*⁵.

Sytuacji braku precyzyjnej pojęciowej poręczy na doktrynalnych schodach kwalifikacji teologicznej po rezygnacji przez dogmatykę z charakteryzowania stopnia pewności poszczególnych elementów doktrynalnych miał częściowo zaradzić List apostolski *Ad tuendam fidem* z 1998 roku. Mowa jest tam m.in. o kategorii prawd teologicznych określanej jako *sententiae de fide tenendae*. Jest to teologiczna kwalifikacja doktryn dotyczących wymiaru *fidei* lub *morum* koniecznych do wiernego strzeżenia i wyjaśniania depozytu wiary, choć nie są one traktowane przez Urząd Nauczycielski Kościoła jako formalnie objawione. Grupa ta jest określana jako prawdy konieczne związane z Objawieniem. Podlegają one uroczystemu zdefiniowaniu lub mogą być nauczane nieomylnie przez Magisterium zwyczajne. List określa też sankcje w przypadku ich ewentualnego odrzucenia. W przypadku tego rodzaju prawd jest to niepozostawanie w pełnej komunii z Kościołem katolickim. *Sententiae de fide tenendae* są definiowane na podstawie ich związku z Objawieniem. Przy ich formułowaniu zaś akcentowana jest obecność Ducha Świętego w Magisterium. Wśród przykładów dokument wymienia np. nieomyślność

⁵ Podobna problematyczność dotycząca charakteru zaangażowania Magisterium papieskiego pojawiła się po publikacji encykliki *Evangelium vitae* w 1995 roku. Zarówno w *Ordinatio sacerdotalis* jak i *Evangelium vitae* papież powołuje się na autorytet Piotrowy (w Encyklice także na *communio episcoporum*), co jest faktem bez precedensu w Magisterium zwyczajnym. W obu przypadkach nie mamy do czynienia z definicjami doktrynalnymi przy braku precyzyjnie określonej woli, co właśnie wskazuje na zwyczajny charakter nauczania [zob. Becker 1997, 302-308.313-314; Seweryniak 2003, 513].

papieską przed Vaticanum I, która była uważana za nauczanie definitywne, choć nie była jeszcze ogłoszona aktem uroczystym, a także potępienie eutanazji i prostytucji (obie z grupy *mores*). W ramach tego właśnie typu *sententiae* jest miejsce dla doktryny, która wiąże święcenia kapłańskie tylko z płcią męską [zob. Aymans 1999, 380-399].

2. POWOŁANIE DWUNASTU APOSTOŁÓW

Dyskusja związana z dopuszczalnością lub niedopuszczalnością kobiet do kapłaństwa związana jest z kilkoma grupami tematycznymi.

Pierwsza z nich dotyczy działania samego Jezusa podczas wyboru apostołów, którzy byli mężczyznami. Temat jest istotny, ponieważ w wyborze Dwunastu Tradycja widziała zawsze normatywny początek kapłaństwa Nowego Testamentu. Podkreśla się tutaj wolę takiego a nie innego działania ze strony Jezusa. Chrystus wybiera, powołuje, dosłownie „czyni” (ἐποίησεν) Dwunastu. Gdy ich wysłał, mowa jest o ich udziale w Jego mocy (wypędzanie złych duchów). „Potem wyszedł na górę i przywołał do siebie tych, których sam chciał, a oni przyszli do Niego. I ustanowił (ἐποίησεν) Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysłać ich na głoszenie nauki, i by mieli władzę wypędzać złe duchy. Ustanowił więc Dwunastu: Szymona, któremu nadał imię Piotr; dalej Jakuba, syna Zebedeusza, i Jana, brata Jakuba, którym nadał przydomek Boanerges, to znaczy synowie gromu; dalej Andrzeja, Filipa, Bartłomieja, Mateusza, Tomasza, Jakuba, syna Alfeusza, Tadeusza, Szymona Gorliwego i Judasza Iskariotę, który właśnie Go wydał” (Mk 3,13-19).

Powołanie Dwunastu stanowi jeden z konstytutywnych elementów Kościoła zakorzenionych w działaniu Jezusa przedpaschalnego a zarazem źródło zasady reprezentacji. Tradycja (np. Hipolit, Cyprian) tu widzi początek władzy kapłańsko-uświęcającej biskupów i prezbiterów, którą oni urzeczywistniają. Apostolat Dwunastu jest pomostem od przedwielkanocnej wspólnoty uczniów do wielkanocnego Kościoła wywyższonego Pana [zob. Müller 1999a, 35].

Apostołowie stanowią oryginalną grupę (istnieją jedynie dalekie analogie do uczniów proroków, Jana Chrzciciela, rabinów). Jako takich („wybrał tych, których chciał”, Mk 3,13) Jezus włącza ich do swojej misji od razu. Z pewnością rodzi się tutaj pytanie o swoisty konformizm Jezusa w odniesieniu do swojej epoki jeżeli chodzi o bycie związanym z kulturowo wyższą pozycją mężczyzny w ówczesnym społeczeństwie. Czy można mówić o konformizmie przy wyborze grupy tak oryginalnej? [zob. Congregazione 1996, 101-102]. Wybór Dwunastu jest faktem, który jest niepowtarzalny i nieporównywalny z innymi wydarzeniami epoki⁶. Powoływanie się na kulturowe uwarunkowania płci w czasach Jezusa znajduje w literaturze zawsze przeciwwagę w postaci ukazania niezależności Jezusa w odniesieniu do pozycji kobiety we współczesnym Mu społeczeństwie [zob. Berger 2004, 227-246; Laurentyn

⁶ Por. zdanie przeciwne: Beinert 1993, 186-204.

1982, 94-111; Seweryniak 2001, 219-222]. Na uwadze trzeba też mieć ogólny charakter postępowania samego Jezusa, który jest, w dobrym tego słowa znaczeniu, religijnym prowokatorem, zmuszającym odbiorcę do poszukiwania sensu we wszystkich aktach, instytucjach i zachowaniach religijnych. Jezus sam łamie literę wielu nakazów (np. szabat), aby ukazywać ich głębsze znaczenie lub sprowadzać do właściwego sensu. Jest On ściśle związany ze swoją kulturą, ale trudno o decydujących elementach Jego działalności i misji mówić, iż stanowią pochodną tła kulturowego.

Zainteresowanie uwarunkowaniami ukazuje także pewną zmienność wniosków. Dawna antropologia stawiała w centrum człowieka i jego akt woli – dzisiaj bardziej akcentuje się okoliczności. Od zawsze mówiono o warunkach, jakim człowiek podlega, ale one nigdy nie przekraczały pewnego poziomu, nie ukazywano ich jako wpływających na autonomię człowieka. Dzisiaj niekiedy wręcz kwestionuje się tę autonomię. Stąd być może zakwestionowanie także pełnej autonomii Jezusa. W swojej ludzkiej psychologii miałby Jezus ulegać wpływom uwarunkowań. Nie można jednak zapominać, iż mamy do czynienia z otoczeniem i ludzką wolnością Jezusa, która właśnie w stosunku do kobiet okazała się niezwykle twórcza [Congregazione 1996, 99-100].

Oczywiście pytanie dotyczy także kwestii symbolicznego znaczenia liczby 12 nawiązującej w czytelny sposób do liczby pokoleń Izraela. „Jezus zaś rzekł do nich: Zaprawdę, powiadam wam: Przy odrodzeniu, gdy Syn Człowieczy zasiądzie na swym tronie chwały, wy, którzy posłżycie za Mną, zasiądziecie również na dwunastu tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela” (Mt 19,28). Stąd pytanie, czy określone obietnice odnoszą się tylko do tamtej numerycznie zamkniętej grupy osób. Odpowiedź ułatwia lektura tego fragmentu u pozostałych synoptyków, gdzie w określonym kontekście pojawia się obietnica wyrażona w całkowicie innych terminach. Poza tym wszędzie jest to stosunkowo późny moment życia publicznego Jezusa, daleki od momentu wyboru Dwunastu. Choć wybór grona apostołów posiada z pewnością symboliczny wymiar, nawet jeśli symbolika jest jego pierwszym znaczeniem, nie dewaluuje to wiążącego ich znaczenia dla przyszłego kapłaństwa Nowego Testamentu. W kontekście całości tekstu Ewangelii widać także, jak realizacja posłania Ojca przez Jezusa, która jest głoszeniem Królestwa, oznacza m.in. włączanie apostołów do swojej misji. Zaś całość Nowego Testamentu akcentuje kształtowanie przekazywania posłania apostoelskiego przez wywyższonego Pana, który działa przez Ducha.

3. SYTUACJA POPASCHALNA

Po swoim zmartwychwstaniu Jezus legitymizuje Apostołów do działania, które można nazwać kościelnotwórczym. Mają oni przez to udział w misji Mesjasza i ją kontynuują: „Jedenastu zaś uczniów udało się do Galilei na górę, tam, gdzie Jezus im polecił. A gdy Go ujrzeli, oddali Mu pokłon. Niektórzy jednak wątpili. Wtedy Jezus podszedł do nich i przemówił tymi słowami:

«Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata» (Mt 28,16-10).

Apostołowie są bezpośrednio związani z tajemnicą wcielenia i jako tacy zostali uzdolnieni do reprezentacji Chrystusa. Stają się Jego widzialnym i działającym znakiem [zob. Congregazione 1996, 9]. Dwunastu ostatecznie reprezentuje Jezusa pośród nowego ludu mesjańskiego.

Ciekawym faktem jest też w tym kontekście sposób wypełnienia miejsca po Judaszu. Według tekstu biblijnego, wzięto pod uwagę tylko dwóch mężczyzn, którzy jednak wcześniej nigdy nie byli wspomniani przez Ewangelie. Choć historii życia Jezusa towarzyszyło bezpośrednio wiele kobiet, których imiona odnotowano, to jednak przy wypełnianiu miejsca Judasza nie zostało wzięte pod uwagę kryterium ścisłej bliskości. Idąc dalej w tym kierunku, natykamy ustanowienie przez apostołów siedmiu mężczyzn, którzy mieli zaradzić potrzebom wdów (zob. Dz 6,1), z czym związana jest także wzmianka o nałożeniu na nich rąk (zob. Dz 6,6). Trzeba też tutaj dodać, iż Nowy Testament nie zna nałożenia rąk na kobietę [zob. Congregazione 1996, 161-162].

Analiza dostępności urzędów i posług w najwcześniejszym Kościele wskazuje, iż nie wszystko było otwarte dla wszystkich i to nawet we wspólnotach, gdzie dynamizm charyzmatyczny należał do podstawowej charakterystyki gmin: „I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, co mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą, rządzenia oraz przemawiania rozmaitymi językami. Czyż wszyscy są apostołami? Czy wszyscy prorokują? Czy wszyscy są nauczycielami? Czy wszyscy mają dar czynienia cudów? Czy wszyscy posiadają łaskę uzdrawiania? Czy wszyscy przemawiają językami? Czy wszyscy potrafią je tłumaczyć? Lecz wy starajcie się o większe dary: a ja wam wskażę drogę jeszcze doskonalszą” (1 Kor 12,28-31). Ten apostołat to źródło późniejszej reprezentacji Chrystusa w służbie prezbiterów i diakonów związany z funkcjami nauczania i przewodniczenia: „Prezbiterzy, którzy dobrze przewodniczą, niech będą uważani za godnych podwójnej czci, najbardziej ci, którzy trują się głoszeniem słowa i nauczaniem” (1 Tm 5,17).

Już na poziomie tekstu Nowego Testamentu istnieje świadomość, iż Apostołowie działają *in persona Christi*. Paweł mówi o przeniesieniu urzędu, posługi apostołowskiej na siebie i swoich współpracowników: Barnabę, Sylwana, Tymoteusza, Apollosa i in. Jest to przy tym posłanie pochodzące zawsze od Pana, nigdy od wspólnoty. Wewnątrz Kościoła działanie Apostołów w imieniu Chrystusa symbolizuje pochodzenie Słowa od Chrystusa oraz pierwszeństwo autorytetu Chrystusa: „Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa i zlecił na posługę jednania. Albowiem w Chrystusie Bóg jednał z sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów, nam zaś przekazując słowo jednania. Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napo-

mnień. W imię Chrystusa prosimy: pojednajte się z Bogiem! On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą. Współpracując zaś z Nim napominamy was, abyście nie przyjmowali na próżno łaski Bożej” (2 Kor 5,18-6,1).

Nowy Testament posiada wiele wzmianek o udziale kobiet w życiu wczesnego Kościoła. Dla wielu autorów stanowi to wskazanie na swoiste równouprawnienie w tamtym okresie, co miałyby stanowić dzisiaj przesłankę do pozytywnego mówienia o kapłaństwie kobiet⁷. Trzeba jednak zauważyć, iż, paradoksalnie mimo dużego udziału w życiu pierwotnego Kościoła polegającego na udziale w ewangelizacji i działalności formacyjnej, tenże sam Kościół nie powierzał kobietom urzędu apostołskiego. Sztandarowy dla wielu fragment biblijny: „Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,27-28), ukazujący *novum* świadomości pierwszych chrześcijan, jest jednocześnie świadectwem, iż, mimo takiego właśnie przekonania, Kościół pierwotny nie włączył kobiet w urząd apostołski ani w funkcję przewodniczenia podczas Eucharystii. Zresztą sam tekst, wielokrotnie nadużywany w dyskusji o kapłaństwie kobiet, mówi o skutkach chrztu; ukazuje podstawową równość wszystkich. Czym innym jest jednak powołanie w ramach już istniejącej równości bazowej. Tekst Ga 3,27-28 należy zestawić z 1 Kor 12,13: „Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanowić] jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem”. Widać wówczas, iż oba teksty wyrażają to samo, choć różnią się wykorzystanymi formułami [zob. Congregazione 1996, 163].

4. TRADYCJA

Kwestia dopuszczalności kobiet do święceń nie jest problemem skrypturystycznym w ścisłym tego słowa znaczeniu i nie może być rozwiązana na bazie tylko tekstualnej. Dzisiejsze szczegółowe dywagacje historyczne są często jedynie hipotetycznymi interpretacjami. Ważne jest natomiast pytanie, czy u początków formowania się Kościoła dominujący wpływ posiadały warunki wyłącznie historyczne, socjologiczne i psychologiczne, wpływając na samorozumienie wspólnoty kościelnej, co pozwalałoby zmienić kształt urzędu w interesującej nas kwestii wraz z ustaniem określonych okoliczności zewnętrznych. Z pewnością trzeba tutaj także postawić pytanie bardzo fundamentalne: skąd czerpiemy pewność, co Biblia chce powiedzieć? Na bazie dzisiejszego stanu teologii wiemy, iż ujęcie czysto historyczne jako metoda

⁷ Zob. np. Schüssler 1996, 32-44; 1999, 112-140. Interesujące są także teksty z wcześniejszego etapu dyskusji w Kościele anglikańskim, zob. Thrall 1958; General Synod 1972. Wyjaśnienie wielu kwestii znaleźć można m.in. w: Kertlege 1999, 231-251; Romaniuk 1995; 1994.

jest daleko niewystarczające. Metoda historyczna może tylko formułować hipotezy. Dla teologii tekst biblijny nie trafia jednak nigdy w próżnię ani też jego właściwa lektura nie jest uzależniona od posiadanego wysublimowanego aparatu analizy tekstu bądź od stanu naszej wiedzy historycznej. To Kościół zrodził Biblię. W specyficznym sensie jest jej autorem a jednocześnie adresatem rozciągniętym w czasie. Ten podmiot żyje do dzisiaj [zob. Congregazione 1996, 16]. Nie chodzi więc w podobnej argumentacji o ilość cytatów biblijnych.

Historycyzm będzie zawsze owocem odczytywania Biblii w oderwaniu od żywej Tradycji Kościoła. Same narodziny Kościoła mogą stać się wyłącznie procesem historycznym bez konieczności woli ustanowienia ze strony Chrystusa a Kościół będzie instytucją, która mogła rozwinąć się także w inny sposób. Wówczas kryterium ustanowienia będzie usytuowane bardzo blisko kryterium funkcjonalności [zob. Congregazione 1996, 9]. Czy urząd nauczania i służba duszpasterska są powierzone tylko uznaniu Kościoła? I czy w związku z tym wszystko powierzono Kościołowi jako całości? W takim układzie wszystko staje się historycznie relatywne, zależąc od okoliczności czasu. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* (1993) ukazuje szczególną rolę metody historyczno-krytycznej. Nie zastępuje ona jednak interpretacji Biblii w Kościele⁸.

W tym kontekście przede wszystkim Tradycja ukazuje nieprzerwane rozumienie omawianej kwestii przez Kościół. Przecież także obecność innych sakramentów jest w różnym stopniu poświadczona przez tekst Nowego Testamentu, w związku z czym duża rola przypadła właśnie Tradycji, która jest również recepcją działań pierwotnego Kościoła. Mimo zróżnicowanego oparcia w konkretnych fragmentach tekstu biblijnego sakramenty stanowią prawdy niekwestionowalne, łączące się z nauczaniem wiążącym.

Chrześcijaństwo jako religia historyczna łączy się z określonymi treściami, które towarzyszyły mu na samym początku. Treści te nie są tylko punktem wyjściowym, ale w istotnych elementach odciskają się na zawsze na nauczaniu chrześcijańskim i na tożsamości Kościoła. W tym wyraża się sens nieustannego odnoszenie się Kościoła do swoich początków [zob. Congregazione 1996, 106-107].

⁸ W tym kontekście trzeba wspomnieć o istotnej wypowiedzi Jana Pawła II w encyklice *Fides et ratio*, n. 55: „Nie brak także niebezpiecznych przejawów odwrotu na pozycje *fideizmu*, który nie uznaje, że wiedza racjonalna oraz refleksja filozoficzna w istotny sposób warunkują rozumienie wiary, a wręcz samą możliwość wiary w Boga. Rozpowszechnionym dziś przejawem tej fideistycznej tendencji jest «biblicyzm», który chciał uczynić lekturę Pisma Świętego i jego egzegezę jedynym punktem odniesienia. Dochodzi do tego, że utożsamia się słowo Boże wyłącznie z Pismem Świętym, a w ten sposób odmawia się wszelkiego znaczenia nauczaniu Kościoła (...). Konstytucja *Dei Verbum* przypomina, że słowo Boże jest obecne zarówno w świętych tekstach, jak i w Tradycji (...). Tak więc Pismo Święte nie stanowi jedynego odniesienia dla Kościoła”.

Rodzi się oczywiście pytanie o kryterium, jakie należy zastosować, gdy mówi się o wiążącym charakterze Tradycji. W przypadku prezbiteratu mamy z pewnością do czynienia z nieprzerwaną tradycją Kościoła. Powoływanie się na ciągłość „od samego początku” posiada swoje szczególne znaczenie w przypadku elementów istotowych Kościoła, dotyczących jego struktury, gdzie Kościół musi kontynuować tożsamość wykrystalizowaną u swych początków [zob. Congregazione 1996, 109]. Kościół nie pozostaje tutaj nigdy sam. Mówienie o możliwości rozróżnienia elementów zmiennych i niezmiennych wiążących się z tradycją wykraczającą poza tekst Nowego Testamentu związana jest z działaniem Ducha Świętego. Różne niezienne elementy strukturalne Kościoła formowały się już po okresie nowotestamentalnym, co jednak uznawane jest za proces kierowany przez Ducha Świętego i za dynamiczne kształtowanie się Kościoła Jezusa Chrystusa zgodnie z zamysłem Założyciela. Jest to episkopat i prezbiterat (diakonat został uformowany na etapie nowotestamentalnym) oraz sam kanon Nowego Testamentu [zob. Sullivan 2001, 225-230]. Tutaj Kościół decyduje i jest uzdolniony do podjęcia decyzji, która nie jest jednak jego decyzją arbitralną, ale jednocześnie rozpoznaniem woli Chrystusa. Kościół (po prostu) wie, czy ma do czynienia z teologicznym archaizmem, czy jest związany z wolą Chrystusa⁹.

5. SAKRAMENT

Kapłaństwo w teologii katolickiej jest działaniem w pełni tego słowa znaczeniu *in persona Christi*. Można tutaj śmiało przywołać podobieństwo do maski teatru starożytnego. Kapłan przyjmuje rolę Chrystusa poprzez głos i gesty. Teologia średniowieczna mówiła o potrzebie naturalnego podobieństwa w przypadku znaku sakramentalnego (podobnie jak i w innych sakramentach)¹⁰. W przypadku prezbiteratu kwestia koncentruje się wokół rozumienia Eucharystii – czy jest ona opowiadaniem wydarzenia, czy też bardziej jego przedstawianiem, tak, iż rolę Chrystusa musi przybrać mężczyzna?

W liturgii mamy do czynienia z *theatrum*, a Chrystus jest obecny w konsekrującym kapłanie. Znaki sakramentalne nie są konwencjonalne. Pojęcie „in persona Christi” nie ogranicza się tylko do nauczania, nie jest sposobem rozumienia sprawowanego urzędu. Chodzi zdecydowanie o całość działania w imieniu Chrystusa, które dotyczy pełnego wymiaru antropologicznego. Cała posługa kapłana jest sakramentalna (kapłan-znak). Jak wskazuje formuła bizantyjska z poł. XI wieku, kapłan „nosi osobę Chrystusa Najwyższego Kapłana” [Bornert 1966, 187], sam pozostając osobą ukrytą. Inny tekst grecki (pocz. IX wieku) mówi o kapłanie jako o „kopii”, „replie” Chrystusa¹¹. Zaś komentatorzy zarówno łacińscy jak i greccy podkreślają fakt, iż kapłan wy-

⁹ Wiele z przepisów roli kobiet przestało być aktualnymi (por. 1 Kor 14,34-35; 1 Tm 2,11-14) mimo ich obecności w Nowym Testamencie.

¹⁰ Zob. Tomasz z Akwinu, *In IV Sent*, 25,2,2,1,4.

¹¹ Zob. Teodor Studyta, *Adversus Iconomachos*, 4 (PG 99,593).

powiada słowa opowiadania o ustanowieniu Eucharystii w pierwszej osobie. Kapłaństwo jest sakramentalne nie tylko w akcie święceń, ale w osobie prezbitera [zob. Congregazione 1996, 124]. Wykracza to poza *theatrum* samej liturgii. Trzeba oczywiście odnieść się także do stwierdzenia, iż to święcenia, ich charakter sakramentalny a nie bycie mężczyzną uzdalniają do reprezentacji Chrystusa we wspólnocie Kościoła. Oczywiście to charakter sakramentalny uzdalnia do reprezentacji Chrystusa, ale charakter jest natury duchowej (przy augustyńskim rozróżnieniu *res* i *sacramentum*); na płaszczyźnie znaku (*sacramentum tantum*) jest konieczne nałożenie rąk i tu znak powinien mieć konotację naturalną [zob. Congregazione 1996, 81].

Teologia sakramentów podkreśla, iż znaki sakramentalne są upamiętnieniem i urzeczywistnieniem konkretnych wydarzeń historycznych i dlatego są do nich odnoszone [zob. Congregazione 1996, 76.105]. Nie są też od tych wydarzeń niezależne. W związku z tym pewne pytania nie mają po prostu sensu, bo mamy do czynienia ze ściśle określonym faktem historycznym, który jest pierwotny a jego uprzyczynowanie nie podlega często naszej weryfikacji. W sakramencie święceń nie chodzi o budowanie struktury władzy w Kościele czy też nadawanie człowiekowi uprawnień zgodnie z jego prawami (przy czym rozumienie praw człowieka mogłoby się różnić w zależności od epoki czy kultury). Kapłaństwo jest odnoszone do wydarzenia Jezusa Chrystusa, a więc wydarzenia ponadkulturowego i ponadpokowego, które jednak posiada swoje konkretne odniesienie historyczne w przestrzeni ludzkiego czasu i kultury. Istnieje analogia do postaci eucharystycznych, którymi przez całą historię są dla chrześcijaństwa chleb i wino jako pamiątka konkretnego wydarzenia historycznego będącego jednocześnie w swoim znaczeniu wydarzeniem ponadhistorycznym i ponadkulturowym. Kapłaństwo zaś staje się ikoną Wcielenia. Wcielenie zaś nie jest tylko pewną zasadą Bożego planu, ale wydarzeniem. Odzwierciedla ono pokorę Boga, który wybrał konkretny moment czasu, a także określoną płeć, aby się samoograniczyć, stając się jednym z nas, co nie przekreśla przecież ogólnohistorycznego i ogólnoludzkiego znaczenia faktu Wcielenia [zob. Ratzinger 2003, 97-98]¹². Kapłaństwo nie należy się nikomu na mocy prawa. Jest ono funkcją sakramentalną. Stanowi znak wierności Kościoła wobec swoich początków i jest wspomnieniem działania Boga pośród swojego ludu w Chrystusie [zob. Congregazione 1996, 156].

Warto również wspomnieć pewną przesłankę, która pomaga w rozumieniu kapłaństwa jako rzeczywistości, nad którą Kościół nie ma władzy. Para-

¹² „Wbrew pozorom «sukcesja apostolska» nie polega na tym, że dzięki nieprzerwanemu łańcuchowi następstwa stajemy się jakby niezależni od Ducha. Jest całkiem na odwrót: powiązanie z linią sukcesji znaczy, że sakramentalny urząd nigdy nie staje się naszą własnością, lecz zawsze jest otrzymywany przez Ducha, więcej nawet: jest on sakramentem Ducha, którego my sami nie powołujemy do istnienia (...). «Zawsze» sakramentu, realizowana przez Ducha obecność historycznego początku we wszystkich czasach Kościoła, zakłada odniesienie do εφ' ἑαυτῆς, czyli do jednorazowego wydarzenia początku” [Ratzinger 2003, 166].

doksalnie, Kościół nie poczuwa się do posiadania władzy nad swoim niezbywalnym elementem strukturalnym, jakim jest trójstopniowy sakrament święceń. „Ale ten «urząd» jest przecież «sakramentem», a to oddala nas zdecydowanie od zwykłego, socjologicznego rozumienia instytucji. Sakramentalny wymiar tego jedynego trwałego elementu strukturalnego Kościoła oznacza także to, że musi on być ciągle na nowo stwarzany przez Boga. Nie jest on w rękach Kościoła (...). Kościół pojawia się tutaj dopiero jakby na drugim miejscu. Pierwszy jest Bóg, który powołuje konkretnego człowieka, a więc sakrament ten realizuje się w sposób pneumatologiczno-charyzmatyczny. Dlatego można go przyjąć i nim żyć zawsze jedynie jako nowe powołanie przychodzące od Ducha, którym nie możemy rozporządzać. (...) Kościół nie może sam ustanawiać «urzędników», lecz musi czekać na dawane przez Boga powołanie (...)” [Ratzinger 2003, 162]. Dalsze wskazanie kieruje się w stronę celibatu jako właśnie efektu charyzmatycznego rozumienia kapłaństwa. Beżenność nie jest dla Kościoła jedynie pewną charakterystyką urzędu, ale wymiarem, w którym przejawia się pokora Kościoła wobec daru Boga. Kapłaństwo nie jest jedynie funkcją pozostającą w dyspozycji kościelnej administracji [zob. Ratzinger 2003, 163nn].

Sakrament święceń pokazuje jednocześnie nieustanne pochodzenie Kościoła i wiary (życia kościelnego) od Chrystusa. Jest to niezależny sakrament, który ukazuje rolę, to znaczy pełnię władzy Chrystusa będącego Głową Ciała-Kościół. Jest znakiem nieustannej obecności Chrystusa w Kościele, co uwiadacznia zasada reprezentacji. Działanie *in persona Christi Capitis* uwiadacznia także, iż zgromadzenie nie zbiera „się”, ono „jest zwoływane” przez Głowę. Oczywiście kapłan działa nie *in masculinitate Christi*, ale *in persona Christi* i jako taki powinien na miarę ludzkich możliwości odzwierciedlać postawę Chrystusa-człowieka; chodzi tutaj o upodobnienie się do Chrystusa także moralne [zob. Congregazione 1996, 143].

6. CIAŁO – REPREZENTACJA – KOBIECOŚĆ

Jak daleko ma sięgać rozumienie zasady *in persona Christi*? Do jakiego stopnia kapłaństwo jest związane z *theatrum* i jednocześnie je tworzy? Jest to z pewnością kwestia określonej antropologii. Jednak nie oznacza to arbitralnego wyboru, ale konkretną antropologię, która respektuje dane naturalne, do jakich bez wątpienia należy symboliczny charakter ciała człowieka. Sakramentalność nie pojawiła się wraz z chrześcijańskimi sakramentami, to one wpisały się naturę człowieka, stając się swoistymi środkami komunikacji pomiędzy rzeczywistością niewidzialną i widzialną [zob. Grilli 2000, 143-170]. W zsekularyzowanym społeczeństwie mamy dzisiaj do czynienia ze zdecydowaną stratą myślenia sakramentalnego. Płeć została sprowadzona do poziomu funkcjonalności przy jednoczesnym oderwaniu od tajemnicy początku. Interpretacja wielu zjawisk związanych z wcześniejszą tożsamością płci widziana jest często jako dyskryminacja połowy ludzkości a jednocześnie jako archaizm; dominuje współcześnie temat równości praw. Mamy zarazem do

czynienia ze swoistym duchem czasów, gdzie podejście do seksualności, odebranej od cielesności rozumianej symbolicznie, umacnia widzenie ciała w kategoriach tylko użytkowych, instrumentalnych [por. Congregazione 1996, 9-10.13.181]. Jest to swoista „sekularyzacja płci”. W tym kontekście niektórzy mówią o nowym manicheizmie polegającym właśnie na redukcji ciała do nic nieznaczącego elementu. Ciało staje się rzeczywistością wyłącznie biologiczną, co w oczywisty sposób zubaża widzenie człowieczeństwa. Dzisiejszy człowiek wstydzi się własnej seksualności jako odmienności. Płciowość nie jest rozumiana jako sposób przeżywania swojego człowieczeństwa. Jest to myślenie, które otworzyło drogę czystemu biologizmowi [zob. Congregazione 1996, 22].

Na ile zaś płeć jest czymś istotnym dla ekonomii zbawienia? W tym miejscu ponownie należy odwołać się do spostrzeżenia, iż zbawienie respektuje fakty symboliczne (por. przymierze jako tajemnica małżeńska w Starym Testamencie) [zob. Congregazione 1996, 127-136]. Dlatego też np. Chrystus widziany jest jako małżonek Kościoła.

Z kwestią rozumienia płci wiąże się także temat ewentualnej dyskryminacji kobiet. Czy jednak zagadnienie to, bez wątplenia do pewnego stopnia uzasadnione we współczesnym społeczeństwie, da się włączyć do kwestii kapłaństwa? W Kościele Jezusa Chrystusa istnieje jedna podstawowa równość. Jest to równość w powołaniu do świętości. Wszystko inne jest instrumentem na służbie świętości [zob. Congregazione 1996, 22]. Największa w Kościele jest świętość a nie urząd. Z nierównością mielibyśmy do czynienia, gdyby święcenia były prawem udzielonym każdemu człowiekowi, bez czego nie można byłoby zrealizować swojego powołania ludzkiego i powołania do świętości. Biskupstwo, prezbiterat i diakonat to służba. Święcenia nie uzupełniają niczyjego człowieczeństwa. Istnieje pełne powołanie obu płci do wiary, do pełnego uczestnictwa w Kościele i do wspólnoty z Bogiem. Takie samo jest wreszcie dla wszystkich ostateczne powołanie człowieka. Równość w Kościele nie oznacza zaś braku różnorodności.

Z drugiej strony katolicyzm (wcześniej całe chrześcijaństwo) wiąże kwestię praw podstawowych z ideą stworzenia, widząc tam jej zakorzenienie. Od czasów rewolucji francuskiej przestało to być dla wszystkich oczywiste. Koniec XVIII wieku oznacza powstanie nowej koncepcji praw człowieka, która dzisiaj zastępuje chrześcijańską. Według oświeceniowych poglądów, to człowiek dysponuje w całości rzeczywistością, zaś źródłem prawa jest racjonalność człowieka. Przy czym racjonalność zostaje przeciwstawiona autorytetowi. Ponieważ wszyscy mają prawo brać udział w tworzeniu myśli, ważne jest stworzenie większości przekonanej o słuszności określonych idei, która to większość często poprzez głosowanie przeforsowuje swoją wizję rzeczywistości. Jeżeli chodzi o dopuszczanie kobiet do ordynacji w Kościołach protestanckich, to wydaje się przy tym, iż akcent w tamtejszej teologii położony jest o wiele bardziej na kapłaństwie lub posłudze, którą Kościół powierza jako rodzaj profesji, w związku z czym łatwiej mówić tam o zasadzie równości

podziału. Bardziej też widoczne staje się powiązanie Kościoła z oświeceniowym pojęciem praw człowieka [zob. Congregazione 1996, 150-153].

Kościół katolicki widzi siebie jako sakrament i czymś obcym staje się dla niego wszelkie powiązanie z funkcjonalnością społeczną. Poczucie dogłębnie sakralnego charakteru własnej tożsamości pozwala mu czuć się związanym w wielu kwestiach. Kapłaństwo jest przede wszystkim powołaniem. Choć realizuje się poprzez Kościół i do służby w Kościele, jest to powołanie Boże. Jest też istotnym pytaniem, na ile dzisiejszy świat może stać się punktem odniesienia, mówiąc o godności i równouprawnieniu kobiety, jeśli ten sam świat degraduje znaczenie macierzyństwa i dziewictwa, a więc dwóch wymiarów bycia kobietą. Są to przecież wymiary, gdzie kobieta jest sobą, gdzie wyraża swoją godność człowieka-kobiety. W tym kontekście trzeba ponownie mówić o potrzebie odkrywania maryjnego, macierzyńskiego wymiaru Kościoła jako płaszczyzny obecności kobiet. Trudno tutaj nie uczynić spostrzeżenia, iż postulat ordynacji kobiet pojawia się we wspólnotach kościelnych właściwie nieznaną życia zakonnego i monastycznego [zob. Congregazione 1996, 156.172.186-189].

Jeżeli zaś chodzi o temat równouprawnienia i praw kobiet, nie jest tylko wrazeniem, iż mamy często do czynienia ze swoistą teologią podejrzliwości, w której przypisuje się męskiemu klerowi chęć zachowania *status quo* będącą po prostu pragnieniem zachowania władzy (słynna niemiecka *Macht!*). Duchowieństwo jest ukazywane jako swoista grupa posiadająca. Kapłaństwo zostaje zaś często ograniczane do władzy w Kościele¹³.

7. DIAKONAT

Kwestią podnoszoną na marginesie dyskusji o dopuszczalności kobiet do święceń kapłańskich jest ewentualny diakonat kobiet. Po liście *Ordinatio sacerdotalis* oficjalne zapytanie do Stolicy Apostolskiej w tej kwestii złożył m.in. episkopat Szwajcarii. Stolica Apostolska nie odniosła się na razie do stawianych kwestii. Kardynał Ratzinger na jednej z konferencji prasowych stwierdził, iż należy dać Kościołowi czas do refleksji. I jest to zrozumiałe, ponieważ, o ile w przypadku prezbiteratu mamy do czynienia z nieprzerwaną tradycją i zwyczajem, o tyle w przypadku święceń diakonatu znajdujemy się w innym miejscu, gdyż praktyka Kościoła posiada tutaj przerwę wielu setek lat, podczas których sakrament święceń w stopniu diakonatu był udzielany wyłącznie jako stopień pośredni przed prezbiteratem, a więc z konieczności dotyczył tylko mężczyzn. Bardzo długa nieobecność diakonatu stałego na Zachodzie nie pozwoliła także na dalszy rozwój teologicznej refleksji nad jego istotą. Teologia współczesna znajduje się tutaj więc w obliczu kwestii stosunkowo nowej (choć nie na gruncie dziewiczym), która cały czas wymaga

¹³ Zob. swoistą tematykę i słownictwo, które dominuje w pewnych kręgach: Carroll 1999, 57nn; Sölle 1999, 149nn.

właściwego wpisania w ramy posoborowej eklezjologii¹⁴. Sam Sobór nie zamierzał przywracać diakonatu stałego w jego formie będącej tylko przeniesieniem form istniejących w przeszłości [zob. Borrás, Pottier 1998, 20]. W tym kontekście bardziej zasadne jest mówienie o odnowieniu diakonatu, a nie tylko o przywróceniu diakonatu stałego. W kwestii diakonatu kobiet także toczy się dyskusja teologiczna. W 2003 roku Międzynarodowa Komisja Teologiczna opublikowała dokument poświęcony historii i teologii instytucji diakonatu w Kościele. Opracowanie nie poddało szczegółowej analizie zagadnienia ewentualnego udzielenia święceń diakonatu kobietom. Komisja ograniczyła się do stwierdzenia, iż diakonisy, o których wspomina tradycja Kościoła pierwszych wieków i całego pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa, nie były nigdy funkcją paralelną wobec posługi mężczyzn-diakonów [zob. Commissione 2003, 32nn, 50nn, 146]. Ponadto Tradycja, nauczanie Soboru Watykańskiego II oraz posoborowe mocno podkreślają jedność sakramentu święceń, która przy zachowaniu odrębnej tożsamości poszczególnych stopni święceń, bardzo silnie wiąże diakonat z episkopatem i prezbiteratem, co nie pozwala jednoznacznie wypowiedzieć się dzisiejszej teologii na temat możliwości udzielania diakonatu kobietom¹⁵.

ZAKOŃCZENIE

Kościół nie jest społecznością identyczną z innymi. Nie zna on antynomii hierarchia – demokracja. Nie wchodzi tutaj w rachubę także takie pojęcia jak np. „myślenie autorytarne”, które wymusza posłuszeństwo. Kościół posiada jasną wizję swojej natury przede wszystkim jako sakramentu. Musi ona zostać przeciwstawiona ujęciu prawnemu i socjologicznemu. W Kościele panuje chrystokracja; chodzi o reprezentowanie Chrystusa-Głowy wobec wspólnoty. W kwestii struktury owej reprezentacji Kościół czuje się związany decyzją swojego Założyciela, która jest postrzegana jako niekoniecznie zamykająca się w okresie przedpaschalnym, czy bezpośrednio popaschalnym, ale jest widziana także później, na etapie formowania się podstawowych i esencjalnych struktur Kościoła, do których należy sakrament święceń powiązany bezpośrednio z zasadą reprezentacji. Dlatego Kościół nie czuje się kompetentny

¹⁴ W tym kontekście warto przypomnieć, iż motywy przywrócenia diakonatu stałego przez Vaticanum II były odmienne od rzeczywistej praktyki, jaka nastąpiła od razu po Soborze. Planowany przede wszystkim dla krajów misyjnych tzw. trzeciego świata diakonat stały zaczął rozwijać się dynamicznie przede wszystkim w „starych” Kościołach. Kwestie otwarte w teologii diakonatu zob. Dianich 1993, 248nn.

¹⁵ „Alla luce di tali elementi posti in evidenza dalla presente ricerca storico-teologica, spetterà al ministero di discernimento che il Signore ha stabilito nella sua Chiesa pronunciarsi con autorità sulla questione” [Commissione 2003, 146]. Zob. także rozważania teologiczne: Hünermann, Biesinger, Heimbach-Steins, Jensen 1997; Reiningen 1999; Müller 2000.

zmienić pierwotnej i nieprzerwanej zasady, zgodnie z którą prezbiterat jest udzielany jedynie mężczyznom, widząc w niej wolę Jezusa Chrystusa.

LITERATURA:

- AYMANS, W. 1999. *Veritas de fide tenenda. Kanonistische Erwägungen zu dem Apostolischen Schreiben „Ordinatio sacerdotalis” im Lichte des Motu proprio „Ad tuendam fidem”*. W: *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, red. G. L. Müller, 380-399. Würzburg.
- BECKER, K. 1997. *Competenza del Magistero e portata delle sue dichiarazioni*. W: *Commento interdisciplinare alla “Evangelium vitae”*, red. R. L. Lucas, 299-314. Vaticano.
- BEINERT, W. 1993. *Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau*. *Theologische Quartalschrift* 173, 186-204.
- BERGER, K. 2004. *Jesus*. München.
- BORNERT, R. 1966. *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^{ème} au XV^{ème} siècle*. Paris.
- BORRAS, A., Pottier, B. 1998. *La grâce du diaconat*. Bruxelles.
- CARROLL, E. 1982. *Kann die Herrschaft der Männer gebrochen werden?* W: *Frauen in der Männerkirche*, red. B. Brooten, N. Greinacher, 57-73. München-Mainz.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. 2003. *Il diaconato: evoluzione e prospettive*. Vaticano.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE. 1996. *Dall’ „Inter insigniores” all’ „Ordinatio sacerdotalis”*. *Documenti e commenti*. Vaticano.
- DH 3857 – Pius XII. *Sacramentum ordinis*.
- DH 1728 – Sobór Trydencki. *Dekret o Komunii pod dwiema postaciami*.
- DIANICH, S. 1993. *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologica*. Cinisello Balsamo.
- GENERAL SYNOD. 1972. *The Ordination of Women to the Priesthood (a consultation document presented by the Advisory Council for the Church’s Ministry)*. Oxford.
- GRILLI, A. 2000. *Partire dall’uomo o dalla rivelazione*. W: *Corso di teologia sacramentaria. Metodi e prospettive*, red. A. Grilli, M. Perroni, P.-R. Tragan, 143-170. Brescia.
- HAUKE, M. 1995. *„Ordinatio sacerdotalis”: das päpstliche Schreiben zum Frauenpriestertum im Spiegel der Diskussion*. *Forum Katholische Theologie* 11, 279-284.
- HÜNERMANN, P. 1996. *Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Schreibens „Ordinatio Sacerdotalis”*. W: *Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche*, red. W. Groß, 120-127. München.

- HÜNERMANN, P., BIESINGER, A., HEIMBACH-STEINS, M., JENSEN, A. (red.). 1997. *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Ostfildern.
- JAN PAWEŁ II. 1994. *Ordinatio sacerdotalis*. L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 15, 7-9.
- JAN PAWEŁ II. 1998. *Ad tuendam fidem*. Acta Apostolica Sedis 90, 457-461.
- KERTLEGE, K. 1999. *Frauen im Neuen Testament – Dienste und Ämter*. W: *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, red. G. L. Müller, 380-399. Würzburg.
- KONGREGACJA NAUKI WIARY. 1995. *Odpowiedź na wątpliwości dotyczące doktryny zawartej w Liście Apostolskim „Ordinatio sacerdotalis”*. W: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, red. J. Królikowski, K. Zimowski, 13. Tarnów.
- LAURENTIN, R. 1982. *Jesus und die Frauen: eine verkannte Revolution?* W: *Frauen in der Männerkirche*, red. B. Brooten, N. Greinacher, 94-111. München-Mainz.
- MAJEWSKI, J. 2005. *Teologia na rozdrożach*. Kraków.
- MÜLLER, G. H. 2000. *Priestertum und Diakonat, Der Empfänger des Weihe-sakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive*. Freiburg.
- MÜLLER, G. L. (red.). 1999a. *Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*. Würzburg.
- MÜLLER, G. L. 1999b. *Kann nur der getaufte Mann gültig das Weihesakrament empfangen? Zur Lehrentscheidung in „Ordinatio sacerdotalis”*. W: *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, red. G. L. Müller, 278-356. Würzburg.
- RATZINGER, J. 1996. *Dogmatische Reflexion anlässlich der Antwort der Glaubenskongregation vom 28. Oktober 1995 „Zur Frage der dogmatischen Verbindlichkeit des Ausschlusses von Frauen von der Priesterweihe”*. W: *Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche*, red. W. Groß, 129-146. München.
- RATZINGER, J. 2003. *Eucharystia i misja*. W: *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako Komunia*, red. S. Horn, V. Pnürf, 81-110. Tłum. z niem. W. Szymona. Kraków.
- REININGEN, D. 1999. *Diakonat der Frau in der einen Kirche*. Ostfildern.
- ROMANIUK, K. 1994. *Małżeństwo i rodzina według Biblii*. Warszawa.
- ROMANIUK, K. 1995. *Święty Paweł o kobietach*. Warszawa.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. 1982. *Die Frauen in den vorpaulinischen und paulinischen Gemeinden*. W: *Frauen in der Männerkirche*, red. B. Brooten, N. Greinacher, 112-140. München-Mainz.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. 1996. *Neutestamentlich-frühchristliche Argumente zum Thema Frau und Amt. Eine kritische feministische Reflexion*. W: *Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche*, red. W. Groß, 32-44. München.

- SEWERYNIAK, H. 2001. *Tajemnica Jezusa*. Warszawa.
- SEWERYNIAK, H. 2003. *Świadectwo i sens*. Płock.
- SKOWRONEK, A. 2003. *Kim jest Jezus z Nazaretu?* Kraków.
- SÖLLE, D. 1982. *Vater, Macht und Barbarei*. W: *Frauen in der Männerkirche*, red. B. Brooten, N. Greinacher, 149-156. München-Mainz.
- SULLIVAN, F. 2001. *From Apostles to Bishops. The Development of the Episcopacy in the Early Church*. New York-Mahwah.
- THRALL, M. E. 1958. *The Ordination of Women to the Priesthood. A Study of the Biblical Evidence*. London.
- TORREL, J.-P. 1999. *Die Verbindlichkeit von „Ordinatio sacerdotalis“*. Zur *Hemeneutik lehramtlicher Dokumente*. W: *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, red. G. L. Müller, 357-379. Würzburg.

PRIESTHOOD OF MEN AS AN ASPECT OF THE SACRAMENTALITY
OF THE CHURCH

Summary

The women ordination to the priesthood is a question which provokes much debate in our modern world. The basis for the Church's teaching on ordination is found in the New Testament as well as in the writings of the Church Fathers. In 1994 Pope John Paul II formally declared that the Church does not have the power to ordain women. And in 1995 the Congregation for the Doctrine of the Faith, in conjunction with the pope, ruled that this teaching "requires definitive assent, since, founded on the written Word of God, and from the beginning constantly preserved and applied in the tradition of the Church, it has been set forth infallibly by the ordinary and universal Magisterium" (Response of Oct. 25, 1995).

The Church understands the Sacraments to operate by reason of their symbolism. And what they "operate" is a supernatural reality beyond the natural order. God chose twelve men to symbolize Christ as High Priest (vis-a-vis both God and the Church) as Head of the Body and as Groom to the Bride. Women cannot symbolize the Head (the Man Jesus Christ) to the Body, nor the Groom (the same Man Jesus Christ) to the Bride (the Church). It is not by the natural qualifications of any human being, male or female, as such that any supernatural effects of priesthood take place. That is why it is not by the natural qualifications of a woman functioning in the role of a priest that there would be any supernatural effects. That is why Christ chose only men to attend the Last Supper where He established the Eucharist and Priesthood.

The Church does not see itself competent to ordain women. There would be no supernatural effects if she did make those changes since it is not by the functioning of natural or attained talents or human intentions, but by the divi-

ne chosen symbolism that divine mysteries are mediated in the Church. Thus it is not a put down or injustice of women to discriminate on the basis of supernatural symbolism received by the Church from God Himself. The sacramental awareness of the priesthood also corrects the political understanding of Church leadership as primarily a position of power. It is, rather, a position of authority: kingship, priesthood (the sanctifying role of offering the sacrifice) and prophecy (teaching with God's authority God's Mind on things), all as service to the flock, not as a political power in society. The minister is not chosen solely on the basis of a community's evaluation of his talents and functions towards their needs.

**CZŁOWIEK
PEDAGOGIA
ŚWIĘTOŚĆ**



Ks. WOJCIECH CICHOSZ
Gdańskie Seminarium Duchowne
ELŻBIETA PANKOWSKA-SIEDLIK
Gdynia

Teologiczna pedagogia ikony na przykładzie *Trójcy Świętej* Andrieja Rublowa

WSTĘP. 1. OBRAZ A IKONA. 2. IKONA – ZNACZENIE I TREŚĆ.
3. ANDRIEJ RUBLOW – IKONOGRAF WSZECHCZASÓW. 4. IKONA TRÓJCY
ŚWIĘTEJ. 5. TEOLOGIA IKONY RUBLOWA. 6. ROLA IKONY RUBLOWA
W PRZEKAZIE KATECHETYCZNYM. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Przywoływane dzisiaj coraz częściej słowa maksymy Konfucjusza: „Powiedz mi – zapomnę, pokaż – zapamiętam, pozwól wziąć udział – zrozumieć”, nie tylko doskonale oddają ducha współczesnego komunikowania się, lecz również trafnie wskazują, że nowe trendy edukacyjne, zarówno w pedagogice, jak i w teologii, eksponując metody aktywizujące, zwracają coraz większą uwagę na korelację między stosowaniem nowych metod nauczania uczenia się a efektywnością kształcenia, zwłaszcza wówczas, gdy mamy do czynienia z trudnym materiałem poznawczym [zob. Drączkowski 2008]. Współczesny człowiek nie tylko myśli za pomocą obrazów i przedstawień wizualnych, ale również oczekuje niemal w każdej dziedzinie swego życia ujęć graficznych. W kształtującym się nowym kontekście kulturowo-edukacyjnym o zasięgu cywilizacyjnym można śmiało umieścić ikonę. „To, co Ewangelia głosi przez słowo, ikona zwiastuje nam i uobecnia przez barwy” [Evdokimov 1999]. Właśnie ikona z jednej strony jest nośnikiem historii ważnych tematów wiary (diachroniczny postulat metodologiczny), a z drugiej strony, przedstawiając i uzasadniając współczesne spojrzenie na podstawowe i trudne prawdy wiary (synchroniczny i holistyczny postulat metodologiczny) wskazuje na niezmienność i trwałość nauczania Kościoła.

Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*, podkreślając ogromny wkład artystów Wschodu i Zachodu w rozwój sztuki sakralnej, zauważył, iż „na Wschodzie sztuka kościelna zachowała wyjątkowo silne poczucie tajemnicy, zachęcając artystów do podejmowania pracy twórczej nie tylko jako wyrazu ich talentu, ale jako autentycznej służby wierze. Wychodząc daleko poza zwyczajną biegłość techniczną, potrafili otworzyć się z uległością na tchnienie Ducha Świętego” [Jan Paweł II 2003, n. 50]. Owo silne poczucie tajemnicy szczególnie zostało zawarte w ikonie. Jak pisze E. Smykowska, ikona „jest przedmiotem kultu nieodłącznym od liturgii, miejscem obecności łaski, (...) znakiem niewidzialnej obecności Trójjedynego Boga (...), ma oddziaływać na widza, otwierając go na inny wymiar rzeczywistości” [Smykowska 2002, 34]. Ikonie poświęcono już wiele uwagi na przestrzeni wieków. Temat ten znalazł swoje odzwierciedlenie w licznych opracowaniach historyków sztuki bizantyjskiej i staroruskiej, nie zawsze łatwo dostępnych, zwłaszcza iż liczne spośród nich powstawały w języku rosyjskim. Wiele uwagi zagadnieniu ikony poświęcili teologowie wywodzący się z Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Odkrycie ikony przez chrześcijański Zachód u progu XX wieku oraz jej niemal dwutysiącletnia obecność w kręgu kultury całego chrześcijańskiego świata to wystarczający powód, aby zastanowić się nad tym, czym jest ikona, jakie niesie treści, jakie jest jej znaczenie w Kościele, a w szczególności – jaką rolę spełnia w teologii i pedagogii chrześcijańskiej.

1. OBRAZ A IKONA

Według *Słownika Wyrazów Obcych* „Ikona (gr. *ikon* – obraz) w sztuce bizantyjskiej i wschodniochrześcijańskiej: obraz o tematyce religijnej, wyobrażający zwykle osoby święte, sceny biblijne i liturgiczno-symboliczne” [*Słownik* 1980, 297]. Według E. Smykowskiej, ikona jest „obrazem świętym, który za pomocą środków plastycznych i symbolicznych objawia świat duchowy (...), jest miejscem duchowej obecności Trójjedynego Boga, a jako sztuka Boska, wyobraża misterium świata duchowego, przemienionego i transcendentnego” [Smykowska 2004, 31]. Z kolei w *Słowniku Języka Polskiego* termin „obraz” definiowany jest jako „dzieło plastyczne wykonane na jakiejś płaszczyźnie za pomocą farb, kredek, ołówka itp. (...) Wizerunek kogoś lub czegoś na płótnie, papierze, desce itp. (...) zwykle oprawiony w ramy, zawieszony na ścianie” [*Słownik* 1979, 421]. Uściślając definicję, autorzy klasyfikują dzieła plastyczne w zależności od zastosowanych farb, epok, w których dzieła powstały, stylów malarskich, tematyki (np. religijnej). Według H. Kiena, obraz to „plastyczne i artystyczne przedstawienie jakiegoś tematu: przedmiotu, postaci, krajobrazu, zdarzenia itp. (...), aby dać wiedzę, objaśnić, poinformować” [Kien 1967, 32-33]. Kontynuując wyjaśnienia terminologiczne, warto dodać, iż pojęcie „obraz” – w niniejszym opracowaniu – funkcjonuje jako plastyczne dzieło sztuki o tematyce religijnej, które zawiera w sobie przekaz treści wiary, dydaktyczne pouczenie oraz zachętę do życia chrześcijańskiego.

Potrzeba wyrażenia uwielbienia dla Boga i ukazania Jego wielkości dała impuls twórczości plastycznej, poprzez którą oddawano Mu cześć. Po otwarciu się pierwotnego chrześcijaństwa na świat helleński, zwłaszcza w okresie prześladowań, starano się wykorzystywać i przejmować wzorce pogańskiej kultury greckiej i rzymskiej z zakresu symboliki i portretów cesarzy. Tak zrodziła się w katakumbach sztuka chrześcijańska, która od początku posługiwała się w przedstawieniach symbolami: okręt, ryba, paw, winna latorośl i in. Przykładowo: zgodnie z ową symboliką, ryba – gr. *ichtys* – to skrót formuły *Iesus Christos, Theou Yios, Soter*, co znaczy „Jezus Chrystus, Syn Boży, Zbawiciel” [zob. Quenot 1997, 13-14].

Wraz z ustaniem prześladowań chrześcijan i przyznaniem swobody wyznawania religii chrześcijańskiej (w wyniku tzw. edyktu mediolańskiego – 313) zaczęto budować świątynie i tym samym rozwinęła się nie tylko liturgia, ale i sztuka sakralna, zwłaszcza malarstwo, które odgrywało znaczącą rolę w kształtowaniu wiary wśród nowo nawróconych z pogaństwa chrześcijan. W oparciu o tradycje sztuki helleńskiej pojawiły się obrazy sakralne wzorowane na portretach egipskich i stosowanych w III wieku technikach malarzkich. Obraz z przedstawieniami Chrystusa, Maryi i świętych z biegiem czasu stawał się przedmiotem kultu w całym obszarze ówczesnego chrześcijaństwa. W tym czasie powstały pierwsze zasady tworzenia obrazów. Niestety, rozkwit malowania obrazów świętych uległ zahamowaniu w wyniku tzw. ikonoklazmu, kiedy to powszechnie usuwano obrazy ze świątyń i niszczone je (VIII i I poł. wieku IX). Ostatecznie triumf kultu obrazów i następujący po nim rozkwit sztuki ikonograficznej nastąpił w 843 roku, po tzw. VII Soborze Powszechnym w Bizancjum. We wschodnim chrześcijaństwie rozkwit ten trwa po czasy współczesne.

Na chrześcijańskim Zachodzie, zwłaszcza od ostatecznego rozłamu między Wschodem i Zachodem w wieku XIII (1204)¹, zmieniło się podejście do obowiązujących kanonów malowania i kultu obrazów. Postacie Chrystusa, Maryi i świętych – zwłaszcza od czasów renesansu – nabierały cech ludzkich, wiernego odzwierciedlenia danej epoki, co uwidaczniało się w sposobie ich przedstawiania, w strojach, w pojawieniu się pejzażu. Podczas malowania artyści korzystali z pozowania kobiet i mężczyzn. Chodziło o realistyczne ukazanie postaci z całym pięknem ludzkiego ciała. Obrazy zaczęły spełniać rolę unaoczniającą i dydaktyczną, zanikał zaś akcent modlitewny i kontemplacyjny [zob. Podgórzec 1985, 78].

W przeciwieństwie do roli, jaką obraz spełniał w II tysiącleciu w chrześcijaństwie zachodnim, na Wschodzie obraz zwany ikoną pozostaje po dzień dzisiejszy teologią w kolorze oraz kontemplacją prawd wiary i doznaje od wiernych tego samego kultu co Ewangelia [por. Jazykowa 1998, 41-58]. Zainteresowanie ikoną i zwrot chrześcijaństwa zachodniego ku ikonie, studia nad ikoną, zwłaszcza teologiczne, przyjmowanie ikony pod dachy świątyń rzym-

¹ W tym roku, w wyniku czwartej wyprawy krzyżowej, w Konstantynopolu zostało ustanowione cesarstwo łacińskie i rzymski patriarchat.

skokatolickich i protestanckich dają się zauważyć z początkiem XX wieku. Po Rewolucji Październikowej w 1917 roku, na skutek masowej emigracji intelektualistów, filozofów i teologów prawosławnych z Rosji do krajów zachodniej Europy, szczególnie do Paryża i Londynu, ikony stały się powszechnie znane i aprobowane przez ludzi wierzących wyrosłych na kulturze łacińskiej. Dużą rolę na tym polu odegrali m.in.: Leonid Uspienski, Paweł Evdokimov, Mikołaj Zernow, Grigorij Krüg².

2. IKONA – ZNACZENIE I TREŚĆ

Dla K. Onascha i A. Schniepera, autorów najobszerniejszego dzieła o ikonach, greckie słowo „ikov” oznacza „wyobrażenie rzeczywiste” [Onasch, Schnieper 2002, 275]. Z malarskiego (technicznego) punktu widzenia ikona jest obrazem namalowanym na odpowiednio do tego przygotowanej desce. Stosowane są deski lipowe, cyprysowe, sosnowe lub świerkowe, których wąskie elementy klei się w większe powierzchnie od tyłu wzmacniane spongammi zabezpieczającymi przed wypaczeniem na skutek wilgoci. Czasami w skleionej desce żłobi się wgłębienie zwane „koczewem”. Na tak przygotowany materiał nanosi się kilka warstw gorącego kleju zwierzęcego, po czym nakłada nasączoną klejem tkaninę płócienną, na nią zaś „lewkas”, to znaczy roztwór kleju z gipsem lub kredą. Po wyschnięciu powierzchnia jest wielokrotnie szlifowana. Na tak przygotowany grunt nanosi się za pomocą kalki rysunek i rozpoczyna malowanie. Do malowania stosuje się farby uzyskiwane z naturalnych minerałów, roślin (bądź innych substancji), zmieszane z żółtkiem. Pierwszą czynnością malarską są złocenia – tła, nieba i aureoli. Kolory nakłada się od tonów najciemniejszych do najjaśniejszych. Twarze i odsłonięte części ciała malowane są na samym końcu, po wykonaniu szat i innych elementów. Ostatni etap to wypisywanie inskrypcji oznaczających imiona postaci, uwidocznione sceny itp. Po wyschnięciu farb całość zabezpiecza się werniksem, tzw. „olifą”.

Przed rozpoczęciem pisania ikon w pracowniach cerkiewnych odmawia się specjalne modlitwy, święci deski oraz farby. Każda ikona, zanim zostanie umieszczona w świątyni lub w domu, jest przez kapłana ubranego w szaty liturgiczne poświęcona, okadzona i pokropiona wodą święconą. Od ikonografa wymaga się, aby – użyczając swych rąk i talentu na służbę Bogu i wspólnoty wierzących – odznaczał się cechami głębokiej wiary, pokory, cichości, modlitwy i pokuty. Ikona, według określeń teologów prawosławnych, to ewangelia zapisana barwami, dlatego malarza ikon nazywa się „ikonopiscem”, a wykonywaną przez niego sztukę „pisanie ikon”. Sztuka „pisanie ikon” – potwierdzona tradycją Kościoła – na synodzie w Trullo w 692 roku została usankcjonowana kanonami określającymi formy i treści obowiązujące ikonografów. Z biegiem czasu stały się one podstawą przy opracowywaniu podręczników zawierających wskazówki dotyczące przedstawień tematycz-

² Zob. Krüg 1991; Evdokimov 1964; Zernow 1964.

nych, wzorów kompozycyjnych, stosowanych technik, łączenia kolorów itp. [zob. Popova, Smirnova, Cortesi 1998, 21].

Przy sporządzaniu ikony nie ma miejsca na kopiowanie natury, bowiem ikonopisanie charakteryzuje się odmaterializowaniem, unieruchomieniem, skupieniem, które nadają tworzonemu dziełu lekkości. Ciało człowieka jest przedstawiane w lekkiej, uskrzydłonej, uduchowionej, przemienionej postaci, zaś sama figura jest wydłużona, smukła i pozbawiona cielesności. Twarz postaci jest odmaterializowana i niefotograficzna, oczy szeroko otwarte, powiększone, a wargi wąskie i pozbawione zmysłowości. Inne charakterystyczne cechy przedstawionej postaci to: wydłużone uszy, jakby wsłuchane w ciszę; cienki nos; lekko zniekształcone, szerokie i wysokie czoło podkreślające przewagę myśli i kontemplację; ciemna, odcieleśniona cera twarzy. Stopy postaci są małe, nogi chude i prawie dziecięce, palce wydłużone. Przedstawienie ludzkiej postaci zajmuje główną przestrzeń ikony. Wszystko inne – budowle, pagórki, drzewa, zwierzęta pełnią rolę drugorzędną, są tylko znakiem środowiska, kosmosu [zob. Popova, Smirnova, Cortesi 1998, 187-191].

Niezwykłą rolę w ikonie spełniają barwy. Dla ikonografa wszystkie kolory odzwierciedlają tęczę: „rozszczepienie jednego słonecznego promienia Bożego życia” [Trubieckoj 1997, 18], i posiadają ściśle określone znaczenie. Biel to symbol bezczasowości, objawienia, łaski. Wyraża radość i szczęście. Błękit to kolor nieba; prowadzi ducha drogą wiary w stronę transcendencji. Użyte razem wyrażają wzlot duszy ku Bogu. Czerwień ujawnia rozkwit obfitego życia i jest symbolem miłości, ofiary i altruizmu. Purpura to oznaka władzy. Czasami czerwień harmonizuje z błękitem, co oznacza bosko-ludzką naturę. Z kolei zieleń jest kolorem kwitnienia, odrodzenia duchowego i wiecznej wiosny. Natomiast żółć symbolizuje prawdę. Złoto oznacza światło i blask Bożej chwały, w której przebywają ludzie przemienieni i święci. Brąz to kolor ziemi i gleby. Połączony ze światłością oddaje obraz przemienienia, jaśnieje paschalną uctwą. Czerń przywołuje chaos, trwogę, śmierć, bezdenną nicność. Na jej tle pojawia się znak nadziei – jutrzienka zbawienia [zob. Quenot 1997, 96-102].

Warto zauważyć, że malarze nie przywiązują tak znaczącej uwagi do symboliki barw, jak ma to miejsce u ikonopisców. Kolory zastosowane do pisania ikony mają bowiem obrazować słowa Pisma Świętego. Ojcowie Soboru z 860 roku następująco określili teologiczne znaczenie ikony: „To, co Ewangelia głosi przez słowo, to ikona zwiastuje nam i uobecnia przez barwy” [Evdokimov 1999, 156]. Jeden z reprezentantów tzw. walki o kult ikon w okresie ikonoklazmu – św. Symeon z Salonik – nakazywał: „Przedstawiaj za pomocą kolorów i zgodnie z Tradycją, a będzie to malowidło prawdziwe, niczym Pismo w księgach i spłynie nań łaska Boża, jako że to, co przedstawione, jest święte” [Uspieński 1993, 140]. Uświęcony wielowiekową Tradycją kult ikon, poświadczony nauką Ojców VII Soboru Powszechnego, uświadamia wierzącemu ogromne znaczenie ikony w życiu chrześcijanina. Wpływanie się bowiem w ikonę stawia człowieka w obecności żywego Boga,

prowadzi do modlitwy i kontemplacji tajemnic wiary, stanowi też istotną pomoc edukacyjno-katechetyczną.

3. ANDRIEJ RUBLOW – IKONOGRAF WSZECHZASÓW

Postacią, która wywarła olbrzymi wpływ na współczesnych i na następne pokolenia był św. Sergiusz z Radoneża (1314-1393) – wielki asceta, pustelnik, założyciel monasterów [zob. Fiedotow 2002, 127-139]. Pierwszy biograf Sergiusza, Epifaniusz Mądry, odnotował, iż pewien Starzec³ przepowiedział małemu Sergiuszowi, że „stanie się kiedyś mieszkaniem Trójcy Świętej” [Bunge 2001, 59]. To dzięki praktykom mniszego życia, które zaszczepił swoim uczniom, rozkwitł na Rusi ruch zwany hezychazmem⁴, zapoczątkowany w klasztorach Atosu, a spopularyzowany przez św. Grzegorza Palamasa. Jak zauważa J. Klinger, św. Sergiusz praktykujący ascezę, dochodził do takiego stanu wewnętrznego spokoju, iż stawał się „narzędziem kontaktu z samą Trójcą Świętą” [Klinger 1983, 190-191], a N. Zernov dodaje: „Jego uczniowie pod natchnieniem doskonałej jedności Trójcy nauczyli się żyć ze sobą w pokoju” [Zernov 1967, 96].

Jednym z gorliwych naśladowców powyższych idei, które swoim życiem potwierdził św. Sergiusz z Radoneża, był Andriej Rublow (1370-1430). O jego życiu i twórczości niewiele wiedzą historycy i znawcy dzieł sztuki ruskiej. Niemniej wielu starało się przybliżyć tę niezwykłą postać. Wymienić należy przede wszystkim Michała Ałpatowa⁵, Istvana György’a i Ferencza Nemenyi’a⁶. Andriej Konczałowski i Andriej Tarkowski w formie literackiej noweli *Rublow* ukazali dzieciństwo, młodość, rozkwit talentu, kryzys i odrodzenie duchowe mistrza⁷. W latach siedemdziesiątych XX wieku w Związku Radzieckim powstał film o Rublowie w reżyserii A. Tarkowskiego i A. Konczałowskiego. Także polski pisarz, Andrzej Turczyński, w powieści *Mistrz niewidzialnej strony* ukazał życie i zmagania duchowe tego niezwykłego mnicha i artysty⁸.

W oparciu o skąpe informacje i świadectwa piętnastowiecznej Rusi przyjmuje się, że Andriej Rublow urodził się w pewnej nieznannej miejscowości w pobliżu Radoneża ok. 1370 roku⁹. Można przypuszczać, iż pochodził z jednego z XIV-wiecznych świątłych rodów ruskich, na co wskazuje charak-

³ Starzec, od gr. *geronton* – kierownik duchowy, spowiednik obdarzony charyzmatem jasnowidzenia i przenikania dusz.

⁴ Hezychazm, od gr. *hesychia* – wewnętrzny spokój, harmonia, wyciszenie zmysłów.

⁵ Zob. Ałpatow 1975.

⁶ Zob. György, Nemenyi 1979.

⁷ Zob. Konczałowski, Tarkowski 1976.

⁸ Zob. Turczyński 1996.

⁹ Pierwsza wzmianka o A. Rublowie pochodzi z 1405 roku (*Канонизация святых. Поместный Собор Русской Православной Церкви посвященный юбилею 1000-летия Крещения Руси*, Троице Сергиева Лавра, 6-9 июня 1988 г., p. 52).

terystyczna końcówka nazwiska Rublowa. Świadczy o tym również niezwykła mądrość odnotowywana przez jemu współczesnych oraz twórczość. W młodym wieku został mnichem w Troickiej Ławrze założonej przez św. Sergiusza. Powszechnie uważa się, iż nauczycielem i ojcem duchowym młodego Andrieja Rublowa był Teofanes Grek przebywający wówczas na Rusi. To w jego zespole, do którego należeli Daniil Czornyj i Prochor z Gorodca, sztuki pisania ikon i fresków uczył się Rublow. Mnich Andriej oglądał i kontemplował wiele XI- i XII-wiecznych ikon napisanych przez nieznanymi mistrzów. Również te, które wychodziły spod pędzla Teofanesa, Daniila i innych ikonografów były podziwiane przez Rublowa. Można przypuszczać, iż przez pewien czas przebywał w Bizancjum i Bułgarii, zaznajamiając się z tamtejszą kulturą.

Kronikarz Josif Wołockij odnotował, iż Rublow „nieruchomo wpatrzony w święte ikony radości zaznaje i światła” [Ałpatow 1975, 9]. M. Ałpatow dodaje: „Wbrew regule siadał ma stołku i tak spędzał godziny, nie spuszczaając oczu z cudownych starych ikon, których wiele już było w kremłowskich cerkwiach. *Matka Boża Włodzimierska* gościła wówczas w Moskwie” [Ałpatow 1975, 29]. Pod wpływem kontemplacji tego arcydzieła sztuki bizantyjskiej młody Rublow namalował małą ikonę *Włodzimierską*. Jako młody adept-ikonopisiec ozdabiał inicjałami i miniaturami rękopisy Ewangeliarzy *Chitrowo* [zob. György, Nemenyi 1979, 7]. Znamcy ikon przypisują Rublowowi namalowanie (ok. 1393) dla Soboru Błagowieszczenia ikony *Chrystusa z Zwienigorodu*. W 1405 roku, wraz z Teofanem i Prochosem, Andriej wykonywał prace malarskie w Soborze Błagowieszczeńskim na Kremlu w Moskwie. Jego talent daje się łatwo rozpoznać we freskach i ikonach w Soborze Uspieńskim we Włodzimierzu nad Kłazmą, gdzie latem 1408 roku przebywał wspólnie z Daniilem Czornym. To z nim ozdabiał Sobór Św. Trójcy przy Ławrze Troicko-Siergiejewskiej. Ostatnie lata życia mnich Andriej Rublow spędził w klasztorze Spaso-Andronikowskim w Moskwie. Tu powstało najwybitniejsze dzieło – ikona Trójcy Świętej, poświęcona pamięci św. Sergiusza Radoneżskiego. Rublow zmarł 29 stycznia 1430 roku w Moskwie. Wiele wieków później, podczas Soboru Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, który odbył się w Troicko-Siergiejewskiej Ławrze w Zagorsku k. Moskwy (6-9 czerwca 1888) w tysiąclecie Chrztu Rusi, Andriej Rublow został kanonizowany. W uzasadnieniu kanonizacji stwierdzono: „O świętym Andrzeju współcześni zaświadczyli jako o świętym pokutniku i ascecie, obficie okazującym bliźnim miłość chrześcijańską. Wielebny Josif Wołockij mówi o Nim jako o obdarzonym widzeniem i postrzeganiem niematerialnego Boskiego Światła, który po swojej śmierci zjawił się Daniilowi, swojemu towarzyszywi w malowaniu ikon, w promieniujących szatach. Z wielu ikon świętego Andrzeja, szczególnie z ikony Świętej Trójcy, która jest idealnym wyrażeniem dogmatu o Bogu Trójjedynym, po ponad tysiącletnim pojmowaniu jego w ikonografii prawosławnej, chrześcijańska Nowina rozprzestrzeniła się we dni nasze po całym świecie” [Kanonizacja 1988, 163-164]. Dzień jego wspomnienia ustalono w Kalendarzu Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej na 4 lipca według kalen-

darza gregoriańskiego. 21 stycznia 2007 roku rosyjska gazeta *Izwestija* (Siergiej Nikitin) poinformowała, że pod klasztorem Spaso-Andronikowskim znaleziono szczątki dwóch mężczyzn – 50- i 70-letniego¹⁰. Prawdopodobnie są to szczątki Andrieja Rublowa i Daniła. Znaleziono także czaszę ceramiczną, skórzane plecione krzyżyki duchownych i skórzane kapcie. Sposób ułożenia ich szczątków wskazuje na to, że nie jest to ich pierwszy grób. Na razie nie wiadomo, gdzie byli pochowani pierwotnie. Nikitin na podstawie znalezionej czaszki Rublowa postanowił stworzyć jego portret komputerowy. Będzie to pierwszy portret Andrieja Rublowa.

Jeśli na podstawie kronik, roczników i żywotów pisanych w wiekach XV-XVII można odtworzyć sylwetkę mnicha-malarza Andrieja Rublowa, jego życie i klasztory, w których przebywał oraz środowisko ikonografów, wspólnie z którymi malował freski oraz ikony; jeśli udało się ustalić ważniejsze daty jego życiorysu – to bardzo trudno wskazać, które ocalałe malowidła są jego autorstwa. Jak już powiedziano, Andriej Rublow poznawał i kontemlował bizantyjskie malarstwo sakralne w świątyniach starej Rusi w Moskwie, Suzdalu, Włodzimierzu. Były to ikony i freski namalowane przez malarzy przybyłych na tereny Rusi z cesarstwa bizantyjskiego. Sam Rublow sztuki malarstwa uczył się u Teofanesa Greka. Prace wykonywał w zespołach: ze swym mistrzem Teofanem, Prochosem oraz Daniłem Czornym. Należy w tym miejscu zauważyć, iż ikony i malowidła sakralne, zgodnie z kanonami cerkiewnymi, nie były sygnowane, a to zdecydowanie utrudnia ustalenie ich autorów.

W związku z powyższym, wybitni znawcy kultury starożytnej Rusi żyjący w pierwszej połowie XX wieku (wśród nich A. Uspienski, J. Grabow, D. Kuźmin i in.) włożyli немало wysiłku, aby móc poddać analizie ikony i malowidła ściennie ocalałe po pożodze i bestialskim niszczeniu przez bolszewizm i ateizm w Rosji rewolucyjnej i sowieckiej. W wyniku przeprowadzonych prac stwierdzono, iż dziełem, które niewątpliwie należy do Andrieja

¹⁰ Zob. <http://www.izvestia.ru/science/article3092260/> – *Найдены останки Андрея Рублева?*: „Под алтарем Спасского собора московского Андроникова монастыря найдены останки двух монахов, умерших на рубеже XIV-XV веков. Сергей Никитин, главный специалист Московского бюро судебно-медицинской экспертизы, убежден, что это – мощи великого русского художника-иконописца Андрея Рублева и Даниила, сотоварища по монастырю и художеству. Как известно, они скончались друг вслед за другом, почти в одно время, возможно, от какого-то морового бедствия. Никитин много лет занимается реконструкцией облика человека по черепу и широко известен исследованием древних останков. Он создал портреты преподобных Нестора Летописца и первого русского врача Агапита, первого игумена Киево-Печерского монастыря Варлаама, княгинь Евдокии (в монашестве Евфросинии) Московской – жены Дмитрия Донского, Софьи Палеолог и Елены Глинской – бабушки и матери Ивана Грозного (...) Значит, скоро мы "увидим" Андрея Рублева, чье лицо, как и большинства исторических личностей российского средневековья, при жизни так и не было никем запечатлено (...)”.

Rublowa jest *Trójca Święta*. Zaświadcza o tym jednoznacznie postanowienie soboru lokalnej Cerkwi Rosyjskiej z roku 1551 (zwane „Stogław”¹¹), które określiło, jaki wariant przedstawienia Trójcy Świętej należy uznać za kanoniczny i godny kopiowania. Za taki wzór uznano ikonę Trójcy Świętej namalowaną przez Rublowa [zob. Dąb-Kalinowska 1988, 73]. Przeprowadzone na początku XX wieku prace konserwatorskie ukazały w pełnym blasku to najwybitniejsze dzieło Rublowa. Można więc analizować *Trójcę* w aspekcie teologii i pedagogii ikony, a przede wszystkim jako dzieło sztuki – pod względem kolorystyki, linii, konturów, światła itp. Dokonane badania i analizy sprawiły, iż zainteresowano się ocalałymi ikonami i freskami w świątyniach Włodzimierza, Moskwy, Nowogrodu, Zwienigorodu i w Siergiejewskim Posadzie. Dzięki tym badaniom ustalono, które ikony, freski oraz miniatury z ksiąg liturgicznych wyszły spod pędzla tego wielkiego artysty Starej Rusi. Dzieła Rublowa, chociaż mocno tkwią w tradycji malarstwa bizantyjskiego, to jednak zdradzają rodzime cechy ruskie. Kompozycje jego obrazów są wyważone, a kolory jasne i przejrzyste „tchną pogodnym spokojem” [Ałpatow 1975, 75]. Dobitnie ujął owo wrażenie W. N. Kazariew stwierdzając: „Jego cudowny błękit ma odcień wiosennego nieba, biele przypominają drogą moskiewskiemu sercu brzozę. Zieleń przywodzi na myśl barwę dojrzałego owsa, złociste żółtocienie kolor więdnących na jesieni liści, a ciemna zieleń – świerkowy las” [György, Nemenyi 1979, 8]. Wybitni znawcy sztuki staroruskiej I. György i F. Nemenyi z Węgier w swoim dziele o Rublowie następująco charakteryzują jego malarstwo: „Andrzej Rublow posługiwał się światłem i barwą zgodnie z ideą obrazu. Jego kolorystyczne rozwiązania cechuje wielka sugestywność i bogactwo odcieni. Artysta lubi barwy żywe: różową czerwień, malachitową, srebrzystą i głęboką zieleń, złoty ugier i ciemny błękit. Świeżość i siłę emocjonalną osiąga przede wszystkim zestawem ciepłych barw. Postacie zespala w rytmicznej jedności. Jego obrazy są czytelne dzięki zastosowaniu rytmów linearnych, przemyślanym proporcjom i zharmonizowaniu ruchów postaci” [György, Nemenyi 1979, 14]. Najdoskonalszym jednak osiągnięciem malarstwa Rublowa pozostanie *Trójca Święta*, owoc kontemplacji, modlitwy i wdzięczności artysty dla duchowego nauczyciela – św. Sergiusza z Radoneża.

4. IKONA TRÓJCY ŚWIĘTEJ

W ramach odradzania się w Rosji w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku staroruskiej sztuki ikonograficznej opartej na bizantyjskich wzorach baczniejszą uwagę zwrócono na ikony powstałe w okresie „renesansu” sztuki sakralnej, tzw. złotego wieku na Rusi. Rezultatem tych zainteresowań było odkrycie w 1904 roku w ikonostasie Soboru Troicko-Siergiejewskiej

¹¹ Stogław – popularne określenie Soboru Stu Rozdziałów, na którym określono obowiązującą dla ikonografów „hermeneję”, czyli zasady obowiązujące podczas pisania ikon i malowideł cerkiewnych.

Ławry w Siergiejewskim Posadzie (w czasach komunizmu: Zagorsk) ikony *Trójca Święta* Andrieja Rublowa. Do jej odkrycia przyczynili się, z inicjatywy I. Ostruchowa, historycy sztuki staroruskiej: W. Gurianow, W. Tiulin i I. Izrazcow. W pracowniach konserwacji zabytków mieszczących się w muzeach na terenie Ławry obraz został poddany przez G. Czirikowa, W. Tiulina i I. Susłowa oczyszczeniu, konserwacji i uzupełnieniu ubytków farb [zob. Jazykowa 1998, 93]. Po zdjęciu metalowych ozdób (ryz) ikona zajaśniała takim blaskiem i pięknem, że członkowie Komisji byli „wprost zaszokowani” [Evdokimov 1964, 205]. Znany brytyjski znawca malarstwa, oglądając tę ikonę, napisał: „Oto leżało przede mną jedno z największych arcydzieł namalowanych przez słowiańskiego malarza, przykład niespotykanej wynalazczości twórczej, z którą nie mogło się równać żadne znane mi dzieło sztuki” [Zernov 1964, 17]. Do 1929 roku ikona znajdowała się w muzeum w Siergiejewskim Posadzie, a obecnie jest na stałe wystawiona w słynnej Galerii Trietia-kowskiej w Moskwie. Liczne kopie ikony, wciąż powstające, spotkać można we wszystkich świątyniach prawosławnych na całym świecie, w wielu kościołach katolickich i protestanckich – można wymienić choćby Świątynię Pojednania we francuskim Taizé.

Warto wspomnieć, że w początkach ikonografii chrześcijańskiej, kontynuowanej przez sztukę bizantyjską, przedstawienia trynitarne ukazywano w obrazie trzech gości pod dębem w Mamre (jako ilustrację tekstu Rdz 18), o czym świadczą: malowidło katakumbowe w Rzymie przy Via Latina; mozaika z V wieku w bazylice Santa Maria Maggiore; mozaika Santa Vitae z VI wieku w Rawennie; mozaika z XII wieku w Cappella Palatina w Palermo oraz fragmenty mozaik z XII/XIII wieku w katedrze w Monreale, a także mozaika z XIII wieku w San Marco w Wenecji. Gościńę u Abrahama przedstawia również miniatura z greckiego psalterza z XI wieku. We wszystkich podanych przykładach występują uderzająco do siebie podobni trzej aniołowie, którzy przybyli w gościńę do Abrahama i Sary. Teologia patrystyczna (św. Cyryl zm. 444, św. Ambroży zm. 397, św. Maksym Wyznawca zm. 662, św. Jan z Damaszku zm. 750) w owych aniołach widziała symbol Trójcy Świętej.

Rublow, tworząc dzieło swego życia, postępował bardzo tradycyjnie, wiernie podążając śladem tradycji bizantyjskich mistrzów i obowiązujących ikonograficznych kanonów. Pozostając wierny tym tradycjom, chociaż usunął ze sceny postacie Abrahama i Sary, to jednak pozostawił trzech aniołów, bardzo do siebie podobnych, których postawa, gesty, mimika, wyraz twarzy zdradzają niezwykle bliskość. Zredukowane zostało także otoczenie miejsca gościny – na ikonie widnieją jedynie: dom, drzewo i skała. Ze stołu zniknęły talerze, kubki, wszelki pokarm, a pozostała czasza – symbol kielicha. Również zastosowana kolorystyka różni się od ikon i fresków znanych w tamtych czasach przedstawień Trójcy. Narracja zostaje zastąpiona głębią religijnych treści, kontemplacją nadprzyrodzonej obecności Boga Trójjedynego. Ikona przemawia językiem teologii za pomocą barw i kolorów; wyraża naukę Ojców Kościoła sięgającą czasów apostołskich. W swojej ikonie Rublow wyraził nie tylko główny dogmat chrześcijański, lecz także ideę, którą głosił Ser-

giusz Radoneżski. A była nią idea jedności człowieka z Bogiem oraz idea jedności ludzi żyjących we wspólnocie rodzinnej, zakonnej, narodowej – na wzór Trójcy Świętej. Stąd też nie może dziwić fakt, że tzw. Sobór Stu Rozdziałów uznał dzieło Andrieja Rublowa za godne naśladowania dla wszystkich ikonografów [zob. Bunge 2001, 82].

Ikona *Trójca Święta* to swoista księga, w której Andriej Rublow za pośrednictwem kolorów starał się uchylić rąbka tajemnicy ze wspaniałości Boga, który przychodzi w gościnę do człowieka. Do naszych dni zachował się oryginalny rysunek i kompozycja całości, natomiast w warstwie malarskiej są liczne ubytki i partie wtórnie uzupełnione. Ikona została napisana na początku XV wieku (1422-1437) na desce lipowej o wymiarach 142 x 114 cm, z wciętymi klinami przeciwnymi, pokryta płócienną powłoką, przytwierdzoną klejem pochodzenia zwierzęcego, na której przyklejono warstwę kredy zwanej lewkasem. Do malowania użyto tempery [zob. Ałpatow 1975, 110].

Jak już wspomniano, Andriej Rublow, aby wyrazić tajemnicę Trójjedynego Boga, pominął sylwetki gospodarzy udzielających gościny, scenę przyrządzania posiłku oraz potrawy leżące na stole, które zastąpił czaszą. Trzech wędrowców ukazał w postaciach trzech aniołów zatopionych w milczącej rozmowie. Należy przypuszczać, iż środkowy anioł to Jezus Chrystus, Syn Boży. Wskazuje na to m.in. drzewo (Krzyż) za Jego plecami oraz sięgająca po kielich (krwi) ręka. Anioł po lewej stronie ikony jest pełen godności i majestatu. Symbolizuje Boga Ojca, a za Jego plecami znajduje się dom-Kościół. Anioł po prawej to Duch Święty, który jest dla ziemi tym, czym skała tryskająca wodą na pustyni. Aniołowie zostali wpisani w koło poruszające się od prawej strony ku lewej, symbolizujące idealną równość. Punktem centralnym okręgu jest prawa ręka środkowego anioła, zaś cały układ postaci obu pozostałych aniołów wprawia to koło w ruch. Symbolika koła powtarza się w aureolach aniołów oraz w kędziarach ich włosów. Przestrzeń pomiędzy sylwetkami aniołów znajdujących się po bokach przypomina „formę kielicha ofiarnego, której odpowiada w lustrzanym odbiciu – zarys sylwetki postaci centralnej” [Popova, Smirnova, Cortesi 1985, 114]. Spoglądając wnikliwie na ikonę, obok symbolu koła można zauważyć krzyż. Pionowe ramię krzyża zdają się tworzyć: drzewo, postać środkowego anioła, jego dłoń, czasza i prostokąt w pionowej płaszczyźnie stołu. Poziome ramię krzyża tworzy linia łącząca głowy aniołów siedzących po lewej i po prawej stronie. Jeśli od środkowego punktu dolnej ramy zostaną poprowadzone dwie linie do górnych narożników, to pole ikony zostanie podzielone na trzy trójkąty. Każda z postaci aniołów zajmuje jeden z tych trójkątów, „niemal nie «wchodząc» na pole sąsiada” [Barwiński 2000, 102].

Zredukowane do minimum przedmioty stanowią: nad głową centralnego anioła – drzewo; nad głową anioła z lewej strony – budynek; zaś nad głową anioła po prawej stronie – góra. Drzewo symbolizuje prawdopodobnie Krzyż, ale również utracone rajske drzewo życia odzyskane przez Krzyż Chrystusa. Dom symbolizuje Kościół, zaś góra przywodzi na myśl skałę, z której trysnęła na pustyni woda (por. Lb 20,7-11). Aniołowie trzymają w rękach laski po-

dróżne. U anioła z lewej strony laska jest pionowa, u środkowego nieco pochylona, a u anioła po prawicy zauważa się, iż pochylenie jest większe. Patrzącemu uwidacznia się „subtelny ruch: od lewej strony ku prawej stronie ikony” [Barwiński 2000, 103]. Centralnym punktem kwadratu (wielkiego trójkąta) i stołu (z białym obrusem) jest czasza z głową cielca – symbol ofiary, którą w Trójcy Jedyny Bóg składa na odkupienie grzechów. Stół to symbol kosmosu, zaś mały prostokąt w dolnej części stołu symbolizuje ziemię z jej czterema stronami świata. Trony, na których siedzą aniołowie i podnóżki, o które wspierają stopy podkreślają najwyższą godność królewską. Wreszcie godne przyjrzenia się i opisanie pozostają sylwetki, gesty oraz spojrzenia każdej z postaci.

Ikona ukazuje siedzących aniołów. Postawa ta jest pozycją odpoczynku, słuchania – najbardziej sprzyjającą rozmowie. Sylwetka anioła po lewicy jest wyprostowana, pełna dostojności. Anioł lekko skłania głowę, a jego spojrzenie jest skierowane na towarzyszy. Środkowa postać całą swą sylwetką jest skierowana ku lewej stronie, ku Bogu Ojcu. Anioł z prawej, podobnie jak środkowy, skłania głowę i obydwaj zwracają oczy ku pierwszemu w głębokim szacunku, pogrążeni jakby w mistycznej rozmowie. Spojrzenia anioła po lewej i prawej stronie krzyżują się [por. Krug 1991, 32-34]. Skrzydła wszystkich trzech postaci zahaczają o siebie, tworząc jakby spojone ogniwa łańcucha przetykane promieniami. Ich złączenie symbolizuje jedność. Kompozycję ikony tworzą dłonie. Dłoń lewego anioła powściągliwie błogosławi i prowadzi wzrok patrzącego na ikonę ku dłoni środkowej postaci, w pobliżu której znajduje się wyciągnięta dłoń anioła po prawicy. W zasięgu obu dłoni anioła środkowego i prawego została umieszczona czasza. Palce błogosławiącej dłoni środkowego anioła są skierowane na dłoń anioła z prawej strony, która jakby sugeruje gest włożenia rąk. Niezwykle wymowna jest symbolika czaszy znajdującej się na stole nakrytym białym obrusem. To nad nią ikonopisiec umieścił błogosławiącą dłoń anioła po prawicy. Dłoń anioła z lewej strony znajduje się poza płaszczyznę stołu. Aureole aniołów i obrus na stole są białe, a ten kolor, jak już wspomniano, symbolizuje beczasowość (objawione Mojżeszowi imię Boga – Wj 3,14), objawienie i łaskę, największą świętość, czystość i światło.

Należy przypomnieć, iż jeden z głównych walorów *Trójcy* stanowią barwy. Rublow tak tworzył dzieło swego życia, aby kolory „przemawiały” z niezwykłą mocą, a barwna harmonia stała się bardziej nasycona i jednolita. W centrum ikony artysta położył czystą, ostrą i nasyconą błękitną plamę lapis lazuli – farbę najdroższą i najbardziej cenioną przez malarzy.

Interesującą kolorystyką odznaczają się barwy szat. Anioł z lewej strony ikony odziany jest w błękitną tunikę, na którą nałożona jest świetlisto-liliowa szata wierzchnia. Błękitny, luźno opadający chiton środkowego anioła zachwyca niby szlachetny klejnot i przydaje ikonie spokojnej, promiennej radości. Obok jaśniejącej niebieskości widnieje ciemnowiśniowa, nasycona czerwienią ciemnopurpurowej tuniki. Spodnia szata anioła z prawej strony jest przezrysto-błękitna, zaś wierzchnia zielonkawa. Trafnie zauważa M. Alpa-

tow: „Uzależnienie koloru szat (...) utwierdza kolorystyczną kompozycję (...). Dominantą jest niebieski, który równoważą i dopełniają ciepłe tony: złocisty kolor skrzydeł anielskich, ich tronów, wreszcie złoto całej powierzchni ikony (...). Ten dźwięczny akord barwny oddaje w pewien sposób koloryt letniego dnia środkowej Rosji: złocisty łan zboża przesiany bławatkami” [Ałpatow 1975, 53]. Każdego, kto spogląda na ikonę, niezależnie od posiadanej wiedzy, wiadomości i umiejętności obserwacji, ogarnia podziw i zachwyty.

5. TEOLOGIA IKONY RUBLOWA

Trójca Święta Andrieja Rublowa to nie tylko dzieło artystyczne wszechczasów. Ikona ma przede wszystkim pomóc wnieść się w obszary doświadczenia mistycznego, to – jak pisze J. Forest – „teologia wyrażona obrazami i kolorem” [Forest 1999, 39-40], ukazanie piękna Boga. Ikona tworzona jest dla modlitwy: tej w świątyni, w czasie wspólnotowego nabożeństwa Kościoła¹² oraz dla modlitwy indywidualnej w domu¹³. Jako znak informuje, a jako symbol odzwierciedla obecność tego, co symbolizuje [zob. Evdokimov 1996, 124]. Przez ikonę Słowo Boże pozwala się nie tylko usłyszeć, ale także „zobaczyć”. W każdej świątyni wschodnich chrześcijan freski i ikony są integralnymi częściami liturgicznego misterium, tak jak świece, kadzidło i śpiew. Ikona „staje się miejscem teofanicznym, które nie pozostawia już człowieka zwykłym odbiorcą, lecz zatapia w uwielbieniu i modlitwie” [zob. Evdokimov 1996, 122]. Taką postawę wobec ikon w swym życiu prezentował Rublow. Współczesny mu kronikarz odnotował dla potomnych, iż razem z Daniilem Czornym w dni świąteczne, w które nie pracowali, „siadali przed godnymi czci ikonami i nieprzerwanie się w nie wpatrywali (...), bezustannie wznosili ducha i myśl ku niematerialnemu i Bożemu światłu” [Evdokimov 1999, 204].

¹² W Kościele prawosławnym odprawia się nabożeństwa liturgiczne w cyklu dobowym. Są nimi: jutrznia, godziny mniejsze (pryma, tercja, seksta, nona), wieczernia, kompleta i połunosznica – odprawiane zwykle w klasztorach. W cyklu tygodniowym: w sobotę i niedzielę oraz święta – Święta Liturgia (przez katolików zwana Mszą świętą) oraz nabożeństwa przygotowujące do niedzieli (wieczernia, jutrznia), w wieczory przedświąteczne – wielkie czuwanie, znane w Kościele katolickim jako wigilia. Nabożeństwami paraliturgicznymi są: molebien – ku czci świętych i w intencji np. o zdrowie, akafist (właściwie akatist) – hymn pochwalny ku czci Chrystusa, Bogurodzicy i świętych oraz panichida – nabożeństwo za zmarłych.

¹³ W domach chrześcijan wschodnich znaleźć można „Krasnyj ugoł”, tzw. piękny kącik, w którym wiszą ikony, krzyż, a na półce lub pulpicie Pismo św., modlitewnik. Tu zbiera się rodzina, tu sprawuje się modlitwę indywidualną: rano, wieczorem i przed posiłkami. Z tych ikon, przed którymi palą się lampki oliwne bądź świece, na domowników i na wszystko co dzieje się w domu spogląda Bóg, który w „swym miłosierdziu błogosławi i uzdrawia”, a każdy mieszkaniec domu żyje w obliczu Boga i świętych, świadom ich opieki „w trudach życia i w walce ze złem” [por. Špidlik, Rupnik 2001, 64-65].

W myśl teologii wschodniej opartej na nauczaniu Ojców starożytnego Kościoła, słowo „teologia” oznacza „rozważanie Tajemnicy Trójcy Świętej (...), światłość Bożą odbitą w zwierciadle oczyszczonej duszy, która przyjmuje w siebie tarczę słoneczną. (...) Nie chodzi tu o wiedzę na temat Boga, lecz o to, by «mieć Boga w sobie»” [Evdokimov 1996, 19]. Dla św. Maksyma święci, którzy poznają Boga w Trójcy Jedynej są zobowiązani do dzielenia się ową tajemnicą z otaczającymi ich bliźnimi. Tak też czynił *prepodobny*¹⁴ Andriej Rublow. Swoje przeżycia i przemyślenia doznane podczas uczestniczenia w nabożeństwach liturgicznych, w modlitwie osobistej w celi klasztornej i podczas prac malarskich pędzlem przeniósł na deski. Należy w tym miejscu postawić pytanie o to, jakie przesłanie patrzącemu na *Trójcę* człowiekowi pragnie przekazać Rublow? Zasadniczym przesłaniem jest ukazanie miłości Boga Trójjedynego przychodzącego do człowieka. Bóg nie tylko wychodzi człowiekowi naprzeciw, uprzedza go, ale daje się „poznać przez miłość i komunie” [Nouwen 1998, 17]. Zna On do głębi ludzkie serce i „zmysł gościnności” człowieka, które pozwalają mu zbliżyć się do Boga i przygotować warunki odpowiednie do takiego poznania. Bóg „staje się gościem, aby dać się poznać” [Špidlik, Rupnik 2001, 27]. Co więcej, scena wyrażona w ikonie Rublowa zaprasza człowieka do uczestnictwa w serdecznej rozmowie, jaka toczy się pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Spojrzenia Osób Boskich przenikają się wzajemnie. Toczy się pomiędzy Nimi ponadczasowy dialog. „Odwiecznie pierwsza Osoba mówi do drugiej: «Tyś jest Syn mój umiłowany» (Mk 1,11); druga Osoba odwiecznie odpowiada «Abba Ojczy, Abba Ojczy» (Rz 8,15; Gal 4,16); Duch odwiecznie przypieczętowanie tej wzajemną wymianę” [Ware 1993, 15]. Jeśli kontemplujący ikonę przyjmie zaproszenie do owej milczącej rozmowy, to istotnie usłyszy zwracającego się do niego Boga Ojca: „Ty jesteś Syn mój umiłowany” i staje się synem w Synu i poprzez Ducha daje synowską odpowiedź: „Abba Ojczy”. Przyjmując zaproszenie Boga, przez gest człowieczej gościnności, w głębi ludzkich serc „Trójca Święta rozbiła swój namiot” [Bunge 2001, 103] i uczyniła patrzących nie tylko gośćmi, ale i dopuściła do swej intymnej rozmowy, z której dowiadują się, iż „tak Bóg umiłował świat, że Syna Swego Jednorodzonego dał, aby każdy kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16).

Andriej Rublow, zgodnie z tym, co już powiedziano, Boga Ojca przedstawia na ikonie jako anioła w złotej szacie znajdującego się po lewej stronie obrazu. Złoto to symbol światła i wierności Boga względem człowieka. „Poprzez kolor świętości przebija błękit szaty (...). Za postacią Ojca widać dom (...), gdzie On nas oczekuje” [Špidlik, Rupnik 2001, 31]. Kolory szat anioła po lewej są niemal przezroczyste, tak jak niewidzialny jest Ojciec. Syn Boży wyobrażony przez anioła środkowego cały nachylony ku Ojcu, chce nas doprowadzić do tego domu. Odziany jest w szatę koloru purpury. Kolor ten wyraża naturę ludzką i przywodzi na myśl przelaną na Krzyżu Krew Syna Bożego.

¹⁴ *Prepodobny* – w staroцеркiewnosłowiańskim oznacza świętego, czyli wielce podobnego do Boga, przebóstwionego.

go. Z kolei błękitny kolor płaszcz symbolizuje boską naturę postaci. Duch Święty – anioł po prawej w błękitnej tunice i zielonkawym płaszczu, dla oznaczenia życia w pełnej wiosennej krasie, wskazując ręką na „prostokąt we frontowej części ołtarza, wyjaśnia, że ta święta ofiara jest ofiarą za zbawienie świata” [Špidlik, Rupnik 2001, 31]. Przestrzeń małego prostokąta poniżej kielicha uświadamia patrzącemu trudną drogę wiodącą do domu Boga. Jest to droga cierpienia. Natomiast cztery rogi prostokąta reprezentują porządek stworzenia, który łączy wszystkich ludzi z północy, południa, wschodu i zachodu. Jego usytuowanie oznacza, że dookoła Bożego stołu jest miejsce dla tych, „którzy chcą uczestniczyć w Bożej ofierze, oddając swe życie i dając świadectwo miłości Boga. Jest to miejsce, gdzie są złożone relikwie męczenników (...), którzy ofiarowali wszystko, co mieli, by wejść do domu miłości” [Nouwen 1998, 20-21]. Nad Synem Bożym, Jezusem Chrystusem, wnikliwy obserwator zauważa krzyż. Jak już wspomniano, belkę pionową krzyża stanowią drzewo, postać anioła środkowego, czaszą kielicha ofiarnego i prostokąt oznaczający świat. Belkę poziomą wytyczają głowy aniołów po lewej i prawej, którymi są Ojciec i Duch Święty. Trzy Boskie Osoby tworzące żywy krąg – wspólnotę miłości i jedności wspólnie uczestniczą w samoofiarowaniu się Syna Bożego. Skoro Syn Boży, stawszy się człowiekiem, tak umiłował ludzi, że umarł za nich na Krzyżu, to człowiek bez niesienia Krzyża, bez wzajemnej miłości i pełni dobrowolnego cierpienia, które się w niej zawiera, nie będzie autentycznie podobny do Trójcy. Tę prawdę Rublow dobitnie ukazał na swej ikonie, bowiem podczas każdej Świętej Liturgii przed śpiewem *Credo* słyszał oraz śpiewał słowa: „Umilujmy się wzajemnie, abyśmy jednomyślnie wyznali Ojca i Syna, i Świętego Ducha, Trójcę Współistotną i Niepodzielną” [Boska 2001, 73].

Życzeniem św. Sergiusza z Radoneża, mistrza Andrieja Rublowa, było zgromadzenie wszystkich ludzi „wokół imienia Bożego, aby przez kontemplację Trójcy Świętej mogli pokonać «nienawiść pożerającą świat»” [Nouwen 1998, 23]. I to właśnie stanowi drugie, jakże ważne i wciąż aktualne przesłanie omawianej ikony Rublowa.

6. ROLA IKONY RUBLOWA W PRZEKAZIE KATECHETYCZNYM

Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Catechesi tradendae* napisał, iż „ostatecznym celem katechezy jest doprowadzić kogoś nie tylko do spotkania z Jezusem Chrystusem, ale do zjednoczenia, a nawet głębokiej z Nim zażyłości. Bo tylko On sam może prowadzić do miłości Ojca w Duchu Świętym i do uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej” [Jan Paweł II 1979, n. 5]. Natomiast Władysław Kubik wskazał, iż katecheza ma „prowadzić do spotkania z Osobą, z Bogiem – Trójcą Świętą, ułatwiać zażyłość z Bogiem i uczyć odpowiadania miłością na Jego miłość” [Kubik 1990, 82]. W dalszej części swojej książki, wyliczając metody pracy na katechezie, wskazał na duże znaczenie prawdziwych dzieł sztuki chrześcijańskiej, jako orędzia odbieranego wzrokiem. Według autora, przy interpretowaniu tekstów biblijnych, dzieła sztuki

„posiadają prawdziwie kerygmatyczną siłę wyrazu” [Kubik 1990, 127]. Obraz ma ułatwiać medytację i pomagać w zwróceniu się z wiarą „w kierunku osoby czy wydarzenia, w którym główną postacią jest Chrystus” [Kubik 1990, 177]. Podczas katechezy można więc posłużyć się obrazem artysty jako świadectwem jego wiary, szacunku dla Boga i przekonania o Jego wielkości. O roli ikony, jaką może ona spełniać w katechezie, szeroko wypowiada się również Lucyna Potyrała. Autorka podkreśla rolę ikony jako pośrednika w dokonującym się dialogu modlitewnym z Bogiem. Zachęca do wykorzystywania jej w katechezie, opowiadając się „zdecydowanie za przyznaniem ikonie katechetycznej funkcji” [Potyrała 1998, 9].

Zarówno cel katechezy, jakim jest doprowadzenie do spotkania z Trójjedynym Bogiem i zjednoczenie z Nim, jak i rola obrazu jako środka ułatwiającego odbiór orędzia Dobrej Nowiny i pomocy w rozważaniu oraz ożywianiu wiary wydają się być zbieżne z funkcją ikony. Ikona, niczym duchowe okno, pozwala człowiekowi spojrzeć w rzeczywistość nadprzyrodzoną i ofiarując patrzącemu objawienie głoszonych tajemnic Zbawienia, sprawia, że Słowo Boże, wypowiedziane w tekście biblijnym, modlitwie liturgicznej i śpiewie, może być odbierane również przez wzrok. To, co zostaje niedopowiedziane i niewyrażone słowem, staje się doświadczone barwami. Tak dzieje się w przypadku ikony Trójcy Świętej Rublowa.

Na kanwie biblijnej gościny Abrahama została odzwierciedlona rzeczywistość czystego porządku, jakim jest Boży plan zbawienia. „Bóg jest Miłością w swej trójjedynnej istocie i jego miłość w stosunku do świata jest tylko odbiciem miłości wewnątrztrynitarniej” [Potyrała 1998, 66]. W kielichu, na który wskazuje Syn Boży, „upostaciowiony” został dar, jaki złożył z siebie Bóg w ofierze Krzyża. Ręce Trzech Osób Boskich, wyciągnięte „ku symbolowi ziemi” (prostokąt), obrazują świat, który włączony jest w święty krąg miłosego i synowskiego obcowania z Bogiem. Również krzyż, który tworzy linia pozioma poprowadzona od aureoli Ojca i Ducha, oraz linia pionowa wytyczona przez drzewo, kielich i prostokątne wyobrażenie ziemi, zostaje wpisany w święty krąg życia Bożego, będąc żywą osią trynitarną miłości [por. Cichosz 2006, 109-119]. Ojciec jest krzyżującą miłością, Syn jest miłością ukrzyżowaną, Duch Święty jest krzyżem miłości, jej niewyczerpaną potęgą. Wpatrywanie się w obraz Trójcy, w ciepło barw, kompozycję figur, jaką stanowią koło, trójkąt, prostokąt, kwadrat budzi zachwyt, absorbuje myśl, porusza serce, tworzy klimat modlitwy i zachęca do wejścia we wspólnotę Ojca, Syna i Ducha Świętego. Ikonę, jej znaczenie w katechezie i modlitwie odczytali u progu istnienia swojej Wspólnoty Bracia z Taizé. Zarówno w romańskim kościółku, jak i w Świątyni Pojednania umieścili namalowane przez siebie kopie, wśród których jest *Trójca Święta* Andrieja Rublowa. Migotliwe lampki oliwne przykuwają wzrok nie tylko młodzieży, ale i dorosłych. Wraz ze śpiewem oraz czytaniem fragmentami Biblii zapraszają każdego człowieka (każdego bez wyjątku!) do kontemplacji i modlitwy. Przy blasku ikony, napisanej zgodnie z tradycją starożytnego i niepodzielonego Kościoła, chrześcija-

nie wszystkich wyznań (z całego świata!) mogą odnaleźć źródło jednej wiary i upragnioną jedność.

ZAKOŃCZENIE

Obchody Tysiąclecia Chrztu Rusi w 1988 roku i upadek bloku komunistycznego, w wyniku których odradzają się obecnie wiara, kult i sztuka sakralna Wschodu, sprawiły, iż ikona niejako zajaśniała pełnym blaskiem i coraz bardziej rozpowszechnia się w zlaicyzowanym świecie. Nauczanie Kościoła (zarówno w Kościele Wschodnim, jak i Zachodnim) podaje, że jedyną racją świata i człowieka jest Trójjedyny Bóg: Bóg Ojciec, Bóg Syn i Bóg Duch Święty. W malarstwie niezwykle trafnie tę podstawową prawdę wiary wyznawaną w *Credo* unaocznili mnich Andriej Rublow w ikonie *Trójca Święta*. Osobista postawa religijna, głęboka łączność z Bogiem i niewątpliwy talent Rublowa sprawiły, iż od czasów napisania ikony wielu wierzących mogło udoskonalać swoje wyznawanie i wysławianie Boga oraz jednoczenie się z Nim, wpatrując się w to arcydzieło. Dla wielu malarzy omawiane dzieło stało się inspiracją dla ich własnej twórczości. Jak zauważył Jan Paweł II: „Splendor architektury i mozaik na chrześcijańskim Wschodzie i Zachodzie jest powszechnym dziedzictwem wierzących i niesie w sobie życzenie (...) upragnionej pełni komunii w wierze i w celebracji. Zakłada to i wymaga, aby Kościół był głęboko eucharystyczny – jak na słynnej ikonie Trójcy Świętej Rublowa, na której dzielenie się tajemnicą Chrystusa w łamanym chlebie jest jakby zanurzone w niezgłębionej jedności trzech Osób Boskich – czyniąc samego siebie ikoną Trójcy Świętej” [Jan Paweł II 2003, n. 50].

Ikona Andrieja Rublowa, za pośrednictwem obrazu, przy szczególnym udziale barw i ich symboliki, skłania patrzącego do duchowej kontemplacji, modlitewnego skupienia i zaproszenia do wspólnoty i zjednoczenia z Bogiem w Trójcy Świętej Jedynym. Zastosowane kolory, które odzwierciedlają tęczę (rozszczępiony promień Bożego życia) mają znaczenie symboliczne, które powszechnie jest stosowane przez malarzy ikon. Także przedstawione postacie, ich stroje, gesty i umiejscowienie symbolizują głębokie treści teologiczne. Każdy element ma za zadanie przekazywanie istotnych przesłań religijnych, a w rezultacie ściślejszą łączność z Bogiem Trójjedynym i naśladowanie tej jedności poprzez miłość bliźniego. Powstaniu obrazu nasyconego głęboką treścią religijną sprzyja atmosfera modlitwy panująca podczas pisania ikony. Zgodnie z teologią wschodnią, ważna jest nie tyle wiedza na temat Boga, ile to, by Boga mieć w sobie. To zobowiązuje do dzielenia się z bliźnimi ową tajemnicą Boga.

Scena zawarta w ikonie Rublowa zaprasza widza do uczestnictwa w nieustannie toczącej się rozmowie pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Jej atmosfera rodzi chęć życia tajemnicą Trójcy Świętej, bliskiego obcowania z nią, a ponadto unaocznia, iż każdy człowiek musi istnieć we wspólnocie: wspólnocie z Bogiem i wspólnocie z bliźnimi.

Na zakończenie pojawia się potrzeba sformułowania następującej tezy i zarazem postulatu: w dobie stosowania różnych metod i technik ekspresyjnych i impresyjnych ikona *Trójca Święta* Andrieja Rublowa – ze swoim niezwykłym bogactwem teologicznym, artystycznym, dydaktycznym i wychowawczym – może stanowić dużą pomoc ewangelizacyjną, zarówno na polu katechetycznym, jak i modlitewnym. Byłoby więc błędem i wielką szkodą, gdyby z tej niezwykłej pomocy nie skorzystała na nowo wspólnota Kościoła. Owa wspólnota – plastycznie wyrażona przy pomocy barw i symboli przez Andrieja Rublowa – ma zgromadzić ludzi „wokół imienia Bożego, aby przez kontemplację Trójcy mogli pokonać «nienawiść pożerającą świat»” [Nouwen 1998, 23].

LITERATURA:

- ALPATOW, M. 1975. *Rublow*. Tłum. z ros. J. Guze. Warszawa.
- BARWIŃSKI, W. 2000. *Moje spotkanie z ikoną „Trójcy Świętej” A. Rublowa. Próba jej odczytania*. Zeszyty Karmelitańskie 2(12), 98-107.
- Boska Liturgia św. Jana Złotoustego*. 2001. Warszawa.
- BUNGE, G. 2001. *Inny Paraklet. Ikona Trójcy Świętej mnicha-malarza Andrzeja Rublowa*. Tłum. z niem. K. Małys. Kraków.
- CICHOSZ, W. 2006. *Miłość trynitarna jako fundament kształtowania relacji osobowych*. *Communio* 2, 109-119.
- DAŃ-KALINOWSKA, B. 1988. *O Rublowie inaczej*. *Roczniki Historii Sztuki* 18, 73-77.
- DRĄCZKOWSKI, F. 2008. *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Ujęcie graficzne*. Pelplin.
- EVDOKIMOV, P. 1964. *Prawosławie*. Tłum. z fr. J. Klinger. Warszawa.
- EVDOKIMOV, P. 1996. *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*. Tłum. z fr. A. Liduchowska. Kraków.
- EVDOKIMOV, P. 1999. *Sztuka ikony, teologia piękna*. Tłum. z fr. M. Żurowska. Warszawa.
- FIEDOTOW, G. 2002. *Święci Rusi*. Tłum. z ros. H. Paprocki. Bydgoszcz.
- FOREST, J. 1999. *Modlitwa z ikonami*. Tłum. z ang. E. E. Nowakowska. Bydgoszcz.
- GYÖRGY, I., NEMENYI, F. 1979. *Rublow. Malarz fresków i ikon*. Tłum. z fr. H. Kęszycka. Warszawa.
- JAN PAWEŁ II. 1979. *Catechesi tradendae*. Rzym.
- JAN PAWEŁ II. 2003. *Ecclesia de Eucharistia*. Rzym.
- JAZYKOWA, I. 1998. *Świat ikony*. Tłum. z ros. H. Paprocki. Warszawa.
- Kanonizacja Świętych, Troice-Siergijewa Ławra, 6-9 junia 1988*. 1988. Zagorsk.
- KIEN, H. 1967. *Metodyka nauczania początkowego*. Warszawa.
- KLINGER, J. 1983. *O istocie prawosławia*. Warszawa.

- KONCZAŁOWSKI, A., TARKOWSKI, A. 1976. *Rublow*. Tłum. z ros. A. Galis. Kraków.
- KRÜG, G. 1991. *Myśli o ikonie*. Tłum. z ros. R. Mazurkiewicz. Białystok.
- KUBIK, W. 1990. *Zarys dydaktyki katechetycznej*. Kraków.
- NOUWEN, H. J. M. 1998. *Ujrzyć piękno Pana. Modląc się ikonami*. Tłum. z ang. J. Waclawik. Warszawa.
- ONASCH, K., SCHNIEPER, A. 2002. *Ikony. Fakty i legendy*. Tłum. z niem. M. Smoliński, tłum. z ang. Z. Szanter. Warszawa.
- PODGÓRZEC, Z. 1985. *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*. Warszawa.
- POPOVA, O., SMIRNOVA, E., CORTESI, P. 1998. *Ikony*. Tłum. z ros. T. Łozińska. Warszawa.
- POTYRAŁA, L. 1998. *Ikona. Katechetyczna funkcja ikony*. Kraków.
- QUENOT, M. 1997. *Ikona. Okno ku wieczności*. Tłum. z fr. H. Paprocki. Białystok.
- Słownik Języka Polskiego PWN*. 1979. T. 2. Warszawa.
- Słownik wyrazów obcych PWN*. 1980. Warszawa.
- SMYKOWSKA, E. 2002. *Ikona. Mały słownik*. Warszawa.
- SMYKOWSKA, E. 2004. *Liturgia Prawosławna. Mały słownik*. Warszawa.
- ŠPIDLIK, T., RUPNIK, M. I. 2001. *Mowa obrazów*. Tłum. z wł. J. Dembska. Warszawa.
- TRUBIECKOJ, E. 1997. *Kolorowa kontemplacja. Trzy szkice o ikonie ruskiej*. Tłum. z ros. H. Paprocki. Białystok.
- TURCZYŃSKI, A. 1996. *Mistrz niewidzialnej strony*. Poznań.
- USPIEŃSKI, L. 1993. *Teologia ikony*. Tłum. z fr. M. Żurowska. Poznań.
- WARE, K. 1993. *Człowiek jako Ikona Trójcy Świętej*. Tłum. z ang. W. Misijuk. Białystok.
- ZERNOW, N. 1964. *Wschodnie chrześcijaństwo*. Tłum. z ang. J. S. Łoś. Warszawa.

THEOLOGICAL PEDAGOGY OF THE ICON ON THE EXAMPLE OF "THE HOLY TRINITY" BY ANDRIEJ RUBLOV

Summary

Contemporary man not only thinks in pictures and visual presentations, but also expects a graphical perspective in almost every field of his life. Thus, without any reservations, an icon may be placed in the new, emerging cultural and educational context. The message which is presented in the Bible in words is painted in colours in an icon. An icon, on the one hand, conveys the history of important topics of faith (diachronic methodological postulate), and on the other, points to the constant and sempiternal teaching of the Magiste-

rium Ecclesiae by presenting and justifying a contemporary look to basic, and at the same time, difficult articles of the faith.

By means of visual images and especially through colours and their symbolism, the icon "The Holy Trinity" by Andriej Rublow encourages us to engage in spiritual contemplation, prayerful meditation and also invites us to commune and unite with God in the Holy Trinity. The colours used here reflect the rainbow and they have symbolic meaning commonly employed by icon painters. Also the depicted characters, their apparel, gestures and situation symbolize profound theological content. Each and every element has the task of conveying essential religious messages. The end result is much closer contact with God in the Holy Trinity and following this unity through love of other people. The atmosphere of prayer prevailing during the process of writing an icon creates favourable conditions for creating a painting replete with profound religious content.

The fundamental message of the icon "The Holy Trinity" is to reveal the love of God in the Holy Trinity. It forestalls man and comes out to meet him. The scene depicted in Rublow's icon invites the viewer to take part in the constant dialogue taking place between the Father, the Son, and the Holy Spirit. Its atmosphere creates a desire to live in the mystery of the Holy Trinity and in close communion with the Almighty. Furthermore, it reveals that every man must exist in community, both the earthly one (with others) and the eternal one (with God).

Ks. STANISŁAW DZIEKOŃSKI

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

Ks. HENRYK JANKOWSKI

Łomża

Charakter chrześcijański w pismach Józefa Bilczewskiego jako świadectwo wizji wychowawczej Kościoła na przełomie XIX i XX wieku

WSTĘP. 1. OKREŚLENIE CHARAKTERU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO.
2. ELEMENTY CHARAKTERU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO. 3. PIERWOWZÓR
CHARAKTERU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

W rozumieniu potocznym pojęcie „charakter” odnoszone jest do cechy lub zespołu cech danego organizmu, przedmiotu czy zjawiska, odróżniających je od innych organizmów, przedmiotów lub zjawisk tego samego rodzaju. W języku psychologii charakter to zespół cech względnie stałych dla danej osoby, ogólnych wzorców ustosunkowywania się do innych ludzi, zadań, rzeczy, nadający zachowaniu się człowieka cechy stałości i powtarzalności, ukształtowany pod wpływem oddziaływań środowiska społecznego i własnej aktywności jednostki [zob. *Nowa Encyklopedia Powszechna* 1995, 682].

Problematyka charakteru pojawia się w opracowaniach wielu autorów, zagranicznych i polskich, reprezentujących różne nauki, w tym: teologię, psychologię i pedagogikę [por. m.in. Piwowarczyk 1938; Le Senne 1946; Woroniecki 1948; Pastuszka 1962]. Na szczególną uwagę zasługuje studium nad charakterem, jakie przeprowadził abp Józef Bilczewski, ponieważ w swojej twórczości naukowej i praktyce duszpasterskiej podejmował on zagadnienia z zakresu pedagogiki, dydaktyki i psychologii, jakkolwiek z wykształcenia

był teologiem i przez wiele lat profesorem teologii dogmatycznej. Można więc zapytać: jak abp Bilczewski definiował charakter?; jakie elementy w nim wyróżniał?; w kim widział pierwowzór chrześcijańskiego charakteru? W celu udzielenia wyczerpujących odpowiedzi analizie zostaną poddane wypowiedzi abp J. Bilczewskiego zebrane w jego listach, kazaniach i mowach okolicznościowych.

1. OKREŚLENIE CHARAKTERU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Prezentując definicję charakteru chrześcijańskiego według J. Bilczewskiego, warto najpierw zauważyć, że wspomniany autor dokonywał rozróżnienia między charakterem naturalnym a charakterem chrześcijańskim.

Charakter naturalny to silna wola, ukształtowana własnym wysiłkiem i przez środowisko społeczne, kierująca się zasadami etycznymi w całym życiu. W kształtowaniu woli znaczącą rolę pełnią: rozum, wyobraźnia i uczucia. Brak silnej woli uszlachetnionej zasadami etycznymi, wyobraźnią i uczuciami lub brak zasad moralnych prowadzą do zaniku charakteru [zob. Bilczewski 1924, 90]. Całość nauki ks. Bilczewskiego na temat charakteru naturalnego podsumowuje następująca wypowiedź: charakter naturalny to „konsekwencja, którą człowiek okazuje w całym swym myśleniu, chceniu i działaniu, trzymając się norm praktycznych, moralnych, podporządkowanych jednej zasadzie uznanej za przewodnią i najwyższą” [Bilczewski 1924, 90].

W odniesieniu do charakteru chrześcijańskiego J. Bilczewski zauważa, że jest to niewzruszona stałość, wierność, konsekwencja, którą człowiek wsparty łaską Bożą okazuje w swym myśleniu, chceniu, we wszystkich swoich czynnościach lub ich zaniechaniu, kierując się zawsze i wszędzie wskazaniem wiary podporządkowanymi jednej najwyższej moralnej zasadzie. Charakter chrześcijański stanowi dobro i piękno moralne pełniejsze niż przyrodzona prawość charakteru naturalnego [zob. Bilczewski 1924, 105-106]. Uwagę zwraca też definicja charakteru wyrażona przez autora językiem literatury pięknej. Ks. J. Bilczewski podaje następujące wyjaśnienie: „Charakter chrześcijański to kwiat złożony z blasków, woni wszystkich przymiotów indywidualnych i społecznych, to arcydzieło etyczne wytworzone z wszelakich cnót spojonych między sobą żarem wielkiej, doskonałej miłości Boga i ludzi” [Bilczewski 1924, 165].

W ujęciu ks. J. Bilczewskiego charakter chrześcijański uwidacznia zatem wiele cech wspólnych z charakterem naturalnym. W jednym i drugim przypadku chodzi m.in. o stałość woli. W jej formacji uwzględnia się znaczenie rozumu, uczuć, wyobraźni i własnego wysiłku wychowawcy oraz dużą rolę oddziaływań wychowawcy. Ale istnieją też zasadnicze różnice. Charakter naturalny – zdaniem J. Bilczewskiego – tworzy tylko podłoże dla bardziej idealnego typu charakteru etycznego, jakim jest charakter chrześcijański. Elementami najbardziej specyficznymi dla charakteru chrześcijańskiego są: oparcie jego formacji na ideale wyznaczonym przez Chrystusa oraz uznanie łaski Bożej za ważny czynnik w kształtowaniu charakteru [zob. Bilczewski 1924,

5]. J. Bilczewski określił też dwa główne kryteria nabycia i wykształcenia w sobie charakteru chrześcijańskiego. Zaliczył do nich: 1) przyjęcie prawd religijno-moralnych, odczytanych w objawieniu i odbieranych jako wola Boga, odnoszących się zwłaszcza do celu życia na ziemi i w wieczności; 2) rozumowe zgłębianie i uzasadnianie wszystkiego, co Bóg objawił i Kościół naucza [zob. Bilczewski 1924, 106].

Nauka ks. Bilczewskiego o chrześcijańskim charakterze wpisuje się w ducha jego epoki, ponieważ wówczas temat formacji charakteru był nośny i stanowił ważny przedmiot refleksji dla wielu autorów. Zainteresowanie chrześcijańskim charakterem zostało wzbudzone między innymi treścią encykliki Piusa XI o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży *Divini illius magistri*, która nie pozostawiła wątpliwości, że głównym zadaniem wychowania chrześcijańskiego jest kształtowanie charakteru moralnego poprzez harmonijny rozwój wszystkich władz duszy. W świetle tego dokumentu kształcenie charakteru jakkolwiek wymaga troski o rozwój fizyczny, zgodnie z łacińskim przysłowiem: „mens sana in corpore sano”, przede wszystkim jest związane z religią objawioną. W niej bowiem znajduje się źródło treści wyjaśniających zagadnienia celu życia i przeznaczenia człowieka. Religia oraz prawdy w niej zawarte odgrywają znaczącą rolę w formacji sumienia, związanej ściśle z kształtowaniem w wychowanku moralnego charakteru. Kształcenie charakteru z pominięciem religii i źródeł łaski nie wystarczy [por. Piotrowski 1939, 13-17].

Tematyka kształcenia charakteru była również podejmowana w refleksji autorów niekatolickich, w tym przez protestanckiego pedagoga F. G. Foerстера, który, wraz z L. Meylanem, J. Maritainem i S. Hessenem, przyczynił się do rozwoju pedagogiki personalistycznej [zob. Dziekoński 2004, 52]. Zainteresowanie Foerстера kształceniem charakteru nie było przypadkowe. Należy je tłumaczyć m.in. rozbieżnością pomiędzy kulturą duchową i kulturą techniczną, która weszła w fazę znaczącego rozwoju w wieku XX. O ile idziemy w kierunku zaspokojenia wszystkich potrzeb współczesnego człowieka, zdobywając coraz więcej środków do uprzyjemnienia życia – wyjaśniał Foerster – o tyle cofamy się w rozwoju kultury wewnętrznej. Autor ten do negatywnych przejawów życia zaliczył: materializm życiowy o podłożu egoistycznym, nerwowość, zaniedbanie młodzieży pod względem moralnym, zanik charakteru [zob. Piotrowski 1939, 14-15].

Dla wychowania chrześcijańskiego ukierunkowanego na formację charakteru nie mniej groźne były wydarzenia zachodzące na gruncie myśli pedagogicznej. Wiek XIX i pierwsza połowa XX wieku to czas ścierania się wychowania „tradycyjnego” z tzw. „nowym wychowaniem”. W nowym modelu edukacyjnym czynnik zewnętrznego „urabiania” wychowanka przez wychawcę został odrzucony, a samo wychowanie zaczęło utożsamiać z samowychowaniem. W takim ujęciu wychowanie odbywa się na podstawie naturalnych praw rozwojowych, a jego rezultat zależy od wewnętrznych zadatków wychowanka [por. Sośnicki 1949, 7-8]. Na gruncie pedagogiki katolickiej takie ujęcia zostały poddane ostrej krytyce, nie tylko ze względu na samo

określenie wychowania, ale przede wszystkim na system, który je definiował. Nowe wychowanie zostało bowiem oparte na naturalizmie pedagogicznym, który przyznał dziecku nieograniczoną wolność, zaprzeczając skutkom grzechu pierworodnego i potrzebie łaski Bożej w wychowaniu. Było to godzenie w podstawy pedagogiki katolickiej [zob. Tarnowski 1979, 384-386].

Sprzeciw wobec ujęć znajdujących swe źródło w naturalizmie pedagogicznym wyrażali nie tylko poszczególni przedstawiciele pedagogiki katolickiej, ale też Kościół i kolejni papieże. Polemice z naturalizmem najwięcej miejsca poświęcił Pius XI w encyklice o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży (*Divini illius magistri*), precyzującej dogmatyczny fundament i system wychowania chrześcijańskiego w oparciu o elementy filozofii tomistycznej. Cały dokument w tonie polemicznym przeciwstawił się nowym kierunkom pedagogicznym, określając je mianem naturalizmu wszelkiego rodzaju. Zjawiska te miały zapewne znaczenie dla podjęcia nauki o formacji charakteru także w kręgach katolickich, w tym przez J. Bilczewskiego, który, zgłębiając naturę charakteru chrześcijańskiego, wskazał też na tworzące go elementy.

2. ELEMENTY CHARAKTERU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Według J. Bilczewskiego, elementami konstytuującymi chrześcijański charakter są: rozum, wola, wyobraźnia, uczucia, moralne cnoty nabyte, temperament. Z pomocą literatury teologiczno-moralnej, związanej głównie z katolicką etyką wychowawczą, można dokonać ich klasyfikacji. Część odnosi się do władz umysłowych i zmysłowych w człowieku, inne do wychowania. Taką klasyfikację spotykamy m.in. u J. Woronieckiego. Do władz umysłowych człowieka zaliczał on rozum i wolę. W całym życiu umysłowym kierowanie przypada rozumowi a wykonanie – woli, przy czym działalność obu tych władz jest zespolona, przenika się wzajemnie [zob. Woroniecki 1986, 101-102]. Rozum pełni znaczącą rolę w formacji sumienia. Stanowisko to jest zrozumiałe, jeśli uwzględni się, że w tamtym czasie w refleksji teologicznej religijne aspekty sumienia były bardzo silnie przesłonięte spekulacją filozoficzną. W odradzającym się tomizmie, zgodnie ze stanowiskiem św. Tomasza z Akwinu, powszechna była opinia, że sumienie, będące sądem orzekającym o prawości działań czy też konkretną regułą postępowania moralnego, wyrasta na podłożu synderezy, która jest wrodzoną sprawnością rozumu praktycznego służącego do poznania pierwszych zasad moralnego postępowania. W odróżnieniu od synderezy sumienie może błędzić, jakkolwiek zawsze zobowiązuje do działania w myśl wskazanej dyrektywy¹.

Do władz zmysłowych należą: uczucia oznaczające zjawiska pożądania zmysłowego i temperament, silnie złączony z życiem uczuciowym, określane jako indywidualne właściwości usposobienia, z których powstają wzruszenia

¹ Problematykę natury sumienia, różnych poglądów w tym względzie prezentowanych na przestrzeni wieków, począwszy od starożytności do czasów współczesnych, szeroko omawia S. Olejnik [zob. Olejnik 1998, 233-243].

uczuciowe (*Wundt*) bądź jako dynamiczna charakterystyka każdej jednostki ludzkiej (*Fouillé*). W takim ujęciu temperament jest stałym usposobieniem w dziedzinie uczuć (*Affektenanlage*) [zob. Woroniecki 1986, 177-178].

Same wrodzone skłonności i początkowe ich sprawności nie wystarczą do poprawnego moralnie i stałego postępowania człowieka. Potrzeba jeszcze opanowania wrodzonych skłonności przez świadome i celowe działanie ukierunkowane na wyzbycie się złych skłonności, a także ugruntowanie i rozwinięcie skłonności dobrych. Nabywanie sprawności odbywa się drogą ćwiczenia poprzez powtarzanie tych samych dobrych czynów [zob. Woroniecki 1986, 359-360]. W tym przypadku znaczącą pomocą może okazać wychowanie, utożsamiane z wydobywaniem z głębi duszy wychowanek ukrytych możliwości intelektualnych i wolitywnych. Tak określił wychowanie chrześcijańskie Joseph Mercier (1851-1926), twórca tzw. tomizmu lowańskiego, czyli neotomizmu. Jego zdaniem, wychowanie realizuje się na drodze nieustannego moralnego ćwiczenia się w kształtowaniu przyzwyczajzeń, czyli poprzez wielokrotnie powtarzane akty pedagogiczne. Głównym zadaniem wychowania – twierdził Mercier – jest neutralizowanie złych skłonności, a umacnianie dobrych tak, aby stały się cnotami. Wypełnianie poszczególnych dobrych czynów nie świadczy jeszcze o dobrym wychowaniu. Wychowany jest dopiero ten, kto ma przyzwyczajenie do dobrego, czyli cnotę. Harmonijny zespół cnot, włącznie z wiarą, nadzieją i miłością, składa się na charakter będący najważniejszym celem zabiegów wychowawczych. Podstawą tak pojętego wychowania moralnego jest całkowite oddanie woli Bogu przez miłość. Cnotą najważniejszą i najbardziej konieczną jest miłość, ponieważ trwa ona wiecznie. Sprawdzianem miłości są: wyrzeczenie, poświęcenie i ofiara, będące równocześnie świadectwem całkowitego oddania się woli Boga – Najwyższego i Absolutnego Dobra oraz otwartości i służby wobec bliźniego.

Stanowisko J. Bilczewskiego dotyczące elementów składających się na charakter moralny wpisuje się więc w refleksję teologiczno-pedagogiczną specyficzną dla epoki zdominowanej neotomizmem. Trzeba też zauważyć, że w strukturze charakteru chrześcijańskiego prezentowany autor, jakkolwiek zawarł główne elementy występujące w charakterze naturalnym, wskazał też na zasadnicze różnice. W charakterze chrześcijańskim wyróżnił: 1) rozum oświecony wiarą; 2) wolę wzmocnioną łaską uświęcającą; 3) wyobraźnię, uczucia i temperament, które w swych skłonnościach i popędach są uzgadniane z wolą Bożą; 4) cnoty moralne podniesione do godności cnot nadprzyrodzonych przez łaskę uświęcającą.

Zdaniem Bilczewskiego, niezbędna jest koordynacja, synchronizacja, integracja i współpraca tych wszystkich elementów, zwłaszcza cnot przyrodzonych i nadprzyrodzonych, jakimi są cnoty teologiczne i moralno-kardynalne oraz Dary Ducha Świętego [zob. Bilczewski 1924, 107-209]. Pewien komentarz do tego stanowiska odnajdujemy w refleksji J. Woronieckiego, który wyjaśnia, że cnoty przyrodzone stanowią mocne i trwałe podłoże dla cnot włączonych, które są konieczne przede wszystkim ze względu na nadprzyrodzony cel człowieka oraz brak harmonii w człowieku spowodowany grzechem

pierworodnym. Cnoty wlane porządkują i uszlachetniają cnoty naturalne, dlatego też pełny rozwój osobowości chrześcijanina wymaga mocnego podłoża w przyrodzonych podstawach charakteru, a równocześnie przeniknięcia ich nadprzyrodzonymi pierwiastkami łaski [zob. Woroniecki 1961, 96-98]. W ten sposób tworzy się charakter chrześcijański.

3. PIERWOWZÓR CHARAKTERU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Pierwowzór charakteru chrześcijańskiego widzimy u Jezusa Chrystusa. J. Bilczewski, wskazując na pewne elementy tego pierwowzoru, poddaje analizie ludzkie przejawy życia Jezusa Chrystusa, począwszy od dzieciństwa aż po śmierć. Jezusa cechuje: cierpliwość, obowiązkowość, sprawiedliwość, bezstronność, szczerłość i bezinteresowność, miłość do Boga i ludzi – zwłaszcza do biednych i nieszczęśliwych, pokora, męstwo, przebaczenie. Jezus jest przykładem, jak kochać swoją ojczyznę, język, prawa narodu i zwyczaje. Życie i postępowanie Jezusa uczy, jak się modlić oraz czym dla człowieka jest religia. Dokładny i obszerny opis postępowania Jezusa jest dla J. Bilczewskiego podstawą do wyprowadzenia wniosku, niezwykle istotnego dla teorii i praktyki wychowania chrześcijańskiego: Jezus Chrystus, skupiając w sobie wszystkie przymioty ogólnoludzkie, miał ustalony charakter moralny. Dlatego też jest On wzorem dla wszystkich, którzy w Niego wierzą [zob. Bilczewski 1924, 166-209].

Przedstawione wyżej stanowisko ks. J. Bilczewskiego nie wyróżnia się znacząco spośród opinii innych autorów tamtego czasu. Nasuwa się nawet uzasadnione stwierdzenie, że refleksja Bilczewskiego wpisuje się w specyfikę ujęć pedagogiki katolickiej końca XIX wieku i pierwszej połowy wieku XX. Właśnie wówczas w chrześcijańskiej formacji charakteru wielką wagę przypisywano roli wzoru osobowego, zaś ideał takiego wzoru znajdowano w Jezusie Chrystusie. O słuszności takiej oceny przekonuje analiza encykliki Piusa XI *Divini illius magistri*. Dokument ten wyjaśnia, że właściwym i bezpośrednim celem wychowania chrześcijańskiego jest ukształtowanie i odtworzenie Chrystusa w ludziach ochrzczonych. W encyklice została też podkreślona rola wzorców osobowych, nie tylko poprzez odniesienie do osoby Jezusa, ale i do świętych [zob. Pius XI 1947, 66-68].

Encyklika *Divini illius magistra*, jakkolwiek jest najważniejszym przed-soborowym dokumentem Kościoła o wychowaniu, nie była jedyną wypowiedzią, w której Kościół głosem papieży wyrażał swoje uznanie dla wzorów osobowych jako środka stosowanego w wychowaniu. Nie były to jedynie teoretyczne refleksje nad wzorcem osobowym, ale ukazywanie konkretnych postaci świętych, którzy w młodym wieku, a nieraz nawet w dzieciństwie, potrafili osiągnąć doskonałość chrześcijańską rozumianą jako odtworzenie w sobie Jezusa Chrystusa. Świadczy o tym m.in. analiza wypowiedzi Leona XIII, którego pontyfikat przypada na część życia naukowego i duszpasterskiego J. Bilczewskiego. W liście *Opportune quidem* z 1 stycznia 1891 roku Leon XIII przywołuje osobę św. Alojzego Gonzagi, tłumacząc, że dla mło-

dych katolików jest on wzorem: doskonałości i nieskazitelności życia, wytrwałości w umartwianiu ciała, właściwego odniesienia do bogactw materialnych, miłości do Kościoła i Stolicy Apostolskiej oraz całkowitego poświęcenia dla zbawienia bliźniego. Do tego wzoru odwołał się również Pius XI, którego pontyfikat przypadł na ostatnie lata życia ks. J. Bilczewskiego. W liście *Singulare illud* z 13 czerwca 1926 roku papież wskazał na konkretne osoby, które w swoim życiu naśladowały św. Alojzego Gonzagę. Byli to: Jan Berchmans, Nunzio Sulprizio, Conrado Ferrini, Bartolomea Capitanio i Dominik Savio. Papież wspominał także polskiego świętego, Stanisława Kostkę, który – zdaniem Piusa XI – stał się wzorem do naśladowania dla św. Jana Berchmansa [zob. Dziekoński 2004, 160-162].

Tak silne eksponowanie wzoru osobowego świadczy o tym, że ówczesni przedstawiciele katolickiej myśli pedagogicznej zdawali sobie sprawę z różnicy, jaka zachodzi między ideałem wychowania, a wzorcem osobowym. Ideał wychowawczy adresowany był przede wszystkim do intelektu wychowawcy, wskazując, jakie dyspozycje należy rozwijać w wychowanku. Wzór osobowy zaś, ukazywany za pomocą dowolnych środków wyrazu (opisu danej osoby, jej czynów i postaw), kierowany był do wyobraźni wychowanka, aby dostarczał mu materiału do naśladowania i pobudzał do działania [por. Rzeszewski 1968, 431].

ZAKOŃCZENIE

Pisma, jakie pozostawił po sobie abp J. Bilczewski pozwalają na udzielenie odpowiedzi na pytanie: czym jest chrześcijański charakter i jaka jest jego natura. Wnikliwa analiza źródeł przekonuje, że J. Bilczewski rozwijał naukę o chrześcijańskim charakterze na podłożu teologiczno-dogmatycznym, przy czym można dostrzec także bardzo wyraźne odniesienia do kwestii moralnych. Nie dziwi to, jeśli uwzględni się, że w wychowaniu chrześcijańskim ówczesnego czasu chodziło przede wszystkim o ukształtowanie w wychowanku charakteru moralnego. Cała formacja otrzymywała więc specyfikę wybitnie moralną. Stanowisko J. Bilczewskiego odpowiadało założeniom pedagogicznym tamtego okresu. Autor korzystał też z osiągnięć wypracowanych przez tomizm, który w wieku XIX przeżywał swój szczególny renesans.

Podjęta refleksja odnosi się nie tylko do historii chrześcijańskiej myśli pedagogicznej w Polsce, ale ma również pewne znaczenie dla dzisiejszej praktyki pedagogicznej i wychowania, które w węższym znaczeniu – jak zauważa M. Łobocki – jest przede wszystkim kształtowaniem charakteru [zob. Łobocki 2006, 32]. Wypracowanie jasnego stanowiska co do formacji charakteru jest ważne szczególnie dla współczesnej katechezy, ze swej natury związanej z wychowaniem w wierze, a równocześnie ukierunkowanej na pełny osobowo-społeczny rozwój człowieka.

LITERATURA:

- BILCZEWSKI, J. 1924. *Listy pasterskie, odezwy, kazania i mowy okolicznościowe*. T. 3. Lwów.
- CHOJNACKI, P. 1933. *Wychowanie i charakter, tresura i nawyki*. Przegląd Katolicki 71, 615-616.
- DZIEKOŃSKI, S. 2004. *Rozwój wychowawczej myśli Kościoła na przestrzeni ostatnich wieków*. Warszawa.
- LE SENNE, R. 1946. *Traite de caractéologie*. Paris.
- ŁOBOCKI, M. 2006. *Teoria wychowania w zarysie*. Kraków.
- Nowa encyklopedia powszechna*. T. 1: A-C. 1995. Warszawa.
- OLEJNIK, S. 1998. *Teologia moralna fundamentalna*. Włocławek.
- PASTUSZKA, J. 1962. *Charakter człowieka*. Lublin.
- PIOTROWSKI, K. 1939. *Refleksje nad problemem wychowania z okazji dziesięciolecia encykliki papieża Piusa XI-go*. Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy 1-2(28), 13-17.
- PIUS XI. 1947. *Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży (Divini illius Magistri)*, z dnia 31 grudnia 1929. Tłum. z łac. M. Klepacz. Kielce.
- PIWOWARCZYK, W. 1938. *Charakter i jego istota*. Kielce.
- RZESZEWSKI, M. 1968. *Wzorce i ideały w wychowaniu*. Ateneum Kapłańskie 60(359), 430-439.
- SOŚNICKI, K. 1949. *Pedagogika ogólna*. Toruń.
- TARNOWSKI, J. 1979. *Encyklika Piusa XI „Divini illius magistri” wobec ówczesnej pedagogiki chrześcijańskiej*. W: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, 370-388. Warszawa.
- WORONIECKI, J. 1948. *Katolicka etyka wychowawcza*. Kraków.
- WORONIECKI, J. 1961. *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*. Kraków.
- WORONIECKI, J. 1986. *Katolicka etyka wychowawcza*. T. 1: *Etyka ogólna*. Lublin.

CHRISTIAN CHARACTER IN THE WORKS OF JÓZEF BILCZEWSKI
AS EVIDENCE OF THE EDUCATIONAL VISION OF THE CHURCH
ON THE TURN OF THE XIX CENTURY

Summary

In the history of pedagogical thought the issue of shaping character has often been taken up. This article, which analyses the writings of the outstanding Polish theologian and teacher, archbishop Józef Bilczewski, and pays special attention to their Christian character, is part of the above mentioned trend. The authors of the article provide answers to three fundamental questions: how did Józef Bilczewski define character, what elements did he recognise in it and in whom did he see the first model for the Christian character?

The issues reflected upon in this article refer not only to the history of Christian pedagogical thought in Poland, but they are also relevant to contemporary pedagogical practice and upbringing. Developing a clear stand on the issue of forming character is also important for modern religious education, which by its nature is connected with upbringing in faith, and at the same time is oriented to the complete personal and social development of a man.

KS. FABIAN TOKARSKI
Gdańskie Seminarium Duchowne

Formacja deuterokatechumenalna w Ruchu „Światło – Życie” jako droga do dojrzałości duchowej

WSTĘP. 1. OKREŚLENIE DEUTEROKATECHUMENATU.
2. POTRZEBA DEUTEROKATECHUMENATU. 3. REALIZACJA
DEUTEROKATECHUMENATU. 3.1. NOWE NARODZINY POCZĄTKIEM
NOWEGO ŻYCIA. 3.2. NOWY A STARY CZŁOWIEK. 3.3. ŻYCIODAJNA
ŚMIERĆ WYRAZEM METANOI. 3.4. DUCH ŚWIĘTY ŹRÓDŁEM NOWEGO
ŻYCIA. 3.5. NAŚLADOWANIE CHRYSZTUSA-SŁUGI. 3.6. UPODOBNIENIE
DO MARYI, NIEPOKALANEJ DZIEWICY I MATKI BOŻEJ. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

W niniejszym artykule, podejmując zagadnienie formacji duchowej w Ruchu „Światło – Życie”, zajmiemy się ukazaniem, czym jest deuterokatechumenat według myśli ks. Franciszka Blachnickiego i dlaczego jest on potrzebny na drodze do dojrzałości duchowej. Następnie ukażemy moment włączenia się chrześcijanina do grupy uczniów Chrystusa. Ma to miejsce po ewangelizacji i osobistym przyjęciu Jezusa jako Pana i Zbawiciela, kiedy to chrześcijanin podejmuje decyzję włączenia się we wspólnotę. Przeanalizujemy również znaczenie chrztu św. dla nowego życia, które rozpoczyna „nowy” człowiek. Ponadto ukażemy istotną rolę naśladowania Chrystusa-Sługi i upodobnienia się chrześcijanina do Niepokalanej.

1. OKREŚLENIE DEUTEROKATECHUMENATU

Deuterokatechumenat stanowi drugi etap w procesie formacji duchowej chrześcijanina. Samo słowo „deuterokatechumenat” – jak podaje ks. Blachnicki – wywodzi się od słowa „katechumenat”, które w ścisłym znaczeniu oznacza przygotowanie dorosłych do chrztu św. W formacji Ruchu „Światło – Życie” mamy do czynienia z ludźmi ochrzczoneymi i praktykującymi, dlatego używa słowa deuterokatechumenat, czyli wtórny, powtórzony katechume-

nat, ponieważ chodzi o formację ludzi, którzy już właściwie należą do Kościoła. Program formacyjny Ruchu „Światło – Życie” jest formą katechumenatu stworzonego według modelu, jaki ukazuje posoborowy dokument *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* z 1972 roku [zob. Blachnicki 2002a, 122; Blachnicki 1996b, 99; Blachnicki 1980a, 10].

Założyciel Ruchu, pisząc o deuterokatechumenalnej formacji, ukazuje, czym jest sam katechumenat. Przedstawia go jako drogę do dojrzałości chrześcijańskiej. Podkreśla, że Kościół od początku opierał katechumenat na idei przewodniej, mówiącej, że być chrześcijaninem znaczy odrodzić się z Ducha Świętego, być na nowo stworzonym, być współwskrzyszonym w Chrystusie. Dojrzałość chrześcijańska nie jest dziełem człowieka, więc nie może być prostym rezultatem pracy nad sobą. Przeszkodą jest słabość i ograniczoność ludzkiej natury w dążeniu do osiągnięcia dojrzałej wiary [zob. Blachnicki 1992, 60-61]. Dlatego dojrzałe chrześcijaństwo może być tylko dziełem Boga w człowieku, który musi stać się partnerem, aby Bóg mógł podjąć z nim dialog. Celem katechumenatu jest otwarcie człowieka na działanie Boże i wezwanie go do współdziałania z Bogiem.

Dojrzałość chrześcijanina, którą tak mocno akcentuje ks. Blachnicki w deuterokatechumenalnej formacji Ruchu „Światło – Życie”, określa on jako życie w każdej sytuacji, w każdym momencie zgodnie z wolą Bożą. Bóg ma swoją koncepcję, swoje wezwania dla człowieka i to w każdym okresie jego życia, a gdy człowiek potrafi odbierać to wezwanie w sposób właściwy dla swojego wieku, wtedy jest dojrzałym chrześcijaninem, nawet wówczas gdy jest jeszcze dzieckiem [zob. Blachnicki 1993, 3; por. Majewski 1988, 26]. Założyciel Ruchu przestrzega, aby nie traktować dojrzałości duchowej jako etycznej doskonałości. Wskazuje, że takie ustawienie dojrzałości jest niebezpieczne, gdyż wiąże się z obrazem człowieka, który nie grzeszy, praktykuje pewne cnoty, nie ma żadnych wad i słabości, jest doskonały pod względem ascetycznym. Dlatego uważa, że taka dojrzałość jest niemożliwa do osiągnięcia. Dla ks. F. Blachnickiego, dojrzałym duchowo chrześcijaninem jest ten, kto „umie grzeszyć po chrześcijańsku” [Blachnicki 1993, 3; por. Garrigou-Lagrange 1998, 133-138]. Tłumaczy to w ten sposób, iż jeżeli człowiek zgrzeszy, powinien odnaleźć swój stosunek do Chrystusa – umieć Mu zaufać, wyznać swoją winę, wzbudzić żal i mieć świadomość, że Chrystus podnosi z grzechu. Zatem powinien przeżywać swoją niedoskonałość w osobowej relacji do Chrystusa Zbawiciela. Jednocześnie Blachnicki ostrzega, że każdego chrześcijanina obowiązuje dążenie do życia bez grzechu, do postępowania w cnotach, ale ze świadomością, iż powodzenie czy porażka to nie zawsze wina słabej woli, ale też sprawa skażonej ludzkiej natury [zob. Blachnicki 1993, 3-4].

Kontynuując swoje przemyślenia nad dojrzałym duchowo chrześcijaninem, wspomniany autor sięga do określeń biblijnych odnoszących się do tej rzeczywistości, pisząc, że jest to nowy człowiek, czyli człowiek żyjący według Ducha, przyobleczony w Chrystusa. Stąd wysuwa wniosek, że być dojrzałym chrześcijaninem oznacza przeżywać swoje chrześcijaństwo jako osobistą relację do Chrystusa w Duchu Świętym. W konsekwencji ukazuje, że proces formacji duchowej w Ruchu „Światło – Życie” jest wychowaniem

nowego człowieka [zob. Blachnicki 1996c, 28; 1996d, 31; por. Marczewski 1997, 184].

Ks. Blachnicki dojrzałość duchową łączy z umiejętnością modlitwy, czyli spotkania z Chrystusem w sposób bezpośredni i osobowy. Uważa modlitwę osobistą za ważną cechę dojrzałości duchowej chrześcijanina. Ponadto ukazuje inne istotne elementy dojrzałości chrześcijańskiej. Najpierw wskazuje na umiejętność kształtowania swojego życia, rozwiązywania konkretnych problemów i sytuacji życiowych w oparciu o słowo Boże. Następnym elementem jest życie liturgią, przeżywanie liturgii jako miejsca swojego osobowego spotkania z Bogiem, ponieważ dojrzałe życie chrześcijańskie możliwe jest tylko we wspólnocie. Argumentuje to faktem, że relacje osobowe z Bogiem muszą być przenoszone na płaszczyznę relacji międzyludzkich. Ostatnim istotnym elementem dojrzałości duchowej chrześcijanina jest poczucie odpowiedzialności za bliźnich we wspólnocie. Wiąże on to zagadnienie z pojęciem diakonii we wspólnocie i na rzecz wspólnoty [zob. Blachnicki 1993, 3-4].

Autor zaznacza, że chrześcijanin powinien być dojrzałym duchowo na każdym etapie swojego życia. Dlatego też stwierdza, że Ruch „Światło – Życie” nastawiony jest na przeżycie teraźniejszości. Podkreśla, że w każdym momencie życia – czy to w wieku dziecięcym, młodzieńczym, dorosłym, a nawet starczym – trzeba być dojrzałym chrześcijaninem na miarę swoich możliwości. Stąd też akcentuje sprawę dojrzałości, która na każdym etapie życia zawsze rozpoczyna się od nowa, a nigdy nie jest powtarzana. Ponieważ jest to stała rzeczywistość, która wraca cyklicznie, dlatego chrześcijanin w każdym momencie życia może zacząć od nowa i nie grozi mu sytuacja, że już nie potrzebuje formacji, ponieważ osiągnął dojrzałość duchową. Ks. Blachnicki podkreśla też fakt, że dojrzałość duchowa musi być realizowana na każdym etapie życia poczynając od wieku osiągnięcia używania rozumu (od 7 roku życia), a z drugiej strony jest czymś nigdy nieosiągalnym w pełni w życiu doczesnym. Osiągnięta dojrzałość duchowa jest stanem eschatologicznym i dopiero w porządku zmartwychwstania człowiek znajdzie się na tym etapie.

Ks. Blachnicki wiąże ze sobą dojrzałość chrześcijańską i katechumenat. W instytucji katechumenatu proces stawania się chrześcijaninem jest pojmowany jako proces stawania się dojrzałym chrześcijaninem. Porównując istotę katechumenatu z działalnością Ruchu „Światło – Życie”, wskazuje, że są one w gruncie rzeczy tym samym, stanowiąc jedną z form współczesnej formacji katechumenalnej Kościoła. Podkreśla, że na każdym etapie życia chrześcijanina musi być obecne słowo Boże, liturgia i wspólnota, a Ruch trzeba widzieć jako całościowy system formacji katechumenalnej [por. Kopeć 1998, 79].

Ponadto Blachnicki określa katechumenat jako proces inicjacji chrześcijańskiej, proces, w którym człowiek staje się chrześcijaninem i jest włączony w życie wspólnoty Kościoła. Inicjacja katechumenalna nie jest tylko przekazywaniem wiedzy o chrześcijaństwie, ale całościowym wdrażaniem w życie duchowe chrześcijanina. Założyciel Ruchu zwraca uwagę, że istotną cechą katechumenatu jest całościowe ujęcie człowieka, aby wprowadzić go w nowe życie z wiary obejmujące wszystkie obszary jego egzystencji. Dlatego wylicza sześć funkcji katechumenatu, które bazują również na istotnych elemen-

tach dojrzałości duchowej chrześcijanina. Są nimi: 1) wdrażanie do życia słowem Bożym, które powinno kształtować życie duchowe człowieka; 2) wdrażanie człowieka do życia modlitwą, czyli do osobistego spotkania z Bogiem; 3) wdrażanie do życia sakramentalnego – jak w sposób owocny, odpowiadający prawom życia osoby, na bazie wiary i słowa Bożego wprowadzić człowieka w życie sakramentalne; 4) doprowadzenie do metanoi, czyli przemiany wewnętrznej – jest to stały proces życia duchowego polegający na przechodzeniu od starego do nowego człowieka; 5) wdrażanie do świadectwa, do umiejętności świadczenia o Chrystusie i o swojej wierze; 6) wdrażanie do diakonii, czyli do służby na rzecz wspólnoty. Ks. Blachnicki podkreśla, że proces wdrażania człowieka w życie duchowe zawiera owych sześć funkcji formacyjnych i dopiero wtedy można mówić o katechumenacie. Dlatego Ruch „Światło – Życie” jest ruchem deuterokatechumenalnym, w którym realizuje się powyższe funkcje. Cały system formacyjny oparty jest o liturgię, która stanowi jego zasadę koncentracji, gdyż liturgia jest najlepszą szkołą życia duchowego. Zasadą wychowania jest wychowanie do liturgii i przez liturgię [zob. Blachnicki 2002a, 117; por. Szczepaniec 1988, 106].

2. POTRZEBA DEUTEROKATECHUMENTU

Uzasadniając potrzebę deuterokatechumenatu, ks. Blachnicki sięga najpierw do zasady, która doprowadziła Kościół pierwszych wieków do stworzenia instytucji katechumenatu. Jest to zasada sformułowana przez Tertuliana w słowach: „Fiunt, non nascuntur christiani” – „Nikt nie rodzi się chrześcijaninem, ale chrześcijaninem trzeba się stawać”. Kościół pierwszych wieków konsekwentnie trzymał się tej zasady, iż każdy, kto chciał przystąpić do wspólnoty chrześcijańskiej, musiał przebyć drogę wtajemniczenia, wzrastając stopniowo w świecie wiary. Założyciel Ruchu wskazując na potrzebę formacji deuterokatechumenalnej, często sięga do Tradycji. Powołuje się na Hipolita z III wieku, który pisze o drodze katechumenalnej jako ćwiczeniu się w życiu wiary, gdzie formacja powinna opierać się o słuchanie słowa Bożego i życie według Ewangelii. *Didache* przypomina o dwóch drogach, po których kroczy człowiek i musi opuścić jedną, aby wejść na drugą, czyli musi się w nim dokonać prawdziwa przemiana. W ten sposób zwraca uwagę na wczesną formę prowadzenia katechumenów i ich przygotowania się do chrztu [zob. Blachnicki 2002b, 43]. Jednak później, gdy rozpowszechniała się praktyka chrztu niemowląt w rodzinach chrześcijańskich, rozpadła się instytucja katechumenatu. Skutkiem tego powstało niebezpieczeństwo zapomnienia w praktyce, że w wypadku chrztu niemowląt formacja do życia duchowego jest absolutnie konieczna. Blachnicki ostrzega, że jeżeli chrzest nie ma zejść do roli czysto tradycyjnego obrzędu bez religijnego znaczenia, musi następować dłuższy okres formacji w życie duchowe i jest to stałe zadanie Kościoła [zob. Blachnicki 1975, 5; por. Słomka 1962, 16].

Założyciel Ruchu mówiąc o deuterokatechumenacie, wskazuje na potrzebę inicjacji, czyli wprowadzenia w życie duchowe. Zauważa, że potrzeba ta występuje nie tylko w chrześcijaństwie, ale i w innych religiach, oraz że jest w jakiś sposób zakorzeniona w ludzkiej naturze, ponieważ człowiek posiada

świadomość skażenia swej ludzkiej natury i odczuwa potrzebę jej odnowienia. Wskazuje na trzy sakramenty inicjacji chrześcijańskiej: chrzest, bierzmowanie i Eucharystię. Sakramenty te trzeba zawsze widzieć razem, gdyż wyrażają one podobną dynamikę. Symbole chrześcijańskie związane z tymi sakramentami zawierają element śmierci i zmartwychwstania, przejścia do nowego życia i nowych narodzin. Jednocześnie zauważa, że istnieje ogólnoludzka tęsknota za nowymi narodzinami we wszystkich religiach spowodowana świadomością skażenia ludzkiej natury, uważa to za stan niewłaściwy. Ks. Blachnicki pisze, że proces formacji do życia duchowego znalazł swój wyraz w instytucji katechumenatu, co z kolei jest realizowane w Ruchu „Światło – Życie”. Ponadto zwraca uwagę, że chrześcijanin, który przeżył swoje osobiste spotkanie z Chrystusem i przyjął Go jako Pana i Zbawiciela na drodze ewangelizacji, nie może na tym poprzestać. Tak pojęta ewangelizacja jest tylko pewnym etapem drogi. Dlatego ewangelizacja powinna doprowadzić do katechumenatu, który jest właśnie okresem systematycznej formacji w szkole Chrystusa [zob. Blachnicki 1978, 50].

Istotną rzeczą, którą przypomina Założyciel Ruchu chrześcijaninowi wstępującemu na drogę formacji deuterokatechumenalnej jest to, że życie duchowe nie jest statyczne, ale dynamiczne. Wskazuje na moment, kiedy po ewangelizacji i osobistym przyjęciu Jezusa jako Pana i Zbawiciela następuje decyzja włączenia się w grupę uczniów Chrystusa. Należy wówczas prowadzić życie kierowane przez Jezusa, mocą Jego Ducha. Uczniowie Chrystusa – tak jak Jego pierwsi uczniowie – mają iść za Nim, słuchać Jego słowa i naśladować Go [zob. Blachnicki 1989c, 77-78]. Ks. Blachnicki wskazuje na Apostołów, których pierwszą decyzją było przyjęcie wezwania ze strony Jezusa: „Pójdź za mną” (J 1,43), aby włączyć się do grona Jego uczniów. Zauważa również, że bycie uczniem oznaczało wtedy przynależność do bliższego orszaku mistrza, dzielenie jego sposobu życia, przyjęcie jego stylu życia i uczestnictwo we wszystkich jego sprawach. W formacji Ruchu „Światło – Życie” jest to okres szczególnie intensywnej i systematycznej szkoły Chrystusa, gdy następuje proces stawania się uczniem. Założyciel Ruchu zwraca uwagę, że w przypadku chrztu niemowląt, jak to ma miejsce z obecnymi chrześcijanami, kolejność zostaje odwrócona. Chrześcijanin, gdy dorośnie, staje się uczniem Chrystusa i będzie w szkole uczniów, zanim świadomie włączy się do wspólnoty Kościoła [zob. Blachnicki 2002, 43-45].

3. REALIZACJA DEUTEROKATECHUMENATU

Ewangelizacja będąca początkiem formacji duchowej w Ruchu „Światło – Życie” ma za zadanie doprowadzenie chrześcijanina do swojego szczytowego punktu, którym jest osobiste przyjęcie Jezusa w wierze. Jest to wydarzenie w życiu człowieka, które poprzedza chrzest i jest zarazem konkretnym celem, do którego on zmierza. Właśnie na przeżyciu osobistego spotkania z Chrystusem bazuje cała formacja deuterokatechumenalna.

Na tym etapie formacji, gdy chrześcijanin oparł swoje życie na Chrystusie, czyniąc Go swoim Panem i Zbawicielem, następuje rozpoczęcie nowego życia. Jest to już życie nowego człowieka, który odnalazł swoją drogę do

miłującego Ojca i rozpoczyna kroczenie tą drogą za Jezusem. Następuje tu wprowadzenie do życia w pełni Duchem Świętym. Niemniej jednak nowe życie w Chrystusie łączy się ściśle i nierozdzielnie z czterema prawdami życia duchowego, tworząc jedną całość, która przygotowuje formowanego do kroczenia drogą ku dojrzałości duchowej.

3.1. NOWE NARODZINY POCZĄTKIEM NOWEGO ŻYCIA

Ks. Blachnicki, omawiając zagadnienie nowych narodzin, odwołuje się do rozmowy Chrystusa z Nikodemem. Szczególnie akcentuje słowa Jezusa: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (J 3,5). Słowa te wiąże z obietnicą wypowiedzianą przez Chrystusa w rozmowie z Samarytanką: „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza. A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego” (J 7,37-39). Wyprowadza stąd wniosek, że Jezus udziela wierzącym w Niego Ducha Świętego, który staje się w ich wnętrzu źródłem nowego życia. Natomiast nowe życie jest nowym narodzeniem się z Ducha Świętego, przez co rodzi się i rozwija nowy człowiek. Dzięki temu chrześcijanin został przyobleczony w nowego człowieka, który został stworzony według zamysłu Bożego w prawdziwej świętości [zob. Blachnicki 1999b, 83; 1978, 7; 1996a].

Jednym z głównych celów formacyjnych na tym etapie ma być uświadomienie, że przyjęcie Jezusa jako osobistego Zbawiciela i udzielenie Ducha Świętego oraz nowe narodziny z Ducha są dwoma aspektami jednej i tej samej rzeczywistości, których nie można od siebie oddzielić. Dlatego istotnym skutkiem udzielenia człowiekowi Ducha Świętego jest wiara będąca uzdolnieniem do osobistego spotkania z Chrystusem. Stąd też osobiste spotkanie z Chrystusem to równocześnie nowe narodziny.

Ks. Blachnicki zwraca uwagę, że chrzest św. jako narodzenie z wody, jest również narodzeniem z Ducha Świętego i udzieleniem nowego życia. Stwierdza jednak, że nie zawsze łączy się on z przeżyciem osobistego spotkania z Jezusem, a na pewno nie ma go w przypadku chrztu niemowląt. Chrzest św. ze swej istoty domaga się więc dopełnienia i aktualizacji, czyli osobistego spotkania z Chrystusem w wierze. Dlatego też konieczne jest, w przypadku, gdy najpierw udzielono dziecku chrztu z wody, aby doprowadzić do świadomego spotkania z Chrystusem. Moment ten powinien nastąpić, gdy tylko dziecko dojdzie do zdolności przyjmowania postaw osobowych, czyli postaw świadomych i wolnych.

Autor pisze, że Bóg, powołując człowieka do istnienia, obdarzył go swoją miłością, chce również obdarzyć go pełnią życia, obdarzyć go Sobą. Pierwszym Bożym darem jest życie cielesne, które otrzymuje człowiek w momencie poczęcia i narodzenia. Drugim darem jest chrzest, który staje się absolutnym początkiem nowego życia [por. Blachnicki 1965, 102]. Wskazuje, że od chwili chrztu św. życie człowieka jest wszczepieniem w śmierć Chrystusa i w Jego zmartwychwstanie. Nowe życie, które otrzymuje ochrzczony jest początkiem życia wiecznego. Domaga się ono nieustannego rozwoju i zmie-

rzania do swojej pełni. Właśnie przez chrzest człowiek jest powołany i uzdolniony do życia miłością w darze z samego siebie. Jest to nowe życie w Duchu Świętym, który prowadzi ochrzczonego drogą służby i poświęcenia dla innych. Na tej drodze człowiek otrzymuje uzdolnienia, którymi są cnoty teologiczne: wiara, nadzieja i miłość. Chrzest jest również wejściem w przymierze z Bogiem, które zawarł w imieniu ludzi raz na zawsze Jezus Chrystus. Dlatego człowiek wchodzi w to przymierze przez Chrystusa, który udziela chrześcijaninowi swego Ducha. Człowiek musi trwać w tym przymierzu przez wiarę, nadzieję i miłość, przez Ducha Świętego, aż do śmierci, która jest przejściem do pełni życia w domu Ojca.

Chrzest św. – według Założyciela Ruchu – jest momentem, kiedy człowiek rodzi się na nowo jako dziecko Boże i wtedy zostaje mu przywrócona utracona godność dziecięstwa Bożego. Życie dziecięstwa Bożego jest powołaniem do życia nadprzyrodzonego, którego celem jest zjednoczenie z Bogiem. Dlatego każdy chrześcijanin jest wezwany do realizacji swojego powołania, które otrzymał na chrzcie, aby nie utracić otrzymanej godności [zob. Blachnicki 1988, 196-197].

3.2. NOWY A STARY CZŁOWIEK

Nowe życie, zapoczątkowane przez chrzest, jest wszczepione w ludzką naturę. Jednak nowy człowiek stale rozwija się w napięciu i w stałej walce ze skażeniem ludzkiej natury, którą nazywa „starym człowiekiem”. Dlatego też zrozumienie prawdy o nowym człowieku jest możliwe, gdy zrozumiemy, czym jest stary człowiek. Stary człowiek jest głęboko zakorzeniony w ludzkiej naturze, nastawiony jest egocentrycznie, chciałby jak najwięcej mieć i używać oraz wszystko podporządkować sobie i swoim celom, nie licząc się z Bożym planem. Stary człowiek nie potrafi się zdobyć na żaden naprawdę bezinteresowny czyn. Nawet jeżeli robi coś dobrego, to kieruje nim pycha, gdyż każdy taki czyn jest w swoim źródle skażony zwrotem ku sobie, wewnętrzny upodobaniem w sobie [zob. Blachnicki 1999a, 22; 2001b, 56].

Natomiast nowy człowiek, o którym pisze ks. Blachnicki, jest zaprzeczeniem tych tendencji istniejących w starym człowieku. Nowy człowiek to ten, który próbuje się uwolnić od egocentryzmu w swoim życiu. Nowy człowiek odczuwa swój egoizm i egocentryzm jako zło i niewolę, z której musi się wyzwolić. Nowy człowiek nie jest święty i doskonały, ale ma świadomość swoich braków i wobec Boga czuje się biedakiem. Jednak jego siłą jest to, że potrafi Bogu zaufać i przez wiarę znaleźć przystęp do Boga. Stąd też istotną cechą nowego człowieka jest to, że, choć jeszcze niedoskonale, upadając w grzechach, żyje on jednak dla Boga i w Nim pokłada swoją nadzieję. Właśnie dzięki wierze celem jego życia jest Bóg. Stan nędzy i niedoskonałości natury ludzkiej nie wyklucza rzeczywistości nowego człowieka, ale, dzięki poznaniu prawdy o sobie w obliczu Boga, nowy człowiek może się rozwijać. Gdy człowiek doświadcza prawdy o sobie w świetle wiary, jego wiara i zawierzenie wzrastają [zob. Blachnicki 2000a, 37-38]. Dlatego też nowy człowiek to człowiek wiary. W znaczeniu biblijnym człowiek wiary to ten właśnie, który całą swoją nadzieję i egzystencję opiera na Bogu. Wiara jest dla

takiego człowieka egzystencjalnym aktem, w którym zawiera się przekonanie, że całe jego życie zależy od Boga i że On wszystkim kieruje.

Ks. Blachnicki prawem życia nowego człowieka nazywa miłość. Miłość określa jako dawanie siebie lub posiadanie siebie w dawaniu siebie. Zaś przeciwstawianie się egocentrycznym tendencjom starego człowieka nazywa umieraniem. Umierać musi człowiek w sensie zwalczania pożądliwości, tendencji do używania, spoczywania w sobie i w innych stworzeniach. Właśnie to umieranie jest zasadą wzrostu nowego życia i nowego człowieka. Dlatego też określa życie duchowe jako stałe przechodzenie ze śmierci do nowego życia. Taki rytm ludzkiej egzystencji nadaje chrzest św., który jest wszczęciem w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa [zob. Blachnicki 2000e, 7-8].

3.3. ŻYCIODAJNA ŚMIERĆ WYRAZEM METANOI

Formacja duchowa chrześcijanina na tym etapie jest ukazana przez ks. Blachnickiego jako wdrażanie do głębszego zrozumienia powołania wypływającego z chrztu św., z którego wynika powołanie do życia w rytmie Tajemnicy Paschalnej Chrystusa i według prawa życiodajnej śmierci. Jest to najgłębsza tajemnica chrześcijańskiego życia: życie rodzi się ze śmierci. Autor powołuje się tutaj na słowa Chrystusa: „Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przyniesie plon obfity. Ten, kto miłuje swoje życie, straci je, a kto nienawidzi swego życia na tym świecie, zachowa je na życie wieczne” (J 12,24-25).

Założyciel Ruchu wyjaśniając tajemnicę życiodajnej śmierci, odwołuje się również do słów Jezusa z krzyża: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46). Te słowa wskazują na postawę Chrystusa w chwili śmierci – przyjmuje On śmierć świadomie i dobrowolnie. Jest to akt największej miłości, gdyż Chrystus na krzyżu oddaje życie z miłości do Ojca i do ludzi. Oddanie to jest miłością, ponieważ istotą miłości jest właśnie oddanie siebie. Dlatego śmierć Jezusa jest życiodajna, gdyż jest to śmierć z miłości. Bóg Ojciec przyjmuje ofiarę swojego Syna, która nie pozostaje bez odpowiedzi, ale za oddanie życia Bóg odpowiada darem nowego życia. Stąd śmierć i zmartwychwstanie to jedna rzeczywistość posiadająca owe dwa aspekty. Skoro Chrystus oddał życie z miłości do ludzi, to również nowe życie nie jest dane tylko Chrystusowi w zmartwychwstaniu, ale spływa również na człowieka. Właśnie w chwili chrztu św. człowiek został włączony w prawo życiodajnej śmierci. Bowiem przez chrzest człowiek zostaje zanurzony w śmierć Chrystusa, aby otrzymać nowe życie i zmartwychwstanie. Autor wspomina, że istnieje jeden warunek, aby móc przechodzić ze śmierci do nowego życia. Chodzi o świadomą akceptację umierania i uczynienia z niego aktu miłości wobec Boga i innych ludzi. Jeżeli człowiek w wierze będzie dokonywał tego aktu miłości, to nastąpi prawdziwa przemiana i wtedy wszystkie cierpienia, wszelkie umieranie będzie rodziło nowe życie [zob. Blachnicki 2000e, 6-7].

Ks. Franciszek, tłumacząc tajemnicę życiodajnej śmierci, dochodzi do tajemnicy miłości. To właśnie miłość jest tą podstawą, która wyraża się w dawaniu siebie i która jest zawsze źródłem nowego życia. Do istoty miłości

należy to, iż nie może umrzeć. Chociaż miłość ciągle daje siebie, ciągle umiera, to wciąż powstaje do nowego życia, które jest pełniejsze, bo intensyfikuje się. Dzieje się tak według zasady: im więcej człowiek daje, tym więcej otrzymuje. Dlatego ks. Blachnicki podkreśla, że miłość wyraża się w ciągłym rozdawaniu siebie i wyniszczaniu, a z tego nieustannie wyrasta nowe życie. Stąd prawo miłości jest prawem życiodajnej śmierci. Jeżeli w człowieku nie istnieje sytuacja takiego wewnętrznego napięcia i walki między egoizmem a dążeniem do bezinteresownej miłości, to znaczy, iż życie osobowe nie jest wcale w nim aktywne. Taki człowiek żyje na poziomie zwierzęcia i nie prowadzi życia ludzkiego [zob. Blachnicki 2000d, 18].

Innym aspektem życiodajnej śmierci, o której pisze ks. Blachnicki, jest umieranie dla grzechu. Przecistawianie się grzesznym tendencjom ludzkiej natury jest zadawaniem sobie śmierci, przez co człowiek jest w ciągłym przechodzeniu do nowego życia. Życie, jako powołanie wypływające z chrztu św., to ciągły wysiłek przekreślania swego egoizmu i wchodzenia na drogę nowego życia, która jest określona przez słowo Boże, Boży plan zbawienia oraz przez prawo miłości Boga i bliźniego. Owo umieranie dla grzechu i własnego egoizmu może dokonać się tylko przez krzyż, który jest wyrazem postawy bezinteresownej miłości w dawaniu siebie. Tym krzyżem jest człowiek sam dla siebie, ponieważ to on musi ciągle zapierać się samego siebie, podejmować decyzje sprzeczne z wychodzącymi z jego wnętrza pragnieniami, nieustannie przekreślając swój egoizm [zob. Blachnicki 1999c, 54].

Jednak człowiek nie zwycięża własną mocą, przez wysiłek swojej woli, ale przez krzyż swoich słabości i niemocy. Ks. Blachnicki wskazuje, że pierwsze przejście ze śmierci do życia dokonuje się w akcie wiary, uświadomienia sobie własnej słabości i niemocy. Polega to na tym, że chrześcijanin rezygnuje z pragnienia, aby się zbawić własnym wysiłkiem, bo jest to droga pychy. Dlatego musi odczuć swoją słabość i grzeszność w swojej niemocy. Wtedy właśnie przez swą słabość człowiek będzie mógł dostrzec moc Chrystusa, aby aktem wiary wszystko Jemu oddać. Stanowi to pierwszy etap nowego życia, które rodzi się ze śmierci pychy i wiary we własne siły. Drugim etapem drogi ku nowemu życiu jest moment współpracy z Bogiem, kiedy człowiek wysiłkiem swej woli będzie przekreślał swój egoizm przez bezinteresowny dar miłości. Droga ta łączy się z ascezą, jednak chrześcijanin cały czas musi pamiętać o swej słabości, aby opierać się na wierze w moc Chrystusa. Wtedy to przez słabości i upadki człowiek będzie się rozwijał i wzrastał w nowym życiu, opierając się na mocy Bożej.

Ostatecznie krzyżem dla chrześcijanina jest cierpienie i to, do czego ono prowadzi i wskazuje, czyli śmierć. Krzyż staje się zbawiennym lekarstwem, bo tylko w cierpieniu człowiek nie może być egoistą. Założyciel Ruchu podkreśla, że ludzka natura nie jest zdolna do akceptacji cierpienia jako cierpienia. Dlatego musi je akceptować wbrew swej skażonej naturze, która jest oczyszczana właśnie przez cierpienie. Powołując się na św. Teresę z Awila, przywołując jej słowa: „cierpieć albo umrzeć” [Św. Teresa do Jezusa 1987, 3-5], pisze, że to właśnie cierpienie wyzwala człowieka od śmierci, bowiem śmierć pochodzi z egoizmu, z lgnięcia ku sobie, a człowiek cierpiący nie może już lgnąć do siebie ani posiadać i używać siebie przez cierpienie. W miarę

jak chrześcijanin przez cierpienie oczyszcza się z fałszu i kłamstwa, przyjmuje to, co jest prawdą obiektywną i co Bóg mu przygotował. Wyzwalając się przez cierpienie z egoizmu i miłości własnej, rzeczywiście wprowadza do swojego życia Chrystusa, który staje się dla niego światłem w nowym życiu. Stąd uważa, że ostatecznie cierpienie jest jedyną drogą wyzwolenia dla ludzi. Natomiast wolność osiąga człowiek wtedy, gdy żyje prawdą Bożego planu i podda się wymaganiom Bożej woli. Prawdą jest Chrystus, a można Go przyjmując tylko umierając dla Niego, przyjmując Jego krzyż. Jest rzeczą niemożliwą spotkać Jezusa poza krzyżem, poza cierpieniem. Może to być złudzenie lub wstępna faza, aby człowiek zwrócił się do Chrystusa. Jednak prawdziwe spotkanie z Jezusem i zjednoczenie z Nim możliwe jest tylko w krzyżu.

Ponadto ks. Blachnicki umieranie dla grzechu łączy z rzeczywistością duchowego zmartwychwstania. Chrześcijanin przez chrzest uczestniczy w Misterium Paschalnym Chrystusa, dzięki czemu już jest włączony w Jego zmartwychwstanie. Jest to możliwe, ponieważ Pascha jest przejściem ze śmierci do życia. Ks. Blachnicki mówi o zmartwychwstaniu ciała w dzień Sądu Ostatecznego, ale i o zmartwychwstaniu duchowym, w którym już teraz człowiek uczestniczy. Wskazuje więc na zmartwychwstanie z grzechów, które łączy się z udzieleniem Ducha Świętego, gdyż są to dwie rzeczywistości nierozdzielne. Przyjmując chrzest, człowiek otrzymuje odpuszczenie wszystkich grzechów i równocześnie dokonuje się wylanie Ducha Świętego. Stąd też duchowe zmartwychwstanie jest skutkiem chrztu św., stanowiąc podstawę życia duchowego chrześcijanina [zob. Blachnicki 1989a, 49-50].

Ostatecznie dla Blachnickiego najgłębszym uzasadnieniem postawy metanoi jest Tajemnica Paschalna, która wiąże się z prawem życiodajnej śmierci. Dlatego metanoia jest istotnym prawem nowego życia dla nowego człowieka. Jest ona stałym wysiłkiem nawrócenia przez przechodzenie ze śmierci do życia, przez umieranie dla grzechu, aby żyć w miłości, dając siebie. W metanoi ukazuje się aspekt dziecka, który wyraża Chrystus w słowach: „Jeżeli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci (...)” (Mt 18,3). W postawie dziecka jest zawarte poczucie zależności, potrzeba oparcia się na kogoś mądrzejszym i silniejszym, a to łączy z charakterystyczną dla dziecka ufnością. Taką postawę dziecka szukającego opieki ojca lub matki ma realizować w życiu chrześcijanin w stosunku do Boga. Stąd też metanoia ma być przyjęciem przez człowieka postawy zależności od Boga i wiary, że Bóg go zbawił w Chrystusie oraz na przyjęciu tego zbawienia w wierze, w nadziei i ufności [zob. Blachnicki 2000d, 15-16]. Mówi tu o drugim nawróceniu, które nazywa nawróceniem ufności lub nadziei. Jest to okres pierwszych niepowodzeń w życiu duchowym połączony z odkryciem konieczności ich znoszenia, przy zachowaniu wiary w zbawczą moc i działanie Jezusa w człowieku. Tym, co podtrzymuje chrześcijanina na tej drodze, jest zbawcza ufność, że w każdej chwili może otrzymać odpuszczenie grzechów i oddać swoje słabości Chrystusowi [por. Urbański 1993, 265-266].

3.4. DUCH ŚWIĘTY ŹRÓDŁEM NOWEGO ŻYCIA

W całej formacji duchowej chrześcijanina Duch Święty jest źródłem i zasadą nowego życia. Ks. Blachnicki zaznacza, że właśnie Duch Święty nadaje dynamizm życiu nowego człowieka, który rozwija się przez zmaganie ze starym człowiekiem. Duch Święty przebywa w człowieku jako Ożywiciel, udzielając mu życia Bożego, będącego źródłem przemiany [zob. Blachnicki 1999a, 22].

Zagadnienie wzrostu nowego życia i dojrzewania nowego człowieka Założyciel Ruchu ujmuje również jako proces przemiany z człowieka cielesnego w człowieka duchowego. Powołując się na Pismo św. (por. 1 Kor 2,14; 1 Kor 3,1-3; Ga 5,22-23), rozróżnia trzy rodzaje ludzi. Pierwszy to człowiek naturalny (albo inaczej zwany zmysłowym), to taki, który nie przyjął jeszcze Chrystusa jako swojego Zbawiciela. Ukazuje go jako człowieka niewierzącego, który prowadzi życie egoistyczne, a wszystko jest podporządkowane jego zachciankom. Jezus w życiu takiego człowieka jest całkowicie nieobecny. Drugi człowiek to człowiek cielesny, który przyjął już Chrystusa jako osobistego Pana i Zbawiciela, ale w życiu duchowym polega na własnych siłach i dlatego często upada. Stąd w życiu takiego człowieka widać, że chociaż jest w nim obecny Jezus, to jednak egoizm w nim zwycięża. Takiego człowieka cechuje formalny stosunek do Boga, a jego wiara jest słaba i nie wywiera wpływu na życie. Dąży on przede wszystkim do realizacji własnych planów i skłania się bardziej do dóbr stworzonych, ziemskich niż do duchowych. Trzeci rodzaj człowieka wymieniony przez ks. Blachnickiego to człowiek duchowy. Ukazuje go jako tego, który jest kierowany Duchem Świętym i posiada Jego moc. Całe życie takiego człowieka jest podporządkowane Jezusowi i przynosi on duchowe owoce w swoim życiu [zob. Blachnicki 1999a, 19].

Autor zaznacza, że Duch Święty przebywa w Bogu albo we wnętrzu osoby ludzkiej, czyli w duszy człowieka. Dlatego w świecie może On działać tylko za pośrednictwem osoby ludzkiej. Działanie Ducha Świętego w człowieku sprawia, że może on bardziej żyć życiem duchowym, czyli życiem świadomym, wolnym i w miłości. Jeżeli w człowieku jest życie duchowe, to musi się ono wyrażać w życiu bardziej rozumnym, świadomym podejmowaniu decyzji i kierowaniu się w sposób wolny ku wartościom [zob. Blachnicki 1972b, 1-2].

Ks. Franciszek zwraca uwagę na to, że jeżeli w człowieku działa Duch Święty, to człowiek staje się aktywny w życiu osobowym. Skoro istotą Ducha Świętego jest miłość, czyli dawanie siebie, udziela się więc On naturze ludzkiej. Wtedy chrześcijanin zaczyna odczuwać pragnienie do życia w dawaniu siebie, do życia w miłości [por. Blachnicki 1996c, 27].

Istotną rzeczą dotyczącą udzielania się Ducha Świętego naturze ludzkiej, którą akcentuje ks. Blachnicki, jest Jego uniżenie się, ponieważ Duch Święty łączy się ze skażoną naturą ludzką. Podmiotem Jego działania jest grzeszna natura ludzka ze wszystkimi konsekwencjami jej skażenia i grzechu. Stąd człowiek, który otrzymał Ducha Świętego, mógł zgrzeszyć i może zgrzeszyć

w przyszłości. Człowiek może utracić łaskę uświęcającą przez grzech ciężki, ale nie traci przez to łaski wiary. Grzech nie powoduje bowiem całkowitego usunięcia Ducha Świętego z życia ludzkiego, gdyż Duch Święty w tej grzesznej naturze, działa doprowadzając ją do oczyszczenia. Udzielanie się Ducha Świętego prowadzi do powolnego odnawiania, przemieniania i takiego zjednoczenia z Bogiem, aby grzech był całkowicie zniszczony [zob. Blachnicki 1995b, 3]¹.

Działanie Ducha Świętego kierujące człowieka ku Bogu przejawia się szczególnie w życiu cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości. Przejawem tego działania jest również skierowanie ku Chrystusowi Uwielbionemu, który jest bezpośrednim punktem odniesienia wiary, nadziei i miłości, i który przemienia człowieka w nowe stworzenie, dając mu udział w swojej Tajemnicy Paschalnej [zob. Blachnicki 1975, 84].

3.5. NAŚLADOWANIE CHRYSYUSA-SŁUGI

W formacji duchowej Ruchu „Światło – Życie” teologia Chrystusa-Sługi zajmuje szczególnie ważne miejsce. Możemy zauważyć, że cała formacja w Ruchu jest skoncentrowana wokół wizji Chrystusa-Sługi. Dlatego jest ona w procesie formacyjnym nieustannie zgłębiana, stanowiąc jego centralną myśl. Chrystus zawsze stawiany jest jako wzór dla każdego chrześcijanina. W Ruchu szczególnie akcentuje się wizję Chrystusa, który nie przychodzi, aby panować, lecz żeby służyć. Przede wszystkim w tej służbie chrześcijanin ma naśladować Zbawiciela.

Obraz Chrystusa-Sługi ukazany przez ks. Blachnickiego zawiera pewien istotny rys wyrażający się w pojęciu proegzystencji Chrystusa. Założyciel Ruchu tłumaczy termin „proegzystencja” jako „istnienie dla”. W Jezusie objawia się najpierw istnienie ludzkie, gdyż Chrystus początkowo objawił się jako Człowiek, a dopiero później ukazuje się tajemnica Boskiej Osoby Chrystusa. Blachnicki podkreśla, że istnienie Chrystusa realizowało się historycznie i zostało przedstawione przez Ewangelistów jako proegzystencja. Charakterystyczne dla całej egzystencji Jezusa jest to, iż nie istnieje dla siebie, ponieważ całe życie Chrystusa jest życiem w służbie, istnieniem dla chwały Boga i dla zbawienia człowieka [zob. Blachnicki 1994, 32].

Założyciel Ruchu wyjaśniając, czym jest proegzystencja, wskazuje, że jest to „istnienie dla istnienia” skierowane ku drugiej osobie. W swojej najgłębszej istocie polega na dawaniu siebie, czyli nieustannym czynieniu daru z siebie. Proegzystencja Chrystusa jest wprawdzie oddaniem się Ojcu a objawia się w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej. Syn otrzymuje istnienie od Ojca i sam istnieje w nieustannym oddaniu swojej egzystencji Ojcu. Istnienie dla Ojca w ludzkiej naturze rozpoczyna Jezus przez tajemnicę Wcielenia. Chrystus, stając się człowiekiem, również realizuje istnienie ludzkie jako oddanie

¹ Por. Urbański 1999, 329. Autor, analizując rolę Ducha Świętego w uświęceniu człowieka, podkreśla, że Chrystus potencjalnie przebóstwił całą naturę ludzką. Natomiast Duch Święty prowadzi każdego człowieka z osobna z potencjalnego przebóstwienia do aktualnego, konsekwentnego człowieczeństwa jako jednostki.

Bogu. Dlatego jedynie Jezus urzeczywistnia w pełni proegzystencję jako istnienie natury ludzkiej w Osobie Boskiej w całkowitym oddaniu się Ojcu.

Ks. Blachnicki podkreśla, że Chrystus w swoim życiu ziemskim nie ma żadnych własnych celów, które chciałby realizować, ponieważ całą egzystencją istnieje dla Ojca i dla ludzi w życiu całkowicie oddanym, w służbie i posłuszeństwie. Jednak oczekuje On od swoich uczniów utożsamiania się z Nim, przede wszystkim w proegzystencji, aby przyjąć sposób Jego życia [zob. Blachnicki 1994, 33]. W konsekwencji stwierdza, że ludzka egzystencja jest egzystencją zaangażowaną, czyli że człowiek w samej swej istocie jest oddany i zaangażowany. Przede wszystkim chrześcijanin jest oddany z Chrystusem Bogu Ojcu i Jego sprawom, jak również jest oddany sprawom bliźnich, dotyczącym ich zbawienia. Stąd Założyciel Ruchu wyprowadza wniosek, że istotą świętości jest to, aby nie żyć dla siebie, lecz żeby być oddanym, czyli żyć w proegzystencji [zob. Blachnicki 1994, 40; por. Sędek 2002, 79].

W Ewangeliach życie Jezusa ukazane jest jako forma-wzór życia człowieka. Życie Chrystusa jest rzeczą pierwszą i zasadniczą, a Jego nauka jest dopiero rzeczą wtórną. Ks. Blachnicki wskazuje, że już sama nauka Jezusa była zgorszeniem dla faryzeuszów, ale większym zgorszeniem było Jego życie, szczególnie zewnętrzna Jego postać, w której się ukazał. Wszyscy spodziewali się potężnego Króla, Mesjasza pełnego potęgi i siły. Natomiast Jezus przychodzi jako zwyczajny, ubogi człowiek, przyjmując postać Sługi [zob. Blachnicki 1973, 54-55]. Uniżenie się Chrystusa jest nie tylko wyrzeczeniem się podobieństwa do Boga i zewnętrznych przejawów bytowania Bożego. Powołując się na Flp 2,6-11 Blachnicki wskazuje, że owo uniżenie jest przyjęciem „postaci sługi”, która jako taka należy do istoty Wcielenia [zob. Blachnicki 1980b, 4-5].

Założyciel Ruchu podkreśla, że Jezus dokonał przewartościowania wszystkich wartości. W ten sposób służba staje się powołaniem człowieka i wielką jego godnością. Dostrzega też, że służba jest u Jezusa synonimem miłości. Stąd wyprowadza wniosek, że ideał służby jest równoznaczny z ideałem miłości określonym jako posiadanie siebie w dawaniu siebie. W konsekwencji postawa służby wyrasta z samej natury osoby. Służba, gdy jest podjęta z miłością, łączy się nierozzerwalnie z elementem wolności. Dlatego podaje różnicę między niewolnikiem a sługą: samo słowo „niewolnik” wskazuje na służbę przymusową, która nie wynika z wewnętrznej potrzeby, ale jest narzucona siłą, przez co w najwyższym stopniu poniża człowieka. Natomiast służba dobrowolna jest miłością [zob. Blachnicki 1972a, 2-3].

Obraz Chrystusa-Sługi łączy ks. Blachnicki z Jego namaszczeniem Duchem Świętym. Chrystus-Sługa znaczy tyle, co Chrystus namaszczony przez Ducha Świętego. Ukazuje pierwsze zesłanie Ducha Świętego w momencie, gdy dokonana się tajemnica Wcielenia Słowa. Dlatego już przyjęcie przez Osobę Bożą ludzkiej natury jest równoznaczne z przyjęciem przez Boga postaci Sługi. Jezus przyjąwszy postać Sługi, stał się podobny do człowieka i to stanowi początek tajemnicy. Podkreśla też, że od samego początku jest to tajemnica Ducha Świętego, który sprawił, że z Maryi Dziewicy Osoba Boża przyjęła ludzką naturę, przyjęła postać służebną: Jezus po to przyjął ludzką naturę, aby spełnić posługę dla zbawienia człowieka. Owo zbawienie polega

na wypełnieniu w posłuszeństwie woli Boga Ojca, a Jezus przychodzi jako realizator tej woli, czyli przychodzi, aby służyć. Dlatego też w życiu Chrystusa objawia się przede wszystkim postawa służebna. Autor zauważa, że cała Ewangelia jest objawieniem Chrystusa-Sługi. Szczególną uwagę zwraca na moment chrztu, kiedy Jezus przyszedł „wypełnić wszelką sprawiedliwość” (Mt 3,15). Wtedy to namaszczenie Chrystusa Duchem Świętym, dokonane już w chwili Wcielenia, objawia się w widzialnym znaku. Jezus objawia się światu jako Pomazaniec [zob. Blachnicki 1984, 2].

Ks. Blachnicki wskazuje na Jezusa, który przychodzi nad Jordan wmieszany w tłum ludzi grzesznych i także przyjmuje chrzest, spełniając gest pokuty i poddania się Bożym planom. Chrystus wypełnia przez to wszelką sprawiedliwość, czyli wszystkie obowiązki człowieka wobec Boga. Człowiek, który zgrzeszył, sam, o własnych siłach nie może wejść na drogę sprawiedliwości, przychodzi więc do niego Chrystus, który w imieniu człowieka, jako przedstawiciel ludzkości, wypełnia wszystko wobec Boga. Dlatego właśnie Jezus przychodzi jako Sługa. Jest tym, który idzie przed chrześcijaninem wskazując drogę do naśladowania tego, w jaki sposób człowiek ma służyć Bogu i wypełniać Jego wolę. Chrześcijanin ma być naśladowcą Chrystusa-Sługi, stać się Jego uczniem [zob. Blachnicki 1984, 2].

Założyciel Ruchu podkreśla, że idea Chrystusa-Sługi jest centralną ideą Ewangelii i całego życia Jezusa. Wskazuje na scenę po chrzcie, gdy Chrystus udaje się na pustynię, aby przygotować się do swojej publicznej działalności. Tam jest kuszony przez diabła przedstawiającego Jezusowi drogę, jaką ma obrać w swojej działalności. Jest to droga objawienia potęgi, zadziwienia tłumów, która w gruncie rzeczy jest drogą panowania i wywyższenia się. Chrystus miał prawo nią pójść, gdyż jest Synem Bożym. Jednak świadomie wybiera drogę wskazaną Mu przez Ojca. Jest to także droga, którą wyznacza słowo Boże i posłuszeństwo woli Ojca; droga, która jest służbą i unізieniem się, na której Jezus miał wypełnić swoją misję mesjańską [zob. Blachnicki 1977, 3-4].

Ks. Blachnicki dostrzega, że w człowieku może się pojawić pokusa pójścia drogą panowania i władzy nad bliźnim. Dlatego przytacza scenę z Ewangelii św. Mateusza, w której matka synów Zebedeusza prosi Jezusa o władzę dla swoich synów (por. Mt 20,20-23). Jednak słowa Chrystusa są jednoznaczne: władcy tego świata uciskają ludzi, a nie tak ma być wśród Jego uczniów, ponieważ prawdziwa wielkość polega na służbie: kto chce być pierwszy, niech będzie ostatnim, sługą wszystkich (por. Mt 20,24-27). Dlatego stanowczo podkreśla postawę służby Chrystusa, przywołując Jego słowa, że służba ma być „na wzór Syna Człowieczego, który nie przyszedł, aby Mu służyli, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20,28) [zob. Blachnicki 1994, 33].

Według ks. Blachnickiego, całe życie Chrystusa jest służbą, która jest prawem miłości. Wymownym tego symbolem streszczającym życie Jezusa jest umywanie nóg apostołom w Wieczerniku. Stanowi to moment ogłoszenia przez Chrystusa nowego przykazania, aby uczniowie Jego się tak miłowali jak On ich umiłował. Jezus był wśród uczniów jako ten, który służy, a przykazanie miłości wyraża się w służbie, we wzajemnym umywaniu nóg. Umywanie

nóg stanowi symbol wyrażający późniejszą rzeczywistość najwyższej służby polegającej na oddaniu życia. Zaznacza, że śmierć Chrystusa na krzyżu to szczyt Jego służby dla człowieka. Jezus daje przykład swoim uczniom, aby i oni oddawali życie za bliźnich.

Chrystus w swojej ofierze na krzyżu – jak zauważa ks. Blachnicki – dokonał pozytywnego, wolnego i świadomego aktu największej miłości, jaki kiedykolwiek został zrealizowany. Śmierć Chrystusa jest aktem oddania się Ojcu, ponieważ Bóg Ojciec jest obecny w tej śmierci, będąc jej „adresatem”. Osoba może spełnić taki akt tylko wobec drugiej osoby. Natomiast Bóg Ojciec wobec takiego wyrazu miłości swego Syna nie jest bierny, ale przyjmuje go w akcie wzajemnej miłości. Dlatego śmierć Jezusa na krzyżu jest momentem spotkania się dwóch szczytów miłości: miłości Syna, który Ojcu oddaje życie i miłości Ojca, który przyjmuje oddanie się Syna, przywracając mu życie [zob. Blachnicki 2001a, 118-119].

Blachnicki uważa, że każdy chrześcijanin jest wezwany do służby posuniętej aż do oddania życia, ponieważ jest to jedyna droga do wyzwolenia człowieka z niewoli szatana. Ukazuje w tym miejscu drogę służby powszechnej będącej drogą do wolności. Chrześcijanie są posłani do wszystkich ludzi, aby służąc przedłużali i pomnażali służbę Chrystusa oraz aby wszyscy mogli mieć udział w zbawieniu. Założyciel Ruchu pisze o powszechnej służbie jako o drodze powszechnej miłości. Ukazuje ją jako jedyną drogę do królowania, jako królewską służbę, przywołując słowa Jezusa: „Kto się poniża, będzie wywyższony” (Łk 14,11). Stąd uważa, że jedyna możliwość królowania z Chrystusem jaka istnieje dla człowieka to wejście na drogę służby [zob. Blachnicki 1995a, 4-5].

Chrześcijanin ma walczyć ze złem, z szatanem, który zbuntował się przeciwko Bogu przez nieposłuszeństwo. Szatan najbardziej boi się uległości i posłuszeństwa chrześcijanina wobec Boga. Chciałby bowiem sprowokować człowieka do walki, która jest pokazem siły, a która schlebia ludzkiej pysze i daje poczucie zadowolenia. Wtedy takie pozorne zwycięstwo jest w rzeczywistości słabością wobec Boga i wobec szatana, któremu człowiek ulega. Jest to istotna sprawa, na którą zwraca uwagę Założyciel Ruchu, że postawa nieposłuszeństwa pochodzi od szatana, gdyż właśnie Lucyfer – „Nosiciel Światła” – stał się księciem ciemności, gdy odrzucił postawę służby. Fałszywe pojęcie wolności odrzucającego służbę Lucyfera spowodowało to, że stał się on niewolnikiem swojej pychy i został strącony z nieba. Upadek pierwszych ludzi był spowodowany namową szatana do nieposłuszeństwa, gdy człowiek stał się jego niewolnikiem. Wszyscy, którzy nie chcieli służyć i nie chcieli pełnić woli Bożej, i wybrali drogę samowoli, stali się niewolnikami księcia ciemności. Zbawiciel przyszedł, aby wszystko naprawić, aby pełnić wolę Bożą jako uległy człowiek. Chrystus ukazuje drogę prawdziwej wolności, którą jest służba jako wyraz miłości, a tylko miłość przynosi wolność. Dlatego człowiek może zwyciężyć, gdy przyjmie postawę posłuszeństwa [zob. Blachnicki 1977, 190-191].

Ks. Blachnicki przez posłuszeństwo rozumie uległość wobec Boga, dobrowolne poddanie się na nowo Bogu, Jego słowu, zbawczym planom i Jego miłości. Podaje taką następującą zależność: im trudniejsza jest sytuacja im

bardziej wymaga ona od człowieka większego posłuszeństwa, tym większe powstaje dobro, a przez to zło ponosi większą porażkę. Dlatego też stawia za wzór największego posłuszeństwa śmierć Jezusa na krzyżu według słów św. Pawła: „Stał się posłusznym aż do śmierci, a była to śmierć krzyżowa” (Flp 2,8). W tym kontekście mówi o duchowej walce, jaką prowadzi chrześcijanin, a która wiedzie go do zwycięstwa, gdy jest posłuszny woli Bożej. Wybierając drogę siły, która schlebia jego pysze i daje poczucie zadowolenia z siebie, człowiek ponosi porażkę. Dlatego prawdziwym zwycięstwem jest tylko droga uległości i posłuszeństwa wobec miłości Boga.

Śmierć Jezusa na krzyżu, którą ks. Blachnicki określa jako szczyt służby, nie jest końcem tajemnicy Chrystusa-Sługi. Tajemnica ta objawia się w pełni dopiero, wówczas gdy Chrystus, dokonawszy dzieła zbawienia po swoim Zmartwychwstaniu i Wniebowstąpieniu, zsyła swojego Ducha na tych wszystkich, których odkupił. Zesłanie Ducha Świętego oznacza, iż Jezus udzielił swojego namaszczenia Duchem Świętym swojemu Kościołowi. Samo słowo chrześcijanin oznacza człowieka, który jest namaszczony tak jak Chrystus. Natomiast momentem otrzymania namaszczenia Duchem Świętym jest chrzest św. Dzięki temu chrześcijanin jest uzdolniony, aby wejść na drogę służby wobec Boga i Jego planu zbawienia ludzkości. Dlatego cała wspólnota chrześcijańska zjednoczona z Jezusem, dzięki otrzymaniu Ducha Świętego, wraz z Nim pełni służbę i wypełnia wolę Bożą w historii swojego czasu [zob. Blachnicki 1984, 3].

Duch Święty w nauczaniu ks. Blachnickiego jest uosobioną Miłością, którą autor określa jako wolność Boga w dawaniu. Duch Święty jest dawaniem i Duchem Służby właśnie dlatego, że jest Miłością. W historii zbawienia objawia się jako Ten, który przynosi dary i sam jest największym darem dla człowieka. Ponadto Duch Święty, dając siebie, udziela człowiekowi swojej natury, która polega na nieustannym dawaniu siebie, czyli na służbie [zob. Blachnicki 1987, 191]. Dlatego też Duch Święty uzdalnia chrześcijanina do progzystencji, która bez Niego jest niemożliwa. Bez Ducha Świętego człowiek mógłby istnieć tylko dla siebie, gdyż taka jest konsekwencja skażenia ludzkiej natury. Jednak dzięki Duchowi Świętemu chrześcijanin może istnieć na sposób Chrystusa i być usposobionym w głębi swojej osoby tak, jak był usposobiony Jezus. Chrześcijanin może więc osiągnąć własne uświęcenie tylko wtedy, kiedy poddaje się działaniu Ducha Świętego, który kieruje go ku innym ludziom. Im bardziej człowiek jest skierowany przez miłość ku bliźnim, aby im służyć, tym pełniej odnajduje własną doskonałość, choć wcale jej nie szuka. Konsekwencją jest to, że Duch Święty z samej swej istoty udziela się człowiekowi po to, aby uzdolnić go do progzystencji i dać mu udział w dynamice miłości [zob. Blachnicki 1994, 40-41].

Ks. Blachnicki wskazuje także na jeszcze jeden ważny aspekt posłannictwa Chrystusa-Sługi: Chrystus został posłany przez Ojca, aby wszystkich doprowadzić do jedności, gdyż to jest istota Jego posłannictwa i ostateczny cel Jego ofiary krzyżowej („A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” – J 12,32). Jezus wielokrotnie w jasny sposób określa cel swojego posłannictwa: aby wszyscy stanowili jedno. Jednak ostatecznym celem Chrystusa jest zbawienie wszystkich, które nie może się do-

konać bez jedności, ponieważ najwyższą wartością jest życie w pełni, które człowiek może osiągnąć tylko w jedności z Bogiem. Dlatego Chrystus przyszedł, aby wszystkich zjednoczyć i aby wszyscy mogli osiągnąć zbawienie. U podstaw posłannictwa Chrystusa-Sługi leży bezinteresowna miłość Boga i dlatego On posłał swojego Syna, aby wszystkich zjednoczył ze sobą.

Wobec powyższego, Założyciel Ruchu uważa za istotną pogłębioną relację, jaka ma zachodzić między każdym chrześcijaninem a Chrystusem. Wyraża się ona w relacji międzyosobowej określonej w słowach: „ja – ty” i „ty – ja”. Ukazuje Chrystusa jako Osobę wchodzącą w dialog z człowiekiem. Najgłębszą treścią tego dialogu jest pragnienie oddania siebie. Dlatego w Chrystusie Bóg przychodzi do człowieka, aby dać mu siebie. To oddanie może być przyjęte tylko w akcie wzajemnego dawania siebie. Określa ów akt jako relację oblubieńczą. Chrystus-Oblubieniec domaga się Oblubienicy. Ową Oblubienicą mają być wszyscy ochrzczeni. Oni bowiem w Duchu Świętym oddają siebie Oblubieńcowi – Chrystusowi przychodzącemu z darem, którym jest On sam².

Ponadto Blachnicki zaznacza, że gdy zaistnieje już relacja chrześcijanina do Chrystusa typu „ja – ty”, to powinna ona konsekwentnie prowadzić do wspólnego „my”, ponieważ miłość zawsze dąży do zjednoczenia. Człowiek ma najpierw dążyć do zjednoczenia z Jezusem ukrzyżowanym w Jego śmierci. Dlatego dla chrześcijanina, który jest na ziemi w ciągłej drodze, fundamentem musi pozostać zjednoczenie z Chrystusem-Sługą w Jego proegzystencji. Zjednoczenie chrześcijanina z Jezusem odbywa się na linii relacji osoby do osoby, czyli relacji oblubieńczej typu: „ja – Chrystus”. Jednak ta droga ma być podążaniem za Jezusem ukrzyżowanym, gdyż Chrystus jest obecny w stanie ofiary, czyniąc dar z siebie. Ks. Blachnicki powołuje się tutaj na słowa Chrystusa: „tam gdzie ja jestem, tam będzie i mój sługa” (J 12,26) [zob. Blachnicki 1994, 34-35].

3.6. UPODOBNIE NIE DO MARYI, NIEPOKALANEJ DZIEWICY I MATKI BOŻEJ

Naśladowanie Chrystusa Sługi, do czego wezwany jest chrześcijanin na drodze procesu formacyjnego, powinno się dokonywać również przez upodobnienie się do Maryi Niepokalanej. Niepokalana jako szczytowy ideał człowieka pokazuje nam sposób najdoskonalszego oddania się Chrystusowi. Dlatego formacja jest również próbą odtworzenia postawy Niepokalanej wobec Chrystusa. Ponadto Maryja jest wzorem posłuszeństwa człowieka w odpowiedzi na posłuszeństwo Chrystusa.

Relacja z osobą Jezusa Chrystusa jest dla Założyciela Ruchu relacją podstawową stanowiącą o życiu duchowym chrześcijanina. Chrześcijaninem staje się człowiek przez wejście w osobistą relację do Chrystusa. Jedną z podstawowych zasad pedagogicznych, którą jest zasada wzorów osobowych, ukazują to, co ma być przedmiotem i punktem docelowym relacji. Dlatego też nie

² Por. Ogórek 1999, 291. Autor uważa, że całkowite oddanie się Chrystusowi jest zadaniem każdego chrześcijanina.

można samego Jezusa uważać za wzór osobowy życia chrześcijańskiego, albowiem Chrystus nie może być wzorem chrystocentryzmu. Jezus jest wzorem i wyrazem teocentryzmu, czyli oddania się Ojcu. Natomiast wzorem postawy chrystocentrycznej jest Niepokalana. Stąd Maryja jest bliższym wzorem dla człowieka, co nie oznacza wcale, że Niepokalana jest kimś więcej niż Chrystus, ponieważ On zawsze pozostaje celem, a Maryja jest drogą [zob. Blachnicki 1996c, 19].

Niepokalana jest określona przez ks. Blachnickiego jako osobowy szczyt odkupionej ludzkości. Ukazuje Ją jako człowieka w pełni odkupionego i wyzwolonego, będącego wzorem osobowym dla wszystkich ludzi. Maryja jest wzorem dla człowieka jako Niepokalane Poczęcie, które jest w pełni zrealizowanym istnieniem dla Chrystusa, jako odpowiedź na Jego istnienie dla człowieka. W Niej urzeczywistnione jest powołanie do życia dla Jezusa w całkowitym oddaniu się Jemu.

Autor pisząc, o oddaniu się Niepokalanej, wskazuje na to, że osoba może oddać siebie tylko drugiej osobie i to osobie, która daje jej siebie. Takie wzajemne oddanie się sobie nazywa oddaniem oblubieńczym. Dlatego nazywa Maryję Niepokalaną Oblubienicą Słowa. Ona bowiem jest oddana Drugiej Osobie Trójcy Przenajświętszej [zob. Blachnicki 1996c, 29-30]. Idąc za myślą mariologiczną, M. J. Scheeben'a pisze, że nazwanie Maryi Oblubienicą Słowa wiernie oddaje naturę relacji zachodzącej między Nią a Słowem Wcielonym. Niepokalana mocą i wolą stwórczego Logosu zostaje zjednoczona z Jego własną Osobą. Dzieje się tak, gdy Słowo Boże, przyjmując ciało swej Matki do fizycznej jedności swej Osoby, przyjmuje także Ją samą w sposób czysto duchowy. Jest to zjednoczenie zarówno przez przyłączenie Niepokalanej do siebie, jak i przez oddanie się Jej. Stąd stosunek, jaki zachodzi między Niepokalaną a Jezusem upoważnia do określenia Maryi równocześnie „Oblubienicą Słowa” oraz „Przybytkiem Słowa” [zob. Blachnicki 1964, 5; por. Scheeben 1936, 49-50].

Ks. Blachnicki wyjaśnia sposób oddania się Niepokalanej, odwołując się do osobowej relacji człowieka z Bogiem. Człowiek, chociaż wchodzi w bezpośrednią, osobową relację z Bogiem, nigdy nie jest wyłączony ze wspólnoty innych osób. Dlatego podkreśla, że Duch Święty, będący sprawcą oddania się Bogu, jest jedną Osobą w wielu osobach. Wskazuje, że miłość sprawiona przez Ducha Świętego rozlana jest w sercach wszystkich wierzących, którzy wchodzi w relację do Boga i to stanowi zasadę jedności. Stąd uważa, iż istnieje tylko jedno oddanie się Ducha Świętego, który jednak oddaje się przez ludzi. On kieruje człowieka do Boga Ojca przez Chrystusa i mimo tego, że jest to akt konkretnej osoby, stanowi jedność w wielkiej wspólnotcie. Ponadto zwraca uwagę na pewną współzależność: Duch Święty, który inspiruje oddanie się jednej osoby Bogu Ojcu przez Chrystusa, wpływa na oddanie się innych osób w tym samym Duchu. W konsekwencji ks. Blachnicki stwierdza, że Duch Święty, gdy posłuży się jakąś osobą jako narzędziem, realizując przez nią zjednoczenie z Bogiem, to posługuje się tym narzędziem konsekwentnie dalej. Dlatego im pełniej ktoś realizuje swoje oddanie, tym bardziej wpływa na inne osoby w jedności Ducha Świętego. Stąd wniosek, że oddanie się Niepokalanej posiada znaczenie dla całego Kościoła: w Niepokalanej

Duch Święty w najpełniejszy sposób zrealizował relację miłości osoby oddającej się Bogu Ojcu w Chrystusie. Maryję w tym sensie nazywa „przyczyną sprawczą” wpływającą na realizowanie postawy oddania się Bogu we wszystkich członkach Kościoła. Konsekwencją powyższego jest konieczność włączenia się chrześcijanina w dynamikę Niepokalanej oddanej Bogu. Oddanie się człowieka wierzącego Bogu nie może być oderwane od Jej oddania, gdyż Ona jest wzorem tego oddania.

Założyciel Ruchu zaznacza, że Maryja jest Oblubienicą Słowa Przedwiecznego już od chwili Niepokalanego Poczęcia. W tym ujęciu Niepokalane Poczęcie w jakiś sposób warunkuje Wcielenie. Jeżeli bowiem Wcielenie jest oddaniem się Boga człowiekowi w Chrystusie, to domaga się ono ze swej istoty istnienia osoby w Duchu Świętym otwartej na przyjęcie tego oddania we wzajemnym, doskonałym akcie oddania. Konsekwencją tego oddania się Maryi Bogu jest Jej miłość oblubieńcza wobec Boga. Tajemnicą tej miłości jest to, że jest ona miłością płodną i z niej rodzi się nowe życie. Dlatego z Jej oddania się Bogu wyrasta Jej Boże Macierzyństwo [zob. Blachnicki 1966, 270-271]. Autor podkreśla, że trzeba przyjąć fakt, iż Niepokalana była Oblubienicą Słowa jeszcze przed Wcieleniem. Stanowi to tajemnicę Jej życia wewnętrznego, Jej modlitwy i dobrowolnego dziewictwa. Stąd tajemnica Niepokalanej Oblubienicy Słowa to istotny aspekt Jej Boskiego Macierzyństwa.

Ponadto Założyciel Ruchu zauważa, że Niepokalana, stawszy się Matką Słowa Wcielonego, nie przestała być Jego Oblubienicą oraz najwierniejszą Pomocnicą i Towarzyszką w dziele odkupienia. Jej zjednoczenie z Jezusem przez miłość miało swój szczyt, gdy stała pod krzyżem. Maryja stała tam jako Oblubienica całkowicie oddana Chrystusowi, całkowicie z Nim zjednoczona w cierpieniu z miłości za zbawienie świata i wszystkich ludzi. Jezus swoją miłość oddania siebie ludziom kieruje najpierw ku Maryi, która tą miłość przyjmuje we wzajemnym oddaniu. Dlatego to spotkanie się dwóch Osób w miłości oblubieńczej było skierowane ku ludziom oczekującym zbawienia [zob. Blachnicki 1972b, 98-99].

Założyciel Ruchu przedstawia Niepokalaną jako najwspanialszy wzór nowego człowieka, określając drogę jego wzrostu w kontekście Jej całkowitego oddania się Bogu. Niepokalana wspiera w tym dążeniu chrześcijanina, będąc jego „przyczyną wzorczą”, a on ma uczestniczyć w Jej postawie Oblubienicy i starać się posiadać siebie w dawaniu siebie [zob. Blachnicki 1996c, 30].

Zrozumienie, czym jest posłuszeństwo Niepokalanej – według ks. Blachnickiego – możliwe jest w zestawieniu z posłuszeństwem Chrystusa, ponieważ nie można oddzielić jednego od drugiego. Słowa Chrystusa: „Oto idę (...) abym spełniał wolę Twoją Boże” (Hbr 10,7) łączy ze słowami Maryi: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa” (Łk 1,38). Uważa, że „fiat” Słowa Przedwiecznego, wypowiedziane w momencie Wcielenia i „fiat” Niepokalanej, które stało się warunkiem umożliwiającym dokonanie Wcielenia, są nierozzerwalnie powiązane ze sobą. Jednak pierwszeństwo ma „fiat” Słowa Przedwiecznego, ponieważ to słowo całkowitego posłuszeństwa Chrystusa umożliwiło dopiero wypowiedzenie słowa całkowitego posłuszeństwa przez człowieka. Gdyby Jezus nie przyszedł, aby

w imieniu człowieka wypowiedzieć owo całkowite przyzwolenie, dokonując bezgranicznego oddania się w posłuszeństwie woli Boga Ojca, to Maryja nie mogłaby wypowiedzieć swojego „tak” w całej pełni.

Chrystus przez swoje posłuszeństwo od poczęcia aż do śmierci dokonał dzieła odkupienia człowieka. Owo dzieło odkupienia objawia się najpierw w pełni w Niepokalanej, ponieważ Ona pierwsza odpowiedziała na całkowite posłuszeństwo Jezusa swoim najdoskonalszym posłuszeństwem w słowie przyzwolenia. Wszelkie słowa posłuszeństwa – zauważa ks. Blachnicki – które będą wypowiedzane, są już zawarte w tym jednym „fiat mihi” wypowiedzianym przez Maryję. Ponadto podkreśla, że tak jak na początku Maryja i Słowo Przedwieczne są zespoleni w tym „fiat” wobec woli Ojca, tak samo Chrystus, umierając na krzyżu, przyłącza do siebie swoją Matkę, która w tym momencie dopełnienia się posłuszeństwa Syna Bożego również wypowiada do końca swoje „fiat”. Uważa, że Maryja od początku wiedziała, co zawiera się w jej przyzwoleniu na tajemnicę Wcielenia, w sposób szczególnie usłyszała o tym od Symeona, gdy wypowiedział swoje proroctwo o mieczu, który przeniknie Jej serce (por. Łk 2,35). Dlatego całe życie Niepokalanej, tak samo jak życie Jej Syna, jest skierowane ku godzinie śmierci na krzyżu, w której posłuszeństwo osiąga swój szczyt realizacji. Jest to godzina oddania życia Syna Bożego, w której Maryja została w pełni włączona w konanie swojego Syna [zob. Blachnicki 2000b, 6].

Ks. Blachnicki uważa, że dla chrześcijanina nie ma innej drogi powrotu do Boga jak droga całkowitego posłuszeństwa. Wskazuje, że człowiek musi zanurzyć swoje istnienie w tej rzeczywistości danej mu przez Boga. Tak naprawdę dopiero w godzinie śmierci dla człowieka stanie się możliwe, iż w sposób pełny i ostateczny wypowie swoje „fiat” na Boży plan wobec niego. Jednak już obecne życie od początku jest przygotowaniem do owego ostatecznego „tak” w godzinie śmierci. Jest to powołanie, które otrzymuje chrześcijanin w momencie chrztu. Dlatego zauważa, że człowiek naśladowując przykład Chrystusa-Sługi i Służebnicy Pańskiej, musi coraz bardziej realizować w swoim życiu to oddanie siebie Bogu w akcie posłuszeństwa. Musi coraz bardziej świadomie realizować swój chrzest przez zaakceptowanie własnej śmierci jako ostatecznego i pełnego aktu posłuszeństwa [zob. Blachnicki 2000b, 6].

Założyciel Ruchu ukazuje związek między Niepokalanim Poczęciem a tajemnicą Ducha Świętego, który istnieje jako zjednoczenie miłości. Powołując się na naukę św. Maksymiliana Kolbego, pisze, że Duch Święty w Trójcy Świętej sam jest poczęciem, ponieważ od Ojca i Syna pochodzi jako owoc miłości. Stąd wniosek, że Duch Święty w Trójcy Przenajświętszej jest wiecznym poczęciem niepokalanim. Konsekwencją tego jest powiązanie tej tajemnicy z Matką Bożą. Idąc dalej za myślą Świętego, mówi, że podobnie jak w życiu ludzkim oblubienica otrzymuje imię i nazwisko oblubieńca, tak i Maryja jako Oblubienica Ducha Świętego otrzymuje Jego imię własne – Niepokalane Poczęcie [zob. Blachnicki 1978-1979, 4].

Blachnicki tłumaczy, że określenie św. Maksymiliana przypisane Niepokalanej jako Oblubienicy Ducha Świętego trzeba rozumieć w innym znaczeniu. Chodzi tu bardziej o ukazanie Maryi jako umiłowanej przez Ducha Świę-

tęgo. Duch Święty jest bowiem w Niepokalanej tą miłością, dzięki której jest Ona oddana Chrystusowi Oblubieńcowi. Dlatego Duch Święty nie może być Oblubieńcem Maryi w tym samym znaczeniu, co Jezus.

Ks. Blachnicki uważa, że Niepokalana jest objawieniem Ducha Świętego, gdyż w Niej objawił się w świecie po raz pierwszy w całej pełni. Chociaż w Starym Testamencie widać działanie Ducha Świętego, to jednak w pełni dopiero Maryja jest Jego epifanią i Jego narzędziem. Tłumaczy, że skoro Duch Święty raz posłużył się osobą i jej wolnością jako swoim narzędziem, to jest wierny do końca. Natomiast Niepokalana nigdy Go „nie zdradziła”, dlatego do końca czasów Duch Święty będzie działał przez Maryję jako swoje narzędzie [zob. Blachnicki 1964, 18].

Niepokalana, jako odkupiona, posiada Ducha Świętego, który – jak podaje ks. Blachnicki – zawładnął Jej Osobą od pierwszej chwili poczęcia, udzielając Jej swojej miłości. Dlatego Niepokalana jest w Duchu Świętym pełnią oddania się i miłości tak dalece, że, za św. Maksymilianem, autor pisze, iż jest „wcieleniem Ducha Świętego”. W konsekwencji Niepokalana jest dla chrześcijanina wzorem nowego stworzenia i nowego człowieka, do którego musi dążyć, poddając się działaniu i kierownictwu Ducha Świętego [zob. Blachnicki 1996c, 29; 1971, 87].

Założyciel Ruchu przytacza jeszcze jeden istotny moment w życiu Niepokalanej. Pisze, że „zaślubiny Ducha Świętego z Maryją” zawarte przy Wcieleniu, a w Nawiedzeniu będące źródłem łask, swe działanie odsłaniają w pełni w Zesłaniu Ducha Świętego. Podkreśla, że do pełni misji Niepokalanej potrzebna była Jej obecność w Wieczerniku, gdy Duch Święty napełnił Apostołów. Zesłanie Ducha Świętego nazywa: „duchowym Betlejem Maryi, Jej nową Epifanią”. Powołując się na św. Bernardyna ze Sienny mówi, że Maryja od momentu poczęcia Syna Bożego otrzymała jakby władzę nad wszelkim zstępowaniem Ducha Świętego w świecie tak, że nikt nie otrzymuje od Boga żadnej łaski, której Niepokalana nie byłaby pośredniczką [zob. Blachnicki 1989b, 2]. Dlatego Niepokalana jest Pośredniczką Łask. Początkiem tej tajemnicy było Nawiedzenie św. Elżbiety, gdy ona i jej dziecko zostali napełnieni Duchem Świętym. Stąd Niepokalana jest tą, która nawiedza dusze ludzkie, przynosząc im Łaskę.

Dla ks. Franciszka szczególnie ważne jest to, że Niepokalana jest pierwszym i najwspanialszym owocem Ducha Świętego, gdyż jest „pełną łaski”, czyli Ducha Świętego. Na przykładzie Maryi Duch Święty uzdalnia chrześcijanina do wejścia we właściwą relację do Chrystusa, czyli do przyjęcia Go i oddania Mu swojego życia [zob. Blachnicki 2000c, 49-50].

ZAKOŃCZENIE

Formacja deuterokatechumenalna w Ruchu „Światło – Życie” jest drogą do dojrzałości duchowej chrześcijanina. Kościół od początku opierał katechumenat na idei przewodniej mówiącej, że być chrześcijaninem znaczy odrodzić się z Ducha Świętego, być na nowo stworzonym, być współwskrzyszonym w Chrystusie. Dojrzałość chrześcijańska nie jest dziełem człowieka, więc nie może być prostym rezultatem wysiłku pracy nad sobą. Przeszkodą

jest słabość i ograniczoność ludzkiej natury w dążeniu do osiągnięcia dojrzałej wiary. Dlatego dojrzałe chrześcijaństwo może być tylko dziełem Boga w człowieku, który musi stać się partnerem, aby Bóg mógł podjąć z nim dialog.

Ponadto dojrzałym duchowo chrześcijaninem – używając określenia biblijnego – jest „nowy człowiek”, czyli człowiek żyjący według Ducha, przyobleczony w Chrystusa. Stąd wniosek, że być dojrzałym chrześcijaninem, to przeżywać swoje chrześcijaństwo jako osobistą relację do Chrystusa w Duchu Świętym. W konsekwencji prowadzi to do tego, że proces formacji duchowej w Ruchu „Światło – Życie” jest wychowaniem nowego człowieka. Nowy człowiek nie jest święty i doskonały, ale ma świadomość swoich braków i wobec Boga czuje się biedakiem. Jednak jego siłą jest to, że potrafi Bogu zaufać i przez wiarę znalazł przystęp do Boga. Stąd też istotną cechą nowego człowieka pozostaje życie dla Boga oraz pokładanie w Nim swojej nadziei.

LITERATURA:

- BLACHNICKI, F. 1964. *Oblubieńcze macierzyństwo Boże jak zasada fundamentalna mariologii*. Lublin.
- BLACHNICKI, F. 1965. „*Esse in Christo*” a wychowanie moralne. *Katecheta* 3, 100-103.
- BLACHNICKI, F. 1966. *Teologiczne podstawy apostołstwa. Prolegomena do teologii apostołstwa*. *Ateneum Kapłańskie* 5(69), 261-274.
- BLACHNICKI, F. 1971. *Formacja służby liturgicznej. Katechetyka szczegółowa. Część V. Skrypt dla studentów Instytutu Teologii Pastoralnej KUL*. Lublin.
- BLACHNICKI, F. 1972a. *Diakonia*. W: *Tajemnica Żywego Kościoła. Konferencje rekolekcyjne*, 1-10. Krościenko.
- BLACHNICKI, F. 1972b. *Nowy człowiek*. W: *Tajemnica Żywego Kościoła. Konferencje rekolekcyjne*, 1-9. Krościenko.
- BLACHNICKI, F. 1973. *Ewangelia – forma życiowa człowieka*. W: *Teczka Oazy Rekolekcyjnej II stopnia. Oaza Niepokalanej – Oaza Nowego Życia*, 48-58. Krościenko.
- BLACHNICKI, F. 1975. *Formacja służby liturgicznej jako jedna z form młodzieżowego deuterokatechumenatu w parafii*. W: *Teczka pomocy dla formacji służby liturgicznej*, 1-12. Lublin.
- BLACHNICKI, F. 1977. *Chrystus Sługa*. W: *Oaza Rekolekcyjna Animatorów Ruchu „Światło – Życie”*. *Teczka dla prowadzących*, 1-6. Krościenko.
- BLACHNICKI, F. 1978a. *Ewangelizacja jako etap formacyjny w Ruchu i jako służba Ruchu*. W: *Dokumentacja III Krajowej Kongregacji Odpowiedzialnych Ruchu „Światło – Życie”*, 46-55. Krościenko.
- BLACHNICKI, F. 1978-1979. *Duszpasterstwo maryjne w oparciu o naukę bł. o. Maksymiliana Kolbego*. *Rok Nazaretański 1978/1979*, 1-12. B.m.w.
- BLACHNICKI, F. 1980a. *Oaza Nowego Życia II stopnia w systemie formacyjnym Ruchu „Światło – Życie” i wspólnot służby liturgicznej*.

- W: *Podręcznik Oazy Nowego Życia II stopnia. Część A*, 10. Krościenko.
- BLACHNICKI, F. 1980b. *Unia Kapłanów Chrystusa Sługi. Projekt statutu*. Krościenko.
- BLACHNICKI, F. 1984. *Zawiązanie Wspólnoty Chrystusa Sługi*. W: *Homilie*, 1-5. Carlsberg.
- BLACHNICKI, F. 1987. *Chrystus Sługa*. W: *Oaza Rekolekcyjna Diakonii Ruchu „Światło – Życie”*, 190-193. Lublin.
- BLACHNICKI, F. 1988. *Homilia w czasie nieszporów z nabożeństwem o imieniu chrześcijańskim*. W: *Triduum Paschalne. Podręcznik dla duszpasterzy i dla służby liturgicznej. Część 2*, 195-197. Lublin.
- BLACHNICKI, F. 1989a. *Chrzest a duchowe zmartwychwstanie z grzechów*. W: *Homilie w Oazie Nowego Życia I stopnia*, 49-54. B.m.w.
- BLACHNICKI, F. 1989b. *Duch Święty, Niepokalana i apostołstwo*. Eleuteria 22, 2-4.
- BLACHNICKI, F. 1989c. *Nabożeństwo końcowe. Obrzęd wprowadzenia do deuterokatechumenatu*. W: *Homilie w Oazie Nowego Życia I stopnia*, 77-78. B.m.w.
- BLACHNICKI, F. 1992. *Dojrzałość chrześcijańska. Katechumenat*. W: *Pielgrzymowanie nadziei. Część I*, 59-64. Lublin.
- BLACHNICKI, F. 1993. *Formacja dojrzałych chrześcijan jako diakonia ruchu*. Część I. Oaza 6, 2-4.
- BLACHNICKI, F. 1994. *Duchowość Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Sługi*. W: *Rekolekcje dla Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Sługi*, red. G. Wilczyńska, 27-58. Lublin.
- BLACHNICKI, F. 1995a. *Miłość będzie ukoronowana*. Życie w Świetle 1, 3-5.
- BLACHNICKI, F. 1995b. *Obdarowani Duchem Świętym*. Oaza 18, 2-3.
- BLACHNICKI, F. 1996a. *Dar nowego życia. Biblijne punkty ciężkości programu oazy pierwszego stopnia*. W: *Oaza Nowego Życia I stopnia. Podręcznik*, red. G. Wilczyńska, 12-23. Lublin.
- BLACHNICKI, F. 1996b. *Ewangelizacja w procesie budowania „Nowej parafii”*. W: *Charyzmat „Światło – Życie”. Teksty podstawowe*, red. G. Wilczyńska, 89-102. Lublin.
- BLACHNICKI, F. 1996c. *Nowy człowiek. Personalistyczno-maryjna koncepcja formacyjna Oazy Nowego Życia*. W: *Oaza Nowego Życia I stopnia. Podręcznik*, red. G. Wilczyńska, 23-31. Lublin.
- BLACHNICKI, F. 1996d. *Ruch „Światło – Życie” jako pedagogia nowego człowieka*. W: *Charyzmat „Światło – Życie”. Teksty podstawowe*, red. G. Wilczyńska, 31-45. Lublin.
- BLACHNICKI, F. 1999a. *Droga wzrastania nowego człowieka*. W: *Panie naucz nas modlić się. Część 2*, red. I. Chłopkowska, E. Kusz, 21-32. Krościenko.
- BLACHNICKI, F. 1999b. *Kazanie ewangelizacyjne na dzień trzeci – Grzesznica*. W: *Rekolekcje ewangelizacyjne. Podręcznik*, 81-86. Lublin.
- BLACHNICKI, F. 1999c. *Wyzwolony przez krzyż Chrystusa*. W: *Kim jest człowiek*, red. I. Chłopkowska, E. Kusz, 51-56. Krościenko.
- BLACHNICKI, F. 2000a. *Biedak zawołał, a Pan go usłyszał*. W: *Oto Oblubieniec nadchodzi*, red. I. Chłopkowska, E. Kusz, 37-39. Krościenko.
- BLACHNICKI, F. 2000b. *Niech mi się stanie*. W: *Oto Matka twoja*, red.

- I. Chłopkowska, E. Kusz, 5-8. Krościenko.
- BLACHNICKI, F. 2000c. *Niepokalana*. W: *Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Pomoce formacyjne do spotkań i celebracje*, 49-68. Krościenko.
- BLACHNICKI, F. 2000d. *Potrzeba metanoi w życiu chrześcijańskim*. W: *Jeśli się nie odmienicie*, red. I. Chłopkowska, E. Kusz, 5-20. Krościenko.
- BLACHNICKI, F. 2000e. *Tajemnica życiodajnej śmierci*. W: *Życie moje oddaje*, red. I. Chłopkowska, E. Kusz, 5-8. Krościenko.
- BLACHNICKI, F. 2001a. *Maryja, Matka Kościoła*. W: *Jedność i diakonia*, red. I. Chłopkowska, 117-123. Krościenko.
- BLACHNICKI, F. 2001b. *Zjednoczenie przez krzyż*. W: *Jedność i diakonia*, red. I. Chłopkowska, 53-59. Krościenko.
- BLACHNICKI, F. 2002a. *Katechumenalny Ruch „Światło – Życie”*. W: *Sympatycy czy chrześcijanie? Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, red. D. Franków, 114-128. Krościenko.
- BLACHNICKI, F. 2002b. *Katechumenat we wczesnym Kościele*. W: *Sympatycy czy chrześcijanie? Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, red. D. Franków, 43-46. Krościenko.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R. 1998. *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*. Tłum. z fr. T. Landy. Niepokalanów.
- KOPEĆ, J. 1998. *Ks. Franciszek Blachnicki jako promotor formacji liturgicznej kapłanów w Polsce*. *Roczniki Teologiczne* 45(8), 75-113.
- MAJEWSKI, M. 1988. *Koncepcja katechezy w ujęciu ks. dra hab. Franciszka Blachnickiego*. W: *Gorliwy apostoł wewnętrznej odnowy człowieka. Materiały z sympozjum poświęconego Założycielowi Ruchu „Światło – Życie”*. Lublin 5-6 października 1987 r., 20-30. B.m.w.
- MARCZEWSKI, M. 1997. *Młodzież w Kościele w wizji ks. Franciszka Blachnickiego*. *Ateneum Kapłańskie* 2(128), 180-188.
- OGÓREK, P. 1999. *Czy rzeczywiście nowe zesłanie Ducha Świętego*. W: *Niech zstąpi Duch Twój*, red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, 269-292. Lublin.
- SCHEEBEN, M. J. 1936. *Die bräutliche Gottesmutter. Aus dem Handburg der Dogmatik herausgehoben und für weitere Kreise bearbeitet von G. Feckes*. Freiburg.
- SĘDEK, M. 2002. *Drogi dojrzałości. Formacja w wybranych ruchach katolickich w Polsce: Ruch „Światło – Życie”, Ruch Rodzin Nazaretańskich, Droga neokatechumenalna, ruch charyzmatyczny*. Krościenko.
- SŁOMKA, W. 1962. *Próba ujęcia teologii ascetyczno-mistycznej jako teologii wychowania*. Lublin.
- SZCZEPANIEC, S. 1988. *Służba liturgiczna. Założenia, cele i program formacji*. W: *Gorliwy apostoł wewnętrznej odnowy człowieka. Materiały z sympozjum poświęconego Założycielowi Ruchu „Światło – Życie”*. Lublin 5-6 października 1987 r., 106-116. B.m.w.
- ŚW. TERESA OD JEZUSA. 1987. *Dzieła*. T. 2. Tłum. z hiszp. H. Kossowski. Kraków.
- URBAŃSKI, S. 1993. *Etapy rozwoju życia duchowego*. W: *Teologia*

duchowości katolickiej, red. M. Igielski, 263-305. Lublin.
URBAŃSKI, S. 1999. *Mistyka Ducha Świętego*. W: „*Niech zstąpi Duch Twój*”,
red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, 325-344. Lublin.

DEUTEROCATECHUMENAL FORMATION IN THE “LIGHT-LIFE”
MOVEMENT AS THE WAY TO SPIRITUAL MATURITY

Summary

In the present article, undertaking the issue of spiritual formation in the “Light-Life” Movement, the vision of deuterocathechumenate according to Fr. Franciszek Blachnicki will be shown and his justification as an element leading to spiritual maturity. Then the moment of joining of a Christian the group of Christ's disciples will be presented. It takes place after the evangelization and personal acceptance of Jesus as Lord and Saviour, when a Christian undertakes the decision of joining the community. The role of baptism for the new life will be also analysed, which starts the “new” human being. Moreover, the fundamental role of following Christ-Servant and becoming of the Christian similar to the Immaculate will be shown.

MICHAŁ ŁUNKIEWICZ
Gdańsk

Chrześcijańskie próby interpretacji samotności

WSTĘP. 1. OSAMOTNIENIE. 2. OSAMOTNIENIE ODRZUCENIA.
3. OSAMOTNIENIE WYBORU. 4. ODOSONBIENIE. 5. „SAMOŚĆ”.
ZAKOŃCZENIE.

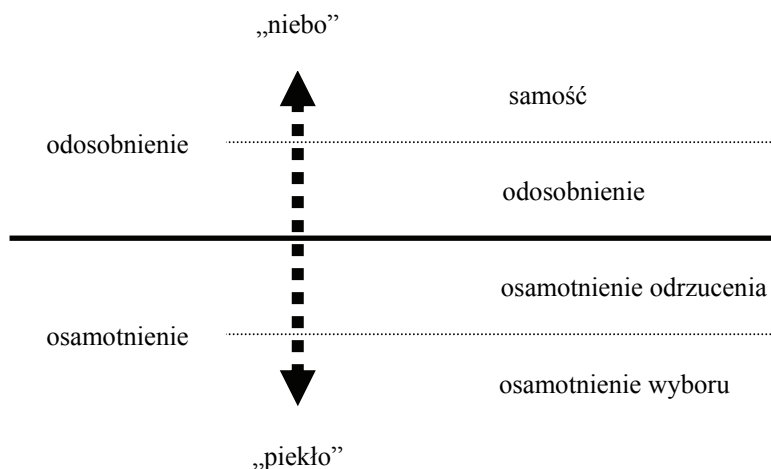
WSTĘP

Rozróżnienie na rodzaje samotności w literaturze nie jest jednoznaczne. Marian Zawada dokonuje trójpodziału „samotności” – wyróżnia on: „osamotnienie, odosobnienie i samość” [Zawada 1999, 104]. Z kolei Henri J. M. Nouwen przyjmuje podział na samotność jako taką oraz osamotnienie [zob. Nouwen 1994, 92; 2001, 73-74], natomiast Tomasz P. Terlikowski wyróżnia „samotność pustki” i „samotność pełni” [Terlikowski 2007, 82-86]. Większość różnic dotyczy jednak tylko używanej terminologii. Każdy autor dokonuje podstawowego podziału samotności na samotność rozumianą pozytywnie i samotność negatywną. Choć, ze względu na częstsze występowanie w literaturze, w niniejszym artykule przyjęliśmy podział zaproponowany przez P. Tillicha [zob. Tillich 1991], który dzieli pojęcie samotności na „osamotnienie” i „odosobnienie”, to jednak uwzględniony został także podział autorstwa M. Zawady. W stosunku do rozróżnienia zaproponowanego przez P. Tillicha polski autor dokonuje poszerzenia klasyfikacji samotności poprzez wprowadzenie nowego terminu: „samość”. Wyróżnioną przez niego „samość” proponujemy włączyć w pojęcie odosobnienia, choć poświęcimy jej omówieniu osobny fragment artykułu (zob. rys. 1).

Samotność może dotyczyć płaszczyzny zarówno wewnętrznej jak i zewnętrznej. M. Zawada dokonuje również podziału samotności wewnętrznej (a co za tym idzie podziału osamotnienia i odosobnienia) na samotność ontologiczną (obiektywną) i psychologiczną (subiektywną). Samotność ontologiczna zawiera się w przestrzeni ludzkiej podmiotowości, na poziomie by-

cia, i jest częścią bytu ludzkiego. Samotność psychologiczna jest tutaj rozumiana jako poczucie samotności oraz potrzeby obecności drugiego człowieka. Rozgrywa się na poziomie uczuć i jest punktem wyjścia dla komunikacji międzyludzkiej oraz potrzeby drugiego człowieka jako potwierdzenie własnej wartości i odnośnik dla lepszej samooceny [zob. Zawada 1999, 104-105].

W swych założeniach podział proponowany przez Zawadę (za wyjątkiem samości) tożsamy jest z tym rozróżnieniem przedstawionym przez P. Tillicha oraz H. J. M. Nouwena i dotyczy płaszczyzny ludzkiej dojrzałości, gdzie odosobnienie jest konstruktywną szansą budowania człowieczeństwa i relacji z Bogiem, zaś osamotnienie jest stanem o zabarwieniu destruktywnym. Należy zaznaczyć, że o. Zawada odosobnienie traktuje jako stan przejściowy w drodze do „samości” [zob. Zawada 1999, 105-106].



Rys. 1. Klasyfikacja rodzajów samotności.

1. OSAMOTNIENIE

Znaczenie pojęcia „osamotnienie” autorzy podają zazwyczaj w jednako-
wej formie. O ile podziały i używane słownictwo dotyczące pojęć: „samot-
ność” oraz „odosobnienie” są w literaturze rozbieżne, o tyle termin „osamot-
nienie” z reguły nie stanowi problemu definicyjnego.

Wprowadzając pojęcie osamotnienia, wszyscy autorzy są zgodni co do
faktu, że jest ono stanem negatywnym dla człowieka. H. Nouwen określa
osamotnienie jako jedno z najbardziej powszechnych źródeł cierpienia [zob.
Nouwen 2001, 73]. Korzenie tego stanu, jak pisze dalej H. Nouwen, są głębo-
kie, a psychiatrzy oraz psychologowie mówią o nim jako przyczynie wzrasta-

jącej liczby samobójstw, nałogów, depresji, zaburzeń somatycznych, a nawet wypadków samochodowych. Osamotnienie porównywane jest do choroby zakaźnej, nie w rozumieniu zarażania, ale pod kątem zagrażania wszystkim grupom wiekowym, zarówno dzieciom, jak i młodzieży, dorosłym, osobom starszym. H. Nouwen zwraca uwagę na rozdarcie człowieka w społeczeństwie opartym na wartościach wewnętrznie sprzecznych jak: promocja indywidualizmu i rywalizacji z jednoczesnym ideałem współpracy, jedności i wspólnoty. Atmosfera rynkowej walki w społeczeństwie wpływa na mentalność dzisiejszego człowieka. Nieustanna rywalizacja w każdej sferze życia rzucając na kształtowanie się stosunków międzyludzkich [por. Grulkowski 2006, 24]. W dzisiejszym społeczeństwie narasta przekonanie, że „nie ma nic za darmo”, nikt nie ofiarowuje bezinteresownej, prawdziwej miłości i nie ma przestrzeni życiowej, aby móc pozwolić sobie na okazanie słabości. Człowiek boi się również powierzać swoje problemy innym, gdyż jest przekonany, że każda jego głębsza wypowiedź zostanie zinterpretowana jako przejaw słabości i w konsekwencji wykorzystana przeciwko niemu. Nieszczęście człowieka i dramat jego osamotnienia pogłębia się przez zrozumienie faktu, że on sam może się w pełni rozwinąć tylko w relacji z drugą osobą. Mimo istnienia szerokiego spektrum form komunikacji we współczesnym świecie, człowiek czuje się samotny, gdyż w relacjach z innymi spotyka się jednostka z jednostką a nie osoba z osobą. Kontakty z drugim człowiekiem stają się jedynie zewnętrzne i płytkie. B. Grulkowski zauważa, że wiele szokujących zachowań ma na celu zwrócenie uwagi otoczenia na własne, samotne cierpienie. Głośna muzyka, wyzywający ubiór, nieobyčajność zachowań seksualnych czy „oryginalność” postaw są krzykiem człowieka wołającego o pomoc w jego samotności [zob. Grulkowski 2006, 23].

M. Zawada dokonuje podziału „osamotnienia” na dwie kategorie. Wyróżnia on „samotność tragiczną”, która obejmuje stan niejednokrotnie będący pochodną odrzucenia człowieka przez społeczeństwo lub niezrozumienia go przez społeczeństwo. Samotność tragiczna to udręka, wyobcowanie, stan odrzucenia własnej osoby, to wynik starości bądź choroby, a także czas związany z ludzką śmiercią i konaniem. Drugim rodzajem osamotnienia jest „samotność demoniczna”, która jest następstwem wyboru człowieka [zob. Zawada 1999, 121-138].

2. OSAMOTNIENIE ODRZUCENIA

Przez osamotnienie odrzucenia rozumie się stan, w którym osoba osamotniona znajduje się nie do końca ze swojej winy. Zawada określa go mianem „samotności tragicznej”. Osamotnienie tego rodzaju wynika z odrzucenia człowieka przez społeczeństwo. Niekiedy cierpienie samotności jest szczególnie i wyraża się w nieumiejętności nawiązywania prawidłowych relacji z innymi ludźmi. Dotknięci nim ludzie często są bezsilni i nieśmiali, mają obniżone poczucie własnej wartości i nie zdają sobie sprawy ze swego destrukcyjnego wpływu na nawiązane już relacje [por. Stefan 2007, 71]. Odrzu-

cenie to dotyczy najczęściej osób niepełnosprawnych (w szerokim tego słowa znaczeniu), chorych, starszych i umierających, ale także życia wspólnotowego, osób wyobcowanych ze społeczeństwa, które nie potrafią znaleźć swojego miejsca w jego strukturach. Odrzucenie dotyka również dzieci.

W naszym społeczeństwie to, jak człowiek umiera, zależy od wielu czynników. Sposób umierania, według Krystyny de Walden-Gałuszko, specjalistki w zakresie medycyny paliatywnej, zależy między innymi od głębi życia duchowego umierającej osoby, od dotychczasowego życia oraz rodzaju choroby i jakości świadczonej opieki. Walden-Gałuszko nieprzypadkowo wymienia właśnie życie duchowe i bliskie relacje z Bogiem na pierwszym miejscu. W przypadku osób chorych, umierających w hospicjach stacjonarnych lub domowych, pomoc i opieka rodziny oraz jej towarzyszenie choremu ma bardzo duże znaczenie właśnie zaraz po relacji chorego z Bogiem.

Choroba, a zwłaszcza choroba terminalna, powoduje w otoczeniu (u personelu medycznego a niejednokrotnie także u członków rodziny) mechanizmy obronne przeciwko zaistniałej sytuacji. Można je podzielić na negatywne i pozytywne. Wśród negatywnych Walden-Gałuszko wyróżnia unikanie chorego, ograniczanie częstotliwości wizyt, wysyłanie „zastępców”, nadmierną rzeczowość i ucieczkę w dane liczbowe i statystyki, a także bagatelizowanie znaczenia kontaktu z chorym. Mechanizmy te chronić mają zwłaszcza środowisko lekarzy przed zbytnim zaangażowaniem emocjonalnym w relację z indywidualnym pacjentem [zob. Walden-Gałuszko 2000, 129-130].

Chory w zaistniałej sytuacji ma większe problemy z akceptacją swojego stanu zdrowia i z przyjęciem choroby. Pojawiają się przy tym problemy z adaptacją i wzrasta poczucie osamotnienia, zwłaszcza wtedy, gdy w rodzinie nie przejawia się postawa pełnej otwartości w stosunku do choroby i związanej z nią perspektywy śmierci. Walden-Gałuszko zwraca uwagę na to, że rodziny, w których nie występują problemy z komunikacją między jej członkami a chorym, należą do rzadkości. Większość rodzin przez ucieczkę chce bronić chorego przed stresem lub smutnym problemem i jednocześnie próbuje ochronić własne samopoczucie [zob. Walden-Gałuszko 2000, 107-108].

Chorzy, aby nie czuć narastającego poczucia osamotnienia opisanego wyżej, potrzebują prawidłowej opieki. Personel i rodzina próbują chronić chorego i swoje poczucie bezpieczeństwa także poprzez mechanizmy obronne mające pozytywny wpływ na rozwój stosunków z osobą chorą, a które mogą dowartościować zarówno cierpienie chorego, jak i wzmocnić jego samego oraz osoby stykające się z nim. Chory staje się nie tyle ciężarem, o którym chce się zapomnieć, najdalej od niego uciec i pozbyć się go, ale wręcz „skarbem” poszukiwanej relacji i motywacją do jej pogłębiania. Pozytywne mechanizmy obronne wobec osoby chorej to: podnoszenie swoich kwalifikacji, rozwój postawy pełnej ciepła i empatii, rozładowanie emocji w kontaktach z innymi (potoczne „wygadanie się”). U personelu i opiekunów kształtują się wówczas postawy: partnerska, filozoficzno-heterocentryczna i religijna [zob. Walden-Gałuszko 2000, 130-131].

Wszystkie pozytywne mechanizmy i wypływające z nich postawy dotyczą głównie przemiany nie tylko osoby cierpiącej, ale także opiekunów i poprzez to w sposób pośredni przyczyniają się do lepszego przeżywania cierpienia przez osobę chorą oraz pomagają łagodzić stan osamotnienia, prowadząc ku odosobnieniu rozumianemu jako pozytywny aspekt samotności. Osoba terminalnie chora, choć nie zmienia się jej stan zdrowia, inaczej przeżywa swoją samotność. Nie czuje odrzucenia lecz troskę, nie przeżywa utraty wartości lecz dowartościowanie własnej osoby.

Człowiek w obliczu śmierci zadaje sobie pytania o sens swego życia i wykonywanych do tej pory obowiązków. Pytania rodzą się ze strachu. Człowiek w wyniku tych pytań traci poczucie sensu własnego istnienia, czuje narastającą niepewność o fundament, na którym budował swoje całe dotychczasowe istnienie. W powstałą pustkę wchodzi Bóg. Człowiek pozostawiony w absolutnej samotności i poczuciu nieuchronnej śmierci odkrywa swe nakierowanie na Boga. „Człowiek jest sam – to znaczy: poprzez swoje człowieczeństwo, przez to, kim jest, jest zarazem ukonstytuowany w jednej, wyłącznej i niepowtarzalnej relacji do samego Boga” [Jan Paweł II 1986, 28]. Śmierć, która stawia człowieka w sytuacji tragicznego w swym charakterze osamotnienia, jest wielką szansą na odkrycie swego człowieczeństwa. Człowiek jest samotny w świecie, bo nie znajduje w nim uzasadnienia dla swej egzystencji. Żyjąc, musi zaakceptować nieuchronność swojej śmierci, której oczekuje samotnie, gdyż żadna forma relacji z innymi osobami nie uchroni przed faktem, że śmierć jest wydarzeniem osobistym, indywidualnym i przeżywanym jednostkowo, a więc samotnie. Umierając, człowiek pozbawiony zostaje wszelkiej łączności ze światem, w którym żył: relacji z ludźmi, a także wszelkich rzeczy materialnych, z którymi niejednokrotnie jest bardzo związany [zob. Tillich 1991, 5]. W swej nieśmiertelnej duszy nie znajduje racjonalnych powodów umierania i nie dostrzega jego konieczności. Samotny wobec nieuchronności śmierci człowiek próbuje uczynić z życia ucieczkę w pozory nieśmiertelności poprzez nazywanie swym imieniem ziem czy też rozwiązłość w sferze zmysłowej. „Śmierć pojawia się w przestrzeni najgłębszej samotności człowieka, gdzie staje on niejako przed sobą, swoim życiem, przed pragnieniami, słowami, przed tym, czego nie dokonał, i czego dokonał, przed Bogiem, świadkiem jego życia. Niesiony jest w głębię prawdy o sobie, o swoim losie, który powierzył mu Bóg. Samotność jest towarzyszką tej jedynej drogi, drogi, którą nie można się podzielić” [Zawada 1999, 137].

Każdy człowiek kiedyś dochodzi do świadomości, że jego świat przemija. Zwłaszcza sytuacja nieuchronnie zbliżającej się śmierci u ludzi w podeszłym wieku wywołuje refleksję nad własnym życiem. Forum internetowe dla ludzi starszych staje się miejscem wymiany myśli i spotkań z rówieśnikami. Internet staje się medium, dzięki któremu mogą oni odszukać dawnych znajomych, podtrzymać zerwane więzi, chroni przed całkowitą izolacją i samotnością. Starsi ludzie dostrzegają coraz wyraźniej różnice międzypokoleniowe oraz fakt, że ubywa osób, które są w stanie ich zrozumieć. Następuje poprzez to wzrost aktywności mający na celu zachowanie wspomnień czy spisywanie

pamiętników [zob. Mikułowski-Pomorski 2007, 10]. Wydaje się, że świat będący miejscem bezwzględnej walki, rywalizacji i pogoni za sukcesem, nie zapewnia miejsca osobom starszym. W ich życiu samotność jest skutkiem mentalności, która stawia użyteczność na pierwszym miejscu. Osoba starsza, wyczerpana, pod koniec swego życia nie jest już w stanie udowodnić swojej przydatności dla współczesnego społeczeństwa. Samotność jest również skutkiem poczucia winy wynikającego z przeświadczenia, że bez pracy na chleb, nie ma się prawa, aby ten chleb jeść [zob. Zawada 1999, 135]. Samotna osoba zwraca się ku przeszłości. Jest to rodzaj samotności tęskniącej za tym, co minęło, ucieczka od współczesności do bezpiecznej sfery wspomnień.

Papież Jan Paweł II przypominał, że ludzie starsi to wielkie bogactwo społeczeństwa oraz skarbiec rad i doświadczenia dla młodego pokolenia. Przestrzegał także przed wyrzuceniem osób w podeszłym wieku poza ramy społeczeństwa. Papież, pocieszając ludzi samotnych, za prorokiem Izajaszem, przypominał osobom starszym i przez to osamotnionym o nieustannej obecności Bożej przy nich.

Poczucie osamotnienia może pojawić się również w życiu dziecka. „Osamotnienie przeżywa dziecko, które czuje się niezrozumiane, nie ma z kim podzielić się myślami i nie ma komu opowiedzieć o sobie” [Braun-Gałkowska 2007, 53]. Dziecko potrzebuje wsparcia w swych przeżyciach, zarówno tych trudnych i smutnych (np. kłopoty szkolne), jak i w radosnych oraz pięknych chwilach sukcesu, gdy odczuwane jest pragnienie i silna potrzeba akceptacji ze strony dorosłych. Osamotnienie dziecka jest ściśle związane z jego sytuacją rodzinną i tym, w jaki sposób wypełniane są przez rodzinną jej funkcje.

Osamotnienie dziecka jest wyrazem dysfunkcji rodzinnych, częstym wynikiem alkoholizmu czy też braku ciepłych i silnych więzi emocjonalnych w rodzinie sprawiającej wrażenie pełnej i poprawnej. Osamotnienie dziecka wynika również z braku należytej nad nim opieki i w sytuacji, gdy substytutem rodzica staje się telewizor lub komputer. Dziecko pozbawione miłości jest bezsilne. Bardzo często dzieci, zwłaszcza w okresie dorastania, skarżą się na samotność, na to, że nie mają z kim porozmawiać o swoich problemach, boją się zaufać rodzicom, a kłopoty związane ze swoją sytuacją próbują rozwiązywać na ryzykownej drodze prób i błędów. B. Grulkowski podaje przykład dorastającego młodego narkomana, który świadomie wszedł w nałóg, by doświadczyć prawdziwej miłości ze strony rodziców [zob. Grulkowski 2006, 42]¹.

Osobnym zagadnieniem jest osamotnienie dzieci w rodzinie niepełnej. W takim przypadku dzieci mają poczucie samotności pogłębione poczuciem winy związanym z rozwodem rodziców. Dzieci pozbawione ojca dorastają w poczuciu osamotnienia bez męskiego wzorca, są zmuszone do samotnego

¹ Młody człowiek dostrzegał w rodzicach troskę jedynie w kwestiach materialnych. Będąc pozbawiony ich uwagi, postanowił poprzez wchodzenie w coraz większe kłopoty zmusić ich do wysiłku i okazania uczucia.

poszukiwania własnej tożsamości. Matka nawet wzorcowo wypełniająca swą rodzicielską i wychowawczą rolę nie jest w stanie zrekompensować braku ojca. Zaburzenia spowodowane nieobecnością ojca dotyczą zarówno synów, jak i córek i obejmują wszystkie sfery życia: intelektualną, emocjonalną, społeczną, moralną oraz religijną [zob. Baran 2007, 57-58].

Powszechnie uważa się, że życie wspólnotowe wyzwala od poczucia osamotnienia. B. Grulkowski wskazuje, że małżeństwo może być sposobem na przełamanie samotności, jednak sam fakt zaistnienia instytucji małżeństwa nie zapewnia człowiekowi przezwyciężenia samotności. Małżeństwo ani motyw do niego prowadzący nie mogą być rozumiane jako ratunek przed osamotnieniem [zob. Grulkowski 2006, 26]. Małżeństwo powinno zaspakajać podstawową potrzebę bliskości. Małżonkowie wobec Boga składają sobie przysięgę o wzajemnym wspieraniu się w życiu, ale wystarczy brak zrozumienia potrzeb drugiej osoby, aby osoby z definicji bliskie zaczęły się od siebie oddalać. Obcość wynika zazwyczaj z egoizmu, gdy od życiowego partnera oczekuje się, że „będzie żył z nami, dla nas i przez nas” [Sularczyk 2007, 67].

Nie należy więc traktować małżeństwa w sposób funkcjonalny. W małżeństwie należy dokonać przemiany relacji samotnego „ja” i „ty” we wspólne i jedno „my”. W stanie „my” przeżywa się głębiej zarówno własną osobę, jak i osobę współmałżonka. Człowiek zamknięty w sobie, skupiony na realizacji własnych marzeń, potrzeb i doznań, oczekuje od współmałżonka wręcz czytania w myślach i spełniania zachcianek. Problem ten dotyczy najczęściej kobiet nastawionych zbyt romantycznie i mężczyzn, którzy nie potrafią, bądź nie chcą, rozmawiać o uczuciach. Samotność w związku często prowadzi do frustracji, zdrady i rozpadu małżeństwa [zob. Sularczyk 2007, 68-70].

Osamotnienie w małżeństwie dotyka również kwestii wychowawczych i pełnej współpracy obojga małżonków w tej dziedzinie życia. Żadne z rodziców nie powinno obejmować pełnej i samotnej roli wychowawcy². Matka niepodejmująca pracy zawodowej, czuwająca nad gospodarstwem domowym, nie powinna być osamotniona w procesie wychowawczym i obarczona całą odpowiedzialnością rodzicielską tylko z tego powodu, że przebywa większość dnia w domu. Ojciec utrzymujący rodzinę po pracy również jest zobowiązany do pełnienia roli wychowawczej [zob. Carretto 1979, 62]. Brak chęci podjęcia tego trudu może wynikać nie tyle ze zmęczenia, co raczej z egoizmu i postawy roszczeniowej wobec innych.

Równie negatywną sytuacją w życiu człowieka jak osamotnienie, jest dążenie za wszelką cenę do życia wspólnotowego. Często jest postawa oczekiwania, że istnieje ktoś, kto jest w stanie zlikwidować ontyczną samotność. Narastają wymagania wobec znajomych i przyjaciół, wzmagają się poczucie niespełnienia i frustracji, w wyniku czego najczęściej dochodzi do zerwania relacji [zob. Au 1998, 220-221]. Ucieczka od samotności jako od refleksyj-

² Niekiedy jednak jest to konieczność spowodowana rozpadem małżeństwa lub osieroceniem dziecka przez jednego z rodziców.

nego spojrzenia w głąb samego siebie wywołuje dążenie ku innym osobom, lecz jest to najczęściej dążenie w kierunku wymuszonych przyjaźni pełnych udreki i męczących relacji. Żaden człowiek nie jest w stanie zaspokoić ludzkiej tęsknoty za jednością i pełnią. Te boskie oczekiwania, którymi są obarczani inni, wywołują potem pewną barierę w swobodnym wyrażaniu przyjaźni i miłości, powstają uczucia nieadekwatności i bezsilności [zob. Nouwen 1975, 19]. Opisany stan jest obrazem ludzkiego dążenia do bycia kochanym. Charakterystyczne dla człowieka tęskniącego za bliskością jest wciąż narastające i wciąż większe pragnienie bycia z kimś, wręcz zaborcze pragnienie drugiej osoby i ciągly strach przed rozłąką. Rozczarowania zaistniałe wskutek takiej niekorzystnej relacji prowadzą do psychicznego bólu, utrwalają się w psychice jako stan zranienia i odrzucenia. Osoby dotknięte takim cierpieniem najczęściej wcale nie zdają sobie sprawy z własnego negatywnego wkładu w powstanie takiej sytuacji [zob. Au 1998, 221].

Poczucie, że jest się w świecie samotnym, porzuconym, niekochanym, może przerodzić się w stan wręcz obsesyjny. Pojawia się wówczas „(...) uczucie niemocy, zwątpienia w swoją wartość, ujawniają się kompleksy” [Müller 2007, 14]. Rodzi się także poczucie zazdrości. Widok innych ludzi cieszących się życiem, śmiejących się, kochających, rozmawiających, na tle własnego poczucia osamotnienia we własnym zamkniętym, pustym, sterylnym, obojętnym, nieatrakcyjnym świecie, działa bardzo destrukcyjnie.

A. Pelanowski zauważa, że osamotnienie jest dla niektórych nie do przyjęcia, gdyż musieliby zobaczyć wtedy wszystkie swoje obawy, lęki, swoje nieuporządkowanie, rozbicie wewnętrzne i byliby zmuszeni do poważnej refleksji oraz do odkrycia w sobie wielkiej pustki. „Ucieczka przed samotnością, która może dać nam czas i przestrzeń do poważnego myślenia o sobie nie likwiduje lęku” [Pelanowski 2005, 187]. Obecność drugiej osoby zmniejsza napięcie i strach, jednak nie zabezpiecza przed świadomością nadejścia chwili, gdy tej osoby może zabraknąć. Człowiek potrzebuje innych ludzi, aby nie słyszeć własnej ciszy. Unika skupienia, refleksji, samotności, widząc w nich tylko to, co złe. Jednak dopiero w samotności można zobaczyć zło tkwiące w człowieku. To w tym stanie dostrzega się wewnętrzne rozbicie, którego samotność nie jest powodem. W samotności obnażone zostaje prawdziwe oblicze wnętrza ludzkiego.

Ten hiobowy stan, jakim jest poczucie osamotnienia, jest wielką próbą w życiu człowieka. Niezwykle istotne jest, aby człowiek nie pograżał się w marazmie ani też nie próbował uciekać ku złudnym lekarstwom na samotność, jakie proponuje współczesna cywilizacja. Przykładowo, Internet, mimo iż może spełniać pozytywną rolę w budowaniu relacji międzyludzkich u osób starszych lub schorowanych, nie może zastąpić prawdziwych kontaktów, a więc nie powinien stanowić fundamentu dla relacji towarzyskich. Lekarstwem na ból osamotnienia nie może stać się także pracoholizm ani alkohol czy też inne używki [zob. Müller 2007, 17-19].

3. OSAMOTNIENIE WYBORU

Drugą z wyróżnionych kategorią osamotnienia jest stan życia związany z wyborem człowieka i zazwyczaj z jego grzechem. M. Zawada wprowadza tu pojęcie „samotności demonicznej”. Alienacja i izolacja są wynikiem postawy pełnej pychy, dumy i egoizmu. Wyłączenie ze społeczeństwa następuje na skutek grzechu i jego przeżywania, jako ciągłego uciekania od Boga i od ludzi. Człowiek ulega złudzeniu samowystarczalności. Ostatecznym stanem samotności demonicznej jest wieczne oddalenie od Boga w piekle [zob. Zawada 1999, 139-143]³.

Należy dokonać rozróżnienia między osamotnieniem z wyboru, będącym ucieczką od świata i od ludzi, a samotnością pustelniczą, która, mimo pozornej ucieczki od świata jest nakierowana ku światu i ku ludziom, i nie stanowi ucieczki od ludzi, ale samotność dla ludzi. Osamotnienie wybrane, nie będąc nakierowanym ku innym, jest swoistą formą nieuczestniczenia, próbą stworzenia ze swojego życia samotnej wyspy.

Wiele osób, mimo iż czuje osamotnienie, świadomie wybiera życie w pojedynkę, czyniąc to niejednokrotnie z pełnym przekonaniem. Człowiek zaczyna uciekać w samotność, gdyż szuka w niej swej egoistycznej, złotej samotni, hołdując łatwiznie życiowej lub zamyka się w „ziemi odrzucenia”. Jest to „rodzaj samotności powstały w wyniku unikania, trzymania się z dala, oddalenia, poczucia obcości” [Zawada 1999, 127]. Może on wynikać zarówno z przyczyn opisanych wyżej, gdy następuje trudność w nawiązywaniu kontaktu ze światem i innymi ludźmi, jak i ze świadomego, pełnego egoizmu zachowania.

Potrzeba kontaktu z ludźmi, wymiany myśli, szacunku, zrozumienia, miłości zostaje przesłonięta przez rosnący lęk przed „odrzuceniem, obrażeniem kruchości istnienia, obrażeniem samej potrzeby kochania” [Zawada 1999, 128]. Człowiek dokonuje wyboru ucieczki w ból i cierpienie związane ze świadomym osamotnieniem, aby nie ponosić konsekwencji niepewnych kontaktów i trudu budowania relacji. Człowiek boi się, że w kontaktach z innymi zostanie pozbawiony wolności i zdominowany czy też stanie się narzędziem dla innych w realizacji ich celów. Stanięcie obok stanowi początek zarówno wygasania potrzeb, jak i wygasania samego życia. Osamotnienie z wyboru musi być wciąż neurotycznie uzasadniane, usprawiedliwiane uporczywą potrzebą aseczy i oderwania, odsuwaniem prawdziwych kontaktów z innymi. Samotność taką Zawada porównuje z tchórzostwem, z chęcią ukrycia własnych potrzeb. Ona sama jest wybierana przez człowieka jako mniejsze zło i iluzja wolności. Postawa taka przepelniona jest nieszczerością w koniecznych codziennych kontaktach z innymi [zob. Zawada 1999, 126]. Fałsz i brak

³ Zob. także Hryniewicz 1995, 97. Piekło jest tu opisywane jako wybór a nawet twór człowieka, stan całkowitej samotności i wyobcowania, stan demoniczny i antyludzki, antyspołeczny.

dostępu do prawdy odcina człowieka od jego korzeni Bożego pochodzenia i ludzkiej godności, aby w konsekwencji „(...) stopniowo wzbudzić w nim destrukcyjną wolę mocy albo pogrążyć go w rozpacz osamotnienia” [Jan Paweł II 1996, n. 90].

Człowiek oderwany od prawdy o sobie, pozbawiony widzenia swej godności w perspektywie Boskiego oblicza, w kontaktach interpersonalnych traktuje osoby w sposób funkcjonalny. Osoba staje się dla niego narzędziem do zaspokojenia egoistycznych zamierzeń. Związki budowane na takim fundamencie nie charakteryzują się trwałością. Przykładowo, człowiek, który traktuje małżeństwo w sposób funkcjonalny, często doznaje w swym egoizmie frustracji i w konsekwencji decyduje się na wybór samotności. Grulkowski opisuje przykład rodziny, która rozpadła się, ponieważ żona okazała się osobą bezpłodną. Mąż spowodował rozejście się, ponieważ nie takiego małżeństwa oczekiwał. Wykazując się postawą roszczeniową zdecydował się na samotność, osamotnienie wyboru, skazując jednocześnie swoją małżonkę na przymus osamotnienia odrzucenia [zob. Grulkowski 2006, 50].

Utrata kochanej osoby lub nieodwzajemnienie miłości czy wręcz odrzucenie jej powodują złość nakierowaną na innych, a nawet na Boga. W człowieku rodzi się wewnętrzny bunt. Może on doprowadzić do obniżenia poczucia własnej wartości, unikania innych, aż w końcu do izolacji. Osamotnienie staje się samotnością, która człowiekowi odpowiada [zob. Pelanowski 2005, 177]. Wewnętrzna izolacja i bunt nie zawsze oznaczają zamknięcie. Doświadczenie wewnętrznej pustki może zaowocować hiperaktywnością i rozlicznymi, ale powierzchownymi kontaktami towarzyskimi lub związanymi z pracą zawodową. Osoba samotna czuje się wówczas doceniona, potrzebna, a zarazem utwierdza się w przekonaniu o potrzebie bycia samotnym, wolnym i niezależnym. Pojawia się grzech pychy. Jedynym punktem odniesienia w dumnie wybranej samotności jest pogarda dla innych a nawet samego Boga i zuchwałość karmiona pychą. Bóg przestaje być potrzebny. Pycha staje się także motorem samostanowienia, niezależności i walki z innymi ludźmi. Są oni traktowani jako zagrożenie usilnie bronionej sfery niezależności. Są intruzami pragnącymi „(...) wydrzeć dumny skarb nieliczenia się z nikim” [Zawada 1999, 139]. Pycha nie pozwala na normalne relacje międzyludzkie i uwolnienie od osamotnienia. W tym stanie nie ma miejsca na Boga, gdyż Bóg nie chce być jednie dla mnie, jedynie mój. Bliźni staje się jedynie celem ataku, zwłaszcza gdy zanadto się zbliży. Duma zaś staje się potrzebą nadrzędną wobec miłości.

Wyborem osamotnienia może stać się każdy grzech. Stan grzechu powoduje zerwanie więzi z Bogiem, z Kościołem, z samym sobą, z własną głębią. Osamotnienie grzesznika nie wynika z faktu samego grzechu, ale z trwania w nim, braku żalu i braku chęci powrotu do wspólnoty. Grzech wprowadza w życie duchowe człowieka „(...) rozdarcie, lękliwą próżnię duchową, samotność czasami prowadzącą ku rozpacz” [Zawada 1999, 142].

Permanentne odrzucanie siebie oraz innych ludzi zawsze ostatecznie prowadzi do odrzucenia Boga. Drogowskazem działań nie staje się miłość wyra-

żona w przykazaniu miłości Boga i bliźniego, lecz nienawiść, chęć niszczenia wszystkiego jako zemsta za tragedię samotności. Grzech i pycha powodują negowanie każdej więzi, nawet tej łączącej z Bogiem, niekiedy nawet w godzinie śmierci. Oddzielenie od źródła życia wiedzie ku potępieniu i definitywnej samotności piekła. Samotność wybrana, wiodąca ku potępieniu, zna tylko jeden rodzaj więzi. Jest to wspólny los bezgranicznej rozpaczki wszystkich potępionych.

Człowiek, szukając samotności i decydując się na wyjście na pustynię, powinien jasno określić motywy, dla których jego wędrówka się rozpoczyna. A. Pronzato w swych wspomnieniach z życia na pustyni podaje przykład własnej drogi. Wyruszył on na Saharę, aby pielgrzymować do grobu brata Karola de Foucauld, jednego ze współczesnych ascetów. Już na początku swej podróży musiał dokonać autorefleksji dotyczącej różnicy między izolacją a samotnością. Uciekał od ludzi, aby „(...) nikt nie płatał mu się pod nogami” [Pronzato 2004, 31]. Tymczasem niezbędna okazała się pomoc innych. Bezradny wobec naturalnych przeszkód (zasy piaskowe unieruchamiające pojazd) musiał przyznać, „(...) że również na pustyni człowiek potrzebuje innych ludzi, że nie można się obyć bez bliźnich” [Pronzato 2004, 32]. Czysto bezinteresowna pomoc tubylców spowodowała w nim przemianę i nastawienie ku samotności, ale rozumianej nie jako izolacja, lecz współuczestnictwo.

Jako rozwiązanie problemu osamotnienia H. Nouwen proponuje przejście od osamotnienia do samotności rozumianej jako odosobnienie. Zamiast uciekać i zapomnieć o osamotnieniu lub zaprzeczać mu, należy je zmienić w owocną samotność. Trzeba znaleźć odwagę, aby pustynię osamotnienia zamienić w ogród samotności. „Przejście od osamotnienia do samotności jest (...) odejściem od niepokoju zmysłów do spokoju ducha, od wychodzących na zewnątrz pragnień ku poszukiwaniom skierowanym do wnętrza, od pełnego lęku przyłgnięcia do beztroskiej zabawy” [Nouwen 2001, 74].

4. ODOSONBIENIE

Odosobnienie, wśród autorów publikacji z zakresu prezentowanej tematyki, jest postrzegane jako pozytywny czynnik życia i rozwoju człowieka. P. Tillich określa odosobnienie jako chwałę bycia samotnym [zob. Tillich 1991, 4]. Odosobnienie jest rozumiane jako samotność właściwa osobom poświęcającym się służbie Bogu i społeczeństwu. Jest to samotność świadomie wybrana, pustelnicza, samotność celibatariuszy, ascetów, zakonników, pustelników świeckich, ludzi ducha [zob. Osińska 1988, 34]. U jej podstaw leży Boża miłość. Sam wybór i świadome podjęcie zobowiązania nie zapobiega poczuciu odosobnienia. Nawet wybrane odosobnienie może prowadzić do poczucia osamotnienia. „Wybrana samotność nie likwiduje cienia osamotnienia, co przejawia się w głodzie serca. Dlatego granica między nimi [odosobnieniem a osamotnieniem] jest zazwyczaj zatarta” [Zawada 1999, 107].

Osamotnienie może być pokonane tylko przez tych, którzy zniosą odosobnienie. Człowiek posiada naturalne pragnienie odosobnienia. Jest wiele

dróg, na których można poszukiwać i doświadczać odosobnienia. P. Tillich pokazuje kilka dróg, którymi człowiek próbuje dotrzeć do odosobnienia. Jedną z nich jest zwrot ku ciszy natury. Przebywanie z naturą i wsłuchiwanie się w szum drzew, powiew wiatru i odgłos morskich fal nie przynosi człowiekowi odpowiedzi na ludzkie pytania. Takie odosobnienie jest krótkotrwałe, a co więcej, może łatwo zamienić się w osamotnienie [zob. Tillich 1991, 6].

Inną drogą ku odosobnieniu jest kontemplacja dzieł sztuki i kultury. Czytając poezję, słuchając muzyki, oglądając obrazy człowiek samotny pośród tłumu przestaje czuć się osamotniony. Wtedy odosobnienie staje się ochroną bez wyizolowania. Doskonałym przykładem zwalczania samotności dzięki sztuce jest osobista refleksja Anny Tochmańskiej: „Moja samotność w obcym kraju jest możliwa do zniesienia tylko dzięki polskim artystom. Cudownie jest się zapatrzeć na obrazy Mariana Gromady. Lubię siedzieć przy biurku, wtedy spogląda na mnie z zadumą «Dante Alighieri» Staszka Cukra” [Tochmańska 2007, 100].

Sztuka nie gwarantuje jednak zaspokojenia samotności, a życie przywołuje wymogi dnia codziennego. „Dzisiaj, bardziej niż w poprzednich okresach, człowiek jest tak samotny, że nie może unieść swojego odosobnienia. Dlatego desperacko usiłuje stać się częścią zbiorowości [Tillich 1991, 7]. Wszystkie działające na człowieka czynniki: zarówno wychowawcy jak i środki masowego przekazu czy też środowisko rodzinne działają w taki sposób, aby pozbawić nas zewnętrznych warunków odosobnienia, najprostszego oparcia dla naszej intymności. P. Tillich wskazuje na brak ochrony intymności i odosobnienia pojedynczego człowieka poprzez architekturę i zagospodarowanie przestrzeni w biurach, szkołach, fabrykach a nawet w domach. Poprzez to usiłuje się zniszczyć ludzkie pragnienie odosobnienia i wykluczyć intymność. Współczesność wiąże się z tłumem, wrzaskiem, pędem i hałasem, które tłumią ciszę, a samotność w ciszy to szansa na zatrzymanie się i dotknięcie nadprzyrodzoności, i odnowę relacji z Bogiem. Przed milczeniem ucieka się w *diarrohea verborum*, unika się skupienia, refleksji, samotności jako czegoś złego, nie dostrzegając faktu, że to właśnie dzięki temu można zło dostrzec i zdiagnozować właściwe jego przyczyny [zob. Pelanowski 2005, 187.]⁴.

Św. Rafał Kalinowski w swym zbiorze ascetycznych tekstów wskazuje na samotność jako rzeczywistość, która pozwala na właściwe poznanie i ocenienie samego siebie. „Błogosławiony ten, co przez ucieczkę od wszelkich niepotrzebnych rozproszeń, (...) nie błąkając się myślą w dalekie strony, wzrok swej duszy ku tej ostatniej zwróci, (...) Boga w niej szukać będzie, badając się, jak daleko obraz Boży w niej odbity” [Praškiewicz 2007, 111]. Człowiek w takiej samotności poznaje samego siebie w duchu prawdy, potrafi ocenić siebie w duchu pokory i podjąć stosowne kroki, aby pełniej odpowiadać na Boże wezwanie, uznaje potrzebę modlitwy, konieczność naprawienia relacji z bliźnimi. Świadczy to o pozytywnym postrzeganiu samotności i odbieraniu jej jako potrzeby w życiu człowieka przytłoczonego przez świat, a szukające-

⁴ *Diarrohea verborum* – dosł. „biegunka słów”.

go ukojenia. Samotność intelektualna jest też rozumiana jako poczucie odrębności

i wyjątkowości, jest błogosławieństwem i darem Bożym dla ludzi, którzy, dążąc za ideałami, mają odwagę podążać pod prąd współczesnych stylów życia [zob. Rybiński 2007, 20].

Odosobnienie jest nie tylko domeną osób konsekrowanych, pragnących całe życie poświęcić szczególnej służbie Bogu. Każda osoba potrzebuje, nawet gdy żyje we wspólnocie małżeńskiej, chwili refleksji, „pobycia z samym sobą”. Samotność to stan pozwalający nie tylko na wyciszenie i relaks, wczucie się w siebie i ludzi, ale także pozwalający odnaleźć w niej rzeczywistość nas przekraczającą – Boga. Kontemplacja „w gwarze ulicy” jest jednak dużo większym wyzwaniem niż w pustynnej rzeczywistości [zob. Carretto 2006, 77-82].

Kontemplatyk, osoba żyjąca w Bożym odosobnieniu, uciekając od tłumów, nie robi tego, aby już nigdy więcej ich nie widzieć, ale właśnie dlatego, by ich lepiej zobaczyć. Trudno zobaczyć tłum, stojąc pośród niego. Na pustynię, która stała się wręcz symbolem samotności, nie wychodzi się, aby widzieć mniej, ale przeciwnie – zobaczyć więcej, aby poszukać i dostrzec to, co niewidzialne, by ujrzeć Boże oblicze. Prawdziwy samotnik chce wpatrywać się w Bożą twarz i skupiając się na niej, poprzez Boga prawdziwie i w pełni dostrzegać drugiego człowieka [zob. Pronzato 2004].

Niekiedy to sam Bóg wyrwa człowieka ze zbiorowości w odosobnieniu, którego nie pragnął, a które nim wstrząsa. Bóg chce od człowieka pytań, pytań trudnych, na które nie ma łatwych odpowiedzi, które nie niosą łatwych rozwiązań. Jak ukazuje P. Tillich, Bóg pragnie od ludzi pytań o prawdę, która może odizolować od wspólnoty, o którą można pytać tylko w odosobnieniu. Chce pytań o sprawiedliwość, która może przynieść śmierć, cierpienie, która może wzrastać tylko w odosobnieniu. Bóg pragnie, aby człowiek porzucił swoje zwykłe ludzkie szlaki i, mimo że niesie to wielorakie zagrożenia ze strony świata, w odosobnieniu wraz z Nim przeniknął granice ograniczoności własnego ludzkiego bytu i mógł odnaleźć tajemnicę własnego życia. Co wydarza się w naszym odosobnieniu? W odosobnieniu „(...) spotykamy siebie nie jako siebie lecz jako pole walki mocy tworzenia i niszczenia, Boga i demonów” [Tillich 1991, 8].

Odosobnienie nie jest więc łatwe. Człowiek, doświadczając w swoim życiu samotności, powinien odpowiedzieć sobie na pytanie, czego tak naprawdę pragnie. Czy chce samotności postrzeganej jako negatywne doświadczenie osamotnienia, czy chce porzucić ludzką wspólnotę ku izolacji nakierowanej na własny egoizm, czy chce wyrwać się ze swego osamotnienia, aby budować wspólnotę z innymi, czy też swe osamotnienie pragnie przeobrazić w odosobnienie.

Osamotnienie rozumiane jako poczucie czysto ludzkiej potrzeby fizycznej obecności drugiej osoby przezwyciężyć można poprzez zaakceptowanie siebie, polubienie swojego towarzystwa i zaryzykowanie utraty złudnego poczucia bezpieczeństwa odnajdywanego w ucieczce przed innymi ludźmi. Ko-

nieczna jest dbałość o siebie i otwartość na innych ludzi [zob. Prokulska-Balcerzak 2007, 79-80].

Pragnąc przekształcić osamotnienie w odosobnienie, należy wejść na trudną drogę szukania siebie. P. Tillich, rozważając samotne przebywanie Jezusa na pustyni, dostrzega tę szansę w modlitwie. Modlitwa wymaga jednak od poszukujących wielkiej mocy pokonania w sobie chęci uczynienia z Boga partnera modlitwy. Taka modlitwa łatwo przychodzi nie tylko osobom świeckim ale także, jak zauważa P. Tillich, osobom duchownym. Jej słowa nie rodzą się jako owoc spotkania Boga z człowiekiem w odosobnieniu. Lepszą formą modlitwy jest milczenie i pozwolenie duszy tęskniącej za odosobnieniem, „(...) wzdychać bez słów do Boga” [Tillich 1991, 8]. Taka forma modlitwy może przenieść nas na pustynię naszego odosobnienia „(...) nawet w przepełnionym dniu, w zatłoczonym pokoju, nawet w najtrudniejszych zewnętrznych warunkach” [Tillich 1991, 8]. W modlitwie „(...) dusza musi wyzbyć się i oddalić od wszystkiego i wyjść na zewnątrz, gdyż Umiłowanego można spotkać tylko w samotności” [Zawada 1999, 178]. Samotność staje się przestrzenią spotkania. Poprzez ogałanie siebie, Bóg prowadzi duszę ku coraz większej samotności, aby całkowicie wolna mogła w Nim odnaleźć odpoczynek. Poznanie tajemnic Bożych odbywa się w samotności i głębokim milczeniu, a w biernej uwadze miłosnej Bóg objawia swą miłość duszy, która trwa w zapomnieniu i nasłuchiowaniu duchowym [por. Jan od Krzyża 1986, 774-775].

Samotność staje się dla człowieka fundamentem i odskocznią do wznieśnienia się ponad własne możliwości duchowe, uwolnieniem od ciężaru udręczeń i pożądań, a zadomowieniem się w Bogu. „Samotność przemienia się w samotność rozśpiewaną miłością i wolnością, w której zadomawia się Duch” [Zawada 1991, 180].

Ta Boża miłość rozpalająca człowieka i odosobnienie z nią związane nie oddzielają go od innych ludzi, lecz nakierowują na pragnienie ich dobra. Miłość Boża rozpala człowieka do prawdziwej miłości bliźniego. Nakierowuje go ku bliźnim „ponieważ tylko w odosobnieniu ci, którzy są samotni, mogą dotrzeć do tych, od których są oddzieleni. Tylko obecność wieczności może przełamać mury, które izolują to, co doczesne od tego, co doczesne. Jedna godzina odosobnienia może bardziej zbliżyć nas do tych, których kochamy niż wiele godzin porozumiewania się. Możemy ich zabrać ze sobą na wzgórze wieczności” [Tillich 1991, 8].

Człowiek przed Bogiem staje sam podobnie jak wówczas, gdy dokonywał się akt stworzenia. Jan Paweł II uważa, że samoświadomość i samostanowienie człowieka jako „obrazu Bożego” musi dokonać się poprzez ontyczną odrębność, a co za tym idzie – samotność [zob. Jan Paweł II 1986, 27-28]. Człowiek jest określony przez samotność. To dzięki niej został oddzielony i mógł się oddzielić od innych stworzeń. Mógł też określić się wobec Stwórcy i pojął swoją wobec Niego małość i nieprzystawalność, co jeszcze głębiej uwidocznił grzech. Nawet „(...) Bóg nie może wyzwolić człowieka z jego samotności: w tym tkwi wielkość człowieka, że jest on bytem wewnętrznym

ześrodkowanym (*centered within himself*)” [Tillich 1991, 4]. Człowiek oddzielony od świata może go poznawać, kierować nim i przekształcać. Człowiek jest zdolny do rozmowy zarówno z drugim człowiekiem, jak i z samym Bogiem. Potrafi zadawać pytania i dawać odpowiedzi, podejmować decyzje. Jest wolny wobec dobra i zła. „Tylko ten, kto znajduje w sobie niezgłębione centrum, jest wolny. Tylko ten, kto jest samotny, może twierdzić, że jest człowiekiem. Oto jest wielkość i brzemień człowieka” [Tillich 1991, 6].

Mistrz Eckhart opisuje odosobnienie jako stan najbardziej upodabniający ludzi do Boga. „(...) prawdziwe odosobnienie nie jest niczym innym jak nieporuszoną trwałością ducha w dole i niedoli w czci, hańbie i wstydzie na podobieństwo góry z ołowiu, której nie może poruszyć słaby wiatr. To nieporuszone odosobnienie najbardziej upodabnia człowieka do Boga. Ono właśnie sprawia, że jest Bogiem, ono też stanowi źródło jego czystości, prostoty i niezmienności. Stąd, żeby człowiek był podobny do Boga (jeśli w ogóle można mówić o podobieństwie stworzenia do Niego!), musi się ono dokonać za pomocą odosobnienia” [Mistrz Eckhart 1987, 158].

Zgodnie z podziałem samotności proponowanym przez M. Zawadę, odosobnienie prowadzi do „samości”. Poprzez takie rozróżnienie Zawada dokonuje podziału na samotność ludzką i boską. Samość jest tu rozumiana jako szczyt doskonałego odosobnienia. W przyjętym podziale można zauważyć, że osamotnienie wyboru oraz samość leżą wobec siebie na dwóch skrajnych biegunach, gdzie szczytem w drodze do zbawienia jest samość, a w drodze ku zatraceniu demoniczne osamotnienie wyboru [por. rys. 1].

5. „SAMOŚĆ”

Pojęcie samość nie występuje powszechnie w literaturze z zakresu teologii duchowości. Jest to określenie nowe i warte rozważenia. M. Zawada definiuje „samość” jako doskonałą formę odosobnienia. Próbuje w ten sposób doprowadzić do rozróżnienia między ludzkim a boskim wymiarem samotności. Samość oznacza „(...) pełne bycie u siebie i zarazem pełne ofiarowanie siebie, samotność powierzenia” [Zawada 1999, 107]. Zawada porównuje samość do żywiołu, bezgranicznej, nieskrępowanej, najczystszej, nieznającej strachu odpowiedzi na Boże zaproszenie do więzi z Nim samym. Uwolnienie od wszelkich więzów i względów ludzkich horyzontów z jednoczesnym całkowitym otwarciem na Bożą obecność. Samość jest rozumiana jako rodzaj samotności zdominowanej przez nadprzyrodzoność. Taki stan jest pierwszeństwem relacji z Bogiem ponad wszystkim co ludzkie i materialne. Samotność tak rozumiana stanowi doskonałe wypełnienie pierwszego przykazania Dekalogu („Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną”). M. Zawada wyprowadza pojęcie samości z relacji osobowych w Trójcy Przenajświętszej. Bóg, będąc „(...) relacją Osób, dając Siebie «rodzi» Siebie, niejako czyniąc się samotnym pozyskuje nieskończoną możliwość «bycia dla», nieskończenie otwartym na Drugiego” [Zawada 1999, 108]. Rodząc, czyni się samotnym, ale przez to uzyskuje nieskończoną zdolność przyjęcia. Boska samość to wyda-

wanie Siebie, aby odzyskać Siebie w pełni. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga jest powołany do naśladowania tego rodzaju samotności, do dążenia ku mistycznej jedyności w relacji z Bogiem.

Wspomniany autor wiąże ten nowy rodzaj relacji z życiem mistycznym oraz z życiem konsekrowanym. Z natury konsekracji i samotności wybranej dla Boga wypływa transcendencja i przekraczanie wymiaru osoby ludzkiej. W samotności takiej rodzi się typ relacji czysto Boski, trynitarny. Dar ze swojej osoby, zastrzeżony dla Boga, przekracza horyzont ludzkiej możliwości oddania się drugiemu. Człowiek konsekrowany rezygnuje z doczesnych więzi, czyni się samotny, by odnaleźć je w sposób duchowy wewnątrz Kościoła, w łonie Ojca. Samość jest wówczas obecnością, która pochłania człowieka i pozwala mu radować się z uzyskanej więzi, mimo oddzielenia od innych. Samość jest pokonaniem samotności oddzielenia, ale jest samotnością dla Boga. Człowiek powierzający się samości nie pragnie już swojej odrębności. Samość staje się końcem każdej rozłąki, gdyż na polu samości, oczyszczonej przestrzeni spotkania, sam Bóg dokonuje zjednoczenia. W Bożym zjednoczeniu gasną wszelkie podziały, relacje stają się nadprzyrodzone w ściśle Boskim znaczeniu, doskonałym, nieskończonym, czystym i pełnym [zob. Zawada 1991, 183-185]. Człowiek powołany do życia wzajemnego, szuka tego w miłości ludzkiej, w małżeństwie, rodzinie, przyjaźni. Samość przekracza płaszczyznę ludzkiego pojęcia bycia razem, przekracza możliwość wspólnego istnienia dla siebie. „Samość to śmierć dla samego siebie” [Zawada 1991, 183].

W istocie jest to Boże działanie, gdyż tylko Bóg może w tak doskonały sposób wypełnić pustkę, którą człowiek dla Niego przygotował. Człowiek w odosobnieniu przygotowany na Boże przyjście, może jedynie biernie czekać i przyjmować Bożą łaskę. Człowiek zostaje wypełniony życiem Boga, więc „(...) wewnątrzbytowa samotność zamieniona zostaje również w życie Boga” [Zawada 1999, 183]. Wydaje się, że o takiej samotności pisze również Mistrz Eckhart. Wychwala on i nie znajduje niczego lepszego niż czyste odosobnienie [zob. Mistrz Eckhart 1987, 153]. Tym czystym odosobnieniem wydaje się być samość. Eckhart, podejmując rozważania dotyczące tego rodzaju odosobnienia, opisuje stan, w którym dana jest zdolność do przyjmowania samego tylko Boga. Bóg poprzez odosobnienie człowieka jest przymuszany do kochania go i wchodzenia głęboko w jego życie. Odosobnienie staje się tak bliskie nicości, że tylko Bóg w swej subtelności jest w stanie w tej przestrzeni przebywać. Odosobnienie nie może więc przyjąć niczego poza Bogiem. To doskonałe odosobnienie, według Mistrza Eckharta, „(...) wyklucza wszelkie odniesienie do stworzeń, zarówno w sensie unizania się przed nimi, jak i wywyższania się nad nie; nie pragnie ono być pod czymś ani nad czymś, chce istnieć samo z siebie i nie być przedmiotem niczyjej miłości ani udzięki, nie pragnie równości ani nierówności z żadnym stworzeniem, nie chce tego i tamtego, chce tylko być i nic poza tym (...). Dlatego pozostawia w spokoju wszystkie rzeczy” [Mistrz Eckhart 1987, 158]. Osoba szukająca obecno-

ści Boga potrzebuje pustki samotności, aby powstała przestrzeń pozostawić do dyspozycji tylko Bogu.

ZAKOŃCZENIE

Z przeprowadzonych analiz jednoznacznie wynika, że człowiek nie powinien być osamotniony. Osamotnienie, jako negatywny aspekt samotności, zamyka przed człowiekiem drogę ku rozwojowi w pełni siebie jako osoby dojrzałej. Osamotnienie i wybrana izolacja stanowi antytezę obecności człowieka w życiu społecznym. Stan ten staje się wielkim dramatem człowieka i poważnym zagrożeniem dla jego życia duchowego, a także fizycznego. Również w życiu osoby powołanej do życia samotnego zdarzają się kryzysy i potrzeba życia wspólnotowego.

Dwie drogi wiodące ku pozytywnej samotności – ku odosobnieniu, są jedynymi drogami, dzięki którym człowiek może uzyskać pełną dojrzałość. Odosobnienie jest, jak starano się wykazać, stanem, w którym człowiek ma możliwość autorefleksji i dzięki temu może dokonać przeglądu swojego życia. Takie zatrzymanie się i spojrzenie w głąb siebie daje możliwość korekty własnej postawy i innego spojrzenia na otaczającą rzeczywistość. Poprzez odosobnienie człowiek jest w stanie doświadczyć Bożej obecności w swoim życiu. Pustkę, która tworzy się w odosobnieniu, wypełnia Bóg. Odosobnienie musi być jednak wyborem. Nie może być czymś narzuconym, czemu człowiek w sposób naturalny się sprzeciwia. Może to być wybór na całe życie w bezżennym odosobnieniu w życiu konsekrowanym lub w celibacie kapłańskim. Może to być również wybór osób świeckich. W życiu człowieka świeckiego, który zdecydował się na założenie rodziny, pełne odosobnienie jest niemożliwe ze względu na inny rodzaj powołania. Konieczne jednak są chwile odosobnienia, w których świecki może kształtować swoje życie duchowe. Prowadząc rodzinny tryb życia, potrzebuje on chwili, aby sam na sam przebywać z Bogiem.

LITERATURA:

- AU, W. 1998. *Drogą serca*. Tłum. z fr. A. Juchniewicz. Kraków.
- BARAN, S. 2007. *Tato, gdzie jesteś?* Zeszyty karmelitańskie 4(41), 57-62.
- BRAUN-GAŁKOWSKA, M. 2007. *Poczucie osamotnienia u dzieci*. Zeszyty karmelitańskie 4(41), 52-56.
- CARRETTO, C. 1979. *Liczy się tylko miłość*. Tłum. z wł. S. W. Gaudyn. Warszawa.
- CARRETTO, C. 2006. *Listy z pustyni*. Tłum. z wł. S. W. Gaudyn. Warszawa.
- GRULKOWSKI, B. 2006. *Sakramentalność małżeństwa w aspekcie psychologicznym*. Pelplin.
- HRYNIEWICZ, W. 1995. *Nadzieja zbawienia a wolność*. Studia Theologica Varsaviensa 33(2), 91-110.
- JABŁOŃSKI, D., OSTASZ, L. 2001. *Zarys wiedzy o rodzinie, małżeństwie, kohabitacji i konkubinacie: perspektywa antropologii kulturowej i ogólnej*. Olsztyn.
- JAN OD KRZYŻA. 1986. *Żywy płomień miłości*. W: Tenże. *Dzieła*, 717-807. Tłum. z hiszp. B. Smyrak. Kraków.
- JAN PAWEŁ II. 1986. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Watykan.
- JAN PAWEŁ II. 1998. *Fides et ratio*. Rzym.
- MIKUŁOWSKI-POMORSKI, J. 2007. *Samotność dobra czy zła?* Zeszyty karmelitańskie 4(41), 6-11.
- MISTRZ ECKHART. 1987. *Traktaty*. Tłum. z niem. W. Szymona. Poznań.
- MÜLLER, W. 2007. *Być samemu nie znaczy być samotnym*. Tłum. z niem. B. Szlagor. Kraków.
- NOUWEN, H. J. M. 1975. *Reaching Out: The Three Movements of the Spiritual Life*. New York.
- NOUWEN, H. J. M. 1994. *Zraniony uzdrowiciel*. Tłum. z ang. J. Grzegorzczak. Poznań.
- NOUWEN, H. J. M. 2001. *Ziarna nadziei*. Tłum. z ang. J. Grzegorzczak. Poznań.
- OSIŃSKA, K. 1988. *Pustelnicy dziś. Samotność z wyboru ludzi świeckich*. Warszawa.
- PELANOWSKI, A. 2005. *Wolni od niemocy*. Częstochowa.
- PRAŚKIEWICZ, S. T. 2007. *Samotność jako przyjemność mądrych według św. Rafała Kalinowskiego*. Zeszyty karmelitańskie 4(41), 110-112.
- PROKULSKA-BALCERZAK, D. *Jak przestać być samotnym*. Zeszyty karmelitańskie 4(41), 76-81.
- PRONZATO, A. 2004. *Rozważania na piasku*. Tłum. z wł. A. Gryczyńska. Poznań.
- RYBIŃSKI, M. 2007. *Pochwała samotności*. Zeszyty karmelitańskie 4(41), 19-20.
- STEFAN, W. 2007. *Samotność ocaleńca*. Zeszyty karmelitańskie 4(41), 71-76.

- SULARCZYK, M. 2007. *Samotność w związku*. Zeszyty karmelitańskie 4(41), 66-71.
- TERLIKOWSKI, T. P. 2007. *Samotność pustki, samotność pełni*. Zeszyty karmelitańskie 4(41), 82-86.
- TILLICH, P. 1991. *Osamotnienie i odosobnienie*. Tłum. z niem. K. Mech. Znak 4(431), 3-8.
- TOCHMAŃSKA, A. 2007. *Bardzo lubię być sama*. Zeszyty karmelitańskie 4(41), 100.
- WALDEN-GAŁUSZKO, K. de. 2000. *U kresu. Opieka psychopaliatywna, czyli jak pomóc choremu, rodzinie i personelowi środkami psychologicznymi*. Gdańsk.
- ZAWADA, M. 1999. *Zaślubiny z samotnością*. Kraków.

CHRISTIAN ATTEMPTS OF INTERPRETING SOLITUDE

Summary

Differentiating kinds of solitude in literature is not univocal. Marian Zawada brings about the division into three categories of "solitude" – he distinguishes "loneliness, seclusion and the state of being alone". Henri J. M. Nouven in turn accepts the division into solitude as such and loneliness, while Tomasz P. Terlikowski singles out "solitude of emptiness" and "solitude of fullness". Most of differences deal with the terminology used. Every author brings about the basic division of solitude into solitude understood positively and negative solitude. Though, due to more often appearing in literature, we accepted, in the present article, the division proposed by P. Tillich, who divides the notion of solitude into "loneliness" and "seclusion", nevertheless the division whose author is M. Zawada has also been considered. In relation to the differentiation proposed by P. Tillich the Polish author broadens the classification of solitude by introducing the new term "the state of being alone". We proposed to include "the state of being alone" differentiated by him into the notion of seclusion, though we will devote a separate fragment of the article to its discussion.

Ks. ARTUR J. KATOŁO

Istituto Filosofico-Teologico

Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale

Rende

Ateneum – Szkoła Wyższa, Gdańsk

Koncepcje zdrowia i choroby w starożytnej kulturze klasycznej i w ujęciu biblijnym. Próba porównania

WSTĘP. 1. ROZUMIENIE ZDROWIA I CHOROBY W STAROŻYTNEJ GRECJI.

2. KONCEPCJE ZDROWIA I CHOROBY W STAROŻYTNYM RZYMIE.

3. UJĘCIE BIBLIJNE ZDROWIA I CHOROBY. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

W starożytnej kulturze klasyczno-pogańskiej (Grecja i Rzym) istniało przekonanie, iż choroba czyni z pacjenta kogoś pozbawionego rozsądku (*phroneisis*), a przez to niezdolnego do podejmowania decyzji moralnych. Tylko człowiek zdrowy i piękny (*kalos*) może być dobry (*agathos*). O ile termin „kalos” używany był na oznaczenie cnoty moralnej, o tyle termin „agathos” oznaczał cnotę zdrowia fizycznego [zob. Gracia 1993, 32].

W takim ujęciu zagadnienia każdy element relacji lekarz-pacjent nabierał swoistego znaczenia moralnego. Chory musiał powrócić do utraconego stanu „kalos” (cnoty moralnej) dzięki zabiegom lekarza, który jawił się jako „agathos”, gdyż tylko on posiadał wiedzę i znajomość technik leczniczych. Wspólny wysiłek lekarza i pacjenta może doprowadzić do pożądanego rezultatu, jakim jest zdrowie fizyczne, a przez to także i zdrowie moralne (*kalokagathia*) [zob. Gracia 1993, 32]. Choroba to coś „brzydkiego” i „złego”, coś, co pozbawia nie tylko piękna fizycznego, ale również i moralnego; choroba jest stanem niemoralnym.

1. ROZUMIENIE ZDROWIA I CHOROBY W STAROŻYTNEJ GRECJI

Medycyna starożytnej Grecji sięgała tradycjami epoki Homera. Ogólnie mówiąc, znajomość anatomii człowieka podyktowana zwyczajami religijnymi oraz codziennymi tamtego okresu pozostawała bardzo ograniczona. W konsekwencji przyczyn chorób nie upatrywano w funkcjonowaniu organizmu, ale w gniewie bogów. To samo odnosiło się do koncepcji zdrowia – przebłaganie określonego bóstwa miało być przyczyną wyzdrowienia z choroby. Dlatego odwoływano się zarówno do bóstw, które uznawano za sprawczające nieszczęścia na człowieka, jak i do tych, które mogły uzdrowić. Szczególną czcią otaczano: Apolla, Artemidę, Pallas Atenę, Afrodytę i Persefonę [zob. Castiglioni 1936, 109-116].

Szczególnymi miejscami gdzie poszukiwano uzdrowienia z chorób były świątynie poświęcone Asklepiosowi, gdzie kapłani-lekarze zajmowali się terapią. Chory, który przybywał do świątyni, musiał się poddać tak zwanemu „okresowi przygotowawczemu”, który polegał na higienie ciała oraz szczególnej diecie. Po tym wstępnym oczyszczeniu pacjent mógł się udać do świętego miejsca, w którym zażywał uzdrawiającego snu (*abaton*) połączonego z prorockimi wizjami.

Pacjent leżący na kozich skórach, niejednokrotnie po uprzednim spożyciu płynu ze środków halucynogennymi, wierzył, iż widzi Asklepiosa, który daje rady dotyczące terapii oraz uzdrawia w sposób magiczny. W rzeczywistości jednak kapłani-lekarze, posługując się sugestią słowną, dokonywali na pacjentach, którzy zapadli w „abaton”, różnych zabiegów terapeutycznych [zob. Sterpellone 1990, 41; por. Prampolini 1954, 54-58].

Z czasem świątynie Asklepiosa zostały wyposażone w specjalne sale, w których wykonywano masaż, kąpiele i nacierania. W wielu miejscach chorzy mieli możliwość uczestnictwa w przedstawieniach teatralnych. „Magiczna” medycyna grecka opierała się więc na trzech zasadniczych praktykach: terapii medycznej, terapii fizycznej i psychoterapii.

W świątyniach Asklepiosa kapłani zaczęli systematyzować przyczyny konkretnych chorób oraz sposoby ich terapii. Jednak ze względu na prawo ich obowiązujące musieli wszystko czynić w „świętej tajemnicy” („*sub specie divinitatis*”) – chodziło o to, aby pacjenci wierzyli, iż to Asklepios ich leczy, a nie ludzie [zob. Sterpellone 1990, 41].

Obok koncepcji magiczno-religijnej zdrowia i choroby istniały także koncepcje, które starały się wyjaśnić wyżej wspomniane stany w oparciu o przyczyny naturalne. Demokryt z Abdery (zm. 370 przed Chr.) uważał, że „przyczyną chorób jest zbyt luźny lub nadmiernie zbity układ atomów, z których zbudowane jest ludzkie ciało. Za pomocą odpowiednich środków – napotnych, przeczyszczających bądź innych można, jego zdaniem, skupić albo rozluźnić atomy ciała i ich układ doprowadzić do właściwego stanu” [Wielgus 2005, 247]. Tę koncepcję można określić jako materialistyczno-fizykalną.

Inne spojrzenie na koncepcję zdrowia i choroby reprezentowali Alkmenon z Krotone (VI w. przed Chr.) i Diogenes z Apolonii (ok. 490 przed Chr.) – przedstawiciele tak zwanego pneumatycznego systemu medycyny (powietrze jako prapierwiastek świata). Alkmenon jest jednym z pierwszych znanych wykonawców sekcji na ludzkich zwłokach, natomiast Diogenes z Apolonii po raz pierwszy opisał system krwionośny, odróżniając krew tętniczą od żyłnej. Zdaniem Alkmenona, prapierwiastek świata (powietrze), znajdując się w stanie wiecznego ruchu, jest przyczyną trzech par przeciwieństw: mokre i suche, ciepłe i zimne, gorzkie i słodkie [por. Russo 2004, 1199].

Alkmenon, obserwując zjawiska naturalne, doszedł do wniosku, że zdrowie jest stanem równowagi między organami wewnętrznymi człowieka (*isonomia*). Należy wobec powyższego działać tak, aby w organizmie miał miejsce stan równowagi między siłami oddziałującymi na organy wewnętrzne: wilgoć-suchość, zimno-ciepło, słodkie-kwaśne. Dominacja którejkolwiek z wyżej wymienionych sił wprowadza organizm w stan patologiczny. Głównymi przyczynami choroby mogą być: nadmiar ciepła lub zimna albo nadmiar lub brak pożywienia. Miejscem powstawania chorób jest krew, szpik, albo mózg. Nie bez znaczenia na powstawanie chorób jest także miejsce życia człowieka, woda, jaką spożywa, zmęczenie i przemoc. Aby utrzymać organizm w zdrowiu, należy dążyć do osiągnięcia należytego stanu równowagi wszystkich wspomnianych wyżej jakości (*symmetros kasis*) [zob. Russo 2004 1199-1120].

Do wypracowania teorii „isonomii” posłużyły Alkmenonowi obserwacje ludzkiego ciała. Funkcjonowanie ciała człowieka zostało porównane do funkcjonowania państwa. Zdrowie i choroba to dwa systemy polityczne: zdrowie to demokracja („isonomia” jako „równość wobec prawa”); choroba to monarchia. Organizm jest zdrowy, kiedy istnieje stan równowagi między różnymi organami ciała – państwo jest zdrowe, gdy panuje w nim demokracja, czyli wtedy, gdy wszystkie stany tworzące państwo pozostają w równowadze. Organizm zostaje dotknięty patologią w sytuacji, kiedy jeden z organów zaczyna dominować nad innymi – państwo zaczyna być chore, kiedy ktoś pojedynczy zaczyna dominować nad innymi (monarchia) i w ten sposób zostaje zakłócona równowaga między różnymi stanami. Celem medycyny jest więc pomóc naturze ludzkiej, aby ta na nowo odzyskała i zachowała stan równowagi i słusznych proporcji zarówno w samym organizmie, jak i w relacjach ze światem zewnętrznym. Tę koncepcję zdrowia i choroby można określić jako koncepcję „równowagi” [zob. Russo 2004, 1200].

Na rozwój medycyny wpłynęły również koncepcje szkoły medycznej w Knidos (początki sięgają V wieku przed Chr.). Ponieważ woda jest pramaterią, w płynach należy poszukiwać odpowiedzi na pytanie o przyczyny zdrowia i choroby. Istnieją dwa podstawowe płyny w organizmie ludzkim: żółć i flegma. Harmonia między nimi lub też jej brak, decyduje o zdrowiu lub chorobie człowieka. Jest to tak zwana humoralna teoria zdrowia i choroby.

Paradygmatem szkoły w Knidos było twierdzenie, iż choroba powstaje na skutek zaburzeń lokalnych; te zaburzenia wcale nie muszą wpływać na dzia-

łanie oraz stan całego organizmu. Zadaniem medycyny jest przywrócenie sprawności działania konkretnego organu, mniej zaś koncentrowanie się na całym organizmie. Lekarz knidyjski nie zajmował się podstawami antropologicznymi i filozoficznymi zdrowia oraz choroby; starał się zrozumieć historię patologii, aby na jej podstawie dokonać klasyfikacji symptomatycznej i typologicznej choroby. Do najsłynniejszych przedstawicieli szkoły w Knidos należeli: Chryzyp (IV w. przed Chr.) i Erasystros (III w. przed Chr.) [zob. Russo 2004, 1201].

Szkoła medyczna na wyspie Kos identyfikowana jest z jej założycielem – Hipokratesem (zm. 460 przed Chr.). Cała doktryna medyczna tej szkoły została spisana i zebrana na przestrzeni wieków w tak zwanym *Corpus hippocraticum*. To, co jest charakterystycznym dla szkoły w Kos, to fakt, iż zarówno choroba, jak i zdrowie, nie były traktowane jako zjawiska magiczne lub religijne. Dla lekarza hipokratejskiego choroba nie jest konsekwencją gniewu bogów, czy też praktyk magicznych, lecz wynika z czynników naturalnych. Zrozumienie natury choroby oraz adekwatna terapia muszą opierać się na drobiazgowej analizie warunków życia (czynniki klimatyczne), odżywiania i przyzwyczajzeń pacjenta. Wywiad lekarski polega na dokładnej znajomości historii osobistej chorego [zob. Ippocrate 1968, 37-91].

Choroba wynika z zaburzeń fizjologicznych, które powstają z zaburzeń chemicznych. Dlatego w celu ustalenia rodzaju patologii lekarz powinien poddać analizie cztery „humory” (wydzieliny) obecne w organizmie człowieka: krew, żółć żółtą i czarną oraz flegmę (szczególnie wydzielinę katarową!). Badanie wyżej wspomnianych wydzielin oraz miejsca ich powstawania pozwalają na postawienie wystarczającej diagnozy oraz zastosowanie adekwatnego leczenia. Pacjent, aby wyzdrowiał, musiał słuchać wskazań lekarza dotyczących sposobu odżywiania, odpoczynku, wysiłku fizycznego, pracy i aktywności seksualnej. Ponadto ważnym w dziedzinie procesu zdrowienia było zwrócenie uwagi na temperaturę zewnętrzną i zmiany pogodowe. Stosownie do zmian pogody należało odpowiednio regulować ciśnienie krwi poprzez kąpiele. Bardzo ważnym czynnikiem pozostawała higiena fizyczna i mentalna [zob. Russo 2004, 1203]. Można w tym miejscu zauważyć pewną zbieżność hipokratesowej koncepcji choroby z koncepcją krotońską – rola wydzielin (humorów) i właściwej równowagi w powstawaniu stanów patologicznych oraz w procesie zdrowienia.

Platon patrzył na fenomen zdrowia i choroby bardziej z punktu widzenia filozofii niż medycyny. Człowiek jako dusza nieśmiertelna, pozostaje złączony przypadkowo z ciałem – ciało to kajdany dla duszy. Dusza rozumna posiada swoją siedzibę w mózgu; dusza impulsywna – w sercu; dusza pożądliva – w podbrzuszu. Choroba to konsekwencja nieracjonalnego życia. Człowiek, który stosuje odpowiednią dietę i uprawia ćwiczenia gimnastyczne, nie potrzebuje ani szpitali, ani medycyny. Jeśli ktoś, mimo gimnastyki i odpowiedniej diety, jest chorowity, to powinien umrzeć. Tak będzie lepiej zarówno dla samego chorego, jak i dla państwa. Dzieci kalekie i chorowite powinny być

zabijane. W idealnym państwie lekarze i szpitale są instytucjami zbędnymi [zob. Gracia 1993, 37].

W III wieku przed Chr. powstała w Aleksandrii, w czasie panowania Ptolemeuszów słynna szkoła medyczna zwana szkołą aleksandryjską. W ramach uprawianej tam medycyny rozwinęły się dwa kierunki: racjonalistyczno-teoretyczny (Herofilos z Chalkedonu, Erasistratos z Keos) i empiryczno-praktyczny (Glaukus z Taranto, Serapion z Aleksandrii) [zob. Adorno, Gregory, Verra 1974, 252]¹.

Herofilos z Chalkedonu (zm. 280 przed Chr.) jako pierwszy opisał system nerwowy; napisał również rozprawę o pulsie. Ponadto prowadził badania anatomii oka, wątroby i mózgu. Wykazał różnicę między mózgiem a nerwami, odróżnił nerwy od ścięgien, wykazał różnice w budowie anatomicznej tętnic i żył. Tętnicom przypisał funkcję przewodzenia „duchów ożywczych” (gr. *pneuma*, łac. *spiritus*). Jego zdaniem, istnieją cztery siły (humory) regulujące procesy życiowe: w wątrobie – siły odżywcze, w sercu – siły ogrzewające, w nerwach – siły czuciowe, w mózgu – siły myślenia. Choroba jest konsekwencją zaburzeń w działaniu humorów regulujących procesy życiowe [zob. Wielgus 2005, 250].

Erastratos z Keos (zm. 250 przed Chr.) nie był zwolennikiem, tak jak Herofilos z Chalkedonu, teorii humoralnej hipokratyków, ale nawiązywał do koncepcji atomistycznej Demokryta. Za główny narząd ciała uznawał on serce, które składa się z dwóch komór. Od prawej komory odchodzą: arteriopodobna żyła i żyła próżna, zaś od lewej – żyłopodobna tętnica i aorta. W komorze lewej znajduje się siedlisko „duchów ożywczych” (*pneuma*). Owa *pneuma* pochodzi z wciąganego do płuc powietrza, które przedostaje się do żyły płucnej i do lewej komory. W lewej komorze następuje podział *pneumy* na „*pneuma zootikon*” i „*pneuma psychikon*”. *Pneuma zootikon* rozchodzi się po ciele za pośrednictwem tętnic wolnych od krwi, pobudzając czynności wegetatywne organizmu. Natomiast *pneuma psychikon*, docierając do opony twardej i przez porowate nerwy, uczestniczy w ruchu i odbiorze czucia. Krew powstaje z pokarmu przetworzonego w wątrobie rozdzielonego w żołądku na użyteczny i nieużyteczny i dostaje się do prawej komory serca, skąd odżywia płuca. Następnie przez naczynia obwodowe odchodzące z żołądka i wątroby krew odżywia pozostałe narządy i części ciała. Główną przyczyną chorób jest złe odżywianie. Najlepsza kuracja na wszelkie patologie to dieta.

Zwolennicy nurtu empiryczno-praktycznego odrzucali wszelkie rozważania teoretyczne, koncentrując się na obserwacji wynikającej z praktyki lekarskiej. Ten nurt szkoły aleksandryjskiej dał początek indukcji w badaniach medycznych. Autorami indukcji w badaniach medycznych byli Glaukus z Taranto i Serapion z Aleksandrii, którzy sformułowali trzy podstawowe reguły (*tripode empirico*): obserwacja i osobiste badania lekarza (*autopsia*); zbieranie wniosków i obserwacji innych od lekarzy (*hystorie*); choroby powinny być leczone w oparciu o podobne doświadczenia z użyciem środków

¹ Ogólnie o szkole aleksandryjskiej zob. Dumas 2000, 19-24.

i metod użytych w kuracji podobnych chorób (*esperienza analogica*) [zob. Adorno, Gregory, Verra 1974, 252].

Podsumowując, należy stwierdzić, iż w starożytnej Grecji daje się zauważyć stopniowe odchodzenie od koncepcji magiczno-religijnej choroby i zdrowia (świątynie Asklepiosa). Szkoły medyczne poszukiwały w naturze przyczyn stanów patologicznych organizmu. W zależności od koncepcji przyczyn całej rzeczywistości stan zdrowia lub choroby zależał od układu atomów (model fizykalistyczno-materialistyczny Demokryta z Abdery), od stanu równowagi między różnymi jakościami (koncepcja pneumatologiczna i stan „isonomi” Alkmenona), od zaburzeń lokalnych w organizmie (szkoła w Knidos, nurt empiryczno-praktyczny szkoły Aleksandryjskiej), albo od wpływu czynników zewnętrznych na stan „humorów” (wydzielin lub sił witalnych) w organizmie (Hipokrates i szkoła na wyspie Kos, nurt racjonalistyczno-teoretyczny szkoły Aleksandryjskiej).

2. KONCEPCJE ZDROWIA I CHOROBY W STAROŻYTNYM RZYMIE

S. Wielgus stwierdza, iż „do czasu przybycia do Rzymu pierwszych greckich lekarzy, medycyna tam uprawiana była prosta i prymitywna. Opierała się na znajomości metod leczenia pourazowego, znajomości ziół i ich stosowania. Była to w zasadzie medycyna ludowa, oparta wyłącznie na obserwacji” [Wielgus 2005, 250]. Ten stan rzeczy zaczął się zmieniać z chwilą, gdy pojawili się pierwsi lekarze greccy. Znana była powszechnie legenda z III wieku przed Chr., która mówiła o przybyciu, na prośbę Rzymian dotkniętych epidemią, greckiego okrętu ze świętym wizerunkiem Asklepiosa. Okręt ten, przepływając przez Tybr, dotarł do wyspy Tiberina, na której powstała świątynia poświęcona kultowi boga medycyny – Eskulapowi [zob. Russo 2004, 1206].

Pierwszym znanym lekarzem greckim, który uzyskał obywatelstwo rzymskie, był Archagatos. Początkowo państwo rzymskie nie kontrolowało kształcenia lekarzy. Sławę uzyskiwali lekarze-praktycy osiedlający się w Rzymie. Dopiero w I wieku przed Chr. została założona przez Asklepiadesa z Bitynii (zm. 56 przed Chr.) szkoła metodyków. Asklepiades z Bitynii, twórca teorii fizjopatologicznej, pozostawał pod wpływem teorii atomistycznej Demokryta w spojrzeniu na chorobę i zdrowie. Ciało ludzkie jest zbudowane z atomów, które poruszają się w porowatej, gąbczastej strukturze wypełnionej duchami żywymi (*pneuma*) i płynami. Zdrowie zależy od prawidłowych relacji między porami i owymi subtelnymi atomami [zob. Wielgus 2005, 251].

Aulus Cornelius Celsus (ur. 30 przed Chr.) starał się łączyć dwie doktryny medyczne: kliniczno-empiryczną z anatomiczno-wiwisekcyjną. Jego zdaniem, lekarz powinien działać w oparciu o znajomość przyczyn patologii (nurt anatomiczno-wiwisekcyjny) i jako terapię stosować dietę oraz ćwiczenia fizyczne. Jeśli jednak nie było możliwości oddziaływania na przyczynę, wówczas należało koncentrować się na objawach (nurt kliniczno-empiryczny) i stosować różne środki farmakologiczne [zob. Russo 2004, 1206].

W koncepcji zdrowia i choroby, jak i w ogólnym spojrzeniu na medycynę, Celsus interpretował egzopatogenezę z punktu widzenia filozofii. Jednak, jak twierdził, przyczyna choroby nie może być rozpatrywana jedynie z punktu widzenia teoretycznego – inaczej można stracić z optyki widzenia przyczyny organiczne danej patologii. Medycyna, opierając się na logice, swoje wnioski powinna czerpać z przyczyn naturalnych. Przyczyn patologii nie można upatrywać w czynnikach okultyistycznych, gdyż takie czynniki zostały już dawno obalone przez sztukę medyczną. Celsus w swojej dezaprobacie dla okultyzmu w medycynie, w odwoływaniu się do filozofii jak i w upatrywaniu w czynnikach naturalnych przyczyn choroby, nawiązywał do greckich szkół medycznych w Krotone, Knidos i Kos, co świadczy o silnym oddziaływaniu medycyny greckiej na rodzącą się sensu stricto medycynę rzymską.

Celsus opisał patologie z wielką dokładnością, na ile pozwalała na to ówczesny stan wiedzy, odwołując się do anatomii i fizjologii. Szczególnie położył nacisk na symptomy choroby, na które zwracał uwagę Hipokrates: temperatura, pocenie się, ślinotok, zmęczenie, krwotoki, kontrola oddawania moczu, rytm serca, zaburzenia w oddychaniu, wzrost lub utrata wagi ciała i śpiączka. Jego zasługą było szczegółowe opisanie różnych stanów zapalnych, gruźlicy, zapalenia płuc, astmy, chorób nerkowych i gastrycznych [zob. Wielgus 2005, 251].

W procesie przywracania zdrowia odwoływał się do doświadczenia klinicznego, wyróżniając następujące formy terapii: farmakologiczną, dietetyczną, fizyczną i chirurgiczną. Jako ważne czynniki warunkujące zdrowie wymieniał dietę, aktywność fizyczną, masaże, hydroterapię, higienę i sen. W odniesieniu do środków farmaceutycznych Celsus dokonał dwojakiej klasyfikacji. Po pierwsze, odróżnił środki farmaceutyczne w ścisłym tego słowa znaczeniu od środków psychotropowych, anestetycznych i narkotycznych. Po drugie, w *medicatrina* (lub *officina*) przygotowywane są środki farmaceutyczne (*salubria medicamenta*) w postaci pigulek (*pastillus* i *catapotium*) oraz kremów i maści (*malagmata*). Ponadto zebrał i opisał w sposób encyklopedyczny znane terapie chirurgiczne, zwracając uwagę na narzędzia służące do operacji (*ferramenta*), sposób postępowania z chorym po zabiegu oraz sposoby leczenia ran i stanów zapalnych. Ten sposób kuracji stanowi konsekwencję wcześniejszego odejścia od mitologiczno-magicznej koncepcji zdrowia i skoncentrowania się na czynnikach naturalnych zdrowia i choroby.

Claudius Galenus (zwany potocznie Galenem, 129-199) „zajmował się (...) fizjologią, anatomią, nauką o pulsie, higieną, dietetyką, patologią, terapią itd. Swoje badania wyprowadzał z teoretycznych założeń antropologii filozoficznej Platona i Arystotelesa, lecz podobnie jak Hipokrates uważał, że wiedza o człowieku powinna opierać się na badaniach empirycznych” [Wielgus 2005, 252]. Organizm tworzą cztery żywioły: ziemia, powietrze, ogień i woda, oraz cztery ich jakości: ciepło, wilgoć, zimno i suchość.

Zdaniem Galena, choroby są wynikiem złych przyzwyczajzeń, które niejednokrotnie stają się „drugą naturą”. W swoim dziele *Aforismi* napisał, że ludzie, którzy przyzwyczajeni są do codziennego wysiłku, nawet słabi i sta-

rzy, znoszą każdy wysiłek lepiej niż ci, którzy nie są do niego przyzwyczajeni, choćby byli młodzi i zdrowi [zob. Gracia 1993, 95].

W przypadku, gdy choroba jest efektem złych przyzwyczajzeń, należy dążyć do ich zmiany. Człowiek przyzwyczajony do choroby powinien dążyć do zdrowia. Zwyczaje chorych bywają niejednokrotnie patologiczne i amoralne. Wobec powyższego pacjent powinien poddać się „reżimowi zdrowia”, którego celem jest zmiana przyzwyczajzeń. Choroba bowiem dotyka nie tylko wymiaru somatycznego, ale również psychicznego i moralnego.

W traktacie *Sui costumi* Galen stwierdził, iż „ruch wzmacnia, wypoczynek osłabia. Posiłek powinien być poprzedzony pracą. Praca, posiłek, napoje, przyjemności miłosne, wszystko to powinno zachować słuszną miarę” [Gracia 1993, 95]. Zdrowie zależy od właściwych proporcji między wymienionymi czynnikami. Dlatego dobry lekarz, zdaniem Galena, powinien znać historię życia chorego. Mamy w tym miejscu nawiązanie do postulatu Hipokratesa.

W koncepcji zdrowia i choroby Galen bazuje na antropologii Platona. Materia ożywiana jest przez trójdzieloną duszę: *spiritus animalis* (dusza rozumna, czująca i sprawiająca ruch; jej siedzibą jest mózg), *spiritus vitalis* (dusza rządząca tętnem, ruchem krwi i rozdzielaniem ciepła; jej siedzibą jest serce) i *spiritus naturalis* (dusza regulująca odżywianie, tworzenie krwi i przemianę materii; jej siedzibą jest wątroba). Dusza z jednej strony jest pierwiastkiem duchowym, nieśmiertelnym, zaś z drugiej strony jest ona identyfikowana z pneumą (*spiritus*, duchy ożywcze), czyli z bardzo subtelną materią, która stanowi łącznik między materią i duchem. Przyjmując cztery płyny w organizmie (humory) i z uwagi na przewagę jednego z nich, określał temperament danego człowieka, rozróżniając w ten sposób cztery rodzaje ludzi: sangwinicy, cholerycy, melancholicy i flegmatycy. Zdrowie zależy od stanu równowagi wyżej wspomnianych płynów (humorów) [zob. Adorno, Gregory, Verra 1974, 260]. Brak równowagi między humorami oraz złe przyzwyczajenia owocują uszkodzeniem funkcji określonego narządu (*functio lesa*) i prowadzą w konsekwencji do stanu patologicznego [por. Szczepaniak 2005, 82].

Jak można zauważyć, w koncepcji zdrowia i choroby, wraz z rozwojem wiedzy medycznej i coraz silniejszymi wpływami kultury greckiej, nastąpił odwrót od interpretacji magicznej. Przyczyn choroby upatrywano w czynnikach naturalnych oraz w sposobie życia pacjenta (szczególnie w jego przyzwyczajeniach). Poszukiwano również przyczyn chorób w zjawiskach fizjologicznych w oparciu o teorię humoralną. Zdrowie pojmowane było jako stan równowagi fizjologicznej organizmu, na który to stan wpływały dobre przyzwyczajenia pacjenta oraz korzystne czynniki środowiska zewnętrznego.

3. UJĘCIE BIBLIJNE ZDROWIA I CHOROBY

Jak pisze X. Leon-Dufour, „na Wschodzie starożytnym choroba uchodziła za karę, którą albo sprowadzały złe duchy, albo zsyłali bogowie, zagniewani z powodu pewnych wykroczeń przy składaniu ofiar. W celu odzyskania zdrowia uprawiano egzorcyzmy mające spowodować wyrzucenie demonów; usi-

łowano też zjednać sobie bogów przez modlitwy i ofiary. (...) Trzeba było czekać na zmysł spostrzegawczy Greków, aby zaobserwować autonomiczny rozwój medycyny jako dyscypliny pozytywnej. Biorąc za punkt wyjścia taki stan rzeczy, objawienie biblijne pomija cały aspekt naukowy tego problemu. Zajmuje się ono wyłącznie znaczeniem religijnym choroby i uleczenia, tzn. funkcją, jaką mają one do spełnienia w Bożych planach zbawienia” [Leon-Dufour 1985, 121]. Jednak, co należy podkreślić, chrześcijaństwo od samych swoich początków stykało się i musiało się konfrontować z całą kulturą klasycyzno-pogańską. Chrześcijańskie orędzie zbawienia nie mogło stanowić jakiejś enklawy. Pierwsi chrześcijanie, chcąc być wiernymi poleceniu Chrystusa (por. Mk 16,15-20), nie mogli pozostawać obojętnymi wobec zagadnień związanych ze starożytnymi koncepcjami zdrowia i choroby.

W Starym Testamencie choroba pojmowana jest jako stan słabości i ułomności, jako zaprzeczenie pełni sił życiowych (por. Ps 38,11; Ps 6,3). Oprócz tego empirycznego stwierdzenia, spostrzeżenia medyczne są bardzo ogólne i ograniczają się do tego, co widoczne: plamy na skórze, rany, złamania, gorączka, dreszcze, trąd (por. Ps 6; 32; 38; 39; 88; 102)².

Nie poszukuje się naturalnych przyczyn patologii. Wyjątek stanowią jedynie te przyczyny, które same rzucają się w oczy (por. 2 Sm 4,4), sama zaś starość opisana została jako stan, który wskazuje na zbliżający się koniec (por. Rdz 27,1; 1 Krl 1,1; Koh 12,1-8). Dla człowieka religijnego Starego Testamentu sens i przyczyna choroby znajdują się nie tylko w czynnikach naturalnych, ale stanowią konsekwencję zła moralnego [zob. Leon-Dufour 1985, 122]. Bóg jest przyczyną istnienia całej rzeczywistości – choroba to cios wymierzony człowiekowi przez Boga (por. Wj 4,6; Hi 19,17-22) [zob. Costa 2004, 314]. W ramach ogólnej zależności od Boga w chorobie dopatrywano się szczególnej interwencji istot wyższych od człowieka: np. działanie Anioła-Niszczyciela (por. 2 Sm 24,15-16) lub szatana (por. Hi 2,7). W judaizmie, w czasach po niewoli, koncepcja choroby coraz bardziej zaczęła się koncentrować na działaniu demonów [zob. Leon-Dufour 1985, 122]. Pojawiła się wobec powyższego wątpliwość: jeśli Bóg jest Panem absolutnym, to jak wytłumaczyć ten wpływ złych duchów, jak zrozumieć obecność zła na ziemi?

Należy podkreślić z całą mocą, iż sens religijny istnienia człowieka ustanawia związek pomiędzy chorobą a grzechem. Objawienie biblijne określa okoliczności, w których ten związek powstaje. Bóg stworzył człowieka do szczęścia, choroba zaś, tak jak każde zło, stoi w sprzeczności z tym zamiarem Boga [zob. Costa 2004, 314]. Z przesłania biblijnego wynika, iż cierpienie,

² L. Szczepaniak zauważa: „Najobszerniejszy katalog znanych wówczas chorób zawiera Księga Powtórzonego Prawa. Dla nazwania choroby używana jest semicka forma czasownikowa [k]halah – spotykana w *Księgach Królewskich* i u Izajasza, oraz rzeczownikowa *kholi, mahalah, mahaluyim* oraz *tahalu'im*. Inne znane określenia choroby to: *noega, noegoep, maggepa, makka, marad* i *sara'*. W języku greckim określenie *astheneia* oznacza słabości, natomiast chorobę: *malakia, arrostia* i *arrosema*” [Szczepaniak 2005, 84].

trud i choroba stanowią następstwo grzechu (por. Rdz 3,16-19). Posiadają one szczególne znaczenie w ramach nauki o przymierzu, gdyż są jednym z głównych przekleństw spadających na niewierny lud Boży (por. Pwt 28,20-22.27-28.35). Ich zadaniem jest zaostrenie w człowieku wyczulenia na grzech. Szczególnie widać to w Psalmach, w których prośba o uleczenie łączy się z wyznaniem grzechów (por. Ps 38,2-6; 39,9-12; 107,17) [zob. Grabska 1985, 94].

W tym miejscu pojawia się kolejne pytanie: czy każda choroba jest spowodowana osobistymi grzechami tego, który musi ją znośić? Stary Testament sugeruje dwie odpowiedzi: 1) gdy choroba dotyka osób sprawiedliwych (np. Hioba czy też Tobiasza) jest ona doświadczeniem ich wierności (por. Tb 12,12-14); 2) choroba posiada wartość ekspiacji za winy grzeszników (por. Iz 53,4-5).

Myliłby się jednak każdy, kto by uważał, iż Stary Testament zakazuje uciekania się do praktyki lekarskiej. O zabiegach lekarskich oraz stosowaniu leków można znaleźć wiele tekstów (por. np. Tb 11,8.11-12; Iz 1,6; Jer 8,22; Mdr 7,20). W *Księdze Mądrości Syracha* została wygłoszona mowa pochwalna na cześć zawodu lekarskiego (por. Syr 38,1-8.12-14). Lekarz zostaje przedstawiony jako ktoś szczególny, posiadający wiedzę i mądrość, które zostały dane mu przez Boga. Podobnie lekarstwa – są one szczególnymi darami mającymi zdolność przywracania zdrowia. Nie należy jednak zapominać, iż zarówno lekarz, jak i lekarstwa, działają dzięki woli Boga, gdyż od Niego pochodzą.

To, co zostaje zakazane w dziedzinie medycyny, to uciekanie się do praktyk magicznych, szczególnie związanych z kultem bałwochwalczym (por. 2 Krl 1,2-4; 2 Krn 16,12). Pewne wątpliwości może rodzić tekst 2 Krn 16,12, tym bardziej, gdy zestawia się go z hymnem na cześć lekarza (Syr 38,1-8.12-14). Należy domniemywać jednak, iż 2 Krn 16,12 odnosi się do sztuki leczenia związanej z kultem bałwochwalczym³.

Jak to już zostało ukazane wcześniej, medycyna, jeśli nie łączy się z bałwochwalstwem, jest czymś pozytywnym w przesłaniu Starego Testamentu (por. Syr 38,1-8.12-14). Ta pozytywna wizja nie wyklucza konieczności szukania pomocy u Boga, który jest Panem życia (por. Syr 38,9-11.14). To On zsyła choroby i leczy (por. Pwt 32,39), i jest, w pełnym tego słowa znaczeniu, lekarzem człowieka (por. Wj 15,26) – imię „Rafael” oznacza: „Bóg leczy” (por. Tb 3,17). Czymś więc naturalnym jest zwracanie się zarówno do lekarza, jak i do tych, którzy reprezentują Boga czyli do kapłanów (por. Kpł 13,49-51; 14,2-4) i proroków (por. 1 Krl 14,1-3; 2 Krl 4,21; 8,7-9). Chory, wyznając swoje grzechy, prosi o uleczenie jako o łaskę. Szczególnie Psalmi ukazują osoby dotknięte chorobami, które znajdują się w nędzy i błagają o pomoc Boga, odwołując się do Jego wszechpotęgi i miłosierdzia (por. Ps 6; 38; 41; 88; 102). Przez ufność pokładaną w Nim przygotowują się do przyję-

³ Na temat związków między lekarzem w kulturze Bliskiego Wschodu a bałwochwalstwem zob. Russo 2004, 1196-1198.

cia dobrodziejstwa, o które proszą i które niekiedy przychodzi jako coś cudownego (por. 1 Krl 17,17-24; 2 Krl 4,18-37). To zwracanie się do Boga z prośbą o uzdrowienie w niczym nie przekreśla roli medycyny, lekarza i czynników naturalnych w procesie powrotu do zdrowia: „Czcij lekarza czcią należną z powodu jego posług, albowiem i jego stworzył Pan. Od Najwyższego pochodzi uzdrowienie i od Króla dar się otrzymuje. Wiedza lekarza podnosi mu głowę, nawet i wobec możnowładców będą go podziwiać. Pan stworzył z ziemi lekarstwa, a człowiek mądry nie będzie nimi gardził. Czyż to nie drzewo wodę uczyniło słodką, aby moc Jego poznano? On dał ludziom wiedzę, aby się wstawili dzięki Jego dziwnym dziełom. Dzięki nim się leczy i ból usuwa, z nich aptekarz sporządza leki, aby się nie kończyło Jego działanie i pokój od Niego był po całej ziemi. Synu, w chorobie swej nie odwracaj się od Pana, ale módl się do Niego, a On cię uleczy” (Syr 38,1-9). Bóg współdziała z lekarzem i nakazuje posługiwać się środkami, których On jest Stwórcą. Nie ma tu więc miejsca na opozycję medycyna – Bóg, ale istnieje współzależność z jednoczesnym przypomnieniem, iż ta pierwsza jest dziełem mądrości Boga.

Ewangelie zaświadcniają, iż Jezus podczas swojej publicznej działalności stale spotykał ludzi chorych. Choroba dla Niego stanowiła zło, które przyniata człowieka. Jest ona następstwem grzechu i znakiem potęgi szatana wobec człowieka (por. Łk 13,16). Bardzo znaczącą, a zarazem sprzeciwiającą się panującej wówczas koncepcji choroby jako zapłaty za grzech, pozostaje wypowiedź Jezusa: „Uczniowie Jego zadali Mu pytanie: «Rabbi, kto zgrzeszył, że się urodził niewidomym - on czy jego rodzice?» Jezus odpowiedział: «Ani on nie zgrzeszył, ani rodzice jego, ale [stało się tak], aby się na nim objawiły sprawy Boże»” (J 9,2-3). Jak twierdzi L. Padovese, Jezus nadaje nowy sens chorobie, sens, który nie ma nic wspólnego z interpretacją magiczno-demoniczną. W przytoczonym fragmencie choroba, wynikająca z czynników naturalnych (niewidomy od urodzenia, a nie z powodu gniewu bożków), została wpisana w wymiar historyczno-zbawczy. Poprzez patologię człowiek na nowo ma uświadomić sobie fakt, iż jest stworzeniem, a poprzez to na nowo odkryć swoje ograniczenia i swoją przygodność. W tym samym czasie, uświadamiając sobie te prawdy, człowiek ma możliwość otwarcia się na udział w historii zbawienia [zob. Padovese 1996, 240-241].

To nowe spojrzenie na zagadnienie choroby widać szczególnie w działalności uzdrowicielskiej Jezusa. Działalność ta posiada wymiar religijny, jednak jest to zupełnie inny wymiar od tego, z którym można się było spotkać na przykład w starożytnej Grecji, Egipcie czy Babilonie. Pierwszym pytaniem, które Jezus stawia choremu, jest pytanie o wiarę w Niego: „Gdy Jezus odchodził stamtąd, szli za Nim dwaj niewidomi, którzy wołali głośno: «Ulituj się nad nami, Synu Dawida!» Gdy wszedł do domu, niewidomi przystąpili do Niego, a Jezus ich zapytał: «Wierzycie, że mogę to uczynić?» Oni odpowiedzieli Mu: «Tak, Panie!» Wtedy dotknął ich oczu, mówiąc: «Według wiary waszej niech wam się stanie!»” (Mt 9,27-29). Dopiero w kontekście wyznanej wiary mamy do czynienia z terapią przy pomocy czytelnych znaków, prowa-

dzącą do cudownego uzdrowienia. O tym, iż nie ma w tym miejscu mowy o mitologiczno-magicznym pojmowaniu choroby i procesu zdrowienia, świadczą następujące przesłanki: 1) uzdrowienie jest możliwe tylko wtedy, gdy chory wyznaje wiarę w Jezusa, a nie w jakiegoś bożka medycyny; 2) terapia opiera się na widzialnych znakach, które mogą być odczytane przez każdego człowieka, a nie poprzez magiczne zaklęcia, rytury, sny narkotyczne i stany ekstazy.

W takim ujęciu zagadnienia koncepcja choroby straciła swój charakter przekleństwa. Dla chrześcijanina choroba nabrała wymiaru zbawczego, gdyż poprzez nią można naśladować cierpiącego Chrystusa – choroba jako *sui generis* „kairos”, czyli czas łaski [zob. Padovese 1996, 243]. „Choroba jest symbolem tego stanu, w jakim znajduje się człowiek grzeszny: jest ono duchowo ślepy, głuchy, sparaliżowany. Uzdrowienie chorego jest więc również pewnym symbolem: oznacza on dokonane przez Jezusa uzdrowienie duchowe całej ludzkości. (...) Przyszedł On bowiem na świat jako Ten, który niesie zdrowie grzesznikom (Mk 2,17), jako lekarz, który, by uwolnić ludzi od słabości i chorób, bierze je sam na siebie (Mt 8,17; Iz 53,4). Taki bowiem sens będzie miała ostatecznie Jego męka: Jezus będzie uczestniczył w cierpieniach ludzkości, by móc ostatecznie zatryumfować nad złem, które je gnębi” [Leon-Dufour 1985, 124]. Choroba stanowi więc okazję do odkrycia daru oczyszczenia, pojednania i głębszego, intymnego wejścia w dynamikę historii zbawienia.

Należy w tym miejscu wskazać na postać św. Łukasza Ewangelisty, aby uniknąć fałszywego przeświadczenia, iż koncepcja choroby w ujęciu biblijnym posiada jedynie wymiar teologiczny, pomijając milczeniem aspekt fizyczny. Według tradycji, św. Łukasz urodził się w Antiochii (Syria) i tam też początkowo studiował medycynę. Następnie udał się do innych ośrodków słynnych ze szkół medycznych: Aleksandria, Ateny i Pergamon. W Pergamonie spotkał się ze św. Pawłem, który zabrał go ze sobą także i z tego względu, że był lekarzem [por. Sterpellone 1994, 13-15].

Zarówno w *Ewangelii*, jak i w *Dziejach Apostolskich*, św. Łukasz posłużył się ponad 400 razy terminologią medyczną pochodzącą z pism takich lekarzy jak: Hipokrates, Galen, Dioskoryd i Areteus z Kapadocji. W Łk 8,43-44 można znaleźć następujące terminy: „A pewna kobieta od dwunastu lat cierpiała na upływ krwi [αἵματος]; całe swe mienie wydała na lekarzy, a żaden nie mógł jej uleczyć [θεραπευθῆναι]. Podeszła z tyłu i dotknęła się frędzli Jego płaszcza, a natychmiast ustał [ἔστη] jej upływ krwi [αἵματος]”. Należy podkreślić, iż słowo „ἔστη”, oznaczające zatrzymanie krwotoku, w całym Nowym Testamencie zostało użyte tylko w tym miejscu.

Słowo „θεραπεια”, zapożyczone przez św. Łukasza z pism medycznych, jest używane w Nowym Testamencie tylko przez niego: „Lecz tłumy dowiedziały się o tym i poszły za Nim. On je przyjął i mówił im o królestwie Bożym, a tych, którzy leczenia potrzebowali, uzdrawiał [θεραπειας]” (Łk 9,11).

W Łk 9,39.42 został opisany klasyczny atak epilepsji: „A oto duch chwyta go tak, że nagle krzyczy; targa go tak, że się pieni, i tylko z trudem odstępuje

od niego, męcząc go. (...) Gdy on jeszcze się zbliżał, zły duch porwał go i zaczął targać”.

Z kolei w Łk 22,50-51 opisana została obrona Jezusa w Ogrodzie Oliwnym: „I któryś z nich uderzył sługę najwyższego kapłana i odciął mu prawe ucho. Lecz Jezus odpowiedział: «Przestańcie, dosyć!» I dotknąwszy ucha, uzdrowił go”. Tylko św. Łukasz opisuje cudowne uzdrowienie sługi najwyższego kapłana. Łukasz-lekarz zdaje się pozostawać pod silnym wrażeniem z punktu widzenia profesjonalisty: sztuka lekarska nie знаła wcześniejszych przypadków, w których to jakiś organ mógłby tak szybko, i to w sposób spontaniczny, na nowo zostać odzyskanym.

Niemniej znaczącym pozostaje opis sposobu leczenia ran w przypowieści o dobrym Samarytaninie: „(...) podszedł do niego i opatrzył mu rany [χατέδησα], zalewając je oliwą i winem” (Łk 10,34). Czasownik „χαταδέω” jest terminem ściśle medycznym i oznacza „bandażować”. Św. Łukasz opisuje więc typowe postępowanie kliniczne: bandażowanie (w celu przykrycia i ochrony), zalanie oliwą (w celu złagodzenia bólu) oraz winem (w celu dezynfekcji) ran [por. Sterpellone 1994, 19].

Także w *Dziejach Apostolskich* można odnaleźć wiele terminów medycznych. „Wtedy Ananiasz poszedł. Wszedł do domu, położył na nim ręce i powiedział: «Szawle, bracie, Pan Jezus, który ukazał ci się na drodze, którą szedłeś, przysłał mnie, abyś przejrzał i został napelniony Duchem Świętym». Natychmiast jakby łuski spadły z jego oczu [ἀπέπεσαν] i odzyskał wzrok, i został ochrzczony” (Dz 9,17-18). Czasownik „αποπίπτω” użyty na oznaczenie odpadnięcia łusek z oczu, jest terminem ściśle medycznym, którym określano odpadanie fragmentów skóry (łuszczenie się) albo krost z zainfekowanych części ciała.

„Znalazł tam pewnego człowieka imieniem Eneasz, który był sparaliżowany i od ośmiu lat leżał w łóżku” (Dz 9,33). Także i w tym opisie mamy do czynienia z typowym opisem lekarskim: okres trwania choroby. Z podobną wzmianką o okresie trwania dolegliwości można się już było spotkać w Łk 8,43 – kobieta od dwunastu lat cierpiąca na krwotok.

W Dz 28,8 pojawiają się terminy: „πυρετός” i „δυσεντέριον”: „Ojciec Publiusza leżał właśnie chory na gorączkę [πυρετοις] i biegunkę [δυσεντέριω]. Paweł poszedł do niego i pomodliwszy się położył na nim ręce i uzdrowił go”. Obydwa te terminy stanowiły typowy język medyczny. Przez wzrost temperatury ciała oraz biegunkę wskazywano na różne stany patologiczne organizmu [por. Sterpellone 1994, 18-19].

ZAKOŃCZENIE

Można stwierdzić, iż *Ewangelia według św. Łukasza* oraz *Dzieje Apostolskie* opisują choroby, jak i proces zdrowienia, nie tylko z punktu widzenia teologicznego, ale także i medycznego. Jest to o tyle ważne, że wskazuje na fakt, iż starożytność chrześcijańska wcale nie pozostawała w jakimś hermetycznym zamknięciu przed wpływami kultury klasycznej. Konfrontując się

z kulturą pogańską, przekaz biblijny nadawał nowy sens spojrzeniu na chorobę oraz zdrowie.

Chory nie jest kimś pozbawionym cnót moralnych, jak to widziała starożytna medycyna grecka i rzymska, ale jest człowiekiem, który potrzebuje uzdrowienia na obu płaszczyznach: duchowej i fizycznej. Choroba nie jest efektem gniewu bogów (z tej koncepcji wyzwoliła się jeszcze medycyna starogrecka, a dzięki jej wpływowi, także i starorzzymska), ale zależy od czynników naturalnych i złych przyzwyczajęń pacjenta. Przekaz biblijny wzbogacił tę koncepcję, wskazując na fakt, iż przyczyną sprawczą każdego zła na ziemi (także i choroby) jest szatan (osobowe zło), który potrafi posłużyć się naturą przeciwko człowiekowi. Jak długo człowiek pozostaje pod wpływem grzechu, tak długo patologia dotyka nie tylko jego ciała, ale przede wszystkim jego duszy – choruje więc cały człowiek jako jedność duchowo-fizyczna.

LITERATURA:

- ADORNO, P., GREGORY, T., VERRA, V. 1974. *Storia della filosofia*. Vol. 1. Roma-Bari.
- CASTIGLIONI, A. 1936. *Storia della Medicina*. Milano.
- COSTA, G. 2004. *Bibbia e bioetica*. W: *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, red. G. Russo, 311-315. Leumann.
- DAUMAS, M. 2000. *La scienza dei Greci*. W: *Storia della scienza e della tecnica dall'antichità al'900*, red. M. Baldini, 17-24. Roma.
- GRABSKA, S. 1985. *Cierpienie*. W: *Słownik Teologiczny*, red. A. Zuberbier. T. 1, 94-95. Katowice.
- GRACIA, D. 1993. *Fondamenti di bioetica*. Cinisello Balsamo.
- IPPOCRATE. 1968. *Opere*. Torino.
- LEON-DUFOUR, X. 1985. *Choroba-uleczenie*. W: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, 121-125. Tłum. z fr. K. Romaniuk. Poznań-Warszawa.
- PADOVESE, L. 1996. *La vita umana*. Cinisello Balsamo.
- PRAMPOLINI, G. 1954. *La Mitologia nella vita dei popoli*. Milano.
- RUSSO, G. 2004. *Medico-Paziente (Quadro storico)*. W: *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, red. G. Russo, 1196-1224. Leumann.
- STERPELLONE, L. 1990. *Stratigrafia di un passato*. Milano.
- STERPELLONE, L. 1994. *I Santi e la medicina*. Cinisello Balsamo.
- SZCZEPANIAK, L. 2005. *Choroba*. W: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, 82-85. Radom.
- WIELGUS, S. 2005. *Zachodnia i polska nauka średniowieczna – encyklopedycznie*. Płock.

CONCEPTIONS OF HEALTH AND ILLNESS
IN THE CLASSICAL CULTURE OF ANCIENT TIMES AND IN THE BIBLE

Summary

In the ancient classical-pagan culture (Greece and Rome) existed conviction, that the illness acts from the patient somebody devoid reason (phroneisis), and unable to treat the moral decisions. Only the healthy and beautiful man (kalos) can be good (agathos). "Kalos" was used to mark the moral virtue. "Agatos" marked the virtue of the physical health.

In ancient Greece becomes visible gradual leaving from the magic-religious idea of disease and the health. Medical schools sought in the nature the reasons of the pathological states of the organism. Depending on the idea of "arche", the state of health or disease depends or from the system of atoms, or from the state of equilibrium between different qualities, or from the local disturbances in the organism, or from the influence of external factors on the state of "humours" in the organism (secreta or vital powers).

In ancient Rome the idea of the health and the disease, along the development of the medical knowledge and with more and more strong receipts of the Greek's culture, followed the retreat from the magic interpretation. One suspected the reasons of disease in natural factors and in the *modus vivendi* of the patient (especially in his customs). One sought also reasons of pathology in the physiological occurrences, basing on the humoral theory. The health was comprehended as the state of physiological equilibrium of the organism. The health was relative to good customs of the patient and profitable factors of the external environment.

For Christianity, the sick is not somebody devoid of moral virtues, how this was seen in the ancient Greek and Roman. The sick is the man who needs cures on spiritual and physical level. The disease is not an effect of the anger of gods (from this idea was yet liberated the Greek and Roman medicine), but is relative to natural factors and bad customs of the patient. The biblical view improved this idea evidencing, that an efficient reason of every evil on earth is Satan, who can use the nature against the man. How long the man stays under the sin, so long the pathology touches him – body and soul. Whole man is ill, as the spiritual-physical unity.

MARCIN BUKOWSKI
Gdynia

Rola cudów w procesie kanonizacyjnym

WSTĘP. 1. CUD JAKO WYMÓG KONIECZNY DO ORZECZENIA ŚWIĘTOŚCI. 2. AKTUALNE ZNACZENIE CUDÓW. 3. PRZYKŁADY CUDÓW UZNANYCH JAKO DOWODY W PROCESACH KANONIZACYJNYCH. 4. INKULTURACJA ZDARZENIA CUDOWNEGO. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Po Soborze Watykańskim II, zarówno wśród duchowieństwa, jak i wśród osób świeckich, nasiliło się zainteresowanie zagadnieniem świętości. Źródłem tej postawy należy doszukiwać się w powszechnym wezwaniu chrześcijan do świętości, które zostało wyraźnie zaakcentowane przez ów Sobór [zob. *Konstytucja Dogmatyczna o Kościele*, n. 39-42]. W wyniku soborowego zaproszenia zaczęto poszukiwać nowych wzorów do naśladowania, co w konsekwencji rozbudziło zainteresowanie ludu Bożego procesami beatyfikacyjnymi i kanonizacyjnymi¹. Temu zwrotowi towarzyszy przekonanie o autentyczności stawianych przez Kościół przykładów życia, które wskutek zbadania i potwierdzenia przez specjalną procedurę nazywa się świętością kanonizowaną. Statystyki zgłoszeń do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych pokazują jednak, że zapotrzebowanie na wzory świętości jest znacznie większe aniżeli liczba pozytywnie zakończonych spraw beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych. Bardzo często powodem zawieszenia sprawy jest brak cudów lub trudności w ich udowodnieniu [zob. Machejek 1985, 235-236]. Ten stan rzeczy nasuwa

¹ Świadczy o tym także zainteresowanie środowisk naukowych i akademickich. W Papieskim Instytucie Duchowości „Teresianum” w Rzymie od 1981 roku prowadzone są wykłady na temat świętości kanonizowanej, a od 1984 roku Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych przeprowadza specjalne kursy przygotowawcze dla osób biorących udział w postępowaniu kanonizacyjnym. W Polsce, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, w Instytucie Prawa Kanonicznego funkcjonuje Katedra Prawa Kanonizacyjnego.

liczne pytania o rolę i konieczność dowodzenia cudów w postępowaniu kanonizacyjnym, zwłaszcza w kontekście dominującego współcześnie sceptycyzmu wobec niezwykłych wydarzeń. Wspomniane wątpliwości oraz ich kontekst społeczno-kulturowy zostaną przeanalizowane w niniejszym artykule.

1. CUD JAKO WYMÓG KONIECZNY DO ORZECZENIA ŚWIĘTOŚCI

Nie sposób nie zauważyć, że – szczególnie w posoborowym nauczaniu Kościoła – świętość stała się bliższa ludziom. Istnieje powszechne przekonanie, że świętym można zostać w domu, szkole, pracy, niekoniecznie poprzez szczególne praktyki ascetyczne lub napisanie traktatu teologicznego. Na poparcie tej tezy można przytoczyć fakt, iż Ojciec Święty Jan Paweł II w czasie swego pontyfikatu wyniósł na ołtarze więcej ludzi aniżeli wszyscy jego poprzednicy razem wzięci. Ten sam papież jednak, reformując prawo kanonizacyjne, podtrzymał warunek o konieczności dowodzenia cudu do beatyfikacji i kanonizacji [zob. Jan Paweł II 1983, 2, 5°; Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych 1983a, 32]. Jako prawodawca Jan Paweł II musiał więc dostrzegać niezbędność cudu do uzyskania pewności moralnej w procesie kanonizacyjnym, którą to pewność cenił wyżej aniżeli sprostanie współczesnym zapotrzebowaniom i oczekiwaniom.

Warunkiem często brany pod uwagę w procesie kanonizacyjnym, a pochodzącym jeszcze z czasów powszechnego stosowania kanonizacji równoznacznej, jest znaczenie danego świętego dla wspólnoty Kościoła [zob. Misztal 1978, 189-216]. Przez wieki formowania się procedury kanonizacyjnej zwracano uwagę, czy kandydat do kanonizacji był znany z wybitnych zasług na polu nauki chrześcijańskiej, ewangelizacji narodów lub w innej dziedzinie życia religijnego. Literatura kanonistyczna wyodrębniła wiele motywów takiej socjologicznej kanonizacji, jak np. potrzebę wywyższenia Kościoła, wiary katolickiej, wielką mądrość kandydata czy umocnienie i wsparcie moralne wiernych, choćby w czasie prześladowań. Często za tego typu kanonizacjami stały prośby wysokich dostojników kościelnych i państwowych oraz liczne prośby wiernych [Misztal 2003, 289-290].

Obecne ustawodawstwo, celem określenia waloru eklezjalnego sprawy, nakazuje, aby postulator podał biskupowi powody przemawiające za jej rozpoczęciem [zob. Jan Paweł II 1983, 2, 1°]. Ponadto biskup ma obowiązek poprosić Konferencję Episkopatu danego kraju o opinię na temat słuszności rozpoczęcia postępowania [zob. Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych 1983a, 11a]. Biskup, zanim rozpocznie proces, powinien zwrócić uwagę na to, jakie korzyści duchowe – w utwierdzeniu wiary, zachęcie do praktykowania cnót czy też pobudzeniu do apostołstwa – może przynieść ludowi Bożemu ewentualne prowadzenie sprawy. Uczynienie tego warunku koniecznym w procesie kanonizacyjnym jest jednak dyskusyjne. Mogłoby się bowiem okazać, że przestano by kanonizować ludzi, którzy swoją postawą nie budzą w dzisiejszych czasach entuzjazmu dla wiary, choć sami są niewątpliwie świętymi i zasługują na wyniesienie na ołtarze. Świętość jest przecież wartością obiek-

tywną, niezależną od punktu widzenia człowieka. Jednak kanoniści w znaczącym stopniu zwracają uwagę na społeczne oddziaływanie kanonizacji². Analiza życia sługi Bożego ma dawać przykład do naśladowania i pociągać ludzi do pogłębiania swojej własnej świętości [zob. Misztal 1993, 43-56; 1999, 74-95]. Zgodnie z zaleceniami Soboru Watykańskiego II, Kościół zwraca w tej materii szczególną uwagę na ludzi świeckich, którzy mają się stawać owym ewangelicznym „zaczynem” w swoim otoczeniu – w zakładach pracy, życiu publicznym, społecznym i politycznym [zob. Misztal 2003, 290-291].

Położenie akcentu także na społeczny wymiar kanonizacji, prawnie usankcjonowane przez Benedykta XIV [zob. Veraja 1975, 25] (w praktyce obecne od czasów niepamiętnych), skłania do zastanowienia się nad rzetelnością doboru kandydatów na ołtarze. Procedura kanonizacyjna powinna bowiem wykazywać przede wszystkim obiektywną świętość kandydata, a w mniejszym stopniu jego inspirujące świadectwo życia. Dokładność i solidność tejże procedury chroni Kościół przed ewentualnymi tendencjami do orzekania świętości „na życzenie”, celem usatysfakcjonowania jakiejś części wiernych. Wydaje się, że idealnym katalizatorem dla takich prób jest wymóg udowodnienia cudu, który w procesie kanonizacyjnym staje się jakby nadprzyrodzoną pieczęcią wykluczającą możliwość pomyłki. Prawdziwa świętość powinna bowiem łączyć obiektywne przesłanki o niej z subiektywnym, ludzkim zainteresowaniem. Z tego faktu wynika jasno określone, dwojakie znaczenie cudu w sprawach kanonizacyjnych: jako nadprzyrodzonego potwierdzenia świętości kandydata na ołtarze i jednocześnie aprobaty Bożej w stosunku do jego postępowania. Warto zaznaczyć, że te rozumienia są komplementarne.

Cud, który ma stać się dowodem świętości, musi najpierw zostać dowiedziony. W historii postępowania kanonizacyjnego często cudom przypisywano większe znaczenie niż praktykowanym przez sługę Bożego cnotom. Wraz z rozwojem nauk medycznych zaczęto na ten środek dowodowy patrzeć bardzo krytycznie, wymagając skrupulatnych badań naukowych, o czym świadczy złożoność aktualnej procedury udowadniania cudu. Należy pamiętać, że zarówno do orzeczenia świętości, jak i do stwierdzenia zaistnienia cudu, Kościół angażuje nieomyślność papieską na poziomie pewności moralnej. Są to kwestie niezwykle istotne, zwłaszcza w obliczu ewentualnych wątpliwości, jakie mogą pojawić się podczas procesu kanonizacyjnego, a nawet po jego pozytywnym zakończeniu.

² Społeczny wymiar kanonizacji zyskał w ostatnim czasie bardzo na znaczeniu. Fakt ten można było zaobserwować po śmierci papieża Jana Pawła II w spekulacjach nad jego natychmiastową kanonizacją. Zawołanie „Santo subito!” („święty natychmiast”), które wierni licznie wypisywali w dniach żałoby na flagach i transparentach, stało się symbolem społecznego oddziaływania świętości Sługi Bożego. Subiektywnie rzecz ujmując trzeba dodać, że – przynajmniej w dniach żałoby – za słowami poszły czyny i ludzka, codzienna mentalność rzeczywiście nieco się zmieniła.

Święci, będąc postaciami wybitnymi, są bardzo często kontrowersyjni dla otaczającego ich świata. Zdziwienie, a nawet zgorzenie mogą dziś rodzić praktyki ascetyczne, takie jak: bardzo surowe posty, biczowania, czy też zamurowanie w celi. W średniowieczu natomiast były one akceptowane, a nawet wzbudzały podziw. Niektórzy kandydaci na ołtarze byli założycielami wielkich zgromadzeń zakonnych, które później rywalizowały ze sobą nie tyle co do celu, ile co do środków do niego prowadzących. Czasami słudzy Boży opuszczali jedno zgromadzenie i szli do innego albo zakładali nowe. Sprawy takich kandydatów na ołtarze mogą się spotkać z zarzutami ze strony zgromadzeń macierzystych. Podobnie może się zdarzyć, jeśli sługa Boży, będąc mistrzem życia duchowego, nie dbał o sprawy materialne założonego zgromadzenia. Ponadto między kandydatami na ołtarze czasami dochodziło do sporów, niekoniecznie na tle własnych planów i ambicji, ale na tle sposobów działalności na rzecz realizowania chwały Bożej. Wszystkie te wątpliwości wymagają bardzo dokładnej analizy. Należy je wyjaśniać na podstawie dokumentacji zaistniałych konfliktów oraz krytyki historycznej [zob. Misztal 2003, 295-296]. Może się jednak zdarzyć, że któraś ze stron będzie uważała te wyjaśnienia za niewystarczające. W takich sytuacjach dodatkowym argumentem świadczącym o prawidłowym rozeznaniu sprawy może być fakt zaistnienia cudu oraz jego aprobaty przez papieża. Argument ten pozostaje aktualny i niepodważalny także po zakończeniu procesu.

Obecność cudu w postępowaniu kanonizacyjnym ma ponadto dodatkowy, motywacyjny wymiar, bowiem, oprócz potwierdzenia aprobaty Bożej w stosunku do modelu życia i przykładu danego świętego, cud taki ukazuje moc wstawiennictwa świętych i zachęca do pogłębionej, częstszej modlitwy. Skoro nierzadkie są cuda czynione na skutek orędownictwa sług Bożych, ogromną stratą byłoby ich pominięcie czy przemilczenie. One także przyczyniają się do wzrostu wiary wierzących, a u niewierzących mogą wiarę rozbudzić. Osobom wątpiącym mogą pomóc utwierdzić się w przekonaniu, że trudy i starania podejmowane podczas ziemskiego życia nie idą na marne, bowiem owocne wstawiennictwo sług Bożych pokazuje, że można być zbawionym. Ma tutaj zastosowanie „funkcja motywacyjna cudu” [Rusecki 1988, 37-41], którą także należy wziąć pod uwagę, analizując eklezjalne walory świętości kanonizowanej.

Rozważaniom na temat cudu często towarzyszy pytanie, czy zachodzi on pod wpływem wiary, czy też dopiero tę wiarę powoduje [zob. Rusecki 1997, 5-45]. Wszak z jednej strony Chrystus wymaga wiary od oczekujących cudu, z drugiej zaś Ewangelie mówią o tym, iż wielu na skutek cudów uwierzyło³. Cud zachodzący za wstawiennictwem sługi Bożego pomaga w rozstrzygnięciu tego zagadnienia. Gdyby bowiem nie było modlitwy z prośbą

³ W badaniach nad tym zagadnieniem podaje się następujące perykopy ewangeliczne: 1) w odniesieniu do wiary poprzedzającej cud: Mt 9,27-28; 20,29-34; Mk 5,34; 7,50; 10,52; Łk 17,9; 2) w odniesieniu do wiary następującej pod wpływem cudu: J 2,11.13-14.53; 9,38; 11,45; 10,37-38; 20,30-31.

o wstawiennictwo, prawdopodobnie cud nie miałby miejsca. Modlitwa zaś zakłada wiarę, choćby zaczątkową. Na skutek cudu następuje więc pogłębienie i dopełnienie wiary już istniejącej, jakkolwiek nie można wykluczyć rozbudzenia wiary, której nie było u postronnego, naocznego świadka. Potwierdzenie przez autorytet Kościoła w procesie kanonizacyjnym cudu jako zaistniałego faktu dla osoby wierzącej będzie faktem pogłębiającym wiarę, zaś na osobę niewierzącą nie będzie raczej miało wpływu. Zatem, odnosząc wiarę do cudu, możemy mówić o dwóch następujących po sobie etapach wiary. Od oczekujących cudu Bóg wymaga wiary zaczątkowej, opartej na dobrej woli, wdzięczności i zaufaniu. Taka wiara stanowi etap pierwszy. Odpowiednie przyjęcie i odczytanie cudu może pomóc wyzwolić drugi etap wiary, a więc wiarę pełną, taką jak w przypadku świadków Chrystusa, którzy stanęli w świetle zmartwychwstania. Ta eklezjalna, motywacyjna funkcja cudu ma swoją szczególną wartość, której osoby narzekające na konieczność dowodzenia cudu w procesie kanonizacyjnym bardzo często nie dostrzegają. Jest to zagadnienie godne podkreślenia, zwłaszcza w kontekście pojawiających się od czasu do czasu postulatów dostosowania procedury kanonizacyjnej do aktualnych potrzeb Kościoła, najczęściej poprzez bagatelizowanie roli dowodu z cudów.

Trudności pojawiające się podczas prowadzenia dowodu z cudów były eksponowane i szeroko dyskutowane szczególnie przed zmianą prawodawstwa kanonizacyjnego, a więc przed rokiem 1983. Pomimo znacznego uproszczenia procedury w ustawodawstwie Jana Pawła II, między innymi przez zmniejszenie liczby wymaganych cudów, niektóre z elementów tej dyskusji powracają w rozważaniach kanonistów. Warto wspomnieć, że *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1917 roku wymagał do beatyfikacji aprobaty dwóch cudów, a w niektórych przypadkach trzech lub czterech [zob. *Kodeks Prawa Kanonicznego* (dalej cyt. jako KPK) 1917, kan. 2117]. Było to uzależnione od rodzaju środków dowodowych stosowanych przy udowodnieniu cnót heroicznych. W sprawach męczenników można było uzyskać dyspensę od aprobaty cudów, jeśli męczeństwo było w sposób oczywisty udowodnione [zob. KPK 1917, kan. 2116 § 2]. Do kanonizacji były następnie wymagane dwa inne cudy, jeśli błogosławiony był beatyfikowany formalnie lub trzy cudy, jeśli był beatyfikowany równoznacznie [zob. KPK 1917, kan. 2138]. Jak zostało już wielokrotnie wspomniane, obecnie wymaga się aprobaty jednego cudu przed beatyfikacją i drugiego przed kanonizacją [zob. Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych 1983b, 26 § 1]. Uproszczenie procedury jest więc znaczące, niektórzy uważają jednak, że niewystarczające [zob. Misztal 2003, 191-202].

Jedną z najczęściej poruszanych kwestii jest ewentualna akceptacja w procesie kanonizacyjnym cudów porządku moralnego. Za takim rozwiązaniem opowiada się wielu postulatorów generalnych. Podkreślają oni, że beatyfikacja i kanonizacja mają cel teologiczny i moralny, czyli chwałę Boga i zbudowanie wiernych. Osiągnięciu tych celów zdają się bardziej służyć cuda

porządku moralnego, np. nawrócenie, zgoda w rodzinie, wyjście z nałogu⁴. Zwolennicy tego rozwiązania przyznają, że trudniej udowodnić cud moralny niż fizyczny z pewnością, która wyklucza wszelką wątpliwość. Jednocześnie uważają, że przez dokładne poszukiwanie i badanie dowodów jest to możliwe. Można się tutaj posłużyć zeznaniami pod przysięgą uzdrowionego, np. z alkoholizmu lub morfinizmu, a także jego rodziny i świadków naocznych znających fakt [zob. Machejek 1985, 241]. Wydaje się, że głównym ograniczeniem dla cudów moralnych jest kwestia pewności. O ile bowiem uzdrowienia fizyczne zasadniczo nie zdarzają się w oderwaniu od cudu, o tyle przemiana moralna, jak np. wyjście z nałogu, zdarza się dość często i wcale nie musi oznaczać cudu. Zaakceptowanie więc cudu w porządku moralnym jako dowodu w procesie kanonizacyjnym mogłoby zwiększyć prawdopodobieństwo pomyłki oraz stanowić furtkę dla stopniowego bagatelizowania zdarzenia cudownego jako czegoś dostępnego na co dzień. Wskazana jest więc ostrożność przy ewentualnym wprowadzaniu w życie tego postulatu co najmniej zbliżona do tej, jaką stosuje się przy ocenie wpływu sugestii i autosugestii na uzdrowienie. Opinia ta jest podzielana przez pracowników Kongregacji⁵.

Liczna grupa postulatorów wysuwa propozycje zniesienia dowodu z cudów przed beatyfikacją tak, aby można było przystąpić do niej od razu po stwierdzeniu heroicznego cnót lub męczeństwa. Przedstawia się wiele racji teologicznych przemawiających za takim rozwiązaniem. Są one wynikiem przekonania, iż dekret heroicznego cnót jest donioślejszy dla kultu niż dekret zatwierdzenia cudu. Niektórzy teologowie twierdzą, że człowiek w stanie „natury upadłej” nie jest zdolny przez dłuższy czas wykonywać doskonale obowiązków swego stanu bez specjalnej pomocy Bożej. W tym kontekście heroicznego cnót staje się pewnego rodzaju cudem moralnym w życiu służby Bożego. W konsekwencji osiągnięcie heroicznego cnót przy cudownej pomocy Bożej pozwala przypuszczać, że nie dzieje się to bez woli i aprobaty Bożej oraz umożliwia postawienie postaci służby Bożego jako wzoru poprzez wyniesienie go na ołtarze [zob. Machejek 1985, 241].

Z przedstawionym rozumieniem cnót jako cudownych owoców pomocy Bożej nie korespondują niektóre, coraz popularniejsze, współczesne nurty teologiczne. Próbuje one zastąpić scholastyczny system cnót teologią postaw moralnych i teologią wartości. Teologia postaw moralnych stara się wyjaśnić dokładne wypełnianie obowiązków swego stanu nie nauką o cnotach, ale przyjętą z psychologii nauką o postawach człowieka. Postawa moralna jest

⁴ Zazwyczaj znalezienie cudu moralnego jest także łatwiejsze niż cudu w porządku fizycznym. Przykładowo, wielu byłych nałogowych alkoholików stwierdziło, że modlitwa do irlandzkiego kandydata na ołtarze, Matta Talbot – również nawróconego alkoholika – pozwoliła im pozbyć się nałogu.

⁵ Dał temu wyraz kard. J. Martins, Prefekt Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, w przemówieniu wygłoszonym 18 lutego 2008 roku podczas promulgacji instrukcji *Sanctorum Mater* wyjaśniając, iż cuda moralne nie mogą być zaakceptowane jako dowody w postępowaniu kanonizacyjnym z uwagi na trudności w ich udowodnieniu oraz wątpliwą trwałość [zob. Misztal 2008, 155-156].

rozumiana jako utrwalony system relacji człowieka w stosunku do dobra lub zła moralnego. Brak stałego systemu relacji nie jest postawą, lecz chwilowym nastawieniem. Postawa zaś nie jest czymś wrodzonym, ale nabywa się ją w ciągłym rozwoju osobowości człowieka, dzięki czemu system postaw obejmuje całokształt działania moralnego [Prężyna 1983, 22-45]. Teologia wartości utrzymuje natomiast, iż istnieje obiektywnie świat wartości. Życie moralne osoby poznaje się poprzez badanie jej relacji do tego świata. Na czele wszystkich wartości znajdują się wartości moralne, a ich brak jest złem gorszym od cierpienia i śmierci. Wartości moralne są właściwe tylko człowiekowi, gdyż powstają w wyniku świadomych i wolnych postaw, co czyni człowieka – i tylko człowieka – moralnie dobrym lub złym. Dostrzeżenie tych wartości, dążenie do nich, gotowość służby tym wartościom świadczą o postawie moralnej człowieka [zob. Hildebrant 1982, 9-11]. Kryteria proponowane przez teologię postaw i teologię wartości są jednak mało precyzyjne w odniesieniu do świętości kanonizowanej i trudno wyrażalne przy pomocy języka prawnokanonicznego. Dlatego też Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych nie posługuje się dotychczas kryteriami świętości wyznawców preferowanymi przez te nurty teologii [zob. Misztal 1996, 194-195]. Należy jednak przypuszczać, że ich obecność w dyskusji teologicznej sprawia, iż postulaty zniesienia dowodu z cudów do beatyfikacji na rzecz dowodu heroicznego cnót napotykać na nowe problemy i wątpliwości, które w przyszłości będą musiały zostać gruntownie przeanalizowane i wyjaśnione. Ten stan rzeczy wymaga również przy wprowadzaniu reform prawa kanonizacyjnego dodatkowej ostrożności, której wspomnianej Kongregacji nie można odmówić.

Zwolennicy zniesienia dowodu z cudów do beatyfikacji podają także racje historyczne przemawiające za takim rozwiązaniem. Historia procedury beatyfikacyjnej pokazuje, iż przy wyniesieniu na ołtarze męczenników bardzo często nie domagano się dowodu z cudów, udzielając od niego dyspensy. Praktyka ta jest zresztą kontynuowana do dziś, zwłaszcza w sprawach męczeństwa zbiorowego [zob. Lisowski 1993, 143-145; Kaczmarek 1993, 181]. Znacząca część prawodawców kościelnych uważała ponadto, że sama śmierć męczeńska jest dowodem nadzwyczajnej heroicznego [zob. Lisowski 1993, 141]. Jeśli więc do beatyfikacji męczenników – przy dyspensie od cudów – wystarczyło tylko stwierdzenie śmierci męczeńskiej, która sama w sobie jest aktem heroicznym, dlaczego stwierdzenie wszystkich cnót heroicznego u wyznawcy nie miałyby wystarczyć do jego beatyfikacji? Kościół pierwotny czcił jako świętych najpierw męczenników, a od IV wieku także wyznawców. W sprawach męczenników zwracano szczególną uwagę na badanie i udowodnienie męczeństwa za wiarę, u wyznawców zaś – życia heroicznego. W obu przypadkach weryfikowano także cuda jako Boże znaki męczeństwa lub świętego życia. Do XIII wieku nie wymagano jednak dowodu z cudów, a do XVIII wieku dowód ten nie był badany przy udziale biegłych tak skrupulatnie jak dzisiaj. Natomiast już od czasów św. Cypriana (zm. 258) obchodzono dzień śmierci chwalebnych wyznawców wiary, nazywając go *dies natalis* – dzień

narodzin, co wyrażało narodziny dla Nieba. Współcześnie porównuje się wynawców z męczennikami, ponieważ przeżyli oni heroiczne męczeństwo serca w bohaterskim ćwiczeniu się w cnotach. Wszystkie te przesłanki powodują, że postulaty zniesienia dowodu z cudów do beatyfikacji są wiązane z chęcią powrotu do źródeł pierwotnego Kościoła, którą to chęć uzasadnia się kierunkiem nakreślonym przez Sobór Watykański II. Ponadto podkreśla się, że taka reforma nie obniży powagi i solidności badania nad świętością kandydatów na ołtarze, ponieważ nowoczesne metody badań naukowych gwarantują precyzję i pewność moralną w ocenie heroicznego cnót. Umożliwienie oddawania błogosławionemu publicznej czci w danej prowincji kościelnej lub kraju zaraz po dekrete o heroicznosci cnót mogłoby przyspieszyć i ułatwić zajście zdarzenia cudownego, które z kolei mogłoby być wykorzystane do uroczystej kanonizacji. Propozycje te nie zyskały na razie akceptacji Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych [zob. Machejek 1985, 242].

Oprócz omówionych wyżej powodów, dla których kwestionuje się konieczność dowodzenia cudu do beatyfikacji, pojawiają się argumenty natury praktycznej. Oczywiście nie mogłyby one być bezpośrednią przyczyną zmiany ustawodawstwa kanonizacyjnego, ale wydaje się, że to właśnie ich obecność przyczynia się w znaczącym stopniu do podejmowania dyskusji nad wspomnianym zagadnieniem. Od około półwiecza, a szczególnie od początku pontyfikatu Jana Pawła II, obserwuje się znaczny wzrost liczby spraw wpływających do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. Zanim doszło do reformy procedury w 1983 roku sytuacja ta budziła zaniepokojenie Kongregacji z powodu gromadzenia się wielkiej liczby spraw niezalatwionych. Według badań A. Casieri, jedną z przyczyn powolnego załatwiania spraw był dowód z cudów. Już w 1971 roku, kiedy badania zostały opublikowane, na zatwierdzenie czekało 117 cudów [zob. Casieri 1971, 97-102]. W kolejnych latach ta liczba się zwiększała. Warto dodać, że w sprawach oczekujących w Kongregacji nie było problemu znalezienia cudów, a tylko problem z ich skrupulatnym udowodnieniem. Sprawność działania Kongregacji poprawiła się dopiero po reformie prawa kanonizacyjnego, mimo że prawo to nie zniosło wymogu cudów do beatyfikacji, a tylko zmniejszyło ich liczbę. Dowodem na to może być porównanie stanu polskich spraw kanonizacyjnych z lat 1992 oraz 1981 [zob. Kośnik 1993, 165-174; 1991, 87-108].

Nie ulega wątpliwości, że procedura badania cudów w Kongregacji nadal jest bardziej skomplikowana aniżeli procedura dotycząca cnót lub męczeństwa. Świadczy o tym chociażby konieczność przeprowadzenia trzech dyskusji, a nie dwóch jak przy cnotach i męczeństwie. Podczas dyskusji Konsulty Lekarskiej nawet najmniejsze wątpliwości skutkują koniecznością uzupełnienia materiału dowodowego. O takie wątpliwości nie jest trudno. W sprawach polskich zazwyczaj wynikają one z różnic terminologii lekarskiej polskiej i włoskiej. Niestety, lekarze polscy dość rzadko stosują terminy łacińskie, które są znane wszystkim lekarzom Kongregacji. Badanie cudów wymaga zaś daleko posuniętej precyzji terminologicznej, z którą – szczególnie w odniesieniu do medycyny – tłumacze mają często problemy. Ponadto

tłumaczenie dokumentów w Rzymie wiąże się z bardzo wysokimi – jak na warunki polskich powodów – kosztami. Kanoniści wnoszą więc postulaty zorganizowania w Polsce biura tłumaczeń z polskiego na włoski, np. przy którymś z katolickich ośrodków naukowych. Do poprawy jakości tłumaczeń, choćby poprzez ujednoczenie terminologii, mogłoby się także przyczynić stworzenie polsko-włoskiego słownika terminów teologicznych, prawniczych i medycznych. Realizacja powyższych postulatów z pewnością przyczyniłaby się do usprawnienia procedury kanonizacyjnej w odniesieniu do spraw polskich [zob. Machejek 1985, 151-156].

Cudy powinny być poparte opinią innych szczególnych łask udzielonych za pośrednictwem Sługi Bożego [zob. Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, 1983b, 26 § 1]. Uzupełnia ona opinię świętości, gdyż przyczynia się do jej wzrostu i rozpowszechnienia w społeczeństwie. Współcześnie Kongregacja nie wymaga jednak w praktyce zbierania akt dotyczących łask szczególnych. Niekiedy łask tych jest na tyle dużo, a opinia o nich tak powszechna, iż kwestionuje się zasadność dowodzenia cudu. Taka sytuacja miała miejsce przy beatyfikacji św. o. Pio [zob. Torielli 2004, 100-125; por. Renzo 2003]. Kongregacja jednak w tej sprawie pozostaje nieugięta, podkreślając rozróżnienie między cudami a łaskami szczególnymi, aczkolwiek nie wykluczając zaaprobowania tych ostatnich – na drodze specjalnego dochodzenia – jako cudów. Do łask szczególnych należy zaliczyć zjawiska mistyczne i fenomeny specjalne. Przedmiotowo zajmuje się nimi teologia duchowości, jednak, z uwagi na fakt częstego towarzyszenia kandydatom na ołtarze, pozostają one także w kręgu zainteresowań prawa kanonizacyjnego [zob. Cruz 2004]. Zjawiska i fenomeny specjalne, mimo swojej przynależności do mistyki chrześcijańskiej, budzą ostrożność Kongregacji z powodu ewentualnych możliwości ich wytłumaczenia w przyszłości przy pomocy nauk psychologicznych [zob. Kongregacja Doktryny Wiary 1989, 1-4]. Ponadto, krytyczne podejście Kongregacji służy osiągnięciu pewności, iż w danym przypadku nie ma ona do czynienia z pseudomistykiem szczególnie popularnym w niektórych okresach historii Kościoła [zob. Misztal 1999b, 92-94].

Teologia duchowości dzieli fenomeny mistyczne na trzy podstawowe grupy. Do pierwszej należą zjawiska cielesne, np. lewitacja, bilokacja, ekstaza, stygmaty, pocenie się krwią, życie bez przyjmowania pokarmu, wydzielanie przyjemnego zapachu. Do drugiej grupy zalicza się fenomeny uczuciowe (np. uniesienia miłosne i rany duchowe serca). Trzecią grupę stanowią fenomeny poznawcze (np. wiedza włana, rozpoznawanie serc, bezbłędne odróżnianie dobra od zła). Podczas weryfikacji tych zjawisk należy pamiętać, że doznają ich ludzie o osobowościach bogatych duchowo, ale także silnych przeżyciach psychicznych [zob. Paciorkowski 1980, 91-100]. Dlatego też zwraca się uwagę na ich spójność, zgodność z Objawieniem i nauką Kościoła, brak celów egoistycznych i nieetycznych. Szczególnie podejrzany fenomenami są: hipnoza, wizje apokaliptyczne, groźby zagłady oraz przesłania mesjanistyczne. Od czasów Benedykta XIV zjawiska mistyczne wiąże się z działaniami Ducha Świętego. Skąd bierze się więc opieszałość Kościoła

w ich akceptowaniu? Kościół, podobnie jak w przypadku orzekania cudów, obawia się gwarantować swym autorytetem prawdziwość zjawisk przedstawianych jako nadprzyrodzone, dopóki nie uzyska pewności, że nie dadzą się one wyjaśnić przy pomocy praw natury. Należy podkreślić, że specjalne fenomeny zazwyczaj dzieją się w życiu kandydatów na ołtarze, ale nie za ich wstawiennictwem, co znacznie ogranicza możliwość ich użycia jako dowodów w procesie kanonizacyjnym. Zjawiska te mogą jednak wskazać kierunek poszukiwań i przez to posłużyć do znalezienia faktu, który mógłby być uznany w procesie za cudowny. Chociażby z tego powodu warto je spisywać [zob. Misztal 1999b, 92-94].

2. AKTUALNE ZNACZENIE CUDÓW

Wydaje się, że współcześnie obserwujemy niemal powszechną wątpliwość w stosunku do cudów⁶. Niewierzący tłumaczą ją dynamicznym rozwojem nauk przyrodniczych, próbując podciągnąć każde dziwne wydarzenie pod rozszerzony zestaw praw naturalnych⁷. Niektórzy wierzący natomiast, mając na uwadze jedynie porządek materialny i zapominając o porządku duchowym, twierdzą, że Bóg, dokonując cudu, działałby wbrew ustanowionemu przez siebie porządkowi naturalnemu, a to nie miałyby sensu. Przyznając więc, że Bóg może uczynić cud, wątpią, aby naruszał prawa, które sam nadał swojemu stworzeniu. W tym kontekście społeczno-kulturowym Kościół systematycznie uznaje cuda jako dowody świętości w procesach kanonizacyjnych, a poprzez rozwijającą się stale literaturę hagiograficzną stawia za wzór postacie świętych ogłoszonych w przeszłości [zob. Mrówczyński 1993, 88-92]. Jaki jest rzeczywisty oddźwięk społeczny tych działań?

Większość społeczeństw początku trzeciego tysiąclecia nosi znamiona pluralizmu i otwartości. Jest oczywiste, iż w społeczeństwie takim nikt nikogo nie zmusza do wiary i nie piętnuje za jej brak. Można więc oczekiwać, że poglądy ludzi wierzących, także w kwestii cudów, zostaną uszanowane przez resztę społeczności i nie spotkają się z wyśmianiem. Tymczasem bardzo często słyszy się, że wiara w cuda jest objawem „kalectwa umysłowego” i „emocjonalnego infantyliżmu”. Łatwe do zaobserwowania są tendencje do niemal natychmiastowego i automatycznego odrywania od kontekstu reli-

⁶ Wrażenie takie można odnieść, rozmawiając chociażby z widzami popularnego w ostatnich latach cyklu *Strefa 11* emitowanego na antenie TVN. Widzowie ci – jak sami w większości przyznają – absolutnie nie wierzą w prezentowane tam przypadki niezwykłych wydarzeń, a kolejne odcinki oglądają z rozbawieniem, dla taniej sensacji.

⁷ Osoby te zazwyczaj uważają, że zawieszenie lub odwrócenie praw natury byłoby terminologiczną sprzecznością. Jest to rozumowanie błędne, które wynika z pomieszania praw natury z prawami myślenia, które należą przecież do różnych płaszczyzn poznawczych. Wskreszenie umarłego, jakkolwiek mało prawdopodobne, jest w swej istocie koherentne, natomiast twierdzenie, że $2+2=5$, oznacza sprzeczność.

gijnego każdego zdarzenia, które mogłoby być uznane za niezwykle. Kiedy takie zdarzenie w sposób oczywisty przekracza racjonalny porządek natury, dużo chętniej wiąże się je z parapsychologią lub technikami medytacyjnymi Dalekiego Wschodu aniżeli z chrześcijaństwem [zob. Paciorkowski 1980, 101-106].

Do sceptycznego traktowania cudów przyczynia się z znacznym stopniem rozwój parapsychologii. Parapsychologia posiada dwa obszary badawcze⁸. Z jednej strony próbuje ona dowieść, że istnieje możliwość poznania otoczenia przez ludzi i inne żywe organizmy drogą odmienną niż doświadczenie. Powołuje się przy tym na telepatię (przekazywanie i odbieranie myśli na odległość bez udziału narządów zmysłowych), jasnowidzenie (zdolność przenikania i przepowiadania przyszłości, poznawania zjawisk niepostrzeganych zmysłami) oraz przewidywanie (domysł, przeczucie na temat tego, co będzie lub może nastąpić). Z drugiej strony, parapsychologia odpowiada na pytanie, czy ludzie lub inne organizmy żywe mogą wpływać na obiekty materialne w sposób niewyjaśniony przez prawa fizyki, np. myślowe uśmiercanie bakterii, zmienianie obwodów elektrycznych lub wyginanie łyżeczek. Czynności te określa się terminami telekinezy i psychokinezy. Teologia nie kwestionuje możliwości ich występowania [por. Sudbrack 1989, 25-26].

Według austriackiego teologa B. Weimisha, trudno jest stwierdzić, jak duży może być zasięg działań parapsychologii. Nie wyklucza on nawet uśmiercenia na skutek magicznych obrzędów odprawianych bez wiedzy osoby, która ma zostać pozbawiona życia. Wydaje się zatem, że można znaleźć wyjaśnienie paranormalnych zjawisk, które nie mają swojego uzasadnienia w prawach fizyki bez potrzeby nazywania ich „teologicznymi cudami”. Według polskiego badacza, R. Paciorkowskiego, cudowne uzdrowienie i inne niewytłumaczalne na drodze empirycznej zjawisko, pojawiające się na tle religijnym może zostać ocenione jako „teologiczny cud” ze względu na kontekst religijny. Dodaje on jednak, iż nie jest to jedyna interpretacja tego fenomenu. Możliwe jest oddzielenie religijnego kontekstu od reszty zjawiska. Wówczas pozbawione religijnego sensu wydarzenie można zaliczyć do paranormalnych zjawisk, którymi zajmuje się parapsychologia. R. Paciorkowski prowadzi polemikę z tezą socjologa religii G. Kehraera [zob. Kehrer 1988], który uważa, że religijny kontekst zdarzenia można pominąć bez utraty głównego sensu paranormalnego zjawiska. Polski badacz akcentuje rolę wiary chrześcijańskiej jako elementu służącego przedstawieniu danego zjawiska w ujęciu całościowym. Jego zdaniem, pogładowe przedstawienie paranormalnego fenomenu nie jest możliwe wyłącznie na poziomie badań empirycznych, bowiem, w przeciwieństwie do interpretacji poprzez pryzmat wiary chrześcijańskiej, nie uwzględnia ono metafizycznych elementów. O ile nauki ścisłe nie potrafią wyjaśnić, w jaki sposób odbywa się cudowne uzdrowienie na tle

⁸ Celem zapoznania się z syntezą tych dwóch obszarów zob. Bender, H. 1984. *Umgang mit dem Okkulten*. Fryburg. Autor podaje też liczne przykłady eksperymentów, w których zostały przekroczone fizyczne i biologiczne prawa natury.

religijnym, o tyle wprowadzenie elementu religijnego pozwala na uznanie jako prawdziwej hipotezy, że w kontekście braku możliwości uzasadnienia występowania cudownych uzdrowień na drodze doświadczalnej, połączenie fenomenu z wiarą chrześcijańską tłumaczy istnienie tychże zjawisk. Paciorowski znajduje zatem „złoty środek” wobec dwóch teorii dotyczących pojmowania paranormalnych zjawisk. Pierwsza uznaje każde zdarzenie niezwykle za niepodważalną ingerencję Boga-Stwórcy w ziemską sferę życia i z założenia nie dopuszcza żadnej innej interpretacji tego zjawiska. Według wspomnianego badacza, jest to teoria, która w dzisiejszych czasach, choćby ze względu na zmieniające się podejście do wiary oraz wzrastającą świadomość i rozwój nauki, nie jest możliwa do utrzymania. Autor krytykuje również drugą teorię, która polega na empirycznym stwierdzeniu czy dany fenomen można wyjaśnić za pomocą nauk przyrodniczych, czy też nie. Jego zdaniem, jest ona niewystarczająca, by rozstrzygnąć o ostatecznym zaistnieniu cudu. Paciorowski prezentuje pogląd, że nie jest możliwa dogłębna i rzetelna analiza paranormalnego zjawiska bez syntezy tych dwóch teorii. Ponadto tylko połączenie podejścia empirycznego z religijnym daje możliwość całościowego objęcia fenomenu i świadczy o dopuszczaniu w swoich przekonaniach lub – w przypadku chrześcijan – w swojej wierze, możliwości wystąpienia cudu.

Dla chrześcijanina rozpoznanie lub nawet poszukiwanie kontekstu religijnego niezwyklego zjawiska nie powinno być niczym dziwnym. Wszak całe chrześcijaństwo jest oparte na największym cudzie zmartwychwstania. W porównaniu z tym centralnym wydarzeniem wiary, wszystkie inne niezwykle zdarzenia nabierają potencjalnej możliwości. Skoro bowiem Jezus mógł powstać z martwych, to nie ma już rzeczy niemożliwych. Sam Jezus czynił cuda⁹, które dla wierzących mają sens religijny i duchowy. Nigdy natomiast nie patrzy się na nie przez pryzmat „efekciarstwa”. Cuda Jezusa mają zawsze dużo głębsze znaczenie niż się pozornie wydaje, np. rozmnożenie chleba to zapowiedź dostępnej dla wszystkich Eucharystii, a uleczenie trędowatego oznacza zapewnienie, że Bóg pragnie zbawienia nawet największych grzeszników. Należy jednak pamiętać, że cuda nie są jedynym motywem wiary, a apologetyka wyprowadzająca wyłącznie z cudów Synostwo Boże Jezusa oraz absolutność chrześcijaństwa jest co najmniej przestarzała. Jak sądzą niektórzy teologowie narażałaby ona wierzącego na szereg wątpliwości. Oczywiście cud nie stanowi prywatnego dobra jednej religii, ale jest składnikiem wielu z nich. Z uwagi na ten fakt, poszukiwanie prawdy religijnej o cudzie powinno – oprócz zgodności z naukami empirycznymi – odbywać się w atmosferze jedności z innymi religiami, także pierwotnymi [zob. Subdrack 1989, 25].

⁹ Podaje się, że opisy cudów zajmują ok. 47% Ewangelii Marka. We wszystkich Ewangeliach znajduje się 12 ogólnych wzmianek o działalności cudotwórczej Jezusa i 26 szczegółowych opisów cudów. Te ostatnie tradycyjnie dzieli się na: wskrzeszenia (3), zwycięstwa nad wolą przeciwników (2), cuda nad naturą (9), uzdrowienia psychiczne i fizyczne (5+7) [zob. Seweryniak 2001, 284-291].

Mimo współczesnych tendencji do bagatelizowania cudów, w Kościele Katolickim obserwuje się dynamiczny wzrost zgłoszeń zjawisk postrzeganych jako cudowne. Ilość beatyfikacji i kanonizacji dokonanych w ostatnim ćwierćwieczu mówi sama za siebie. Cuda, których się przy ich okazji dowodzi, muszą mieć wymiar ogólnoeuropejski, toteż można wysnuć wniosek, że istnieją cuda, które spotykają się nadal z aprobatą wiernych. Czy więc łaska Boża, objawiająca się poprzez cud i bezpośrednio za nim stojąca, zostaje odczytana niezależnie od czasu, miejsca i poglądów ludzkich? Celem odpowiedzi na to pytanie zostanie zaprezentowanych, a następnie przeanalizowanych, kilka konkretnych przypadków.

3. PRZYKŁADY CUDÓW UZNANYCH JAKO DOWODY W PROCESACH KANONIZACYJNYCH

Pewien heretyk o nazwisku Boniville, zamieszkały w Tuluzie sprzeczał się ze św. Antonim Padewskim na temat wiary, szczególnie zaś sprzeciwiał się uznaniu realnej obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Wreszcie ktoś zaproponował, aby przeprowadzić doświadczenie, w którym wyboru dokona muł należący do Boniville'a. Przez trzy dni muł zamknięty był w stajni bez jedzenia i picia. Wieść o tej niezwyklej próbie ściągnęła na plac miasta wielkie tłumy. Głodnego muła przyprowadzono przed św. Antoniego trzymającego w rękach konsekrowaną Hostię, podczas gdy Boniville starał się karmić zwierzę sianem i otrębami. Muł nawet nie spojrzął na paszę, lecz padł na kolana przed Najświętszym Sakramentem. To wydarzenie posłużyło później jako dowód w procesie kanonizacyjnym św. Antoniego [zob. Cruz 1993, 230-231].

Pewna kobieta wiozła z Kęt do swego sklepu w Żywcu dwa kosze wzorzystych, kolorowych tkanin. Był to towar bardzo cenny, a kosz ogromnie ciężki. Kobieta włożyła więc kosz na konia i szła ze służącą wzdłuż rzeki Soły. Przed Żywcem, w miejscowości Zadziele, koń potknął się i kosz wpadł do rzeki płynącej w tym miejscu rwącym nurtem. Na ten widok kobieta padła na kolana i wezwała pomocy św. Jana Kantego. Kosz natychmiast wrócił do właścicielki po falach rwącej rzeki. Ponadto towary nie były zmoczone, a więc zdadne do sprzedaży. W tym przypadku dopatrzono się dwóch cudów za wstawiennictwem świętego: powrót kosza przeciw prądowi rwącej rzeki oraz uratowanie towaru od zmożenia. Cuda te zostały zatwierdzone do kanonizacji Jana Kantego [zob. Machejek 1985, 157].

W miejscowości Olivenza, w diecezji Badajoz w Hiszpanii, istnieje parafia św. Marii Magdaleny. Gorliwy proboszcz otworzył przy parafii dzieła dobrotliwe, między innymi kuchnię darmową dla biednych. Kucharką i szafarką była Leonarda Rebollo Vasquez z Pobożnej Unii Służebnic Maryi. Była niedziela, 23 stycznia 1949 roku, toteż oprócz młodzieży obiad mieli otrzymać także ubodzy. Tymczasem kucharka znalazła w spiżarni tylko 750 gramów ryżu. Taka ilość była za mała, aby nakarmić wszystkich, zwłaszcza że ubodzy przychodzili w liczbie ok. 100 osób. Kucharka, wsypując do garn-

ka wszystkich ryż, jaki miała, westchnęła: „Błogosławiony, ubodzy bez obiadu”, myśląc o bł. Janie Macias. Po 15 minutach wróciła do kuchni i ze zdumieniem zauważyła, że ryż mnożył się ponad możliwości naturalne. Niezwłocznie powiadomiła o tym matkę proboszcza, która znajdowała się w pomieszczeniu obok. Kobiety, wraz z przybyłym w tym momencie seminarzystą Józefem Velariuszem Ferrerą, rozpoczęły przekładanie ryżu do innych garnków. W tym samym czasie przyszło do kuchni kilku innych świadków na czele z proboszczem. Gdy ryżu było już bardzo dużo, proboszcz nakazał zdjąć garnek z ognia i wtedy cudowne rozmnażanie ustało. Ryż rozdano w 154 porcjach. Opisany cud rozmnożenia materii został zatwierdzony do kanonizacji bł. Jana Macias. W procesie, oprócz zeznań świadków, jako dowodów użyto fotografii garnków oraz dwóch ziarenek rozmnożonego ryżu, których prawdziwość potwierdziły badania [zob. Machejek 1985, 157-158].

Brazylijka, Elżbieta Comparini Arcolino, w 2000 roku miała urodzić czwarte dziecko. W trakcie ciąży doszło jednak do poważnych powikłań. Stwierdzono między innymi uszkodzenie pępowiny, co groziło naturalnym poronieniem. Mimo to dziecko rozwijało się nadal, ale matka trafiła do szpitala. Szczegółowe badania doprowadziły lekarzy do wniosku, że jedynym wyjściem jest aborcja, gdyż jak dotąd nie znano przypadku, by dziecko mogło rozwijać się bez wód płodowych. Matka jednak stanowczo sprzeciwiła się werdyktowi lekarzy. Tymczasem szpital był wizytowany przez bpa Diogenesa Silva Matthes, którego kobieta poprosiła o pomoc. Duchowny przyniósł jej książkę opisującą życie św. Joanny Beretty Molli. Wręczył ją Elżbiecie i doradził, aby postąpiła tak samo jak bohaterka książki, na co niedoszła matka przystała, prosząc świętą o wstawiennictwo. Biskup modlił się zaś codziennie o łaskę cudu i uratowanie życia dziecka. Personel medyczny uważał upór kobiety za absurdalny. Tymczasem dziecko cały czas rozwijało się, a lekarze ze zdumieniem obserwowali dziejący się na ich oczach cud, który ostatecznie doprowadził do narodzin zdrowej dziewczynki. Stan matki po porodzie był ciężki, ale ona także przeżyła. Cud ten przyczynił się do kanonizacji Joanny Beretty Molli, która dokonała się cztery lata później [zob. Zając 2005, 10-11].

U francuskiej zakonnicy, s. Marie-Simon Pierre, należącej do Zgromadzenia Małych Sióstr Macierzyństwa Katolickiego, w czerwcu 2001 roku zdiagnozowano chorobę Parkinsona. Początkowo objawy nie były zbyt uciążliwe, jedynie utrudniały wykonywanie codziennych obowiązków (siostra pracowała od lat w klinice położniczej, gdzie była zaangażowana w ochronę życia). Nasilenie choroby nastąpiło niespodziewanie w roku 2005 – stan zakonnicy pogarszał się z dnia na dzień. Aby wykonać codzienną pracę, siostra potrzebowała znacznie więcej czasu niż zazwyczaj, czuła się zmęczona, wycieńczona. Stopniowo dosięgło ją ograniczenie widzenia, poruszania się; zaczęła także cierpieć na bezsenność. Trudne chwile pomagały jej przetrwać słowa z Ewangelii według św. Jana: „Jeśli uwierzysz, ujrzysz chwałę Bożą” (J 11,40) oraz współudział w cierpieniu papieża Jana Pawła II.

Podziwiała jego siłę i odwagę, która mobilizowała ją, by się nie poddawać. Toczyła codzienną walkę ze słabościami, a przed rozpaczą ratowała ją wiara. Ogromny ból sprawiało jej patrzanie na udękę Ojca Świętego. Ukazywało jej to, jaka będzie za kilka lat, a przecież młodej osobie bardzo trudno jest pogodzić się z niepełnosprawnością. Jednak była przy papieżu bardzo blisko w modlitwie i czuła instynktownie, iż on mógł zrozumieć to, co przeżywała. Śmierć Jana Pawła II przyjęła jako osobistą tragedię – utratę niezastąpionego przyjaciela, z którego życia czerpała siłę do pokonywania własnych słabości. Czuła ogromną pustkę, ale zarazem miała pewność, iż był on nieustannie obecny w jej życiu. Po śmierci papieża stan zdrowia zakonnicy zaczął się gwałtownie pogarszać, a ona straciła nadzieję na przezwycięzenie choroby. 13 maja, w święto Matki Bożej Fatimskiej, papież Benedykt XVI otworzył proces beatyfikacyjny Jana Pawła II. Dzień później siostry ze wszystkich wspólnot we Francji i w Afryce modliły się za wstawiennictwem polskiego papieża o uzdrowienie Marie-Simon Pierre. Zakonnica, czując się wyczerpana chorobą, poprosiła matkę przełożoną o zwolnienie z pełnionych obowiązków. Przełożona nalegała, aby jeszcze się nie poddawała, pocieszając ją słowami: „Jan Paweł II jeszcze nie powiedział ostatniego słowa”. Któregoś z następnych wieczorów s. Marie-Simon Pierre odczuła nieodparte pragnienie, aby pisać. Ku jej wielkiemu zaskoczeniu pismo było wyraźne. Nie pojęła jednak, co się wydarzyło i udała się na spoczynek. Przebudziła się w środku nocy i ze zdziwieniem stwierdziła, iż nie czuje bólu. Wewnętrzne wezwanie skłoniło ją, by pójść modlić się przed Najświętszym Sakramentem. Podczas modlitwy ogarnął ją spokój. Zauważyła, że objawy choroby ustąpiły. Cudowne uzdrowienie nastąpiło 2 czerwca 2005 roku, dokładnie w dwa miesiące po śmierci papieża. Siostra zauważyła je dzień później, w Uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa. Lekarz-neurolog leczący siostrę Marie przez cztery lata nie mógł ukryć zdumienia. Jego dotychczas posiadana wiedza nie pozwalała mu wyjaśnić nagłego wyzdrowienia zakonnicy. Uznał je za niewytłumaczalne z naukowego punktu widzenia. Uzdrowienie to zostało przedstawione jako dowód w procesie beatyfikacyjnym Jana Pawła II. Ostateczna decyzja o jego uznaniu będzie należeć do papieża Benedykta XVI [zob. Zajączkowska 2007, 22-23].

4. INKULTURACJA ZDARZENIA CUDOWNEGO

Gdyby historię o św. Antonim i mule opowiedzieć kilku przypadkowym osobom, prawdopodobnie na ich twarzach pojawiłby się znaczący uśmiech. Należy jasno stwierdzić, że w tego typu cuda rzeczywiście mało kto dzisiaj wierzy. Bo i dlaczego miałby wierzyć, skoro po owym niezwykłym wydarzeniu nie pozostało nic poza wspomnianą XIII-wieczną, hagiograficzną opowieścią. Zresztą, co mogłoby pozostać? Protokół z przesłuchania muła? Podobne reakcje wyzwała opis cudu św. Jana Kantego. Pływający kosz nie wzbudza entuzjazmu czytających i jest traktowany raczej z przymrużeniem oka. Czy

więc łaska Boża objawiająca się poprzez cud nie ma charakteru ponadczasowego?

W przeciwieństwie do zdarzeń cudownych wspomnianych powyżej, cuda XX i XXI wieku nie wzbudzają już takich zastrzeżeń. Większość ludzi jest nawet skłonna sądzić, że takie zdarzenia zapewne mogły zajść. Rozmnożenie ryżu, szczęśliwe narodziny dziecka, uzdrowienie z ciężkiej choroby mieszczą się w granicach zdroworozsądkowego postrzegania rzeczywistości przez współczesnego człowieka. Dlaczego więc ludzkie odczucia co do kilku kanonicznie udowodnionych cudów są tak różne?

Jedno z możliwych rozwiązań postawionego wyżej problemu jest takie, że być może to, co urzekło jako cud kilka wieków temu, dziś wcale nie musi być intrygujące. Dla człowieka znaczenie cudu opiera się na „tu i teraz”, a granice niezwykłości zmieniają się tak, jak zmieniały się prawa naukowe. Takie rozumienie nie deprecjonuje jednak aspektu charyzmatycznego cudu pojmowanego jako znaku. Każdy święty jest przede wszystkim „świętym swoich czasów”. Każdy cud dokonany za wstawiennictwem świętego jest podkreśleniem jego świętości udzielonym przez Boga „tu i teraz”. W tym Bożym działaniu można zobaczyć pewien logiczny porządek. Cuda i potwierdzona nimi świętość są odpowiedzią Boga na zapotrzebowanie danych czasów.

XIII wiek był czasem kwestionowania obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, na co Bóg dał odpowiedź w działalności św. Antoniego. Okres zaborów był dla Polski czasem niezwykle trudnym. Aby przeżyć, ludzie dokonywali licznych wymian towarów, by w ostatecznym rozrachunku za wszystkie fundusze nabyć pożywienie. Nierzadko też pomagali sobie nawzajem w niedoli. Na tym tle cud św. Jana Kantego nabiera wymownego znaczenia.

XX wiek bywa przez wielu nazywany „wiekiem śmierci”. Pierwsza jego połowa to czas dwóch brutalnych wojen światowych, które wyniszczyły całe narody. Konsekwencje tych wojen nie ominęły także Hiszpanii. Wobec powszechnego, niezawinionego ubóstwa ludzie zajmujący się działalnością charytatywną bezradnie rozkładali ręce. Nie inaczej było w miejscowości Olivenza, gdzie zabrakło ryżu, by nakarmić biednych. Cud bł. Jana Macias dostarczył wiernym tego, co w danym czasie było najbardziej potrzebne i wartościowe.

Druga połowa XX wieku przyniosła nowe zagrożenia. Aborcja, eutanazja i inne zbrodnie przeciwko życiu zadomowiły się na dobre w światowym ustawodawstwie. Jakże wymowne jest na tym tle świadectwo ofiary z życia św. Joanny i wszystkie przypadki cudownych narodzin wyproszonych za jej wstawiennictwem [zob. Molla 1996; Molla, Guerriero 2003; Misztal 1999a]. Jakże wymowne jest świadectwo cierpienia Jana Pawła II, który, idąc pod prąd współczesnym nurtom, nie poddając się sugestiom i naciskom, wytrwał w swojej posłudze do końca. W dobie kwestionowania piękna jesieni życia, w dobie zgorszenia starością, przykład ten jest niezwykle cenny. Powagi do-

dają mu liczne uzdrowienia, zachodzące za pośrednictwem sługi Bożego, o których doniesienia napływają z całego świata.

Dla chrześcijan cud jest znakiem Bożej obecności, spełnienia obietnic i opieki nad światem ludzkim. Często pojawia się więc pytanie, dlaczego Bóg nie interweniował w sytuacjach dla ludzkości najtrudniejszych, np. w obozach zagłady? Na jednym z sympozjów młodzież zapytała ks. J. Tischnera: „Gdzie był Bóg w Oświęcimiu albo na Kołymie?”. Odpowiedź była jednoznaczna: „Z więźniami, cierpiał z nimi”. Zło jest ceną, jaką człowiek płaci za wolność. Bóg nie zaprogramował ludzi jak automaty, wykonujące jego zachcianki, ale stworzył człowieka na swoje podobieństwo, to znaczy jako istotę obdarzoną umysłem i wolnością wyboru, także wyboru zła, którego konsekwencje ponosi cała ludzkość. Mimo to Bóg wkracza w historię narodów i jednostek, sprawiając cuda, ale nie czyni tego spektakularnie, zyskując poklask tłumów. Cuda zachodzą raczej w klimacie cichego skupienia, wiary, zaufania, nie zawsze wtedy, kiedy człowiek sobie tego życzy. Bóg w swojej wielkiej mądrości daje cuda adekwatne do miejsca i czasu, ale jednocześnie dostrzega takie sytuacje, w których lepiej jest, by cud nie zaszedł.

Niezależnie od tego, jakim sposobem dokonywała się kanonizacja, zawsze wskazywała ona na świętych jako wzory naśladowania Ewangelii. Za sprawą różnych akcentów świętości, które były eksponowane w poszczególnych etapach historii Kościoła, przykład osób wyniesionych na ołtarze miał znaczący wpływ na formowanie się kultury społeczeństw i narodów [zob. Dawson 1987]. Nie bez znaczenia dla tego procesu była też inkulturacja towarzyszących kandydatom na ołtarze cudów, zarówno w wymiarze historycznym, jak i geograficznym. Cuda minionych wieków, których współcześnie możemy nie rozumieć, poprzez swoją adekwatność do kultury epoki mogły łatwiej wpływać na jej formowanie [zob. Milewicz 1983, 7]. Wpływ świętości kanonizowanej na kulturę obserwowalny jest także dzisiaj, kiedy nie potrzeba już bardzo spektakularnych znaków, a wielu chrześcijan za największy cud uważa wewnętrzną przemianę serca. Przykładem może być tu heroizm i męstwo św. Maksymiliana Kolbe, który odniósł duchowe zwycięstwo, podobne do zwycięstwa samego Chrystusa, oddając się dobrowolnie w bunkrze głodu na śmierć za brata. Niezglębiona mądrość Boga, za pośrednictwem kanonizowanych wzorów świętości, pragnie przede wszystkim kształtować postawy, które będą wyrazem budowania cywilizacji miłości i życia. Jeśli jest to konieczne, formacji tej towarzyszą wydarzenia niezwykle, ale zawsze na miarę możliwości danej epoki. Te dary są wyrazem nieskończonej Opatrzności samoudzielającego się Boga, który towarzyszy swojemu Kościołowi na drogach czasu.

ZAKOŃCZENIE

Cuda dotyczą materii nadprzyrodzonej, ale ich weryfikacja musi się odbyć metodami ziemskimi. Wiadomo jednak, że zarówno nauki ścisłe, jak i hermeneutyczne, badając adekwatny im wycinek rzeczywistości, nigdy nie będą mogły powiedzieć wszystkiego na temat zdarzenia zwanego cudownym.

Bardziej pasuje tu pojęcie komplementarności, a więc wzajemnego uzupełniania się, z tym, że trzeba dodać, iż suma osiągnięć teologii i nauk przyrodniczych nie wyczerpuje *universum* wiedzy o cudach. Nauka powinna zachowywać postawę pełną respektu wobec każdego nowego wydarzenia, szczególnie najdziwniejszego i najbardziej nieoczekiwanego.

Nie wolno zapominać, że cud dzieje się zawsze w kontekście religijnym, w otoczeniu modlitwy i skupienia i nie da się go sprowadzić do ścian laboratorium. Ponadto, jeśli dostrzeżemy w cudzie znak, który Bóg inkulturuje w odpowiednie czasy w celu zmotywowania człowieka do wewnętrznej przemiany, to małodusznością byłoby takiej wizji nie przyjąć. Tak samo ktoś, kto dostrzeża cud, nie powinien wypierać się roli świadka Bożego powierzonej mu przez Opatrzność. Cud, odsyłając do rzeczywistości w normalnych warunkach niedostępnej, wskazuje na Boga, jednak wezwanie Chrystusa: „błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20,29), pozostaje cały czas aktualne.

Świętość kanonizowana wyraża prawdę o nieodwracalnym wejściu danej osoby w rzeczywistość obcowania z Bogiem. Przymiotem tej rzeczywistości jest oglądanie Boga oraz przekroczenie czasowo-przestrzennego wymiaru funkcjonowania człowieka, a więc także praw fizycznych rządzących światem. Cud zachodzący za wstawiennictwem kandydata na ołtarze nie jest w tym kontekście niczym innym, jak tylko potwierdzeniem przebywania sługi Bożego w owym nadprzyrodzonym stanie. Bardzo dobrze ową prawdę rozumie Kościół, który swoją moralną pewność w sprawach kanonizacyjnych chce budować na fundamencie Bożego znaku tę pewność aprobującego. Ponadto samo zjawisko systematycznego występowania cudów za wstawiennictwem sług Bożych, o czym świadczą licznie przytoczone przykłady, najlepiej dowodzi, że cud jest nieodłącznym elementem ustawicznie towarzyszącym orzekaniu świętości kanonizowanej. Oczywiście Boże potwierdzenie jest zawsze wpisane w problemy i język danej epoki tak, by mogło być z łatwością odczytane i powszechnie zrozumiałe. Fenomen inkulturacji jest odpowiedzią Boga na stale pojawiające się wątpliwości względem cudów oraz permanentne ich bagatelizowanie, również w odniesieniu do procesów kanonizacyjnych. Fakt dostosowywania niezwykłych wydarzeń do możliwości percepcyjnych epoki oraz związania znacznej ich liczby ze wstawiennictwem świętych nie jest efektem wymysłu czy działania ludzkiego, ale wyrazem Bożej woli, z którą się nie polemizuje.

To, co nadzwyczajne, jest miarą chrześcijaństwa. Cuda przewyżniają nie tylko prawa natury, ale także szarżyznę ludzkiego codziennego życia. Jedno spojrzenie na Nowy Testament może ukazać, że religia chrześcijańska od samego początku widziała i doceniała wielką szansę tkwiącą w tym, co nadzwyczajne, uznając afirmację tego wymiaru rzeczywistości za swoją cechę charakterystyczną. Świętość w tym kontekście staje się inspirująca, angażująca, ale także – po ludzku – niesamowita, przekraczająca zwykłą codzienność. Z tego powodu niemożliwe jest oderwanie zdarzenia cudownego od procesu orzekania świętości kanonizowanej, gdyż spłyciłoby zarówno rozumienie

cudu, jak i samej świętości. Na drodze rozwoju procedury kanonizacyjnej Kościół dostrzegł, że zdarzenie cudowne jest elementem istotnym procesu wyniesienia na ołtarze sługi Bożego, o czym świadczą obowiązujące prawo.

LITERATURA:

- CASIERI, A. 1971. *Il miracolo nelle cause di beatificazione e di canonizzazione e possibilità di aggiornamento*. Roma.
- CRUZ, J. C. 1993. *Cuda eucharystyczne. Eucharystyczne fenomeny w życiu świętych*. Tłum. z fr. T. Szczepańczyk. Gdańsk.
- CRUZ, J. C. 2004. *Tajemnice, cuda i osobliwości w życiu świętych*. Tłum. z fr. T. Szczepańczyk. Gdańsk.
- DAWSON, Ch. 1987. *Formowanie się chrześcijaństwa*. Tłum. z ang. J. Marzęcki. Warszawa.
- HILDEBRANT, D. von. 1982. *Fundamentalne postawy moralne*. W: *Wobec wartości*, red. J. Tischner, 9-19. Poznań.
- JAN PAWEŁ II. 1983. *Konstytucja Apostolska „Divinus perfectionis Magister”*. Watykan.
- KACZMAREK, T. 1993. *Proces kanonizacyjny męczenników, którym przewodzi bł. Michał Kozal*. W: *Elementy prawne świętości kanonizowanej według ustawodawstwa Jana Pawła II. Materiały II Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Kanonizacyjnego (Lublin 24-26.09.1992)*, 175-182. Lublin.
- KEHRER, G. 1988. *Einführung in die Religionssoziologie*. Darmstadt.
- KODEKS PRAWA KANONICZNEGO. 1917.
- KONGREGACJA DOKTRYNY WIARY. 1989. *List do biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej „Orationis formans”*. L'Osservatore Romano (wydanie polskie) (10)12, 1-4.
- KONGREGACJA SPRAW KANONIZACYJNYCH. 1983a. *Normy do prowadzenia dochodzenia diecezjalnego w sprawach kanonizacyjnych*. Watykan.
- KONGREGACJA SPRAW KANONIZACYJNYCH. 1983b. *Regulamin Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych*. Watykan.
- KONGREGACJA SPRAW KANONIZACYJNYCH. 2000. *Regulamin Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych*. Watykan.
- KOŚNIK, S. 1991. *Święci, Błogosławieni i Słudzy Boży w Kościele katolickim w Polsce*. W: *Kościół Katolicki w Polsce 1918-1990. Rocznik Statystyczny*, red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, 87-108. Warszawa.
- KOŚNIK, S. 1993. *Stan prawny i faktyczny polskich spraw beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych na dzień 26.09.1992 r.* W: *Elementy prawne świętości kanonizowanej według ustawodawstwa Jana Pawła II. Materiały II Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Kanonizacyjnego (Lublin 24-26.09.1992)*, red. H. Misztal, 163-174. Lublin.
- LISOWSKI, J. 1993. *Nowe teologiczno-prawne aspekty męczeństwa i praktyka Kongregacji*. W: *Elementy prawne świętości kanonizowanej według usta-*

- wodawstwa Jana Pawła II. *Materiały II Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Kanonizacyjnego (Lublin 24-26.09.1992)*, red. H. Misztal, 113-146. Lublin.
- MACHEJEK, M. 1985. *Dowód z cudów wymaganych do beatyfikacji i kanonizacji w perspektywie aktualnych potrzeb Kościoła*. *Kościół i Prawo* (5)4, 235-242.
- MIREWICZ, J. 1983. *Współtwórcy i wychowawcy Europy*. Kraków.
- MISZTAŁ, H. 1978. *Kanonizacja równoznaczna*. *Prawo Kanoniczne* (21)3-4, 189-216.
- MISZTAŁ, H. 1993. *Zagadnienie wstępnej oceny do rozpoczęcia procesu*. W: *Elementy prawne świętości kanonizowanej według ustawodawstwa Jana Pawła II. Materiały II Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Kanonizacyjnego (Lublin 24-26.09.1992)*, red. H. Misztal, 43-56. Lublin.
- MISZTAŁ, H. 1996. *Elementy prawnokanoniczne świętości*. *Prawo Kanoniczne* (39)3-4, 194-195.
- MISZTAŁ, H. 1999a. *Powołanie lekarza to misja kapłańska, bł. Joanna Molla (1922-1962)*. *Niedziela* 8(80), 13.
- MISZTAŁ, H. 1999b. *Znaczenie społeczne kanonizacji i beatyfikacji*. *Roczniki Nauk Prawnych* (9)2, 74-95.
- MISZTAŁ, H. 2003. *Prawo kanonizacyjne*. Lublin.
- MISZTAŁ, H. 2008. *Komentarz do Instrukcji Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych o prowadzeniu dochodzenia diecezjalnego lub eparchialnego o sprawach kanonizacyjnych „Sanctorum Mater”*. Lublin.
- MOLLA, J. 1996. *Droga Świętości*. Tłum. z wł. C. Rębisz. Nowy Sącz.
- MOLLA, P., GUERRIERO, E. 2003. *Joanna. Kobieta mężna*. Tłum. z wł. A. Stanisław. Warszawa.
- MRÓWCZYŃSKI, J. 1993. *Rola informacji hagiograficznej w sprawach kanonizacyjnych*. W: *Elementy prawne świętości kanonizowanej według ustawodawstwa Jana Pawła II. Materiały II Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Kanonizacyjnego (Lublin 24-26.09.1992)*, red. H. Misztal, 87-100. Lublin.
- PACIORKOWSKI, R. 1980. *Uzdrowienia paranormalne we współczesnym chrześcijaństwie*. Warszawa.
- PREŻYNA, W. 1983. *Intensywność postawy religijnej a osobowość*. Lublin.
- RENZO, A. 2003. *Cuda Ojca Pio*. Tłum. z wł. Z. Szpaczyński. Kraków.
- RUSECKI, M. 1986. *Ewolucja funkcji motywacyjnej cudu w genezie aktu wiary*. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (33)2, 109-115.
- RUSECKI, M. 1988. *Wierście moim dziełem. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*. Katowice.
- RUSECKI, M. 1991. *Cud w myśli chrześcijańskiej*. Lublin.
- RUSECKI, M. 1997. *Funkcje cudu*. Sandomierz.
- SEWERYNIAK, H. 2001. *Świadectwo i sens*. Płock.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II. 1964. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*.

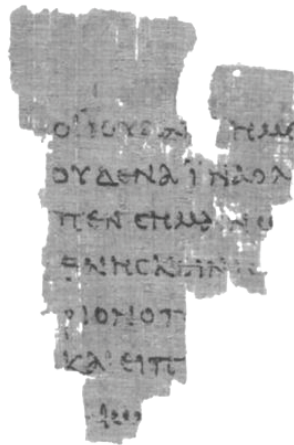
- SUDBRACK, J. 1989. *Cuda i cud*. Tłum. z niem. Z. Hanas. *Communio* (9)6, 25-26.
- TORNIELLI, A. 2004. *Tajemnica Ojca Pio i Karola Wojtyły*. Tłum. z wł. B. Tomaszek. Warszawa.
- VERAJA, F. 1975. *La canonizzazione equipollente e la questione dei miracoli nelle cause di canonizzazione*. Roma.
- ZAJĄC, K. 2005. *Święta Joanno wstawiaj się za nami!* *Nasza Arka* 1(5), 10-11.
- ZAJĄCZKOWSKA, B. 2007. *Jestem zdrowa i już!* *Gość Niedzielny* 4(84), 22-23.

THE ROLE OF MIRACLES IN THE CANONIZATION PROCESS

Summary

After the Vatican Council II, interest in the issue of holiness intensified both among the clergy and among lay people. Sources of such an attitude must be sought for in the universal call to holiness which was clearly stressed by that Council. As the result of the Council invitation new patterns for following have started to be sought for, which in consequence awoke the interest of the people of God in beatification and canonization processes. This turn is accompanied by the conviction of the authenticity of the examples of life set by the Church, which due to the examination and confirmation by the special procedure is called canonized holiness. The statistics of entries to the Congregation for the Causes of Saints show however, that the need for patterns of holiness is much greater than the number of positively completed beatification and canonization issues. Quite often the reason of suspension of the issue is lack of miracles or problems with proving them. This state of things arises numerous questions about the role and the necessity of argumentation of miracles in the canonization procedure, especially in the context of skepticism which dominates contemporarily in relation to unusual events. The mentioned doubts and their socio-cultural context will be analyzed in the present article.

**TRADYCJA
KULTURA
WSPÓLNOTA**



Ks. JAN JERZY JASIEWICZ
Gdańskie Seminarium Duchowne

Processionale cisterciense – S II 56 **z Archiwum Diecezjalnego w Oliwie**

WSTĘP. 1. OPIS I ANALIZA PALEOGRAFICZNA MANUSKRYPTU.
2. KRYTYKA WEWNĘTRZNA RĘKOPISU. ZAKOŃCZENIE. ANEKS.

WSTĘP

Przedmiotem niniejszego studium jest rękopiśmienny procesjonał związany z opactwem cysterskim w Oliwie. Stanowi ono kolejny etap badań na drodze poznawania służby Bożej i liturgii sprawowanej w klasztorze w oparciu o zachowane źródła. Cysterska Msza św. została już przez autora opisana [zob. Jasiewicz 2005, 5-22], podobnie i Liturgia Godzin [zob. Jasiewicz 2004, 21-54]. Artykuł zwraca uwagę na inny przejaw kultu w liturgii oliwskich cystersów – procesje, będące uzupełnieniem głównej celebracji codziennego cyklu *Officium divinum* oraz Mszy św.

Liturgię białych mnichów, będącą w opozycji do benedyktyńskiego przepychu, powszechnie uznaje się za dość surową i prostą, a nade wszystko ujednoliconą. Unifikacja liturgii wiązała się w dużej mierze z postanowieniami corocznych kapituł generalnych w Citeaux, na których dość szczegółowo określano wskazania, odnośnie celebrowanej liturgii w zakresie kalendarza liturgicznego, rangi święta czy konkretnych tekstów liturgicznych, obowiązujące wszystkie opactwa. Jednak nie wszystkie klasztory stosowały się ściśle do tych wskazań, o czym może świadczyć analiza statutów kapituły generalnej, w których już w kolejnych latach ponawiane są niektóre z wcześniejszych postanowień [zob. Wolnik 2006, 141]. Chęć zachowania pewnej dowolności odnośnie wyboru poszczególnych śpiewów związanych z dodatkowymi obrzędami, a do takich zaliczamy procesje, znajduje swoje odbicie także w omawianym manuskrypcie z Oliwy.

Procesje w okresie formowania się tradycji liturgiczno-muzycznej cystersów (XI/XII w.) nie były zbyt liczne, co korespondowało z ogólną zasadą

dążenia białych braci do prostoty we wszystkim. Początkowo urządzano je zgodnie z poleceniem kapituły generalnej cystersów tylko w wyjątkowych sytuacjach. Najczęściej łączono je z powitaniem na terenie klasztoru dostojnych gości, np. króla, do których wychodzono w procesji prowadzonej przez krzyż procesyjny, ceteroferariuszy, turyferarza i niosącego wodę święconą. Wraz z rozwojem zakonu do liturgii cysterskiej zaczęto wprowadzać procesje związane z niektórymi świętami a także niedzielami¹. Procesja niedzielna swoimi korzeniami sięga starożytnych procesji wielkanocnych z udziałem neofitów rzymskich [zob. Sobeczko 1993, 213]. W połowie XIV wieku kapituła generalna cystersów wprowadziła procesje we wszystkie niedziele w okresie letnim a także w święta związane z kultem Najświętszej Maryi Panny. Podjęto również decyzję o ustanowieniu procesji pokutnych w piątki po odśpiewaniu *Completorium*. Procesje błagalne w Dni Krzyżowe [zob. Harper 2002, 155] i w dzień św. Marka pojawiają się u cystersów dopiero w późnym średniowieczu, a procesję na cmentarz w Dzień Zaduszny rozpoczęto celebrować dopiero w 1492 roku [zob. Wolnik 2006, 91].

Liturgię procesji celebrowanych w konwencie oliwskim na przestrzeni wieków można odtworzyć na podstawie zachowanego rękopisu *S II 56* z Archiwum Diecezjalnego w Oliwie. Rezultaty przeprowadzonych badań zostały przedstawione według następującego porządku: 1) opis i analiza paleograficzna manuskryptu; 2) krytyka wewnętrzna rękopisu. Całość opracowania uzupełnia aneks, w którym zamieszczono szczegółową zawartość liturgicznej księgi.

1. OPIS I ANALIZA PALEOGRAFICZNA MANUSKRYPTU

Omawiany liturgik, pomimo braku kart początkowych, kolofonu i kilku fragmentarycznych uszkodzeń, zachował się w stosunkowo dobrym stanie. Rękopis składa się z 98 kart² papieru czerpanego o formacie 10 cm x 17 cm. Karty nie posiadają numeracji a przede wszystkim wyraźnych znaków wodnych, które pozwoliłyby na ustalenie dokładnej proveniencji papieru. Na niektórych z nich (k. 73v) widoczne są tylko fragmenty filigranów przedstawiających skrzydła orła oraz zarys dość charakterystycznego układu ptasich szponów. Filigran w takim układzie nie występuje u Briquet'a [zob. Briquet 1923] a także w opracowaniach innych autorów zajmujących się problematyką papierni z terenu Polski [zob. Budka 1971; Siniarska-Czaplicka 1983a; Siniarska-Czaplicka 1983b; Pabich 1978]. Pewne fragmentaryczne podobieństwo można dostrzec jedynie w odniesieniu do orła z godła Prus Królewskich. Papier z takim filigranem wychodził z czerpalni w Królewcu od 1523 roku. Występuje on także w drukach Jakuba Rhode z Gdańska (XVI/XVII w.) [zob.

¹ Np. Święto Oczyszczenia NMP, Niedziela Palmowa, Wniebowstąpienie Pańskie, Boże Ciało, Wniebowzięcie NMP [por. Wolnik 2002, 281].

² Karta 98 występuje w formie szczątkowej. Widoczne są na niej jedynie dwa słowa: *Sublatus est*.

Siniarska-Czaplicka 1983b, 289]. Nie można wykluczyć, że do sporządzenia oliwskiego pontyfikału użyto wyrobu miejscowej produkcji ze zmodyfikowanym graficznie znanym filigranem o charakterze heraldycznym. Oliwa bowiem w tym czasie była niezwykle prężnym ośrodkiem wytwarzania papieru konkurującym z innymi ośrodkami³. O papierni oliwskiej wspominają np. drukarze gdańscy w piśmie skierowanym w czerwcu 1684 roku do burmistrza i Rady Miasta Gdańska [zob. Pabich 1978, 11]. Czy do sporządzenia procesonału wykorzystano materiał rodzimej produkcji, czy też z importu, a jeżeli tak, to skąd, trudno dziś jednoznacznie określić.

Oprawę manuskryptu stanowią tekturowe okładki powleczone pergamiem w odcieniu kości słoniowej. Pozbawione są one jakichkolwiek zdobień. Procesowi zniszczenia uległy skórzane paski przytwierdzające wierzchnią okładkę do grzbietu rękopisu, co sprawia, że odstaje ona od bloku księgi. Papierowe wyklejki obydwu okładek są bardzo zniszczone. Ślady zgnieceń, zabrudzeń i ubytków widoczne są szczególnie na zewnętrznym i dolnym marginesie⁴. Mało estetycznie wyglądają przebitki czarnego tuszu⁵. Na dolnym marginesie pierwszej stronicy widnieje okrągła pieczęć o następującej treści: „Biblioteka Gdańskiego Seminarium Duchownego w Gdańsku Oliwie”. W górnym prawym rogu zewnętrznego marginesu ołówkiem wpisano sygnaturę: „S II 56”.

Księga napisana jest jedną ręką, jednakże w niektórych miejscach inną ręką dopisano drobne uzupełnienia lub późniejsze poprawki⁶. Zapis tekstu jest dwukolorowy. Tekst liturgiczny napisano czarnym inkaustem⁷, natomiast czerwonym atramentem wyróżniono nazwy poszczególnych dni świątecznych oraz tzw. *notae*. Omawiany liturgik zapisany jest niezbyt starannie „stylizowaną” kursywą gotycką⁸ z wykorzystaniem systemu abrewiacji⁹.

Skryptor jest niekiedy niekonsekwentny w stosowaniu pisowni tych samych wyrazów raz z małej a innym razem z dużej litery¹⁰. Ponadto zdarzają

³ Rozbudowa oliwskiej drukarni nastąpiła szczególnie za rządów opata Michała Antoniego Hackiego (1630-1706) [zob. Janca 1991, 44].

⁴ Por. k. 30 – ślady wosku (w tym miejscu w *S II 56* zapisany jest śpiew *Eduxit vos dominus* związany z drugą stacją procesji Bożego Ciała); k. 33v – na wysokości trzeciego systemu występują plamy spowodowane rozlaniem czarnego tuszu; k. 51v i 52 – na zewnętrznym marginesie widoczne są kleksy czerwonego tuszu; k. 53v – zamazany ostatni system; k. 82 – zamazana neuma *torculus* na słowie „suam”; k. 84v – czarny kleks pod kluczem „C”.

⁵ Por. k. 61, 62, 63, 64, 65, 66, 72

⁶ Por. k. 97v.

⁷ Wyjątek stanowią litery inicjalne poszczególnych śpiewów, które wyróżniono kolorem czerwonym.

⁸ Ten typ pisma wyszedł z użycia dopiero w ciągu XVI, a nawet XVII w., ulegając różnym lokalnym przekształceniom [por. Porębski 1997, 14].

⁹ Por. k. 16v – słowo „Ecclesiae”; k. 29 – słowo „Christi”.

¹⁰ Por. k. 5r – „domini”, k. 5v – „Domini”; k. 6v – „DEUS”; k. 50 – „purificatione”, k. 51 – „Purificatione”.

się przypadki różnej pisowni tego samego wyrazu a także użycia w jednym wyrazie kilku liter wielkich i kilku małych¹¹.

W zapisie muzycznym oliwskiego pontyfikału wykorzystano tzw. *nota quadrata*. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że rękopisy cysterskie zapisane notacją kwadratową pojawiają się na terenie Polski dopiero w II połowie XIV wieku [zob. Morawski 1977, 46]. Każda stronica manuskryptu zawiera pięć systemów czteroliniowych¹² wykonanych czerwonym inkaustem. Do realizacji zapisu kluczy muzycznych (C i F), neum oraz innych komponentów wspomnianego systemu muzycznego (bemol¹³, kasownik¹⁴, kustosz¹⁵), użyto atramentu w kolorze czarnym.

W związku z analizą melodyki występujących w liturgiku śpiewów, uwagę zwracają pojawiające się w zakończeniach niektórych z nich wielonutowe melizmy¹⁶ a także jeden przypadek razury¹⁷.

Ornamentyka rękopisu jest nad wyraz skromna i ogranicza się do zdobienia liter inicjalnych rozpoczynających poszczególne śpiewy. Najbardziej rozbudowany pod tym względem jest inicjał rozpoczynający antyfonę z I Niedzieli Adwentu – [M]issus est Gabriel, który swoją wielkością obejmuje dwa pierwsze systemy liniowe. Pod względem kunsztu zdobienia, różnorodności wykorzystanych motywów i kolorystyki (czerwony, niebieski i szary) stanowi on wyjątek w całym liturgiku.

2. KRYTYKA WEWNĘTRZNA RĘKOPISU

Na treść manuskryptu *S II 56* składają się śpiewy związane z Liturgią Go-dzin¹⁸ oraz śpiewy procesyjne w układzie zgodnym z rokiem liturgicznym.

¹¹ Por. k. 33 – „Hystoria”; k. 34 – „Historia”; k. 14 – „MUltiplicati; k. 24v – „CHristum”; k. 25 – „REgina”; k. 27v – „VIderunt”; k. 39 – „TERribilis”; k. 61v – „TErra”; k. 71v – „DUM”.

¹² Wyjątek stanowi karta 97v, na której inną ręką, czarnym atramentem, wykonano 6 systemów liniowych. Drugie miejsce odbiegające od reguły to karta 41v, kończąca część *De tempore*, która pozostała niezapisana.

¹³ Bemole występują zarówno przy nutach (k. 8 – „terre”; k. 14v – „sunt”; k. 17 – „gentes”), jak i przy kluczach muzycznych na początku czterolinii. W jednym przypadku (k. 29 – ant. *Homo quidam fecit caenam*) skryptor zamieścił bemole przy kluczu F na początku wszystkich systemów czteroliniowych na karcie.

¹⁴ Por. k. 3 – kasownik pojawia się w 4 systemie przy słowie „in aeternum”, a następnie przy słowie „super” powraca bemol.

¹⁵ Kustosz (zwiastun) notowany jest w zakończeniach wszystkich czterolinii. Jego zadaniem jest wskazanie wysokości dźwięku, który rozpoczyna następny system liniowy.

¹⁶ Por. k. 5r – najdłuższa melizma w rękopisie (40 nut), związana jest ze słowem „veritatis”; k. 24v – melizma na słowie „portare” zbudowana jest z 33 nut; k. 41 – melizma na słowie „Alleluia” składa się z 20 nut; k. 69 – melizma związana z antyfoną „O praeclara stella maris” składa się z 12 nut.

¹⁷ Por. k. 26 – wykreślono melizmę na słowie „Alleluja”, kończącym śpiew „Regina caeli laetare”.

Część pierwszą – *De Tempore* (k. 1-41v), rozpoczyna antyfona *Missus est Gabriel Angelus* z I Niedzieli Adwentu, natomiast kończy responsorium *Terribilis est locus iste* związane z formularzem *In Dedicatione Ecclesiae*. Część druga – *Sanctorale* (k. 42-97), rozpoczyna się śpiewem *Venite post me faciam vos* związanym z formularzem *De s. Andreae*, a kończy antyfona *Orante sancto Clemente apparuit* z formularza *In festo s. Clementis*. Ponadto na karcie 97v dopisano responsorium *Ecce quomodo moritur iustus*, związane z procesją Eucharystyczną.

Rękopis oliwski, poza antyfonami i responsoriami związanymi ze śpiewem drugiej Godziny mniejszej (*Tercja*) w wybrane dni świąteczne, zamieszcza rozbudowany porządek śpiewów procesyjnych na następujące niedziele, święta i uroczystości: Niedziela Palmowa, Boże Ciało, Oczyszczenie NMP, Zwiastowanie NMP, Nawiedzenie NMP, Wniebowzięcie NMP oraz Poczęcie i Narodzenie NMP. Konfrontacja *S II 56* z siedemnastowiecznymi rytuałami cysterskimi z Rud Wielkich¹⁹ pokazuje, że zestaw śpiewów oraz ich układ na poszczególne procesje, poza niewielkimi zmianami, ze sobą koresponduje. Może to stanowić kolejną przesłankę (poza analizą pisma) wskazującą na wiek XVII jako czas powstania oliwskiej księgi. Powyższe procesje zostaną omówione według kolejności zapisu w *S II 56*.

a) Niedziela Palmowa.

W Niedzielę Palmową, po odśpiewanej *Tercji* i poświęceniu palm, kantor rozpoczął śpiew antyfony *Pueri Haebreorum tollentes ramos*. W rękopisie oliwskim, w odróżnieniu od wspomnianych rytuałów śląskich, znajduje się w tym miejscu jeszcze jedna antyfona: *Pueri Haebreorum vestimenta prosternabant*. Po jej zakończeniu, przy wyjściu z kościoła na krużganki, śpiewano kolejną: *Occurrunt turbae cum floribus*. W czasie procesji miały miejsce trzy stacje²⁰. Przy celebracji stacji pierwszej przed kapitularem kantor rozpoczynał kolejną antyfonę: *Collegerunt pontifices*. Stacja druga odbywała się przed refektarzem, gdzie podejmowano śpiew *Unus autem ex ipsis*, będący kontynuacją ant. *Collegerunt*. Następnie procesja przechodziła do stacji trzeciej, która znajdowała przy krzyżu umieszczonym przed wejściem z krużganków do kościoła. Kantor intonował antyfonę *Ave Rex noster Filii David*, a wszyscy uczestnicy procesji klękali i trwali w takiej postawie aż do słów „Gloria laus”²¹. Następnie odśpiewana została Ewangelia. Po jej zakończeniu

¹⁸ W rękopisie notowane są antyfony i responsoria związane z *Tercją*, która śpiewana była przed procesją.

¹⁹ Rytuał I (XVII w.) z Archiwum Parafialnego w Rudach Wielkich; Rytuał II (XVII w.) z Biblioteki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

²⁰ Opis w notach konkretnych miejsc, z którymi łączono poszczególne stacje oraz ich rozmieszczenie na planie krużganków oliwskiego konwentu może stanowić kolejną przesłankę ku tamtejszej proveniencji omawianego źródła.

²¹ W tym miejscu występuje różnica pomiędzy *S II 56* a źródłem śląskim, w którym podano słowa: „Quem prospera predixerunt” [por. Wolnik 2006, 92].

dwaj bracia śpiewali werset *Gloria laus et honor*, a mnisi go powtarzali. Potem rozpoczął się dialog z chórem. Bracia śpiewali werset *Israel es tu Rex Davidis*, chór odpowiadał: *Cui puerile*, dwaj bracia – *Caetus in excelsis te laudant*, chór – *Gloria laus*, dwaj bracia – *Plebs hebreorum*, chór – *Cui puerile*, dwaj bracia – *Gloria laus et honor*, chór – *Cui puerile*. Następnie prowadzący procesję intonował responsorium *Ingrediendi Domino*. Podczas tego śpiewu procesjonalnie powracano do kościoła gdzie celebrowano Eucharystię.

b) Uroczystość Bożego Ciała.

Repertuar śpiewów towarzyszących procesji Bożego Ciała w konwencie oliwskim jest, według omawianego procesjonau, dość skromny, czym różni się znacznie od tego, co notują kodeksy śląskie. Oliwski *S II 56* podaje tylko responsoria do czterech stacji, które znajdowały się na krążgankach klasztornych²². Na rozpoczęcie procesji, w drodze do stacji pierwszej, śpiewano responsorium *Homo quidam fecit caenam* i werset *Venite comedite panem meum*. W tym punkcie *S II 56* jest zgodny ze śląskim Rytuałem II [zob. Wolnik 2006, 95]. Śpiewy towarzyszące kolejnym stacjom są w obydwu rękopisach różne. Pontyfikał z Oliwy przewiduje w drodze między pierwszą a drugą stacją śpiew *Eduxit vos dominus* a w oktawie *Non Moyses dedit vobis*, podczas gdy Rytuał II notuje w tym miejscu hymn *Iesu nostra Redemptio*. Podczas procesji do stacji trzeciej *S II 56* przewiduje responsorium *Melchizedech Rex Salem*. Ten śpiew wymienia także w czasie procesji Bożego Ciała *Liber Ordinarius* z 1563 roku reprezentujący liturgię katedry wrocławskiej [por. Sobeczko 1993, 371-371.375-376]. W drodze między trzecią a czwartą stacją, która była przed wejściem do kościoła, w konwencie oliwskim śpiewano *Introivit Iesus pro nobis secundum*. Tego śpiewu nie notują wspomniane wyżej liturgiki. W związku z analizą celebracji Uroczystości Bożego Ciała w Oliwie na podstawie *S II 56*, wydaje się, że warto zwrócić uwagę na nieco szerszy kontekst tego zagadnienia, który może przybliżyć nas do bardziej precyzyjnego określenia daty powstania tej liturgicznej księgi.

Według kroniki przeora Adlera, obchody Bożego Ciała w 1593 roku przebiegały w opactwie bardzo uroczyste. Rozpoczęły się już w wigilię procesją eucharystyczną ze śpiewem, natomiast w samo Boże Ciało odbyła się uroczysta procesja z towarzyszeniem muzyki do pobliskiego kościoła parafialnego pod wezwaniem św. Jakuba [zob. Janca 1991, 16]. W 1616 roku Oliwę odwiedził opat wizytator Johannes Foucard z Nicelli (diecezja Namur), który skrytykował sposób celebracji tej uroczystości w opactwie. Szczególnie niezadowolony wyraził z powodu udziału w liturgii i procesji muzyków „heretyków” (ewangelicy gdańszczanie) oraz oprawy uroczystości (wystrzały moździerzowe), uznając to za sprzeczne z prostotą reguł zakonnych oraz zaleceniami Ojców Kościoła. Konsekwencją tej wizytacji było postanowienie, że

²² Świadczą o tym noty przed poszczególnymi śpiewami, np. „ante Capitulum”, „ad introit Ecclesiae”.

procesje mają odbywać się tylko wewnątrz klasztoru, na krążgankach, z towarzyszeniem śpiewu. W celu podniesienia jego poziomu wśród zakonników nakazał wprowadzenie w klasztorze specjalnych ćwiczeń popołudniowych w tym zakresie [zob. Janca 1991, 22n].

Dwadzieścia lat później gościł w Oliwie Charles d'Ogier, sekretarz hrabiego d'Avaux, prezydenta paryskiego parlamentu, który w tym czasie w Gdańsku prowadził pertraktacje pokojowe między Polską a Szwecją. W swoim pamiętniku zanotował, że w Boże Ciało 1636 roku w klasztorze oliwskim słuchał bardzo dobrej muzyki. Podczas procesji w klasztorze i na krążgankach prowadzonej przez ponad 40 mnichów ubranych we wspaniałe haftowane szaty, w czasie błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem udzielonego przez opata, zabrzmiały równocześnie kotły, trąbki i organy, natomiast z oddali słychać było wystrzały moździerzy. Po uroczystości, podczas obiadu dla zaproszonych gości, rozbrzmiewała muzyka, natomiast po niesporach, w których brali udział także muzycy z Gdańska, odprawiono kolejną procesję [zob. Janca 1991, 36n]. Relacja ta pokazuje, że najpóźniej w 1636 roku w konwencie oliwskim procesje w liturgii cysterskiej, wbrew zaleceniom z 1616 roku, odprawiane są, tak jak poprzednio, z towarzyszeniem muzyki wykonywanej nawet przez artystów innego wyznania. Fakt ten może pośrednio wskazywać, że interesujący nas liturgik *S II 56*, charakteryzujący się prostotą i oszczędnością zarówno pod względem treści jak i sposobu wykonania, mógł być pokłosiem wizyty opata wizytatora. W związku z powyższym czas jego powstania, jak się wydaje, można przesunąć na lata dwudzieste siedemnastego stulecia.

c) Święto Oczyszczenia NMP (2 lutego).

W święto Oczyszczenia Najświętszej Maryi Panny, po odśpiewaniu Tercji i poświęceniu przez opata świec, kantor intonował śpiew antyfony *Lumen ad revelationem gentium* a następnie werset *Nunc dimittis*. Potem w krążgankach klasztornych odbywała się procesja z trzema stacjami. W drodze do stacji pierwszej, która była przy kapitularni, śpiewano antyfonę *Ave gratia plena*. Idąc do stacji drugiej przy refektarzu, wykonywano antyfonę *Adorna thalamum tuum Sion*. Śpiew responsorium *Responsum accepit Simeon* rozbrzmiewał natomiast w drodze do stacji trzeciej. Wchodząc do kościoła, opat intonował antyfonę *Hodie Beata Virginis Maria*. Po zakończonej procesji celebrowano Mszę św. Układ i wybór śpiewów w *S II 56* jest w tym przypadku tożsamy z cysterskim rytuałem z XVII wieku [zob. Wolnik 2006, 97n].

d) Święto Zwiastowania NMP (25 marca).

Procesja składała się z trzech stacji. Stacja pierwsza – antyfona *Missus est Gabriel*. Procesjonał oliwski podaje tylko incipit tego śpiewu z odnośnikiem do I Niedzieli Adwentu. Stacja II – responsorium *Gaude Maria Virgo cunc-*

tas. Stacja III – responsorium *Gabrielem Archangelum credimus*. Powracając do kościoła, śpiewano *Spiritus Sanctus in te descendit*.

Procesja związana ze świętem Zwiastowania NMP nie jest odnotowana we wspomnianych już rytuałach cysterskich ze Śląska.

e) Święto Nawiedzenia NMP (2 lipca).

Śpiewy procesyjne związane z tym świętem w trzech przypadkach różnią się w porównaniu z cysterskim Rytuałem II [zob. Wolnik 2006, 98]. Rozpoczynając procesję, kantor intonował antyfonę *Exurgens autem Maria*. W czasie pierwszej stacji śpiewano responsorium *O dies omni voto recolenda* z wersem *Haec dies quam fecit dominus*. W drodze do stacji drugiej wykonywano antyfonę *O preclara stella maris*. Idąc ku stacji trzeciej, śpiewano antyfonę *Ad te clamant omnes*. Powracając do kościoła, wykonywano antyfonę *Magnificat dominum totum genus*.

f) Uroczystość Wniebowzięcia NMP (15 sierpnia).

Procesję z trzema stacjami zarządziła kapituła generalna cystersów w 1223 roku [zob. Wolnik 2006, 98]. Na rozpoczęcie procesji śpiewano responsorium *Hodie Maria Virgo*, które kontynuowano w czasie pierwszej stacji przy kapitułarzu. W czasie stacji drugiej przy refektarzu śpiewano responsorium *Felix namque es sacra Virgo Maria*, natomiast wersem *Ora pro populo* w trakcie stacji trzeciej. Wchodząc ponownie do kościoła, wykonywano antyfonę *Ascendit Christus super coelos*. Wszystkie śpiewy w *S II 56* są tożsame z cysterskim Rytuałem II [zob. Wolnik 2006, 99].

g) Święto Narodzenia NMP (8 września) i Święto Poczęcia NMP (8 grudnia).

W rękopisie z Oliwy podczas procesji z trzema stacjami na krużgankach klasztornych w obydwu święta wykorzystywany jest ten sam zestaw śpiewów. Zaznacza to wyraźnie nota: „In Nativitate et Conceptio BMV”. Przy pierwszej stacji śpiewano responsorium *Beata progenies* z wersem *Regali ex progenie*. Ze stacją drugą łączono śpiew responsorium *Conceptio tua Dei Genitrix*, natomiast w drodze do stacji trzeciej śpiewano wersem *Ave Maria gratia plena* z responsorium *Qui solvens*. W drodze powrotnej do kościoła wykonywano antyfonę *Regali ex progenie Maria*. Identyczny układ śpiewów w obydwu święta zachowuje cysterski rytuał z Rud Wielkich [zob. Wolnik 2006, 97.99].

ZAKOŃCZENIE

Analiza liturgii procesji celebrowanych w oliwskim konwencie pozwala nam zauważyć ich zróżnicowanie, poczynając od form uroczystych i rozbudowanych do form bardziej prostych. Procesjonał oliwski nie stanowi pod

tym względem wyjątku, lecz wpisuje się w tendencje panujące w całym zakonie. Liturgia i duchowość cysterska miały zawsze charakter chrystocentryczny, który bezpośrednio łączył się z oddawaniem czci Matce Bożej [zob. Morajko 2006, 223n].

Znalazło to potwierdzenie w omawianym rękopisie z Oliwy, który zamieszcza śpiewy procesyjne związane z liturgią sześciu głównych świąt maryjnych. Pod tym względem *S II 56* koresponduje ze śląskim rytuałem cysterskim z Rud Wielkich, chociaż zdarzają się między nimi różnice w wyborze pojedynczych śpiewów na niektóre święta. Nie zmienia to jednak ogólnego obrazu liturgii cysterskiej (procesji), która zgodnie z zaleceniami kapituły generalnej miała być liturgią prostą i pozbawioną przepychu. Taki też przekaz otrzymujemy w wyniku analizy źródłowej manuskryptu z Oliwy, którego opracowanie niewątpliwie poszerza naszą wiedzę o służbie Bożej sprawowanej w XVII wieku w tej monastycznej wspólnoty na Pomorzu Gdańskim.

ANEKS

Wykaz skrótów*: Ant – Antiphona; i – incipit tekstowy; im – incipit muzyczny; k – karta; Resp – Responsorium; r – recto; V – Versus; v – verso.

/Temporale/

Dominica I Adventus	k.1r
Resp – Missus est Gabriel Angelus	
V – Ave Maria gratia plena	k.2r
Dominica II Adventus	
Resp – Ecce dominus veniet	k.2v
V – Ecce cum virtute veniet	k.3r
Dominica III Adventus	
Resp – Qui venturus est veniet	k.3r
Nativitatis domini	
Resp – Deponent omnes iniquitates	k.4v
V – In principio erat verbum	k.5r
In Epiphaniae Domini	
Resp – Illuminare, illuminare Iherusalem	k.5v
V – Et ambulabunt gentes	k.6r
Dominicis diebus ab oct. Epiphaniae usque LXX	
Resp – Deus qui sedes super tronum	k.6v
V – Tibi enim derelictus est pauper	k.7v
In Dominicis LXX et LX	
Resp – In principio fecit Deus coelum	
V – Formavit igitur Dominus hominem	k.8r
In Dominica Quinquagesimae	k.8v

* Tekst łaciński jest odwzorowaniem zapisu w rękopisie.

Resp – Ponam arcum meum in nubibus coeli	
V – Cum quod obduxero nubibus	k.9r
Dominica prima Quadragesimae	k.9v
Resp – Paradisi portas aperiet nobis	
V – Per arma iusticiae virtutis Dei	k.10v
Dominica II Quadragesimae	
Resp – Ecce odor filii mei sicut odor	k.11r
V – Qui maledixerit tibi sit ille maledictus	k.11v
Dominica III Quadragesimae	
Resp – Igitur Joseph ductus est in Aegiptum	k.12v
V – Misertus enim est Deus illius	k.13r
Dominica IV Quadragesimae	
Resp – Stetit Moyses coram Pharaone	k.13v
Dominica in Passione	
Resp – Multiplicati sunt qui tribulant	k.14r
V – Qui tribulant me exultabunt	k.15r
Dominica in Ramis Palmarum	k.15v
[Nota: Processio in die palmarum]	
Ant – Pueri Haebreorum tollentes ramos olivarum	
Ant – Pueri Haebreorum vestimenta prosternabant	k.16r
[Nota: Ad exitum Ecclesiae]	
Ant – Ocurrunt turbae cum floribus et palmis	k.16v
[Nota: Prima Statio ante Capitulum]	
Ant – Collegerunt Pontifices et Pharisaei concilium	k.17r
[Nota: Cantantes hunc U/nus/ procedant ad II Stat. ante Refectorium]	
Ant – Unus autem ex ipsis Cayphas nomine cum esset Pontifex	k.18v
[Nota: Hic procedant iuxta Ecclesiam]	k.19v
Quid – im	
[Nota: Dum incip. Ant: Ave Rex - i]	
[Nota: Fratres veniam petant versis usul tibi ante Crucem]	
Ant – Ave Rex noster Filii David redemptor mundi	
[Nota: Surgant hic fratres et ...usque ad „Gloria laus”]	k.20r
[Nota: Lectio Evangelio]	k.21r
Gloria laus et honor tibi	
V - Israel es tu Rex Davidis	k.21v
[Nota: Chorus]	k.22r
Cui – im	
[Nota: Duo fratres]	
Cetus in excelsis te lauda caelitus	
[Nota: Chorus]	

Gloria – im	k.22v
[Nota: Duo fratres]	
Plebs Haebrea tibi cum palmis obviam venit	
[Nota: Chorus]	
Cui – im	
[Nota: Duo fratres]	k.23r
Gloria laus	
[Nota: Chorus]	
Et honor tibi sit Rex Christe redemptor	
[Nota: Ad ingressum Ecclesiae]	
Resp – Ingremente domino in sanctam civitatem	
V – Cum audisset populus quia Iesus	k.24r
Tempore Resurrectionis	
Resp – Christus resurgens ex mortuis iam non moritur	
V – Regina caeli laetare, Alleluja	k.25r
Dominica 2 et 3 post Pascha	k.26r
Resp – Ego sicut vitis fructificavi	
V – Ego diligentes me diligo	k.27r
Dominica 4 et 5 post Pascha	
Resp – Viderunt te agitce Deus	k.27v
V – Illuxerunt corufationes tua	k.28v
In festo Corporis Christi	k.29r
[Nota: Ad Missas per totam Octavam Corporis Christi ... cantatur ad processionem]	
Resp – Homo quidam fecit caenam	
[Nota: In Octava]	k.30r
V – Venite comedite panem meum	
[Nota: In Octava S. Altaris. In exit stat. ... ante Cap.]	
Resp – Eduxit vos dominus in manu	
[Nota: In Octava]	k.31r
Resp – Non Moyses dedit vobis panem	
[Nota: Statio tertia ante Ecclesiam]	k.31v
Resp – Melchisedech Rex Salem sacerdos Dei	
[Nota: Ad introit Ecclesiae]	k.32v
Resp – Introivit Iesus pro nobis secundum	
Hystoria Regum	k.33r
Resp – Dominus qui exipuit me de ore leonis	
V – Misit Deus misericordiam	k.33v
Historia Sapientiae	k.34r
Resp – Inicium sapientiae timor Domini	
V – Dilectio illius custodia legum est	k.34v
Hystoria Iob	
Ant – Ecce non est auxilium mihi	k.35r

Hystoria Thobiae	
Resp – Omni tempore benedic Deum	k.35v
V – Memor esto filii quoniam	k.36r
Hystoria Machabeorum	
Resp – Exaudiat dominus orationes vestras	k.36v
V – Adaperiat dominus cor vestrum	k.37r
Hystoria Ezechielis	k.37v
Ant – Aspice domine de sede sancta tua	
In Dedicatione Ecclesiae	k.39r
Resp – Terribilis est locus iste non est	
V – Pax aeterna ab aeterno patre	k.40r

In festo. Incipit Sanctorale

De sancto Andrea	k.42r
Resp – Venite post me faciam vos fieri	
V – Dum perambularet dominus mare	k.42v
In festo S. Stephani	k.43r
Resp – Lapidabant Stephanum invocantem	
V – Positis autem genibus beatus Stephanus	
In festo S. Ioannis Evangelistae	k.44r
Ant – Valde honorandus est beatus Ioannes	
De Sanctis Innocentibus	k.45r
Resp – Centum quadraginta quatuor milli	
V – Hi empti sunt ex omnibus primitiae	k.46r
In festo sancta Agnetis	k.46v
Resp – Pulchra facie sed pulchrior fide	
V – Specie tua et pulchritudine tua intende	k.47v
In onversione sancti Apostoli Pauli	k.48r
Resp – Scio cui credidi et certus sum	
V – Reposita est mihi corona	k.48v
In Purificatione B. Mariae	k.49r
Ant – Lumen ad revelationem gentium et gloriam	
V – Nunc dimittis servum tuum	
Lumen – im	k.49v
Quia viderunt oculi mei	
Lumen – im	
Quod parasti ante faciem	
Lumen – im	k.50r
Gloria Patri et Filio	
Lumen im	
Sicut erat in principio	
Lumen – im	k.50v
[Nota: Ingressum Ecclesiae.	
Prima Statio ante Capitulum]	

Ant – Ave gratia plena Dei genitrix virgo [Nota: Hic procedant ad II Stationem ante Refectorium]	
Ant – Adorna thalamum tuum Sion [Nota: Hic procedant ad tertiam Stationem ante Ecclesiam]	k.51v k.53v
Resp – Responsum accepit Simeon a Spiritu Sancto [Nota: Ingressum Ecclesiae]	k.54v
Ant – Hodie beata virgo Maria	
In festo s. Agathae	k.55r
Resp – Beata Agatha ingressa carcerem expandit	
V – Agatha ingressa carcerem benedicabat [Nota: In Cathedra S. Petri ut in festivitate S.S. Petri et Pauli]	k.56r k.56v
De Sancto Benedicto	
Resp – Sanctus Benedictus plus appetiit mala mundi	k.57r
V – Sanctissime confessor Domini	k.58r
In Annuntiatione Beatae Mariae V. [Nota: In primam Stationem: Ant – Missus est – i; Dominica prima Adventus Domini] [Nota: Secunda Statio ante Capitulum]	k.58v
Resp – Gaude Maria virgo cunctas	
V – Dum virgo Deum [Nota: Hic procedant]	k.59r k.59v
Resp – Gabrielem Archangelum credimus V – Dum – im [Nota: Ad ingressum Ecclesiae]	k.60r k.60v
Ant – Spiritus Sanctus in te descendit Maria	
De Sancto Roberto primo Abbate et fundatore Cisterc. et Or.	k.61r
Resp – Terra nostra dedit florem et flos fructum V – Hic pater quaerens aspera	k.62r
In festo S.S. Apostolorum Philippi et Iacobi	k.62v
Resp – Tanto tempore vobiscum V – Si cognovissetis me et patrem	k.63r
In festo Sanctae Crucis	k.63v
Resp – O crux gloriosa o crux adoranda V – Adoremus crucis signaculum	k.64v
De Sancto Ioanne Baptista	k.65r
Resp – Inter natos mulierum non surrexit V – Fuit homo missus a Deo	k.65v
In festo S. Petri et Pauli	k.66r
Resp – Cornelius centurio vir religiosus	

V – Cum orasset Cornelius nondum in Christo	k.67r
In Visitacione Beatae Mariae Virginis	k.67v
Ant – Exurgens autem Maria abiit in montana	
[Nota: Prima Statio ante Capitulum]	k.68v
Resp – O dies omni voto recolenda	
V – Haec dies quam fecit dominus	k.69r
[Nota: Secunda Statio ante Refectorium]	k.69v
Ant – O praeclara stella maris virgo mater	
[Nota: Hic procedant]	k.70v
V – Ad te clamant omnes	
[Nota: Ad ingressum Ecclesiae]	k.71r
Ant – Magnificet dominum totum genus fidelium	
In festo Mariae Magdalenae	k.71v
Resp – Dum transisset sabbatum Maria Magdalenae	
V – Et valde mane una sabbatorum	k.72r
In festo Sanctae Annae	k.72v
Resp – Beata progenies unde Christus natus est	
V – Regali ex progenie Anna	k.73r
In festo s. Laurentii	k.73v
Resp – Levita Laurentius bonum opus operatus	
V – Dispersit dedit pauperibus	k.74r
In festo Sanctae Spinae Coronae	k.74v
Ant – Spinis Christus coronatus factus est	
Resp – Spinis coronavit mater impia auctorem	k.75v
V – Gloria Patri et Filio	k.76r
In Assumptione Beatae Mariae Virginis	
[Nota: Prima Statio ante Capitulum]	
Resp – Hodie Maria Virgo coelos ascendit	
[Nota: Hic procedant: Gaudete – im]	k.77r
[Nota: Secunda Statio ante Refectorium]	
Resp – Felix namque es sacra virgo Maria	
[Nota: Hic procedant]	
V – Ora pro populo interveni pro clero	k.78r
[Nota: Ad ingressum Ecclesiae]	k.78v
Ant – Ascendit Christus super coelos	
In festo Bernardi Abbatis	k.80v
Resp – Beatus Bernardus quasi vas auri soli dum ornatum	
V – Factus est quasi Ignis	k.81v
[Nota: Ad ingressum Ecclesiae]	
Ant – Benedictus Dominus Deus patris	
In Decollatione S. Ioannis Baptistae	k.83r
Resp – Metuebat Herodes Ioannem	
V – Misit Herodes Rex manus	k.83v
In Nativitate et Conceptione Beatae Mariae V.	k.84r

[Nota: Prima Statio: Beata progenies – i, quem in festo S. Annae]	
Resp – Nativitas (Conceptio) tua Dei genitrix	
[Nota: Hic procedant]	
V – Ave Maria gratia plena	k.85r
[Ad ingressum Ecclesiae]	
V – Regali ex progenie Maria exorta	
[Nota: In Exaltacione S. Crucis ut in Inventione eiusdem]	k.86r
In festo s. Michaelis Archangeli	
Resp – Te sanctum dominum in excelsis	k.86v
V – Cherubin quoque et Seraphin sanctus	k.87r
In Festivitate sancte Undecim millum Virginum	
Ant – Beata vere mater Ecclesia	
In festo Omnium Sanctorum	k.88v
Resp – Beati estis sancti Dei omnes	
V – Gaudete et exultate	k.89v
[Nota: Ad ingressum Ecclesiae]	k.90r
Ant – Salvator mundi salva nos	
In festo S. Malachiae	k.91v
Ant – Sanctus Pontifex qui in Spiritu humilitatis	
In festo S. Martini	k.92v
Resp – Beatus Martinus obitum suum	
V – Viribus corporis coepit repente	k.93v
In festo S. Ceciliae	
Resp – O beata Cecilia quae duos fratres	
V – Beata es virgo et gloriosa	k.94v
In festo S. Clementis	
Resp – Orante Sancto Clemente apparuit	k.95r
V – Vidi supra montem magnum	k.96r
Dopis: [Nota: Responsorium hoc cantat cum S.S. Sacramentum]	k.97v
Resp – Ecce quomodo moritur iustus	
Dopis: Sublatus est /fragment karty/	k.98r

LITERATURA:

- BRIQUET, C. M. 1923. *Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier (1282-1600)*. Leipzig.
- BUDKA, R. 1971. *Papiernie w Polsce w XVI wieku*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk.
- HARPER, J. 2002. *Formy i układ liturgii zachodniej od X do XVIII wieku*. Kraków.
- JANCA, J. 1991. *Zarys historii muzyki w klasztorze oliwskim w latach 1224-1831*. Gdańsk.
- JASIEWICZ, J. 2004. *Analiza źródłoznawczo-muzykologiczna Antyfonarza cysterskiego z 1545 roku z Biblioteki Gdańskiego Seminarium Duchownego w Oliwie*. Libri Gedanenses 21, 21-54.
- JASIEWICZ, J. 2005. *Analiza źródłoznawcza Graduału cysterskiego Ms. 2168 z Biblioteki Gdańskiej PAN*. Libri Gedanenses 22, 5-22.
- MORAJKO, K. 2006. *Charyzmat zakonu cystersów. Studium historyczno-prawne*. Kraków.
- MORAWSKI, J. 1977. *Notacja muzyczna sekwencjarzy cysterskich*. Musica Medii Aevi 6, 36-49.
- PABICH, F. 1978. *Papiernie nad Zatoką Gdańską*. Gdańsk.
- POREBSKI, S. A. 1997. *Paleografia łacińska*. Warszawa.
- SINIARSKA-CZAPLICKA, J. 1983a. *Katalog filigranów papierni polskich 1500-1800*. Łódź.
- SINIARSKA-CZAPLICKA, J. 1983b. *Papier druków tłoczonych w XVIII w. na ziemiach Pomorza i Wielkopolski*. Roczniki Biblioteczne (27)1-2, 273-291.
- SOBECZKO, H. J. 1993. *Liturgia katedry wrocławskiej według przedtrydenskiego Liber Ordinarius z 1563 roku*. Opole.
- WOLNIK, F. 2002. *Liturgia śląskich cystersów w średniowieczu*. Opole.
- WOLNIK, F. 2006. *Śłużba Boża w Rudzkim opactwie cystersów*. Opole.

PROCESSIONALE CISTERCIENSE – S II 56
AUS DEM DIÖZESANARCHIV IN GDAŃSK-OLIVA

Zusammenfassung

Die Analyse der im Olivischen Konvent gefeierten Prozessionen lässt uns ihre Differenzierung bemerken, von den feierlichen und ausgebauten Formen beginnend bis zu den einfacheren. Die olivischen Prozessionen machen in dieser Hinsicht keine Ausnahme, aber sie schreiben sich in die im ganzen Orden herrschenden Tendenzen ein. Die Liturgie und die Zisterziensergeistigkeit hatten immer einen auf Christus gerichteten Charakter, der unmittelbar mit dem Kult von Maria zusammenhängt. Dies fand eine Bestätigung in der Handschrift aus Oliva, die die Prozessionsgesänge unterbringt, die mit der Liturgie der sechs Hauptfeste um Maria verbunden sind. In dieser Hinsicht korrespondiert S II 56 mit dem Zisterzienserritual aus Rudy Wielkie in Schlesien, obwohl es unter ihnen Unterschiede in der Wahl der einzelnen Gesänge für manche Feste gibt. Das ändert aber nichts an dem allgemeinen Bild der Liturgie der Zisterzienserprozessionen, die dem Auftrag des Generalkapitels gemäß eine einfache Liturgie ohne Pracht sein sollte. Eine solche Überlieferung erhalten wir auf Grund einer Analyse der Quelle des Manuskripts aus Oliva, dessen Bearbeitung zweifellos unser Wissen über den Gottesdienst erweitert, der im 17. Jahrhundert in dieser monastischen Gemeinschaft im Danziger Pommern gelesen wurde.

Ks. ROBERT KACZOROWSKI
Akademia Muzyczna
Gdańsk

***Msze per annum (I-V) ze Zbioru pieśni
nabożnych katolickich do użytku kościelnego
i domowego opublikowanego w 1871 roku
w Pelplinie***

WSTĘP. 1. OBECNOŚĆ PIEŚNI MSZALNYCH W LITURGII NIEDZIELNEJ
W CIĄGU ROKU. 2. CHARAKTERYSTYKA POSZCZEGÓLNYCH CZĘŚCI
MSZALNYCH. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

W liturgii XIX wieku na ziemiach polskich dało się zaobserwować fenomen, który szybko nazwano „mszami polskimi”. Polegał on na zastępowaniu stałych części mszy łacińskiej odpowiednimi śpiewami wykonywanymi w języku polskim. Jako źródło tego zjawiska wskazuje się z jednej strony na potrzebę Polaków do uczestnictwa w nabożeństwie sprawowanym w ich ojczystym języku, z drugiej zaś strony na to, że właśnie te polskie śpiewy ugruntowały poczucie tożsamości narodowej w okresie dziejów, w którym Polski zabrakło na mapach Europy.

Prezentowane w niniejszym szkicu pięć mszy przeznaczonych do wykonywania podczas liturgii niedzielnej w ciągu roku (*per annum*) pochodzi z wydanego w Pelplinie w 1871 roku *Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, którego autorem jest ks. Szczepan Keller. *Zbiór...* liczy 1038 stron i 16 stron dodatku; zawiera teksty 1218 pieśni (bez zapisu nutowego). Na stronach od 6 do 78 znajdują się *Msze* w liczbie 42. Omawiane w tym artykule tzw. msze polskie oznaczone są od nr. I do nr. V (strony 6-18).

1. OBECNOŚĆ PIEŚNI MSZALNYCH W LITURGII NIEDZIELNEJ W CIĄGU ROKU

Poniższa tabela ukazuje te miejsca liturgii trydenckiej, które były zastępowane śpiewem pieśni mszalnych w języku polskim [zob. Keller 1871, s. 6-18].

	I	II	III	IV	V
NA INTROIT	+	+ (2 wersje)	+	+	+
NA KYRIE	+				
NA GLORIA	+	+	+	+	+
PRZED EWANGELIĄ		+	+	+	+
NA GRADUAŁ PRZED KAZANIEM	+				
NA CREDO	+	+	+	+	+
NA OFFERTORIUM	+	+	+	+	+
NA SANCTUS	+	+	+	+	+
PO PODNIESIENIU		+	+	+	+
NA AGNUS	+	+	+	+	+
NA KOMUNIA ŚW.				+	
NA PRZEŻEGNANIE		+	+	+	+

Na podstawie powyższego zestawienia widać, że tylko Msza I posiada śpiew *Na Kyrie* oraz *Na Graduał przed kazaniem*. Msza ta nie ma zaś śpiewu *Przed Ewangelią*, *Po podniesieniu*, *Na Komunię św.* oraz *Na przeżegnanie*. Śpiew *Na Komunię św.* ma jedynie Msza IV.

2. CHARAKTERYSTYKA POSZCZEGÓLNYCH CZĘŚCI MSZALNYCH

a) *Na Introit*

Śpiew introitalny Mszy I zawiera wezwanie do wychwalania „Pana swego” oraz wysławiania Jego świętego imienia. Ten krótki śpiew kończy się doksologią *Chwała Ojcu i Synowi....*

Kolejna msza zawiera cztery zwrotki śpiewu inicjalnego zaczynającego się od słów „Z pokorą upadamy”. Jest w nim zawarta prośba, aby człowieka wspomagała Boża łaska, którą podczas sprawowanej ofiary chce złożyć „ku Twej sławie / Wraz z nią w pieniach dary”. Jednocześnie śpiew przypomina, iż msza święta jest uobecnieniem ofiary krzyżowej Chrystusa oraz Ostatniej Wieczerzy sprawowanej w Wieczerniku, gdy Jezus dawał uczniom swoje Ciało i Krew: „To ciało za lud będzie / Okrutnie zmęczone, / Tą krwią wylaną wszędzie / Dusze odkupione”. Człowiek wykonujący śpiew *Na Introit* prosi Boga, aby Ten przyjął sprawowaną ofiarę i oddalił „za grzechy karę”. Wszak – jak mówi autor tekstu – już nie zwierzęta są teraz ofiarowywane Bogu, lecz Jezus, „co pęta / Niewoli znieść może”.

Msza II jako jedyna posiada śpiew wariatywny na rozpoczęcie mszy świętej. Jest w nim zawarta prawda, że przed obliczem Bożym „lud [czyni] grzechów wyznanie, / Tu Cię w skrusze jęcząc prosi, / Gdy ofiarę wznosi”. To tutaj, w świątyni, człowiek bije się w piersi i błaga o odpuszczenie swych grzechów. Ma świadomość tego, że jest jak marnotrawny syn, który popełnił zło, ale teraz chce zbliżyć się do swego Ojca i prosić o zlitowanie. Ponadto obiecuje poprawę i wyraża chęć służenia Panu.

W Mszy III można wyróżnić czterozwrotkowy śpiew *Na Introit*. Rozpoczyna się on wzywaniem imienia Boga Stwórcy i Pana, przed którym pada człowiek, prosząc o łaskawe wejrzenie w momencie rozpoczęcia ofiary „nowego zakonu, / Niosąc ją przez kapłany do Twojego tronu”. Ta sprawowana ofiara została ustanowiona przez Jezusa „przy onej wieczerzy, / Gdy wzięwszy chleb i wino, przemienił oboje / Boską swą mocą i dał między ucnie swoje”. W tym momencie Chrystus wypowiedział znane słowa „Bierzcie i jedzcie...” oraz „Bierzcie i pijcie...”, czyli „Pożywajcie...”. Ciało Pana „za naród ludzki będzie umierało”, zaś jego Krew z miłości będzie wylana „za całego świata nieprawości”. Właśnie te zasługi i rany Pana Jezusa są ofiarowywane Ojcu Niebieskiemu podczas mszy świętej z prośbą, by Bóg zmiłował się „nad nami grzesznymi” oraz zglądził winy i obdarzył swymi darami.

Msza IV zachęca do pokornego wołania przed oblicze Boże, aby Stwórca udzielił człowiekowi pociechy, odpuścił mu grzechy, czyli po prostu zmiłował się nad nim. Człowiek miał świadomość tego, że w swym „obłąkaniu” odwracał się od Boga, nie żył według przykazań. Teraz z żalem przyznaje się on do swego grzechu i oddaje się Bogu, który jest „litościw bez miary” i dlatego może przyjąć „serc naszych ofiary”. Człowiek jest dziełem Bożych rąk i dlatego ma nadzieję, że Bóg nie będzie pogardzał swoim stworzeniem, że będzie go wspierał swą „mocą w życia poprawie”.

Ostatnia, piąta msza, rozpoczyna się od słów „Na stopniach Twego upadamy tronu”. W śpiewie tym Bóg jest nazwany wszechmocnym i wiekuistym Panem. Człowiek chce Mu złożyć ofiarę, przy której lud „podnosi pienie”. Dlatego prosi Go, aby Bóg wlał w serca ducha pobożności i aby zanoszona ofiara wzniosła się „z śpiewem i kadzidel wonią” ku niebu, „niech łyzy pokuty od kar nas uchronią / I ubłagają miłosierdzie Twoje”. Sprawowany obrzęd to już nie „dawny kościół”, gdy „krew na ołtarzach leje się bydłęca”. Jest to Nowe Przymierze przypieczętowane jedyną ofiarą krzyżową Jezusa Chrystusa.

Podsumowując, trzeba podkreślić, że celem śpiewów rozpoczynających mszę świętą było wysławianie i wychwalanie imienia Pańskiego. Składający ofiarę człowiek miał świadomość, że jest marnym grzesznikiem, dlatego prosił Boga o pomoc, o łaskę i o zmiłowanie. Ponadto śpiewy przypominały scenę ustanowienia Eucharystii w Wieczerniku oraz zwracały uwagę, że rozpoczynająca się ofiara mszalna jest uobecnieniem tamtej, raz dokonanej, krwawej ofiary na krzyżu. Katolik żyjący w XIX wieku wiedział też o tym, że owoce mszy świętej mogą zglądzić jego grzechy oraz oddalić czekającą za to karę. Przede wszystkim zaś warstwa słowna podkreśla, że to, co dzisiaj doko-

nuje się w świątyni, to już nie „stary zakon”, „stary kościół” czy „dawne przymierze”, ale Nowe Przymierze dokonane dzięki męce i śmierci na krzyżu Jezusa Chrystusa.

b) *Na Kyrie*

Śpiew ten posiada jedynie Msza I, która zaczyna się słowami: „Kyrie, Ojczyście łaskawy!”. Jest w nim zawarta prośba, aby Bóg pobłogosławił ludzkie sprawy, gdy na cześć Jego imienia teraz „wdzięcznym wnosim z serc swych pienia”. Natomiast Jezusa Chrystusa wierny lud prosi o wysłuchanie tego wołania, o odpuszczenie win, o darowanie kar – „przez moc tej świętej ofiary”. Z kolei do „Ducha Najświętszego” skierowana została prośba, by oświecał „rozum światłością”, zaś serca rozpalał miłością.

W ten sposób została uczczona Trójca Święta – jeden Bóg. Autor tekstu pragnie ponadto, aby Trójcę „wszyscy poznali, / Z nami wspólnie wychwalili”.

c) *Na Gloria*

Śpiew *Na Gloria* jest śpiewem radosnym, w którym człowiek oddaje Bogu chwałę za wszystko, co On dla niego uczynił. Taka nuta jest obecna także w pięciu analizowanych mszach.

W Mszy I w czterozwrotkowej warstwie słownej pojawia się motyw wdzięczności i życzenia pokoju dla ludzi, „co są dobremi”. Człowiek „wnosi dzięki” dla Bożej chwały, „którą napelniasz świat cały”. Przywołuje także Bożego Baranka, co gładzi winy, aby przyjął pokorne błaganie i pokazał swe zlitowanie, Ten, co w chwale Ojca panuje i „po wszystkie wieki króluje”.

W Mszy II człowiek oddaje Bogu „chwałę, cześć, dzięki / Od wszego stworzenia”. Poprzez Boskie panowanie ludzie cieszą się pokojem i mogą „bez trwóg, smutku” służyć swemu Panu. Następnie jest wyrażona także prośba do Baranka Bożego, aby „skłonił się do litości”, zaś Duch Święty – wspierał człowieka swą „łaską świętą”.

W Mszy III autor tekstu oddaje chwałę wszechmocnemu Bogu i prosi o pokój dla tych, co zamieszkują „nizkości”. Następnie wyrażona zostaje wdzięczność „Barankowi cichemu” za to, że „zgładził nasze grzechy” oraz wysławianie Ducha Świętego i prośba, by Jego łaska pomagała człowiekowi w osiągnięciu cnoty.

W kolejnej, czwartej mszy, podkreślona jest „wieczna w niebiosach chwała” oddawana Bogu wszechmocnemu, który śmiertelnemu, ziemskiemu plemienu daje pokój i pomyślność. Ten, co został skazany na śmierć krzyżową, „grzesznych nędzarzy / Od zguby ratował”. Teraz człowiek kieruje swą prośbą o dary Ducha Świętego, „aby zawsze od złego / Szczerze unikały”. W taki sposób „lud wierny” chce uwielbiać Trójcę Świętą „tu i wszędzie, / Teraz i na wieki”.

W Mszy V człowiek oddaje Bogu cześć i wieczną chwałę za to, że jest Stwórcą i „rządzi wszystkimi”. Prosi także o pokój na ziemi. Dalej wymieniany jest Syn Boga, Ten, co „nowem przymierzem / Dzieci z Ojcem i ziemię z niebiosy zjednoczył” i proszony jest, aby wciąż ziemię okrywał płaszczem swej opieki. Zaś Duch Święty – „jękami strapionych dotknięty”, który może „lać niebieskie pociechy w serca bogobojne”, stał się adresatem głębokiej czci i adoracji.

Podsumowując znaczenie warstwy słownej śpiewów *Na Gloria*, trzeba zwrócić uwagę, że w tych częściach mszy polskich w zasadzie oddawano chwałę całej Trójcy Świętej: Bogu Stwórcy, Jezusowi – dawcy pokoju na ziemi, oraz Duchowi Świętemu, który daje człowiekowi swe niebiańskie dary i uswięca go w życiu prawdziwie chrześcijańskim.

d) *Przed Ewangelią*

Z wyjątkiem Mszy I, każda następna msza posiada ten krótki śpiew przed odczytaniem Ewangelii. W Mszy II zawarte jest przypomnienie, że „Ewangelia cała / Z ust Boskich pochodzi”. To ona dała ludziom światło i „Bogu rodzi”. Bóg zaś daje człowiekowi naukę. „Szczęśliwym się staje, / Kto do niej przychyła”. Słowa Boże ukazują człowiekowi „drogę do nieba, (...) któremi iść trzeba”. Dlatego człowiek modli się, by wciąż o nich pamiętał, by miał je w swym „sercu i w pamięci” po to, aby kiedyś został przyjęty „w nieba bramy”.

W Mszy III Ewangelia jest nazwana „fundamentem wiary”, gdyż „z ust Boskich pochodzi, tak jak zakon stary”. Chrześcijanie mają skłaniać się ku prawdom w niej zawartym. To Ewangelia „oznajmuje nasze powinności”, ukazuje drogę „do wiecznej radości”. I dlatego człowiek ma nie tylko w to wierzyć, ale także postępować i żyć według jej wskazań.

W Mszy IV, w śpiewie przed Ewangelią, człowiek wychwala Pana najwyższego majestatu, „Króla nieba i ziemi”, którego panowanie jest „ojcowskie”. Tak jak w niebie jest On uwielbiony, tak i na ziemi niech będzie „na wieki sławiony”.

W Mszy V zawarta jest zachęta do powstania „na głos niebios Pana”, gdyż „Bóg żywy przez usta kapłana / Odwiecznej prawdy głosić będzie słowa”. Człowiek prosi Boga, by oczyścił jego serce, aby głoszone „prawdy święte / Znalazły godne, godne schronienie”.

Należy podkreślić to, iż w śpiewie przed Ewangelią zwracano uwagę na fakt pochodzenia jej od samego Boga. Tak więc Ewangelia jest słowem Boga żywego. Poprzez nie Bóg wciąż mówi do człowieka. W taki sposób Ewangelia staje się drogowskazem, uczy tego, jak żyć, aby kiedyś dostąpić zbawienia wiecznego.

e) *Na Graduał przed kazaniem*

Jedynie Msza I zawiera krótki, czterowerszowy śpiew traktowany jako graduał przed kazaniem. Jest w nim zawarta prośba o przybycie Pana, o wsparcie Jego łaską, „abyśmy pobożnie Twej prawdy słuchali, / I onę wykonywali”.

f) *Na Credo*

Credo jest wyznaniem wiary Kościoła katolickiego wypowiedzianym podczas każdej niedzielnej i świątecznej mszy. Są w nim zawarte najważniejsze symbole, które w sumieniu i w życiu obowiązują każdego katolika. Podobnie omawiane XIX-wieczne *msze polskie* zawierają i przypominają ówczesnemu człowiekowi szereg prawd, które można uporządkować następująco: (1) Bóg wszechmocny jest jeden: „Wierzę mocno w jedyne / Boga, Ojca wszechmocnego” (Msza I), „Wierzę w Boga jednego, (...) Ojca wszechmogącego” (Msza II), „Wierzimy w Boga wszechmocnego” (Msza IV), „Wierzę w Boga jednego” (Msza V); (2) Bóg jest jeden w Trójcy Świętej: „W trzech osobach jednego Boga wyznawamy” (Msza III); (3) Bóg za pomocą słowa stworzył cały świat z niczego: „Który z niczego świat cały / Słowem stworzył dla swej chwały” (Msza I), „Wierzę w Boga (...), Stwórcę nieba, ziemi” (Msza II), „Stworzyciela wszystkiego Ojcem nazywamy” (Msza III), „Wierzimy w (...) / Stworzyciela przyrodzenia” (Msza IV), „Wierzę w Boga (...), Twórcę nieba, ziemi” (Msza V); (4) wiara w Jezusa Syna Bożego: „Wierzę i w Syna Bożego, / Jezusa Pana naszego” (Msza I), „Wierzę (...) / W Jezusa, Syna Jego” (Msza II), Ojciec „zrodził Syna równego przed wiekiem” (Msza III), „Wierzimy i w Chrystusa Pana, / Syna Jego jedyne” (Msza IV), „Wierzę (...) / I w Syna zrodzonego przed wieki wszystkimi” (Msza V); (5) Jezus poczęty z Ducha Świętego i narodzony z Maryi: „Z Ducha świętego wcielony, / Z Maryi Panny zrodzony” (Msza I), „Który (...) z Ducha świętego (...) / Począł się i narodził / Z Maryi Dziewicy” (Msza II), „Ten się bez męża z Panny Maryi narodził” (Msza III), „Co go Panna niepokalana / Poczęła z Ducha świętego” (Msza IV), „On z Maryi Dziewicy i Ducha wcielony” (Msza V); (6) Jezus równy Ojcu: „Będąc Ojcu równy w Bóstwie / Wiódł żywot w nędzy, w ubóstwie” (Msza I); (7) wiara w ofiarę krzyżową Jezusa i Jego zmartwychwstanie: „Zmartwychwstał, wstąpił do chwały, / Zkąd przyjdzie sędzić świat cały” (Msza I), „Za nas ukrzyżowany, (...) / Zmartwychwstał dnia trzeciego” (Msza II), „W mękach srogich na krzyżu umarł zamęczony, / Trzeciego dnia zmartwychwstał chwałą uwielbiony” (Msza III), „Lecz nie zwyciężyła śmierć sroga, / Wstąpił z piekieł do swej chwały” (Msza IV), „Umarł dla dobra ludów (...) / Zmartwychwstał dnia trzeciego” (Msza V); (8) wiara w Sąd Ostateczny: „Przyjdzie zmarłych i żywych / Sądzić ostatecznie” (Msza II), „Siedzi w chwale Ojca swego, / Zkąd przyjdzie z Majestatem w dzień sądu strasznego” (Msza III), „A siedząc po prawicy Boga, / Ztąd przyjdzie sędzić świat

cały” (Msza IV), „Zasiadł na Ojca prawicy; / A ztamtąd przyjdzie sądzić umarłych i żywych” (Msza V); (9) wiara w Ducha Świętego – „Z Ojca, z Syna idącego” (Msza I), „Wierzę w Ducha świętego” (Msza II), „Także Ducha świętego Bogiem wyznawamy” (Msza III), „Wierzymy i w Ducha świętego, / Który od obu pochodzi” (Msza IV); (10) wiara w Kościół – „w nim zbawienie” (Msza I), „Wierzę w (...) / Jeden Kościół święty” (Msza II), „Ma rząd Kościoła powszechnego” (Msza IV), „Wierzę w Kościół powszechny wiarą niezachwianą” (Msza V); (11) wiara w świętych obcowanie: „Wierzę w (...) / Świętych obcowanie” (Msza II), „Świętych obcowanie słodzi” (Msza IV); (12) wiara w ciała zmartwychwstanie: „Czekam umarłych wskreszenia, / Chwały wiecznej dostąpienia” (Msza I), „Wierzę w (...) / Ciała ludzkich zmartwychwstanie” (Msza II), „Po zmartwychwstaniu ciała, w dzień sądu owego, / Spodziewamy się chwały żywota wiecznego” (Msza III), „Wierzymy, iż Bóg (...) / Chce (...) / zmartwychwstałych miłościwie / Żywotem wiecznym darować” (Msza IV), „Wierzę, że z grobów swoich umarli powstaną” (Msza V).

g) *Na Offertorium*

Każda z pięciu omawianych mszy ma śpiew na przygotowanie darów. W Mszy I zawarta jest prośba, by Bóg przyjął „tę świętą Ofiarę” i darował ludziom kary za popełnione grzechy. Ponadto wierni proszą Boga, aby ofiara „w przymiotach chleba i wina” stała się dla Boga „najmilszym zapachem”, dla piekła niech będzie „przeraźliwym strachem”, zaś dla nich – „łask źródłem skutecznym”. Składana ofiara może też stać się ochłodą dla dusz czyszcowych; z niej spływa „chwała i na Świętych trzode”, zaś człowiek, który ofiaruje ją przez „ręce kapłańskie” ma świadomość oglądania oblicza Pańskiego.

W Mszy II człowiek także pragnie ofiarować łaskawemu Bogu swą ofiarę. Są nią „wino i chleb prawy”, które zostaną przemienione w „święte Ciało / I krew”. Składając swe dary, człowiek również chce cały oddać się Bogu: chce Mu ofiarować swoją myśl, wolę, serce i duszę. Pragnie, aby Bóg był w nim cały obecny, by rządził nim. Jednocześnie człowiek prosi Go o „rosę na ziemię” i o to, by błogosławił „ludzkie plemię”.

Kolejna, trzecia msza, przedstawia człowieka, który prosi Boga, by przyjął „ofiary świętą Twego Syna”, czyli „chleb i wino, które za Boskiem Twem słowem / Przemienione stają się ciałem Chrystusowem”. Prosi, by Bóg łaskawym okiem wejrzał na te ofiary, by odwrócił „od nas doczesne i wieczne karanie”, a także woła: „Daj nam w czasie potrzebnym deszcz i pogodę, / Niech ziemia z Twej dobroci wydaje urodę”.

Msza IV zawiera prośbę, by Pan „z wysokiego nieba” spojrzął na „to ofiarowanie / I wina i chleba”. Następnie autor wyjaśnia, czym są te ofiary: „Chrystus chlebem łamanym / Śmierć swą nam wyjawiał, / I w kielichu podanym / Krew świętą zostawił”.

Natomiast w piątej mszy człowiek upokorzony „u nóg świętych ołtarzów” ofiaruje Bogu „dar chleba i wina”, który poprzez słowa kapłana stanie się ciałem i krwią Syna Bożego. Człowiek głęboko przeżywa te tajemnice, które są „nowym zakonem”. Podstawą tej tajemnicy jest Chrystus oraz wiara i zbawienie, jakie On obiecuje.

Podsumowując, trzeba podkreślić, że wykonywanie śpiewów *Na Offertorium* oznaczało kierowanie do Boga prośby o przyjęcie darów chleba i wina, które poprzez słowa konsekracji, wypowiedziane przez kapłana, staną się prawdziwym Ciałem i Krwią Jezusa Chrystusa. To ofiarowanie plonów ziemi łączyło się z oddaniem całego siebie Bogu oraz prośbą o darowanie kary za popełnione grzechy.

h) *Na Sanctus*

Tekst *Sanctus* w Mszy I jest tłumaczeniem łacińskiej wersji śpiewu mszalnego. Natomiast w Mszy II człowiek pragnie, by jego głos wraz z głosami aniołów podnosił się ku niebu i wykrzykiwał: „Święty, Święty, Święty!”. Jednocześnie człowiek ów wyraża nadzieję, że ten, kto imię Pańskie wyznaje, „szczęśliwym zostanie”.

Msza III ukazuje człowieka i aniołów, którzy wyśpiewują Bogu chwałę; Bogu, który w swym majestacie pozostaje niepojęty. Dlatego wszelkie stworzenie w niebie i na ziemi „nieustannie uwielbia” swego Stwórcę. Człowiek pragnie, by Bóg był poznany przez „wszelkie narody”, by Jego imię było godnie wychwalane, a także zachęca: „Niechaj wszyscy społecznie tu wielbimy Ciebie, / Potem na wieki z Tobą królujemy w niebie”.

Kolejna, czwarta msza, podkreśla, że Bóg w swym majestacie jest po trzykroć święty. Niepojętego Boga wychwala niebo oraz aniołowie, którzy przed Nim klękają, zaś cherubini „Twą chwałę śpiewają”. Także człowiek dołącza się do tego chóru i składa Bogu „cześć w radosnych pieniach” i pragnie, by był On „od wszystkich wielbiony / W nieskończone wieki”. Podobnie Msza V przedstawia Boga po trzykroć świętego, który jest władcą zastępów, Bogiem niepojętym. Wszystko jest pełne Jego chwały i potęgi – i niebo, i ziemia. Dlatego z duszy wiernych pochodzi wołanie, aby góry zabrzmiały i „morskie odmęty”, by śpiewać „wiecznie: Święty, Święty, Święty!”.

Należy podkreślić, że śpiew *Na Sanctus* jest śpiewem radosnym, swoistym hymnem na cześć Boga Stwórcy pełnego majestatu. W niebiański śpiew aniołów i cherubinów włącza się także człowiek, który, mając nadzieję na wieczne przebywanie z Bogiem, woła, że jest On po trzykroć Święty.

i) *Po podniesieniu*

Tylko Msza I nie ma śpiewu po podniesieniu. W Mszy II człowiek „w tym momencie” oddaje „dziwnie zakrytemu” w sakramencie Bogu pokłony, Bogu, który na krzyżu ukrył swe bóstwo, dzisiaj „ten cud, któryś z miłości

/ Uczynił dla ludzi”. Ponadto pojawia się prośba, aby krew Pańska stała się „łaznią”, która „zmyje grzech każdego”.

W Mszy III człowiek pada na twarz przed świętością Boga i wyznaje Go w tej niepojętej tajemnicy: „Ta świętość pokazuje wielką miłość Boską, / Gdy na pamięć przywodzi śmierć Jezusa gorzką”. W swej prośbie pragnie, by krew Jezusa obmyła człowieka z jego nieprawości, by jego serce zapaliło się „ogniem Twej miłości” oraz gorliwie się modli: „Niechaj w niebie na Twoje oblicze patrzymy, / Którzy Cię w tej świętości obecnego czcimy”.

Msza IV ukazuje wiernych, którzy proszą Boga, by przyjął ofiarę „Syna Twojego”, Boga, który z wielkiej swej miłości podjął się śmierci na krzyżu, aby teraz się zmiłował i zwrócił ku nim swe „serce ojcowskie”. Ponadto Najświętszy Sakrament jest „Jego [Boga] miłości pomnikiem” i staje się testamentem do wypełnienia. Przy tym pojawia się szczerza troska, aby „sroga męka Syna Twego / Dla nas nie była daremną”.

Wreszcie w Mszy V wierzący proszą Boga, aby ich „w dobrem wspierał”, by pokrzepił ich „słabe siły”, sercu dał „pokój miły”, zaś po zakończeniu ziemskiego żywota, by dał im „spoczynek w Świętych gronie”.

Śpiewy *Po podniesieniu* budzą w człowieku świadomość, że od tego momentu mszy znajduje się on w obecności żywego Boga pod postaciami eucharystycznymi. Człowiek więc oddaje swemu Panu hołd, oddaje Mu chwałę i ma nadzieję, że kiedyś uczyni to także w niebie.

j) *Na Agnus*

W Mszy I Baranek Boży, który „winy ludzkie znosi”, jest jedynym pośrednikiem pomiędzy Bogiem i grzesznikami. Lud błaga, by pokazał swą litość nad nim tak, jak znosi „grzechów karanie”. Zanim człowiek będzie Go oglądał w niebie, prosi: „zawitaj tu ciałem Swojem / I obdarz świętym pokojem”.

Natomiast w drugiej mszy autor zwraca uwagę na niepojęty cud, jaki się dokonuje: „Pod chleba przymiotami / Pan nam siebie daje; / Tu Ciało ubóstwione, / Krew Jezusa żywa”. Człowiek pragnie, by ten „pokarm jedyny” pomnożył łaski potrzebne do jeszcze większego kochania Boga i Pana. Ponadto śpiew przypomina naukę wiary, że święty pokarm jest potrzebny dla ciała i duszy człowieka, gdyż „utwierdza nas w cnót woni” i „od śmierci wiecznej broni”. Wierni chrześcijanie oddają więc Bogu cześć i chwałę i proszą Go, by wciąż mieli mocne pragnienie przyjmowania tego sakramentu, a gdy nastąpi „z ciałem rozłączenie”, by „zostali przeniesieni / W niebieskie krainy”.

W Mszy III podkreślona jest natomiast radość duszy, „gdyż Chrystus swe Ciało / Na pokarm daje”. Pod osłoną chleba jest żywy Chrystus. Człowiek jest jedynie niegodnym miłości grzesznikiem, jego serce jest „pełne złości”. Bóg jednak może zgładzić te grzechy i jednym słowem zbawić duszę. Bóg jest „żywym z nieba chlebem”, może On sprawić, że człowiek będzie Go pożywał

„czystem sercem” i że będzie jego posiłkiem „w śmiertelnej ciężkości”, „na drogę wieczności”.

Kolejna, czwarta msza, w krótkim śpiewie ukazuje Baranka Bożego, który „dla nas [jest] umęczony”, „krwią cały zbroczony”. Przyjmując zaś na siebie ludzkie winy, „głodzi świata grzechy” – i w tym tkwi nadzieja grzesznego człowieka.

W Mszy V autor ukazuje Boga, który „zstąpił z nieba”. Dlatego wierny lud winien paść na twarz, a trony się unizzyć. Baranek Boży jest Zbawicielem człowieka; to On może uczynić człowieka godnym świadkiem i uczestnikiem swego „nowego cudu”. Dlatego człowieka woła: „Wstąp w nas, naszemi władnij sercami / I mieszkać z nami”.

Śpiewy *Na Agnus* przypominały człowiekowi o zbawczej ofercie krzyżowej Jezusa – Baranka Bożego, który głodzi grzech człowieka, obdarza go pokojem i daje nadzieję na życie wieczne. Śpiewy te wskazywały również na misterium eucharystyczne, w którym człowiek uczestniczy, gdy chleb i wino stają się prawdziwym Ciałem i Krwią Chrystusa.

k) *Na Komunię św.*

Śpiew na komunię świętą ma tylko Msza IV. W krótkiej warstwie słownej podkreślona jest grzeszność człowieka niegodnego do przyjęcia Boga do swego serca. Bóg jednak może okazać człowiekowi swe względy, aby „daleki od błędów, / Bez grzechu” mógł służyć swemu Stwórcy.

l) *Na przeżegnanie*

Za wyjątkiem Mszy I, wszystkie pozostałe msze mają śpiew *Na przeżegnanie*. Msza II zawiera prośbę, aby po wysłuchaniu mszy świętej Bóg wspomógł swój lud, błogosławił go, aby przyjął złożoną ofiarę „ku Twej większej czci, sławie” oraz aby oddalił karę. Ponadto tekst zawiera prośbę, aby Bóg w Trójcy jedyny bronił od złego, aby dodawał pomocy, odpuścił winy i dał kiedyś mieszkać wraz z sobą w niebie.

W Mszy III na zakończenie świętej ofiary ludzie proszą Boga, aby stała się ona miłą w Jego oczach oraz aby przez „krzyż Syna Twojego i Jego zasługi” Pan zmiłował się nad swym ludem i odpuścił mu „grzechowe długi” oraz by oddalił „powietrze, głód i wojnę, ogniowe pożary”, by miał ich wciąż w swej wszechmocnej opiece, by był ich Ojcem „teraz i potem na wieki”.

Natomiast Msza IV ukazuje upokorzonego człowieka, który dziękuje Bogu i ślubuje Mu, „że życie nasze będzie / Cnocie poświęcone”, zaś imię Boga wciąż będzie wielbione. Ponadto pojawia się prośba, aby Pan dał „wiecznej miłości”, by człowiek stał się godzien Boskiej litości i by kiedyś był uczestnikiem „żywota wiecznego”. Zaś w ostatniej, piątej mszy, człowiek prosi o błogosławieństwo, o to, aby Bóg przyjął „tę ofiarę czci i dziękczynienia”, aby Jego łaska odnowiła ducha i utorowała „drogę do zbawienia”. Ponadto wierny lud prosi, aby Bóg wzbudził w nim „miłość cnoty” i „żał za grzechy”,

by pokutującym okazał swą litość, w serca strapionych wlał pociechę, zaś wszystkim dał „zgode, pokój i obfitość”.

Podsumowując, należy wskazać, że śpiewy kończące mszę świętą wyrażały głęboką nadzieję człowieka, że złożona właśnie ofiara spodoba się Bogu i że stanie się miła w Jego oczach. Ponadto człowiek prosił o błogosławieństwo Boże, o to, by Bóg chronił od złego oraz zapewniał Go, że odtąd, po zakończonej mszy, będzie starał się żyć według Jego przykazań.

ZAKOŃCZENIE

Zaprezentowane i omówione w niniejszym artykule tzw. msze polskie przeznaczone do wykonywania podczas niedzielnych nabożeństw, pochodzące ze *Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego* wydanego w Pelplinie w 1871 roku, pod wieloma względami zasługują na uwagę. Obrazują bowiem niewątpliwy fenomen polegający na tym, że w dobie religijności potrydenckiej, gdy m.in. niekwestionowane pozostawało znaczenie języka łacińskiego, na ziemiach polskich zdołały wykształcić się liturgiczne śpiewy posługujące się językiem ojczystym, narodowym. Poprzez taki język i formę przekazu Kościołowi zapewne udało się utrwalić najważniejsze prawdy wiary wśród XIX-wiecznych katolików.

Na uwagę zasługuje więc styl charakterystyczny dla okresu, z którego pochodzą omawiane msze. Autor pieśni posługuje się językiem barwnym, obrazowym, często stosuje porównania i przerysowania. Podkreśla on grzeszną naturę człowieka i jego ciągłe upadki. Stąd też XIX-wieczny katolik wciąż musi błagać Boga o odpuszczenie mu win i kary za popełniane grzechy; wciąż prosi Go o zmiłowanie, bo ma świadomość własnej ułomności. W takim kontekście motyw kary i potępienia wysuwa się w omawianych tekstach na pierwszy plan.

Na podkreślenie zasługuje także wręcz katechizmowy wykład podstawowych i najważniejszych prawd wiary zawarty w warstwie semantycznej pieśni mszalnych, które – jeśli były dość często wykonywane – ugruntowywały w umysłach wiernych ówczesną teologię.

Godne uwagi jest także to, że msze polskie w wyraźny sposób kształtowały świadomość eucharystyczną wiernych. Często podkreślały znaczenie wydarzeń dokonanych w Wieczerniku, mówiły o owocach męki i śmierci Chrystusa na krzyżu, zwracały uwagę na zbawczy wymiar mszy świętej w życiu poszczególnego człowieka.

To wszystko sprawia, że również dzisiaj lektura tekstów mszy polskich z wielu względów może być interesująca, pouczająca i budująca.

LITERATURA:

- Cantionale Ecclesiasticum ad normam ritualis sacramentorum petricoviensis.* 1892. Edidit Jos. Surzyński. Posnaniae.
- Cantionale Ecclesiasticum ad usum Ecclesiarum Poloniae.* 1886. Per Joannem Siedlecki. Cracoviae.
- HINZ, E. 2000. *Zarys historii muzyki kościelnej.* Pelplin.
- KELLER, S. 1871. *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego.* Pelplin.
- SIEDLECKI, J. 1953. *Śpiewnik kościelny z melodiami na 2 głosy zawiera pieśni polskie i śpiewy łacińskie.* Warszawa.
- SINKA, T. 1988. *Zarys liturgiki.* Gościkowo-Paradyż.
- WITT, Z. 1980. *Śpiew w liturgii na ziemiach polskich w XIX wieku.* W: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, red. W. Schenk. T. 3, 205-343. Lublin.

MASSES PER ANNUM (I-V) FROM "THE COLLECTIONS OF PIOUS
CATHOLIC SONGS FOR THE CHURCH AND HOME USE"
PUBLISHED IN 1871 IN PELPLIN

Summary

The article by Robert Kaczorowski depicts five so-called "Polish masses" ("Msze polskie"), which comes from the song-book published in 1871. In the 19th century in the Church of Poland this songs were very popular. They were sung instead of Latin songs and the Gregorian chant, which were difficult to understand and learn.

EMILIA KOCHANOWSKA
Akademia Muzyczna
Gdańsk

Motyw anioła – stróża i opiekuna – w wybranych pieśniach Kościoła katolickiego

WSTĘP. 1. ANIOŁ – STRÓŻ I OPIEKUN – W BIBLI I W TEOLOGII KOŚCIOŁA.
2. POSTAĆ ANIOŁA JAKO LITERACKA INSPIRACJA DLA PIEŚNI
KOŚCIELNYCH. 3. KSZTAŁTOWANIE LINII MELODYCZNEJ W PIEŚNIACH
KOŚCIELNYCH O ANIELE STRÓŻU. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Wiara w istoty duchowe żyjące pomiędzy Bogiem a ludźmi istnieje niemal w każdej kulturze, na całym świecie. Obdarzone różnymi atrybutami mogły chronić, sądzić i uzdrawiać. Aniołowie – bo o nich mowa – mają bezpośredni wpływ na życie człowieka, łączą bowiem w sobie pierwiastek boski i ludzki. Ich funkcja jest różna, dlatego też w literaturze można odnaleźć stosowną klasyfikację i podział na anioły dobre lub złe.

Chrześcijański obraz anioła stróża to wynik długotrwałego procesu. Głównym zadaniem każdego anioła było przekazywanie planów Stwórcy względem konkretnych ludzi lub sytuacji oraz bezpośrednia ingerencja w życie człowieka. Spotkanie z anielskim posłańcem było świadectwem kontaktu z rzeczywistością Bożą.

Materiałem źródłowym przy opracowaniu niniejszego szkicu były najbardziej popularne wśród polskich organistów i animatorów muzycznych śpiewniki. Należą do nich przede wszystkim *Śpiewnik kościelny*¹ oraz *Śpiewnik liturgiczny*². Obszernym zbiorem pieśni, który przybliżył literacki i muzyczny motyw anioła stróża, był śpiewnik opracowany pod redakcją ks. Dąbrowskie-

¹ Zob. Siedlecki 2001.

² Zob. *Śpiewnik* 1991.

go³, zawierający ponad 60 pieśni ku czci aniołów. Motyw anielskiego posłańca został ukazany również w kontekście śpiewów łacińskich, na podstawie śpiewnika *Liber usualis*⁴.

Aby zrealizować zamierzony cel, w niniejszym szkicu podjęto następujące kroki: na początku ukazano rolę, funkcję i zadania anioła stróża w teologii na podstawie fragmentów biblijnych i nauczania Kościoła, następnie przedstawiono postać anioła opiekuna jako literacką i muzyczną inspirację dla pieśni kościelnych, natomiast w zakończeniu zebrano najważniejsze wnioski określające motyw anioła stróża w polskich i łacińskich śpiewach o aniołach.

1. ANIOŁ – STRÓŻ I OPIEKUN – W BIBLI I W TEOLOGII KOŚCIOŁA

Aniołowie wierni to posłańcy Boga, pomocnicy człowieka w życiu nadprzyrodzonym. Cała ich działalność jest skoncentrowana wokół osoby Chrystusa oraz każdego człowieka. Prawda o istnieniu dobrych aniołów, opiekuńczych w sprawach nadprzyrodzonych, zwanych aniołami stróżami jest dogmatem wiary z powszechnego nauczania⁵. Natomiast prawda, że każdy człowiek ma takiego anioła stróża jest jedynie nauką powszechną teologów. Nauczanie Kościoła potwierdza tylko, że życie ludzkie od dzieciństwa aż do śmierci jest otoczone opieką i wstawiennictwem aniołów. „Każdy wierny ma u swego boku anioła jako opiekuna i stróża, by prowadził go do życia” [*Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 336, 92]. Już na ziemi człowiek poprzez życie chrześcijańskie i wiarę może uczestniczyć w błogosławionej wspólnocie aniołów i ludzi zjednoczonych w Bogu.

Szczególne miejsce w literaturze, jak również w pieśniach, zajmuje byt anioła stróża. Już w świecie pogańskim powszechne było przekonanie, iż Bóg przydziela każdemu człowiekowi anioła do obrony duszy i ciała [zob. Cross, Livingstone 2003, 91]. Wiara w istnienie aniołów i ich posłannictwo obecna była również w kręgu świata żydowskiego. Ojcowie Kościoła nie byli w tej kwestii jednomyślni. Św. Ambroży wierzył, że sprawiedliwi nie mają duchów opiekuńczych, aby osiągnęli większą chwałę poprzez własny wysiłek w walce ze złem. Jako pierwszy wiarę w anioła stróża wyraźnie sformułował Honoriusz z Autun. Funkcja anioła stróża miała polegać na ochronie duszy i ciała człowieka mu powierzonego oraz prezentowaniu modlitw przed Bożym obliczem.

Aniołowie ukazują się często, aby służyć i chronić lud Boży. Istoty te są przeznaczone do objawiania woli Bożej na ziemi przez czyny i słowa wybranych [zob. Reinecker, Maier 2006, 28]. We fragmencie przedstawiającym życie Abrahama anioł jest ukazany jako Boży posłaniec troszczący się o człowieka. „Wysłannik Pana” zostaje posłany do Hagar, niewolnicy wygna-

³ Zob. Dąbrowski 1994.

⁴ Zob. *Liber usualis* 1931.

⁵ Dogmat – z gr. „opinia, nauka, sąd, uchwała, dekret”; w sensie kościelnym słowo to oznacza naukę (doktrynę) zawartą w objawieniu Bożym i przekazywaną przez Urząd Nauczycielski Kościoła [zob. Zalewski 1997, 57].

nej przez Abrahama i dodaje jej otuchy, przedstawiając plan Boga względem jej osoby (Rdz 16,7.10). O Aniele Pańskim jako wysłanniku Boga wypełniającym jego rozkazy i ratującym człowieka traktuje także historia ofiary Abrahama (Rdz 22,11-12).

Anioł w księgach Starego Testamentu często przedstawiany jest jako szczególny opiekun człowieka. To widzialny obraz troski Boga o swoje stworzenia. O doświadczeniu opieki anielskiej mówił także Jakub, gdy przekazywał błogosławieństwo swoim wnukom: „Anioł, który mnie bronił od wszelkiego zła, niechaj błogosławi tym chłopcom” (Rdz 48,16a).

Już po wyprowadzeniu ludu z Egiptu, na czele wojsk Izraela szedł anioł – przewodnik: „Anioł Boży, który szedł na przedzie wojsk izraelskich, zmienił miejsce i szedł na ich tyłach” (Wj 14,19). Anioł to szczególny znak Bożej opieki i troski o naród wybrany.

W czasie rozmowy Mojżesza z Bogiem na górze Synaj, podczas której otrzymał on Dziesięć Przykazań, Bóg po raz kolejny zapewnił o swojej pamięci poprzez wysłannika – anioła: „Oto Ja posyłam anioła przed tobą, aby cię strzegł w czasie twojej drogi i doprowadził cię do miejsca, które ci wyznaczyłem” (Wj 23,20).

Anioł wyprzedza człowieka i przygotowuje jego drogę oraz ludzi, z którymi ma się spotkać: „Mój anioł poprowadzi cię i zaprowadzi do Amoryty, Chittyty, Peryzzyty, Kananejczyka, Chiwwity, Jebusyty, a Ja ich wytracę” (Wj 23,23).

Również historia proroka Eliasza pokazuje Bożego posłańca, który karmi wygnanego człowieka (1 Krl 19,5-7). Anioł-opiekun przekazuje Eliaszowi bardzo konkretne rozwiązania trudnych sytuacji (2 Krl 1,3.15).

Nauka o aniołach ulegała pewnemu rozwojowi. Można zaobserwować to na przykładzie *Księgi Tobiasza*. Teologicznym motywem tej księgi jest Opatrzność Boża czuwająca nad Izraelitami wiernymi Prawu. Anioł pojawia się, aby towarzyszyć Tobiaszowi podczas wędrówki, a także troszczyć się o zwykłe potrzeby, np. o pożywienie (Tb 5,4-6,1).

Bóg strzeże swoich wybranych przez aniołów, aby nie dopuścić do ich upadku: „Bo swoim aniołom nakazał w twej sprawie, aby cię strzegli na wszystkich twych drogach” (Ps 91,11). Anioł jest więc symbolem szczególnej Opatrzności i troski o każdą dziedzinę życia człowieka.

Niezwykle wstawiennictwo i interwencja Bożego posłańca wiąże się z historią trzech młodzieńców: Szadraka, Mészaka i Abed-Nega. Król Nabuchodonozor rozkazał wrzucić ich do rozpalonego pieca, ludziom nic się jednak nie stało. Niebieski posłaniec ugasił ogień i bezpiecznie wyprowadził młodzieńców z pieca (Dn 3,49). Po cudownym uwolnieniu nastąpiła pieśń – jedna z najbardziej popularnych w liturgii do dziś – kantyk trzech młodzieńców, w której wysławiają Boga, który ich ocalił.

Aniołowie Nowego Testamentu spełniają taką samą rolę i funkcję w życiu ludzi, jaką otrzymali w Starym Testamencie. Ukazują się, gdy ma być przekazane od Boga nadnaturalne pouczenie [zob. Galopin, Grelot 1990, 51].

Aniołowie kilkakrotnie na kartach Nowego Testamentu pojawiają się we śnie, aby uchronić życie ludzi sprawiedliwych, wiernych Bogu. Anioł stróż ukazał się Józefowi – opiekunowi Maryi i Jezusa, aby uchronić Mesjasza od śmierci (Mt 2,13b-14). Aniołowie opiekują się ludźmi, są rzeczywistością realnie działającą. Przykładem może być uwolnienie św. Piotra z więzienia (Dz 12,7-8).

2. POSTAĆ ANIOŁA JAKO LITERACKA INSPIRACJA DLA PIEŚNI KOŚCIELNYCH

W polskich śpiewnikach znajdują się nieliczne pieśni traktujące bezpośrednio o aniołach. Osobny dział pieśni o tematyce posłańców niebieskich znajduje się m.in. w śpiewniku ks. Jana Siedleckiego, jednak zbiór ten zawiera tylko 4 pieśni. Największe zestawienie pieśni i piosenek o aniołach zawiera śpiewnik *Śpiewajmy Bogu i Jego Aniołom. Pieśni ku czci św. Michała Archanioła i Aniołów Stróżów oraz pieśni Chóru Uwielbienia*, które zebrał i opracował ks. Karol Dąbrowski.

Pieśń *Aniele, Duchu wspaniały* [zob. Siedlecki 2001, 405-406] przedstawia anioła stróża posłanego przez Boga do człowieka. Opiekun z niebios nazywany jest też ludzkim obrońcą i strażnikiem duszy. Anioł jest tu ukazany jako przewodnik do nieba, broniący od złego, pozwalający omijać zasadzki wroga i bezpiecznie prowadzący do Boga. Człowiek może zwrócić się do anioła z ufnością, prosząc o wsparcie sił w trudnych chwilach.

Również do anioła stróża kieruje prośby podmiot literacki pieśni *Aniele Stróżu duszy* [zob. Siedlecki 2001, 406-407]. Boży wysłannik jest tam przedstawiony jako istota skrzydlata, doradca, pocieszyciel wspierający na ziemi. Anioł oświeca myśli człowieka, daje natchnienia do wykonywania woli Bożej. Pieśń ta jest – podobnie jak w najpopularniejszej modlitwie – prośbą do anioła stróża, aby zawsze stał przy człowieku, chronił go i wspierał.

„Niebieskim przychodniem” nazywa anioła pieśń *O mój Ty Aniele* [zob. Siedlecki 2001, 408]. W pieśni również zawiera się prośba o przewodnictwo i opiekę. Anioł ma strzec wśród głuchej nocy, odpędzać złe myśli i złośliwe duchy. Człowiek ma nadzieję, że anielski głos będzie go nieustannie upominał i wołał, aby pewnym krokiem zmierzać do bram nieba. Tekst wyraża także ludzkie pragnienie przebywania w obecności aniołów, śpiewania Bogu na chwałę, w ten sposób wyobrażając sobie osiągnięcie wiecznego szczęścia.

Poślij, o Panie, swego Anioła [zob. Siedlecki 2001, 408] to także pieśń ku czci anioła stróża. Tekst wyraża ufną prośbę do Boga o przysłanie anioła, który będzie chronił na drodze życia, oddalając złe myśli. Prosi o posłańca, który będzie obecny na trudnych ścieżkach i będzie wspomagał w wytrwałym dążeniu drogą Bożą w pokonywaniu zła. Anioł stróż zawsze otacza swojego podopiecznego „srebrnymi piórami” [Siedlecki 2001, 408].

Pieśń *Aniele, stróżu mój* [zob. Żuk 1986, 318] to muzyczna interpretacja modlitwy „Aniele Boży, stróżu mój (...)”. Pełniej motyw anioła-opiekuna przedstawia pieśń *Aniele, tyś mi dany* [zob. Żuk 1986, 318-319]. Anioł to

Boży posłaniec przeznaczony dla każdego człowieka jeszcze przed założeniem świata. Określany jest mianem przewodnika, piastuna i brata. Między aniołem a podopiecznym wytwarza się szczególna więź. Boży posłaniec czuwał przy kolebce, ocierał łzy dziecka i podsuwał piękne marzenia senne.

Motyw anioła stróża obecny jest również w pieśni *Bądź radosny* [zob. Żuk 1986, 320-321]. Tekst przedstawia człowieka wśród różnych życiowych trudności, cierpienia. Pieśń przywołuje anioła opiekuna, który jest przeznaczony do towarzyszenia, „kiedy żal w sercu gości, gdy (...) ranę bolesną ktoś zada, kiedy szanse stracone, pada cios z każdej strony, kiedy wszystko się w gruzy rozpada” [Żuk 1986, 320-321]. Człowiek w potrzebie nigdy nie jest sam, ma bowiem swojego anioła stróża i może z nadzieją spoglądać w niebo, oczekując pomocy.

Do anioła opiekuna odwołuje się także tekst pieśni *O, aniele, strózu mój* [zob. Żuk 1986, 322]. Rozwija on treść modlitwy „Aniele Boży, strózu mój(...)”, dodając prośby, aby anioł wypraszał moc dla serca, wskazał drogę do szczęścia, podał rękę i zaprowadził do Boga. W tej pieśni anioł nazwany jest przyjacielem człowieka.

Pieśń *Aniele Boży, Strózu mój* [zob. Chamski 1996, 578] także opiera się na tekście najpopularniejszej dziecięcej modlitwy. Poprzez powtórzenie fragmentu tekstu „broń mnie od wszelkiego złego i doprowadź do żywota wiecznego” prośba o anielską opiekę staje się bardziej wyraźna i przejmująca.

Inną prośbę do anioła, który został posłany przez Boga, aby strzec ludzkiej duszy, przedstawia pieśń *Aniele, Strózu duszy* [zob. Chamski 1996, 579]. Człowiek zwraca się z ufnością modlitwą do swojego anioła stróża, aby ten czuwał nad jego uczynkami i myślami. Prosi, aby Boży posłaniec był wsparciem i przewodnikiem. Tekst pieśni przyrównuje anioła do płomyka świecy na tle niebios.

Anielskiego opiekuna, którego każdy człowiek ma od najmłodszych lat, ukazuje także tekst pieśni *Mój Aniele ukochany* [zob. Ziemiański 1989, 341]. Anioł strzeże dniem i nocą, zawsze śpieszy z pomocą, kiedy grożą pokusy świata. Druga zwrotka pieśni to refleksja człowieka, który chciałby naśladować swojego anioła, w taki sam sposób kochać i być wiernym Bogu. To także prośba o towarzyszenie i prowadzenie w ziemskiej drodze.

Anioł nazwany Boskim wysłannikiem przedstawiony jest w pieśni *Ukochany mój Aniele* [zob. Ziemiański 1989, 342]. Tekst pieśni nazywa posłańca z niebios także Bożym przewodnikiem, troskliwym stróżem i patronem. Wyraża wdzięczność za obecność anioła w radościach i troskach życiowych człowieka. Zawiera także prośbę o prowadzenie „na jasne szczyty, do niebios przestworzy” [Ziemiański 1989, 342]. Człowiek prosi, aby niebieski opiekun uprosił Boże łaski, oddalił trwogę, kiedy przychodzi strudzenie, zagubienie, słabość i nieszczęście. Anioł jest ukazany jako istota stojąca przed Bożym tronem i wielbiąca Trójcę Świętą. Podopieczny anioła prosi, aby ten wziął proste i ubogie ludzkie modlitwy i zamienił je w drogę klejnoty przed Bożym obliczem.

Pieśń *Anioł Stróż* [zob. Dąbrowski 1994, 14-15] nazywa Bożego posłańca cichym i niewidzialnym, dobrym opiekunem, który strzeże wszystkich ludzkich kroków. Jest on jak świetlisty cień, który nieustannie pilnuje i wstrząsa sumieniem człowieka. Głównym zadaniem anioła stróża jest doprowadzenie podopiecznego do osiągnięcia świętości.

Anioł stróż jest istotą bardzo bliską każdemu człowiekowi. Ukazuje to tekst pieśni *Cześć winną Tobie* [zob. Dąbrowski 1994, 24-26]. Opiekun porównany jest do matki, która piastuje swoje dziecko, oraz do rodziców, którzy troszczą się o dzieci jak o źrenicę własnego oka.

Swobodną interpretacją modlitwy „Aniele Boży (...)” jest także tekst piosenki *Aniele Boży, Stróżu mój* [zob. Sierla 1989, 204]. Tekst przedstawia człowieka, który już po przebudzeniu wzywa pomocy anielskiej, prosi za jego wstawiennictwem o szczęśliwy dzień. Anioł jest tym, który broni od wszystkiego, co złe, czuwa w dzień i w nocy, podczas zabawy, podczas snu, podczas wędrówki do szkoły. Druga zwrotka przedstawia modlitwę o to, aby koledzy w klasie żyli w zgodzie i byli prawdziwymi Bożymi dziećmi. Kolejne strofy zawierają prośby o opiekę anielską nad ojczyzną i jej pokojem, papieżem Janem Pawłem II, ostatnia zaś – o zgodę w rodzinie i lepszy świat.

Współcześni kompozytorzy również sięgają po teksty dotyczące anielskich posłańców. Paweł Bębenek, kompozytor współpracujący z Dominikańskim Ośrodkiem Liturgicznym w Krakowie, jedną ze swoich pieśni oparł na tekście popularnej modlitwy do anioła stróża [zob. Bębenek 2006, 28]. Podobną inspirację przedstawił Piotr Pałka w pieśni *Do Anioła Stróża*⁶.

Wielką ufność w Bożą opiekę wyrażającą się przez posyłanie aniołów obrazuje tekst pieśni *O aniołach* [zob. Dąbrowski 1994, 88-89]. Dzięki tym niewidzialnym istotom człowiek może bez obaw patrzeć w przyszłość. Anioły strzegą domów i bronią od nieszczęść już od chwili narodzin.

Anioł opiekujący się człowiekiem ukazany jest także w pieśni *Skosztujcie i zobaczcie*, której to tekst opiera się na treści *Psalmu 34*. „Tych, co Pana się lękają, Anioł Pański broni, by ich wyrwać z ręki wroga, szansem ich osłoni” – mówi treść pieśni [Siedlecki 2001, 70]. Anioł jest ukazany jako istota wstawiająca się w intencji człowieka, szczególnie zaś tego, który boi się Boga. Posłaniec niebieski jest pomocnikiem w walce z wrogiem, a każdego sprawiedliwego człowieka ochrania przed złem.

Popularna pieśń *Kto się w opiekę* nawiązuje do treści *Psalmu 91*. W tekście pieśni pojawia się motyw anioła stróża: „Aniołom swoim każe cię pilnować, gdziekolwiek stąpisz, będą cię piastować, na rękę nosić, abyś idąc drogą na ostry kamień nie ugodził nogą” [Siedlecki 2001, 509]. Anioł jest tu przedstawiony jako wysłannik Boga, który chroni człowieka przed niebezpieczeństwami i czuwa nad każdym jego krokiem.

Tekst pieśni *Mądrość stół zastawiła obficie* przekazuje obraz anioła wysłanego z misją opieki: „Anioł Pański otacza szansem bogobojnych, aby ocalić tych, którzy w Niego wierzą” [*Śpiewnik* 1998, 171]. Ten sam tekst ilustru-

⁶ Materiały ze zbioru scholi dominikańskiej kościoła św. Mikołaja w Gdańsku.

jący anioła stróża znajduje się w pieśni *Skosztujcie i zobaczcie* [zob. *Śpiewnik* 1998, 174].

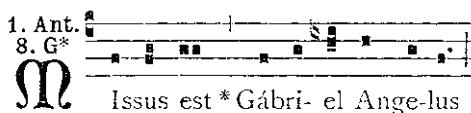
3. KSZTAŁTOWANIE LINII MELODYCZNEJ W PIEŚNIACH KOŚCIELNYCH O ANIELE STRÓŻU

Aby mówić o muzycznej inspiracji pieśni kościelnych, należy przyjrzeć się konstrukcji melodii w poszczególnych analizowanych przykładach. Inne zasady budowy i kształtowania linii melodycznej obowiązywały w śpiewie gregoriańskim, inne zaś w kompozycjach późniejszych. Sam termin „melodia” określane jest jako „następstwo dźwięków różnej wysokości (rzadko tej samej), opierające się na określonej skali i tworzące pewną całość muzyczną” [Sikorski 1953, 17].

Niekiedy linia melodyczna antyfon układa się w kształt łuku, przypominając układem dźwięków tęczę – symbol przymierza między Bogiem a ludźmi.

Przykład 1.: Antyfona II Nieszporów z uroczystości Zwiastowania NMP [zob. *Liber usualis* 1931, 1280]:

1. Ant.
8. G*

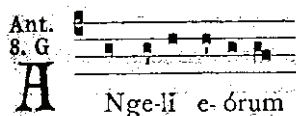


Issus est * Gábri- el Ange-lus

Niewielkie odległości między kolejnymi dźwiękami przebiegu (przeważający ruch sekundowy) dają wrażenie kroczenia i spokoju. Mogą symbolizować dążenie ku górze, ku niebu.

Przykład 2.: Antyfona ze wspomnienia św. Innocentego [zob. *Liber usualis* 1931, 397]:

Ant.
8. G

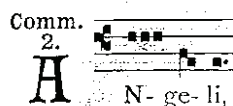


Nge-lí e-órúm

Śpiewnik „Liber usualis” przywołuje specjalne śpiewy określone jako *Msza wotywna o aniołach*. Śpiew *Communio* przedstawia kolejne grupy hierarchii anielskiej, charakteryzując je w sposób muzyczny, za pomocą linii melodycznej opadającej, która może symbolizować zejście tych istot z nieba w służbie człowiekowi.

Przykład 3.: Śpiew *Communio* z *Mszy wotywniej o aniołach* [zob. *Liber usualis* 1931, 1106]:

Comm.
2.



N- ge- li,

Śpiewy łacińskie przeznaczone do wykonywania podczas Mszy, a także śpiewy o budowie hymnu, różnią się kształtowaniem linii melodycznej od antyfon psalmowych. Charakteryzuje je stosowanie melizmatów, często bardzo bogatych i rozbudowanych. Motyw anioła w tych rodzajach śpiewów

ukazany jest za pomocą szeregu dźwięków, w ułożeniu linii falistej. Takie ukształtowanie może obrazować cechy związane z naturą anioła, jego przebywaniem w obliczu Stwórcy oraz służbie człowiekowi na ziemi.

Przykład 4.: *Offertorium* z II niedzieli po Wielkanocy [zob. *Liber usualis* 1931, 698]:

Offert.
8.
A

Nge-lus *Dó-mi-ni

Zdaniem teoretyków, muzyka przedstawia afekty poprzez wzbudzenie u słuchaczy uczuć zgodnych z zamysłem kompozytora. Wielokrotnie wskazywano, jakimi środkami muzycznymi można „namalować” dostojność, patos, powagę, zapał, melancholię, rozpacz, miłość, subtelność i wiele innych [zob. Szlągowska 1998, 33]. Literacka postać posłańca niebieskiego nie jest charakteryzowana za pomocą stałej formuły melodyczno-rytmicznej. Można jednak mówić o pewnych wspólnych cechach pieśni, w których pojawia się motyw anioła zawarty w tekście.

Przykład 5.: *O mój Ty Aniele* (t. 1-4) [Siedlecki 2001, 404]:

Przykład 6.: *Aniele Stróżu duszy* (t. 1-2) [Siedlecki 2001, 406]:

Często występującym motywem jest kształtowanie linii melodycznej w oparciu o dźwięki rozłożonego akordu triady harmoniczej, zbudowanego od V stopnia.

Przykład 7.: *Aniele Boży, Stróżu mój* (t. 1-2) [Chamski 1996, 578]:

Przykład 8.: *O mój Ty Aniele* (t. 1-2) [Dąbrowski 1994, 93]:

Inną grupę pieśni stanowią te, które motyw anioła przedstawiają za pomocą ruchu sekundowego i drobnych interwałów. Kształtowanie linii melodycznej w ten sposób obrazuje spokojne kroczenie niebieskiego stróża za powierzonym mu przez Boga człowiekiem, dostojność posługi anioła oraz spokój towarzyszący opiece Bożego posłańca. Melodia pieśni kształtowana głównie ruchem sekundowym z częstym powtarzaniem tego samego dźwięku potęguje efekt przypominający recytację odmawianej modlitwy.

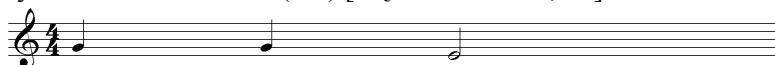
Przykład 9.: *Aniele Boży* (t. 1-4) [Bębenek 2006, 28]:

Przykład 10.: *Do Anioła Stróża* (t. 1-4)⁷:



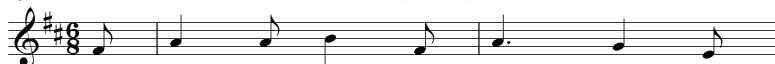
Muzyczny motyw anioła w niektórych pieśniach jest zobrazowany za pomocą konkretnego motywu melodii ze skokiem interwałowym. Zastosowanie dużego interwału w przebiegu melodii zazwyczaj odzwierciedla tekst pieśni, podkreślając moc anioła do odpędzania pokus, które dosięgają człowieka.

Przykład 11.: *Anioł Stróż* (t. 1) [Dąbrowski 1994, 14]:



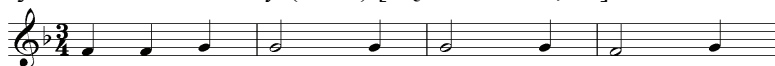
Inną cechą charakterystyczną pieśni o aniołach jest stosowana w nich specyficzna formuła rytmiczna. Częstym elementem motywicznym jest zastosowanie przedtaktu, co sprawia, że pieśń ma charakter bardziej taneczny.

Przykład 12.: *Aniele stróżu z nieba* (t. 1-2) [Dąbrowski 1994, 10]:



Pieśni, które stosują proste metrum trójdzielne, przypominają prostą, ufną modlitwę dziecka do swojego anioła stróża.

Przykład 13.: *Aniele Boży* (t. 1-4) [Bębenek 2006, 28]:

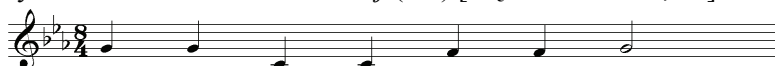


Przykład 14.: *Do Anioła Stróża* (t. 1-4)⁸:



Niektóre pieśni o aniołach tworzy linia melodyczna zapisana bez wyraźnego podziału taktowego, a swoją konstrukcją przypomina prowadzenie melodii w śpiewach chóralu gregoriańskiego. Rytm w takich pieśniach opiera się na prostej zasadzie stosowania wartości długich i krótkich.

Przykład 15.: *O Aniele, Stróżu mój* (t. 1) [Dąbrowski 1994, 87]:



ZAKOŃCZENIE

Anioł stróż nazwany został w pieśniach kościelnych niebieskim przechodniem, Bożym przewodnikiem, bratem, piastunem, przyjacielem, troskliwym stróżem, patronem. Analizowane teksty śpiewów dostarczyły informacji odnoszących się do głównego zadania każdego anioła: pomocy w walce ze złem, ochrony i czuwania nad każdym krokiem człowieka sprawiedliwego.

⁷ Źródło: Materiały ze zbioru scholi dominikańskiej kościoła św. Mikołaja w Gdańsku

⁸ Źródło: j.w.

Celem niniejszego szkicu była próba ukazania motywu anioła w pieśniach Kościoła katolickiego. Materiałem badań i analizy były śpiewy zawarte w *Liber usualis* oraz wybranych śpiewnikach kościelnych. Na podstawie fragmentów z ksiąg Starego i Nowego Testamentu przybliżono funkcję, rolę i zadanie anioła stróża w nauczaniu Kościoła katolickiego. Ukazano motyw anioła, który okazał się inspiracją dla tekstów pieśni kościelnych. Teksty śpiewów katolickich przybliżyły motyw posłańców niebieskich wysłanych z misją do ludzi, objaśniających pewne wydarzenia według zamysłu Stwórcy. Następnie przedstawiono muzyczny sposób kształtowania linii melodycznej motywu anioła stróża w pieśniach. Autorzy pieśni, chcąc ukazać muzyczny portret anioła, często stosowali przebieg linii melodycznej wznoszącej, obrazującej wznoszenie do nieba, lub też kształtowali melodię w formie łuku symbolizującego tęczę – znak przymierza. Przebieg sekundy był zamierzonym efektem mogącym symbolizować spokojne kroczenie i dążenie ku niebu. Repetycja, powtarzalność dźwięku na tej samej wysokości, dodatkowo potęgowała efekt wypowiedzianej, recytowanej modlitwy. Linia melodyczna ukształtowana w kierunku opadającym mogła zaś symbolizować posłanie aniołów do służby człowiekowi, zejście anielskich posłańców na ziemię i towarzyszenie ludziom. Prowadzenie melodii ruchem okrężnym mogło obrazować nieustanną obecność aniołów opiekunów wokół człowieka. Kształt łuku lub fali mógł symbolizować także nawiązanie do ruchu skrzydeł i lotu. Zastosowanie w przebiegu melodycznym rozłożonego akordu mogło symbolizować fanfary towarzyszące pojawieniu się Bożego posłańca.

LITERATURA:

- BĘBENEK, P. 2006. *Msza o miłosierdziu. Utwory na chór 4-głosowy a cappella*. Kraków.
- CHAMSKI, H. 1996. „*Abba Ojczy*”. *Pieśni i piosenki religijne*. Olsztyn-Płock.
- CROSS, F., LIVINGSTONE, E. 2003. *Anioł*. Tłum. z ang. T. Mieszkowski. W: *Encyklopedia Kościoła*. T. 1, 91. Warszawa.
- DĄBROWSKI, K. 1994. *Śpiewajmy Bogu i Jego Aniołom. Pieśni ku czci św. Michała Archanioła i Aniołów Stróżów oraz pieśni Chóru Uwielbienia*. Marki.
- GALOPIN, P. M., GRELOT, P. 1990. *Aniołowie*. W: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufor, 51. Tłum. z fr. K. Romaniuk. Poznań.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 2002. Poznań.
- Liber usualis. Missae et Officii. Pro Dominicus et festis I. vel II. classis cum cantu gregoriano ex editione vaticana adamussim excerpto*. 1931. Romae.
- REINECKER, F., MAIER, G. 2006. *Leksykon biblijny*. Tłum. z ang. D. Irmińska. Warszawa.
- SIEDLECKI, J. 2001. *Śpiewnik kościelny*. Kraków.
- SIERLA, S. 1989. *Pan moją mocą i pieśnią*. Katowice.
- SIKORSKI, K. 1953. *Kontrapunkt. Część I. Gatunki*. Kraków.
- SZLAGOWSKA, D. 1998. *Muzyka baroku*. Gdańsk.
- Śpiewnik liturgiczny*. 1991. Red. K. Mrowiec. Lublin.
- Śpiewnik liturgiczny „Niepojęta Trójco”*. 1998. Kraków.
- ZALEWSKI, S. 1997. *ABC chrześcijaństwa. Mały słownik*. Warszawa.
- ZIEMIAŃSKI, S. 1989. *Śpiewam i gram Bogu. Zeszyt 3*. Kraków.
- ŽUK, M. 1986. *Śpiewnik nowych pieśni kościelnych i piosenek religijnych*. Olsztyn.

THE MOTIVE OF GUARDIAN ANGEL AN PROTECTOR IN THE CHOSEN
SONGS OF THE CATHOLIC CHURCH

Summary

This article showed the popularity of a motive of an angel in Polish and Latin songs of the Catholic Church. Lyrics of these songs often come from episodes of the Holy Bible and speak about a special angel – a guardian from God. Angels are described with a melody: raising (the angel goes to God), falling (the angel descends from God to people), repetition notes (prayer), bow (angels which are near everybody). Every song shows an angels mission in the world through the lyrics and the melody.

Ks. JANUSZ SZULIST
Wyższe Seminarium Duchowne
Pelplin

Systemy samoreferencyjne Niklasa Luhmanna jako sposób interpretacji rzeczywistości społeczno-politycznej

WSTĘP. 1. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA SYSTEMÓW REFERENCYJNYCH.
2. ELEMENTY SYSTEMÓW SPOŁECZNYCH W PISAMCH NIKLASA
LUHMANN. 3. SPOŁECZEŃSTWO W KONTEKSCIE TEORII SYSTEMÓW
LUHMANN. 4. CHARAKTER POLITYKI W ASPEKCIE TEORII SYSTEMÓW.
ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Socjologia jest nauką stawiającą w centrum zainteresowań społeczność wraz z wszelkimi odniesieniami, jakie są właściwe wspólnotom ludzkim. Dogłębna analiza zjawisk społecznych pozwala na stwierdzenie zmian i ustalenie momentów przełomu. Jednak zadaniem socjologów jest nie tylko refleksja nad zastaną rzeczywistością, ale także formułowanie prawideł, wizji, systemów, które pozwolą przyszłym pokoleniom postępować w sposób bardziej ludzki [zob. Morel, Bauer, Meleghy, Niedenzu, Preglau, Staubmann 2007, 1nn].

Niklas Luhmann (1927-1998)¹ jest autorem teorii systemów samoreferencyjnych (często redukowanych do tzw. systemów autopoetycznych). Dzieła tego autora prezentują odmienne spojrzenie na rzeczywistość społeczną zrywające z hierarchicznie uporządkowaną (segmentarną) wizją społeczeństwa. W niniejszym artykule, postępując wedle wskazań Luhmanna, podejmę się próby zarysowania teorii systemów samoreferencyjnych i w dalszej kolejności ukazania zastosowania owej teorii do interpretacji rzeczywistości społecznej oraz politycznej.

¹ Więcej zob. na: www.luhmann.pl.

1. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA SYSTEMÓW SAMOREFERENCYJNYCH

Systemy kształtujące się same z siebie nazywane są w terminologii Luhmanna autopoetycznymi. Na specyfikę owych systemów wskazuje też Maturana, który nie tylko zwraca uwagę na samoczynne istnienie systemów autopoetycznych, ale także na fakt, iż przestrzeń systemowa oraz konieczna jedność istnieją dzięki wyraźnemu odgraniczeniu od innych systemów rozumianych także jako samowystarczalne jednostki [zob. Maturana 1985, 280].

Analizując teorię Luhmanna, należy wskazać na ważne rozróżnienie pomiędzy systemami autopoetycznymi a systemami samoreferencyjnymi. Otóż „autopoiesis” odnoszona jest zasadniczo do działania pojedynczych elementów systemu. Samoreferencyjność jest natomiast pojęciem szerszym, ponieważ dotyczy całej struktury systemu, a nawet jest ona określeniem samoorganizacji jako sposobu istnienia systemu [zob. Maturana 1985, 219].

Systemy samoreferencyjne w wydaniu Luhmanna posiadają dwie własności: realność oraz zamknięty charakter. Realność systemu wyraża się w tym, iż nie jest on tworem analiz. Luhmann mówi o systemach, które same się definiują i które odpowiadają realnie istniejącym zależnościom. Zwyczajną konsekwencją dla rzeczywistych systemów jest przyjęcie istnienia indywidualów jako elementarnych części systemu. W systemach analitycznie ukonstytuowanych (jak zachodzi to w koncepcji T. Parsonsa [zob. Parsons 1964, 52-64]) pojawiają się wprawdzie indywidualne elementy, ale są one zawsze przedmiotem kolejnych analiz.

Zamknięty charakter systemów jest dość kontrowersyjnym określeniem. Luhmann nie prezentuje stanowiska właściwego dla solipsyzmu albo autyzmu. Systemy samoreferencyjne wchodzą z relacją ze środowiskiem. Można nawet powiedzieć, iż ogólny charakter systemu jest zależny od tzw. „rezonansu” zachodzącego pomiędzy otoczeniem a systemem. O zamkniętym charakterze systemu w teorii luhmannowskiej mówi się w odniesieniu do „samoregulacji własnej zależności lub niezależności” [Morel, Bauer, Melegny, Niedenzu, Preglau, Staubmann 2007, 220].

2. ELEMENTY SYSTEMÓW SPOŁECZNYCH W PISMACH NIKLASA LUHMANN

Na teorię systemów społecznych składa się sześć elementów: obecność, przyjęcie oraz komunikacja słowna, historia i struktura, system i otoczenie, kontrola społeczna, tożsamość oraz możliwość abstrakcji. Określenie powyższych sześciu elementów jest jednocześnie opisem funkcjonowania społeczności stanowiącej rzeczywistość kompleksową odpowiadającą złożoności bytu ludzkiego [zob. Luhmann 1975b, 21].

Sytuacja spotkania jest punktem wyjścia dla analiz socjologicznych oraz prowadzi Luhmanna do wypracowania koncepcji systemów samoreferencyj-

nych. Spotkanie dwóch osób jest spotkaniem dwóch podmiotów w całej ich kompleksowości. Luhmann mówi tutaj o tzw. „podwójnej kontyngencji”, która jest następstwem spotkania i która jest swoistym „punktem zero”, od którego przeprowadzane są analizy socjologiczne w aspekcie odniesień między podmiotowych w ramach systemu, jak również w relacji do otoczenia.

W ramach systemu społecznego obecność objawia się poprzez zachowania oraz przeżycia podmiotów w nim obecnych. Obecność decyduje nie tylko o strukturze społeczności, ale jest także elementem granicznym, dzięki któremu można rozróżnić pomiędzy jednym systemem a drugim. Graniczny charakter obecności dotyczy istoty funkcjonowania człowieka w ramach społeczności. Ta istota jest określana dwoma pojęciami: selektywność oraz faktyczność. Luhmann, powołując się na założenia fenomenologii Husserla, definiuje selektywność jako zasadniczą zdolność wyboru pomiędzy różnymi sposobami własnej realizacji. Stąd typowym przejawem selektywności w strukturach społecznych jest współprzeżywanie stanów emocjonalnych innych obecnych podmiotów. Relacje zachodzące w tak rozumianej społeczności są obustronne. Faktyczność zaś odnosi się do sposobu prezentowania się rzeczywistości dla poznającego podmiotu [zob. Luhmann 1975b, 22].

Interakcyjność jest zasadniczym elementem kreującym systemy społeczne. Zachowanie się podmiotów składających się na rzeczywistość społeczną nie wyklucza jednak istniejących już struktur społecznych, takich jak: kulturowy aspekt rzeczywistości społecznej, utarte sposoby rozwiązywania powstających problemów itd. Powyższe elementy zastane już w rzeczywistości społecznej nie negują roli interakcyjności, ale, wręcz przeciwnie: nadają jej szczególnego charakteru oraz poprawności międzyludzkich odniesień [zob. Luhmann 1975b, 22n.; por. Kiss 1990, 34n].

Poznanie oraz komunikacja słowna stanowią kolejny element systemów społecznych będący jednocześnie pewnym procesem. Poznanie („przyjęcie”) jest rzeczywistością rozumianą dość szeroko. Tutaj bowiem zachodzą nie tylko akty słowne ale także akty bezsłowne wyrażające się w najzwyczajniejszych odruchach. Doprecyzowanie terminu: „przyjęcie” następuje w pojęciu „wymiany informacji” będącej formą refleksji nad przyjęciem. Elementem należącym do przyjęcia jest komunikacja słowna charakteryzująca wzajemne odniesienia. W oparciu o zdrowy rozsądek a także w oparciu o najzwyczajniejsze obserwacje Luhmann stwierdza, iż komunikacja słowna nigdy nie wyczerpie całego bogactwa stanów emocjonalnych, które pojawiają się w wyniku spotkania dwóch osób. Nie istnieje tutaj zupełna odpowiedniość pomiędzy przyjęciem a komunikacją słowną [Luhmann 1975b, 23; 1984, 563n].

Komunikacja słowna charakteryzująca po części proces przyjęcia posiada znamienne cechy. Po pierwsze, osoba wypowiadająca się jest odpowiedzialna za wyrażane opinie. Odpowiedzialność jest definiowana przez Luhmanna jako reakcja na zachowanie albo słowa drugiego. Następnie komunikaty słowne cechują się niezwykłą intensywnością co do zawartych w nich treści. W ten sposób kształtowana jest czytelność oraz jednoznaczność odniesień między-

podmiotowych. Po trzecie, komunikacja słowna nie tylko zakłada, ale również domaga się uwagi albo uznania ze strony drugiej osoby. Owa uwaga oraz uznanie nie muszą mieć oczywiście spektakularnych rozmiarów².

Tematyżacja siłą rzeczy należy do procesu komunikacji słownej. Jest ona spełnieniem postulatu selektywności charakteryzującego fenomen obecności. W dalszej kolejności wybór wspólnego tematu jest czynnikiem kształtującym jedność. Członkowie społeczności na tej drodze podlegają swoistej centralizacji. Wybór wspólnego tematu, wokół którego koncentruje się wymiana słowna, domaga się ofiary ze strony poszczególnych podmiotów. Ofiara jest rozumiana tutaj jako rezygnacja z innych możliwości (należących po części również do natury) dla zaistnienia obustronnej wymiany [zob. Luhmann 1975b, 24].

Przechodzenie z jednego tematu do drugiego dowodzi dwóch cech systemów społecznych. Po pierwsze, zmiana tematu ukazuje elastyczność systemów społecznych, które nie są przecież skostniałymi strukturami. Po drugie, zmiana tematu dowodzi, jak bardzo dany system jest powiązany z otoczeniem, ponieważ impuls do zmiany może pochodzić nie tylko od pojedynczego podmiotu, ale pojawia się także wskutek oddziaływania otoczenia. Konsekwencją możliwości zmiany tematów w procesie komunikacji słownej jest konieczność kontroli posiadającej wpływ na kształt struktur społecznych [zob. Luhmann 1975b, 24n].

Kolejne elementy systemów społecznych to historia i struktura. Według Luhmanna, własna historia w aspekcie systemów społecznych zaczyna się w momencie „zgromadzenia się oraz konstytucji wspólnego tematu” [zob. Luhmann 1975b, 26]. Uczestnicy wspólnoty zgromadzeni wokół wspólnego dla nich tematu postępują w sposób wolny. Odniesienie do jednego tematu jest momentem różnicującym jeden system od drugiego. Uczestnicy tak rozumianych systemów kreują w sobie samoświadomość, a ich wzajemne odniesienia następują wedle istniejących struktur [por. Luhmann 1984, 70-76].

Własna historia systemów społecznych jest czymś więcej niż tylko nagromadzeniem faktów. Istotnym czynnikiem dla pojęcia historii jest jej przynależność do perspektywy możliwości. Odrzucenie jednych możliwości i przyjmowanie drugich powoduje, iż na własną historię składają się zarówno te wydarzenia, w których uczestniczyli obecni, jak też te wydarzenia, które znajdują się w niezaktualizowanej potencji czasowej. Dokonane akty selekcji kształtują w rozwijającej się historii sens dziejów ludzkich³.

Własna historia, według Luhmanna, posiada dwie własności: zdolność autokreacji oraz wspólne dziedzictwo. Zdolność autokreacji wyraża się w ciągłym dodawaniu nowych elementów do wspólnego tematu, co z kolei zach-

² N. Luhmann w ogólnym opracowaniu dotyczącym systemów społecznych zestawia razem komunikację i ludzkie postępowanie [zob. Luhmann 1984, 191-240; por. Luhmann 1975b, 23n; Horster 1997, 128-132].

³ Historia ogólna (a właściwie światowa) jest charakteryzowana przez Luhmanna jako faktyczność w sensie nagromadzenia tylko faktów [zob. Luhmann 1975b, 26; por. Barben 1996, 59n].

dzi w procesie zmiany tematu na skutek konsensusu pomiędzy obecnymi oraz na skutek negacji stojących przed obecnymi możliwościami. Wspólne dziedzictwo jest zasadniczo utożsamiane ze wspólną pamięcią stanowiącą punkt odniesienia dla obecnych. Powstające tutaj na przestrzeni czasu odniesienia decydują o przedmiotowości (a przez to o obiektywnym charakterze) funkcjonującego systemu. [zob. Luhmann 1975b, 26nn].

System i otoczenie są parą stanowiącą kolejny element rzeczywistości systemowej. Rozróżnienie pomiędzy systemem a otoczeniem dotyczy ustalenia tego, co należy do systemu na skutek procesu selekcji oraz tego, co niejako znajduje się poza granicami systemu [por. Barben 1996, 55n.]. Dla Luhmanna pytanie o różnicę pomiędzy systemem a otoczeniem jest pytaniem o kompleksowość obu tych rzeczywistości. W myśl teorii systemów otoczenie jest zawsze bardziej kompleksowe niż system, ponieważ do systemu należy wybrane (a właściwie ustalone) spektrum możliwości. Kwestia poziomu kompleksowości nie jest dziełem przypadku ani bezpośrednim następstwem charakteru natury. Różnica w kompleksowości jest w linii prostej pochodną wewnętrznego porządku systemu a także jego zdolności do autokreacji. Do perspektywy obecnego podmiotu należy nie tylko sam system, ale także wyraźnie oddzielone otoczenie. Wzajemne ich odniesienie związane jest np. z wszelkimi zmianami, jakie mają miejsce w procesie przechodzenia z jednego tematu do drugiego itd. Powyższe odniesienia zakładają, w myśl teorii Luhmanna, obustronną aktywność [por. Luhmann 1975b, 28n; 1970, 143n; 1997, 68-70; Guggenberger 1998, 56-59].

Wzajemne oddziaływanie systemu oraz otoczenia jest doprecyzowane w pojęciu kontroli społecznej stanowiącej kolejny element systemów społecznych Luhmanna. Klasyczne systemy kontroli zmierzały zasadniczo w dwóch kierunkach, co określało jednocześnie ich metody. Pierwszy kierunek wyrażał się w dążeniu do doskonałości, co odpowiadało coraz bardziej pełnemu realizowaniu norm etycznych. Drugi kierunek rozwoju systemów kontroli społecznej dotyczył zwyczajnej negacji pewnych przejawów życia społecznego. Oba kierunki rozwoju systemów kontroli zdają się, według Luhmanna, niewystarczającymi z uwagi na bezgraniczny charakter możliwości, przed którymi stoi obecny w systemie podmiot. Mając na uwadze charakter obecności w systemie społecznym, jak też właściwą mu konieczną selekcję, kontrola systemów społecznych dotyczy w pierwszym rzędzie relacji pomiędzy kompleksowością systemu (w ramach własnej struktury) a kompleksowością otoczenia [zob. Luhmann 1984, 45nn]. Luhmann wskazuje tutaj na postulat współzależności pomiędzy możliwościami zawartymi w systemie a tymi obecnymi w otoczeniu. Powyższemu określeniu charakteru kontroli społecznej odpowiadają zasadniczo dwie metody: „proces wstępu oraz opuszczenia systemu” oraz „procesy selektywnego traktowania obecnych w systemie”. „Procesy wstępu oraz opuszczenia systemu” odpowiadają w rzeczywistości społecznej zjawiskom rekrutacji oraz rezygnacji z obecności w systemie. Elementem koniecznym tak pojętej kontroli są oczywiście katalogi reguł, którym powinni podlegać członkowie systemów. W tym jednak miejscu Lu-

hmann zaznacza, że im mniej ustalono reguł, tym mniej dany system jest zależny od otoczenia. Innymi słowy, na tej drodze wzrasta samoświadomość uczestnictwa w systemie. „Selektywne traktowanie” jest pochodną postępowania obecnych w systemie. Jeżeli akty poszczególnych podmiotów nie odpowiadają ustalonym wewnętrznym regułom systemowym albo są ze szkodą dla systemów, wówczas musi nastąpić proces korektury albo naprawy systemu. Owa korektura może przybrać postać bezpośredniego odniesienia do aktualnego tematu komunikacji społecznej albo można mówić tutaj o wyabstrahowanym temacie, który stanowi cel zapoczątkowanych procesów kontroli. Luhmann dopuszcza możliwość doraźnej tematyzacji uwarunkowanej nieprawidłowościami [zob. Luhmann 1975b, 29n; 1984, 242-282].

Za system kontroli należy uznać moralizowanie, które dotyczy przypomnienia reguł oraz wartości życia społecznego przestrzeganych przez wszystkich obecnych. Moralistyka w tym wydaniu nie jest skoncentrowana wokół jednego tematu. Mówi się tutaj o postępowaniu rozsądnym, odpowiadającym regułom rozumu praktycznego itd. Brak łączności moralistyki z wybranym tematem naraża ten proces kontroli na zwiększone ryzyko manipulacji oraz rezygnacji z koniecznej współzależności w aspekcie możliwości systemu i otoczenia [zob. Luhmann 1975b, 31; por. Reihardt 2005, 117-123].

Tożsamość oraz możliwość procesów abstrakcji stanowią ostatni element systemów społecznych. W myśl teorii Luhmanna, o przynależności do systemu społecznego decyduje świadomość (a właściwie poczucie) tożsamości obecne w przyjęciu, w komunikacji słownej, w procesie selekcji itd.⁴. Tożsamość w zwyczajnych systemach społecznych zachodzi zasadniczo w aspekcie ludzkich czynów, które powinno się identyfikować z charakterem procesów (np. selekcji) właściwych dla społeczności. Jedność obecnych z regułami systemów społecznych odpowiada tworzeniu albo uczestniczeniu w ustalonym ładzie. Procesy abstrakcji są dla Luhmanna formą wejścia na wyższy stopień rzeczywistości bytowej. Abstrakcja pozwala więc w jednym systemie ująć więcej niż jeden konflikt albo więcej niż dwie strony konfliktu. Następnie abstrakcja pozwala w systemie nie tylko na poruszanie się w perspektywie terażniejszości, ale także w przyszłości. Jednak absolutyzowanie procesów abstrakcji może prowadzić do rozbicia systemów a w najgorszym przypadku do ich rozwiązania, ponieważ następuje wówczas zbyt wielkie „odejście” wyabstrahowanych elementów systemu od rzeczywistości [zob. Luhmann 1975b, 32n].

⁴ Powyższe warunki w znaczeniu globalnym pozwalają, według Luhmanna, na zastosowanie rozróżnienia pomiędzy systemem a otoczeniem do fenomenu społeczności światowej [zob. Luhmann 1975b, 64nn].

3. SPOŁECZEŃSTWO W KONTEKŚCIE TEORII SYSTEMÓW LUHMANN

Niklas Luhmann w jednym z artykułów stanowiących rozwinięcie koncepcji teorii systemów zajmuje się bezpośrednio kwestią społeczności, a dokładnie kształtowaniem się pojęć takich jak: „koinonia”, „communitas”, „societas”. Analizy Luhmanna dowodzą, iż na przestrzeni wieków niewystarczająco zajęto się zagadnieniem „granicy” jako zasadniczym pojęciem dla określenia społeczności w różnych jej wymiarach. W dziejach ludzkości podejmowano się rozwiązania takich kwestii, jak: pokój, sprawiedliwość, produkcja, podział dóbr itd. i powyższe rozwiązania odnoszono do istoty życia społecznego. Tymczasem teoria życia społecznego potrzebuje właściwego sobie miejsca, z perspektywy którego można dopiero podejmować się rozwiązania problemów związanych z gospodarką, ładem społecznym itd. Spojrzenie na społeczeństwo jako pewną całość jest przewyżczeniem myślenia właściwego archaiczno-segmentarnym wizjom. Części w tak ukształtowanym porządku były widziane jako konieczne elementy w procesach ewolucyjnych określających życie społeczne. Luhmann nie neguje archaicznej interpretacji społeczności. Ten typ widzenia życia społecznego najwyczejniej spełniał oczekiwania ludzi tamtych czasów [zob. Luhmann 1970, 141n].

Definiowanie społeczności przez części posiada przeciwagę w typie myślenia o społeczności jako ogóle w aspekcie funkcjonalnym⁵. Wówczas, jak miało to miejsce w przypadku T. Hobbesa oraz J. J. Rousseau, funkcjonalny aspekt życia społecznego zostaje niejako oddzielony (w języku filozoficznym można mówić o abstrakcji) od realiów życia społecznego po to, aby przy wysokim poziomie ogólności ukształtowane pojęcie społeczności znajdowało zastosowanie w możliwie wielu sytuacjach [zob. Luhmann 1970, 142n].

Odniesienia pomiędzy indywiduami, stanowiące podstawę dla teorii systemów samoreferencyjnych, podlegają procesowi generalizacji. Przy generalizacji odniesień międzypodmiotowych formuluje się sens posiadający następujące własności: niezależność od konkretnej czasowości („*zeitlich dauerhaft*”), niezależność od różnic jednostkowych („*sachlich allgemein*”) oraz niezależność od specyfiki partnera relacji społecznych („*sozial uebergreifend*”). Dla Luhmanna nie istnieje jeden ogólnie przyjęty poziom generalizacji odniesień międzypodmiotowych. Stopień uogólnienia jest uzależniony od charakteru struktury systemu [zob. Luhmann 1970, 145n; 1984, 551nn. 573nn; por. Guggenberger 1998, 67n].

Luhmann, będąc konsekwentnym w swojej teorii, wskazuje, iż społeczność sama w sobie jest systemem, którego jedność nie wynika z przyjętego celu ale ze zdolności samoregulacji stosunków we własnym obrębie. Charak-

⁵ W stosunku do współczesnych społeczeństw Luhmann mówi o wysokim stopniu specjalizacji funkcji społecznych [zob. Luhmann 1984, 578; por. Giegel 1997, 327n].

ter oraz stopień regulacji zależne są od stopnia kompleksowości systemu [zob. Luhmann 1970, 149n].

Systemy samoreferencyjne w teorii Luhmanna skutkują odmiennym spojrzeniem na zagadnienie ewolucji w stosunku do form społecznych. Przez stulecia utarły się dwie koncepcje ewolucji. Pierwsza nazwana jest linearnoczasową. Autorem drugiej koncepcji jest H. Spencer, który próbował naukowo wyjaśnić ewolucję, odnosząc ją do przyczynowości sprawczej. Relacja pomiędzy przyczyną a skutkiem wyjaśniała wszelkie zachodzące zmiany w stosunku do instytucji życia społecznego. Luhmann odchodzi od obu powyższych teorii ewolucyjnych jako nieadekwatnych w stosunku do rzeczywistości i wskazuje, iż istota przemian społecznych wynika z relacji pomiędzy systemem a otoczeniem. Dany system odpowiadający np. formie instytucji życia społecznego stoi przed nieorganiczną liczbą możliwości rozwojowych, których wybór jest jednocześnie określeniem własnych granic. W ewolucji form społecznych kierunek dla rozwoju wyznacza nie jakaś idealna forma (definiowana też jako cel) lecz stopień kompleksowości odniesień wnioskujących choćby z różnego kształtu odgraniczenia systemu od otoczenia w przypadku tych samych instytucji. Wzrost kompleksowości odniesień powoduje, iż społeczność w stosunku do otoczenia zachowuje stabilność. Również owa kompleksowość czyni w ogóle możliwym istnienie społeczności – ze względu na moment dopasowania się do tych możliwości, jakie zostały wyselekcjonowane [por. Luhmann 1970, 150n; Barben 1996, 89-92].

Kompleksowość pozwala na określenie ładu społecznego odpowiadającego w dalszej kolejności strukturom społecznym. Wedle klasycznej teorii ewolucji, jak zauważa Luhmann, „charakter struktur społecznych odpowiadał istniejącym w danym czasie teoriom życia społecznego” [Luhmann 1970, 152]. Według natomiast teorii systemów samoreferencyjnych charakter struktur społecznych odpowiada kompleksowości systemu. Musi więc istnieć możliwość zastosowania systemu do opisu rzeczywistości społecznej; albo zakładana jest adekwatność pomiędzy wypracowanym systemem a rzeczywistością realnych odniesień społecznych. Z góry jednak wyklucza się relację odwzorowania pomiędzy systemem a rzeczywistością społeczną [zob. Luhmann 1975a, 40-45].

Celem powyższych ustaleń w stosunku do społeczności jako systemu samoreferencyjnego jest wskazanie na jego samodzielność i wynikającą stąd niezależność, aby w ten sposób lepiej wyjaśniać fenomeny życia społecznego.

4. CHARAKTER POLITYKI W ASPEKcie TEORII SYSTEMÓW

Tradycyjna charakterystyka polityki związana była z działaniem pojedynczych osób lub wspólnot walczących o zdobycie lub utrzymanie władzy. Luhmann uważa, iż przypisywanie władzy centralnego miejsca w polityce czyni z władzy „kategorię nieużyteczną oraz obciążaną zbędnymi tradycjami i przesądami”, co utrudnia, a niekiedy nawet wyklucza, zastosowanie pojęcia władzy w adekwatnym opisie rzeczywistości politycznej. Dlatego Luhmann ro-

zumie politykę nie jako rzeczywistość skoncentrowaną wokół władzy, ale jako system [Luhmann 1975a, 154]. Luhmannowskie pojęcie ujęcie władzy opiera na dotychczasowo poruszonych pojęciach teorii systemów. Odniosę się tutaj tylko do niektórych elementów rzeczywistości systemowej właściwych polityce.

Pierwsza właściwość systemu politycznego dotyczy kwestii odgrywanych ról. W tzw. prostych społecznościach rola i osoba są „niemalże nierozdzielne”. Wynika to stąd, iż jedna i ta sama osoba wykonywała przeróżne funkcje. Natomiast sposób wykonywania danej funkcji był powodem oczekiwań, iż jedna i ta sama osoba będzie w podobny sposób się zachowywać w różnych realiach polityczno-społecznych. Powyższa reguła była odnoszona do państwa, rodziny itd. Tymczasem w systemach samoreferencyjnych o zachowaniu partnerów (a więc o sposobie wykonywania danej roli) decyduje tylko i wyłącznie charakter ich wzajemnego konkretnego odniesienia a nie sposób wykonywania funkcji w innych układach odniesień. Przed polityką dzisiejszych czasów stoi więc zadanie utworzenia takich struktur, które będą pozwalać na oddzielenie osobowości od funkcji politycznej, w których jedynie zdolność rozwojowa oraz skuteczność będą stanowić zasadnicze kryteria [zob. Luhmann 1975a, 155n; 1978, 82-87].

Specyfikacja zachowań wynikająca z wcześniejszego odgraniczenia systemu sprzyja jeszcze lepszemu wykonywaniu ról w ramach polityki. Owo lepsze wykonywanie wykreowanych ról oznacza koncentrację na tym, co właściwe jest tylko polityce z wyłączeniem wszelkich naleciałości religijnych, gospodarczych, kulturowych itd.⁶. Człowiek oddany tylko i wyłącznie rozwiązywaniu kwestii politycznych jest sprawniejszy w wydaniu właściwych rozstrzygnięć istotnych dla życia całej społeczności. W tym punkcie Luhmann powołuje się znów na zjawisko kompleksowości i wskazuje na prawidłowość pokazującą, iż stopień potencji w kwestii możliwych rozstrzygnięć odpowiada kompleksowości społeczności. Konieczność większej potencji wynika najzwyczajniej z większej kompleksowości życia społecznego [por. Luhmann 1974, 17n].

W współczesnych systemach politycznych wskazuje Luhmann na istnienie trzech ról: „biurokratyczne zarządzanie”, „politykę odpowiadającą funkcjonowaniu partii” oraz tzw. „publiczność”. „Biurokratyczne zarządzanie” w ramach teorii systemów dotyczy funkcjonowania aparatu politycznego, a więc procesu wydawania rozporządzeń w postaci praw, wyroków, rozporządzeń. W procesach legislacyjnych albo w postępowaniu sądowym swoiste kryterium spełnia poczucie słuszności wynikające ze zgłoszonych wcześniej postulatów [zob. Luhmann 1991, 173; 1978, 174-178]. Polityka wyrażająca się zasadniczo w istnieniu partii politycznych dotyczy kwestii wsparcia ze strony programów politycznych rozstrzygnięć wydawanych przez parlamenty

⁶ Luhmann stwierdza, iż decyzje polityczne, mimo wysokiego stopnia specjalizacji, odnoszą się do wielu dziedzin życia niepowiązanych z polityką [zob. Luhmann 1991, 155n].

oraz sądy [por. Horster 1997, 165n]. Same zaś programy partii politycznych podlegają pewnej racjonalności, która dyktowana jest takimi czynnikami, jak: wyniki wyborów⁷, zwiększanie liczby zwolenników dla danej opcji politycznej, obejmowanie coraz to większej liczby stanowisk w urzędach itd. „Publiczność” w systemach politycznych Luhmanna stanowią takie podmioty, jak: wyborcy, podatnicy, samorządy itd. Poszczególne grupy obywateli formowane są w oparciu o istniejącą pomiędzy nimi komunikację. „Publiczność” przynależy do systemu a nie do otoczenia. Jest ona wpisana w istniejące przyporządkowania celowościowe autorstwa nie tylko obywateli ale także sprawujących władzę. Systemy polityczne, jak widać, są skoncentrowane wokół wydawania rozporządzeń w przeróżnych formach. Stąd nie tyle istotne jest odniesienie wszystkich do wspólnego celu, ile raczej funkcjonowanie mające na uwadze wydane rozporządzenia oraz warunki konieczne dla ich zaistnienia [zob. Luhmann 1970, 163n].

Decyzje polityczne w ściśle odgraniczonych systemach są reakcją na zaistniałą sytuację. Wówczas sprawujący władzę podejmują się rozstrzygnięć, które skłaniają obywateli do dobrowolnie określonych działań. W niektórych jednak przypadkach decyzje są wykonywane przez obywateli pod przymusem. Podział na decyzję odnoszące się tylko do motywów działania albo tylko do wybranych tematów nie odpowiada w koncepcji Luhmanna realiom życia społeczno-politycznego w tym sensie, iż tak określony charakter decyzji nie posiada najzwyczajniej wystarczającej mocy wiążącej [zob. Luhmann 1970, 159].

Reakcja systemu politycznego na zaistniałe sytuacje domaga się pewnej otwartości w aspekcie struktur. Owa otwartość jest z kolei warunkiem wydawania poleceń zawierających stosowny autorytet. Władza posiada więc konieczną legitymację niezbędną dla legalności wydawanych aktów. Tylko przy spełnieniu powyższych warunków można mówić o systemie politycznym zdolnym do generowania władzy wobec społeczności, co przy jasno określonych ramach systemu politycznego gwarantuje stabilność i pokój [zob. Luhmann 1970, 158nn].

Pewną specyfikę systemy polityczne okazują w obliczu konfliktów. W teorii Luhmanna nie mówi się o przewyciężaniu konfliktów w sensie ich aktywnego zwalczania albo kreowania elementów stanowiących przeciwwagę dla czynników konfliktotwórczych. Luhmann mówi o tzw. absorpcji do systemu czynników konfliktotwórczych, co powinno się wyrażać w przejmowaniu przeciwieństw pochodzących z otoczenia, aby w ramach systemu owe przeciwieństwa niejako „skanałować” i przy motywacji właściwej systemowi nadać im zupełnie nowe znaczenie. Zdolność przejmowania elementów otoczenia dowodzi elastyczności systemu albo, używając terminologii Luhmanna, „potencjału konfliktowego” [zob. Luhmann 1970, 161; 1991, 100nn; por. Guggenberger 1998, 123n].

⁷ Zależność systemów politycznych od woli wyborców dowodzi postępującego procesu demokratyzacji [zob. Luhmann 1974, 136-142].

Z wykonywaniem polityki związane jest pojęcie władzy (ale nie jako termin centralny). Władza odpowiada pewnemu stanowi posiadania właściwego systemu i jest formą komunikacji. Specyfika jednak tak pojmowanej władzy leży w tym, iż jest ona tzw. „wzmocnioną formą selektywności systemu” znajdującej odzwierciedlenie w stosownym postępowaniu. Władza w systemach samoreferencyjnych wyraża się dosłownie w wyborze jednej z możliwości, co ma służyć stabilizacji całości. Jako jedną z alternatyw, przed którymi stoi użycie władzy, jawi się przemoc interpretowana jako narzędzie władzy [zob. Luhmann 1970, 162; por. Guggenberger 1998, 112n].

W systemach politycznych władza wykonywana jest przez partnerów, którzy z jednej strony wydają stosowne rozporządzenia; z drugiej jednak strony „skonsolidowani są z istniejącym systemem”, co jest w ogóle warunkiem przekazywania władzy. Wzajemne oddziaływanie pomiędzy podmiotami władzy sprzyja w efekcie jeszcze lepszemu wykreowaniu ról społecznych, a więc jeszcze większej specyfikacji dowodzącej prawidłowości funkcjonowania systemu [zob. Luhmann 1970, 162n].

ZAKOŃCZENIE

Analiza rzeczywistości społecznej i politycznej może prowadzić do dwóch rozwiązań: albo rzeczywistość społeczno-polityczną traktuje się jako organizm, w którym wszystkie elementy są uporządkowane w hierarchiczny sposób; albo traktuje się rzeczywistość społeczno-polityczną jako samoreferencyjny systemem stojący w relacji do otoczenia. Niklas Luhmann obrał drugie rozwiązanie jako bardziej odpowiadające rzeczywistości społecznej. Jednak dla osób wychowanych w kręgu myśli chrześcijańskiej, gdzie mowa jest o ciele Mistycznym Chrystusa albo o rzeczywistości ostatecznie nakierowanej na Boga, systemy autopoetyczne zdają się być jedynie konstrukcją myślową.

Wsluchując się jednak uważnie w teorię Luhmanna, trzeba wskazać na niezależny charakter rozstrzygnięć a także na sytuowanie fundamentu życia społecznego w komunikujących się podmiotach. Właśnie te punkty pozwalają na analizę obecnej sytuacji społeczno-politycznej i upoważniają do kreowania takich modeli współzycia międzyludzkiego, które znaczone będą przez pokój. W tym też sensie teoria Luhmanna może być pomocą dla analizy współczesnej sytuacji społeczno-politycznej.

LITERATURA:

- BARBEN, D. 1996. *Theorietechnik und Politik. Grenzen einer universalen Theorie der modernen Gesellschaft*. Opladen.
- GIEGEL, H.-J. 1997. *Moral und funktionale Differenzierung*. Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie 2, 327-351.
- GUGGENBERGER, W. 1998. *Niklas Luhmanns Systemtheorie. Eine Herausforderung der christlichen Gesellschaftslehre*. Innsbruck.
- HORSTER, D. 1997. *Niklas Luhmann*. München.
- KISS, G. 1990. *Grunzuege und Entwicklung der Luhmannschen Systemtheorie*. Stuttgart.
- LUHMANN, N. 1970. *Soziologische Aufklaerung. Aufsaezte zur Theorie sozialer Systeme*. Köln.
- LUHMANN, N. 1974. *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*. Berlin.
- LUHMANN, N. 1975a. *Politische Planung. Aufsaezte zur Soziologie von Politik und Verwaltung*. Opladen.
- LUHMANN, N. 1975b. *Soziologische Aufklaerung 2. Aufsaezte zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen.
- LUHMANN, N. 1978. *Legitimation durch Verfahren*. Darmstadt.
- LUHMANN, N. 1984. *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main.
- LUHMANN, N. 1991. *Soziologie des Risikos*. Berlin.
- LUHMANN, N. 1992. *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main.
- LUHMANN, N. 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main.
- MATURANA, H. R. 1985. *Erkennen: Die Organisation und Verkoeperung von Wirklichkeit*. Braunschweig-Wiesbaden.
- MOREL, J., BAUER E., MELEGHY T., NIEDENZU H.-J., PREGLAU M., STAUBMANN H. 2007. *Soziologische Theorie. Abriss der Ansaezte ihrer Hauptvertreter*. München.
- PARSONS T., 1964. *Beitraege zur soziologischen Thoerie*. Neuwied am Rhein.
- REIHARDT, J. D. 2005. *Niklas Luhmanns Systemtheorie interkulturell gesehen*. Nordhausen.

SELBSTREFERENZIELLE SYSTEME VON NIKLAS LUHMANN
ALS DAS INTERPRETATIONSMODUS DER SOZIAL-POLITISCHEN
WIRKLICHKEIT

Zusammenfassung

Niklas Luhmann betrachtet die sozial-politische Wirklichkeit als ein System, als eine Einheit, die sich von selbst entwickelt oder lebt. Diese Wirklichkeit kann man autopoetisch oder selbstreferenziell bezeichnen. Zu den sozialen Systemen, die die Gesellschaft beschreiben, gehören nach Luhmann die folgenden Elemente: „Anwesenheit“, „Wahrnehmung und verbale Kommunikation“, „Geschichte und Struktur“, „System und Umwelt“, „soziale Kontrolle“ sowie „Identität und Abstraktionsleistungen“. Das System und die Komplexität stellen die Schlussbegriffe der Theorie Luhmanns dar.

Diese Publikation beschreibt zuerst die allgemeine Systemtheorie von Niklas Luhmann und dann die Anwendung von dieser Theorie für die Gesellschaft und für die Welt der Politik.

Ks. ADAM ROMEJKO
Instytut Politologii
Uniwersytet Gdański

Austriacka droga do Unii Europejskiej

WSTĘP. 1. OD I DO II REPUBLIKI. 2. KU ZJEDNOCZONEJ EUROPIE.
3. AUSTRIA W UNII EUROPEJSKIEJ. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Dramatyczne wydarzenia związane z II wojną światową zrodziły w wielu ludziach pragnienie budowy nowego świata, który byłby gwarantem pokojowego współżycia narodów. W skali ogólnoświatowej taką instytucją była powstała w 1945 roku, Organizacja Narodów Zjednoczonych. Oryginalną odpowiedzią na wojenną traumę były dążenia do zacieśniania współpracy na terenie europejskim. Początkowo objęły one sześć państw. Z biegiem czasu współpraca rozwijała się, wychodząc poza pierwotną przestrzeń, jaką była gospodarka, a kierując się ku wielopłaszczyznowym działaniom integracyjnym. Ważnym momentem było powstanie w 1993 roku Unii Europejskiej.

Krajem, który dość późno przystąpił do struktur europejskich jest Austria. Akcesji (razem ze Szwecją i Finlandią) dokonano w 1995 roku. Kolejne rozszerzenia Unii Europejskiej miały miejsce w latach 2004 i 2007. Do „15” dołączyło 12 państw z Europy Środkowej i Wschodniej, w tym Polska. Pomimo że Austria późno znalazła się we wspólnotach europejskich, należy podkreślić rolę tego kraju w procesie integracyjnym w Europie. Chętnie przypomina się „dobre, stare czasy” Austro-Węgier, w których pokojowo zamieszkiwało 12 narodów [zob. Kleindel 1995, 303.320]. Interesująco przedstawiają się działania austriackie w okresie po II wojnie światowej. Aby zakończyć okupację kraju, przywódcy austriaccy zgodzili się na utworzenie państwa, które miało kierować się zasadą wieczystej neutralności. Neutralna Austria stała się pomostem pomiędzy państwami zachodnimi oraz państwami należącymi do bloku krajów tzw. demokracji ludowej. Austriaccy politycy przyczynili się do budowania porozumienia pomiędzy krajami europejskimi, a należącymi do wrogich bloków militarno-politycznych. Do dnia dzisiejsze-

go popularna jest wśród liderów austriackich idea *Mitteleuropa*, w ramach której Austria, w tym szczególnie Wiedeń, ma odegrać kluczową rolę.

W niniejszym opracowaniu zaprezentowana została austriacka droga do zjednoczonej Europy oraz wkład, który ten kraj wniósł w procesy integracyjne. Biorąc pod uwagę małą powierzchnię kraju, jego zasługi na rzecz europejskiej jedności są znaczne.

1. OD I DO II REPUBLIKI

W I wojnie światowej Austro-Węgry wzięły udział jako główny sojusznik Niemiec. Koniec wojny był jednocześnie końcem wielonarodowego państwa, jakim były Austro-Węgry. Państwa Ententy poparły powstanie Austrii, w której granicach miały znaleźć się obszary dawnej monarchii zamieszkałe przez ludność niemieckojęzyczną. Nie poparto, głównie za sprawą Francji [zob. Wereszycki 1986, 289], idei, by przyłączyć do Niemiec (niem. *Anschluss*) proklamowanej 12 listopada 1918 roku przez Tymczasowe Zgromadzenie Narodowe (niem. *Provisorische Nationalversammlung*) Niemiecko-Austriackiej Republiki (niem. *Republik Deutschösterreich*)¹. Zamiast niej przyjęto określenie Republika Austrii (niem. *Republik Österreich*). Z obszaru monarchii habsburskiej, liczącej 676 tys. km² powierzchni i 51,5 mln mieszkańców, Republika Austrii przejęła 83,8 tys. km² powierzchni, na której zamieszkiwało 7 mln osób. Utracono 72% obszaru i 70% ludności, biorąc pod uwagę stan z okresu poprzedzającego I wojnę światową [zob. Fiedor 2000, 358]. Powstałe w ten sposób państwo austriackie w późniejszej historiografii nazywano I Republiką. Jako takie istniało ono do 1938 roku – do momentu przyłączenia do państwa niemieckiego [zob. Vajda 1980, 575-576.587].

Uniemożliwienie połączenia z Niemcami nie oznaczało, że zrezygnowano z tego pomysłu [zob. Fiedor 2000, 354]. Idea anszlusu była popularna nie tylko ze względów politycznych, związanych z chęcią przynależności do silnego organizmu państwowego, czy kulturowych, związanych z poczuciem przynależności do „wielkiej rodziny niemieckiej” [Scheuch 1999, 323-324], lecz także ekonomicznych. Po zakończeniu I wojny światowej społeczność austriacka borykała się z trudnościami natury gospodarczej. Wysokie bezrobocie² powodowało, że powszechnie oczekiwano zmian. Oczekiwania nie zostały spełnione przez rządzące ugrupowania: Partię Chrześcijańsko-Społeczną (niem. *Christlichsoziale Partei*) i Socjaldemokratyczną Partię Robotników Austrii (niem. *Sozialdemokratische Arbeiterpartei Österreichs*). Partie te tworzyły koalicję w latach 1918-1920. Później miejsce socjaldemo-

¹ Art. 1: „Deutschösterreich ist eine demokratische Republik (...)”; Art. 2: „Deutschösterreich ist ein Bestandteil der Deutschen Republik (...)”. [*Staatsgesetzblatt* 1918, 4].

² Po wojnie bezrobocie w Austrii wynosiło ok. 18%, zaś w latach późniejszych średnio 10%. Tendencja wzrostowa ujawniła się na początku lat 30. W latach 1932-1937 bezrobocie wynosiło ok. 24%. W 1933 roku 557 tys. Austriaków nie miało pracy [zob. Höferl 2004, 4; Fiedor 2000, 370].

kratów zajęła, jako mniejszościowy koalicjant, nacjonalistyczna Wielkoniemiecka Partia Ludowa (niem. *Großdeutsche Volkspartei*). Brak wyraźnej poprawy sytuacji społeczno-gospodarczej i związane z tym rozczarowanie powodowały, że coraz bardziej popularne były idee narodowosocjalistyczne. Hitlerowskie hasło „praca i chleb” (niem. *Arbeit und Brot*), które w Niemczech okazało się być rzeczywistością, a nie pustą obietnicą, w mocny sposób przemawiały do Austriaków [zob. Scheusch 1999, 327]³.

Przyłączenie Austrii do Niemiec nie spełniło oczekiwań społecznych. Grupą, która odczuła poprawę położenia, byli austriaccy robotnicy. Natomiast najważniejsze i najbardziej lukratywne stanowiska w austriackiej administracji i gospodarce zostały obsadzone przez przybyszów z Rzeszy. Austria z niepodległego państwa została „zdegradowana” – najpierw do Marchii Wschodniej (niem. *Ostmark*), a następnie do alpejskich i naddunajskich okręgów rzeszy (niem. *Alpen- und Donau-Reichsgaue*) [zob. Scheusch 1999, 328]. W okresie rządów hitlerowskich podjęto walkę z przeciwnikami politycznymi, w tym z Kościołem katolickim. Wielu zostało uwięzionych i straconych. Podczas wojny momentem, który wpłynął pozytywnie na nastroje społeczne, było zwycięstwo nad Francją (czerwiec 1940 roku) [zob. Wereszycki 1986, 300-301]. Trend ten zmienił się po przegranej pod Stalingradem (luty 1943 roku). Oczekiwano klęski Adolfa Hitlera [zob. Jelinek 2004, 12].

Czas II wojny światowej stanowił dla społeczeństwa austriackiego *katharsis*, które stało się okazją do wykrystalizowania nowego narodu europejskiego – Austriaków. Okazało się, że powszechnie akceptowany anszlus doprowadził do narodowej klęski, której konsekwencje dźwigano przez wiele lat po wojnie, szczególnie zaś w okresie okupacji (1945-1955). W latach 1938-1945 65 tys. osób zostało zabitych w ramach nazistowskiej polityki czystek rasowych, 35 tys. zamordowano w więzieniach i obozach koncentracyjnych, 247 tys. zginęło na froncie, a 600 tys. zostało wziętych do niewoli [zob. Rauchensteiner 1995, 394; por. Romejko 2005, 745].

Momentem, który w znaczący sposób wpłynął na powojenną politykę Austrii, na obszarze krajowym, jak i międzynarodowym, była deklaracja moskiewska. Została ona podpisana przez przedstawicieli Wielkiej Brytanii, ZSRR i USA w Moskwie 30 października 1943 roku. Do wiadomości pu-

³ Znany polityk austriacki, Jörg Haider, wyraził następującą opinię na temat sytuacji panującej w przedwojennej Austrii: „In Wirklichkeit ist der Nationalsozialismus nur durch den Übertritt von enttäuschten Sozialdemokraten zum Nationalsozialismus überhaupt erst ermöglicht worden. In Deutschland sowieso, aber auch in Österreich. Denn nicht die bürgerlichen Führungsschichten haben den Nationalsozialismus stark gemacht, sondern die Arbeiter waren das. Die Arbeiterschaft war enttäuscht darüber, dass ihre Anliegen – vor allem nach mehr Wohlstand – in der 1. Republik unerfüllt blieben. (...) Wie gesagt, keine Arbeit. Und das war genau das Futter für den aufkommenden Nationalsozialismus. Die bestehenden Parteien haben die Menschen enttäuscht. Mit denen wollte man nichts mehr zu tun haben. Denn aus der Sicht der Bürger und den jungen Leute konnten sie die Probleme nicht lösen” [Worm 2005, 59.148].

blicznej podano ją dzień później⁴. Zawarto w niej m.in. następujące stwierdzenia: Austria to pierwszy wolny kraj, który padł ofiarą ekspansjonistycznej polityki Hitlera i dlatego należy ją wyzwolić; okupacja Austrii jest prawnie nieważna; życzeniem aliantów jest wolna i niezależna Austria. W końcowym fragmencie deklaracji przypomniano, że Austria stanęła po stronie hitlerowskich Niemiec i że z tego powodu będzie musiała ponieść konsekwencje. Wysokość „kary” uzależniono od zaangażowania Austrii po stronie alianckiej.

Dla przywódców oraz społeczeństwa austriackiego ważkie znaczenie miało stwierdzenie na temat Austrii jako pierwszej ofiary hitlerowskiej polityki. Stało się ono okazją do „moralnej ablucji”, do zrzucenia winy na „bliżej nieokreślonych” nazistów. Motyw pierwszej ofiary stał się później ważnym elementem politycznej retoryki, a także instrumentem gry politycznej. Np. tuż po zakończeniu wojny próbowano wykorzystać go, by odzyskać Tyrol Południowy, który w 1919 roku utracono na rzecz Włoch. Powołując się na deklarację moskiewską podkreślano, że sporny obszar powinna otrzymać Austria – ofiara nazizmu. Włosi, którzy współpracowali z Niemcami, powinni ponieść tego konsekwencje. Argumentacja ta została odrzucona przez aliantów [zob. Kozeński 1970, 283-284]⁵.

Po wojnie Austria znajdowała się pod okupacją amerykańską, brytyjską, francuską i radziecką. Formalnie zakończyła się ona 15 maja 1955 roku podpisaniem w Wiedniu traktatu państwowego (niem. *Staatsvertrag*) w sprawie odbudowy niezależnej, demokratycznej Austrii. Sygnatariuszami były cztery mocarstwa okupacyjne: USA, ZSRR, Francja i Wielka Brytania. Przywrócono granice sprzed 1938 roku. Austria zobowiązała się m.in., że nie będzie dążyła do politycznego i gospodarczego zjednoczenia z Niemcami. Chociaż w traktacie nie było mowy o neutralności państwowej Austrii, to jednak zawarte tam przesłanki były wystarczające, aby ustanowić neutralność, na którą wskazano we wcześniejszym (15 kwietnia 1955 roku) memorandum moskiewskim. To, że uda się zakończyć okupację Austrii we w miarę „bezbolesny sposób”, nie było oczywiste. Sukces był wynikiem determinacji austriackiej klasy politycznej stojącej w obliczu ubóstwa, w jakim znajdowało się społeczeństwo austriackie [zob. Portisch, Riff 1985, 460-462]⁶. Był on tym większy, że podobnego rozwiązania nie udało się osiągnąć w Niemczech, które zostały po-

⁴ Tekst deklaracji zob. Kleindel 1995, 373.

⁵ Więcej na temat wykorzystania motywu ofiary w polityce austriackiej zob. Romejko 2007b, 282-283. W kontekście roli Austrii jako ofiary interesująca jest przemowa, którą Otto von Habsburg (1912-), syn Karola I (1887-1922), ostatniego władcy Austro-Węgier, wygłosił z okazji 70 rocznicy anshlusu. Stanowczo odrzucił on współodpowiedzialność Austrii za II wojnę światową. Deklarację moskiewską określił jako akt hipokryzji i kłamstwo. Jego przemowa przyjęta została z „mieszanymi uczuciami”. Informacja za *Ö1 Abendjournal* (wieczornym dziennikiem pierwszego programu radia austriackiego) z 10.03.2008.

⁶ Np. w okresie powojennym popularna była akcja wysyłania dzieci do Szwajcarii i na Węgry, gdzie mogły w znośnych warunkach spędzić miesiące zimowe [zob. Portisch, Riff 1985, 461].

dzielone na dwa państwa. 26 października 1955 roku, dzień po opuszczeniu Austrii przez wojska okupacyjne, parlament ogłosił wieczną neutralność kraju (niem. *immerwährende Neutralität*) [zob. Jelinek 2004, 36-39].

2. KU ZJEDNOCZONEJ EUROPIE

Politycy austriaccy mieli świadomość, że neutralność nie może oznaczać postawy bierniej. Budując na wzór szwajcarski zręby neutralnego państwa, postanowiono zapewnić mu, przy pomocy wszelkich możliwych środków, bezpieczeństwo⁷. Z biegiem czasu wyklarowały się trzy filary, na których Austriacy oparli politykę bezpieczeństwa. Pierwszym była własna armia, drugim budowa stosunków dobrosąsiedzkich, zaś trzecim działania polityczne o charakterze międzynarodowym, których celem było utrzymanie pokoju w Europie i na świecie. Tego typu działania nie były sprzeczne z ogłoszoną zasadą neutralności, która przez polityków austriackich rozumiana była jako „aktywna polityka neutralności”. W uregulowaniach prawnych Austriacy zobowiązali się do nieuczestniczenia w sojuszach wojskowych oraz do niedostępniania obcym wojskom baz wojskowych⁸.

Zbudowana po II wojnie światowej armia austriacka miała charakter defensywny. Remilitaryzacja kraju okazała się być koniecznością, gdyż mocarstwa okupacyjne nie chciały zagwarantować Austrii neutralności. W art. 2. traktatu państwowego wskazano, że będą szanowali niepodległość i nienaruszalność terytorialną Austrii⁹. Liczba żołnierzy austriackiej armii (niem. *Bundesheer*) w okresie powojennym wynosiła ok. 50 tys. Połowę stanowiły wojska lądowe. Armia dysponowała bronią konwencjonalną, w tym ok. 320 czołgami i 470 transporterami opancerzonymi i 40 samolotami bojowymi. Znaczną siłę stanowi tzw. *Landwehr*, skupiająca ok. 700 tys. rezerwistów [zob. Popławski 1995, 52-56; por. Kałuża 1979, 72-73].

W okresie powojennym Austria cieszyła się dobrymi relacjami ze Szwajcarią. Z innymi sąsiadami nie załatwiono m.in. następujących kwestii: przebieg granicy z Jugosławią i Węgrami, niemiecki majątek pozostawiony w Austrii, przynależność Tyrolu Południowego – spór z Włochami. Z biegiem

⁷ „Zum Zwecke der dauernden Behauptung seiner Unabhängigkeit nach außen und zum Zwecke der Unverletzlichkeit seines Gebietes erklärt Österreich aus freien Stücken seine immerwährende Neutralität. Österreich wird diese mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln aufrechterhalten und verteidigen” [*Bundesverfassungsgesetz* 1955, 1151, art. 1, p. 1].

⁸ „Österreich wird zur Sicherung dieser Zwecke in aller Zukunft keinen militärischen Bündnissen beitreten und die Errichtung militärischer Stützpunkte fremder Staaten auf seinem Gebiete nicht zulassen” [*Bundesverfassungsgesetz* 1955, 1151, art. 1, p. 2].

⁹ „Die Alliierten und Assoziierten Mächte erklären, daß sie die Unabhängigkeit und territoriale Unversehrlichkeit Österreichs, wie sie gemäß dem vorliegenden Vertrag festgelegt sind, achten werden” [*Staatsvertrag* 1955, 726].

czasu nieporozumienia rozwiązywano¹⁰. Pierwsze próby uregulowania relacji sąsiedzkich napotykały na przeszkody ze strony mocarstw okupacyjnych. Znakiem normalizacji oraz tego, że austriackie służby dyplomatyczne istnieją i działają, było otwarcie pierwszych placówek (poselstw) zagranicznych, np. w 1946 roku w Budapeszcie, w Bukareszcie i w Warszawie. Na sposób kształtowania przez Austrię polityki sąsiedzkiej wpływały dawne powiązania z regionem naddunajskim oraz nadzieje, że uda się jej odegrać rolę pośrednika między Wschodem a Zachodem. Zamiany te nie zostały sprecyzowane w postaci konkretnego programu. Polityka sąsiedzka była rozumiana szerzej niż przestrzeń sąsiadujących krajów. Kanclerz Bruno Kreisky powiedział na ten temat: „Austria uważa za swoich sąsiadów nie tylko państwa, z którymi graniczy, ale także wszystkie państwa położone w basenie Dunaju i inne, z którymi wiąże ją wielowiekowe więzy” [Kałuża 1979, 66].

Wspomniane szerokie pojmowanie sąsiedztwa koresponduje z pochodząca z XIX wieku koncepcją *Mittleuropy*, którą miały stanowić przede wszystkim Cesarstwo Niemieckie i Austro-Węgry. Do tej koncepcji powrócono w Austrii w latach 60. XX wieku. Została ona jednak zmodyfikowana. Proponowano jej realizację bez Niemiec, co zdejmowało z niej balast pangermanizmu. Nowa *Mittleuropa* miała obejmować Europę Środkowo-Wschodnią z centrum w Wiedniu. Pomimo że w kontaktach z państwami komunistycznymi nie podejmowano tej kwestii, to jednak – ku zaskoczeniu Austriaków – znalazła ona pozytywne przyjęcie w kręgach emigracyjnych. Można wskazać tu takie osoby jak: Czech Milan Kundera (1929-), Węgier György Konrád (1933-) i Leszek Kołakowski (1927-). Problemem był brak szerszego od-

¹⁰ Krwawy, biorąc pod uwagę jego przebieg, spór z Włochami o Tyrol Południowy (niem. *Südtirol*) nazywany po włosku Górną Adygą (wł. *Alto Adige*), zakończono w 1992 roku, gdy Tyrol Południowy otrzymał status prowincji autonomicznej. Do dnia dzisiejszego trwają nieporozumienia w leżącej na południu Austrii Karyntii. Zamieszkująca tam ludność słoweńska domaga się poszanowania praw, szczególnie zaś prawa do wystawiania tablic dwujęzycznych. Podkreśla się, że w wielu wypadkach roszczenia są nieuzasadnione oraz że władze słoweńskie nie przyczyniają się do łagodzenia, lecz do wzrostu nieporozumień [zob. Jelinek 2004, 50-53]. 1 stycznia 2007 roku Słowenia dołączyła do strefy euro. Moment ten okazał się problematyczny dla stosunków austriacko-słoweńskich. Na rewersie monety dwucentowej został umieszczony Kamień Książęcy (niem. *Fürstenstein*), fragment starorzymskiej kolumny, przy której w przeszłości koronowani byli książęta karyncy. Od marca 2006 roku jest on eksponowany w sali herbowej pałacu prezydenckiego w Karyntii. Pomimo protestów kierowanych pod adresem instytucji unijnych zgodzono się na wprowadzenie monety do obiegu. Krytycznie, a jednocześnie z pewnym rozżaleniem, wypowiadał się na ten temat prezydent Karyntii, Jörg Haider. Powiedział on m.in.: „Dazu kommt, dass sich mit dem Euro-Beitritt Sloweniens ab 1. Jänner auf den Cent-Münzen Sloweniens der Kärntner Fürstenstein als Symbol findet, der bekanntermaßen überhaupt das älteste Rechtssymbol Österreichs ist”. Wyraził zdziwienie, że: „(...) Österreich das älteste Rechtssymbol so einfach an einen Nachbarstaat verschenkt und sagt, das ist keine Provokation, die hier passiert” [*Stenographisches* 2007, 28].

dźwięku społecznego w krajach środkowoeuropejskich [zob. Popławski 1995, 82-83]. Sytuacja uległa zmianie po upadku bloku wschodniego. Przemiany w państwach komunistycznych wzmogły dynamikę procesów integracyjnych – ich instytucjonalnym wyrazem jest Inicjatywa Środkowoeuropejska. Początkiem inicjatywy była deklaracja podpisana 11 listopada 1989 roku w Budapeszcie na temat wielostronnej współpracy w dziedzinie polityki, ekonomii, nauki i kultury. Sygnowali ją przedstawiciele Włoch, Austrii, Węgier i Jugosławii. Z biegiem czasu do inicjatywy przystępowały kolejne państwa, w tym Polska w 1991 roku [zob. Bernatowicz 2000, 218-219]¹¹. Kryzysowym momentem dla działalności Inicjatywy Środkowoeuropejskiej był konflikt jugosłowiański. Obecnie stanowi ona ważne uzupełnienie działań integracyjnych realizowanych w ramach struktur unijnych [zob. Bernatowicz 2000, 230-231].

W budowaniu dobrych stosunków z krajami komunistycznymi wybrano taktykę dobrych relacji z Moskwą. Pozytywne kontakty z ZSRR miały pomóc w budowaniu podobnych pomiędzy Austrią a innymi krajami demokracji ludowej. W 1958 roku Bruno Kreisky, szef MSZ, stwierdził, że Austria „stara się o dobre stosunki z krajami komunistycznymi w swoim sąsiedztwie i dąży do ich normalizacji”. W realizowanej *Ostpolitik* Austria okazała się w gronie krajów zachodnich prekursorem. Politykę tę chciano oprzeć o zdrowo pojętą zasadę pokojowego współistnienia. Symbolem otwarcia na kraje komunistyczne był ruch bezwizowy. Wyrazem zainteresowania współpracą z państwami środkowoeuropejskimi był fakt, że w latach 60. Bruno Kreisky, jako minister spraw zagranicznych, złożył wizyty wszystkim państwom tego regionu. W 1960 roku był on także w Polsce. W 1973 roku podpisano porozumienie pomiędzy Austrią a Węgrami i Czechosłowacją na temat kwestii granicznych i odszkodowań [zob. Popławski 1995, 86-88].

Państwem, z którym dość długo Austria nie miała nawiązanych stosunków dyplomatycznych, była NRD. Nie przeszkadzało to jednak we współpracy na płaszczyźnie gospodarczej. Przeszkodą były nieunormowane stosunki pomiędzy RFN i NRD. Stosunki dyplomatyczne nawiązano dopiero w 1975 roku. Pozytywne nastawienie Austrii względem NRD nie podobało się rządowi bońskiemu. Austriacy odrzucali krytykę zachodnioniemiecką, podkreślając, że nie będą traktować NRD jako państwa bez obywateli. W 1978 roku Bruno Kreisky był pierwszym zachodnim szefem rządu, który odwiedził NRD. Podobnie pierwszym zachodnim krajem, który odwiedził Erich Honecker, była Austria. W 1982 roku, podczas pobytu w RFN, prezydent austriacki Rudolf Kirchschläger odmówił złożenia wizyty w Berlinie Zachodnim. Decyzja ta została mocno skrytykowana przez stronę bońską. Odpowiedzią było stwierdzenie, że Niemcy Zachodnie lepiej traktują państwa, które nie są ich sojusznikami. Pozytywne nastawienie Austrii wobec NRD nie było jednoznaczne z poparciem podziału państw niemieckich. Ze strony austriackiej padały stwierdzenia o potrzebie uszanowania wolnej woli narodu niemieckie-

¹¹ W chwili obecnej do inicjatywy należy 18 państw z Europy Środkowo-Wschodniej i Południowej [zob. *About* 2008].

go, która mogłaby doprowadzić do zjednoczenia [zob. Popławski 1995, 108-109].

W okresie powojennym interesująco rozwijały się stosunki austriacko-szwajcarskie. Oba kraje mają charakter alpejski. Szwajcaria była jedynym krajem, z którym stosunki nie były „obciążone”. W 1954 roku w Szwajcarii opublikowano tzw. oficjalną wersję neutralności, która posłużyła austriackim przywódcom za podstawę wykreowania idei wieczystej neutralności. Neutralna Austria była bardziej skora do współpracy międzynarodowej niż Szwajcaria. Ta gotowość odpowiadała lansowanej idei aktywnej neutralności. Gdy w 1956 roku Austria przystąpiła do Rady Europy, przyjęto tę decyzję w Szwajcarii z niechęcią, podkreślając, że stanowi to zagrożenie neutralności. Z biegiem czasu zaakceptowano austriacką argumentację w tej kwestii. Efektem było przystąpienie Szwajcarii do Rady Europy w 1963 roku [zob. Kozeński 1970, 262-263].

Austria i Szwajcaria były zaangażowane we współpracę pod egidą Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie jako tzw. państwa N+N, czyli neutralne i niezaangażowane. Do tej grupy należały: Austria, Cypr, Finlandia, Jugosławia, Lichtenstein, Malta, San Marino, Szwajcaria i Szwecja [zob. Popławski 1995, 153]. Inicjatorami zwołania w Europie konferencji na temat bezpieczeństwa były kraje skandynawskie, przede wszystkim zaś Finlandia. W maju 1969 roku wystosowano do państw europejskich oraz USA i Kanady stosowne memorandum. Jako pierwsza odpowiedziała Austria. Rozważano możliwość zwołania konferencji w Wiedniu. Ówczesny austriacki minister spraw zagranicznych Rudolf Kirchschläger powiedział m.in.: „Chcemy wykazać, że my, małe, niezależnie, wiecześnie neutralne państwo, czujemy się uprawnieni i zobowiązani dać jasno wyraz naszym poglądom dotyczących palących problemów polityki europejskiej” [Popławski 1995, 142]. Austria i pozostałe kraje N + N zgłosiły wiele projektów. Ich zasługą jest także działanie na rzecz przyjmowania rozwiązań elastycznych, kompromisowych.

W okresie rokowań nad traktatem państwowym Wiedeń nawiązywał stopniowo międzynarodowe kontakty. Okazją do ich intensyfikacji było przystąpienie niepodległej Austrii do ONZ, które miało miejsce 14 grudnia 1955 roku. Dla nowego członka problematyczne okazało uczestnictwo w oenztowskich sankcjach gospodarczych oraz wojskowych. Kwestię rozstrzygnięto, dając Austrii możliwość nieuczestniczenia w tego typu działaniach [zob. Popławski 1995, 113-114]. Niechęć do udziału w sankcjach gospodarczych i karnych nie oznaczała militarnej „abstynencji” od operacji pokojowych. Władze austriackie pozytywnie, choć bez euforii, odnosiły się do tego typu misji. Kwestię prawnie uregulowano w 1965 roku. W misjach pokojowych mogli uczestniczyć ochotnicy nie mający obowiązku służby wojskowej w kraju [zob. *Bundesgesetz* 1965, 1097].

Źródłem dumy Austriaków było dwukrotne wybranie Kurta Waldheima na Sekretarza Generalnego ONZ (1972-1981) [zob. Kałuża 1979, 68-69]¹² oraz fakt, że Wiedeń, obok Nowego Jorku i Genewy, stał się w 1979 roku trzecią stolicą ONZ. Z myślą o ONZ nad Dunajem wybudowano UNO-City, które jest przez ONZ dzierżawione za symboliczną opłatą [zob. Biernat 1980, 48]. Obok różnych agend oenzetowskich w Wiedniu siedziby mają m.in.: Organizacja Państw Eksporterów Ropy Naftowej (OPEC), Międzynarodowy Komitet Turystyki Europejskiej (ICEM), Europejskie Biuro Patentowe (EPO). W Wiedniu siedziby lokują chętnie przedstawiciele międzynarodowych organizacji pozarządowych. Od 1993 roku w Wiedniu siedzibę ma Organizacja Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (OBWE) [zob. Ognik, Wizimirska 2000, 113].

3. AUSTRIA W UNII EUROPEJSKIEJ

Członkiem Unii Europejskiej Austria jest od 1995 roku. Nie oznacza to jednak, że kraj ten nie był zainteresowany współpracą w ramach europejskich struktur we wcześniejszych dekadach. Na przełomie lat 1956 i 1957 politycy austriaccy rozważali przystąpienie do wspólnot europejskich. Na skutek oporów ze strony Socjalistycznej Partii Austrii (niem. *Sozialistische Partei Österreichs, SPÖ*) zaniechano realizacji tej idei [zob. Sonnleitener 2004, 99].

Działająca od 1958 roku Europejska Wspólnota Gospodarcza objęła sześć krajów (Niemcy, Francję, Włochy i Beneluks – Belgia, Holandia, Luksemburg), co skutkowało brakiem europejskiej strefy wolnego handlu. Odpowiedzią pozostałych państw, w tym Austrii, było utworzenie pod brytyjską egidą, na mocy traktatów sztokholmskich z 1960 roku, Europejskiego Stowarzyszenia Wolnego Handlu (EFTA) [zob. Kaliszczuk, Kończyk 2000, 242-243].

W późniejszych latach Austriacy podejmowali próby wstąpienia do wspólnot europejskich. Były one nieudane na skutek sprzeciwu ze strony włoskiej. Włosi zemścili się w ten sposób za austriackie zaangażowanie w kwestii Tyrolu Południowego. Z tej przyczyny zadowolono się podpisaniem w 1972 roku umowy z EFTA, która regulowała kwestie celne oraz handlowe [zob. Sonnleitener 2004, 100].

Ponowną próbę wejścia do struktur europejskich podjęła powstała w 1986 roku koalicja rządowa *SPÖ* i *ÖVP* (Austriacka Partia Ludowa, niem. *Österreichische Volkspartei*). 17 lipca 1989 roku Alois Mock, minister spraw zagranicznych, przekazał w Brukseli stosowne pismo. Ze strony ludowców naciśkano na przyspieszenie rokowań, zaś socjaliści byli temu przeciwni. Waż-

¹² W okresie późniejszym Kurth Waldheim, ze względu na „rewelacje” na temat jego wojennej przeszłości, stał się niewygodną postacią. Podkreśla się, że stanowi on symbol austriackiego uwikłania w narodowy socjalizm. Z tego powodu zamiast „wielki Austriak” należy mówić o nim „Austriak”, gdyż w jego osobie odbija się faktyczna przeszłość społeczeństwa austriackiego, nie tylko ofiary, ale i sprawcy [zob. Riedl 2007, 15; Gestorbenen 2007, 190].

nymi dla Austrii tematami była kwestia neutralności, ruchu tranzytowego oraz polityka rolna [zob. Jelinek 2004, 64].

Negocjacje zakończono w 1994 roku. Sprzyjającą okazją była rezygnacja Kurta Waldheima z ubiegania się o fotel prezydencki na kolejną kadencję. Podczas jego prezydentury (1986-1992) zarzucono mu przestępczą działalność w czasie II wojny światowej. Pomimo, że badania historyczne nie potwierdziły zarzutów, to w kontekście negocjacji akcesyjnych postrzegano go, jako *persona non grata* [zob. Magenschab 2007, 22]. W referendum, które miało miejsce 12 czerwca 1994 roku, 66,58% Austriaków, z liczącej 5,8 mln grupy uprawnionych do głosowania, opowiedziało się za wejściem do Unii Europejskiej. Stosowne dokumenty podpisano 24 czerwca na greckiej wyspie Korfu. Zgodnie z ustaleniami, Austria, wraz z Finlandią i Szwecją, stała się 1 stycznia 1995 roku członkiem Unii Europejskiej. Pomimo że 28 kwietnia 1995 roku Austria przystąpiła do strefy Schengen, to jednak dopiero 1 grudnia 1997 roku zaniechano kontroli granicznej na przejściach drogowych oraz lotniczych [zob. Sonnleitener 2004, 114].

1 lipca 1998 roku Austria przejęła przewodnictwo w Radzie Unii Europejskiej. Ważnym momentem sześciomiesięcznego kierownictwa była decyzja o wprowadzeniu euro. Ciekawostką jest fakt, że banknoty euro zaprojektowane zostały przez Austriaka Roberta Kalinę (1955-), grafika pracującego w Austriackim Banku Narodowym, który wygrał konkurs ogłoszony przez Unię Europejską w 1996 roku [zob. Kalina 2004, 162]. Do powszechnego użytku euro wprowadzono w Unii Europejskiej 1 stycznia 2002 roku. Austria na ten moment była dobrze przygotowana. Przed wprowadzeniem euro wszystkie ceny przez dłuższy okres były podawane w starej i nowej walucie. Było to wskazane, gdyż przelicznik euro/szyling był nieco skomplikowany. 1 euro stanowiło równowartość 13,8 szylingów. W dniu wprowadzenia euro prawie we wszystkich bankomatach znajdowała się nowa waluta. Wśród krajów strefy euro na wprowadzenie nowej waluty najslabiej przygotowane były Włochy¹³.

Austria nie miała większych trudności związanych z obecnością w Unii Europejskiej, nie licząc kwestii ruchu tranzytowego i unijnej polityki rolnej oraz dramatycznego momentu, jakim było wprowadzenie sankcji przez „14” po utworzeniu koalicji rządowej *ÖVP* i *FPÖ* (Austriacka Partia Wolnościowa, niem. *Freiheitliche Partei Österreichs*). Austria leży na skrzyżowaniu kierunków: północ – południe (Skandynawia – Niemcy – Włochy) oraz północny zachód – południowy wschód. (Wielka Brytania – Holandia – Grecja). Aby uregulować natężenie ruchu samochodów ciężarowych wprowadzono specjalne kontyngenty, tzw. *Öko-Punkte*. Z biegiem czasu okazało się, że nie były one przestrzegane ani przez miejscowych, ani zagranicznych przewoźni-

¹³ Rząd wiedeński ma możliwość wpływania na politykę Europejskiego Banku Centralnego we Frankfurcie za pośrednictwem Gertrude Tumpel-Gugerell, austriackiej ekonomistki, która od 2003 roku jest członkiem sześciuosobowego zarządu Europejskiego Banku Centralnego we Frankfurcie [zob. <http://www.ecb.eu/ecb/orga/decisions/eb/html/index.en.html> (12.04.2008)].

ków. W świadomości społecznej zwiększenie natężenia ruchu łączy się z wejściem do unii. Z badań wynika, że „głównym winowajcą” są miejscowe firmy transportowe. Nieustępliwa postawa Austrii w kwestii kontyngentów na ruch tranzytowy była przyczyną krytyki ze strony Brukseli [zob. Sonnleitener 2004, 115-116]. Szuka się obecnie innych rozwiązań. Jednym z nich jest wprowadzenie 1 stycznia 2004 roku elektronicznego systemu pobierania opłat za przejazd autostradami. Obowiązuje on pojazdy o nośności powyżej 3,5 tony. Wyposaża się je w GO-Boxy, specjalne urządzenia, które umieszcza się na przedniej szybie¹⁴. Oczekuje się, że pozyskane w ten sposób środki zostaną wykorzystane na rzecz budowy połączeń kolejowych, mających na celu transportowanie samochodów ciężarowych tranzytem przejeżdżających przez Austrię. Wydaje się jednak, że oczekiwanie to nie zostanie zrealizowane. Austriacki system pobierania opłat jest prostszy od analogicznego, a wprowadzonego rok później w Niemczech, który oparty jest o technologię GPS. Opóźnienia w uruchomieniu systemu niemieckiego opatrywano w Austrii uszczypliwymi komentarzami.

Skutki obecności w UE odczuli znacząco austriaccy rolnicy oraz robotnicy leśni. W 1995 roku 6,5% zatrudnionych pracowało w rolnictwie oraz leśnictwie. Dziesięć lat później liczba ta wynosiła 4,4%. Spadek ten nie został zrekompensowany przez zwiększenie aktywności zawodowej w innych dziedzinach gospodarki [zob. *Arbeitskräfteerhebung* 2006, 39]. Problemem okazało się dla rolników przejście od porządku opartego na gwarancjach skupu po z góry ustalonych cenach do unijnego porządku opartego o kontyngenty. Wcześniej rolnicy otrzymywali subwencje w sytuacji, gdy uprawiali więcej, niż było to potrzebne, później – w unii – dotacje otrzymywali, pod warunkiem, że powstrzymywali się od produkcji rolnej. Ceny, jakie otrzymywali za wyprodukowaną żywność, były niższe, niż w ramach obowiązującego wcześniej systemu. Unijni decydenci nie uwzględnili w zadowalający sposób górskiego charakteru Austrii. Efektem było zamieranie aktywności rolniczej na tego typu obszarach [zob. Sonnleitener 2004, 117].

W 1999 roku *FPÖ* uzyskała w ramach wyborów parlamentarnych drugie miejsce, wyprzedzając ludowców¹⁵. Ponieważ rokowania pomiędzy socjaldemokratami¹⁶ i ludowcami w sprawie utworzenia rządu nie dały pozytywnych rezultatów, ludowcy zgodzili się na utworzenie koalicji z wolnościowcami. 4 lutego 2000 roku nowy rząd został zatwierdzony przez prezydenta Thomasa Klestilę. Kanclerzem został mianowany Wolfgang Schüssel z *ÖVP*, zaś wicekanclerzem Susanne Riess-Passer z *FPÖ*. Jörg Haider nie wszedł do

¹⁴ Więcej na ten temat zob. informacje, w tym w języku polskim, na stronie internetowej ASFINAG (<http://www.asfinag.at/>), firmy zajmującej się prowadzeniem autostrad i dróg szybkiego ruchu w Austrii.

¹⁵ W wyborach parlamentarnych w 1999 roku *SPÖ* zdobyła 36,5% głosów, *FPÖ* – 27,2, zaś *ÖVP* – 26,9 [zob. Czarny, Naleziński 2004, 29].

¹⁶ W latach 1945-1991 *SPÖ* określana była mianem socjalistycznej. W 1991 roku nazwę zmieniono na Socjaldemokratyczna Partia Austrii [zob. *Sozialdemokratische* 2004, 229].

rządu związkowego. Kraje unijne, które były niezadowolone z politycznej sytuacji w Austrii, zastosowały wobec niej sankcje. Miały one charakter polityczny. Podkreśla się, że akt ten był nieprzemyślany, gdyż przyniósł on skutek odwrotny od zamierzonego – umocnienie nowej koalicji rządowej. Oskarżenia kierowane względem Austrii, głównie o naruszenie praw człowieka, w tym przedstawiciele mniejszości narodowych oraz obcokrajowców, okazały się być bezpodstawne. Standardy obowiązujące w Austrii w tej kwestii przewyższają przyjęte uregulowania w innych krajach unijnych [por. Romejko 2007a, 159]. Austriacy poczuli się skrzywdzeni przez państwa europejskie. Symbolem tego, co najgorsze w Austrii, stał się Jörg Haider. Jego osobę wykreowano na „nowego Hitlera”¹⁷.

Okazją do poprawienia wizerunku Austrii na arenie europejskiej było powołanie do istnienia Funduszu „Pojednanie, Pokój i Współpraca” (niem. *Fonds für Versöhnung, Frieden und Zusammenarbeit*), którego celem była obsługa wypłaty odszkodowań dla robotników zatrudnionych przymusowo w Austrii w czasie II wojny światowej. Ze strony władz austriackich podkreśla się, że nie ma powiązania pomiędzy nałożonymi sankcjami a uruchomieniem funduszu¹⁸.

Ważnym momentem dla Unii Europejskiej było przyłączenie 10 kolejnych państw, które miało miejsce w 2004 roku. Obywatele „15” różnie podchodzili do idei rozszerzenia unii. Austriacy nie byli *Osterweiterung* (rozszerzeniem na wschód) zachwyceni. Wg badań przeprowadzonych na przełomie lutego i marca 2004 roku 52% Austriaków było przeciwnych rozszerzeniu unii; za było 34%. Biorąc pod uwagę poziom sceptycyzmu wobec rozszerzenia unii, Austriacy znajdowali się na trzecim miejscu od końca. Bardziej sceptyczna była Wielka Brytania i Dania [zob. *Eurobarometer* 2004, B 93]¹⁹. Z powodu niskiego poparcia społecznego rząd nie zgodził się na przeprowadzenie ogólnokrajowego referendum na temat rozszerzenia Unii Europejskiej, co było postulowane przez Jörga Haidera i jego partyjnych kolegów. Jako warunek wejścia Czech i Polski do unii Haider postulował, aby kraje te zwróciły mienie, które Niemcy utracili w okresie powojennym. W przypadku Czech wskazywał dodatkowo na konieczność uregulowania kwestii leżącej na południu kraju elektrowni atomowej w Temelinie [zob. Romejko 2007a, 160].

Rozszerzenie Unii Europejskiej w 2004 roku o 10 państw, w tym Polskę, i w 2007 roku o Bułgarię i Rumunię przyniosło Austrii więcej korzyści niż strat. Nie spełniły się obawy społeczne. Szczególnie wskazywano na dwa

¹⁷ Do takiej sytuacji przyczynili się sami Austriacy. Krytycznie zwracał na ten fakt uwagę lider partii zielonych Alexander Van der Bellen. Ostrzegał on rodaków przed wypowiedziami, że pod rządami koalicji *ÖVP* i *FPÖ*. Austria stała się krajem faszystowskim [zob. Pruckner 2005, 74-75].

¹⁸ Na ten temat zob. Feichtlbauer, 2005. Tej kwestii poświęcona została strona internetowa <http://www.versoehnungsfonds.at/>, na której zamieszczono także informacje w języku polskim.

¹⁹ Tekst jest dostępny na stronie internetowej: http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb/eb61/eb61_en.pdf (12.04.2008).

zagrożenia – napływ taniej siły roboczej oraz wzrost konkurencji. Dzięki rozwojowi kontaktów handlowych z nowymi członkami, szczególnie w regionie naddunajskim, gospodarka austriacka notuje tendencje wzrostowe. Współpraca z nowymi członkami umożliwiła Austrii uniknięcie recesji gospodarczej, która dotknęła takie kraje, jak np. Niemcy, czy Francję. Symbolem austriackiej obecności w nowych krajach członkowskich jest koncern petrochemiczny OMV. Podkreśla się, że OMV posiada obecnie więcej stacji benzynowych w krajach środkowoeuropejskich niż w Austrii i Niemczech²⁰. Potencjalne profity wypływające ze współpracy z krajami środkowej i wschodniej Europy dostrzegał „eurosceptyczny” Jörg Haider. Podkreślał potrzebę spięcia połączeniami drogowymi oraz kolejowymi Morza Bałtyckiego z Adriatykiem. Wiedeń stałby się dzięki temu połączeniu jednym z większych miejsc przeladunkowych towarów oraz ludzi²¹. W ostatnim czasie okazją do wzrostu obaw związanych z austriacką obecnością w Unii Europejskiej było wejście nowych państw członkowskich do strefy Schengen. Oczekiwano niekontrolowanego napływu cudzoziemców szukających w Austrii azylu. Okazało się, że w pierwszym kwartale 2008 roku zanotowano w porównaniu z analogicznym okresem w 2007 roku spadek o 8,26%²².

ZAKOŃCZENIE

Droga Austrii do kraju we współcześnie nam znanym kształcie rozpoczęła się po I wojnie światowej. Austria, która znalazła się po przegranej stronie, utraciła ponad 2/3 terytorium i ludności. Postanowiono stworzyć nowe państwo ograniczone do terenów zamieszkałych przez ludność niemieckojęzyczną. Dla mówiących po niemiecku Austriaków, którzy pod względem narodowym czuli się Niemcami, sensownym rozwiązaniem było połączenie z państwem niemieckim. Na skutek zabiegów mocarstw europejskich idea anszlusu nie została zrealizowana. W ten sposób powstało państwo, które przeszło do historii jako I Republika.

Powszechnie akceptowane przyłączenie do Niemiec zostało zrealizowane w 1938 roku. Szybko okazało się, że przyniosło ono więcej strat niż korzyści. Wysokie stanowiska w Austrii powierzono przybyszom z Rzeszy, zaś zdegra-

²⁰ Więcej na temat koncernu OMV zob. informacje na stronie internetowej www.omv.com.

²¹ Na ten temat Jörg Haider wypowiedział na początku 2007 roku następującą opinię: „Und daher ergibt sich die historische Chance für uns, das Koralmprojekt in Verbindung mit dem Semmeringtunnel und dem Hauptbahnhof Wien zu einer transeuropäischen Achse zu gestalten, die von Osten oder von Osteuropa, etwa von Danzig herunter über Tschechien, Wien, Österreich, die südlichen Bundesländer nach Italien Richtung Bologna geht. Und dieser baltisch-adriatische Durchgang, Korridor ist die Chance für uns, dass Österreich insgesamt auch in Zukunft verkehrspolitisch mit einer Eisenbahnlösung eine wichtige Rolle spielt” [*Stenographisches* 2007, 23].

²² Informacja za *Ö1 Mittagsjournal* (południowym dziennikiem) z 10.04.2008.

dowany do roli okręgów Rzeszy Niemieckiej kraj został uwikłany w agresywną politykę Adolfa Hitlera. Polityka integracji Europy oparta o posługującą się przemocą ideologię nazistowską skończyła się w 1945 roku bolesną klęską, którą przez 10 lat okupacji odczuwali Austriacy.

W 1955 roku kraj odzyskał niepodległość. Rozpoczęły się dzieje II Republiki, kraju z jednej strony budującego przyszłość w oparciu o zasadę wiecznej neutralności, z drugiej zaś otwartego na współpracę międzynarodową. Począwszy od lat 60. XX wieku, realizując aktywną politykę neutralności, Austria stała się pomostem współpracy pomiędzy Wschodem i Zachodem. Jej symbolem stał się Wiedeń, który od blisko trzydziestu lat jest, obok Nowego Jorku i Genewy, stolicą ONZ. Pomimo że Austria przystąpiła do struktur unijnych późno – w 1995 roku – to jednak jej wkład w europejską integrację, przede wszystkim na poziomie politycznym, jest znaczący. Obecnie Austria jest krajem dobrze wpisującym się w Unię Europejską. Pomimo że jej obywatele niekiedy wypowiadają się krytycznie na temat unii, to jednak kraj ten czerpie znaczące profity z członkostwa. Podejmuje się działania, których celem jest uczynienie z Austrii ważnego centrum politycznego, a przede wszystkim gospodarczego Unii Europejskiej.

LITERATURA:

- About the CEI. Objectives.* 2008. <http://www.ceinet.org/main.php?pageID=17> (05.04.2008).
- Arbeitskräfteerhebung, Ergebnisse des Mikrozensus.* 2006. Red. R. Eichwalder, B. Mitterdorfer, M. Fasching. Wien.
- BERNATOWICZ, G. 2000. *Inicjatywa Środkowoeuropejska.* W: *Europejskie struktury współpracy, Informator*, red. S. Parzymies, 215-232. Warszawa.
- BIERNAT, K. 1980. *Republika Austrii – Republik Österreich.* Warszawa.
- Bundesgesetz vom 14. Juli 1965 über die Entsendung von Angehörigen des Bundesheeres zur Hilfeleistung in das Ausland.* 1965. Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich, 1097-1098.
- Bundesverfassungsgesetz vom 26. Oktober 1955 über die Neutralität Österreichs.* 1955. Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich, 1151.
- CZARNY, P., NALEZIŃSKI, B. 2004. *Wstęp.* W: *Federalna Ustawa Konstytucyjna Republiki Austrii*, 3-35. Tłum. z niem. P. Czarny, B. Naleziński. Warszawa.
- Eurobarometer Spring 2004, Public Opinion in the European Union.* 2004.
- FEICHTLBAUER, H. 2005. *1938-1945, Zwangsarbeit in Österreich.* Wien.
- FIEDOR, K. 2000. *Austria. Od gospodarki żarnowej do Unii Europejskiej.* Opole.
- Gestorbenen, Kurt Waldheim.* 2007. *Der Spiegel* 25, 190.
- HÖFERL, A. 2004. *Parallelen der Budget- und Wirtschaftspolitik im Österreich der 30er Jahre mit jener seit dem Jahr 2000.* Wien.

- JELINEK, G. 2004. *Aus Trümmern ins Zentrum Europas. W: Österreich, Die Zweite Republik*, red. W. Mück, 8-75. Wien.
- Kalina. 2004. W: *Österreich Lexikon*, red. E. Bruckmüller. T. 2, 162. Wien.
- KALISZUK, E., KOŃCZYK, E. 2000. *Europejskie Stowarzyszenie Wolnego Handlu. W: Europejskie struktury współpracy, Informator*, red. S. Parzymies, 240-259. Warszawa.
- KALUŻA, R. 1979. *Wiedeńskie ABC*. Warszawa.
- KLEINDEL, W. 1995. *Österreich, Daten zur Geschichte und Kultur*. Wien.
- KOZEŃSKI, J. 1970. *Austria 1918-1968. Dzieje społeczne i polityczne*. Poznań.
- MAGENSCHAB, H. 2007. *Nach dem Begräbnis Waldheims: Der Wurm im rot-weiß-roten Apfel*. Format 26, 22.
- OGNIK, H., WIZIMIRSKA, B. 2000. *Organizacja Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie. W: Europejskie struktury współpracy, Informator*, red. S. Parzymies, 98-123. Warszawa.
- POPLAWSKI, D. 1995. *Austriacka polityka neutralności 1955-1995*. Warszawa.
- PORTISCH, H., RIFF, S. 1985. *Österreich II, Die Wiedergeburt unseres Staates*. Wien.
- PRUCKNER, O. 2005. *Eine kurze Geschichte der Grünen, Ereignisse, Persönlichkeiten, Jahreszahlen*. Wien.
- RAUCHENSTEINER, M. 1995. *Der Krieg in Österreich '45*. Wien.
- RIEDL, J. 2007. *Sein Vermächtnis, Was bedarf es, ein großer Österreicher zu sein?*. Die Zeit 26, 15.
- ROMEJKO, A. 2005. *Polski duchowny „ambasadorem sprawy polskiej za granicą” – wspomnienia z pracy duszpasterskiej i naukowej w Innsbrucku (1999-2004)*. Miesięcznik Archidiecezji Gdańskiej, 739-747.
- ROMEJKO, A. 2007a. *Austriacka polityka wobec mniejszości narodowych i religijnych*. Międzynarodowy Przegląd Polityczny 4, 154-169.
- ROMEJKO, A. 2007b. *Przemiany austriackiej tożsamości narodowej. W: Procesy migracyjne w kontekście przemian kulturowo-cywilizacyjnych*, red. E. Polak, J. Leska-Ślęzak, 277-287. Pelplin.
- SCHUCH, M. 1999. *Von Ostarrichi zur österreichischen Nation. W: Polska-Austria, Drogi porozumienia*, red. K. A. Kuczyński, A. Kozłowski, B. Miązek, 316-329. Łódź.
- SONNLEITENER, W. 2004. *Dynamische Wirtschaft. W: Österreich, Die Zweite Republik*, red. W. Mück, 76-137. Wien.
- Sozialdemokratische Partei Österreichs*. 2004. W: *Österreich Lexikon*, red. E. Bruckmüller. T. 3, 229. Wien.
- Staatsgesetzblatt für den Staat Deutschösterreich* (15.11.1918).
- Staatsvertrag betreffend die Wiederherstellung eines unabhängigen und demokratischen Österreich*. 1955. Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich, 725-745.
- Stenographisches Protokoll, 741. Sitzung des Bundesrates der Republik Österreich, Mittwoch, 31. Jänner 2007*. 2007. Wien.

- VAJDA, S. 1980. *Felix Austria, Eine Geschichte Österreichs*. Wien-Heidelberg.
- WERESZYCKI, H. 1986. *Historia Austrii*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź.
- WORM, A. 2005. *Ein Streitgespräch mit Jörg Haider*. Wien.

THE AUSTRIAN WAY TO THE EUROPEAN UNION

Summary

After the First World War the Austro-Hungarian Empire was broken up. Austria, with most of the German-speaking parts, became a republic. It was officially known as the Republic of German Austria. Not only did the Entente powers forbid German Austria to unite with Germany, they also forbade the name; it was therefore changed to the Republic of Austria. 1938 Hitler proclaimed an incorporation of Austria to the Third Reich. Austria thus ceased to exist as an independent state.

After the Second World War Austria was divided into a British, a French, a Soviet and an American Zone. On 15 May 1955 Austria regained full independence by concluding the Austrian State Treaty with the Four Occupying Powers. On 26 October 1955 Austria was declared „permanently neutral” by act of Parliament. The second section of this law stated that „in all future times Austria will not join any military alliances and will not permit the establishment of any foreign military bases on her territory”.

Austria is active in the United Nations and experienced in UN peacekeeping efforts. Austria has played an active role in the Organization for Security and Cooperation in Europe (OSCE) too. Vienna hosts the Secretariat of the OSCE and the headquarters of the United Nations. Austria traditionally has been active in „bridge-building to the east”, increasing contacts at all levels with Eastern Europe and the states of the former Soviet Union. Austria became a member of the European Union in 1995. In February 2000 the conservative People’s Party formed a coalition with the Freedom Party. The 14 other member states of the European Union condemned Austria’s new coalition and froze diplomatic contacts. Austria has benefited from EU accession. Current figures confirm the fact that Austria is above the EU average when it comes to economic growth, unemployment, gross domestic product (GDP) per capita and employment levels.

Ks. ADAM ROMEJKO
Instytut Politologii
Uniwersytet Gdański

Der Islam in Polen – zur Geschichte und Bedeutung der polnischen Tataren*

EINFÜHRUNG. 1. VON DER GOLDENEN HORDE BIS ZUM MODERNEN
POLEN. 2. ORGANISATORISCHES LEBEN. 3. ALLTÄGLICHES LEBEN.
4. DIE BEDEUTUNG DER TATAREN FÜR POLEN. ZUSAMMENFASSUNG.

EINFÜHRUNG

In Europa hat man es heutzutage mit einem stärkeren Interesse am Islam zu tun. Die Muslime sind keine exotischen Ankömmlinge mehr. Sie sind zu gut verwurzelten Einwohnern vieler Länder Europas geworden. In Polen hat man es seit einigen Jahrzehnten mit einem allgemeinen Interesse an der muslimischen Gemeinde zu tun. Es wurde von den seit Jahrhunderten in Polen wohnenden Tataren auferweckt.

Die religiösen Auseinandersetzungen enden oft mit Gewalt. Die steigende Gewalt bewirkt, dass Menschen ihre Heimat verlassen um nach einem neuen Zuhause zu suchen. In den vergangenen Jahrhunderten zählte Polen zu den beliebten Zielen der Auswanderer. Nach Polen kamen aus fernen Ländern u.a. Juden und Muslime. Die Mehrheit der muslimischen Einwanderer entstammte dem tatarischen Volk.

Die Geschichte der Anwesenheit der Tataren auf dem polnischen Boden wird zum interessanten Beispiel für den Prozess der Integration und Assimilation, im Rahmen dessen die Empfangenden und die Empfangenen mit gleichzeitigem Respekt vor den Unterschieden aufeinander einwirken. In der Vergangenheit nannte man die Tataren gern als ein Beispiel der gut gelungenen

* Niniejsze opracowanie stanowi tekst wykładu wygłoszonego 15 września 2007 roku w ramach sympozjum *Religion and the European Project. Theological Perspectives* zorganizowanego przez Europejskie Stowarzyszenie Teologów Katolickich na Katolickim Uniwersytecie w Lowanium.

Assimilation. Es wurde betont, dass die islamische Gemeinschaft als solche in der christlich geprägten Gesellschaft funktionieren kann.

1. VON DER GOLDENEN HORDE BIS ZUM MODERNEN POLEN

Die Tataren gehören zu den Völkern türkischer Abstammung, die, von den Mongolen angeführt, im 13. Jahrhundert in Teile Asiens und Europas einfielen. Nach den Eroberungen des Mongolen Dschingis Khan Anfang des 13. Jahrhunderts vermischten sich die mongolischen und die türkischen Völker. Sie wurden von den Europäern zusammenfassend als Tataren bezeichnet. Sie bildeten das Kiptschak-Reich (Khanat der Goldenen Horde), das im 13. Jahrhundert von Dschingis Khans Enkelsohn Batu Khan errichtet worden war. Die Tataren sind Muslime. Heutzutage wohnen sie meistens in der Region Tatarstan und im Nordwesten Baschkiriens (osteuropäisches Russland). Weitere Gebiete mit tatarischer Bevölkerung sind: der Ural, die Halbinsel Krim, Westsibirien und Kasachstan sowie andere zentralasiatische Republiken.

Ende des 14. Jahrhunderts siedelten sich die ersten Tataren im Großfürstentum Litauen und im Königreich Polen an. Die ersten Erwähnungen zum Thema der Tataren, die auf dem polnischen und litauischen Gebiet wohnten, stammen aus der Chronik des polnischen Historikers, Diplomaten und Chronisten Jan Długosz (1415-1480). Er schrieb über sie u.a. in seiner Beschreibung der Schlacht bei Tannenberg (1410). Zu den ersten, die über die sich in Polen befindenden Tataren schrieben, zählt auch der burgundische Ritter Guillebert de Lannoy (1386-1462), der in seinem Bericht vom Aufenthalt auf dem litauischen Boden u.a. über die Tataren informierte [Borawski, Dubiński 1986, 34.37].

Die ersten Tataren, die nach Polen kamen, waren Untertanen des Khan Usbek (eig. Muhammed Usbek Khan, 1282-1341/42). Der Khan zwang die Tataren, zum Islam zu konvertieren. Die Tataren, die ihre bisherige Religion, d.h. den Schamanismus, bekennen wollten, trafen die Entscheidung, nach Litauen auszuwandern, das zu diesem Zeitpunkt ein heidnisches Land war. Die auswandernden Tataren erwarteten, dort einen freien Raum für das Ausüben ihrer Religion zu finden. Der litauische Herrscher Vytautas (Witold) der Große, dessen Verwandter Jogaila – Władysław II. Jagiełło – der spätere Gründer der Jagiellonen-Dynastie war – hat die Flüchtlinge gern empfangen. Sie waren hervorragende Krieger und aus diesem Grunde haben sie eine wichtige Militäraufgabe bekommen. Sie haben nämlich die Grenze zwischen Litauen und dem Staat des Deutschen Ordens überwacht [Miśkiewicz, Kamocki 2004, 12-13].

In den Jahren 1437-1502 kamen die Tataren aus dem Krim-Khanat und dem Kasachischen Khanat. Die nächste Welle der Einwanderer kam in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Sie bestand aus den Gefangenen des Krieges zwischen Litauen und der Krim-Horde. Die letzte Welle kam in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Das waren die Tataren aus den Khanaten Kasan und Astrachan. Die beiden Khanate gerieten in russischen Hände. Um

dem Leben unter der russischen Besatzung zu entgehen, entschieden sich manche, nach Polen auszuwandern. Obwohl der Prozess der Auswanderung dauerte, kann man von einem Massenphänomen nicht sprechen.

Die tatarischen Ankömmlinge siedelten im Grenzgebiet zwischen den drei heutigen Staaten: Litauen, Polen und Weißrussland, in solchen Städten wie Wilna, Traken und Minsk. Die Gesellschaftsordnung der Tataren war unterschiedlich. Sie war nicht, wie z.B. bei den Juden und Armeniern, mit der ethnischen Herkunft verbunden, sondern sie spiegelte die soziale Struktur in der Goldenen Horde wieder. In Anbetracht der Bindung zum Land kann man die Tataren den fünf folgenden Gruppen zuordnen:

1) der tatarische Hochadel – die Nachfolger der Fürsten der Goldenen Horde. Sie besaßen ihr eigenes Land und ihre leibeigenen Bauern. Sie waren verpflichtet den polnischen Königen ihre eigenen Soldaten zu stellen.

2) die Tataren-Kosaken. Sie dienten vor allem als Soldaten. Zur Friedenszeit wurden sie als Postboten und bei den Hochadligen als Ordnungskräfte beschäftigt.

3) Die Stadtbewohner. Sie stammten von den tatarischen Gefangenen. Sie arbeiteten als Fuhrleute, Gärtner und Pferdehändler. Sie durften keinen Zünften angehören und keine Stellen in der Gemeindeselbstverwaltung innehaben.

4) Die Tataren, die im Dienste der größten polnischen Adelsgeschlechter waren.

5) Die Tataren, die Nachkommen der tatarischen Sklaven waren, die zum Frondienst verpflichtet wurden.

Die Struktur der tatarischen Gesellschaft war instabil. Es kam nicht selten vor, dass manche tatarischen Adelligen verarmten. Zum Alltag gehörte das Phänomen des Übergangs von einer Sozialschicht zu einer anderen. Diese Erscheinung konnte man besonders bei den adeligen und städtischen Tataren bemerken. Die Armen konnten nur dank des langen und treuen Militärdienstes befördert werden.

Die Tataren, die zum Soldatendienst verpflichtet waren, dienten im Rahmen der eigenen, d.h. tatarischen, Einheiten. Diese Einheiten (poln. chorągwie) beruhten auf einer Stammesstruktur. Die Kommandeure hatten ihre Stellen lebenslang inne. Diese Stellen wurden auch geerbt. Die obengenannten Kommandeure hatten nicht nur rein militärische Aufgaben. Sie waren auch für die Zivilordnung unter ihren Leuten verantwortlich. Diese Art des militärischen Dienstes funktionierte bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Im Laufe der Zeit hat er sich als nicht mehr funktionsfähig erwiesen. Die Soldatenpflicht war, besonders für die ärmeren tatarischen Adelligen, zu schwer zu erfüllen [Warمیńska 1999, 56-61].

Das Leben des durchschnittlichen Tataren unterschied sich nicht wesentlich vom Leben eines Polen. Der Hauptunterschied bestand darin, dass die Tataren, als Muslime, „andersgläubig“ waren. Die Moscheen wurden religiösen und kulturellen Zentren. Sie wurden aus Holz gebaut. Ihre Architektur war den orthodoxen Nachbarkirchen ähnlich. Bis heute sind in Podlachen, im nordöstlichen Polen, in der Nähe von Białystok, wo die Mehrheit der Tataren

wohnt, zwei Moscheen erhalten geblieben. Eine Moschee aus dem 18. Jahrhundert befindet sich im Dorf Kruszyniany, eine aus dem 19. Jahrhundert – in Bohoniki [Skowron-Nalborczyk 2007, 108]. Die tatarischen Friedhöfe (poln. mizary) spielten, neben den Moscheen, im tatarischen Leben eine große Rolle. Sie spiegeln die tatarische Geschichte wider. Die ältesten Grabsteine stammen aus dem 18. Jahrhundert. Die Inschriften wurden auf polnisch und arabisch geschrieben. Auf das 19. Jahrhundert gehen die russischen Inschriften zurück. Zur Zeit der Teilung Polens war es nicht erlaubt, den Namen, sogar auf die Grabsteine, anders als mit kyrillischen Buchstaben zu schreiben [Skowron-Nalborczyk 2007, 108-109].

Die Lage der Muslime in dem Teil Polens, der sich unter der russischen Besatzung befand, war besser als in den anderen Teilen Russlands. Es war ihnen u.a. erlaubt, Moscheen zu bauen und selbständig ihre Geistlichen zu wählen. Zur Zeit der Teilung Polens sind die tatarischen Adeligen arm geworden. Aus diesem Grunde haben viele von ihnen das Landleben aufgegeben und sind in die Nachbarstädte ausgewandert, wo sie zur tatarischen Intelligenz geworden sind. Auf dem von Russland besetzten Gebiet Polens lebten zu dieser Zeit ca. 10 Tausend Tataren. Zu einem wichtigen Ereignis des 19. Jahrhunderts ist die Übersetzung des Korans ins Polnische geworden. Er wurde von dem Tataren Jan Murza Tarak Buczacki (gest. 1857) übersetzt, der die Übersetzung um Informationen zum Thema des Islam in Arabien und Polen, u.a. über die muslimischen Brauchtümer, ergänzte.

In der Zwischenkriegszeit waren die Tataren die kleinste Minderheit in Polen, mit rund 5-6 Tausend Mitgliedern. Die Elite der tatarischen Gesellschaft bildete 14% der Minderheitsgruppe, die Kleinbauern – 43%, die Gärtner und Handwerker – 27%. Etwa 70% der Tataren wohnten in Dörfern und Kleinstädten. Eine große Strukturveränderung war mit dem zweiten Weltkrieg verbunden. Das Schicksal der tatarischen Elite war dem polnischen ähnlich. Viele wurden von den Nazis ermordet. Auf Grund der Vereinbarung zwischen den USA, Großbritannien und der Sowjetunion hat Polen seine Ostgebiete verloren und als Entschädigung östliche Gebiete Deutschlands erhalten. 1,5-2 Tausend Tataren wanderten aus. Sie siedelten in Westpolen, u.a. in Danzig, Breslau, Stettin und Landsberg an der Warthe. Zum Symbol ihrer Anwesenheit im „neuen“ Polen ist die Moschee zu Danzig geworden, die im Jahre 1990 errichtet wurde [Warمیńska 1999, 62-66].

Die heutigen Tataren haben eine ambivalente Beziehung zu dem, was als polnisch bezeichnet wird. Von der politischen Seite her sind sie Polen. Sie sind polnische Staatsbürger. Sie sprechen, denken und fühlen Polnisch. In Polen befindet sich ihr Zuhause. Es gibt aber einen Bereich, und zwar den religiösen, in dem sie keine Polen, sondern Tataren sind. Der Begriff Pole hat nämlich eine Doppelbedeutung: einerseits bezeichnet er die politische Ge-

meinschaft, deren Teil auch die Taren bilden, andererseits die polnischen Christen (Katholiken) – die Nachbarn der Tataren [Kamocki 1993, 47]¹.

2. ORGANISATORISCHES LEBEN

Die erste und die wichtigste Basis des organisatorischen Lebens der Tataren in Polen waren die religiösen Zentren, vor allem die Moscheen. Die im 16. und 17. Jahrhundert rund 100 Tausend Mitglieder zählende Gruppe besaß etwa 50 Moscheen. Sie genoss ihre Religionsfreiheit. Jede Glaubensgemeinde durfte sich selbst einen Imam aussuchen. Das organisatorische und zugleich kulturelle Leben beginnt erst nach dem ersten Weltkrieg zu florieren. Die Tataren wurden in 19 Gemeinden organisiert. 1925 gründeten sie den Religiösen Verband der Muslime in der Republik Polen (poln. Muzułmański Związek Religijny w RP – MZR). Zum Mufti (religiösen Vorgesetzten) wurde der Orientalist Jakub Szynkiewicz (1884-1966) ernannt. Von Anfang an wurde der MZR von der polnischen Regierung unterstützt. Am 21. April 1936 wurde dem Islam vom polnischen Staat ein Rechtstatus gegeben. Infolge dieses Rechtsaktes wurden die einzelnen Gemeinden zu juristischen Personen. Als solche wurden sie von der Steuerpflicht befreit. Die Pflege historischer Objekte wurde von den Behörden unterstützt. 1926 wurde der Bildungs- und Kulturverband der Tataren in der Republik Polen (poln. Związek Kulturalno-Oświatowy Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej) gegründet. Sein Sitz befand sich in Wilna. Olgierd Kryczyński wurde zum ersten Vorsitzenden des Verbandes. Im Rahmen des Verbandes arbeiteten in Wilna das Tatarische Nationalmuseum (seit 1929) und das Tatarische Nationalarchiv (seit 1931). Es wurden zahlreiche Publikationen über die Tataren herausgegeben [Chazbijewicz 1997a, 44-46].

Der oben erwähnte MZR wirkte auch nach dem zweiten Weltkrieg. Sein Name wurde ein wenig abgewandelt, was mit dem anderen Namen des polnischen Staates verbunden war. In den Jahren 1952-1989 hieß Polen die Volksrepublik Polen. Bis in die 90. Jahre waren ausschließlich die Tataren Mitglieder des Verbandes. Heutzutage sind ca. 5% der Mitglieder nichttatarischer Abstammung.

Im Rahmen des MZR agieren sieben muslimische Gemeinden: in Białystok, Bohoniki, Danzig, Kruszyńiany, Landsberg an der Warthe, Posen und Warschau. Im März 2004 wurde zum ersten Mal in der Nachkriegsgeschichte der Mufti der polnischen (tatarischen) Muslime ernannt, Tomasz Miśkiewicz (geb. 1977). Um die Stelle des Muftis innehaben zu dürfen, muss man neben der theologischen Ausbildung und einem untadeligen Rufe auch die polnische Staatsbürgerschaft besitzen. Obwohl Miśkiewicz jung ist, hat er eine gute Ausbildung – er studierte in Saudi-Arabien, wo er den Titel des

¹ Vgl. das Gedicht von Selim Chazbijewicz *Tatarski sen* (dt. *Tatarischer Traum*), das mit den folgenden Worten beginnt: „Mieszka we mnie Polak i Tatar“ (dt. „Es wohnen in mir Pole und Tatar“) [Chazbijewicz 1990, 10].

Scheichs erlangte. Der Mangel an theologisch gut ausgebildeten Tataren war und stellt nach wie vor ein Problem dar. Dies ist die Konsequenz der erschwerenden Beziehungen zwischen den Tataren und den ausländischen Muslimen, womit man zur Zeit der Volksrepublik Polen zu tun hatte. Aus diesem Grunde kommen die in Danzig und Warschau tätigen Imame aus Jordanien und Pakistan. Es werden Schritte unternommen, um diese ungünstige Situation zu ändern. Junge Muslime werden zum Studium ins Ausland geschickt. Saudi-Arabien ist das beliebteste Studienland. Dort ist es relativ leicht, ein Stipendium zu bekommen. Es ist nicht ungewöhnlich, dass die tatarischen Gemeinden von Frauen geleitet werden. Heutzutage sind es drei Frauen, die die muslimischen Gemeinden leiten: Halima Szahidewicz (Białystok), Mirosława Korycka (Bohoniki) und Tamara Szabanowicz (Danzig) [Warمیńska 1999, 111-113].

Die Tätigkeit des MZR ist komplizierter geworden, nachdem am 6. Januar 2004 die zweite Organisation der sunnitischen Muslime in Polen – die Muslimische Liga in der Republik Polen (poln. Liga Muzułmańska w RP) – registriert wurde. Zu der Liga gehören die Muslime nicht tatarischer Abstammung. Noch vor ein paar Jahrzehnten war diese Gruppe klein und von den Tataren dominiert. Jetzt ist es umgekehrt². Das Statut der Liga unterscheidet sich von dem Statut des MZR nicht. Es wird der Liga erlaubt u.a. Pfarrregister zu führen, Moscheen zu bauen und Friedhöfe zu verwalten. Im Rahmen der Aktivität der Liga werden auch Bücher und Artikel herausgegeben und Radio- und Fernsehprogramme produziert. Die Liga will einen eigenen Mufti haben. Unter den Organisationen, mit denen die Liga mitarbeiten will, wird der MZR nicht mit Namen genannt³.

Angesichts der Situation, dass die sunnitischen Muslime in Polen zwei Organisationen haben, entsteht die Frage, wer zum Vertreter der Muslime in Polen wird. Es wird betont, dass die Liga als Konsequenz der Spannung zwischen den tatarischen und nichttatarischen Muslimen, vor allem arabischer Abstammung, entstand. Die aus arabischen Ländern kommenden Muslime zeichnen sich durch die Praktizierung anderer Sitten als die Tataren aus. Von den Tataren haben sie keine hohe Meinung. Sie glauben, dass die Tataren dilettantisch sind, vor allem, weil sie nicht arabisch sprechen. Die Tataren wehren sich. Sie werfen den arabischen Muslimen vor, dass sie unnötig streng bleiben, u.a. dass sie den Koran und die Sunna buchstäblich interpretieren [Warمیńska 1999, 114].

² Heutzutage zählen die nicht tatarischen Muslime, die aus dem ehemaligen Jugoslawien, der ehemaligen UdSSR und den arabischen Ländern kommen, ca. 25 Tsd. [siehe Pogorzelski 2004, 59].

³ Siehe die offizielle Website der Muslimischen Liga: http://www.islam.info.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=177&Itemid=15; (05.09.2007).

3. ALLTÄGLICHES LEBEN

Der Alltag der Tataren unterscheidet sich nicht wesentlich von dem Alltag der Polen, unter denen sie wohnen. Ihre alltäglichen Sitten entsprechen oft den Ortssitten. Sogar die tatarische Küche bildet kein Unikum. Unterschiede gibt es auf dem Gebiet, wo sich der Alltag und die religiöse Tradition kreuzen. Hier geht es vor allem um die Feste, die mit dem muslimischen Liturgiekalender und den wichtigen Momenten des menschlichen Lebens, wie z.B. Geburt, Trauung und Bestattung, verbunden sind⁴.

Zu den wichtigsten muslimischen Festen, die von den Tataren gefeiert werden, zählen: Ramadan Bajram, Kurban Bajram und Aszura (Aschura) Bajram. Die Feste, die von der Gemeinde gefeiert werden, bilden nicht nur die Gelegenheit für geistige Erlebnisse. Sie sind von größter Bedeutung beim Festigen der Sozialbindungen. Wer nicht feiert, hat als Folge oft keine Beziehung zur Herkunftsgesellschaft mehr. Am Tag des Festes Ramadan Bajram sammeln sich die Tataren in ihren Moscheen. Nach dem Gottesdienst besuchen sie die Friedhöfe. Bei dem Fest Kurban Bajram wird des Abraham gedacht, der die göttliche Probe bestanden hatte, weil er bereit war, seinen Sohn Ismael Gott zu opfern. Das Fest dauert vier Tage. Am ersten Tag nimmt man am Gottesdienst teil. Nach der Liturgie werden Tiere, wie z.B. Schafe, Ziegen und Kühe geopfert, deren Fleisch später den Verwandten und Armen geschenkt wird. Die Tiere werden geschlachtet, um Gott zu ehren und die Gnade Gottes zu erbitten. Am Fest Aszura (Aschura) Bajram kochen die Tatarinnen das Kompott aus sieben Arten von Früchten und Reis. Auf diese Art und Weise gedenken sie Fatima, der Tochter Mohammeds, die in tiefer Verzweiflung die Speisen vermischt hat, als sie erfahren hat, dass ihre beiden Söhne in der Schlacht gefallen waren. Das Fest Aszura (Aschura) Bajram wird als ein Trauertag begangen [Borawski, Dubiński 1986, 191-192].

Zum Alltag eines religiösen Menschen gehört das Gebet. Die gläubigen Muslime sind verpflichtet, fünfmal täglich zu beten. Die Tataren beachten dieses Gebot nicht. Sie beten zweimal täglich – in der Früh und am Abend. Jeden Freitag und an Festtagen versammeln sie sich, um ihre Gottesdienste zu feiern. Die Männer und die Frauen beten an getrennten Plätzen. Dies ist nicht die Folge der Missachtung der Frau, sondern der Bemühung, alles zu tun, damit die Menschen sich während des Gebetes konzentrieren können. Auf ihre eigene Art und Weise zelebrieren die Tataren die christlichen Feiertage. Sonntags arbeiten sie nicht. Sie benutzen diesen Tag, um sich zu erholen und Bekannte zu besuchen. Zur Weihnachtszeit schmücken sie Weihnachtsbäume und bereiten Geschenke vor. Im Frühling, ähnlich wie ihre christlichen Nachbarn, bemalen sie die Ostereier. Christliche Feste werden zu einer Zeit der Begegnung mit den christlichen Nachbarn. Diese Situation ist die Konsequenz dessen, dass die Tataren die Feste ihrer Nachbarn als mehr polnisch als christlich beurteilen. Nur wenige Tataren sind in der Lage, nach Mekka pilgern.

⁴ Mehr zu diesem Thema siehe Chazbijewicz 1997c, 66-70.

Dies ist mit ihrer wirtschaftlichen Situation verbunden. Die, die das geschafft hatten, trugen den Ehrentitel Haddsch.

Zu den wichtigen Lebensmomenten zählen die Geburt, die Trauung und der Tod. In der Vergangenheit gab es bei den Tataren kinderreiche Familien. Heutzutage sind sie klein – ähnlich wie jede durchschnittliche Familie in Polen. Nach der Geburt bekommt das Baby im Rahmen einer Zeremonie, die Azan genannt wird, seinen Namen. Die Zeremonie findet im Elternhaus statt. Zuerst spricht der Imam die Namen des Kindes, der Eltern, des Paten und der Patin. Danach spricht er sieben Mal die Glaubensbekenntnisformel. Am Ende wird Sadoga (süßes Opferbrötchen) gegessen. Alles wird mit einem Empfang abgeschlossen. Die Beschneidung wird nicht praktiziert [Borawski, Dubiński 1986, 192].

Ehe und Familie bilden wichtige Institutionen der tatarischen Gesellschaft. Die Ehelosigkeit ist im Falle einer Frau akzeptabel, bei einem Mann – nicht. Weil die Tataren eine geschlossene Gesellschaft bilden, ist es nicht selten problematisch, einen richtigen Partner zu finden. Um diese Aufgabe zu erleichtern, werden u.a. tatarische Bälle organisiert. Die größten Bälle haben am Ende des 19. Jahrhunderts stattgefunden. Sie dauerten bis zu 48 Stunden. Die Bälle bieten die Gelegenheit, Altersgenossen kennen zu lernen. Gleichzeitig haben die Eltern die Möglichkeit zu kontrollieren, mit wem ihre Sprösslinge es zu tun haben. Im Rahmen der Bälle gibt es die sog. Peregrinatio. Die Teilnehmer wandern von Tisch zu Tisch, um die lange nicht gesehenen Verwandten zu „besuchen“. Aus diesem Grunde spielen die Bälle auch eine wichtige Integrationsrolle [Warمیńska 1999, 158-159]. Wenn es um die musikalische Gestaltung der Bälle geht, unterscheiden sie sich nicht von den polnischen Tanzabenden. Es werden Polkas, Obereks, Walzer und Tangos getanzt. Die Musik wird live von verschiedenen Bands gespielt oder es werden aktuelle Schallplattenschnitte von Schallplatten bzw. CDs abgespielt. Während des gemeinsamen Tanzspiels werden die Königin und das beste Paar des Balles gewählt.

Zahlreiche Tataren pflegen den Brauch, Familienandenken zu sammeln. Dazu gehören vor allem die religiösen, handgeschriebenen Bücher. Obwohl sie in arabischer Schrift geschrieben wurden, enthalten sie neben den arabischen auch polnische und weißrussische Texte⁵. Am häufigsten wird der Koran abgeschrieben. Eine wichtige Position hat das Kitab (Buch). In diesem Buch gibt es Geschichten vom Propheten Mohammed und Erklärungen der islamischen Riten und Gebete. Das Kitab wird auf polnisch, weißrussisch oder in der Mischung der beiden Sprachen geschrieben. Bis in die 50. Jahre des 20. Jahrhunderts wurde das Kitab im Kreis der Familie gemeinsam vorgelesen [Chazbijewicz 1997b, 58-59].

Viele Tataren sind künstlerisch und musikalisch begabt. Weil sie ihre Talente nicht ernst genommen haben, sind viele ihrer Werke verloren gegangen.

⁵ Um die polnische und weißrussische Sprache wiederzugeben, wurden sechs zusätzliche Buchstaben eingeführt. Das arabische Alphabet zählt 28 Buchstaben, das tatarische – 34 [siehe Borawski, Dubiński 1986, 248].

Porträts werden selten gemalt. Man hat Angst, dass dadurch das muslimische Gesetz gebrochen wäre, nach dem das Widerspiegeln der menschlichen Gestalten verboten sei. Nicht alle sind gesetzestreu. Zu einer beliebten Freizeittätigkeit ist das Fotografieren, darunter von Menschen, geworden. Es wird gern gesammelt. Das Porzellan aus der Türkei, dem Iran, Russland und China, alte Münzen, Photos, Briefmarken, Postkarten, Urkunden u.s.w. gehören zu den beliebtesten Sammelobjekten.

4. DIE BEDEUTUNG DER TATAREN FÜR POLEN

Weil die Tataren in Polen eine kleine Minderheit bildeten, hatten sie nie einen das ganze Land umfassenden Einfluss. Der andere Grund dafür war, dass sie bis zur Nachkriegszeit nicht im ganzen Land zerstreut waren. Sie wohnten in einem Gebiet. In diesem Kontext kann man sagen, dass sie zu einer Prägungskraft wurden, die aber ursprünglich eine lokale Reichweite hatte. Anfangs zeichneten sie sich durch die hervorragende Kampffähigkeit aus. Sie waren sehr gute Reiter. Die Reiterei und allgemein der Militärdienst war für sie von größter Bedeutung. Nach der Niederlage Polens (18./19. Jahrhundert) wollten die Besatzungsmächte tatarische Kavallerieeinheiten bilden. Dies blieb aber erfolglos.

Die Tataren waren gegenüber der politischen Lage Polens nicht gleichgültig. Auf verschiedene Art und Weise engagierten sie sich in die polnischen Nationalaufstände. Die ersten tatarischen Truppen entstanden erst nach dem Wiedererlangen der Unabhängigkeit durch Polen. 1919 wurde das Regiment der Tatarischen Kavallerie, die sog. Tatarische Reiterei gegründet. Es kämpfte gegen das bolschewistische Russland. In Anerkennung seiner Verdienste wurde das Regiment in die Muslimische Division umgegliedert. Als solche bestand sie bis zum Jahre 1922. Als Soldat dienen zu dürfen war für die Tataren eine Ehrensache. Die Wehrpflicht nicht erfüllen zu wollen, wurde immer sehr negativ beurteilt. Nicht alle Tataren wollten in der Kavallerie dienen. Z.B. Leutnant Stefan Murza-Murzicz diente in der polnischen Kriegsmarine und Mustafa Szehidewicz war Luftwaffeinstrukteur [Miśkiewicz, Kamocki 2004, 56-62].

Im Frieden beschäftigten sich die Tataren mit der Pferdezucht und dem Pferdehandel. Sie arbeiteten auch als Fuhrleute. In dem 16. und 17. Jahrhundert transportierten sie Güter, die den Geschäftsleuten aus Wilna gehörten, zu den weitentfernten Märkten in Posen (730 km) und Lemberg (670). Nach dem zweiten Weltkrieg verlor das Pferd an Bedeutung. Für viele wurde das Halten des Pferdes zu einer Hobbytätigkeit.

In der Zwischenkriegszeit war Wilna das tatarische Zentrum in Polen. In Wilna wohnte der Mufti Polens. Dort gab es auch Tataren, die als Beamte, Rechtsanwälte, Ärzte, Ingenieure und Offiziere tätig waren. In Wilna befanden sich die Sitze der tatarischen religiösen und kulturellen Organisationen, darunter des obengenannten Bildungs- und Kulturverbandes der Tataren. Der Verband hatte drei Filialen: in Hrodna, Bohoniki und Kruszyniany. Seine

Aktivisten organisierten Klubräume, wo sie Bücher der polnischen Schriftsteller und zum Thema des Islams sammelten. Es entstanden Amateurtheatergruppen. Der Verband gab zwei Zeitschriften heraus: „Rocznik Tatraski“ (dt. „Tatarisches Jahrbuch“) und „Życie Tatrskie“ (dt. „Tatarisches Leben“). Die erste hatte einen historisch-ethnographischen Charakter, die zweite war für die Gesamtbevölkerung bestimmt [Miśkiewicz, Kamocki 2004, 69-74; Mielczarek 1993, 109-110].

Die Tataren waren der gesamten polnischen Bevölkerung nicht ausreichend bekannt. Dies änderte sich Ende der 50. Jahre. 1957 schrieb Prof. Jan Reychman, ein Turkologe an der Universität Warschau, einen interessanten Artikel zum Thema seines Aufenthaltes in Bohoniki und Kruszyniany. Weil die späteren Publikationen nicht gründlich waren, trafen die Wissenschaftler der tatarischen Herkunft die Entscheidung, ihre Gesellschaft selbst zu präsentieren. Auf diesem Gebiet hat Maciej Konopacki die größten Verdienste. Er arbeitete als Radiojournalist, Redakteur einer weißrussischen Zeitschrift und Organisator der tatarischen Abteilung des Museums in Sokółka. Er publizierte zahlreiche wissenschaftliche und populärwissenschaftliche Texte. In Sokółka organisierte Konopacki ein Symposium, das er „Orient Sokółski – Prawda i Legenda“ (dt. „Orient Sokółka – Wahrheit und Legende“) genannt hat. Das Symposium fand im Juni 1976 statt. Es wurde auch in späteren Jahren organisiert. Neben der tatarischen Problematik wurde die gesamte Region Białystok popularisiert. Man hat eine Reiseroute vorbereitet, die populär „tatarisch“ genannt wurde⁶.

Angesichts des sich in Europa, auch in Polen, verbreitenden Islam wird erwartet, dass die Tataren – als Muslime und Polen – zu einer Art Vermittler zwischen der muslimischen und polnischen (christlichen) Welt werden. Dies wäre keine Neuheit. Als 1918 Polen wieder zum unabhängigen Staat geworden ist, wollte man die Tataren als Vermittler zwischen der Warschauer Regierung und den muslimischen, besonders im Nahen Osten liegenden Staaten machen.

ZUSAMMENFASSUNG

Heutzutage ist die Frage des Islams zu einem der populärsten Diskussthemata in Europa geworden. Zahlreiche Publikationen bestätigen diese Behauptung. Eine besondere Erfahrung mit dem Islam hat Polen – das Land, wo die Tataren – „die polnischen Muslime“ – seit Jahrhunderten wohnen. Die ersten Tataren kamen nach Polen und Litauen Ende des 14. Jahrhunderts. Trotz der Sitten- und vor allem religiösen Unterschiedlichkeit wurden sie gerne aufgenommen, weil sie ausgezeichnete Kämpfer waren. Vytautas der Große beauftragte sie z.B. mit der Aufgabe, das Grenzgebiet zwischen dem Großfürstentum Litauen und dem Staat des Deutschen Ordens zu schützen.

⁶ Mehr zum Thema der tatarischen Reiseroute siehe Konopacki, Miśkiewicz, 1982.

Die Tataren haben sich schnell an die lokale Gesellschaft assimiliert. Sie pflegten Bräuche, wie z.B. die Küche, die den Bräuchen ihrer Nachbarn gleich waren. Die Unterschiede entstanden dort, wo der Alltag sich mit der Religion kreuzte. Dies bewirkte, dass die Taren auf eine spezifische Art und Weise den Begriff „Pole“ interpretieren. Einerseits, im politischen Sinne, nennen sie sich Polen. Andererseits, wenn sie ihre Religion berücksichtigen, beschreiben sie sich lieber als Tataren. In diesem Falle ist ein Pole ihr christlicher (katholischer) Nachbar. Die Tataren sind mit der Geschichte Polens fest verbunden. Die Probleme des ganzen Landes waren zugleich ihre Probleme. Zur Zeit der Teilung Polens haben sie während der Aufstände, die gegen die Besatzungsmächte gerichtet waren, tapfer gekämpft. Zahlreiche Mitglieder der tatarischen Elite wurden während des zweiten Weltkrieges ausgerettet. Ähnlich wie die polnischen Nachbarn wurden sie nach dem Krieg gezwungen, die Ostgebiete des Vorkriegspolens zu verlassen, um die Nord- und Westgebiete des neuen Polens zu besiedeln.

In der Vergangenheit und heute genießen die Tataren die bürgerliche und religiöse Freiheit. Problemlos können sie den Glauben ihrer Vorfahren bekennen. Für die polnischen Behörden bilden die Tataren „eine nützliche Gruppe“. Es wird erwartet, dass sie die Rolle des Vermittlers zwischen dem (christlichen) Europa und der muslimischen Welt und besonders den arabischen Ländern übernehmen würden.

LITERATURA:

- BORAWSKI, P., DUBIŃSKI, A. 1986. *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*. Warszawa.
- CHAZBIJEWICZ, S. 1990. *Mistyka tatarskich kresów*. Białystok.
- CHAZBIJEWICZ, S. 1997a. *Międzywojenne życie społeczne i religijne*. W: L. Bohdanowicz, S. Chazbijewicz, J. Tyszkiewicz, *Tatarzy Muzułmanie w Polsce*, 42-46. Gdańsk.
- CHAZBIJEWICZ, S. 1997b. *Tradycje mistyki islamskiej. Piśmiennictwo religijne. Magia i folklor*. W: L. Bohdanowicz, S. Chazbijewicz, J. Tyszkiewicz, *Tatarzy Muzułmanie w Polsce*, 58-65. Gdańsk.
- CHAZBIJEWICZ, S. 1997c. *Zwyczaje i obrządki religijne*. W: L. Bohdanowicz, S. Chazbijewicz, J. Tyszkiewicz, *Tatarzy Muzułmanie w Polsce*, 66-70. Gdańsk.
- KAMOCKI, J. 1993. *Tatarzy polscy jako grupa etnograficzna*. Rocznik Tatarów Polskich, 43-47.
- KONOPACKI, M., MISKIEWICZ, A. 1982. *Białostocki szlak tatarski*. Warszawa.
- MIELCZAREK, S. 1993. „*Życie Tatarskie*”. Rocznik Tatarów Polskich, 109-116.
- MIŚKIEWICZ, A., KAMOCKI, J. 2004. *Tatarzy Słowiańszczyzną oblaskawieni*. Kraków.

- POGORZELSKI, A. J. 2004. *Polscy Tatarzy*. Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej 3, 59-64.
- SKOWRON-NALBORCZYK, A. 2007. *Islam jako polska religia? O mniejszości muzułmańskiej Polsce*. Więź 6, 108-115.
- WARMIŃSKA, K. 1999. *Tatarzy polscy, Tożsamość religijna i etniczna*. Kraków.

ISLAM W POLSCE – HISTORIA I ZNACZENIE POLSKICH TATARÓW

Streszczenie

Obecnie jednym z bardziej popularnych tematów w Europie jest islam. Wspólnocie muzułmańskiej poświęca się liczne wydawnictwa naukowe, popularnonaukowe, a także audycje radiowe i telewizyjne. Krajem, który ma ciekawe doświadczenia związane z muzułmanami, jest Polska. Większość polskich muzułmanów stanowią Tatarzy. Pierwsi osadnicy tatarscy przybyli na ziemię polską w XIV w. Pomimo różnic kulturowych, szczególnie religijnych, przyjmowano ich chętnie. Miejscowi władcy cenili ich umiejętności żołnierskie. Tatarzy zasymilowali się, przejmując wiele lokalnych zwyczajów, np. związanych z kuchnią. Ich wyróżnikiem jest religia – islam. Interesujący jest sposób rozumienia przez Tatarów polskości. W sensie politycznym, odnosząc się do państwa zamieszkania, określają się mianem Polaków. Biorąc pod uwagę przynależność religijną nazywają siebie Tatarami. Polakami określają wtedy chrześcijańskich (katolickich) sąsiadów. Życie Tatarów było i nadal jest związane z życiem polskiego społeczeństwa. Problemy całego kraju były także ich problemami. Wielu z nich brało udział w walkach narodowyzwoleniczych w okresie rozbiorowym. W czasie drugiej wojny światowej członkowie tatarskiej elity, podobnie jak polskiej, ponieśli liczne straty. Po zakończeniu wojny wielu Tatarów wyjechało na tzw. ziemie odzyskane. Jako pełnoprawni członkowie wspólnoty polskiej Tatarzy cieszą się pełną wolnością obywatelską i religijną. Z jednej strony wskazuje się, że stanowią oni przykład pokojowej koegzystencji świata islamu i zachodniego, z drugiej zaś postrzega się ich jako pośredników pomiędzy (chrześcijańską) Europą a światem islamu.

RECENZJE I OMÓWIENIA



*

***Gdańskie Gimnazjum Akademickie. Wybór źródeł
z XVI i XVII wieku, tom II, red. Lech Mokrzycki,
Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego,
Gdańsk 2008, ss. 323.***

Od ponad dwóch lat naukowcy Uniwersytetu Gdańskiego pod przewodnictwem byłego rektora prof. Andrzeja Ceynowy przygotowywali niezwykłą edycję źródeł i artykułów związanych z 450. rocznicą założenia Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego (1558-1817). Ta wyjątkowa szkoła należała do grona wiodących placówek tego typu nie tylko w Rzeczypospolitej, ale i w Europie. Warto pamiętać, że „gimnazja akademickie powstałe w XVI wieku w Prusach Królewskich, dzięki znakomitym wynikom badań naukowych i wysokiemu poziomowi zajęć dydaktycznych, odegrały znaczącą rolę w dziejach szkolnictwa I Rzeczypospolitej” (s. 7). W miarę umacniania się protestantyzmu rady miast podejmowały działania na rzecz podnoszenia jakości edukacyjnej ówczesnych szkół. Całokształt wysiłków zmierzał do powołania w Prusach Królewskich protestanckiego uniwersytetu¹. W tym celu podejmowano reformy strukturalno-programowe: wydłużanie okresu nauki, zwiększanie ilości specjalizacji, wzbogacanie oferty zajęć, prowadzonych niejednokrotnie przez coraz wybitniejszych nauczycieli, nierzadko absolwentów wyższych uczelni ze stopniem doktora.

Jak czytamy we *Wstępie* prof. Lecha Mokrzeckiego: „W Prusach Królewskich pierwsze gimnazjum protestanckie założono w Elblągu w 1535 roku i przekształcono je na akademickie w 1599 roku, kolejne powstało w Gdańsku w 1558 roku (Gimnazjum Gdańskie), następnie zreformowano je i w 1580 roku przekształcono w akademickie (Gdańskie Gimnazjum Akademickie), trzecie zaś otwarto w Toruniu w roku 1568 i w 1594 zamieniono na akademickie” (s. 8). Gdańskie Gimnazjum Akademickie (Gymnasium Gedanense, Gymnasium Dantiscanum, Athenaeum), luterańskie gimnazjum humanistyczne zostało otwarte 13 czerwca 1558 roku uroczystym wykładem pierwszego rektora, Jana Hoppego. Od początku szkoła mieściła się w klasztorze franciszkanów, przekazany 30 września 1555 roku na potrzeby szkolnictwa Radzie Miasta Gdańska przez jego ostatniego opata, Jana Rollaua (obecnie w gmachu tym mieści się Muzeum Narodowe). Miasto w zamian zagwarantowało jemu i dwóm innym mnichom dożywotnią opiekę. Gdańskie Gimnazjum Akademickie jest jedną z najwyższej zorganizowanych szkół ówczesnej Polski, ściśle związaną z tradycjami edukacji kościelnej oraz gdańskiej nauki uniwersytec-

¹ W XVI wieku starano się zjednoczyć wysiłki władz Torunia, Gdańska, Elbląga, Malborka i Gniewa w celu wypracowania wspólnego stanowiska umożliwiającego przekształcenie gimnazjów na gimnazja akademickie, a z czasem złożenie w Toruniu uczelni wyższej.

kiej. Oprócz wykładowego języka niemieckiego istniał lektorat języka polskiego, a od roku 1580 wprowadzono 7 kursów akademickich (np. teologii, filozofii, astronomii oraz medycyny). W tym kontekście warto przypomnieć, że od wieków na Kościele spoczywa ogromna odpowiedzialność za edukację i wychowanie. Właśnie przed nim zostało postawione zadanie formowania młodego pokolenia według modelu chrześcijańskiego: „Wasze Wysokości rozumieją, iż nic wspanialszego nie może przypaść w udziale człowiekowi jak wiedza o Bogu oraz poznanie najpiękniejszych nauk” (s. 50). Pojawiająca się tzw. „szkoła kościelna” zwróciła się nie tylko ku moralności i kształtowaniu postaw (pedagogiczny ideał wychowania i formowania do zbawienia), ale – od samego początku swego istnienia – stanowiła prawdziwe centrum kultury. Sztuka wychowania stała się istic mistrzowską *ars artium et scientia scientiarum* (gr. *paideia*): „Pomyśl sam o swoich niezliczonych zaletach – nie jest między nimi najmniejszą otwieranie Gimnazjów, kuźni pobożności i wiedzy, wspieranie sztuk wyzwolonych, rozpowszechnianie z innymi ziaren Słowa Bożego. Tego bowiem, który to czyni, bez wątpienia uznałbym za najbardziej miłego Bogu” (s. 51).

Całość badań historii tej niezwykle gdańskiej placówki edukacyjnej Komitet Redakcyjny zawarł w systematycznym i oryginalnym cyklu wydawniczym, kolejnych czterech tomach, z których odbiorca otrzymał do ręki już dwie pierwsze publikacje. Czytelnik znajdzie tutaj: tom I, red. Edmund Kotarski, *Gdańskie Gimnazjum Akademickie. Szkice z dziejów*; tom II, red. Lech Mokrzecki, *Gdańskie Gimnazjum Akademickie. Wybór źródeł z XVI-XVII wieku*; tom III, red. Zbigniew Nowak, *Gdańskie Gimnazjum Akademickie. Wybór źródeł z XVII-XVIII wieku* oraz tom IV, red. Zofia Głombiowska, *Gdańskie Gimnazjum Akademickie. W progach Muz i Minerwy*. Prezentowany w tym omówieniu tom II zawiera najcenniejsze źródła dotyczące Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego w XVI i XVII wieku. W tomie tym zawarte są nie tylko prawa gimnazjalne i konstytucje, ale i mowy okolicznościowe oraz szczegółowe katalogi lekcyjne, zwane dzisiaj arkuszem organizacyjnym pracy szkoły.

Autorzy omawianej publikacji przedstawili najbardziej charakterystyczne gałęzie wiedzy i ich najważniejszych przedstawicieli. Gdańscy naukowcy od wieków byli związani przede wszystkim z Gdańskim Gimnazjum Akademickim, ale też z administracją, handlem, sądownictwem itp. Poświęcali się pracy dydaktycznej lub zawodowej, łącząc swoje wysiłki z wszechstronną działalnością naukową. Dorobek badawczy zatrudnionych w nim profesorów, z których większość posiadała stopień doktora, dorównywał, a niekiedy przewyższał, wiele ówczesnych uniwersytetów europejskich. Dzięki znaczącym osiągnięciom badawczym wielu uczonych i pisarzy, Gdańsk zajmował w kraju wybitną, niekiedy pierwszoplanową pozycję. Nie jest ona jeszcze w pełni ustalona, ale na pewno Gdańskie Ateneum przyczyniło się do wzrostu ogólnopolskiej nauki i kultury

Prezentowana edycja obejmuje wybór źródeł z pierwszego stulecia działalności Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego – od 1568 do 1658 roku. Jak

wskazują teksty, podstawą ówczesnego kształcenia było tzw. siedem sztuk wyzwolonych (łac. *septem artes liberales*) – właściwie siedem umiejętności godnych człowieka wolnego. Na owe siedem sztuk składało się tzw. *trivium* i *quadrivium*. *Trivium* obejmowało gramatykę, co w owym czasie oznaczało biegłość w łacinie; dialektykę, czyli logikę i retorykę, tj. sztukę przemawiania. Na ogół był to wstęp do kolejnego etapu nauki. *Quadrivium* zaś uważane było za przygotowanie do studiów filozofii i teologii. Obejmowało geometrię, arytmetykę, astronomię i muzykę. *Quadrivium* można traktować jako naukę o liczbach: rozważanych w przestrzeni (geometria); w czasie (muzyka); w czasie, ruchu i przestrzeni (astronomia) i liczbach czystych (arytmetyka). Podstawą przyjętego wówczas podziału było encyklopedyczne dzieło Marcusa Terentiusa Varro *Disciplinarum libri IX* (*Dziewięć ksiąg naukowych*). Twórcą tego określenia jest Martianus Felix Capella, który w V wieku opracował podręcznik wszystkich wykładanych w szkole nauk (składający się z siedmiu ksiąg) i nazwał je „siedmioma sztukami wyzwolonymi”. Z kolei Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus w VI wieku w swoich *Institutiones* dostosował podręcznik Capelli do potrzeb Kościoła. W średniowieczu uzyskanie tytułu magistra siedmiu sztuk wyzwolonych stanowiło podstawę do dalszych studiów uniwersyteckich na kierunkach prawa, medycyny lub teologii [zob. Cichosz, W. 2007. *Od szkoły kościelnej do szkoły świeckiej. Rekonesans historyczno-aksjologiczny*. *Communio* 3(159), 21].

Przywołane w książce oryginalne teksty mogą budzić podziw dla nieprzeciętnego wykształcenia, znajomości kultury, filozofii i literatury klasycznej, bystrości umysłu i uniwersalności tez edukacyjnych sformułowanych przez pierwszych kreatorów tożsamości Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego. Jak tłumaczą w statutach i swoich wystąpieniach szkolnych: „Ci zresztą, którzy dzisiaj swoje dziełka wydobywają na światło dzienne, wydają się zachęceni wieloma słusznymi powodami, a przynajmniej dwoma najważniejszymi: zaszczytem, ponieważ uznali, że ich prace są godne uszu wszystkich, i korzyścią. My zaś nie szukamy zaszczytu, tylko służymy korzyści uczniów” (s. 51). Następnie dodają: „Słusznie zatem zaczynamy od Boga jakby od niewyczerpanego i najczystsze źródła wszelkiej mądrości, co czynili i bardziej rozumni poganie, często powołując się na to powiedzenie Platońskie: «módl się i rozważaj». Wyznajemy bowiem, że połączenie naszego własnego dążenia z prośbą o Boską pomoc jest jedyną drogą zdobywania cnoty i wiedzy” (s. 52). Przyjętemu założeniu edukacyjnemu miało służyć następujące rozwiązanie dydaktyczne: „W trzech wyższych klasach dojdzie posługiwanie się językiem łacińskim i będzie miała zastosowanie stara reguła: poprzez mówienie uczymy się mówić, a poprzez pisanie pisać, z mówienia rodzi się mówienie” (s. 55).

Pozostając w klimacie specyfiki filologicznej przedstawionych tłumaczeń, nie sposób pominąć ich wymiaru hermeneutycznego (metodologiczny postulat *Sitz im Leben*). Czytelnik może zapoznać się z niezwykle plastyczną i niejednokrotnie skomplikowaną łaciną XVI wieku niepozabawioną wielu potknięć piśmienniczych i gramatycznych. Ogromne wyrazy uznania i duży po-

dziw dla tłumaczy teje edycji: Zofii Głombiowskiej, Izabeli Bogumił, Wandy Klesińskiej, Grażyny Łopuszańskiej i Elżbiety Roguszczak (lektorki j. łacińskiego również w Gdańskim Seminarium Duchownym). Teksty oryginalne (łacińskie, greckie i niemieckie) zostały nie tylko wiernie „odtworzone” (tekst polski również czyta się niełatwo), ale i należycie osadzone we właściwym kontekście diachroniczno-kulturowym (liczne przypisy i wyjaśnienia). Teksty łacińskie mają charakter transkrypcji, choć nie zachowano układu tekstu pierwodruków. Poprawiono lub dopisano brakujące litery oraz rozwinięto, niełatwe często, stosowane wówczas skróty. Dla ułatwienia lektury i ewentualnego korzystania ze słowników kompletnie zmodyfikowano interpunkcję oraz zastosowano obecne normy zapisu i poprawiono rażące błędy. Jedyne w tekście niemieckim zachowano oryginalną pisownię i interpunkcję. Miejsca nieczytelne stosownie zaznaczono i wyjaśniono w przypisach.

Temu jakże potrzebnemu i uzasadnionemu zabiegowi edytorskiemu na pewno nie służy przyjęte rozwiązanie redakcyjne. Szkoda, że jako czytelnik nie mogłem na bieżąco porównywać tekstów oryginalnych i tłumaczeń. Niewątpliwie byłoby to jeszcze bardziej intrygujące w podjętej intelektualnej przygodzie poznawczej. Rozumiem, że objętość tłumaczenia jest nieproporcjonalna w stosunku do oryginału (nie o objętość tutaj jednie może chodzić!), ale nie usprawiedliwia to zaprzepaszczenia przez Redaktora tej edycji niezwykłej szansy „ożywienia” języków klasycznych („martwych”) i zachęcenia czytelnika do jeszcze większej aktywności. W książce, niestety, nie znajdujemy paralelnego tłumaczenia interlinearnego (zestawienia językowego), ale powielanie tych samych tekstów w różnych językach.

Wskazane zastrzeżenie nie zakłóca jednak harmonii lektury. Współczesny czytelnik nastawiony na pragmatyzm z satysfakcją odnajduje tutaj konkretne wskazania pedagogiczne. Okazuje się, że sformułowanych w książce osiem filarów godnego postępowania i zachowania uczniów oraz nauczycieli nic nie straciło ze swojej aktualności. Owe filary to tzw. podstawowe prawa o obyczajach: dyscyplina („Nie uważamy, że będzie korzystne, jeśliby wielu według własnego uznania wałęsało się po Gimnazjum i na wzór trutki swoją zuchwałością przeszkadzało pszczołkom w gromadzeniu miodu” – s. 57), pobożność („Niech uczniowie powstrzymują się od przekleństw, przysiąg, magii, oszczerstw, złośliwości, fałszywych oskarżeń i innych okazji nadużywania Boskiego imienia” – s. 57), szacunek („Uczniowie przede wszystkim niech bądź to obdarzają czią, bądź to otaczają miłością (...). Niech pamiętają o wdzięczności wobec nauczycieli, największej spośród wszystkich zalet, i zupełnie odwrócą się od niewdzięczności oraz jej towarzyszkii, bezwstydu, «który prowadzi do wszelkich występków»” – s. 58-59), przyjaźń („Jeśli ktoś cieszy się z obcowania ze złymi, wcale nie trzeba pytać, jakim jest, każdy bowiem jest podobny do swego towarzystwa” – s. 60), wytrwałość w studiach („Pięknie – wyróżniać się bogactwem i siłą, pięknie – władzą, a najpięknie – przynoszącą zbawienie mądrością” – s. 60), umiarkowanie („Umiarkowanie powściąga i ogranicza poruszenia ciała i umysłu” – s. 62), roztropność („Rozmowy niech będą nie mniej pobożne jak uczone, o rzeczach przystoj-

nych i poważnych, o cnocie i o czynach godnych pamięci, dalekie od plugawych i od pochlebnych słów, nie o pijatykach, żądach i oszczerstwach” – s. 62) oraz gościnność („W każdym razie ludzie rozumni bez wątpienia odczytują skłonności ducha ze sposobu chodzenia, mowy, wyrazu i rysów twarzy, sposobu zasiadania przy stole, z oczu skierowanych w inną stronę, z warg przygryzionych i całego wyglądu ciała. (...) «O, jakie zło wyhodowało państwo rzymskie!»” – s. 63).

Jako czytelnik, badacz przemian kulturowych i dyrektor klasycznej szkoły katolickiej odczuwałem niezwykłą radość i przyjemność, gdy natrafiłem na odpowiedź na nurtujące mnie od dawna pytanie: Jak to właściwie jest ze współczesną młodzieżą, ku której kieruje się tyle uwag i zastrzeżeń? Znany polski zespół Elektryczne Gitary w piosence *Dzieci* prowokująco zdaje się wskazywać na ponadczasowe i ponadpokoleniowe tzw. „problemy z młodzieżą”: „Dzieci wesoło wybiegły ze szkoły, zapaliły papierosy / wyciągnęły flaszki, chodnik zapłuły / ludzi przepędziły, siedzą na ławeczkach i ryczą do siebie: / Wszyscy mamy źle w głowach, że żyjemy”. Odnoszę wrażenie, że mimo upływu 450 lat od założenia Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego w tej materii nic się nie zmieniło, czego potwierdzeniem niech będą słowa Andrzeja Franckenbergera z 1568 roku: „Niech uczniowie poruszają się odpowiednio, niech nie wypadają jak wieprze, nie wrzeszczą jak Cyklopi, nie wybijają okien w Gimnazjum, nie brudzą budynków dopiero co odnowionych (...), niech powstrzymują się od gadulstwa w czasie czytania i objaśniania tekstów, powróciwszy z domu niech nie błądzą myślami, lecz uczą się zachowywać spokój i «spełniać własne obowiązki», niech ustępują jeden drugiemu” (s. 62).

Wobec tak jasno sformułowanych w prezentowanej książce myśli edukacyjno-wychowawczych nie pozostaje nic innego, jak, z jednej strony, wyrazić wdzięczność i podziw dla Komitetu Redakcyjnego za podjęte dzieło, a z drugiej strony – oczekiwać kolejnych, równie udanych i interesujących pozycji z ponadczasową mądrością i przesłaniem. „Wyznajemy, że nauczycielem i opiekunem wszystkich szkół jest Duch Święty (...). Dzięki temu źródłu opływamy we wszystko, w cokolwiek poprzez talent, sztukę albo wiedzę opływamy (...). Wszechmogący Duch, cokolwiek zrasza szlachetnymi naukami, użyźnia jak wiecznie bijącym źródłem” (s. 303).

KS. WOJCIECH CICHOSZ
Gdańskie Seminarium Duchowne

*

**Miriam Feinberg-Vamosh, *Women at the time of the Bible*,
Wydawnictwo Palphot Ltd. Israel, Herzlia 2007, ss. 104.**

W teologii chrześcijańskiej ideałem i wzorem kobiety jest Maryja – Matka Jezusa. To Ona poprzez wypowiedziane *fiat* stała się „żywym tabernakulum Kościoła”. To Ona, poprzez swoją pokorę, posłuszeństwo i zdanie się na wolę Bożą, wciąż jest niedościgłym wzorem do naśladowania.

Na kartach Pisma Świętego, począwszy od pierwszej niewiasty opisanej w Księdze Rodzaju, spotykamy jednak wiele innych kobiet, które dały się poznać jako kobiety mądre, jako prorokinie, jako żołnierki i królowe czy też po prostu jako służebnice. Wszystkie one wciąż fascynują tych, którzy oddają się lekturze Świętej Księgi, jaką jest Biblia. Historie niektórych z nich są dobrze udokumentowane, inne znowu, ze względu na fakt, że ich bohaterki popadły w infamię, wydają się być niegodnymi zbiorowej pamięci.

Wśród tej rozlicznej grupy biblijnych kobiet są też niewiasty nieznanne z imienia, ale mimo to są one wciąż obecne i żywe w powszechnej świadomości poprzez to, czego w swym życiu dokonały. Wystarczy wspomnieć córkę Jeftalego, mądrą kobietę z Tekoa czy kobietę, która, dotknąwszy się skrawka Jezusowego płaszcza, została uzdrowiona.

W taki fascynujący świat biblijnych kobiet może wprowadzić czytelnika wydana w Izraelu w 2007 roku publikacja Miriam Feinberg-Vamosh, zatytułowana *Women at the time of the Bible*. Na przestrzeni ponad 100 stron autorka próbuje na nowo odkryć i przede wszystkim zrozumieć drogę życia kobiet, które żyły w minionych czasach. Miriam Feinberg-Vamosh otwiera zatem przed współczesnym czytelnikiem drzwi domów, drzwi pałaców, drzwi świątyni po to, aby spotkać tam, a następnie opisać życie kobiety. Autorka nieprzerwanie cytuje starożytnych pisarzy związanych z kulturą Bliskiego Wschodu, powołuje się na nich, przywołuje Talmud, starożytne komentarze chrześcijańskie oraz apokryfy. Nie pomija także wyników badań archeologicznych. Czyni to wszystko w tym celu, aby jaśniej i precyzyjniej opisać i zrozumieć rolę, jaką w czasach biblijnych odgrywała kobieta.

Miriam Feinberg-Vamosh w swojej publikacji zaproponowała 15 różnych spojrzeń na kobietę biblijną: na jej życie oraz na pełnione przez nią funkcje. Pierwszy rozdział (s. 5-11) traktuje o tym, co kobiecie najbliższe i najdroższe. Jest to gospodarstwo domowe, czyli dom i ognisko domowe. Biblijnym mottem do tej części pracy są słowa z *Księgi Izajasza* (54,2): „Rozszerz przestrzeń twego namiotu, rozciągnij płótna twego mieszkania, nie krępuj się”. W tradycji biblijnej gospodarstwo domowe w podstawowy sposób zasadało się na wnukach (Rdz 31,28), na dorosłych synach i żonach oraz dzieciach. Do grupy tej zaliczają się także niewolnicy, słudzy, wdowy i ich dzieci oraz – być może – niezamężne siostry.

Feinberg-Vamosh, razem z biblijną kobietą, próbuje wejść do jej domu, zobaczyć jej przestrzeń, uchwycić panujące w jej rodzinie relacje. Konkluduje, że, tak dzisiaj, jak i wówczas, kobieta pragnęła obrony i ochrony swej rodziny, dbała o jej prestiż, czyniła wszystko, aby zapobiec ubóstwu i biedzie. Na potwierdzenie swych słów autorka ponownie cytuje Izajasza: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona?” (Iz 49,15) oraz: „Spodobalaś się Panu” (Iz 62,4).

Druga część książki (s. 13-19) traktuje o pracy kobiety, która pozostawała w ciągłym ruchu i zabieganiu. Jej praca rzadko kiedy była dokończona. Postawę tę dobrze oddają słowa: „Wstaje, gdy jeszcze jest noc, i żywność rozdziela domowi” (Prz 31,15). Rzeczywiście, w czasach biblijnych kobiety pracowały bardzo ciężko zarówno w domu, jak i na polu. W ten sposób chciały one zapobiec ubóstwu i nędzy. Taki obraz pracy kobiety wykorzystał Jezus w przypowieści o królestwie niebieskim: „Królestwo niebieskie podobne jest do zaczynu, który pewna kobieta wzięła i włożyła w trzy miary mąki, aż się wszystko zakwasilo” (Mt 13,33).

Kolejny rozdział pracy M. Feinberg-Vamosh (s. 22) traktuje o *tajemniczych więziach*. Autorka ma tu na myśli romans i miłość. Jego treść oddaje biblijny cytat: „Mój miły jest mój, a ja jestem jego” (Pnp 2,16). Ponadto więzi łączące mężczyznę i kobietę są symbolem powiązania między miłością Boga i Izraela – o czym mówi Izajaszowa *Pieśń o winnicy* (rozdz. 5). Feinberg-Vamosh przypomina też, że w starożytnym Bliskim Wschodzie żona często opisywana była i porównywana do pola lub winnicy, na której mężczyzna zasadza ziarna, z których rodzą się dzieci.

Czwarta część książki (s. 24-26) traktuje o zawiązywaniu wężła, czyli o zaręczynach i ślubie. Rzeczywistość tę autorka oddaje nowotestamentalnymi słowami: „(...) wszystko jest gotowe. Przyjdźcie na ucztę!” (Mt 22,4). Biblia nie dostarcza szczegółowego opisu ceremonii zaślubin. Jednakże kilka elementów tej ceremonii może być wyprowadzone drogą dedukcji. Niewątpliwie o takiej właśnie uroczystości traktuje pieśń Rebeki: „Pobłogosławili Rebeke i tak rzekli: / Siostró nasza, wzrastaj / w tysiące nieprzeliczone: / i niech potomstwo twoje zdobędzie / bramy swych nieprzyjaciół!” (Rdz 24,60).

Piąta część książki *Women at the time of the Bible* (s. 28-34) mówi o małżeństwie, które oznacza bycie wiernym drugiej osobie. Oddają to słowa: „Mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną” (Rdz 2,24). Żona była zawsze centralną postacią w rodzie i we wspólnocie, gdyż stanowiła swoisty pomost między swoją rodziną a rodziną swego męża. Ponadto jedną z przyczyn, dla których małżeństwa w ramach własnego rodu były błogosławione przez pozostałych członków było to, że małżeństwo z kimś obcym oznaczało niebezpieczeństwo przejęcia własności, posiadłości przez osoby niepożądane. W tej części pracy autorka opisuje także przypadki cudzołóstwa, konkubinaty, czy też małżeństwa służące celom politycznym.

Zmiana statusu: rozwód i wdowieństwo – to treść kolejnego rozdziału (s. 36-40), opatrzonego cytatem: „Przyszła też jedna uboga wdowa i wrzuciła

dwa pieniądze, czyli jeden grosz” (Mk 12,42). Z tej części książki dowiadujemy się, że kobieta nie mogła zainicjować rozwodu, chociaż zdarzało się, że i kobiety opuszczały swoich mężów (Pwt 24,1-2). W świadomości judaistycznej kobieta opuszczająca swego męża była symbolem odejścia Izraela od Boga (Jr 3,6-11). Całkiem inne spojrzenie na sprawę rozwodów zaprowadził Jezus (Mk 10,29; Mt 5,31-32). Począwszy od Nowego Testamentu, gdy małżeństwo przestało być traktowane jako swoisty kontrakt, a stało się sakramentem, zaczęło obowiązywać całkiem inne niż żydowskie prawo.

Odrębną grupę stanowiły wdowy. Zdarzało się, że tę grupę kobiet traktowano jak obcych, jak sieroty (Pwt 24,19, Hi 31,16), ale też należała się im specjalna pomoc i ochrona (Wj 22,21-22). O tym, że i wdowy potrafiły być niezależne, świadczy przypadek prorokini Anny (Łk 2,36-38).

Macierzyństwo – czyli przebywanie pod opiekuńczymi skrzydłami rodzicielki – to treść rozdziału siódmego (s. 42-50), który oddają biblijne słowa: „Mężczyzna dał swojej żonie imię Ewa, bo ona stała się matką wszystkich żyjących” (Rdz 3,20). Macierzyństwo w Biblii traktowane jest często jako symbol wewnętrznego pokoju czy wręcz spoczynku, jaki można znaleźć w Bogu (Ps 131). Z drugiej zaś strony miłość Boga do ludzi jest większa niż miłość matki do dziecka (Iz 49,15). Autorka opisuje relacje, jakie panowały między matkami i córkami; ponadto ukazuje, dlaczego matki dbały o względy swych synów. M. Feinberg-Vamosh zwraca też uwagę na ochronę kobiet spodziewających się dziecka oraz podkreśla rolę akuszerki (Wj 1,15-16.20).

Ósmy rozdział (s. 52-60) traktuje o życiu duchowym kobiet i o ich posługach religijnych, czyli o „kobietach pełniących służbę przy wejściu do namiotu” (Wj 38,8). We wczesnym okresie izraelskim kobiety na równi z mężczyznami składały ofiarę na budowę arki (Wj 35,22). Można jednak pytać, dlaczego kobiety były na zewnątrz, a nie wewnątrz świątyni? Dlatego, że obowiązywało pojęcie rytualnej nieczystości. Kobieta więc w pewnych momentach swojego życia uchodziła za nieczystą. Przed obliczem Pana modliła się jednak Anna (1 Sm 1-2). Natomiast Estera (Est 4,16) i prorokini Anna, córka Fanuela (Łk 2,37) to dwa wymowne przykłady kobiet, które w służbie Panu podejmowały także praktyki postne.

Życie duchowe to również praktyki bezbożne. Na kartach Biblii można odnaleźć wiele przykładów tak kobiet, jak i całych rodzin zaangażowanych w idolatrię czy kult pogańskich bożków (1 Krl 15,13; Jr 7,18).

O muzyce, tańcach i radości opowiada kolejny rozdział pracy M. Feinberg-Vamosh (s. 62-66). Jego istotę trafnie oddaje biblijny cytat: „Śpiewacy idą przodem, (...) w środku dziewczęta uderzają w bębni” (Ps 68,26). Biblia wielokrotnie opowiada o kobietach, które z ekspresją śpiewają i grają na wielu różnych instrumentach muzycznych; które także tańczą w modlitwie przed Bogiem (Wj 15,20-21; 1 Sm 2,1-10; Sdz 5; Ps 68,25; Jr 31,12-13).

W starożytnym Izraelu znane były również zawodowe płaczki, czyli kobiety, które podnosiły lament. O tej grupie kobiet M. Feinberg-Vamosh opowiada w dziesiątej części swej książki (s. 68-69). Ilustruje ją biblijnymi słowami: „A szło za Nim mnóstwo ludu, także kobiet, które zawodziły i płakały

nad Nim” (Łk 23,27). Płaczki odgrywały istotną rolę w obrzędach związanych z zakończeniem życia ludzkiego, pogrzebem (Mt 9,23; Mk 5,38; J 11,19). Mocno lamentujące kobiety oraz ich zwyczaje traktowane były często jako prorockie przepowiednie zmian, które mogły dotyczyć tak pojedynczych osób, jak i narodu.

Autorka opisująca w swej publikacji kobiety w czasach biblijnych skupiła swą uwagę także na kobiecym stroju (s. 71-75). „Wzięła zasłonę i zakryła twarz?” (Rdz 24,65) – czy zatem można coś powiedzieć o ubiorze biblijnej niewiasty? M. Feinberg-Vamosh zwraca uwagę, że kobiety na pewno wyróżniały się strojem. I tak na przykład pewne jest, że Joanna, żona zarządcy u Heroda (Łk 8,3) nie była ubrana jak wdowa, która złożyła pieniędzy na świątynię (Mk 12,42), zaś ubrania królowej Atalii (2 Krl 11,14) różniły się od ubrań typowej wdowy (1 Krl 17,10). Poza tym tak mężczyźni, jak i kobiety przestrzegały przepisu prawa dotyczącego ubrań (Kpł 19,19; Pwt 22,11). Rzeźczy najczęściej wyrabiano z owczej wełny i z włosa kozła. Autorka ponadto odnotowuje Ez 16,10, gdzie znajduje się lapidarny opis starożytnego obuwia.

O właściwym strojeniu traktuje już dwunasta część książki (s. 77-80). „Śliczne są lica twe wśród wisiorków, szyja twa wśród koralii” (Pnp 1,10) – o innych przykładach upiększania własnego wyglądu świadczą teksty: Prz 31,30-31 oraz Iz 3,18-24. O biżuterii mówi Wj 3,22; 32,24. O fryzurach – Iz 3,24 i 1 Kor 11,14-16, zaś starożytną sztukę *make-up* ukazuje 2 Krl 9,30.

Kolejna część książki (s. 82-86) zwraca uwagę na kobietę – nauczycielkę życia. „Nie gardź nauką matki” (Prz 6,20) – słowa te świadczą o tym, że w procesie edukacji także i kobiety odgrywały doniosłą rolę (Pwt 31,11-13; Ne 8,2-3; Prz 15,20; Tt 2,3-5). W czasach Biblii uczono tak chłopców, jak i dziewczynki. Edukacja ta miała pozwolić im pełnić funkcje ekonomiczne w rodzinie i we wspólnocie. Poza tym uczono też przepisów Tory, które pozwoliły zachowywać Boże prawo w życiu.

W Biblii występują też kobiety-przywódczynie, niewiasty, które publicznie występowały, zabierały głos, pouczyły, przemawiały. Jest to treść przedostatniego rozdziału pracy M. Feinberg-Vamosh (s. 88-94). „Debora powstała jako matka w Izraelu” (Sdz 5,7) – to przykład takiej postawy. Bowiem charakter kobiety bardziej pozwalał opiekować się, wskazywać, podpowiadać, wpływać na zmianę decyzji – tak wobec indywidualnych osób, jak i większych grup czy społeczeństw. Biblia odnotowuje też przypadki, gdy mężczyźni radzili się kobiet (2 Krl 22,14-20; Flp 4,3).

Ostatni rozdział książki (s. 96-98) traktuje o kobietach, które pozostawały na marginesie życia publicznego. Mowa więc tu o prostytutkach, o kobietach, które traktowane były jako medium, o uwodzicielkach oraz o kobietach samotnych. „Przez wiarę nierządnicą Rachab nie zginęła razem z niewierzącymi, bo przyjęła gościnnie wysłanych na zwiady” (Hbr 11,31) – to przykład kobiety, która pozostała wierna swoim przekonaniom. Biblia potępia fałszywe prorokinie i kobiety trudniące się magią (Ez 13,17-23) oraz zakazuje kapłanowi poślubienia nierządniczy lub kobiety pohańbionej (Kpł 21,7). Potępia

także nierząd sakralny uprawiany w pogańskich kulturach Bliskiego Wschodu tak przez mężczyzn, jak i przez kobiety (Pwt 23,17-18; 1 Krl 14,24).

W książce znajdują się ponadto: wykaz imion wszystkich kobiet występujących na kartach Biblii (s. 100), „Poemat o dzielnej niewieście”, Prz 31,10-30 (s. 101), bibliografia (s. 102-103) oraz indeks imion i miejsc (s. 104).

Ponadto publikacja zawiera mapę ukazującą miejsce zamieszkania biblijnych kobiet (s. 4) oraz czternaście swoistych biogramów biblijnych niewiast. Opisano następujące osoby: Sarę – żonę Abrahama (s. 12), Martę – siostrę Marii i Łazarza (s. 20), Mikal – młodszą córkę Saula, o której wzmiankuje 1 Sm 14,49 (s. 22), Rachele – żona Jakuba (s. 27), Pryscyllę – żonę Żyda Akwili (s. 35), Rut – synową Noemi, wdowę (s. 41), Jokebed – która urodziła Aarona i Mojżesza (s. 51), Miriam – prorokinię, siostrę Barona (s. 67), córkę Jeftego (s. 70), Tamar – córkę Dawida (s. 76), Rebeke – żonę Izaaka (s. 81), prorokinię Chuda – żonę Szalluma (s. 87), Marię z Magdali (s. 95) oraz Rachab – nierządnicę (s. 99).

Publikacja M. Feinberg-Vamosh *Women at the time of the Bible* to książka wyjątkowa. Dlatego wydaje się, że szczególnie dzisiaj, gdy na rynku księgarskim pojawia się tak wiele tytułów dotyczących codziennego życia człowieka Biblii, warto sięgnąć i po tę pozycję, aby z innej perspektywy przybliżyć sobie wciąż zachwycający świat kultury judaistyczno-chrześcijańskiej.

KS. ROBERT KACZOROWSKI
Akademia Muzyczna, Gdańsk

*

Paweł Rabczyński, *Znaki czasów według Marie-Dominique Chenu*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 2007, ss. 203.

We współczesnej teologii fundamentalnej ogromną rolę odgrywa kategoria znaku. Znak religijny bowiem, z uwagi na swój szczególnie, misteryjny charakter, można potraktować jako możliwe do opisu empirycznego medium zapośredniczające, które odnosi się do rzeczywistości ponadempirycznej. Nie dziwi więc, że w teologii fundamentalnej u progu XXI wieku uzasadnienie wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego posiada silnie semejotyczny charakter. Objawienie traktuje się już nie tylko jako proces komunikacji transempirycznej dotyczącej wyłącznie sfery poznawczej lub kultycznej, ale jako całościowe udzielanie się Boga człowiekowi we wszystkich aspektach egzystencji, jako zaproszenie do wejścia w życie Boże.

Mniej więcej od połowy XX wieku, czyli od czasów, gdy G. Thils opublikował swoją *La théologie et les réalités terrestres*, zaczęła się upowszechniać tzw. teologia rzeczywistości ziemskich. Teologia ta znalazła swój szczególnie wyraz w orzeczeniach Soboru Watykańskiego II, między innymi w Konstytucji *Gaudium et Spes*. Wówczas to, głównie za sprawą francuskiego dominikana Marie-Dominique Chenu, obecnego jako doradca teologiczny na wszystkich czterech soborowych sesjach, poszukiwanie adekwatnego opisu obecności Kościoła we współczesnym świecie przybrało formę teologii znaków czasów. Z powyższych przesłanek można wnioskować, iż właściwe odczytanie znaków czasów przez Kościół decyduje, przynajmniej w pewnej mierze, o jego wiarygodności. Jeśli bowiem Bóg udziela się przez znaki dotykające całej egzystencji człowieka, to znaki te będą się odnosiły nie tylko do spraw ostatecznych, ale również do rzeczywistości ziemskich, jak nauka, technika, społeczeństwo, do ziemi przez którą idzie się do nieba.

Rozprawa doktorska księdza Pawła Rabczyńskiego, wydana przez Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, odsłania przed czytelnikiem ten właśnie aspekt teologii rektora Le Saulchoir, uznawany za jedno z ważniejszych jej zagadnień w XX wieku. Jest to praktycznie pierwsza polska monografia na ten temat; można też z dużą dozą prawdopodobieństwa stwierdzić, iż, oprócz znakomitych artykułów Claude'a Geffré'a, trudno również o tego typu monografię zagraniczną. W dotychczasowym dorobku autora rozprawy odnajdujemy ponad dwadzieścia artykułów naukowych, z czego prawie połowa dotyczy tematu poruszonego w omawianej lekturze. Ks. Rabczyński jest m.in. autorem hasła *Chenu Marie-Dominique* oraz współautorem hasła *Znaki czasów* w specjalistycznym Leksykonie Teologii Fundamentalnej. Biorąc więc do ręki omawianą publikację, możemy mieć pewność, iż przybliżenia tematu dokonuje teolog w nim wyspecjalizowany, który, co widać ze spisu bibliografii, swobodnie porusza się w podstawowym dla tematu pracy języku francuskim.

Problematyka została zreferowana zwięźle, bo na ok. 160 stronach. Kwestię znaków czasów omówił autor w kontekście ich podstaw, określenia, rozpoznania oraz ich hermeneutyki teologicznej.

Szczególnie interesująca dla teologów trudniących się jednocześnie dydaktyką będzie podana przez ks. Rabczyńskiego w rozdziale 2. definicja znaków czasów, a także cała struktura jej uzasadnienia. Chodzi bez wątpienia o pewne wydarzenia historyczne, które, interpretowane w świetle wiary, stanowią wyraz zbawczej obecności i woli Bożej (s. 78 i 80). Wydaje się jednak, iż autor pozostawił w swoim wywodzie pewną aksjologiczną aporię, która wnosi asumpt do dalszej dyskusji. Nie zawsze bowiem znaki czasów, przynajmniej w ich warstwie subiektywnej, dostrzeganej przez obserwatora, odnoszą się do zjawisk mogących otrzymać pozytywną ocenę moralną. Czy mianowicie znaki czasów, w rozumieniu francuskiego dominikanina, są zawsze faktami pozytywnymi w ocenie moralnej, czy też zachodzi pewna ich ambiwalencja? Mówiąc inaczej: czy historyczne wydarzenie, będące w istocie grzechem, prowadzące do łamania Bożego prawa, można również uznać za znak czasów? Czy znakiem czasów może być np. holokaust? Czy do takich znaków możemy zaliczyć współczesną eskalację pogardy dla życia przy równoczesnej demokratyzacji i, przynajmniej deklarowanej, promocji praw człowieka?

Specjalistyczne spojrzenie na kwestię znaków czasów, w ujęciu Marie-Dominique Chenu, prowadzi teologa zdecydowanie w kierunku praktycznego nachylenia uprawianej dyscypliny. Autorowi towarzyszy również interdyscyplinarne ujęcie kwestii rozpoznania znaków czasów, w czym, obok teologii, mogą się okazać pomocne szczególnie nauki zaliczane przez niego do humanistycznych: historia, socjologia i psychologia. Dla teologów fundamentalnych szczególnie interesująca będzie kwestia poruszona pod koniec pracy, dotycząca związku, jaki zachodzi pomiędzy umiejętnością odczytywania znaków czasów przez Kościół a wiarygodnością jego samego. Z rozprawy ks. Rabczyńskiego wynika bowiem, iż studium chrystologiczno-eklezjologiczne prowadzone przez teologa, który dostrzega ścisły związek pomiędzy budowaniem Królestwa Bożego a faktem, iż żadna wartość doczesna nie jest wyłączona z tego procesu, daje teologii nie tylko moc opisu rzeczywistości, ale także moc jej twórczego, świadomego porządkowania.

KS. FILIP KRAUZE

Gdańskie Seminarium Duchowne

*

**Wojciech Bołoz, *Bioetyka i prawa człowieka*,
Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2007, ss. 283.**

Różne inicjatywy ustawodawcze, szczególne przypadki osób będących w krytycznych stanach życia lub szukających ratunku w nowych, eksperymentalnych formach terapii, sprawiają, że w obiegu pojawia się szereg publikacji dotyczących zarówno sytuacji jednostkowych, jak i proponujących rozwiązania ogólne. Podawane w tych tekstach odpowiedzi na pytania dotyczące moralnej strony postępowania w różnych sytuacjach związanych z biomedycyną oraz oceny istniejących i proponowanych sposobów diagnozowania i leczenia różnią się od siebie znacznie, a często są ze sobą sprzeczne. Wydaje się, że podstawowym tego powodem jest fakt, iż ich autorzy przyjmują różne założenia natury etycznej, antropologicznej czy religijnej. Brak wyraźnej ich prezentacji prowadzi z jednej strony do zaciemnienia stanowisk, z drugiej do prowadzenia sporu – zwłaszcza w środkach masowego przekazu – powierzchownego, kazuistycznego, z częstym odwołaniem do emocji. W takim sporze trudno jest o porozumienie: strony nie tylko nie dochodzą do wspólnych rozwiązań, ale nawet nie osiągają wystarczającego do prowadzenia dialogu zrozumienia stanowisk. Gdy wybór jednego z nich jest konieczny – np. przy stanowieniu prawa – uznawany jest on raczej za polityczne zwycięstwo jednej ze stron niż za owoc porozumienia.

Pojawia się więc potrzeba, aby autorzy tekstów, zwłaszcza naukowych, ale także publicystycznych, z jednej strony w sposób wyraźny wskazywali na uznane przez siebie założenia, z drugiej zaś przyjęli – na ile to możliwe – pewien wspólny, akceptowany przez wszystkich zbiór tez będący fundamentem wzajemnego zrozumienia i ewentualnej zgody co do oceny praktyk badawczych i terapeutycznych oraz przyjęcia wspólnego modelu postępowania. Wydaje się, że im bardziej fundamentalne będą to tezy, tym lepiej ugruntowane będzie przyszłe porozumienie.

Pewna propozycja tego typu tez podaje Wojciech Bołoz w pracy *Bioetyka a prawa człowieka*. Zauważa on najpierw, że prawa człowieka we współczesnym ich rozumieniu przedstawionym w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* (ogłoszonej przez ONZ w 1948 roku), choć ich sformułowanie powstało w kulturze Zachodu, są niemal powszechnie akceptowane jako podstawa stanowienia prawa w różnych dziedzinach. Mogą stać się także punktem odniesienia dla rozwiązań w dziedzinie biomedycyny.

Prawa człowieka zostały utrwalone w odniesieniu do pojęcia osoby – jednostki posiadającej rozumną naturę i związaną z nią wolność i zdolność do nawiązywania relacji społecznych. Przymioty te sprawiają, że nie można jej traktować jako środka do celu, ani używać jako narzędzia. Ochrona wartości osoby (zwanej „godnością”) stanowi zasadniczy cel sformułowania *Deklaracji*, przyjęcia opartych na niej *Paktów* i kontrolowania ich przestrzegania. Ten

sam cel winien wyznaczać prace nad kodyfikacją zasad prawnych dotyczących biomedycyny, jak również działaniami osób zaangażowanych w badania naukowe i leczenie chorych.

Autor wskazuje na zalety przyjęcia kryterium godności osoby w moralnych i prawnych normach dotyczących biomedycyny, a co za tym idzie, umieszczenia dyskusji bioetycznej w kontekście praw człowieka. Godność osoby dotyczy bowiem konkretnej osoby i odwołuje się jednocześnie do jej społecznej natury. To kryterium nie dopuszcza żadnych wyjątków, a jego stosowanie prowadzi do szczególnej ochrony tych, wobec których respektowanie ich godności zostało w jakiś sposób zagrożone. Kryterium to pozwala także na ustalenie właściwych związków między etyką a religią. Dzięki tym zaletom kryterium godności osoby prawa człowieka sformułowane w oparciu o to kryterium są powszechne, przysługują każdemu człowiekowi na mocy faktu bycia człowiekiem, i są nienaruszalne. Dzięki temu stanowią podstawę etyki uniwersalnej, niezależnej od religii i kultury.

W. Bołoz zauważa także trudności związane z przyjęciem kryterium godności osoby i praw człowieka jako podstaw bioetyki. Mówi o możliwości ilościowego, nie zaś jakościowego pojmowania różnic między człowiekiem-osobą a bytami pozaludzkimi oraz o skrajnym optymizmie nieuwzględniającym negatywnych stron historii ludzkości. Nie wspomina jednak wyraźnie o aktualistycznej czy funkcjonalistycznej koncepcji osoby promowanej przez niektórych etyków (np. przez P. Singera). Ilościowe pojmowanie różnic między bytami osobowymi i nieosobowymi prowadzi tu do uznania godności i przyznania praw osobowych nie tyle ludziom (przedstawicielom gatunku *Homo sapiens sapiens*), ile każdej istocie spełniającej pewne kryteria. W konsekwencji odmawia się uznania osobowej godności ludzi, którzy tych kryteriów nie spełniają: embrionów i noworodków, osób nieprzytomnych, będących w śpiączce czy też w stanie wegetatywnym. Gdyby przyjąć tę koncepcję osoby, ludzie ci – ich godność i najważniejsze nawet dobra – przestaliby być przedmiotem ochrony. Wydaje się, że właśnie pojęcie osoby – oparte na arystotelesowskiej koncepcji natury lub na teorii ilościowej – stanowi istotę sporu w wielu współczesnych dyskusjach bioetycznych, zwłaszcza dotyczących genetyki, wspomaganej prokreacji, badań preimplantacyjnych i prenatalnych oraz aborcji. W sytuacji różnic co do rozumienia osoby nawet najlepiej sformułowane regulacje posługujące się pojęciem osoby i jej praw pozostają otwarte na sprzeczne ze sobą interpretacje.

Mówiąc o prawach człowieka, Autor zauważa pewne trudności związane z ich formułowaniem i recepcją w różnych kulturach, odpiera też zarzuty przedstawiane przez A. McIntyre'a. O ile należy uznać słuszność przedstawionej przez W. Bołoz argumentacji, można nadal nie zgadzać się z przyjęciem praw człowieka jako akceptowanej na całym świecie płaszczyzny prowadzenia dyskusji bioetycznej. *Powszechna Deklaracja* była i jest krytykowana przez przedstawicieli państw arabskich (ze względu na niezgodność z muzułmańskim prawem religijnym) i dalekowschodnich (między innymi z powodu odmiennego niż na Zachodzie rozumienia relacji jednostka – spo-

łeczność). W tej sytuacji nawet najlepsze pod względem teoretycznym kodeksy będą praktycznie nieprzydatne jako wspólna wszystkim płaszczyzna czy punkt wyjścia dialogu. O ile więc propozycję autora omawianej publikacji trzeba uznać za słuszną, to jednak nie można jednocześnie nie zauważać poważnych trudności we wprowadzeniu jej w życie.

KS. JACEK MELLER
Gdańskie Seminarium Duchowne

*

**Sergio Quinzio, *Przegrana Boga*, tłum. z wł. M. Bielawski,
Wydawnictwo „Domini” – Wydawnictwo „Karaabus”, Kra-
ków-Dębica 2008, ss. 124.**

Z problemem porażki czy nawet klęski zmagają się każdy człowiek. Poszczególne etapy życia oraz rozmaite obszary ludzkiej aktywności są w różnym stopniu naznaczone doświadczeniem przegranej. Niektóre z nich wydają się stosunkowo niegroźne (np. przegrana w szkolnym turnieju piłkarskim) i zazwyczaj nie wpływają znacząco na dalszy bieg naszego życia. Są jednak również takie porażki, które potrafią odcisnąć swój ślad w ludzkiej psychice i stać się życiowym obciążeniem. Ciężar konkretnej przegranej zależy przede wszystkim od dwóch czynników: wagi przedmiotu, którego dotyczy przegrana i stopnia wrażliwości osoby przeżywającej porażkę. Im większy „ciężar gatunkowy” konkretnego wydarzenia i im większa wrażliwość osoby w nim uczestniczącej, tym boleśniejsze staje się doświadczenie klęski w przypadku przegranej.

Dla osób, które oprócz rzeczywistości materialnej, uwzględniają sferę życia duchowego i poprzez wiarę akceptują istnienie Boga oraz stawiają Go w centrum swojego życia, najbardziej dotkliwą klęską, z uwagi na wskazane wyżej czynniki, może okazać się przegrana dotycząca obszaru religijnego. Szczególnie tragiczną jej odmianą byłaby sytuacja, w której owa przegrana oznacza nie tyle porażkę samego człowieka (np. skutek upadku moralnego), ile porażkę Boga, któremu człowiek zaufał. Właśnie taka przegrana stała się tematem rozważań zawartych w książce włoskiego myśliciela i pisarza, Sergio Quinzio.

Sergio Quinzio (1927-1996) jest postacią mało znaną szerszemu gronu polskich czytelników. Powszechnie określa się go jako teologa i komentatora Biblii, choć nie zdobył wykształcenia uniwersyteckiego w tym zakresie, a jedynie podjął indywidualne studium nad tekstami i zagadnieniami biblijnymi. Początkowo był funkcjonariuszem włoskiej Guardia di Finanza, a po śmierci żony wycofał się w samotne życie na prowincji. Współpracował z kilkoma włoskimi gazetami (*La Stampa*, *Corriere della sera*, *L'Espresso*). Jest autorem kilkunastu książek o tematyce biblijno-teologiczno-religijnej. Na język polski przetłumaczono dotąd dwie jego książki: *Hebrajskie korzenie nowożytności*, tłum. z wł. M. Bielawski, Homini, Kraków 2005 (*Radici ebraiche del moderno*, Adelphi, Milano 1991) oraz omawianą – *Przegrana Boga* (*La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1992).

Na okładce prezentowanej publikacji można przeczytać, że Quinzio „był jednym z ważniejszych włoskich myślicieli i pisarzy drugiej połowy XX wieku (...)”. Jeśli nie chce traktować się powyższego stwierdzenia jedynie jako „chwyty marketingowe” wydawcy, należy zapytać, jakie istotne problemy

i propozycje ich rozwiązań przedkłada włoski pisarz w swojej przedostatniej publikacji?

Sam tytuł książki brzmi dość prowokacyjnie i słusznie można domyślać się, iż autor zamierza nakreślić w niej wizerunek Boga, „któremu się nie udało”. Tytułowa klęska Boga to zagadnienie niezwykle istotne z punktu widzenia zarówno osób głęboko wierzących, jak i tych, które przeżywają kryzys swojej wiary. Rozpatrzenie argumentów za przegraną Boga może więc stać się „sprawą życia i śmierci” dla ludzi usiłujących znaleźć lub ponownie odnaleźć swoje osobiste odniesienie do Stwórcy. Warto więc zastanowić się, co i dlaczego, zdaniem włoskiego pisarza, nie udało się Bogu.

Quinzio rozpoczyna swoją analizę od prezentacji obietnic, które zostały złożone przez Boga i utrwalone w księgach Starego i Nowego Testamentu (s. 13-40). Posługując się licznymi cytatami biblijnymi, autor kreśli panoramę Bożych zapewnień dotyczących opieki, ochrony i pociechy, których Stwórca zamierzał udzielić swojemu ludowi. Nawiązuje także do licznych wypowiedzi Jezusa na temat Bożej sprawiedliwości i wysłuchania próśb skierowanych do Jego Ojca. Quinzio wielokrotnie ponawia pytanie o spełnienie się obietnic Boga. Jego odpowiedź jest zdecydowanie negatywna: Bóg nie zrealizował swoich zapowiedzi pomocy i ratunku, a w każdym razie nie zrobił tego w wystarczającym stopniu. Według Quinzio, nawet Chrystus nie zrealizował tego, co było przedmiotem obietnicy związanej z Jego pojawieniem się i czynem zbawczym. Autor stwierdza również, że uznanie wspomnianych obietnic za odnoszące się do rzeczywistości czysto duchowej i przenoszenie ich realizacji na okres po-doczesny jest jedynie rozpaczliwą i nieudaną obroną Boga sprzeczną z intencją i przekonaniem autorów biblijnych oraz osób współczesnych Chrystusowi. Zatem wszechmocny Bóg nie spełnił pokładanej w Nim nadziei, ale dlaczego? Kolejne rozdziały swojej książki Quinzio poświęca poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie.

Zasadniczym powodem niespełnienia przez Boga obietnic jest Jego słabość (zob. s. 41-52). Słabość Boga polega na tolerowaniu zła i niedoskonałości świata. Bóg „ma słabość” do swoich stworzeń i to sprawia, że nie ekspozuje wobec nich swojej wszechmocy. Najradykalniej słabość ta dochodzi do głosu w kenozie Chrystusa, Syna Bożego, który umiera na krzyżu. Bóg wprawdzie triumfuje, ale dzieje się to jedynie w zaświatach. Natomiast na ziemi Bóg pozostaje „wyzuty z samego siebie, targany niepewnością w stosunku do pełni swojej boskości” (s. 52). Według Quinzio, Bóg musi dopiero dojść do swojej boskości poprzez przegraną i klęskę. Potwierdzeniem tej wizji Boga jest, zdaniem autora, sama Biblia, na którą składają się historie i epizody zawierające stały motyw upadku i niepowodzenia. Są to w pierwszej kolejności upadki ludzi, ale ostatecznie okazują się one klęskami Boga, który, będąc Bogiem łaskawym i miłosiernym, nie potrafi przekonać do siebie człowieka. Bóg staje po stronie przegranych i słabych, ale równocześnie zadowala się człowiekiem, który nie potrafi przestać czynić zła i obiecuje mu udzielić swojej litości. Kulminacyjnym aktem bezsilności Boga wobec niesprawiedliwości człowieka jest „wydarzenie Krzyża”.

Quiznio oczywiście uwzględni w swoich rozważaniach fakt centralny dla wiary chrześcijańskiej, czyli zmartwychwstanie Chrystusa. Zauważa jednak, że nie znosi on okropnej konieczności przebycia drogi, której towarzyszą kolejne ludzkie i Boże przegrane. Po zmartwychwstaniu sytuacja człowieka i jego odniesienie do Boga nie ulegają radykalnej i powszechnej zmianie. W dodatku Bóg znajduje się w sytuacji dramatycznej, gdyż, chcąc zbawić wszystkich ludzi, musi przedłożyć swoją łaskawość ponad sprawiedliwość względem nich. Jeśli zaś tego nie zrobi, sam stwarza rzeczywistość piekła i potępienia, co w konsekwencji oznacza Jego przegraną, gdyż, będąc zbawicielem, nie jest w stanie uratować „zabłąkanej owcy”. „Potępienie, nieważne, czy wielu czy niewielu stworzeń, utworzy w obrębie sprawiedliwości Boga niemożliwą do wytłumaczenia sprzeczność, gdyż dla tych, którzy się nie zbawiają, powstanie mimo wszystko – biorąc pod uwagę, że nie ma człowieka, który by nie cierpiał w tym życiu – pewien «osad niepotrzebnego cierpienia», bez żadnej pociechy i perspektywy” (s. 71-72). Zatem głównym powodem przegranej Boga jest On sam i porządek, który ustanowił.

Włoski pisarz zastanawia się dalej, czy wobec tego stanu rzeczy nie należałoby nie myśleć więcej o Bogu i po prostu odrzucić „hipotezę Boga”. Dochodzi jednak do wniosku, że przegrany Bóg mógłby być człowiekowi przydatny, o ile stałby się dla niego modelem, który zostałby przyjęty przez człowieka za własny sposób życia. Zasadniczym problemem okazuje się brak gotowości do przyjęcia takiej postawy przez ludzi. Historia świata i czasy współczesne pokazują, że apokaliptyczne zapowiedzi Antychrysta są rzeczywistością, która już się realizuje. Świat jest zasadniczo „antychrystyczny”. Antychrystyczność świata przejawia się w tym, że człowiek postanawia wziąć sprawę zbawienia w swoje ręce. Pseudozmartwychwstanie – synonim zwycięstwa – oznacza odrodzenie się świata jako nowego i zbawiającego za pośrednictwem postępu, rozwoju nauki i techniki, rewolucji społecznej itp. Także współczesna etyka i dążenie do doskonałości moralnej są elementami „małpowania” zbawczej mocy Boga za pomocą środków czysto ludzkich (por. s. 89). „Człowiek współczesny pragnie żyć całkowicie zanurzony w teraźniejszości, co jest charakterystyką czasu Antychrysta, fałszującego mesjańską pełnię” (s. 90). Bóg więc znów przegrywa, gdyż nie okazuje się dla człowieka oczekiwanym Mesjaszem.

Bóg jest jednak wojownikiem, który postanowił walczyć do końca o ostateczne rozstrzygnięcie dziejów świata. Prorocką zapowiedzią tego zmagania jest tekst *Apokalipsy* św. Jana Apostoła. Wynik tej walki, zdaniem Quiznio, nie jest z góry przesądzony. Panowania Boga nad światem i Jego boskości nic nie gwarantuje. Bóg zatem okaże się Bogiem tylko wtedy, jeśli zwycięży w tej wojnie. W przypadku przegranej klęska stanie się Jego nieobecnością, „niebyciem”.

Ostatni rozdział książki (s. 109-118) Quiznio rozpoczyna od postawienia dramatycznego pytania: „A jeżeli Bóg poniesie klęskę? Jeżeli Bóg nigdy już nie zbawi?” Takie ryzyko, zdaniem autora, realnie istnieje. Co więcej, taka myśl mieści się w obrębie wiary, gdyż nawet wierzący nie może pozbyć się

tej alternatywy, zwłaszcza jeśli doświadcza porażek w swoim życiu. Ciągłe napięcie istniejące w teologicznych sformułowaniach między „już i jeszcze nie” uznaje Quinzio za tragiczne, gdyż oczekiwanie na zwycięstwo Boga trwa stanowczo zbyt długo. „Także wiara, jak Chrystus, w końcu jednak umiera ukrzyżowana w historii tego świata. Albo też, umierając i doświadczając w tej śmierci ciężającej nad nią przegranej (...), z całych sił przyzywa Boga (...)” (s. 114).

Co zatem może pomóc Bogu zwyciężyć? Autor wskazuje na konieczność doskonałej miłości Boga, który się nam ofiarował i, paradoksalnie, oczekuje od nas zbawienia. Nasze cierpienia, które, zgodnie z teologią św. Pawła, dopełniają cierpienie Chrystusa (Kol 1,24), mogą stać się punktem zwrotnym. Wydaje się, że Quinzio dopatruje się jedynej szansy na wygraną Boga w naszej osobistej, ludzkiej przegranej, która najpełniej wyraża się w doświadczeniu Krzyża i powtórzonym przez nas okrzyku Chrystusa: „Boże mój, czemuś mnie opuścił?”. Niestety, według włoskiego pisarza, taka sytuacja wydaje się już nieosiągalna dla ludzi z tego powodu, iż za bardzo zostali oni unieszczęśliwieni, rozczarowani i zmęczeni przegrywającym Bogiem.

Chcąc dokonać oceny rozważań włoskiego pisarza, należy odnieść się zarówno do treści przeprowadzonych przez niego analiz, jak i do przyjętej metodologii przedstawionych uzasadnień. Przede wszystkim trzeba zauważyć negatywny wydźwięk omawianej lektury oraz pesymistyczne prognozy, które z niej wynikają. Bóg, w oczach Quinzio, jawi się jako postać tragiczna, uwikłana w nierozwiązywalny splot przeciwnych sobie dążeń, uginająca się pod ciężarem własnej słabości. Taki obraz Boga jest, zdaniem autora, wynikiem przeprowadzonej przez niego analizy tekstów biblijnych, czyli tajemnicy objawienia oraz sytuacji człowieka w świecie. Wydaje się jednak, że wybór licznie przytaczanych w książce fragmentów Pisma św. jest wybiórczy i został podyktowany chęcią potwierdzenia zasadniczej tezy – przegranej Boga. Całkowicie niedostrzeżone pozostają te opowiadania i wypowiedzi biblijne, które mówią wprost o zwycięstwie Boga, o Jego skuteczności w działaniu, o realizowaniu się Jego zamysłów w życiu poszczególnych osób. Włoski pisarz bardzo jednostronnie traktuje wydarzenia i wypowiedzi utrwalone w tekstach biblijnych. Można nawet uznać, że dokonuje on pewnego rodzaju manipulacji, która fałszuje prawdę biblijnego objawienia i czytelnika mniej obeznanego z Biblią wprowadza w błąd. Wiele do życzenia pozostawia także interpretacja przytoczonych cytatów. W wielu miejscach jest ona „naciągana”, pozbawiona obiektywności i rzetelności egzegetycznej oraz pomija metody i ustalenia współczesnych nauk biblijnych.

Wnioski o charakterze teologicznym i antropologicznym, wyprowadzane z interpretowanych fragmentów Biblii, pozostają w dużym stopniu w sprzeczności z podstawowymi twierdzeniami uznanymi w teologii i antropologii biblijno-teologicznej. Oczywiście można potraktować je jako próby nowatorskiego i oryginalnego odczytania historii zbawienia oraz reinterpretacji tezy teologicznych, ale uznanie ich prowadzi raczej do obalenia dotychczasowej teologii chrześcijańskiej niż do jej wzbogacenia i pogłębienia. W niektórych

miejscach argumenty przytaczane przez Quinzio wydają się naiwne i pozbawione naukowego krytycyzmu. W takich przypadkach daje o sobie znać brak filozoficznego i teologicznego wykształcenia autora, który, jako teologiczny samouk, operuje jedynie subiektywną wizją Boga, nie posługując się w żadnej mierze warsztatem nauk teologicznych i ich osiągnięciami oraz aparatem krytycznym.

Teologia Quinzio zdaje się więc wypływać z głębi osobistych przemyśleń i analiz. Jest to z pewnością warte docenienia. Teologia stworzona „przy biurku” nie stanowi realnej odpowiedzi na pytania dręczące ludzi. Można jednak odnieść wrażenie, że włoski myśliciel dokonuje projekcji własnego zniechęcenia i rozczarowania Bogiem, starając się uczynić je doświadczeniem uniwersalnym. Być może za takim działaniem stoi wewnętrzny dramat duchowy, z którym Quinzio próbuje sobie poradzić, głosząc przegraną Boga. Jeśli tak jest, należy z szacunkiem odnieść się do tego wewnętrznego zmagania. Nie wolno jednak czynić zeń próby upowszechnienia osobistego kryzysu wywołanego faktem, że Bóg okazał się inny od naszych oczekiwań.

Wydaje się, że poglądy zaprezentowane w *Przegraną Boga* odsłaniają wewnętrzny świat autora omawianej publikacji. Dramatyczne pytania o obecność i działanie Boga oraz ich skuteczność, jakie stawia raz po raz Quinzio, wydają się być podyktowane nie tyle analizą sytuacji współczesnego świata i ludzi w nim żyjących, a tym mniej analizą tekstów biblijnych, lecz własnym duchowym doświadczeniem. Ponieważ autor nie wypowiada się o nim wprost, można jedynie domyślać się jego przyczyn, ale nie one są dla czytelnika najbardziej istotne. Ważniejszy wydaje się autentyzm przejawiający się w jasno wyrażonych wątpliwościach autora oraz jego poszukiwanie racjonalnego wytłumaczenia przeżywanych doświadczeń. Ta szczerość włoskiego pisarza, w pewnym stopniu zamaskowana, choć wyczuwalna, stanowi największą wartość omawianej lektury. Skłania ona do osobistej refleksji i uświadczenia, że własne wątpliwości dotyczące wiary religijnej, wynikające z życiowych dramatów, stanowią wyzwanie również dla wielu innych ludzi stawiających pytania o ewentualną przegraną Boga.

Jakkolwiek ocena treści i metodologii zastosowanej w prezentowanej publikacji wypada negatywnie, to jednak warto dostrzec dwa miejsca, w których Quinzio dokonuje interesującej i trafnej refleksji. Pierwszym jest fragment odnoszący się do kwestii samozbawienia, którego usiłuje dokonać współczesny człowiek nie tylko przy pomocy rozwoju naukowo-technicznego, ale także poprzez wysublimowanie sfery etycznej swojego życia indywidualnego i społecznego. „Czas Antychrysta jest skrajnie etyczny (...)” (s. 89). W tym nieco szokującym stwierdzeniu ujawnione zostaje dążenie człowieka do doskonałości moralnej, która także w kręgach ludzi autentycznie wierzących w Boga jest postrzegana jako punkt dojścia i cel na drodze życia chrześcijańskiego. Tym samym przeoczona zostaje to, co stanowi istotę historii zbawienia. Chodzi w niej bowiem o proces wprowadzania każdego człowieka na drogę szczególnej i niepowtarzalnej relacji z Bogiem poprzez realizację osobistego powołania. Kwestia dobra i zła moralnego jest w tym ujęciu drugo-

rzędna w tym sensie, że „być dobrym człowiekiem” nie równa się „być zbawionym”.

Drugi fragment, nad którym warto się dłużej zatrzymać, dotyczy roli techniki w ludzkim życiu, a w szczególności powszechnego jej narzucania społeczeństwu jako „lekarstwa” na wszelkie zło. „Jej [techniki] jedyność i wyjątkowość sprawia, że za słuszne i konieczne uważamy narzucanie jej światu; ona zaś objawia się jako ostateczna forma, jednoznacznie antychryścystyczna (...). Chrztu nie można dzisiaj narzucać wszystkim, technikę zaś można, za pośrednictwem szcepionek, telewizji, samochodów” (s. 91). Znalazienie ratunku przed złem fizycznym (np. chorobą, cierpieniem, śmiercią) jest obecnie najbardziej pożądanym celem ludzkich wysiłków indywidualnych i społecznych. Tym samym zło fizyczne urasta do rangi największego (i być może jedynego realnego) problemu ludzkości. Jednakże Bóg w całej historii zbawienia wskazuje na inny problem, znacznie poważniejszy i niemożliwy do zlikwidowania przy pomocy czysto ludzkich możliwości. Jest nim porzucenie przez człowieka wizji świata, w którym wszystkie stanowiące go elementy są traktowane jedynie jako środki służące odnalezieniu, zawiązaniu i podtrzymywaniu relacji ze Stwórcą-Zbawicielem. Nawet gdyby wysiłki ludzkości zmierzające do ograniczenia obecności fizycznego zła powiodły się, nie spowoduje to automatycznie wzrostu zaufania i miłości do Boga. Można nawet przypuszczać, że każda forma samowystarczalności człowieka staje się ostatecznie tym, co najbardziej izoluje go od zbawczej łaskowości Najwyższego. Zatem – im więcej ludzkiego „zwycięstwa”, tym mniej „wygranej” Boga.

Książka Sergio Quiznio jest współczesnym głosem człowieka poważnie zastanawiającego się nad doświadczeniem Boga we własnym życiu. Autor przynosi wnioski, do których doszedł najprawdopodobniej przyglądając się własnej historii, na historię świata. Jego pesymistyczna wizja Boga przegrywającego zostaje przez niego uznana za obowiązujący paradygmat rozumienia historii zbawienia. W konsekwencji trudno jest mu wskazać źródła nadziei, które nie okazałyby się wcześniej czy później źródłami „zatrutymi”. Wydaje się, że jedynym sposobem złagodzenia tego negatywnego obrazu relacji Bosko-ludzkich jest usiłowanie wydobywania się ze zbyt zindywidualizowanej oceny rzeczywistości. Subiektywizm, w pewnym stopniu nieunikniony, musi zostać przewyżniony bardziej obiektywnym spojrzeniem spoza siebie. Przeciż przegrana, niezależnie jakiej sfery życia dotyczy, może okazać się przegraną jedynie w naszym ograniczonym pojmowaniu życiowych doświadczeń. Wszak w centrum biblijnego objawienia znajduje się nadzieja płynąca z faktu, iż nie do nas należy ostateczne nadawanie sensu zdarzeniom i sytuacjom, które składają się na nasz świat. W takim ujęciu jedyną „przegraną” Boga wydaje się klęska fałszywego obrazu Boga, która następuje w momencie, gdy odkrywamy, że prawdziwy Bóg jest kimś innym niż to sobie wyobrażaliśmy. Na taką swoją „przegraną” Bóg z pewnością daje przyzwolenie.

KS. ADAM ŚWIEŻYŃSKI
Instytut Filozofii, UKSW, Warszawa



Summary

On June 28th, 2008 His Holiness Benedict XVI inaugurated in a solemn way the Year of Saint Paul in the Basilica of Saint Paul Outside the Walls, devoted to the person, life, teachings and activities of the Apostle to the Gentiles, whose birth took place 2000 years ago. Due to the Year of Saint Paul, numerous liturgical, cultural and ecumenic events as well as pastoral and social initiatives inspired by Paul's Spirit have been planned in different places over the world. Olive lamps, lit in front of the Roman basilica of Saint Paul, have become a symbolic sign of the present Paul's jubilee to which the faithful could pour olive symbolizing prayer. Similar lamps have also been lit in important towns for the Apostle to the Gentiles in Turkey: Tars and Ephesus and on Malta.

The person of St Paul, thanks to his unusual biography, seems to be temporarily current as the pattern of Christian life. The political-social situation of the Mediterranean Sea basin area from Paul's time is reflected in the present state of the world, in which processes of the so-called globalization, common flow of information, intermingling of cultures and views on life appoint directions of changes taking place in human awareness. Plurality of religious and moral views and ease in exchange of informations make it more difficult to speak about the objective truth, the source of which is God. Civilization development and economic processes additionally cause strengthening in minds of contemporary people, mentality closed to material dimensions of wordliness. St Paul managed to remain the witness of Jesus Christ in conditions often unfavourable to preaching the gospel truth and reaching people of different cultures, religions and ways of thinking with the redemption message. Paul's mission travels, thanks to which he gained new followers of Christ, are evidence of great courage and openness of the Apostle, without which it is not possible to evangelize the world also today. His personal spiritual (mystic) experience allowed him to maintain the definite way of perceiving life and evaluation, which found its outer expression in pastoral activities. So it is possible to say, that St Paul is "the citizen of the world", who, leading unusually active work, remained in the deepest sense of his life the person "not from this world". Thus he became the specific proof that it is possible to lead deep spiritual life in actively lived commonplaceness, and the teaching of the Gospel is the universal truth which may shape the life of every human being.

Contemporary evangelical-formative activity of the Church should characterize with dynamism and spiritual depth modeled on Paul's work. It must try to reach the widest social circles and various forms of human activity. Moreover, without losing its specifics and the essence of God's revelation, it should try to understand different ways of thinking and adjust forms of evangelical impact to them.

A fragment of presence of the Church in the world, understood in such a way is also its scientific and popular science activity in which this XXIV volume of *Studia Gdańskie* enters. A collection of articles make the contents of the volume, in which varied problems dealing with faith, the Church, education, culture and social issues have been undertaken. They determine specific collection of thoughts and comments on the subjects pervading contemporary people, which appear in the discussions carried out both by the faithful and "seeking faith". All the texts have been grouped in three larger units, the titles of which reflect vital problems undertaken by the authors of particular articles. The whole of the publication is completed with reviews of some of the books published recently, in which interesting issues in the field of history, theology and ethics appear.

Paul's impact combined also the written form of message in the form of letters, in which the Apostle undertook both vital issues connected with faith and conveyed current indications dealing with every day life of minor importance. Let us hope that the contents of the following volume of *Studia Gdańskie* will enable the reader to learn about the great and minor issues, and in the case of all of them will prove interesting and make them reflect personally on the carried issues.

Translated by Beata Kamieńska

Contents

<i>Editorial</i>	9
------------------------	---

ARTICLES

Revelation – Faith – Church

Grzegorz Rafiński <i>St Paul – a mystic and an apostle. The methodological aspect</i>	13
--	----

Dominik Nowak <i>Luke’s theology of God seeking a man in the light of the story of Zacchaeus (Lk 19,1-10)</i>	49
--	----

Maciej Bała <i>Philosophical interpretation of fundamental faith</i>	71
---	----

Filip Krauze <i>A faithful and practicing scientist. The phenomenon of the “theological Nobel” A.D. 2008</i>	79
---	----

Jarosław Babiński <i>Interpretations of Benedict’s XVI Ratisbonne speech</i>	85
---	----

Andrzej Dańczak <i>Priesthood of men as an aspect of the sacramentality of the Church</i>	97
--	----

Man – Pedagogy – Holiness

Wojciech Cichosz, Elżbieta Pankowska-Siedlik <i>Theological pedagogy of the icon on the example of “The Holy Trinity” by Andriei Rublov</i>	119
--	-----

Stanisław Dziekoński, Henryk Jankowski <i>Christian character in the works of Józef Bilczewski as evidence of the educational vision of the Church on the turn of the XIX century</i> . . .	139
--	-----

Fabian Tokarski
*Deuterocatechumenal formation in the "Light-Life" Movement
as the way to spiritual maturity* 149

Michał Łunkiewicz
Christian attempts of interpreting solitude 175

Artur Jerzy Katolo
*Conceptions of health and illness
in the classical culture of ancient times and in the Bible* 195

Marcin Bukowski
The role of miracles in the canonization process 211

Tradition – Culture – Community

Jan Jerzy Jasiewicz
*Processionale cisterciense – S II 56
from the diocesan archives in Oliva* 235

Robert Kaczorowski
*Masses per annum (I-V) from "The Collections of Pious Catholic Songs
for the Church and Home Use" published in 1871 in Pelplin* 253

Emilia Kochanowska
*The motive of Guardian Angel and protector
in the chosen songs of the Catholic Church* 265

Janusz Szulist
*Niklas Luhmann's selfreference systems
as the way of interpreting the socio-political reality* 277

Adam Romejko
The Austrian way to the European Union 291

Adam Romejko
*Der Islam in Polen – zur Geschichte und Bedeutung
der polnischen Tataren* 307

REVIEWS AND DISCUSSIONS

Wojciech Cichosz (Rev.) <i>Lech Mokrzecki (red.), „Gdańskie Gimnazjum Akademickie. Wybór źródeł z XVI i XVII wieku”, tom II, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008, ss. 323</i>	321
Robert Kaczorowski (Rev.) <i>Miriam Feinberg-Vamosh, „Women at the time of the Bible”, Palphot Ltd. Israel, Herzlia 2007, ss. 104</i>	326
Filip Krauze (Rev.) <i>Paweł Rabczyński, „Znaki czasów według Marie-Dominique Chenu”, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 2007, ss. 203</i>	331
Jacek Meller (Rev.) <i>Wojciech Boloż, „Bioetyka i prawa człowieka”, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2007, ss. 283</i>	333
Adam Świeżyński (Rev.) <i>Sergio Quinzio, „Przegrana Boga”, tłum. z wł. M. Bielawski, Wydawnictwo „Homini”, Wydawnictwo „Karaabus”, Kraków-Dębica 2008, ss. 122</i>	336
<i>Summary</i>	343
<i>Notes about Authors</i>	349



Noty o Autorach

JAROSŁAW BABIŃSKI – ur. 1974; kapłan diecezji pelplińskiej; dr nauk humanistycznych w zakresie filozofii i dr teologii dogmatycznej; od 2003 wykładowca filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie; od 2007 adiunkt w Katedrze Teologii Współczesnej Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie; autor dwóch pozycji książkowych oraz kilkudziesięciu artykułów i recenzji.

MACIEJ BAŁA – ur. 1966; kapłan archidiecezji gdańskiej; dr hab. filozofii; prof. UKSW; pracownik naukowy w Katedrze Filozofii Boga i Religii w Instytucie Filozofii Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym; od 2005 prodziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW; autor książek: *Listy z Biblii*, *Dialogi Jerozolimskie, I nadziwić się nie mogę...*, *Filozofia w ćwiczeniach*, *O możliwości hermeneutycznej filozofii religii*. *Propozycja Paula Ricoeura* oraz licznych artykułów naukowych z dziedziny filozofii religii; sekretarz międzynarodowej organizacji Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie.

MARCIN BUKOWSKI – ur. 1984; absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; mgr teologii.

WOJCIECH CICHOSZ – ur. 1968; kapłan archidiecezji gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego, Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego i Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; dr nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki (filozofia wychowania) i dr nauk teologicznych w zakresie teologii apostołstwa; wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym oraz w Zamiejscowym Ośrodku Dydaktycznym UKSW w Gdyni; dyrektor Zespołu Szkół Katolickich im. Jana Pawła II w Gdyni; diecezjalny duszpasterz nauczycieli i wychowawców; wizytator religii; ekspert MEN ds. awansu zawodowego nauczycieli; autor książek i artykułów dotyczących wychowania chrześcijańskiego, systemu wartości oraz współczesnych przemian kulturowych.

ANDRZEJ DAŃCZAK – ur. 1970; kapłan archidiecezji gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego i Wydziału Teologicznego ATK w Warszawie (obecnie UKSW); studia w zakresie teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie; dr teologii; wykładowca teologii dogmatycznej w GSD oraz GAKT w Gdyni; duszpasterz akademicki; dyrektor Instytutu Stałej Formacji Kapłańskiej w archidiecezji gdańskiej.

STANISŁAW DZIEKOŃSKI – kapłan diecezji łomżyńskiej; dr hab. teologii (specjalność: katechetyka); prof. UKSW w Warszawie; od 2008 dziekan Wydziału Teologicznego UKSW; konsultor Komisji Wychowania Katolickiego Episkopatu Polski; cenzor przy Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski; specjalizuje się w badaniach nad wychowawczym wymiarem katechezy i katechezą rodzinną.

HENRYK JANKOWSKI – kapłan diecezji łomżyńskiej; ukończył studia specjalistyczne w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie UKSW); mgr lic. w zakresie teologii moralnej; obecnie pracuje w duszpasterstwie w diecezji łomżyńskiej.

JAN JERZY JASIEWICZ – ur. 1956; kapłan archidiecezji gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego; dr muzykologii (ATK w Warszawie – 1994); studia w kraju: 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); wykładowca w GSD; członek Komisji ds. Śpiewu Kościelnego i Muzyki Sakralnej oraz Komisji Liturgicznej w archidiecezji gdańskiej.

ROBERT KACZOROWSKI – ur. 1970; kapłan archidiecezji gdańskiej; ukończył studia organowe na Wydziale Instrumentalnym w klasie prof. Bogusława Grabowskiego oraz studia wokalne na Wydziale Wokalno-Aktorskim w klasie prof. Piotra Kusiewicza w Akademii Muzycznej w Gdańsku; pracownik naukowy w Akademii Muzycznej w Gdańsku; duszpasterz w bazylice Mariackiej w Gdańsku; należy do kwintetu „*Servi Domini Cantores*”, który tworzą księża-absolwenci wydziałów wokalnych polskich akademii muzycznych; współpracował z Filharmonią Bałtycką w Gdańsku (koncertował m.in. z Olgą Pasiecznik), z Zespołem Muzyki Dawnej „*Cappella Gedanensis*”, Filharmonią Świętokrzyską w Kielcach, Filharmonią Sześcińską, Orkiestrą Akademii Muzycznej w Gdańsku oraz Orkiestrą Polskiej Filharmonii „*Sinfonia Baltica*” w Słupsku.

ARTUR JERZY KATOŁO – ur. 1967; kapłan; teolog-moralista, bioetyk, italianista; w latach 1997-2000 wykładowca w Scuola di Formazione Teologica w San Miniato; w latach 2000-2002 redaktor w Instytucie Jana Pawła II KUL; od 2002 profesor Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale – Istituto Filosofico-Teologico w Rende oraz w Istituto Superiore di Scienze Religiose w Rende; od 2008 prof. „*Ateneum*” – Szkoła Wyższa w Gdańsku, Wydział Nauk Edukacyjnych (Nauki o Rodzinie); studia w zakresie: teologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, bioetyki w Scuola di Medicina e Scienze Umane Istituto Scientifico del San Raffaele w Mediolanie, teologii moralnej w Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale w Mediolanie; studia podyplomowe w zakresie italianistyki – Scuola Leonardo da Vinci w Rzymie (2004); autor książek: *ABC bioetyki*, Lublin 1997; *Embrion ludzki – osoba czy rzecz?*, Lublin-Sandomierz 2000; *Bioetyka starożytności chrześcijańskiej*, Warszawa 2003; *Moralny obowiązek pomocy dziecku nienarodzonemu według „Embriologia sacra” F. E. Cangiamila (1702-1763)*, Lublin 2006; *La medicina disumana. Politica sanitaria del Terzo Reich come negazione dei principi morali della medicina*,

Cosenza 2008 oraz artykułów m.in. w: *Citta di Vita, Oggi Famiglia, Przeglądzie Powszechnym, Ethos, Kieleckich Studiach Teologicznych*.

EMILIA MARIA KOCHANOWSKA – absolwentka Ogólnokształcącego Liceum Muzycznego I. i II. st. w Gdańsku w klasie fletu poprzecznego mgr Małgorzaty Dubrowińskiej-Egielman; stypendystka Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego w roku akademickim 2007/2008; w roku 2008 ukończyła z wyróżnieniem studia na Wydziale Dyrygentury Chóralnej, Edukacji Muzycznej i Rytmiki Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku na specjalnościach Muzyka kościelna i Edukacja muzyczna; prowadzi diakonię muzyczną Sopotkiego Ośrodka Duszpasterstwa Akademickiego; współpracuje z dyrygentami i chórami Trójmiasta, m.in. z Kapelą Mariacką z Gdańska oraz Pro Anima z Sopotu; od września 2008 roku pracuje jako nauczyciel muzyki i plastyki w Szkole Podstawowej z Oddziałami Integracyjnymi nr 1 w Sopocie; od 2008 jest pracownikiem naukowym Zakładu Muzyki Kościelnej Akademii Muzycznej w Gdańsku.

FILIP KRAUZE – ur. 1974; kapłan archidiecezji gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego oraz Wydziału Teologicznego ATK w Warszawie (obecnie UKSW); dr teologii (teologia fundamentalna); w latach 2000-2006 w służbie zagranicznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; wykładowca w GSD; pracownik Kurii Metropolitalnej Gdańskiej; od 2008 dyrektor Centrum Informacyjnego Archidiecezji Gdańskiej i Wydawnictwa „Adalbertus”.

JACEK MELLER – ur. 1968; kapłan archidiecezji gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego oraz Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie; dr nauk humanistycznych w zakresie filozofii; wykładowca filozofii w GSD i GAKT w Gdyni.

DOMINIK NOWAK – ur. 1974; w latach 1994-1999 studia w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie (sekcja ewangelicka, specjalność bibliistyka); w 1999 stypendium naukowe w Lipsku na Wydziale Teologicznym tamtejszego uniwersytetu; dr nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej; obecnie pracuje na stanowisku adiunkta w Katedrze Wiedzy Nowotestamentowej i Języka Greckiego w Chat; główne obszary badawcze: metodologia Nowego Testamentu, egzegeza i teologia ewangelii synoptycznych, egzegeza i teologia listów Pawłowych, judaizm czasów nowotestamentowych, antropologia biblijna; autor kilkunastu artykułów naukowych, popularnonaukowych oraz recenzji.

MICHAŁ ŁUNKIEWICZ – ur. 1980; absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; mgr teologii.

ELŻBIETA PANKOWSKA-SIEDLIK – ur. 1945; absolwentka Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; stylistka i kreatorka mody fryzjerskiej; inicjatorka i współorganizatorka odrodzenia i pielęgnowania tradycji fryzjerstwa polskiego w zakresie kultu św. Marii Magdaleny (patronki fryzjerów); właścicielka salonu „Elżbieta” w Gdyni.

GRZEGORZ RAFIŃSKI – ur. 1954; 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; obecnie proboszcz parafii św. Mikołaja w Łęgowie.

ADAM ROMEJKO – ur. 1971; 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; dr nauk humanistycznych i dr teologii; adiunkt w Instytucie Politologii Uniwersytetu Gdańskiego; wykładowca teologii dogmatycznej w GSD i nauk politycznych w Wyższej Szkole Komunikacji Społecznej w Gdyni.

JANUSZ SZULIST – kapłan diecezji pelplińskiej; dr teologii (studia na Leopold-Frenzens-Universität w Innsbrucku); wykładowca Katolickiej Nauki Społecznej w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie; pracuje w duszpasterstwie chorych w Szpitalu Hochzirl (Austria); jest odpowiedzialny za duszpasterstwo obcojęzyczne w Diecezji Innsbruck.

ADAM ŚWIEŻYŃSKI – ur. 1974; kapłan archidiecezji gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego i Wydziału Teologicznego ATK w Warszawie (obecnie UKSW); dr nauk humanistycznych w zakresie filozofii; adiunkt w Katedrze Filozofii Przyrody na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie; wykładowca filozofii w GSD i GAKT w Gdyni; prorektor ds. studiów w GSD.

FABIAN TOKARSKI – ur. 1974; kapłan archidiecezji gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego i Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie UKSW); dr 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 opinie recenzenta. W przypadku przyjęcia tekstów do druku Zespół Redakcyjny zastrzega sobie prawo do dokonania niezbędnych skrótów oraz wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Materiałów nie zamówionych Redakcja nie zwraca. Redakcja zastrzega sobie prawo do umieszczania wydrukowanych materiałów na stronie internetowej półrocznika „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 i odnośniki bibliograficzne powinny mieć formę wg wzoru zamieszczonego na stronie: www.studiagdanske.diecezja.gda.pl.
6. Tekst powinien być przejrzany przez polonistę.

Zapraszamy serdecznie do współpracy.

Redakcja

