
wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XIX 2011 Nr 1

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
19/2011/nr 1

WROCLAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

ISSN 1231-1731

RADA NAUKOWA

Bp prof. dr hab. Andrzej Siemieniewski (przewodniczący)

Ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek

Prof. dr hab. Kazimierz Lubowicki OMI

Ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik

Ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec

RECENZENCI

Prof. dr hab. P. Bortkiewicz TChr (UAM – Poznań)

Prof. dr hab. J. Kulisz SJ (Ignatianum – Warszawa)

Ks. prof. dr hab. J. Załęski (UKSW – Warszawa)

REDAKCJA

Ks. prof. dr hab. Andrzej Nowicki (redaktor naczelny)

dr Elżbieta Dolganiżewska (sekretarz redakcji)

50-328 Wrocław, ul. Katedralna 9

tel. 71 322-99-70 w. 31

e-mail: przeklad@pwt.wroc.pl

KOREKTA

Anna Kowalska-Grygajtis

Bożena Sobota

SKŁAD I PRZYGOTOWANIE DO DRUKU

Andrzej Duliba

DRUK

Drukarnia Tumska, zam. 43/2011

Ks. ANDRZEJ NOWICKI

KU SPEŁNIONEJ NADZIEI KOŚCIOŁA

Integralną częścią środowiska uprawiającego refleksję teologiczną na poziomie akademickim jest od lat Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu. Spełnia właściwą sobie powinność naukową poprzez poszukiwanie prawdy, na którą istnieje zapotrzebowanie nie tylko ze strony członków Kościoła, bowiem potrzebuje ją znać właściwie każdy człowiek.

Praca teologa pochylonego nad Objawieniem rozumianym jako Słowo Boga o sobie samym i ukazujące kondycję człowieka we wszechogarniającej optyce, jest nieustanną próbą poszukiwania odpowiedzi na proste pytania stawiane od zawsze i równocześnie reakcją na nowe wyzwania współczesności w tym względzie. Kim jest człowiek i w jaki sposób każdy może najsensowniej wpisać się w bieg historii rodzaju ludzkiego? Nie wszystkie zasłyszane z otoczenia podpowiedzi rzeczywiście mu sprzyjają, jak choćby te, które w wierze religijnej upatrują zagrożenia ludzkiej osoby, zwłaszcza tego, co jest w niej konstytutywne: daru i zadania, a mianowicie wolności.

Teologia jest czymś więcej niż tylko wiedzą. Jest mądrością, gdyż posiada – nie dla siebie samej rzecz jasna – i dysponuje wiarygodnym i uzasadnionym sensem w podstawowych sprawach interesujących człowieka. Zasadnicze problemy ludzkiego bytowania przedstawia w jasnym świetle, pozwalającym indywidualnie i we wspólnocie, bezpiecznie poruszać się po krętych ścieżkach życia do ostatecznego celu. Zabezpiecza go zwłaszcza tam, gdzie jest on wystawiony na największe niebezpieczeństwo i sam sobie nie może poradzić, czyli u podstaw rozumienia jego osoby. Myśl teologiczna staje więc po stronie zagrożonego człowieka, broniąc jego godności i wolności, uzasadnia w zgodnej relacji rozumu i wiary, że jedynie Bóg jest gwarantem autonomii osoby ludzkiej.

Realizacji tego zadania – rozumianego jako intelektualna służba człowiekowi – od lat stara się sprostać „Wrocławski Przegląd Teologiczny”. Artykuły zamieszczone w tym tomie świadczą wymownie, że ich Autorzy, przedstawiciele różnych środowisk teologicznych, podejmują w szerokim zakresie problematykę teologiczną. Teologia bowiem posiada rozmaite profile: rys pastoralny, gdy

angażuje się w realizację zbawczej działalności Kościoła; gdy jak wychowawca wychowuje do wartości i utrwala postawy, zwłaszcza szacunku należnego każdemu człowiekowi; gdy jak strażnik skarbcza przechowuje w historycznej pamięci Tradycji i chroni od zapomnienia najcenniejsze z wartościowych doświadczeń społeczności wierzących; wreszcie gdy uczy krytycznego rozeznawania i oceny, reklamowanych jako panaceum na szczęśliwe życie, propozycji zgłaszanych przez pretendentów do miana jedynych nauczycieli ludzkości.

Wszystkim Autorom – artykułów, sprawozdań i recenzji – należą się od członków Redakcji podziękowania, że zechcieli przyjąć zaproszenie do współtworzenia tego tomu „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”.

Ku spełnionej nadziei Kościoła. W tym duchu oddajemy kolejny tom zainteresowanym Czytelnikom z radością, że pojawia się on w czasie oczekiwania przez wspólnotę ludzką na zapowiedziany już dzień beatyfikacji w Watykanie Sługi Bożego Papieża Jana Pawła II. Żywimy nadzieję, że spełni oczekiwania, wzmocni przekonania i dostarczy wielu intelektualnych satysfakcji.

Ks. Andrzej Nowicki
Redaktor naczelny

Wrocław, 22 lutego 2011 r.
w święto Katedry św. Piotra Apostoła

KARD. STANISŁAW NAGY SCJ*

KOŚCIÓŁ STAREGO TESTAMENTU – BOŻY PROJEKT PISANY DZIEJAMI NARODU WYBRANEGO

Kluczowe w eklezjologii katolickiej pytanie: czy i kiedy Chrystus powołał do istnienia Kościół, nowy lud Boży, stawiano sobie od początku chrześcijaństwa. Odpowiedź na to pytanie formułowano w różnorodny sposób. I ten stan rzeczy trwa właściwie do dzisiaj, chociaż eklezjologia dała w tej mierze miarodajne odpowiedzi (por. KK I-II). Ponownie jednak tę sprawę jednoznacznie naświetlił Ojciec Święty Jan Paweł II w Encyklice *Dominum et Vivificantem* (por. DV 22-26), a także w swoich śródowych katechezach o Kościele¹. Wszystko więc wydaje się być w tej doniosłej sprawie powiedziane. A jednak...

Pojawia się ostatnio niebezpieczna tendencja do wyłączenia faktu powstania Kościoła z okresu publicznego działania Chrystusa, przesuwająca jego powstanie na nieokreślony czasowo i wydarzeniowo okres po zmartwychwstaniu. Nie bez wpływu na odrywanie powstania Kościoła od wymiaru historyczno-przedpaschalnego jest teza H. Künga, że Chrystus tylko zapowiedział powstanie Kościoła, ale ostatecznie nie jest pewne, że go rzeczywiście założył². A tymczasem, jeżeli dogłębnie spojrzeć się na zagadnienie powstania Kościoła, widać, że posiada ono wyraźny wymiar historyczny – i to wymiar bardzo odległy, bo sięgający już Starego Testamentu.

* Kard. prof. dr hab. dr h.c. Stanisław Nagy SCJ – KUL Lublin, członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1986–1996, mieszka w Krakowie.

¹ Por. JAN PAWEŁ II, *Dzieła zebrane. Katechezy*, t. VII, cz. 2: *Kościół*, s. 327–802.

² Por. Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, s. 469–472.

1. Eklezjalny sens Starego Testamentu

Przez „Stary Testament” rozumie się dzieje narodu żydowskiego naznaczone szczególną interwencją Jednego Boga. Nazwą tą określa się również dyktowany przez Boga zapis przebiegu tych dziejów w postaci ksiąg Pisma Świętego, nazywanymi księgami Starego Testamentu. Obydwie te rzeczywistości są ze sobą ściśle powiązane. Na obecnym etapie naszych dociekań uwaga skupiona będzie na tym pierwszym znaczeniu określenia „Stary Testament” z odwoływaniem się do drugiego znaczenia w miarę zaistnienia takiej potrzeby.

Dzieje narodu żydowskiego stanowią fenomen jedyny w swoim rodzaju w wymiarze społecznym i kulturowym ludzkości. Abstrahując od współczesnego rozumienia narodu żydowskiego, określanego mianem państwa Izrael z jego dominującym rysem, jakim jest wymiar polityczny, naród żydowski Starego Testamentu był niezwykle fenomenem o charakterze religijnym. Decydował o tym podstawowy fakt, jakim była wiara w Jedynego Boga, który w wyraźny sposób ingerował w jego losy, tak iż może być nazwany Reżyserem jego historii.

Pierwszym ogniwem tego długiego i zróżnicowanego łańcucha zaangażowania Boga w kształtowanie dziejów Izraela była historia Abrahama. Los jego rodziny, począwszy od wyjścia z Ur w Chaldej, narodzin syna Izaaka, poprzez historię Jakuba i wyjście do Egiptu oraz historię Józefa (Rdz 12–49), rozgrywa się pod dyktando Jedynego, coraz to bardziej wyraziście odsłaniającego swe oblicze Boga-Jahwe.

Już na tym etapie dziejów rodzącego się narodu widać wyraźnie dwie warstwy tego procesu: ludzko-ziemską oraz Boską. Zaznaczają się one wyraziście w kształtowaniu się zrębów Narodu Wybranego – od etapu rodziny, plemienia, aż do formy organizmu społecznego, przypominającego coraz to bardziej klarownie kontury społeczności narodowej. Nowy etap tego procesu wiąże się z wyjściem z niewoli egipskiej i roli, jaką w jego przebiegu odegrał Mojżesz. W jego historii, związanej z losami Narodu Wybranego, rola Boga-Jahwe jeszcze dobitniej się zaznacza. Niemal ręką można dotknąć Bożą interwencję w biegu zdarzeń, które wypełniają organicznie 40-letnią drogę z Egiptu do Ziemi Obiecanej. Golem okiem widać jak Bóg za rękę prowadzi tę niesforną gromadę potomków Abrahama, Izaaka i Jakuba od momentu cudownego przejścia przez Morze Czerwone, poprzez cudowne zapewnienie wody i żywności, aż do przymierza na Synaju z tablicami danego przez Boga Prawa (por. Wj 11–24).

Ale droga do Ziemi Obiecanej ma również wyraźnie zaznaczającą się warstwę historyczno-ziemską, od zasadniczego trwania Izraela przy Bogu-Jahwe, poprzez momenty tragicznej niewierności po aprobatę zawartego przymierza. Ostatecznie jednak, choć już nie pod wodzą Mojżesza, ale przy czynnej jego prawodawczej inicjatywie, Izrael wchodząc do Ziemi Obiecanej nie jest już zlepkiem plemion połączonych wiarą w Jednego Boga, ale zwartym organizmem narodowym posiadającym jeszcze dość ubogą strukturę organizacyjno-społeczną, która gwarantowała istnienie i funkcjonowanie w etnicznej mozaice plemion

i narodów zdobytego obszaru geograficznego. Ustabilizowana społeczność narodowa Izraela, współżyjąca z bardziej jeszcze i dojrzałej zorganizowanymi społecznościami, stanęła wobec perspektywy zrobienia ostatniego kroku na drodze społecznego dojrzewania.

2. Od epizodu epoki Sędziów do epoki Monarchów

W czasie 40-letniej wędrówki po pustyni grupa wygnańców z Egiptu dojrzała w wymiarze społecznym do postaci zwartej narodowej wspólnoty, przygotowanej do niełatwego zadania: objęcia w posiadanie trudnych terenów bogatej, ale przecież gęsto zaludnionej krainy Kanaanu. Dokonywano tego w twardym wysiłku, ścierając się z osiadłymi tu od dłuższego czasu plemionami palestyńskimi, też już scalonymi w zróżnicowanej postaci organizmy narodowe.

Żydzi stojący u bram Ziemi Obiecanej też przestali być gromadką luźno zespolonych rodów, a stali się już zorganizowaną wspólnotą narodową z dość pierwotnym, bo jeszcze przez Mojżesza ukształtowanym, ale sprawnie funkcjonującym elementem władzy Sędziów. Poza zadaniami sądowniczo-rozjemczymi zmuszani oni byli od czasu do czasu do pełnienia funkcji wojskowo-dowódczych. Podyktowane to było koniecznością obrony przed wrogo nastawionymi do przybyszów żydowskich pierwotnymi mieszkańcami zdobywanej ziemi. Szczegółowy przegląd tamtych wydarzeń i wybitnych postaci daje starotestamentowa Księga Sędziów. Generalnie rzecz biorąc, okres Sędziów był okresem definitywnego dojrzewania Izraela do formy zorganizowanego państwa, tyle że z dość oryginalnym, choć w jakimś stopniu znanym modelem politycznego ustroju. Permanentny nacisk wrogo nastawionych do Żydów sąsiadów zrodził jednak potrzebę naśladowania kształtu ich struktur polityczno-społecznych. I w rzeczy samej – w obliczu agresji nasilającej się ze strony wrogo nastawionych plemion ościennych, mimo stale doznawanej opieki Boga-Jahwe w tej nieustannej walce, naród Izraela postanowił sięgnąć po swoją własną moc przez wybór mającego nimi rządzić króla. Bóg ustami Samuela, ostatniego wielkiego Sędziego Izraela, sprzeciwiał się początkowo takiemu rozwiązaniu (por. 1 Sm 8, 6-10). Powodem tego sprzeciwu było niebezpieczeństwo zapomnienia, że najwyższym suwerenem narodu był i pozostaje Bóg. Jednak wobec uporu Izraelitów Bóg zgodził się na wybór króla, a więc na radykalną zmianę ustrojową, polegającą na typowo monarchicznym modelu kierowania narodem (por. 1 Sm 8, 21-22).

3. Epoka monarchii i sens jej upadku

Pierwszy etap tego nowego porządku, jakim było panowanie króla Saula, nie należał do imponujących. Namaszczony przez Samuela, stosownie do wytycznych, jakie ten otrzymał od Boga (por. 1 Sm 10, 1-16), miał słuchać Boga, bo

„On nie porzuci [...] swego ludu. Postanowił was bowiem uczynić ludem swoim przez wzgląd na wielkie ramie swoje” (1 Sm 12, 12-13).

Dwie ważne wskazówki starzejący się Prorok daje Izraelowi zgadzając się na królowanie Saula. Królowanie to pozostaje królowaniem Boga, bo będzie królowaniem nad ludem, który jest własnością i tworem Boga. Król ma królować w imieniu Boga i pilnie Go słuchać. „Bójcie się jedynie Pana, służcie Mu w prawdzie – zakończył instalację króla Saula odchodzący Samuel – Spójrzcie jak wiele wam Bóg wyświadczył [...], gdybyście trwali w przewrotności, zginiecie tak wy, jak i wasz król” (1 Sm 12, 24-25). Taki los spotkał niestety tego pierwszego króla Narodu Wybranego. Tym jednak, co szczególnie trzeba uwypuklić w historii Saula, jest oczywisty fakt, że ostatecznie to Bóg zdecydował, że Wybrany Naród wszedł w nowy etap kształtowania się jego losów. Dopelnieniem tego nowego etapu było królestwo Dawida i jego syna Salomona. Zaangażowanie Boga w desygnowanie Dawida na króla, jak i rytm sprawowania rządów królewskich realizowanych w imieniu Boga, który ściśle rzecz biorąc był Królem Narodu Wybranego, stanowią zasadnicze rysy tego królestwa. I na tym doprowadzeniu potomków Abrahama do tego szczytowego punktu rozwoju społeczno-politycznego kończy się sterowany przez Boga proces budowania historycznego kształtu Izraela. W wymiarze społeczno-politycznym królestwo Dawida i Salomona jest ostatnią fazą i zwieńczeniem procesu kształtowania się społeczności Izraela jako ludu Bożego.

Był to wybrany i ukształtowany przez Boga naród, posiadający określoną strukturę społeczno-polityczną, kierowany przez Boga i zorientowany na zjednoczenie z Nim jako Jego jedynym suwerenem. Tak osiągnięty ideał niestety trwał bardzo krótko. Królestwo Dawida niebawem podzieliło się na dwa królestwa: Izraelskie (północne) i Judzkie (południowe) po to, żeby dzielić się dalej, a w końcu pograżyć w niewoli, tracąc narodową samodzielność w rozproszeniu po ościennych państewkach.

I tu wyraźnie zarysowuje się nowy sens kwitnącego Dawidowego państwa z monarchą na czele. To królestwo-ideał staje się przedmiotem tęsknot i nadziei, wzorcem tego, co powinno wrócić, i na pewno wróci.

4. Mesjańskość i perspektywa nowego ludu Bożego

Etap niewoli i oczekiwania na odbudowanie królestwa Dawida i Salomona spowodował wzmożenie oczekiwań mesjańskich, które od początku istniały w świadomości Izraelitów. Po upadku królestwa i narastaniu nadziei na jego odbudowanie ta świadomość zaostriża się, potęgując oczekiwania na powrót epoki królestwa, tyle że już królestwa Mesjańskiego. Oczekiwanie więc na Mesjasza i związane z Nim królestwa, stanowi dwa zasadnicze nurty fascynujące Izraela w okresie niewoli babilońskiej. W tym też kierunku zwrócona jest pedagogia Boża zawarta w nauczaniu proroków na tym trudnym etapie dziejów Izraela.

Pokazuje ono głębię zamysłu Bożego w odniesieniu do dziejów Izraela i ich finału, jakim było powstanie królestwa Izraela. Miały one być wielką zapowiedzią czasów nadejścia Mesjasza z całym bogactwem Jego dzieła zbawczego, a w nim powstania nowego królestwa Mesjańskiego wzorowanego na starym.

Zapowiedź nadejścia pełni czasów z Mesjaszem i nowym ludem Bożym, którego On będzie królem, stanowi więc istotny cel powstania królestwa Starego Testamentu i jego szybkiego zniknięcia z horyzontu historii. Było ono bowiem jedynie projekcją czasów epoki mesjańskiej, a w niej nowego ludu Bożego. Ostatecznie ten Boży projekt mesjańskiej, zbawczej przyszłości wyrażony został przez obraz odbudowanej Jerozolimy i zawarcia nowego przymierza. Toteż w miarę zbliżania się nowej ery zbawienia najwybitniejsi prorocy końcowego etapu dziejów Narodu Wybranego przy użyciu tych właśnie kategorii głoszą zbliżającą się realizację planu-projektu tego błogosławionego czasu. I tak prorok Izajasz wyraziście rysuje postać mającego nadejść Mesjasza, poczynając od Jego cudownego poczęcia (por. Iz 7, 10-17), poprzez zadziwiający opis życia, męki i śmierci (por. Iz 49–53). Inny Prorok poświęci wiele miejsca odbudowaniu miasta Bożego, Jerozolimy (por. Jr 31, 31-40), i wyraziście powie: „W owych dniach [...] będę Bogiem dla wszystkich pokoleń Izraela, one zaś będą moim narodem” (Jr 31, 1). Zawarte zostanie nowe przymierze: „Oto nadchodzą dni [...], kiedy zawrę z domem Izraela [...] nowe przymierze. Nie jak przymierze, które zawarłem z ich przodkami” (Jr 31, 31-32).

Swoistym ukoronowaniem relacji proroków jest świadectwo proroka Micheasza, który mówi o pochodzeniu Chrystusa-Mejasza, miejscu urodzenia, Jego panowaniu nad Izraelem, i o tym, że Jego potęga rozciągnie się aż po krańce ziemi (por. Mi 5, 1-3).

Zakończenie

Czas jednak, żeby podjąć próbę syntetycznego podsumowania i wyciągnąć z powyższego oglądu dziejów Izraela logiczne wnioski.

Bogate i zróżnicowane teksty Starego Testamentu posiadające walor religijno-historyczny ukazują proces budowania tworu społecznego, zwanego Narodem Wybranym, począwszy od szczybla rodziny wybranego człowieka. Szczytowym punktem tego procesu jest powstanie organizmu ze społeczno-politycznym modelem funkcjonowania jedynowładztwa, a więc monarchii. Na tym etapie kończy się zaangażowanie Boga w wymiar społeczny wspólnoty Izraela. Wykorzystuje On jednak tak powstałą postać Narodu Wybranego do wkroczenia w erę zapowiadanego od początku królestwa Mesjasza, z którym wiąże się nadzieja na ścisłe odbudowanie porządku społeczno-religijnego, z reprezentującym Boga królem. Mesjasz pojawi się historycznie w określonym konkretnie miejscu i czasie, wraz z Nim pojawi się odnowiona postać dawnej wspólnoty Narodu Wybranego – tyle że otwartego na całą ludzkość – z Bogiem maksymalnie zjednoczoną i Nim prze-

nikniętą. Jak Mesjasz zakotwiczona będzie w historii, której towarzyszyć będzie już na zawsze.

A jakie wynikają z tego wnioski? Prócz wielu szczegółowych, już jeden z nich narzuca się z całą oczywistością. A jest nim przekonanie, że Stary Testament daje solidne podstawy do twierdzenia, że historia Chrystusa-Mesjasza implikuje historycznie i społecznie uwarunkowaną społeczność, która zasługiwać będzie na miano nowotestamentowego ludu Bożego, na wzór wspólnoty nazwanej w Starym Testamencie „*Kahal Jahwe*”, a obecnie Kościołem Boga w Chrystusie i Duchu Świętym.

Najgłębsze więc korzenie Kościoła sięgają pisanej przez Boga historii Narodu Wybranego i zamkniętego w niej Bożego projektu Kościoła jako nowego ludu Bożego, zapoczątkowującego nową erę w dziejach ludzkości i jej relacji z Bogiem.

Kirche des Alten Testaments – Projekt Gottes, geschrieben durch die Geschichte des Auserwählten Volkes

Zusammenfassung

Die Schlüsselfrage, die von Anfang an im Christentum immer aufs Neue erscheint, betrifft die Entstehung der Kirche. Angesichts zahlreicher Zweifel sowohl rund um den Gründer als auch die Gründungszeit der Kirche, stellt der Autor fest, dass der Anfang der Kirche bis ins Alte Testament zurückreicht. Der ekklesiale Sinn des Alten Testaments greift bis in die Zeit des Abraham zurück. Ab dieser Epoche sieht man sehr deutlich zwei Dimensionen des Gestaltungsprozesses der Kirche. Einerseits die menschlich-erdhafte Dimension und andererseits die göttliche. Obwohl das Volk Gottes immer wieder untreu ist, schließt Gott mit ihm einen ewigen Bund. Daraus darf man schließen, dass das Alte Testament fundierte Gründe liefert für das Theorem, dass die Geschichte von Christus, dem Messias, eine historisch und sozial bedingte Gemeinschaft impliziert. Diese verdient, das neutestamentliche Volk Gottes genannt zu werden nach dem Modell der Gemeinschaft im Alten Testament *Kahal Jahwe*, und gegenwärtig die Kirche Gottes in Christus und im Heiligen Geist.

Die tiefsten Wurzeln des neuen Volkes Gottes, der Kirche, greifen also zurück auf die Geschichte Gottes mit seinem auserwählten Volk im Alten Testament.

Übersetzt von Kazimiera Wawrzynów OSU

Bp ANDRZEJ FRANCISZEK DZIUBA*

RELACJE DYPLOMATYCZNE MIĘDZY STOLICĄ APOSTOLSKĄ A ZAKONEM MALTAŃSKIM

Czarne kule kawalerów oraz płaszcze dam z naszytym białym krzyżem maltańskim przywołują wielką historię, osób, miejsc i wydarzeń, a jednocześnie także wielkie dostojeństwo starożytnego zakonu założonego przez bł. Gerarda w Jerozolimie. To zakonne spotkanie rycerskości, szlachectwa i wojskowości. Jednocześnie to sięganie także do symboliki ośmiu błogosławieństw i niezwykłego orędzia postrzegania swojego życia oraz odnoszenia się do innych, a zwłaszcza chorych i potrzebujących.

Suwerenny Rycerski Zakon Szpitalników św. Jana Jerozolimskiego zwanego Rodyjskim i Maltańskim, tak brzmi jego pełna oficjalna nazwa, od wieków jest specyficznym podmiotem prawa kościelnego i międzynarodowego. Trzeba jednak pamiętać, że praktycznie kwalifikacja ta zmieniała się i przybierała w czasie różne odniesienia czy interpretacje¹. Współcześnie obejmuje to relacje dyplomatyczne na poziomie ambasad czy misji specjalnych z ponad stu państwami (m.in. Polska, Kanada, Egipt, Francja, Kuba, Malta) i organizacjami międzynarodowymi (np. ONZ, UNESCO, FAO, Międzynarodowy Komitet Czerwonego Krzyża, Komisja Europejska).

* Bp prof. dr hab. Andrzej F. Dziuba – Przewodniczący Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski, Biskup Łowicki.

¹ „*Il Sovrano Militare Ordine Ospedaliero dei Cavalieri di San Giovanni di Gerusalemme, detto di Rodi, detto di Malta, sorto dal gruppo degli Ospitalari dell'Ospedale di San Giovanni di Gerusalemme, chiamato dalle circostanze ad aggiungere ai primitivi compiti assistenziali un'attività militare oer la difesa dei pellegrini della Terra Santa e della civiltà cristiana in Oriente, sovrano, successivamente, nelle isole di Rodi e poi di Malta, e un Ordine religioso laicale, tradizionalmente militare, cavalleresco e nobiliare?*” (Carta Costituzionale 1998, art. 1, 1). Por. Carta Costituzionale ad experimentum 1956, art. 1, 1; Carta Costituzionale 1961, art. 1, 1; T.M. Gazzoni, *L'Ordine di Malta e la sua Carta Costituzionale*, Roma 1973, s. 14–15.

Jednak pełna analiza międzynarodowego statusu zakonu byłaby niekompletna, wręcz uproszczona, gdyby pominąć jego odniesienie do Stolicy Apostolskiej i *vice versa*. Szczególnie ważna jest tutaj oczywiście kwestia jego suwerennej autonomii oraz praw do aktywnego i biernego poselstwa, które zakon wykonuje. Naturalnie, iż ten status prawa międzynarodowego przysługujący zakonowi staje wobec prawdy jego relacji ze Stolicą Apostolską, tak w odniesieniu historycznym, jak i w teraźniejszości².

1. Obrona autonomii

Podstawowe normy, którymi rządzą się relacje między zakonem a Stolicą Apostolską, a wyrażone syntetycznie i prawnie w Karcie Konstytucyjnej z 1961 r., były wyraźnie oparte na sentencji Trybunału Kardynalskiego powołanego przez papieża Piusa XII (1939–1958) pismem *Il Sovrano Militare Ordine* z 10 grudnia 1951 r., a opublikowanej 24 stycznia 1953 r. Trybunał ten powstał w wyniku bezpośredniego odwołania się zakonu do papieża w dość dramatycznej i pełnej napięć dyskusji z Kongregacją Życia Zakonnego³. W jego skład wchodził kardynałowie: przewodniczący – Eugenio Tisserant, dziekan Kolegium Kardynalskiego – Clemente Micara oraz Giuseppe Pizzardo, Benedetto Aloisi-Masella i Nicolo Canali. Natomiast funkcję sekretarza pełnił Giovanni Battista Scapinelli⁴. Karta Konstytucyjna wprost deklaruje, że tam właśnie zostały określone podstawowe zasady wzajemnych relacji ze Stolicą Apostolską⁵.

Sentencja Trybunału Kardynalskiego faktycznie była oparta na szczególnej relacji zakonu ze Stolicą Apostolską, wynikającej w wypadku członków pierwszej klasy (kawalerów profesów sprawiedliwości i kapelanów konwentualnych profesów), którzy byli regularnymi zakonnikami, z faktu składania przez nich regularnych trzech ślubów zakonnych (czystość, ubóstwo i posłuszeństwo)⁶. Trybunał uznał, że te wzajemne relacje odnoszą się zarówno do kwestii zakonnych, jak też dotyczą przy tym kwestii suwerenności świeckiej i międzynarodowej zakonu. Pierwsze jednak podpadały pod kompetencje wspomnianej Kongregacji Życia Zakonnego,

² Por. A. CIEŚLAK, *Zakon Szpitalników św. Jana Jerozolimskiego jako podmiot prawa międzynarodowego do 1798 roku*, Lublin 2000, *passim* [mps].

³ Por. H.J.A. SIRE, *Kawalerowie maltańscy*, Warszawa 2000, s. 402–417.

⁴ Por. Tribunale Cardinalizio costituito con Pontificio Chirografo del 10 dicembre 1951. AAS 45 (1953), s. 767.

⁵ „*La posizione dell'Ordine nei confronti della Santa Sede e definita dalla Sentenza del Tribunale Cardinalizio istituito dal Sommo Pontefice Pio XII con Chirografo «Il Sovrano Militare Ordine» del 10 dicembre 1951, pronunziata il 24 gennaio 1953*” (Carta Costituzionale 1961, art. 4, 1).

⁶ Por. Tribunale Cardinalizio costituito con Pontificio Chirografo del 10 dicembre 1951, s. 765–767: C. PACELLI, Circa il Sovrano Militare Ordine Gerosolomitano di Malta, „*Il Diritto Ecclesiastico*” 64 (1953), s. 308–334 (Książę Carlo Pacelli był jednym z konsultorów Trybunału Kardynalskiego).

natomiast ta druga kwestia leżała w bezpośredniej kompetencji Sekretariatu Stanu, a więc dykasterii zajmującej się *ex officio* m.in. relacjami Stolicy Apostolskiej z suwerennymi jednostkami prawa międzynarodowego. Ewentualne tzw. szczegółowe „kwestie mieszane”, praktycznie (*ad casuum*) były rozwiązywane poprzez specjalne porozumienie między obydwoma dykasteriami. Sentencja Trybunału całkowicie uznała charakter autonomiczny zakonu w jego relacji ze Stolicą Apostolską oraz suwerenny w relacjach z innymi jednostkami międzynarodowymi⁷.

Suwerenność, którą zakon cieszył się bez przerwy w swojej historii – również w okresie, kiedy pozbawiony był panowania nad terytorium Rodos po opuszczeniu wyspy, z chwilą zawarcia porozumienia z cesarzem Karolem V w związku z otrzymaniem Archipelagu Maltańskiego, a następnie także po opuszczeniu Malty – została ponownie potwierdzona w sentencji Trybunału Kardynalskiego, ukazującej wręcz radość z przywilejów wrodzonych i nieodłącznie przynależnych zakonowi samemu w sobie, jako podmiotowi prawa międzynarodowego⁸. W konsekwencji Karta Konstytucyjna z 1961 r. wskazywała na ścisły związek

⁷ Por. P. PAPANTI-PELLETIER, *L'Ordinamento giuridico melitense dopo il Capitolo Generale del 1997: Prime riflessioni*, „Il Diritto Ecclesiastico” 110 (1999), s. 546 (Autor jest przewodniczącym Trybunału Magisterialnego pierwszej instancji).

⁸ Porozumienie między imperatorem Karolem V i Zakonem Szpitalników, krótko po opuszczeniu księstwa na Rodos, a obecnie mieszczącego się w ich prowizorycznym konwencie zainstalowanym w Viterbo, jest ciekawym świadectwem oraz wolą uznania nieterytorialnej suwerenności zakonu. W zamian za gotowość płacenia rocznie jednego sokoła na rzecz wicekróla na Sycylii, imperator oddał zakonowi wszystkie prawa i jurysdykcje nad Archipelagiem Maltańskim – do którego jeszcze dodał przyczółek Trypolis w Północnej Afryce, którego zakon nigdy nie zdobył na stałe – tylko pod jednym ograniczającym warunkiem, że terytoria powrócą do Królestwa Sycylii, gdyby zakon kiedykolwiek je opuścił. Ze swej strony zakon podjął się poprawić wewnętrzne legislacje, tak aby umożliwiły one branie do niewoli i ekstradycję podejrzanych renegatów wobec Królestwa Sycylii, a szczególnie heretyków i zdrajców. Następnie utrzymanie królewskich praw patronackich nad biskupem Malty, który był beneficjentem zakonu poprzez dekorację Wielkim Krzyżem, i włączenie go jako członka do Rady Suwerennej oraz żądanie, aby admirałowie zakonu (jak również ich zastępcy) byli także wybierani spośród kawalerów języka włoskiego. Wszystkie te formalności tak uroczyście sformułowane i ratyfikowane zgodnie z międzynarodowym porozumieniem w tym czasie były w pełni przestrzegane. W procedurę tę należy włączyć warunki porozumienia z imperatorem zawarte przez reprezentantów zakonu w Castelfranco (23 marca 1530 r.), a następnie akceptację tekstu porozumienia przez Wielkiego Mistrza Fra Philippe Villiers d'Isle Adama wraz z całą Radą obradującą „*in vim Capituli Generalis*” w Syrakuzach. Wydała ona specjalny dekret (25 kwietnia 1530 r.), który następnie został potwierdzony bullą papieża Klemensa VII (7 maja 1530 r.). W dalszej kolejności nastąpiło przyjęcie przez zakon samej bulli papieskiej i podjęcie się płacenia feudalnej dzierżawy wobec Wicekróla Sycylii (29 maja 1530 r.). Z kolei publikacja magistralnej bulli autoryzowała prokuratorów zakonu, aby ostatecznie wzięli w posiadanie Archipelag Maltański (10 czerwca 1530 r.). Ostateczna ratyfikacja porozumienia i aktów prokuratorów dokonana została przez Wielkiego Mistrza i Radę Suwerenną (15 lipca 1530 r.). Por. M. BARBARO DI SAN GIORGIO, *Storia della Costituzione del Sovrano Militare Ordine di Malta*, Roma 1927, s. 57–58.

między zakonem religijnym i zakonem suwerennym, faktycznie jednak nie sprzeciwiając się autonomii samego zakonu w wypełnianiu jego suwerenności i wszelkich prerogatyw w zakresie prawa międzynarodowego, zwłaszcza w zestawieniu z innymi suwerennymi państwami⁹.

Ponieważ zasadniczy zrąb sentencji przyjęty został w dawniejszych konstytucyjnych uwarunkowaniach, spowodowało to pewne nie tyle jurydyczne wątpliwości odnośnie do suwerenności zakonu, co tego typu artykulacja pozostawiła większą wolną przestrzeń dla możliwości podnoszenia kwestii dyskusyjnych odnośnie do natury samej zależności zakonu od Stolicy Apostolskiej, co w konsekwencji mogłoby mieć pewne reperkusje w uznaniu tejże samej suwerenności. Jednak już samo odwołanie się Karty Konstytucyjnej z 1961 r. do regulacji sentencji Trybunału Kardynalskiego odnośnie do relacji między zakonem a Stolicą Apostolską było w samej swej istocie raczej dwuznaczne i wyzwoliło pewne wątpliwości związane z charakterem samej sentencji w jej odniesieniu do prawa kanonicznego i prawa międzynarodowego. Dyskusyjne było także samo umocowanie prawne Trybunału.

W konsekwencji takiego stanu rzeczy warto przywołać choćby jeden praktyczny przykład. Język Karty Konstytucyjnej, który odnosi się do dyplomatycznych relacji zakonu ze Stolicą Apostolską, może być interpretowany jako naznaczony elementami niezwyklej kurtuazji dyplomatycznej oraz kulturalnej¹⁰. Poza tym normy odnoszące się do wyboru i objęcia urzędu przez Wielkiego Mistrza charakteryzowały się hipotetyczną zależnością w tym zakresie, co skutkowało tym, że nowo wybrana głowa zakonu powinna otrzymać specjalną aprobatę ze strony Papieża, a co nie zostało precyzyjnie określone.

Pod tym względem ostatnie konstytucyjne reformy przeprowadzone przez nadzwyczajną Kapitułę Generalną w dniach 28–30 kwietnia 1997 r. i następnie promulgowane przez poprzedniego Wielkiego Mistrza, Fra Andrew Willoughby Ninian Bertiego, który polecił je formalnie opublikować w „*Bolletino Ufficiale*” z 12 stycznia 1998 r., całkowicie zmodyfikowały tę sytuację. Najważniejsze było całkowite wyeliminowanie z Karty Konstytucyjnej odwołania się do słynnej sentencji Trybunału Kardynalskiego z 1953 r.¹¹ Jest to swoiste definitywne odcięcie się od tego konfliktowego problemu, który mocno ciążył w zakonie.

Faktycznie, nowa Karta Konstytucyjna daje jasną dyspozycję, że osoby zakonne, zgodnie ze swymi ślubami, jak również członkowie drugiej klasy z przyrzeczeniem posłuszeństwa, są podporządkowani tylko swoim własnym prze-

⁹ „*L'intima connessione esistente tra le qualità di Ordine religioso e di Ordine sovrano non si oppone all'autonomia dell'Ordine stesso nell'esercizio della sua sovranità e delle prerogative ad essa inerenti come soggetto di diritto internazionale nei confronti degli Stati*” (Carta Costituzionale 1961, art 3).

¹⁰ „*La Santa Sede ha gradito una Rappresentanza diplomatica dell'Ordine*” (Carta Costituzionale 1961, art. 4, 3).

¹¹ Por. J.P. PHAM, *The Sovereign Military Order of Malta: its historical, juridical, and canonical profile in the light of the recently-reformed constitutional legislation*, Romae 2001, s. 48–392 [mpis].

łożonym w zakonie¹². W ten sposób została ponownie obroniona autonomia zakonu przeciwko żądaniom Kongregacji ds. Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego (obecna oficjalna nazwa kongregacji) stojąca u początków całej wcześniejszej kontrowersji, która w konsekwencji doprowadziła do powołania Trybunału Kardynalskiego.

Z uwagi na wcześniejszą hipotetyczną zależność zakonu wyrażoną w oczekiwaniu specjalnej aprobaty papieża dla nowo wybranej głowy zakonu, zamieniono obecnie tę procedurę w proste, listowne zakomunikowanie Ojcu Świętemu o wyborze przełożonego zakonu. Czyni to sam przełożony przed objęciem urzędu¹³. Ta zmiana stała się swoistą „rewolucją kopernikańską” i – jak się wydaje – ostatecznie wyeliminowała wszystkie wątpliwości odnośnie do możliwości potwierdzenia statusu suwerenności w relacji do oczekiwanej zależności od Stolicy Apostolskiej, której już odtąd nie należy się dłużej doszukiwać¹⁴. Daje to pewne gwarancje, które nie są obojętne dla normalnego funkcjonowania zakonu, w całej jego specyfice.

Dla potwierdzenia tego faktu należy zauważyć, że liczne wcześniejsze zastrzeżenia wymagające specjalnej dyspensy ze strony Stolicy Apostolskiej przed objęciem miejsca w Radzie Suwerennej przez kawalera nieprofesa¹⁵, zostały całkowicie zniesione na korzyść nowej normy. Oczywiście, choć nadal generalnie przy wyborze do władz centralnych preferowano kawalerów profesów, to jednak istniała kwalifikowana możliwość wyboru także wobec kawalerów posłuszeństwa, ale odtąd jednak pod warunkiem potwierdzenia ich wyboru tylko przez samego Wielkiego Mistrza, jako suwerennej głowy zakonu¹⁶.

¹² „*Le persone religiose, in seguito ai propri Voti, così come i membri del secondo ceto con la Promessa di Obbedienza, sono subordinate soltanto ai propri Superiori nell'Ordine*” (Carta Costituzionale 1998, art. 4, 2).

¹³ „*L'elezione del Gran Maestro va comunicata al Santo Padre, prima dell'assunzione della carica, con lettera dell'eletto*” (Carta Costituzionale 1998, art. 13, 3).

¹⁴ Por. P. PAPANTI-PELLETIER, dz. cyt., s. 547–548.

¹⁵ „*Fanno parte del Sovrano Consiglio: a) il Gran Maestro, o il Luogotenente, che lo presiede; b) i titolari delle quattro Alte Cariche del Gran Magistero, quattro Consiglieri e due supplenti tutti eletti dal Capitolo Generale tra i professi. In mancanza di candidati idonei tra i professi, il Capitolo Generale, con la maggioranza di due terzi dei voti, inoltra, caso per caso, domanda di dispensa alla Santa Sede*” (Carta Costituzionale 1961, art. 20, 2).

¹⁶ „*Le Alte Cariche ed uffici del Sovrano Consiglio, salvo disposto all'art. 20, paragrafo 4, e gli uffici di Cancelliere, Ricevitore ed Ospedaliere dei Priorati e dei Sottopriorati e quelli di Reggente, Luogotenente, Vicario e Procuratore, sono ricoperti preferibilmente da Cavalieri Professi. Se vengono eletti Cavalieri in Obbedienza, per loro specifiche qualità, l'elezione deve essere confermata dal Gran Maestro*” (Carta Costituzionale 1998, art. 11, 2).

Aktualna Rada Suwerenna na lata 2009–2014 składa się z następujących osób: Fra Matthew Testing – Wielki Mistrz, Fra Gherardo Hercolani Fava Simonetti – Wielki komandor, Jean-Pierre Mazery – Wielki kanclerz, Albrecht Freiherr von Boeselager – Wielki szpitalnik, Gian Luca Chiavari – Skarbnik oraz członkowie: Fra Carlo d'Ippolito di Sant'Ippolito, Fra John T. Dunlap, Fra Duncan Gallie, Emmanuel Rousseau, Antonio R. Sanchez-Corea, Jr. Winfried Henckel von Donnersmarck. Zatem pięciu członków jest kawalerami profesami, a pozostali kawalerami w posłuszeństwie.

Ta istotna zmiana nie tylko ponownie uwydatnia suwerenność odpowiadającą zwłaszcza istocie samego zakonu, ale także w praktyce eliminuje jeden z aspektów dyskusyjnych poprzednich norm konstytucjonalnych, które czyniły pewien rodzaj aluzji do jego zależności od Stolicy Apostolskiej. W praktyce miało to oznaczać także ścisły związek między zarządzaniem zakonem i wyznawaniem praktycznym zakonnego stanu, znaczonego przecież trzema klasycznymi ślubami.

2. Reprezentant przy Stolicy Apostolskiej

Odnosnie do norm prawa międzynarodowego dotyczących działalności przedstawicielstw dyplomatycznych historia relacji Zakonu Maltańskiego ze Stolicą Apostolską jest bardzo długa i jednocześnie klarowna. W okresie księstwa maltańskiego zakon utrzymywał wielorakie relacje dyplomatyczne z dworem papieskim w Rzymie¹⁷. Często nawet wykraczały one ponad powszechnie przyjęte standardy. Także później, po opuszczeniu archipelagu w wyniku inwazji Napoleona Bonaparte, zakon kontynuował relacje dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską, choć miały już one inny charakter¹⁸.

Początkowo, w okresie 1799–1803, kawaler Nicola Buonaccorsi pełnił funkcję *charge d'affaires* w dyplomatycznej misji Zakonu. Z kolei w latach 1803–1808 kawaler Nicola Bussi został akredytowany w Watykanie w randze ministra. Natomiast w latach 1808–1819 kawaler N. Buonaccorsi powrócił do pełnienia tej misji także w randze ministra. Wreszcie w okresie 1819–1834 już baliw N. Bussa spełniał funkcję *charge d'affaires*, odnawiając aż trzykrotnie listy uwierzytelniające wobec trzech następujących po sobie papieży: Leona XII (1823–1829), Piusa VIII (1829–1830) i Grzegorza XVI (1831–1846).

Dyplomatyczne relacje zakonu ze Stolicą Apostolską zostały zmienione w swej dotychczasowej funkcji dopiero 20 czerwca 1834 r., tj. wówczas, gdy sam zakon definitywnie przeniósł swoją siedzibę do Wiecznego Miasta. Wówczas to sprawy dyplomatyczne zostały przekształcone w bardziej bezpośrednie relacje między Wielkim Magisterium a Sekretariatem Stanu.

Podpisane 11 lutego 1929 r. (ratyfikowane 7 czerwca 1929 r.) traktaty laterańskie¹⁹ składały się z trzech części: głównego traktatu między Stolicą Apostolską a Włochami, układu finansowego stanowiącego jeden z załączników do traktatu oraz konkordatu²⁰. Na fali tych przemian 30 stycznia 1930 r., w rezultacie wielu dyplomatycznych zabiegów, kancelaria zakonu skierowała

¹⁷ Por. C. PETIET, *Ces Messieurs de la Religion. L'Ordre de Malte aux dix-huitieme siecle ou la crepuscule d'une epopee*, Paris 1992, s. 63–64.

¹⁸ Por. G. CANSACCHI, *I rapporti diplomatici tra l'Ordine di Malta e la Santa Sede*, „Il Diritto Ecclesiastico” 52 (1941), s. 3–14.

¹⁹ Por. T. WŁODARCZYK, *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, Warszawa 1986, s. 546–563, 196–220.

²⁰ Por. P. KENT, *The Pope and the Duce. The International Impact of the Lateran Agreements*, London 1981, s. 5–16.

specjalną notę do Sekretariatu Stanu poszukując zgody (*agreement*), wynikającej z powszechnych dyplomatycznych zwyczajów, na przyjęcie mianowanego baliwa Luigi Pignatelli della Leonessa, księcia Monteroduni, jako nadzwyczajnego wysłannika i ministra pełnomocnego przy Stolicy Apostolskiej. Zgoda na przyjęcie baliwa została uznana notą Sekretariatu Stanu z 18 lutego 1930 r. W odpowiedzi Rada Suwerenna wydała rozporządzenie, aby ponownie ustanowić stałe dyplomatyczne przedstawicielstwo zakonu przy Stolicy Apostolskiej, i 20 lutego 1930 r. formalnie zamianowała baliwa Pignatelli della Leonessa jako jego głowę. Z kolei książę Monteroduni został przyjęty na uroczystej audiencji na Watykanie przez papieża Piusa XI (1922–1939) 6 marca 1930 r., podczas której złożył listy uwierzytelniające²¹.

Ojciec św. Jan Paweł II w początkach swego pontyfikatu, 14 grudnia 1978 r., przyjął Christopa de Kallaya, posła nadzwyczajnego i ministra pełnomocnego, jako nowego przedstawiciela Zakonu Maltańskiego przy Stolicy Apostolskiej. Papież, nawiązując do wystąpienia ambasadora, wskazał, że „wiele naleciałości historycznych już zniknęło”, a dziś wymaga się „wysokiego poziomu życia wewnętrznego, które nadaje działalności cały sens i zapewnia jej skuteczność”²², co sprawdziło się zwłaszcza podczas II wojny światowej²³.

Te szczególne więzi podkreślił Jan Paweł II także podczas pierwszej audiencji udzielonej Wielkiemu Mistrzowi oraz Wielkiemu Magisterium 9 lipca 1979 r. przypominając:

Pragnę dlatego wyrazić wam swoją szczerą radość, przyjmując was w tym domu wspólnego Pasterza Kościoła powszechnego, w którym wyrażacie się nie tyl-

²¹ „*Giovedì, 6 Marzo, la Santità di Nostro Signore riceveva in solenne Udienza S. E. Don Luigi Pignatelli della Leonessa, Principe di Monteroduni, Inviato Straordinario e Ministro Plenipotenziario del Sovrano Militare Gerusalemmitano di Malta, per la presentazione delle Lettere Credenziali*” (Diarium Romanae Curiae. AAS 22 (1930), s. 197). Należy zauważyć, że wyznaczenie reprezentanta zakonu wobec Stolicy Apostolskiej jako „wysłannika nadzwyczajnego i ministra pełnomocnego” jasno wyklucza wszelkie wątpliwości zwłaszcza wobec osoby określanej jako „*procurator generalis*”, który zgodnie z kan. 517 *Codex Iuris Canonici* z 1917 r. reprezentuje zakon czy zgromadzenie lub inny instytut życia konsekrowanego na prawie papieskim w Rzymie, troszcząc się o jego interesy. Jeśli zatem przedstawiciel zakonu był widziany jako prokurator, to jego fakt bycia człowiekiem świeckim, jego kwalifikacje jako ministra pełnomocnego i specjalnego wysłannika, z tytułem „Ekscelencja” jako oficjalnym tytułem przypisywanym nobilitacji dyplomatycznej, wszystko to byłoby zupełnie niezrozumiałe. Por. G. Cansacchi, *I rapporti diplomatici tra l'Ordine di Malta e la Santa Sede*, „*Il Diritto Ecclesiastico*” 52 (1941), s. 9.

²² JAN PAWEŁ II, *Listy uwierzytelniające nowego ambasadora Zakonu Maltańskiego. Watykan 14.12.1978*, w: JAN PAWEŁ II, *Nauczanie papieskie*, red. E. Weron, A. Jaroch, t. I: 1978, Poznań–Warszawa 1987, s. 157.

²³ „Przyjmując Pańskiego poprzednika jeszcze w czasie ostatniej wojny światowej wielki papież Pius XII podkreślił pomoc, jaką niósł Zakon bardzo wielu niewinnym ludziom, ofiarom wojennego konfliktu. Czyż obecnie takie przypadki są mniej liczne?” (JAN PAWEŁ II, *Listy uwierzytelniające nowego ambasadora Zakonu Maltańskiego*, dz. cyt., s. 158).

ko pełną uroku historią Zakonu, lecz także konkretnym świadectwem waszego wspólnego zaangażowania chrześcijańskiego. [...] Znam poświęcenie wykazane przez Zakon Maltański na polu różnych inicjatyw opiekuńczych, a w szczególności sposób na ważnym odcinku służby szpitalnej. Za to wszystko, co czynicie w tym zakresie działalności, dziękuję wam z głębi serca²⁴.

28 marca 1983 r. Jan Paweł II przyjmował listy uwierzytelniające wspomnianego wyżej Christopha de Kallaya, ale występującego już w charakterze pierwszego ambasadora nadzwyczajnego i ministra pełnomocnego Zakonu Maltańskiego przy Stolicy Apostolskiej²⁵. Papież wskazał wówczas na znamienne fakty:

Zakon Maltański różni się w sposób oczywisty i z różnych racji od państw, które są tutaj reprezentowane w korpusie dyplomatycznym, akredytowanym przy Stolicy Świętej. Ponieważ zakon jest niezależny (suwerenny) i jako taki jest uznawany przez prawo międzynarodowe, posiada on swoistą uniwersalność poprzez swoje prioryty i swoje zrzeczenia, działające na terenie wielu różnych krajów²⁶.

Odnośnie do relacji dyplomatycznych zakonu ze Stolicą Apostolską obecna Karta Konstytucyjna z 1998 r. po prostu potwierdza, że Zakon ma relacje dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską i to zgodnie z normami prawa międzynarodowego²⁷. Co więcej „*Annuario Pontificio*” publikowane każdego roku jako oficjalny rocznik Stolicy Apostolskiej wymienia – w porządku alfabetycznym – Zakon Maltański wśród najdosłojniejszych ciał dyplomatycznych przy Stolicy Apostolskiej, obok wielu innych ambasad²⁸.

Pełne procedury, wszystko zgodnie z praktyką usankcjonowaną zwłaszcza przez Konwencję Wiedeńską z 1961 r., a dotyczącą relacji dyplomatycznych, są zachowywane przy składaniu listów uwierzytelniających przez ambasadora Zakonu Maltańskiego. Także przy ustanawianiu Alberto Leoncini Bartoligo, aktualnie-

²⁴ JAN PAWEŁ II, *Służyć członkowi w imię Chrystusa. Do członków Najwyższej Rady Zakonu Maltańskiego. Watykan. 9.07.1979*, w: JAN PAWEŁ II, *Nauczanie papieskie*, dz. cyt., t. II, 2: 1979, s. 16.

²⁵ „Klimat, jaki Pan tutaj znajduje i obowiązki, których się Pan podejmuje, są Panu już bardzo dobrze znane, ponieważ od ponad czterech lat stał Pan na czele poselstwa waszego zakonu jako poseł nadzwyczajny i minister pełnomocny. Ale podniesienie tego poselstwa do rangi ambasady stawia Pana wobec nowej funkcji i nadaje wyższą rangę stosunkom dyplomatycznym między Stolicą Apostolską a waszym zakonem” (JAN PAWEŁ II, *Listy uwierzytelniające pierwszego ambasadora Suwerennego Rycerskiego Zakonu Maltańskiego. Watykan. 28.03.1983*, w: JAN PAWEŁ II, *Nauczanie papieskie*, dz. cyt., t. VI, 1: 1983, s. 401.

²⁶ JAN PAWEŁ II, *Listy uwierzytelniające pierwszego ambasadora Suwerennego Rycerskiego Zakonu Maltańskiego*, dz. cyt., s. 401.

²⁷ Por. „*L'Ordine ha una rappresentanza diplomatica presso la Santa Sede, secondo le norme del diritto internazionale?*” (Carta Costituzionale 1998, art. 4, 5).

²⁸ „*Ordine di Malta (Sovrano Militare)*”. *Corpo Diplomatico presso la Santa Sede. W: Annuario Pontificio per l'anno 2003*, Città del Vaticano 2003, s. 1261; *Annuario Pontificio per l'anno 2009*, Città del Vaticano 2009, s. 1396.

go ambasadora nadzwyczajnego i pełnomocnego Suwerennego Zakonu Rycerskiego Maltańskiego przy Stolicy Apostolskiej. Radcą (*consigliere*) został wówczas ustanowiony książę Paolo-Francesco Boncompagni-Ludovisi, radcą kościelnym (*addetto ecclesiastico*) ks. Eric Salzamanno, a radcą (*addetto*) Willy J. Eigenmann²⁹. W swym przemówieniu wygłoszonym przy tej okazji podczas specjalnej audjencji udzielonej nowemu wysłannikowi przy składaniu listów uwierzytelniających 12 stycznia 2001 r. papież Jan Paweł II (1978–2005) wskazał nie tylko na obecność zakonu wśród międzynarodowych społeczności, jak również, jak to ukazuje nowa Karta Konstytucyjna, na wielorakie powtarzane znaki uznania, przywiązania i szacunku³⁰. Aktualnie ze wspomnianym ambasadorem współpracuje jako radca kościelny (*consigliere Ecclesiastico*) ks. Xavier Desire, protonotariusz apostolski z Angers, oraz Claudia Fabj jako pierwszy sekretarz³¹.

3. Kardynał *Patronus* – Protektor

Korzystając z tzw. prawa do „biernego poselstwa” przy zakonie, papież mianuje swego osobistego reprezentanta w zakonie w osobie jednego z kardynałów Świętego Kościoła Rzymskiego, z tytułem *Cardinalis Patronus*, wyposażając go jednocześnie w specjalne uprawnienia, jednak zgodnie z Kartą Konstytucyjną Zakonu³². Pośród licznych odpowiedzialności Kardynała Protektora na czoło wysuwa się przede wszystkim promowanie duchowych dóbr oraz korzyści zakonu i jego członków oraz relacji między Stolicą Apostolską i zakonem³³.

²⁹ Por. *Annuario Pontificio per l'anno 2003*, dz. cyt., s. 1261.

³⁰ Por. GIOVANNI PAOLO II, *I Membri dell'Ordine continuano a chinarsi sulle ferite dell'uomo per versarvi l'olio della compassione e il balsamo della carità. Il discorso a nuovo Ambasciatore del Sovrano Militare Ordine di Malta presso la Santa Sede per la presentazione delle lettere. 12.01.2001*, „L'Osservatore Romano” z 13.01.2001, s. 5; *Il nuovo Ambasciatore del Sovrano Militare Ordine di Malta*, „L'Osservatore Romano” z 12.01.2001 s. 5; *Annuario Pontificio per l'anno 2003*, s. 1261.

³¹ Por. *Annuario Pontificio per l'anno 2009*, dz. cyt., s. 1396.

³² „*Il Sommo Pontefice nomina Suo rappresentante presso l'Ordine un Cardinale di Santa Romana Chiesa, al quale vengono conferiti il titolo di «Cardinalis Patronus» e speciali facoltà. Il Cardinale Patrono ha il compito di promuovere gli interessi spirituali dell'Ordine e dei sui membri ed i rapporti fra la Santa Sede e l'Ordine*” (Carta Costituzionale 1998, art. 4, 4).

³³ Należy dostrzec pewien paralelizm między obowiązkami przypisywanymi *Cardinalis Patronus* i tymi, które papież Paweł VI przypisał zwyczajnym dyplomatycznym wysłannikom Stolicy Apostolskiej. Por. PAULUS VI, *Litterae apostolicae motu proprio „Sollicitudo omnium Ecclesiarum”*, 26.03.1969, AAS 61 (1969), s. 473–477. Tłum. na język polski: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, Zebrał i przetłumaczył E. Sztarfrowski, t. 2, cz. 1, Warszawa 1968–1983, nr 2283–2341; PAULUS VI, *Litterae apostolicae motu proprio „De muneribus Legatorum Romani Pontificis”*, 24.06.1969, AAS 61 (1969), s. 477–484.

W pewnym sensie także można odnieść zadania Kardynała Patrona wobec Zakonu Maltańskiego do wskazań Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. „Biskupowi Rzymskiemu przysługuje naturalne i niezależne prawo mianowania i wysyłania swoich legatów” (KPK kan. 362).

Praktycznie to, co zostało stworzone przez powołanie Kardynała Protektora, jest wzajemnym odniesieniem o stałym charakterze, ponieważ jest on konstytucyjnie ustanowiony przez papieża przy suwerennym zakonie. *Cardinalis Patronus* reprezentuje papieża w jego osobistych relacjach z zakonem, wyłączając jednocześnie wszelkie inne kanały kontaktów urzędowych, potwierdzając jednocześnie starożytny przywilej obowiązujący już w czasach papieża Lucjusza II (1144–1145). Wówczas to zakon nie wymagał żadnego uznania ze strony lokalnego biskupa jako przełożonego, ponieważ tylko papież, wikariusz Chrystusa, był jego najwyższym przełożonym.

Dlatego *Cardinalis Patronus* faktycznie nie posiada żadnej władzy jurysdykcyjnej nad działalnością na polu międzynarodowym, którą zakon prowadzi całkowicie autonomicznie i suwerennie. Jednak jego odpowiedzialność odnosi się do spraw duchowych zakonu oraz szeroko pojętej troski skupiającej się wokół jego relacji ze Stolicą Apostolską³⁴.

Karta Konstytucyjna z 1961 r. zarządzała, że Pralat Zakonu był mianowany przez papieża, aby wspomagać Kardynała Protektora w wypełnianiu przez niego szczególnej misji duchowej w zakonie³⁵. Natomiast nowa Karta Konstytucyjna, z 1998 r., mówiąc o współpracy między *Cardinalis Patronus* i Prałatem, w znacznym stopniu zmienia procedurę nominacji tego ostatniego, co oczywiście w niczym nie narusza ogólnych przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego³⁶. Natomiast nadal w pełni aktualną i w niczym niezmienną sprawą jest

„Głównym zadaniem legata papieskiego jest zacieśnianie i umacnianie coraz bardziej więzów łączących Stolicę Apostolską” (KPK kan. 364). „Do papieskiego legata, [...] należy także szczególne zadanie: 1) podtrzymywać i ożywiać więzy między Stolicą Apostolską a...” (KPK kan 365).

Interesujące jest także stwierdzenie Nowej Ustawy Zasadniczej Państwa Watykańskiego z 26 listopada 2000 r. (weszła w życie 22 lutego 2001 r.), zmieniającej poprzednią z 1929 r., która w artykule 2 stanowi: „Reprezentacja Państwa wobec innych państw oraz pozostałych podmiotów prawa międzynarodowego, w tym co dotyczy relacji dyplomatycznych oraz zawierania traktatów, zastrzeżona jest Ojcu Świętemu, który sprawuje tę funkcję za pośrednictwem Sekretariatu Stanu” („L'Osservatore Romano” 22 (001) nr 6, s. 4–6). Por. Komentarz do Ustawy Zasadniczej, „L'Osservatore Romano” 22 (2001) nr 6, s. 6–7. Także tutaj można doszukać się pewnych analogii w posłudze pełnionej przez *Cardinalis Patronus*.

³⁴ Por. T.M. GAZZONI, dz. cyt., s. 11.

³⁵ „*Il Prelato dell'Ordine e nominato dal Sommo Pontefice e coadiuva il Cardinale Patrono nell'esercizio della sua particolare missione presso l'Ordine*” (Carta Costituzionale 1961, art. 19, 1).

³⁶ „Papież mianuje biskupów w sposób nieskrępowany albo zatwierdza wybranych zgodnie z prawem” (KPK, kan. 377 par. 1). Zaakceptowanie tej innowacji w procedurze nominacji Prałata Zakonu wydaje się być przeciwstawne zasadzie wskazanej w Kodeksie Prawa Kanonicznego: „Nie udziela się na przyszłość władzom państwowym żadnych uprawnień i przywilejów dotyczących wyboru, nominacji, prezentacji lub wyznaczania biskupów” (KPK, kan. 377 par. 5). Aczkolwiek pewien argument bazuje m.in. na starożytnych prerogatywach zakonu dotyczących dawnych przeorów zakonnego Kościoła konwentualnego, tak na Rodos, jak i na Malcie, gdzie można dopatrywać się podstaw bezpośredniej nominacji przez papieża Piusa XII Prałatem Zakonu abp. C.A. Ferrero di Cavourleone, arcybiskupa tytularnego Trebisonda w 1953 r., co było

wspomaganie *Cardinalis Patronus* w trosce o sprawy duchowe zakonu³⁷. Z nominacji Ojca św. Jana Pawła II 21 czerwca 2001 r. funkcję Pralata pełni Angelo Acerbi, arcybiskup tytularny Zella, nuncjusz apostolski.³⁸ Jego posługę określa specjalny regulamin dla kapelanów³⁹.

Prerogatywą kanoniczną *Cardinalis Patronus* jest przeprowadzenie wizytacji kanonicznych w kościołach i kaplicach czy innych miejscach kultu przynależących do Zakonu, zgodnie z przepisami prawa kanonicznego. Winien on dokonać tej czynności osobiście lub przez Pralata Zakonu, a nawet delegując inną osobę duchowną⁴⁰.

oczywiście pewną innowacją. Otrzymał on wówczas tytuł: Pralat Wielkiego Magisterium Rycerskiego Suwerennego Zakonu Maltańskiego. Tym samym można dowieść, że Zakon Maltański jest suwerennym podmiotem prawa międzynarodowego, a jednocześnie jest także instytutem zakonnym i w ten sposób te zasady ograniczające go nie dotyczą. Por. J.F. PEREDA, *Official Prenotification and Canon 377 par. 5: A Realistic Accommodation of the Legitimate Interests of the Civil Government*, Roma 1996.

³⁷ „*Il Prelato e nominato dal Sommo Pontefice, che lo sceglie in una terna di nomi proposti dal Gran Maestro previo voto deliberativo del Sovrano Consiglio. Nel caso in cui nessuno dei candidati presentati incontri l'approvazione del Santo Padre, saranno proposti altri nominativi. Il Prelato coadiuva il Cardinale Patrono nell'esercizio del suo officio presso l'Ordine*” (Carta Costituzionale 1998, art. 19, 1).

³⁸ Por. *La gerarchia cattolica. Sedi titolari*, w: *Annuario Pontificio per l'anno 2009*, s. 1039.

³⁹ „Pralat Zakonu. Art 1.1. Pralat jest mianowany przez Ojca św., który wybiera z trzech kandydatów proponowanych przez Wielkiego Mistrza, po uprzednim wysłuchaniu głosu decydującego Rady Suwerennej i przełożonego kościelnego kapłanów zakonu, ponieważ odnosi się do ich działalności oraz czuwa, ażeby ich życie kapłańskie i zakonne i ich apostołstwo kierowało się zgodnie z dyscypliną i z duchem zakonu, według Karty Konstytucyjnej i Kodeksu (Karta Konstytucyjna art. 19 par 1 i 2; Kodeks art. 160).

2. Pralat w wykonywaniu urzędu jest wspomagany przez Doradców, którzy powinni reprezentować, o ile to możliwe, stan międzynarodowy zakonu.

3. Doradcy w liczbie pięciu, przynajmniej jeden ze ślubami, są mianowani przez Pralata za zgodą J.W. Księcia i Wielkiego Mistrza i wybierani spośród Kapelanów, którzy mogą stosunkowo łatwo dotrzeć do Rzymu albo do innej miejscowości, gdzie zbierają się na Pielgrzymki Międzynarodowe. Zgodnie z normą pozostają na urzędzie około 5 lat, mogą być ponownie wybierani i mają zbierać się przynajmniej raz w roku” (*Sovrano Militare Ordine di Malta di San Giovanni di Gerusalemme detto di Rodi detto di Malta* [Regulamin dla Kapelanów Konwentalnych *ad Honorem* i Kapelanów Magistralnych] (b.m.r.w. Warszawa 2008?), s. 4 (tłum. robocze).

⁴⁰ „*Spetta al Cardinale Patrono la visita canonica delle Chiese e degli oratori, a norma del Codice di Diritto Canonico, personalmente, o per mezzo del Prelato o di altro ecclesiastico*” (Codice Melitense 1998, art. 235). To postanowienie zastrzeżone jest w generalnych uprawnieniach biskupa diecezjalnego: „Ordynariusz nie powinien udzielić zezwolenia wymaganego do ustanowienia kaplicy, dopóki sam lub przez kogoś innego nie obejrzy miejsca przeznaczonego na nią i nie stwierdzi, że jest odpowiednio urządzone” (KPK, kan. 1224 par. 1). Zakres egzempcji zakonu w stosunku do biskupich wizytacji może być widziany w zestawieniu z zastrzeżeniami w szczególnym prawie Pralatury Personalnej Świętego Krzyża i „Opus Dei”, które przewiduje, że ordynariusz miejsca, na którego terytorium Pralatura posiada centra działalności apostołskiej, ma uprawnienia do wizytowania kościołów i kaplic i inspekcji tabernakulum oraz miejsc sprawowania sakramentu

Także w przypadku zgłoszenia propozycji awansowania osoby duchownej do stopnia Kapelana Wielkiego Krzyża Konwentualnego *ad honorem* niezbędną jest pozytywna opinia *Cardinalis Patronus*⁴¹.

Pierwszym Kardynałem Protektorem nazywany był kard. Paolo Giobbe, mianowany przez błogosławionego Jana XXIII (1958–1963) 18 sierpnia 1961 r., jednak wówczas jeszcze z formalnym zobowiązaniem legata papieskiego, podpisanym przez Hamletusa I kard. Cicognanego z sekcji spraw publicznych Stolicy Apostolskiej⁴². W Karcie Konstytucyjnej zaaprobowanej przez papieża listem *Exigit Apostolicam Officium* z 24 czerwca 1961 r. już wszedł w praktykę, w tym właśnie zakresie, aktualnie funkcjonujący tytuł: *Cardinalis Patronus* jednocześnie wraz z określonymi ogólnymi zobowiązaniami spełnianymi w jego imieniu wobec zakonu⁴³.

Od 8 maja 1993 r., urząd *Cardinalis Patronus* został powierzony przez papieża Jana Pawła II kard. Pio Laghiemu⁴⁴, który pełnił tę posługę aż swej śmierci

pokuty i pojednania: „*Episcopus dioecesanus ius habet visitandi singula Centra Praelaturae canonice erecta (cfr. n. 177) in iis quae ad ecclesiam, sacrarium et sedem ad sacramentum Paenitentiae*” (*Codex Iuris Particularis Opus Dei*, w: A. de FUENMAYOR, V. GOMEZ IGLESIAS, J.L. ILLANES, *The Canonical Path of Opus Dei: The History and Defense of a Charism*, Princeton–Chicago 1994, n. 179).

⁴¹ „*Per l'ammissione dei Cappellani Gran Croce Conventuali «ad honorem» occorre il parere favorevole del Cardinale Patrono, udito il Prelato*” (Carta Costituzionale 1998, art. 110, 2).

⁴² „*Te, Summum Magistrum Ecclesiae beneficiis dandis, Sacri Ordinis Equitum Sancti Ioannis Hierosolymitani, qui Melitensis dicitur, «Cardinalem Patronum», quoad vives, eligimus, facimus, renuntiamus, Tibique facultates omnes necessarias atque opportunas tribuimus, as amplissimum munus salubriter fructuoseque in Domino implendum*” (JOANNES XXIII, *E. mus Dominus Paulus S. R. E. Card. Giobbe, tit. S. Mariae in Vallicella, eligitur in «Cardinalem Patronum» S. Ordinis Equitum S. Ioannis Hierosolymitani (vulgo «Ordinis Melitensis»*), 18.08.1961, AAS 54 (1961), s. 154).

⁴³ Por. JOANNES XXIII, *E. mus Dominus Paulus S. R. E. Card. Giobbe*, dz. cyt., s. 153–154. W przeszłości różni kardynałowie zajmowali określone pozycje jako „protektorzy zakonu” na mniej stabilnej podstawie i oczywiście bez implikacji w zakresie prawa międzynarodowego, jak to ma miejsce np. w stosunku do posła czy specjalnego wysłannika. Ci „Kardynałowie Protektorzy” byli bardziej rzecznikami czy orędownikami zakonu wobec dworu papieskiego czy reprezentantami Stolicy Apostolskiej wobec zakonu. W Liście apostolskim *Inclitum antiquitate originis* z 12 czerwca 1888 r. papież Leon XIII potwierdzając przywileje Wielkiego Mistrza Zakonu, odwołał się do działalności dwóch kardynałów, którzy jeden po drugim nosili tytuł *Hospitalis Ordinis S. Ioannis Hierosolymitani Protector*; kard. Antonio Luca, który był zwolennikiem odnowienia urzędu Wielkiego Mistrza w 1879 r. oraz kard. Raffaele Monaco La Valletta, na którego prośbę papież wydał wspomniany list apostolski. Por. LEONIS XIII, *Pontificis Maximi. Acta*, Vol. 8, Roma 1889, s. 205–209.

⁴⁴ „*Con Breve Apostolico il Santo Padre Giovanni Paolo II ha nominato: [...] 8 maggio L'Em.mo Signor Cardinale Pio Laghi, Patrono del Sovrano Militare Ordine di Malta*” (*Diarium Romanae Curiae*, AAS 85 (1993), s. 634–635). Przy informacji o kard. P. Laghi stwierdza się: „*Patrono del Sovrano Militare Ordine di Malta, 8 magg. 1993*” (Collegio Cardinalizio, w: *Annuario Pontificio per l'anno 2003*, dz. cyt., s. 57*; Collegio Cardinalizio, w: *Annuario Pontificio per l'anno 2009*, dz. cyt., s. 59*).

11 stycznia 2009 r.⁴⁵ Ojciec św. Benedykt XVI 6 czerwca 2010 r. mianował na funkcję *Propatrons* Zakonu Paolo Sardiego, arcybiskupa tytularnego Sutrium, wicekamerlinga Świętego Kościoła Rzymskiego (nominacja 23 października 2004 r.), dotychczasowego nuncjusza apostolskiego do specjalnych poruczeń⁴⁶. Analogicznie, Stolica Apostolska w przeszłości przewidywała w pewnych sytuacjach specjalnych „protektorów duchowych” dla zakonu, zwłaszcza w wielu krajach katolickich, przez specjalną nominację Kardynała Protektora, np. w Portugalii (1853), Austrii (1858) i w ostatnim czasie w Republice San Marino (1926). W praktyce takie sytuacje ukazują jeszcze wyraźniej, że zakon cieszy się szczególnymi przywilejami, które jakby ponownie wskazują, iż Stolica Apostolska widzi sam zakon jako rodzaj swoistego katolickiego narodu⁴⁷.

W liczące setki lat dzieje Zakonu Maltańskiego wpisane są także relacje ze Stolicą Apostolską. Oczywiście znaczone są one tak wyrazami, jak i znakami typowymi dla danego miejsca oraz szerszych uwarunkowań, nie tylko religijnych, ale i społecznych czy wręcz politycznych. Także szeroka dynamika tych procesów zawsze była wpisana w ewangelizacyjną posługę Kościoła; było to wręcz swoistym znakiem kościelności i ewangelicznej wierności Zakonu Maltańskiego.

Ważne, jak się wydaje, było utrzymanie przez zakon tak jego autonomii, jak i suwerenności, a w praktyce m.in. wpisania w rzeczywistość prawa międzynarodowego. W to wpisują się także relacje dyplomatyczne Zakonu ze Stolicą Apostolską. Szczególną zaś rolę ma tutaj do spełnienia *Cardinalis Patronus* nie w sferze międzynarodowej, ale szczególnie duchowej i religijnej.

Wspaniałe orędzie *Tuñto fidei et obsequium pauperum* pozostaje przez całe dzieje Zakonu Maltańskiego podstawową konstytucją i kodeksem życia oraz pracy kawalerów i dam. To odczytanie Ewangelii w specyfice charyzmatu maltańskiego, który w niczym nie utracił ze swej aktualności, a wręcz przeciwnie stał się współczesnym głosem i świadectwem dla innych. Pięknym znakiem jest, że to wszystko wpisane jest w więzi synowskiej miłości z Ojcem Świętym i Stolicą Apostolską. To jest szczególna gwarancja podążania drogą obrony wiary i posługi dla ubogich i potrzebujących.

⁴⁵ Gdy w 1984 r. Stolica Apostolska nawiązała stosunki dyplomatyczne z USA, powierzono mu funkcję pronuncjusza apostolskiego. Pełnił on także w latach 1990–1999 funkcję prefekta Kongregacji Edukacji Katolickiej. Por. *Śp. kard. Pio Laghi*, „L'Osservatore Romano” 30 (2009) nr 3, s. 63

⁴⁶ Por. *Działalność Stolicy Apostolskiej. Nominacje i decyzje papieskie*, „L'Osservatore Romano” 30 (2009) nr 9, s. 65.

⁴⁷ Por. T.M. GAZZONI, dz. cyt., s. 12; JOHN PAUL II, *Discourse to the Jubilee Pilgrimage of the Sovereign Military Order of Malta. 19.10.2000*, „L'Osservatore Romano” z 20.10.2000, s. 4.

The Order's of Malta Relationship with the Holy See

Summary

An examination of the international status of the Order of Malta would be incomplete without an overview of the Order's relationship with the Holy See, especially in regard to its sovereign autonomy and the rights of active and passive legation which it exercises.

The norms governing this relationship under the Constitutional Charter of 1961 were explicitly based on the sentence of the Cardinalitial Tribunal established by Pope Pius XII (1939–1958) following the Order's appeals in its disputes with the Sacred Congregation of Religious. Specifically, the previous Constitutional Charter declared that the position of the Order with regard to the Holy See is defined by the Sentence of the Cardinalitial Tribunal instituted the Supreme Pontiff Pius XII with the Chirograph „Il Sovrano Militare Ordine” of 10 December 1951, pronounced on 24 January 1953.

In this regard, the constitutional carried out by the extraordinary General Chapter of 28–30 April 1997 and promulgated by the present Grand Master who ordered its formal publication in the „Bolletino Ufficiale” of 12 January 1998, completely modified this situation. The Reference to the sentence of the Cardinalitial Tribunal has been eliminated from the Constitutional Charter. In fact, the Constitutional Charter disposes that religious persons, subsequent to their proper Vows, as well as members of the Second Class with the Promise of Obedience, are subject only to their proper Superiors in the Order.

With regard to the diplomatic representation of the Order to the Holy See, the present Constitutional Charter simply affirms that the Order has a diplomatic representation to the Holy See according to the norms of international law. In fact, the „Annuario Pontificio”, the official yearbook of the Holy See, lists the Order under the Most Excellent Diplomatic Corps before the Holy See rather than under Institutes of Consecrated Life.

With regard to the Order's rights of „passive legation”, the Supreme Pontiff names his representative to the Order a Cardinal of the Holy Roman Church with the title of „Cardinalis Patronus”, furnishing him with special faculties in accord with the Constitutional Charter of the Order. Among the responsibilities of the Cardinal „Patronus” is the promotion of the spiritual interests of the Order and its members and the relations between the Holy See and the Order.

Translated by Andrzej F. Dziuba

Bp ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI*

DUCHOWA INTERPRETACJA BIBLII W III WIEKU

(na przykładzie dialogu *Uczta* biskupa Metodego z Olimpu)

W wydanej jesienią 2010 r. Adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* papież Benedykt XVI zachęcił do śmiałego korzystania z dorobku współczesnej biblistyki. Ale nie tylko. Równie gorąco polecił odwoływanie się do tradycji Kościoła dawnych wieków – starożytności i średniowiecza chrześcijańskiego: „Do przywrócenia właściwej hermeneutyki Pisma Świętego w znaczący sposób przyczynia się także wsluchiwanie się na nowo w Ojców Kościoła i przyglądnięcie się ich podejściu egzegetycznemu” (VD, 37). Czy można uczyć się od pisarzy kościelnych sprzed wieków, którzy nie mieli do dyspozycji krytycznego aparatu naukowego wypracowanego dopiero w ostatnich czasach? Na pewno tak, zapewnia nas o tym papież: „Ich przykład może uczyć współczesnych egzegetów naprawdę religijnego podejścia do Pisma Świętego, jak również interpretacji, która zawsze spełnia kryterium jedności z doświadczeniem Kościoła, pielgrzymującego przez dzieje pod przewodnictwem Ducha Świętego” (VD, 37).

Przede wszystkim można to czynić w dziedzinie rozróżniania wielu poziomów znaczenia biblijnego tekstu: „tradycja patrystyczna i średniowieczna, umiała rozpoznawać różne sensy Pisma”, pisze Benedykt XVI, przytaczając średniowieczny dwuwiersz:

Littera – gesta docet,
Moralis – quid agas,

quid credas – allegoria,
quo tendas – anagoria.

Można go przetłumaczyć tak:

Litera – historii uczy;
Moralny sens – co czynić;

w co wierzyć – **allegoria**,
gdzie zmierzasz – **anagoria**.

* Bp prof. dr hab. Andrzej Siemieniewski – PWT we Wrocławiu, Biskup Pomocniczy Wrocławski.

Jak najbardziej potrzebne i konieczne rozumienie sensu dosłownego Biblii winno być uzupełnione rozumieniem duchowym, na które składają się trzy kolejne sensy: alegoryczny, moralny i anagogiczny. Stosowali go najwcześniejsi pisarze chrześcijańscy i wielcy Ojcowie Kościoła, by w średniowieczu systematycznie uczyć tego jako schematu podejścia do świętego tekstu. Ten sposób rozumienia Pisma istniał więc od samego początku chrześcijaństwa, obecny jest już nawet w Nowym Testamencie. To ostatnie jest istotne dla wszystkich, którzy stają przed ważnym problemem: czy stosowanie reguły czterech sensów do interpretacji Biblii nie jest jakimś arbitralnym zabiegiem narzuconym na Biblię z zewnątrz – jest to dobrze udokumentowana wewnątrzbiblijna metoda interpretacji tekstu (por. Ga 4, 21-26).

Sięgnijmy więc po przykład ze starożytności. Niech będzie on nie tyle teoretyczny – a więc wykład na temat interpretacji Biblii, co raczej praktyczny – po prostu interpretacja Biblii na użytek duszpasterski wynikający z intuicji, czym jest słowo Boże w życiu i misji Kościoła.

* * *

Naszym wybranym tekstem jest dialog *Uczta* napisany przez biskupa Metodego z Olimpu (ok. 250 – ok. 310). *Uczta* Metodego wzorowana jest na utworze Platona pod tym samym tytułem¹. Pamiętamy, że treścią platońskiego pierwowzoru jest seria mów pochwalnych wygłoszonych przez biesiadników ku czci boga miłości, Erosa. U Metodego seria mów biesiadniczek ma na celu pochwałę dziewictwa, ale przecież związek z miłością jest tu także oczywisty: jest to dziewictwo przeżyte w miłości do Chrystusa, co wyrażają słowa znajdującego się już przy końcu dialogu dwudziestoczterozwrotkowego hymnu z powtarzającym się refrenem: „Tobie poświęcam swą czystość, Oblubieńcze”².

¹ METODY Z OLIMPU, *Uczta*, w: *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, red. J. Naumowicz, Kraków 1997, s. 127–253. Metody nie tylko w tytule nawiązuje do Platona, ale także w układzie dzieła. Dodatkowo zapożycza całe zdania z Platona. Jednak różnice rzucają się w oczy: chociaż u Metodego więcej osób zabiera głos przy uczcie, gdyż dyskutuje dziesięć osób, co ciekawe – są to same kobiety. Bardzo odbiega to od stylu myślenia reprezentowanego przez Platona. „Kobiet nie ma” stwierdza krótko i rzeczowo polski tłumacz *Uczty* Platona (por. <http://www.scribd.com/doc/8457523/Platon-Uczta> [X 2010]). Gdy ateńska inteligencja spotkała się na biesiadnej dyskusji w 416 r. p.n.e., aby nie umniejszyć powagi debaty, nie tylko postanowiono tym razem nie nadużywać alkoholu, ale zdecydowano też: „Niech sobie pójdzie flecistka, niech sobie samej gra, jeśli ma ochotę, albo niewiastom, tam w dalszych pokojach, a my się dziś zabawiamy rozmową”. W dziele Platona występuje wprawdzie postać Aikestis, dzielnej i wiernej żony, ale pozostaje na uboczu głównego toku debaty. Pośród siedmiu mówców wszyscy są mężczyznami. Jakiż kontrast z czysto żeńskim środowiskiem debaty przedstawionej 700 lat po Platonie przez chrześcijańskiego biskupa Metodego.

² *Hymn Tekli*, tamże, s. 242–247.

Jedni przestrzegają, że „dzieło Metodego nie jest arcydziełem literatury i filozofii wczesnego chrześcijaństwa”³, inni wręcz przeciwnie są zdania, że to zapewne najpiękniejszy przykład prozy epoki wczesnych Ojców. Zostawiając specjalistom z dziedziny literatury greckiej rozstrzygnięcie tego zagadnienia, pozostaniemy przy głównym punkcie naszych zainteresowań, a więc przy sposobie interpretowania Pisma św. przez Metodego jako charakterystycznego reprezentanta czasów tuż po okresie życia Orygenesa.

1. W pierwszej mowie Uczty Marcella przywołuje przepis prawa Mojżeszowego nakazujący natrzeć solą każdą ofiarę przed złożeniem jej Bogu (Kpł 2, 13). Owszem, jest to rytualny przepis Starego Przymierza. Ale przecież należy go rozumieć w powiązaniu ze słowami Apostoła: „proszę was przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej” (por. Rz 12, 1). Tak właśnie czyni Marcella: kojarząc to ze słowami Ewangelii „Wy jesteście solą ziemi” (Mt 5, 13), wyklada słowa Starego Testamentu w sposób nazwany przez nią „duchowym”:

Jak za pomocą soli można z mięsa usunąć rozkład, tak samo za pomocą nauk dziewica usuwa wszelkie nierozumne żądze cielesne. Dusza bowiem nie posypana solą słów Chrystusa musi cuchnąć [...]. A zatem cały duchowy wykład Pisma Świętego w trosce o nasze dobro udzielił nam ostrej i konserwującej soli⁴.

To pierwszy przykład takiego sposobu rozumienia Biblii w starożytnym Kościele, który warto przypomnieć sobie w naszych czasach. Czytelnik Biblii w XXI w. pyta: Czy zapowiedź Pana Jezusa dotyczy *też* prawniczych i rytualnych fragmentów Starego Testamentu: „Nie sądźcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków; dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie” (por. Mt 5, 17-18)? Kiedy Pan Jezus zapowiadał: „Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza” (Łk 24, 44), czy miał naprawdę na myśli *wszystko*? Także przepisy o sposobie przygotowania rytualnych ofiar ze zwierząt? Tradycja Kościoła starożytnego na tak postawione pytanie odpowiada z całą mocą: tak! W *Uczcie* Metodego znajdujemy przykłady, w jaki sposób znajdowano natchnienie duchowe w tego typu prawniczych i liturgicznych tekstach, których literalne znaczenie jest już od dawna nieaktualne. Możemy nauczyć się, w jaki sposób alegoryczny i moralny sens tekstu pozostaje aktualny, nawet po przeminięciu aktualności sensu dosłownego.

2. W mowie drugiej Teofila staje przed problemem, jak zrozumieć słowa mędrca: „dzieci cudzołożników nie będą pomyślnie donoszone” (Mdr 3, 16). Dostrzega przecież, że w życiu naturalnym wszystkie dzieci mają równe szanse

³ S. KALINKOWSKI, Wstęp do *Uczty*, dz. cyt., s. 121.

⁴ Por. *Uczta*, dz. cyt., I, 1, s. 132.

na pomyślny rozwój fizyczny, a w życiu Kościoła – nawet równe szanse zostania pasterzami. Dla chrześcijanina III w. oczywiste jest jednak, że w takim wypadku należy sięgnąć po niedosłowne, alegoryczne wyjaśnienie tego fragmentu tekstu biblijnego:

Nie należy sądzić, że Duch głosił proroctwo o cielesnym poczęciu i narodzinach, lecz raczej mówił o tych, którzy hańbią prawdę i fałszując Pismo rzekomo mądrymi naukami rodzą niedorzeczną mądrość splatając fałsz z pobożnością⁵.

Zniekształcanie objawionej prawdy jest prawdziwym, a więc duchowym cudzołóstwem, a potomstwem przyniesionym na świat są uczniowie zwodniczych nauk, a więc heretycy. Oni to są dziećmi cudzołożników, które nie zaznają duchowej pomyślności.

3. W mowie trzeciej Talia czuje się zmuszona biegiem debaty, aby podjąć wprost temat nie tylko dosłownego, ale także alegorycznego i duchowego rozumienia Pisma. Pyta więc:

Czy mąż w najwyższym stopniu uduchowiony i mądry, to znaczy Paweł, nie nazbyt pochopnie przyrównywałby do Chrystusa i Kościoła związek pierwszego mężczyzny i kobiety (Ef 5, 28-32; por. Rdz 2, 23-24), gdyby Pismo nie zawierało w swoich wypowiedziach nic wznioślejszego ponad samą literę i sens historyczny? [...] Apostoł wiodąc nas duchową drogą powołał się na Chrystusa i Kościół mówiąc alegorycznie o sprawach dotyczących Ewy i Adama⁶.

Zachęcając do naśladowania Apostoła w alegorycznym wyjaśnianiu wielu fragmentów Biblii, Talia przestrzega jednak przed nadmiernym alegoryzowaniem tekstu biblijnego: „Bardzo niebezpieczną rzeczą jest lekceważyć dosłowny tekst Pisma”. Równie błędne byłoby niedostrzeżenie sensu głębszego tam, gdzie Boży Autor go zamierzył: „w analizie Pisma dodajemy do niego sens duchowy”⁷.

Zaraz potem Talia podaje bardzo ciekawy przykład alegorycznej interpretacji przypowieści o dobrym pasterzu i znalezionej owcy (Łk 15, 4-6):

Góry należy przyrównać do niebios, dziewięćdziesiąt dziewięć owiec do Mocy, Władz i Potęg, które zostawił Wódz i Pasterz chodząc szukać zguby⁸.

To przecież też możliwe wyjaśnienie słów przypowieści: „Któż z was, gdy ma sto owiec, a zgubi jedną z nich, nie zostawia dziewięćdziesięciu dziewięciu na pustyni i nie idzie za zgubioną?”. Czyż echo takiego rozumienia nie dociera do nas choćby w słowach kołеды: „Bóg porzucił szczęście Swoje, wszedł między lud ukochany, dzieląc z nim trudy i znoje”.

⁵ Por *Uczta*, dz. cyt., II, 3, s. 141.

⁶ Tamże, III, 1, s. 147–148.

⁷ Tamże, dz. cyt., III, 2, s. 149.

⁸ Tamże, dz. cyt., III, 6, s. 153.

4. Temat alegorycznej interpretacji Biblii pogłębia się w miarę rozwijania się tekstu *Uczty*. Oto w **mowie czwartej Teopatra** bierze za punkt wyjścia tekst Księgi Wyjścia, który dla nas ma już tylko znaczenie historyczne: faraon nakazał wrzucać do rzeki izraelskich chłopców, a przy życiu zachować dziewczęta (Wj 1, 22). Żyjący w III w. autor przeczuwa jednak istnienie jeszcze innego znaczenia tekstu: „Faraon w Egipcie symbolizował diabła: [...] starał się usilnie, aby istoty męskie i duchowe były unoszone i porywane przez potoki namiętności, a wzrastały i rozmnażały się istoty cielesne i zmysłowe”⁹.

Przy takiej interpretacji obszerniejszą alegorię można odnaleźć w Psalmie 137: „Nad rzekami Babilonu, tam myśmy siedziały i płakały, wspominając Syjon. Na wierzbach tamtej krainy zawiesiliśmy nasze harfy” (Ps 137, 1-2). Rzeki Babilonu okazują się rzekami zła, skoro Babilon to „zamęt i zamieszanie”. Wierzba zaś to drzewo czystości, do którego należy przywiązać harfę-ciało, „aby fala nieumiarkowania nie mogła go porwać”¹⁰.

Jeszcze bardziej dokładne wyjaśnienia otrzymujemy, gdy przychodzi do interpretacji prorocтва dotyczącego Jeruzolimy: „Świeć Jeruzalem, bo przyszło twoje światło i chwała Pana rozblysła nad tobą” (Iz 60, 1). Jest więc najpierw jakieś odniesienie do historycznej Jeruzolimy, „słynnego miasteczka w Judei”, ale przecież Duch Święty głosi prorocтва nie tylko o nim, lecz przede wszystkim o „o mieście niebieskim, o owej naprawdę szczęśliwej Jeruzolimie, która jest zgromadzeniem dusz”¹¹.

Dostrzegamy tu ważny aspekt alegorycznej interpretacji Biblii: powinna wspierać się na autentycznych, biblijnych wątkach, a nie na niepojętym snuciu dowolnych skojarzeń. W tym przypadku pomoże nam przypomnienie sobie fragmentu z Listu do Hebrajczyków: „przystąpiliście do góry Syjon, do miasta Boga żyjącego, Jeruzalem niebieskiego, do niezliczonej liczby aniołów, na uroczyste zebranie, do Kościoła pierworodnych, którzy są zapisani w niebiosach, do Boga, który sędzi wszystkich, do duchów sprawiedliwych, które już doszły do celu” (Hbr 12, 22-23).

5. W mowie piątej przemawia Taluza. Powraca do szczegółowych przepisów Prawa Mojżeszowego, oczywiście znowu interpretowanych na sposób alegoryczny. Cytuje tekst omawiający ślub nazireatu: „Mężczyzna lub kobieta, którzy złożyliby największy ślub poświęcenia czystości Panu...” i odnosi go do nowotestamentowych realiów czystości konsekrowanej¹².

Czuając, przed jak wielkim wyzwaniem interpretacyjnym stoi, ogłasza: „Muszę spróbować w rzetelnym przemówieniu ukazać wam, dziewice, duchowy sens Pisma”. Przywołuje słowa Pana Jezusa: „Każe wam zasiąść do stołu i będzie

⁹ *Uczta*, dz. cyt., IV, 2, s. 166.

¹⁰ Tamże, IV, 3, s. 167.

¹¹ Tamże, IV, 5, s. 170.

¹² Tamże, V, 1, s. 171.

wam usługiwał; czy przyjdzie o drugiej, czy o trzeciej straży” (Łk 12, 38). W interpretacji Taluzy owe trzy straże nabierają znaczenia trzech etapów życia: młodeńczego, dojrzałego i starczego.¹³

Duchowe wyjaśnienia Taluzy nie są wytworem dowolnych skojarzeń, ale kryje się za nimi prawdziwa teologia objawienia Bożego. Oto „zgodnie ze słowami Apostoła istnieje „Prawo duchowe” (Rz 7, 14), które zawiera „cienie przyszłych dóbr” (Hbr 10,1); należy więc zerwać „zasłonę litery, która je okrywa i przypatrzeć się jego ścisłemu znaczeniu” (2 Kor 3, 6. 16)¹⁴.

Istnieje więc stopniowa gradacja objawienia:

- stopniem najwyższym jest Prawda „przyszłych dóbr”, „która ukaże się wyraźnie w zmartwychwstaniu”;
- stopniem pośrednim jest obraz tej Prawdy, dostępny dla chrześcijan w „Prawie duchowym”, a więc w duchowym i alegorycznym wyjaśnieniu Pism;
- stopniem najniższym jest litera dostępna w symbolach Starego Przymierza.

Mojesz zbudował Przybytek, który był jakąś doskonałą ideą niebiańskiego mieszkania, które my teraz z czcią dostrzegamy wyraźniej niż symbol, ale mniej wyraźnie niż prawdę; [...]

Po zmartwychwstaniu patrzeć będziemy na święty Przybytek, miasto w niebie, którego architektem i budowniczym jest Bóg¹⁵.

Ostatecznie więc, „Przybytek jest symbolem Kościoła, a Kościół jest symbolem nieba”; dotyczy to także wielu szczegółów wyposażenia świątyni: „ołtarz powleczony brązem musimy porównać do starców i wdów”, natomiast „ołtarz pozłacany należy przyrównać do tych, którzy żyją w dziewictwie”¹⁶.

6–7. Mowę szóstą podjęła Agata, kontynuując wyjaśnianie różnych poziomów rozumienia tekstu biblijnego, a po niej, **w mowie siódmej, wystąpiła Procylla**. Jej mowa jest szczególnie ciekawa, gdyż wyjaśnia zagadkowe słowa z Pieśni nad pieśniami: „Sześćdziesiąt jest królowych i nalożnic osiemdziesiąt, a dziewcząt – bez liczby. Lecz jedna jest moja gołąbka, moja nieskalana” (Pnp 6, 8-9). A oto wyjaśnienie Procylli:

Sześćdziesięcioma królowymi nazwał tych, którzy podobali się Bogu w czasach od pierwszego człowieka do Noego [...] jak Set, Abel, Enosz, Henoch, Matuzalem i Noe [gdyż] narodzili się zaraz po sześciu dniach stworzenia. [...]

Osiemdziesięcioma nalożnicami nazwał orszak proroków, poczynając od Abrahama, z uwagi na godność Abrahama zawierającą się w liczbie osiem. [...]

¹³ *Uczta*, dz. cyt., V, 2, s. 172.

¹⁴ Tamże, V, 7, s. 178.

¹⁵ Tamże, V, 7, s. 179.

¹⁶ Tamże, V, 8, s. 179.

Dziewczętami nazywa tłumy tych, którzy pod wodzą doskonalszych istot postępowali sprawiedliwie. [...] Kościół zaś jest Oblubienicą, która góruje nad wszystkimi pięknem rozkwitu i dziewictwa¹⁷.

8. Po Procylli głos zabrała Tekla w mowie ósmej, dając między innymi interpretację dwunastego rozdziału księgi Apokalipsy, a więc tekstu z natury rzeczy wysoce symbolicznego.

Ubraną w słońce Niewiastą cierpiącą bóle i męki rodzenia jest właściwie w ścisłym sensie nasza Matka, którą jest Kościół, gdyż jest „odziany w jasność słowa jak w szatę”.

Księżyc, który jest pod stopami Niewiasty, to „wiara istot oczyszczonych ze zniszczenia kąpielą chrztu”, a „Kościół odczuwa bóle rodzenia i z istot zmysłowych odradza istoty duchowe i dlatego jest Matką”.

Księgę Apokalipsy (Ap 12) mówiącą o tym, że Niewiasta porodziła mężczyznę, należy rozumieć tak, że w Kościele powstaje „męski naród, który doszedł do jedności z Panem i w wysiłku nabral męskich cech”, a więc męstwa.

Wielkim Smokiem barwy ognia jest „diabeł, który szykuje zasadzkę, aby dręczyć umysł istot oświeconych”. Nie udaje mu się jednak: „chybia celu, ponieważ odrodzeni zostają porwani w górę, na wyżyny, do tronu Boga – to znaczy, że umysł istot odnowionych jest unoszony w górę do boskiej siedziby i do niewzruszonego piedestału Prawdy”.

Gwiazdy strącone na ziemię to „grupy heretyków”, „przyćmionymi i poniżonymi gwiazdami są gromady innowierców”, a „intrygi Smoka strącają ich w dół”¹⁸.

Pustynią okazuje się być „ta oto siedziba cnoty”, a więc sposób życia dzievic konsekrowanych dla Chrystusa.

9–10. Zbliżamy się już powoli do końca przemów Uczty Metodego: oto mowę dziewiątą wygłasza Tyzjane. Także i ona powołuje się na przepis starotestamentowego Prawa: w dniu Święta Namiotów Izraelici mają wziąć liście palmowe i gałązki drzew, aby przez siedem dni mieszkać w szalasach (por. Kpł 23, 39-43). Tyzjane wyjaśnia, że oprócz podstawowego sensu historycznego jest też znaczenie odnoszące się do „prawdziwych Izraelitów”, a więc do chrześcijan (por. „My jesteśmy prawdziwie ludem obrzezanym – my, którzy sprawujemy kult w Duchu Bożym i chlubimy się w Chrystusie Jezusie, a nie pokładamy ufności w ciele” Flp 3, 3).

Bóg ucząc w Księdze Kapłańskiej prawdziwych Izraelitów o prawdziwym Świątce Namiotów wydaje polecenia, jak je należy obchodzić i czcić; mówi, że każdy powi-

¹⁷ *Uczta*, dz. cyt., VII, 5–7, s. 191–193.

¹⁸ Tamże, VIII, 5–11, s. 200–207.

nien przede wszystkim ozdobić własny namiot czystością, [...] słowa te zapowiadają zmartwychwstanie naszego namiotu, który został rozbity na ziemi, a który już nieśmiertelny otrzymamy ponownie w siódmym tysiącleciu i będziemy obchodzić prawdziwe, wielkie Święto Namiotów w nowym, pozbawionym trosk świecie¹⁹.

Tyzjane wyraźnie odwołuje się do słownictwa św. Pawła i rozumie starotestamentowe nakazy w świetle wyjaśniających je słów Apostoła:

Wiemy bowiem, że jeśli nawet zniszczy nasz przybytek [dosł. namiot] doczesnego zamieszkania, będziemy mieli mieszkanie od Boga, dom nie ręką uczyniony, lecz wiecznie trwały w niebie. Tak przeto teraz wdychamy, pragnąc przyodziać się w nasz niebieski przybytek, o ile tylko odziani, a nie nadzy będziemy. Dlatego właśnie udęczeni wdychamy, pozostając w tym przybytku [dosł. namiocie], bo nie chcielibyśmy go utracić, lecz przywdziać na niego nowe odzienie (2 Kor 5, 1-4).

11. Po mowie dziesiątej, Domniny, całość zamyka wspomniany już na początku Hymn Tekli wyrażający cel podjęcia życia w dziewictwie: „Szczęśliwe, u stóp Chrystusa siedzimy, pieśń nucąc o Twoim weselu”²⁰. Wyjaśnia się w ten sposób, dlaczego dialog dziesięciu dziewic wzorowany jest akurat na *Uczcie* Platona: w platońskim pierwowzorze kolejni mówcy wygłaszali pochwały pod adresem boga miłości, Erosa. Polemizując z poganami i pragnąc wykazać, że spełnienie ich tęsknot znajduje się w Ewangelii, Metody z Olimpu ułożył swój tekst ku chwale Boga, który jest prawdziwą miłością, Boga i Ojca Jezusa Chrystusa, prawdziwego Oblubieńca konsekrowanych dziewic.

* * *

Dobiegliśmy do końca naszego krótkiego zestawienia przykładów tego, co chrześcijańska starożytność uważała za najbardziej pasjonujący wykład Biblii, a mianowicie duchową i alegoryczną interpretację Pisma. *Uczta* Metodego z Olimpu to duszpasterskie dzieło z końca III w., mające przedstawić piękno życia konsekrowanego, które tak znakomicie otwiera na obecność Jezusa Chrystusa – Oblubieńca. Spotykamy tu nie tyle uczony wykład na temat tego, jak powinno się rozumieć Biblię, co raczej praktyczny przykład tego, jak faktycznie tekst Pisma św. stawał się „pochodnią dla stóp i światłem na ścieżkach” chrześcijańskiego życia trudnych czasów prześladowanego Kościoła starożytności. Niech pomoże nam to zrozumieć zachętę wyrażoną przez papieża Benedykta XVI w Adhortacji *Verbum Domini*:

Uczymy się od egzegezy patrystycznej, że pozostajemy wierni intencjom zawartym w tekstach biblijnych tylko w takiej mierze, w jakiej staramy się odkryć, w ich sfor-

¹⁹ *Uczta*, dz. cyt., IX, 1, s. 222.

²⁰ *Uczta, Hymn Tekli*, dz. cyt., 7, s. 243.

mulowaniach, rzeczywistość wiary, którą one wyrażają, i jeśli łączymy tę rzeczywistość z doświadczeniami ludzi wierzących naszych czasów. Jedyne w tej perspektywie można uznać, że słowo Boże jest żywe i mówi do każdego w teraźniejszości naszego życia (VD, 37).

Spiritual Interpretation of the Bible in the Third Century **(In the Methodius of Olympus' Dialogue *Banquet of the Ten Virgins*)**

Summary

Pope Benedict XVI in his Adhortation *Verbum Domini* encourages Catholic theologians to take example from the ancient and medieval authors who applied to the Bible interpretation the notion of four biblical senses: literal, allegorical, moral and anagogical (the latter three form the spiritual sense of the Scriptures).

This essay is an effort to read an ancient Christian text and to find therein traces of such a theological method. The text chosen to this purpose is the Methodius of Olympus' dialogue *Banquet of the Ten Virgins* written around 300 CE. Ten virgins pronounce their eulogy to the life consecrated to Jesus Christ, abundantly quoting thereby and interpreting the Bible. We see as all ten Christian virgins described in the Methodius' work read the biblical texts through the lenses of the Church faith. It is especially significant when the lecture of the Old Testament passages is done in the context of the New Testament fulfillment of the salvation history.

Translated by Andrzej Siemieniowski

Ks. ADAM KUBIŚ*

BISKUP KAROL WOJTYŁA, WIKARIUSZ KAPITULNY ARCHIDIECEZJI KRAKOWSKIEJ A NOWY ETAP DZIEJÓW WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE

1. Krótkie wprowadzenie

Może się wydawać, że słowo „dzieje” użyte w tytule artykułu jest nieadekwatne do historycznej rzeczywistości prezentowanych wydarzeń. Słowo dzieje odnosi się przecież do „wieków”, a nie do „lat”. Otóż dotyczy ono naprawdę wieki liczącej się historii.

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego jest bowiem najstarszą uczelnią akademicką w Polsce. Ustanowiony został 11 stycznia 1397 r. przez papieża Bonifacego IX na prośbę Władysława Jagielly, króla Polski, i jego żony, królowej Polski, Jadwigi Andegaweńskiej, bullą *Eximiae devotionis affectus*. Znamienne są słowa kończące bullę: „Żadnemu człowiekowi nie wolno tej karty Naszego rozporządzenia, postanowienia i nadania złamać, albo z zuchwałym uporem jej się sprzeciwiać. Gdyby zaś ktoś się na to odważył, niech wie, że działa przeciwko Wszechmogącemu Bogu i świętym Jego Apostołom Piotrowi i Pawłowi”.

Niestety, do złamania postanowień zapisanych w bulli doszło Uchwałą Rady Ministrów z 11 sierpnia 1954 r., która postanawia w §1: „Z Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie wyodrębnić się Wydział Teologii Katolickiej, który na podstawie dotychczas obowiązujących go przepisów prawa kanonicznego kontynuować będzie swą działalność w ramach Akademii Teologicznej w War-

* Ks. prof. dr hab. dr h.c. Adam Kubiś – Rektor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie 1992–1998, obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II.

szawie”. Uchwała nawiasem mówiąc nie została ujawniona w żadnym oficjalnym organie rządu PRL.

W długim tytule artykułu jest przytoczony kanoniczny tytuł, jaki biskupowi Karolowi Wojtyła przysługiwał prawie trzy lata (1962–1963). W tym to bowiem okresie rozpoczął on realizować koncepcję obrony istnienia i działalności dydaktyczno-naukowej Wydziału Teologicznego UJ, osobiście prowadząc wykłady z etyki społecznej już w roku akademickim 1953/1954 i habilitując się 3 grudnia 1953 r. Była to zarazem ostatnia habilitacja – co sam wielokrotnie powtarzał – jeszcze na Uniwersytecie Jagiellońskim¹.

2. *Studium Domesticum*

W liście skierowanym do autora artykułu 24 maja 2005 r. abp Stanisław Nowak, metropolita częstochowski napisał, co następuje:

Co do [...] roku 1954. Po rekolekcjach początkowo-rocznych ks. Rektor [Karol Kozłowski] powiadomił nas o przeniesieniu Wydziału Teologicznego z Krakowa na Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie. Był to dla nas wielki cios. Ks. Rektor Kozłowski dodał, że Bóg nas z pewnością nie opuści i że powstaje *Studium Domesticum* z trzech Seminarium Diecezjalnych znajdujących się w Krakowie. Zaprotestowaliśmy na swój sposób. Oczywiście, podpisaliśmy, że do Warszawy nie pojedziemy. Oddaliśmy legitymacje Uniwersytetu Jagiellońskiego odrywając swoje zdjęcia legitymacyjne, a co do indeksów oświadczyliśmy, że są naszą osobistą własnością i dlatego ich nie oddamy. Tak się też stało. Życie seminaryjne ruszyło tą nową drogą, tylko niektórzy profesorowie nas opuścili, choć w świadomości alumnów pozostała pewna gorycz i poczucie krzywdy².

W związku z opisaną sytuacją *Studium Domesticum* obejmowało wyłącznie kandydatów do kapłaństwa z seminarium diecezji krakowskiej, śląskiej i częstochowskiej, a nadto ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy Saletynów, Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa, Zakonu Świętego Benedykta oraz studentów innych zgromadzeń zakonnych, którzy sporadycznie – nie zawsze na cały okres studiów – dołączali do grona stu-

¹ Autor artykułu posłużył się tekstem swojej monografii *Papieski Wydział Teologiczny w Krakowie w latach 1954–1981*, Kraków 2005 (=Studia do dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, t. 18).

² Archiwum prywatne ks. Adama Kubisia (dalej: AAK), List abp. S. Nowaka do ks. A. Kubisia z 24 maja 2005 r.; por. S. NOWAK, *Jak wspominam Krakowskie seminarium duchowne*, w: *Seminarium duchowne w Krakowie: 400-lecie*, red. J. Guzdek, F. Ślusarczyk, Kraków 2001, s. 154–155. Użyte przez abp. S. Nowaka słowo „opuścili” oznacza, że niektórzy profesorowie objęli etaty w Akademii Teologii Katolickiej, z tym że kontynuowali nadal swoją pracę dydaktyczną w *Studium Domesticum* w Krakowie.

diujących w latach 1954–1957. Należy zaznaczyć, że od roku akademickiego 1951/1952³ nie wszyscy alumni byli przyjmowani na Wydział Teologiczny⁴, niemniej jako wolni słuchacze mogli uczestniczyć w wykładach, które były prowadzone na Wydziale Teologicznym UJ. Dopiero w roku akademickim 1953/1954 nieprzyjęci alumni na Wydział Teologiczny nie mogli być słuchaczami wykładów ze swymi kolegami na UJ w charakterze wolnych słuchaczy⁵. Dlatego rok akademicki 1953/1954 należy uznać jako pierwszy w ramach *Studium Domesticum*. Wtedy bowiem obok studiów na Wydziale Teologicznym rozpoczęło funkcjonowanie odrębne studium teologii, paralelne do studium uniwersyteckiego, ponieważ alumni, nieprzyjęci na uniwersytet, nie mogli już studiować na Wydziale Teologicznym UJ. Programowo *Studium Domesticum* teologii nie różniło się od studium uniwersyteckiego. W związku z nieobecnością wykładów teologii w roku akademickim 1954/1955 na Uniwersytecie Jagiellońskim poczęło istnieć jedno studium teologii, w którym uczestniczyli wspólnie studenci Wydziału Teologicznego UJ i *Studium Domesticum*⁶. Wykłady odbywały się w seminariach i Kurii Metropolitalnej. Program wykładów i skład profesorski na tym studium pokrywał się z *Ogólnym planem zajęć obowiązującym na Wydziale Teologicznym UJ*⁷, z roku akademickiego 1953/1954, z niewielkimi zmianami⁸.

³ Archiwum Archidiecezjalnego Seminarium Duchownego w Krakowie (dalej: ASD): Kronika, t. 1, s. 294 (rok 1951–1952, opracował alumn Marian Budzyk): „od 24 IX do 29 IX [w czasie trwania rekolekcji rozpoczynających rok szkolny dla wszystkich alumnów] z wyjątkiem kolegów z I-go roku, którzy w tym czasie musieli składać wstępny egzamin na Wydział Teologiczny UJ. Nie wszyscy jednak zostali przyjęci”.

⁴ ASD: Kronika, t. 1, s. 312 (rok 1952–1953, opracował alumn Wacław Heczko): „W wyniku egzaminu wstępnego na Wydział Teologiczny tylko 16-tu [z 35-ciu] zostało zaliczonych do liczby zwyczajnych studentów, pozostali uczęszczali na wykłady jako studenci nadzwyczajni bez praw akademickich”.

⁵ ASD: Kronika, t. 1, s. 337 (rok 1953–1954, opracował alumn Kazimierz Waliczek): „W tym roku na UJ uczęszczać mogą tylko studenci, a dla wolnych słuchaczy zorganizowano studium domowe. Wykłady dla pierwszego roku *Studium Domesticum* odbywały się w Seminarium Śląskim, dla drugiego roku w Seminarium Krakowskim, a dla trzeciego roku w Seminarium Częstochowskim. Wykładowcami byli profesorowie UJ. Na 27 alumnów pierwszego roku tylko 7 zostało przyjętych na wydział, a reszta bierze udział w wykładach zorganizowanych dla wyżej wspomnianego *Studium Domesticum*.”

⁶ ASD: Kronika, t. 1, s. 358 (rok 1954–1955, opracował alumn Józef Tischner): „W ten sposób również przestała istnieć dwójność studiów, trwająca od czasu, gdy na UJ nie przyjęto niektórych alumnów seminarium”.

⁷ *Ogólny plan zajęć obowiązujący na Wydziale Teologicznym UJ*, w: *Spis wykładów na rok akademicki 1953/54*, Kraków 1953, s. 149–152.

⁸ ASD: Kronika, t. 1, s. 358–360 (rok 1954–1955); ASD, *Studium Domesticum* w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Krakowie, *Ogólny plan zajęć obowiązujących w roku akademickim 1954/1955*.

Alumnom przyjmowanym do *Studium Domesticum* brakowało niekiedy odpowiedniego przygotowania humanistycznego, zwłaszcza znajomości języka łacińskiego, ponieważ niektórzy z nich mieli świadectwo maturalne ze szkół technicznych. Dlatego to bp Franciszek Jop, wikariusz kapitulny archidiecezji krakowskiej, polecił ks. K. Kozłowskiemu, rektorowi seminarium „by [...] urządził douczanie tych alumnów własnymi siłami w pomieszczeniach seminaryjnych”⁹.

Od roku 1954/1955 wprowadzono rok wstępny, zwany przez studentów „rokiem zerowym” studiów, dla kandydatów przygotowujących się do kapłaństwa¹⁰. Studenci roku zerowego zdawali egzamin z poszczególnych przedmiotów przed radą pedagogiczną księży przełożonych Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Krakowie, która dopuszczała ich do dalszych studiów teologicznych¹¹. Rok zerowy 1956/1957 zapoczątkował sześcioletni cykl *Studium Domesticum* alumnów przygotowujących się do kapłaństwa zgodnie z postanowieniami Konstytucji apostołskiej *Deus scientiarum Dominis*¹².

W kolejnym liście do ks. A. Kubisia (5 lipca 2005 r.) dotyczącym funkcjonowania studiów teologicznych w *Studium Domesticum* abp S. Nowak napisał: „Wszystko odbywało się, jak stosowano w praktyce uniwersyteckiej. [...] Świadectwa wypisywali duktory poszczególnych roczników [...]. Jako duktory wpisywałem noty na świadectwa, które podpisywał Ks. Rektor Seminarium, w naszym przypadku ks. Karol Kozłowski”¹³. Pierwotnie studia trwały zgodnie ze statutem Wydziału Teologicznego UJ pięć lat. Jednakże przygotowano w tym okresie program przedłużenia ich do sześciu lat celem ugruntowania formacji duszpasterskiej przyszłych kapłanów. Świecenia kapłańskie po raz pierwszy z sześcioletnim *ratio studiorum* otrzymali alumni w roku 1962. Model ten utrzymał się w przyszłości¹⁴.

W zasadzie byli to zatem studenci seminariów duchownych diecezjalnych i zakonnych, których alumni wcześniej studiowali na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz wcześniej już wzmiankowanego *Studium Domesticum*. Powyższa sytuacja uległa w roku 1957 radykalnej zmianie, która okazała się bardzo brzemienna w swoich konsekwencjach. Mianowicie seminarium śląskie¹⁵

⁹ Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie (dalej: AKM): Seminarium Duchowne 1953–1954 (nr 7140/53, bp F. Jop do rektora Seminarium Krakowskiego). Należy jeszcze zaznaczyć, że uzupełniające nauczanie języka łacińskiego było prowadzone wcześniej. Od roku akademickiego 1951/1952 rozpoczął go mgr Tytus Górski (informacja ustna od T. Górskiego).

¹⁰ ASD: Kronika, t. I, s. 358 (rok 1954–1955).

¹¹ Por. ASD: Lista studentów wraz z oceną roku wstępnego 1954/1955.

¹² *Deus scientiarum Dominis* 29–34.

¹³ AAK, List abpa S. Nowaka do ks. A. Kubisia (5 lipca 2005 r.).

¹⁴ Archiwum prywatne ks. Tomasza Chmury: Świadectwa ukończenia sześcioletnich studiów teologicznych (1956/1957 – 1961/1962).

¹⁵ ASD: Kronika, t. I, s. 439 (rok 1958–1959, opracował alumn Tadeusz Janikowski): „W tym roku alumni Seminarium katowickiego mieli zorganizowane własne studium teologiczne, dlatego nasze Seminarium rozpoczęło studium również tylko we własnym zakresie. Na wykłady do nas uczęszczali tylko Księża Zmartwychwstańcy, którzy studiowali z nami od

oraz seminarium częstochowskie¹⁶ odłączyły się, organizując u siebie własne studia teologiczne. Alumni ze Zgromadzenia Księży Zmartwychwstańców przeszli do Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy Saletynów. Należy od razu dodać, że wykładowcami w tych studiach byli w większości pracownicy naukowcy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, a więc zatrudnieni wówczas w Krakowskim *Studium Domesticum*.

W kwietniu 1961 r.¹⁷ nastąpiła zmiana na stanowisku rektora Arcybiskupiego Seminarium w Krakowie. Abp Eugeniusz Baziak, metropolita lwowski obrządku łacińskiego, pełniący urząd administratora apostolskiego archidiecezji-metropolii krakowskiej, zamianował rektorem Krakowskiego Seminarium Duchownego ks. doc. dra Eugeniusza Florkowskiego w miejsce ks. dra Karola Kozłowskiego. Zmiana ta jest widoczna na świadectwach studiów teologicznych sygnowanych od 1961 r. przez ks. E. Florkowskiego.

W latach 1963–1964 ks. Karol Wojtyła, wikariusz kapitulny archidiecezji krakowskiej, polecił przygotować indeksy dla alumnów studiujących w Krakowskim Seminarium Duchownym oraz pieczęć (projektu Krystyny Miodońskiej). Strona tytułowa indeksu *LIBELLUS STUDIORUM* została uzupełniona informacją: *Pontificia Facultas Theologica Cracoviae in aedibus Seminarii Metropolitanii* (Decr. S. Cong. De Semin. et Stud. Univ. 16 Dec. A. 1959). Jeżeli idzie o pieczęć, to wokół wizerunku św. Jana Kantego widniał napis: *Pontificia Facultas Theologica. Cracovia*. Tak więc alumni Krakowskiego Seminarium Duchownego, począwszy od roku akademickiego 1964/1965, otrzymywali indeksy opatrzone wspomnianą pieczęcią, do których profesorowie i wykładowcy wpisywali zdane egzaminy i uzyskane zaliczenia. Należy wszakże dodać bardzo istotną informację, że zaliczenie wszystkich semestrów dziekanat Wydziału zaczął potwierdzać dopiero od roku 1972, a więc po uzyskaniu wstępnej aprobaty statutu Papieskiego Wydziału Teologicznego¹⁸. To samo dotyczyło zaliczenia semestrów na studiach licencjackich i doktoranckich¹⁹.

pierwszego roku. W tym roku dołączył się także jeden ks. Michałita i trzech Ojców Kapucynów, którzy razem z nami zdawali egzaminy końcowe”.

¹⁶ ASD: Kronika, t. I, s. 394 (rok 1956–1957, opracował alumn Roman Hoppe): „Częstochowskie Seminarium Duchowne oddzieliło się od pozostałych dwóch seminariów. Założyli oni swoje własne studium domowe”.

¹⁷ AKM: Teczka akt ks. K. Kozłowskiego (prośba o zwolnienie z funkcji rektora Seminarium, Kraków 24 kwietnia 1961 r., z adnotacją, że prośba została przyjęta). Należy także odnotować, że rektor Archidiecezjalnego Seminarium Duchownego prowadził *Dziennik* (zachowany w ASD). *Dziennik* ten, prowadzony w latach 1945–1961, stanowi bardzo ważny dokument, który dotyczy istotnych wydarzeń w życiu seminaryjnym: odbywanych rekolekcji, udzielanych święceń itp. Na początku każdego roku zamieszczał spis alumnów przyjętych do seminarium.

¹⁸ Archiwum prywatne bpa Jana Szkodonia: *Libellus Studiorum* nr 62,1 rok studiów 1964/1965. Pieczęć i podpis Księędza Prodziekana przy zaliczaniu poszczególnych lat studiów do roku (1971/1972) nosi datę: 7 grudnia 1972 r.

¹⁹ Archiwum prywatne ks. Józefa Podbiała: *Libellus Studiorum* nr 983: Studia odbył w latach 1966–1968. Zaliczenie przez Prodziekana ks. Tadeusza Pieronka dopiero 19 czerwca 1975 r.

Nowością w pragmatyce posiadania przez studentów indeksów Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie był fakt, że podczas inauguracji roku akademickiego 1969/1970 (20 października), w uroczystość św. Jana Kantego, w czasie wręczenia indeksów pięciu delegatów pierwszego rocznika studiów złożyło po raz pierwszy uroczystą przysięgę w imieniu alumnów rozpoczynających studia²⁰. Praktyka powyższa stała się obowiązująca nie tylko na PWT, ale także później – w Papieskiej Akademii Teologicznej.

W opisywanym okresie pięcio- względnie sześćioletnich studiów były prowadzone seminaria naukowe przez samodzielnych pracowników nauki w ramach *Studium Domesticum* w Arcybiskupim Seminarium w Krakowie, podobnie jak wtedy, gdy Wydział Teologiczny był na Uniwersytecie Jagiellońskim. W oświadczeniu z 25 maja 2005 r. w sprawie seminariów naukowych po likwidacji Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego ks. Jerzy Chmiel tak napisał do ks. Adama Kubisia:

Uczestnicy seminarium rekrutowali się zarówno z tych, którzy nie dostali się na Wydział Teologiczny UJ, jak również z tych [...], którzy zostali – w wyniku likwidacji Wydziału przez komunistyczne władze państwowe, usunięci z uniwersytetu. W seminarium ks. prof. Klósaka brali udział m.in. ks. Józef Tischner (później znany filozof) [...] i ks. Kazimierz Hoła (później wykładowca teologii dogmatycznej w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie). Jako owoc uczęszczania na seminarium filozoficzne napisałem pracę na temat podany mi przez ks. prof. Klósaka: *Zagadnienie form rozumowania w naturalnym poznaniu istnienia Boga* (Kraków 1958, ss. 65, mps). Ks. prof. Klósak przyjął tę pracę jako równoważnik pracy magisterskiej, ale stopień ten nie mógł być mi nadany z powodu likwidacji Wydziału Teologicznego UJ²¹.

Podobnie rzecz się miała z pracami pisanymi na seminariach naukowych u innych profesorów.

Grono pracowników naukowych wykładających w *Studium Domesticum* – do roku 1957 obejmującego wszystkich studentów dawnego Wydziału Teologicznego UJ, a od roku akademickiego 1957/1958 podzielonego na trzy odrębne samodzielne *Studia Domestica* – odbywało więcej lub mniej regularne spotkania, na których omawiano zagadnienia funkcjonowania w zakresie organizacji i dydaktyki studiów. Należy dodać, że niektóre konferencje miały charakter sesji naukowych, ponieważ wygłaszano na nich referaty naukowe i prowadzono dyskusje. Nie ulega też wątpliwości, że w pierwszych latach po usunięciu Wydziału Teologicznego z Uniwersytetu Jagiellońskiego w sprawach organizacyjnych zajęto się kwestią likwidacji roczników zerowych. Po „powrocie” (1957) profeso-

²⁰ Kronika oprac. Kazimierz Nycz i Jan Wodniak („Nowum Tempus Liberum. Czasopismo Archidiecezjalnego Seminarium Duchownego w Krakowie”, listopad VI [1969], s. 38).

²¹ AAK, List ks. J. Chmiela do ks. A. Kubisia z 25 maja 2005 r.

rów krakowskich z Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie²² – nawiasem mówiąc, nie mieszkali oni w Warszawie, tylko dojeżdżali w ustalonych terminach na zajęcia dydaktyczno-naukowe do stolicy – *Studium Domesticum* Krakowskiego Seminarium Duchownego zyskało w opinii krakowskiego środowiska teologicznego i studentów na prestiżu. Jako redaktor naczelny serii Studiów do dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, w ramach której ukazuje się kilkutomowa historia tegoż Wydziału, odważam się stwierdzić, że generacja tych profesorów, którzy przyjęli ofertę pracy naukowej w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, należy moralnie do bardzo doświadczonej w wielowiekowych dziejach Wydziału Teologicznego UJ.

Rzecz zrozumiała, że wykładająca kadra ulegała nieznacznym modyfikacjom. Tak na przykład w roku 1958 zmarł ks. prof. dr Tadeusz Glemma wykładający historię Kościoła w Polsce. Jego miejsce zajął ks. doc. Hieronim E. Wyczawski. Nadto grono profesorskie od zaistnienia *Studium Domesticum* – choć w stopniu bardzo nieznacznym – było powiększane o nowych wykładców. Między innymi należeli do nich: ks. Piotr Bober (1954), ks. Julian Turowicz (1954), ks. Jerzy Stroba (1955), ks. Tadeusz Szwaagrzyk (1955), Witold Grzybek (1955), Stanisław Kownacki (1955), Tadeusz Orsini (1955), ks. Józef Szczotkowski (1956), ks. Stanisław Brzozowski (1957), ks. Marian Jaworski (1957), ks. Jan Pietraszko (1957), ks. Stanisław Skiba (1957), ks. Jan Stańko (1957), Stanisław Komar (1957), Rudolf Niemiec (1957), Joachim Bar OFMConv. (1958), ks. Stefan Kowalczyk (1962), Jan Popiel TJ (1962), ks. Roman Sapeta (1962), ks. Czesław Skowron (1962), ks. Wacław Swierzawski (1962), ks. Tadeusz Wojciechowski (1962), Franciszek Delekta (1962), Wilhelm Treksler (1962), Augustyn Jankowski OSB (1963), ks. Bolesław Przybyszewski (1963), Paweł Szczaniecki OSB (1963), Tadeusz Ślipko TJ (1963), ks. Józef Tischner (1963), ks. Ryszard Wilczyński (1963)²³. W roku 1962 bp Karol Wojtyła zrezygnował z wykładów etyki społecznej, które w roku akademickim 1962/1963 przejął ks. dr Franciszek Macharski²⁴. Zazwyczaj obrady grona wykładców określano mianem rady profesorskiej, natomiast jeżeli odbywały się one wspólnie z przelożonymi Seminarium Duchownego – Radami Pedagogicznymi²⁵.

²² Archiwum Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (dalej: AUPJPII), Spuścizna ks. W. Wichra, sygn. nr inw. 56, Sprawa przeniesienia Wydziału Teologicznego UJ do Akademii Teologii Katolickiej do Warszawy i starania o jego przywrócenie w latach 1953–1959, 51: Odpis uwierzytelniony dn. 14 października 1957 r. Uchwały Rady Wydziału Teologicznego ATK z 25 września 1957 r. w sprawie rezygnacji z pracy w ATK złożonej przez księży profesorów byłego Wydziału Teologicznego UJ.

²³ ASD: Kronika, t. I (szczegółowe dane co do obsady w poszczególnych latach akademickich w *Studium Domesticum*).

²⁴ ASD: Kronika, t. I (rok akademicki 1962/1963, opracował alumn Tadeusz Rakoczy), s. 493.

²⁵ AKM: Teczka Krakowskiego Seminarium Duchownego (dokument z 3 lipca 1963 r.).

3. Dekret Kongregacji Seminariów i Studiów Uniwersyteckich (16 grudnia 1959 r.)

Rok 1959 był przełomowy dla *Studium Domesticum*. Już jesienią 1958 r.²⁶ nowo wyświęcony (28 września 1958 r.) bp Karol Wojtyła spotkał się z księżmi poszczególnych dekanatów archidiecezji krakowskiej. Tematem zasadniczym, przezeń zaproponowanym, było duszpasterstwo młodzieży pozaszkolnej. Ksiądz Adam Kubiś, z racji pełnienia funkcji wikariusza parafii Ofiarowania Najświętszej Maryi Panny w Wadowicach, uczestniczył w takiej konferencji, zorganizowanej dla dekanatu wadowickiego (23 listopada 1958 r.)²⁷. Podczas tej konferencji bp K. Wojtyła oświadczył, że również w Krakowie będzie możliwość zdobywania stopni akademickich, nie wzmiankując wszakże o tym, czy będą one miały również cywilną ważność. Wynika stąd, że już wtedy miał on koncepcję Wydziału Teologicznego, który nadawałby wszystkie kanonicznie ważne stopnie akademickie.

Otóż – jak wiadomo – w 1959 r. abp E. Baziak, administrator diecezji krakowskiej, otrzymał pozwolenie od władz cywilnych na wyjazd do Rzymu. Chyba można uznać ten jego pobyt w Rzymie za pewien rodzaj wizyty *ad limina Apostolorum*. Jednym z istotnych osiągnięć tej wizyty było uzyskanie wystawionego przez Świętą Kongregację Seminariów i Studiów Uniwersyteckich (*Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus*) dekretu stwierdzającego dalsze trwanie (*manere*) Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego (16 grudnia 1959 r.). Dekret ten nie został opublikowany – zapewne ze względu na konfrontacyjny kurs państwa wobec Kościoła – w żadnym urzędowym dokumencie Stolicy Apostolskiej.

Ważny w tym względzie okazał się *Projekt statutu Wydziału Teologicznego Królowej Jadwigi* zredagowany w kwietniu 1959 r. przez ks. prof. Ignacego Różyckiego, z dwukrotną wzmianką, że Wydział Teologiczny kieruje się statutem dawnego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Natomiast zmiany wprowadzone do tego statutu wynikają z przystosowania go do Konstytucji *Deus scientiarum Dominus*. Projekt przewidywał wydawanie po zakończeniu podstawowych studiów teologicznych absolutorium, a nie używanego w powszechnej nomenklaturze kościelnej określenia bakalaureat; stało się tak zapewne z racji zarzucenia go na Uniwersytecie Jagiellońskim w ostatnich stuleciach. Absolutorium zaś stanowiło, zdaniem projektu, podstawę do zdobywania dalszych stopni akademickich z teologii, a za zgodą Stolicy Apostolskiej – także z filozofii chrześcijańskiej i prawa kanonicznego. Władzę zwierzchnią nad Wydziałem Teologicznym miał sprawować każdorazowy ordynariusz archidiecezji krakowskiej, któremu przysługiwał i nadal przysługuje tytuł Wielkiego Kanclerza. Projekt stwierdzał także, że bezpośrednie kierownictwo Wydziału Teologicznego

²⁶ AKM: Teczka Krakowskiego Seminarium Duchownego (dokument z 29 maja 1958 r.).

²⁷ *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. A. Boniecki, Kraków 2000², s. 145.

należy do dziekana i rady wydziału. Wyraźnie zostało również podkreślone, że zasadnicze uprawnienia kanoniczne krakowskiego Wydziału Teologicznego wynikają z bulli papieża Bonifacego IX.

Porównując treść omówionych tez projektu Wydziału Teologicznego z bullą *Eximiae devotionis affectus* Bonifacego IX, należy zauważyć zasadniczą tożsamość z dekretem Świętej Kongregacji Seminariów i Studiów Uniwersyteckich (16 grudnia 1959 r.). Dekret ten nadto stwierdzał, że Wydział Teologiczny z Uniwersytetu Jagiellońskiego „został usunięty z publicznej organizacji szkół wyższych samowolną decyzją władzy cywilnej” (*saevo civilis magistratus arbitrio e publico superioriarum scholarum coetu perempta sit*). Należy dodać, że w pertraktacjach pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski a rządem PRL, używano w tym względzie zupełnie nieadekwatnego sformułowania. Brzmiało ono: „jednostronną decyzją”. W dekrete powiedziano również, że został wydany na prośbę abpa Eugeniusza Baziaka, metropolity lwowskiego obrządku łacińskiego, pełniącego urząd administratora apostolskiego w Krakowie²⁸.

4. Starania dyplomatyczne i wznowienie akademickiej działalności Wydziału Teologicznego

Zachodzi pytanie, jak przedstawiała się realizacja wspomnianego dekretu, stwierdzającego kontynuację Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego ze studiami teologicznymi Archidiecezjalnego Seminarium Duchownego w Krakowie²⁹. Otóż sprawa owej realizacji dekretu była kilkakrotnie poruszona m.in. w rozmowach pomiędzy ks. E. Florkowskim i ks. A. Kubisiem. Ksiądz Florkowski wyraźnie wówczas oświadczył, że pytany przez abpa E. Baziaka odnośnie do sposobu realizacji decyzji Stolicy Apostolskiej, nie wiedział, w jaki sposób jej dokonać. W praktyce więc dekret ten nie był realizowany aż do roku 1962.

Pierwszym studentem, który w 1963 r., po dziesięciu latach pracy kapłańskiej, uzyskał stopień licencjata teologii, był ks. Adam Kubiś. W jaki sposób to się dokonało? Wiosną 1962 r. został on desygnowany na studia – o czym zresztą nie wiedział – przez abpa E. Baziaka. Miał studiować teologię fundamentalną w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Mniej więcej w dwa tygodnie po

²⁸ Teksty omówionych dokumentów Stolicy Apostolskiej znalazły się w aneksach monografii *Papieski Wydział Teologiczny w Krakowie w latach 1954–1981*, dz. cyt., rozdz. 1–3.

²⁹ AUPJPII: Pismo (6 lutego 1961 r.) kolegium profesorów Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Krakowie do rektoratu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Pytano w nim m.in., czy „absolwenci [Krakowskiego Seminarium Duchownego] realizujący wymogi pracy magisterskiej i po zdaniu wszystkich [...] wymaganych egzaminów mogliby [...] na [...] Wydziale [Teologicznym KUL] uzyskać stopień magistra teologii”. Niestety, prośba ta nie doczekała się odpowiedzi.

zgonie E. Baziaka, administratora archidiecezji krakowskiej (15 czerwca 1962 r.), ks. Kubiś został wezwany z Oświęcimia, gdzie pełnił funkcję wikariusza, do bpa Karola Wojtyły, właśnie wybranego wikariusza kapitulnego archidiecezji krakowskiej. Oświadczył on ks. Kubisiowi, że postanowił częściowo zmienić decyzję swego poprzednika odnośnie do studiów. Biskup Wojtyła polecił ks. Kubisiowi pisać pracę licencjacką pod kierunkiem ks. doc. dr. Eugeniusza Florkowskiego, Rektora Krakowskiego Seminarium Duchownego, pełniącego formalnie od 1964 r. również funkcję dziekana Rady Wydziału Teologicznego³⁰. Celem zapewnienia warunków realizacji tej decyzji ks. Kubiś został zamianowany prefektem w Krakowskim Seminarium Duchownym (ul. Manifestu Lipcowego 4), pełniąc zarazem *de facto* obowiązki wikariusza w parafii św. Anny w Krakowie.

Kiedy po roku ks. A. Kubiś miał napisaną – zresztą znacznie wcześniej rozpoczętą – pracę licencjacką i pozytywnie ocenioną przez ks. prof. Ignacego Różyckiego, recenzenta, grono profesorskie wyznaczyło specjalną komisję, przed którą zdał wymagany egzamin do licencjatu³¹. W latach 1962–1963 ks. Adam Kubiś był zatem pierwszym i jedynym studentem kursu licencjackiego. Co prawda, na żadne wykłady nie uczęszczał, bo takich wówczas na tym stopniu nie było, ale do egzaminu przygotowywał się w drodze indywidualnych kontaktów z profesorami.

To wydarzenie zostało tutaj w szczególności opisane ze względu na osobę bpa Karola Wojtyły. On bowiem już w dwa tygodnie po objęciu swojego krakowskiego pasterzowania rozpoczął pracę nad odtworzeniem działalności akademickiej Wydziału Teologicznego w Krakowie w oparciu o prawo kościelne. W tym miejscu należy jeszcze odnotować, że w czasie po desygnowaniu ks. A. Kubisia na studia w Krakowie i otrzymaniu przezeń licencjatu, wikariusz kapitulny bp Karol Wojtyła podjął urzędowe kroki, zwracając się do Stolicy Apostolskiej na drugiej sesji Soboru Watykańskiego II, pismem z 8 listopada 1962 r. Pytał nim o swoje kompetencje względem Wydziału Teologicznego w Krakowie. W odpowiedzi na to pismo, Joseph kard. Pizzardo, prefekt Świętej Kongregacji Seminariów i Studiów Uniwersyteckich, stwierdził (19 listopada

³⁰ AUPJPII: Consilia Facultatis [25.06.1963–05.04.1968], (10 marca 1964 r.). Według uchwały przyjętej 10 marca 1964 r. kierownik Wydziału Teologicznego jest dziekanem i nie musi być nim rektor seminarium, jak było w dotychczasowej praktyce. Od tego posiedzenia nazywano ks. E. Florkowskiego dziekanem Wydziału Teologicznego.

³¹ AUPJPII: Consilia Facultatis [25.06.1963–05.04.1968], (25 czerwca 1965 r.). W protokole z posiedzenia Rady Wydziału (25 czerwca 1963 r.) w punkcie 2 odnotowano: „Wybrano recenzentów pracy ks. A. Kubisia, a mianowicie ks. prof. J. Różyckiego i ks. Rektora E. Florkowskiego [...]. Ustalono, że po uzyskaniu ocen od księży recenzentów dnia 28 czerwca odbędzie się egzamin licencjacki wspomnianego ks. A. Kubisia. Przewodnictwem w tym egzaminie przyjął ks. prof. T. Długosz, a egzaminatorami wybrano ks. prof. E. Florkowskiego, ks. prof. J. Różyckiego i ks. dr. S. Smoleńskiego”. Na Radzie Wydziału 30 września 1963 r. odnotowano: „ks. A. Kubiś uzyskał licencjat” (tamże, k. 6).

1962 r.), że na mocy Konstytucji *Deus scientiarum* (art. 14, par. 2) przysługuje mu „prawo objęcia i wykonywania urzędu Wielkiego Kanclerza [Wydziału Teologicznego] w Krakowie, który obecnie funkcjonuje wyłącznie przy Seminarium Duchownym Archidiecezji Krakowskiej”. Nadto kongregacja wyjaśniła, że tytuł i funkcja Wielkiego Kanclerza Wydziału Teologicznego w Krakowie przysługuje biskupowi Wojtyłemu jako aktualnemu Ordynariuszowi Archidiecezji Krakowskiej³². Co więcej pismem datowanym również na 8 listopada 1962 r. bp K. Wojtyła jako wikariusz kapitulny archidiecezji krakowskiej, zwrócił się także do sekretarza tejże kongregacji (był nim wówczas abp Dino Staffa) z prośbą o zatwierdzenie listy profesorów zwyczajnych, nadzwyczajnych i zastępców profesorów wykładających na krakowskim Wydziale Teologicznym. Postulowane *nihil obstat* otrzymało (4 grudnia 1962 r.) 20 pracowników naukowych, a pięciu kolejnych w grudniu 1965 r.

Biskup K. Wojtyła otrzymał *nihil obstat* jako profesor zwyczajny teologii moralnej i etyki społecznej³³. Niezmiernie istotna jest wzmianka abpa D. Staffy w liście przewodnim do owego zatwierdzenia 20 profesorów, że przeniesienie Wydziału Teologicznego UJ do Krakowskiego Seminarium Duchownego spełnia gorące pragnienie bpa Karola Wojtyły w tym względzie³⁴.

W związku z wymianą wspomnianej korespondencji bp Karol Wojtyła zawiadomił (24 maja 1963 r.) ks. E. Florkowskiego, Rektora Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Krakowie, że studium to „otrzymało od Stolicy Świętej prawo nadawania licencjatu jako ściśle kościelnego stopnia naukowego”³⁵. W swoim liście bp K. Wojtyła zwrócił się także do Księdza Rektora, aby „powiadomił o tym Księżu Profesorów – a także Alumnów [...] seminarium”. Z przytoczonych danych wynika, że po decyzji odnośnie do studium licencjackiego ks. A. Kubisia bp Karol Wojtyła podjął stosowne kroki, by na swoją decyzję otrzymać kanoniczną aprobatę Stolicy Apostolskiej.

W tym samym czasie bp K. Wojtyła, wikariusz kapitulny Archidiecezji Krakowskiej, przebywający w Rzymie – z racji udziału w pierwszej sesji Soboru Watykańskiego II – postarał się o stypendia na studia w Rzymie dla księży: Tomasza Chmury, Antoniego Okrzesika i Adama Kubisia. Zaproszenia na te studia potwierdzone przez ambasadę PRL wystosował ks. dr Władysław Rubin,

³² AKM: Teczka Krakowskiego Seminarium Duchownego 1963–1964 (tekst i tłumaczenie polskie listu J. Pizzarda do bpa K. Wojtyły, Roma 19 listopada 1962 r.).

³³ AUPJPH: Korespondencja z kongregacją. Pismem z 9 grudnia 1965 r. kongregacja nadesłała uzupełniającą listę nazwisk profesorów zwyczajnych i nadzwyczajnych.

³⁴ „*Gli impegni delle Commissioni e Sottocommissioni Conciliari non mi hanno permesso fmó ora di presentare all'Eccellenza Vostra Reverendissima una piu ampia relazione sulle attivita della Facolta Teologica, che dopo la sua soppressione presso l'Universita delio Stato ha potuto essere trasferita – grazie all'interessamento dell'Eccellenza Vostra – presso il Seminario Metropolitano della nostra citta di Cracovia*” (AUPJPII: Korespondencja z kongregacją, list kard. Wojtyły do abp. D. Staffy, Roma 9 grudnia 1965 r.).

³⁵ AKM: Teczka Krakowskiego Seminarium Duchownego 1963–1964 (bp K. Wojtyła do rektora seminarium, Kraków 24 maja 1963 r.).

ówczesny Rektor Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie. Niestety, z wymienionych księży paszport na wyjazd za granicę otrzymał jedynie ks. A. Kubiś.

Niemniej na posiedzeniu Rady Wydziału (30 września 1963 r.) ks. Rektor E. Florkowski podał do wiadomości, że „studia [licencjackie] rozpoczęli ks. T. Chmura [który objął stanowisko prefekta w krakowskim seminarium duchownym, przy ul. Manifestu Lipcowego 4] oraz ks. A. Okrzesik pełniący funkcję wikariusza w parafii Wszystkich Świętych w Krakowie”. Ksiądz Rektor zgłosił także temat pracy ks. Józefa Podbiała: *Nauka Orzechowskiego o kolegiatnym rządzeniu Kościołem przez biskupów*. Analogicznie ks. dr Tadeusz Szwagrzyk, zastępując nieobecnego dra J. Bara OFMConv., zgłosił temat pracy ks. Bronisława Fidelisa: *Organista według partykularnego prawa diecezji krakowskiej XIX i XX w.*

Na tej samej Radzie Wydziału ks. Rektor Florkowski postawił problem, czy jednym z warunków uzyskania licencjatu ma być posiadanie świadectwa dojrzałości uzyskanego w szkole państwowej, czy też wystarczy matura równorzędna, ale nie w szkole państwowej. Rada jednogłośnie zdecydowała, że wymagać należy świadectwa dojrzałości, ale niekoniecznie uzyskanego w szkole państwowej³⁶.

11 grudnia 1963 r. odbyło się kolejne zebranie Rady Wydziału Teologicznego. Z punktu tworzenia się struktur Wydziału niezmiernie ważna okazała się sprawa przyjmowania eksternistów oraz ustalenia warunków, na jakich mogą być dopuszczani do studium. Po dyskusji zwrócono się do ks. prof. J. Różyckiego, by przygotował projekt zasad w tej sprawie na następne zebranie. W związku z nieustalonymi normami dla eksternistów nie zatwierdzono tematów prac ks. H. Jeziorskiego z Godowa pow. Włodzisław i ks. F. Pytla, salezjanina³⁷. Mianem studenta eksterna byli określani księża, którzy nie mieli ukończonego krakowskiego *Studium Domesticum*, a więc studiów, które realizowały program Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Posiadali natomiast dyplom ukończenia studiów teologicznych w swoich seminariach diecezjalnych bądź zakonnych.

Zatwierdzono natomiast tematy prac licencjackich zaproponowanych przez ks. prof. Kazimierza Klósaka. Mieli je pisać księża: Karol Jarosz, Tadeusz Kucia, Stefan Mazgaj, Józef Dolina, Mieczysław Wawrzyniak. Zatwierdzono też temat pracy licencjackiej ks. Bronisława Fidelusa, zaproponowany przez o. Joachima Bara. Nadto na recenzenta pracy licencjackiej ks. Józefa Bendyka: *Ruch naturalny ludności parafii Szafłary w latach 1750–1950*, napisanej na seminarium pod kierunkiem ks. prof. Teofila Długosza, wyznaczono ks. Czesława Skowrona. Powyższy fakt świadczy nie tylko o istnieniu seminariów naukowych *Studium Domesticum*, lecz także o tym, że na nich pisano prace – zależnie od profesora i studenta – kwalifikujące się do nadania na ich podstawie stopni naukowych, które przekraczały swoim walorem naukowym poziom studiów podstawowych.

³⁶ AUPJPII: Consilia Facultatis [25.06.1963–05.04.1968], (30 czerwca 1963 r.).

³⁷ AUPJPII: Consilia Facultatis [25.06.1963–05.04.1968], (11 grudnia 1963 r.).

Najlepszym tego przykładem było wyznaczenie recenzenta pracy licencjackiej ks. J. Bandyka, napisanej pod kierunkiem ks. prof. T. Długosza.

Przytoczone dane z protokołów Rady Wydziału Teologicznego odbytych w roku 1963, mówią o faktyczno-kanonicznym wszczęciu akademickiej działalności byłego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w ramach studiów prowadzonych w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Krakowie.

Zakończenie

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że zapoznanie się z treścią artykułu, ukazuje Czytelnikowi wizję nauki katolickiej w Polsce, stworzoną przez kard. Karola Wojtyłę i w pełni przezeń urzeczywistnioną przede wszystkim dzięki wydarzeniu z 16 października 1978 r., kiedy to konklawe kardynałów wybrało na biskupa Rzymu biskupa z Krakowa.

W okresie krakowskim działalność kardynała Wojtyły w obszarze wyższego szkolnictwa katolickiego w Polsce sprowadzała się do obrony egzystencji byłego Wydziału Teologicznego UJ w mieście, gdzie go ufundowała św. Jadwiga Królowa, oraz do stworzenia sieci uczelni teologicznych w Polsce: we Wrocławiu, do którego przeniósł się po drugiej wojnie światowej Uniwersytet Jana Kazimierza ze Lwowa; w Poznaniu – w miejsce utraconego przez Kościół Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, czym – nawiasem mówiąc – władze państwowe czuły się najbardziej dotknięte. Jeżeli idzie o Warszawę, to została podtrzymana teza z roku 1961, której patronował kard. Stefan Wyszyński, że Wydział Teologiczny Uniwersytetu Warszawskiego kontynuuje swoją działalność w Warszawskim Seminarium Duchownym, jednocześnie uważano, że należy prowadzić dialog z władzami państwowymi w sprawie statusu kościelnego Akademii Teologii Katolickiej. W ten sposób kardynał Wojtyła bronił liczby pięciu wydziałów teologicznych, które istniały na terenie Polski przed rokiem 1939.

Nadto działały nadal dwa wydziały „zamknięte” Towarzystwa Jezusowego: teologiczny w Warszawie i filozoficzny w Krakowie.

W przekonaniu kard. Karola Wojtyły nie należało brać pod uwagę faktu, jaki jest status cywilny tych uczelni, chociaż należało o niego usilnie zabiegać. W jego przekonaniu najważniejszy pozostawał głównie ich rozwój, a zwłaszcza organizacja i poziom naukowy, analogiczny do uczelni państwowych. Temu celowi służyła Komisja Episkopatu ds. Nauki Katolickiej, a zwłaszcza Rada Naukowa Episkopatu Polski, pełniąca wówczas w obrębie Kościoła rolę Centralnej Komisji Kwalifikacyjnej, nadzorującej działalność naukową szkolnictwa cywilnego. Zadania te Kościół w Polsce mógł realizować w oparciu o autorytet Stolicy Apostolskiej, która – zgodnie z prawem kanonicznym – miała wyłączne kompetencje w tym względzie. Państwo polskie powinno w pierwszym rzędzie naprawić krzywdę, jaka została wyrządzona nie tylko Kościołowi, lecz także kulturze narodowej

przez usunięcie z Krakowa Wydziału Teologicznego UJ, który nie mając uznania cywilnego działał i rozwijał się pod patronatem jednej władzy kościelnej – swego Wielkiego Kanclerza (*sub una auctoritate ecclesiastica*).

W rezultacie działalność krakowska kard. Wojtyły i papieska Jana Pawła II w Rzymie doprowadziła do pełnego urzeczywistnienia w roku 1989 jego pierwotnego, podstawowego zamysłu – powstania niezależnej sieci uczelni kościelnych, zrównanych w swoich prawach z uczelniami państwowymi.

Bischof Karol Wojtyła, der Domkapitular der Krakauer Erzdiözese und die neue Etappe der Geschichte der ehemaligen Theologischen Fakultät der Jagiellonen Universität

Zusammenfassung

Der Artikel von Adam Kubiś stellt das Thema ausschließlich gestützt auf kirchliche Quellen dar. Er entstand nicht nur gestützt auf schriftliche Quellen, besonders amtliche Dokumente, sondern auch gestützt auf persönliche Erfahrungen des Autors, der in gewisser Weise die akademische Tätigkeit der Krakauer Theologischen Fakultät initiiert hatte (1962–1963).

Der Leser wird die Vision der katholischen Lehre in Polen kennenlernen, die Kardinal Karol Wojtyła schon als Kapitular Vikar besass und die er voll verwirklichte, vor allem dank der Fügung vom 16. October 1978, dass das Konklave den Kardinal aus Krakau zum Bischof von Rom wählte.

In der Krakauer Zeit konzentrierte sich die Tätigkeit von Kardinal Wojtyła im Bereich des katholischen Hochschulwesens in Polen auf die Verteidigung des Fortbestehens der ehemaligen Theologischen Fakultät der Jagiellonen-Universität an dem Ort, an dem sie von der Königin Hedwig gegründet worden war, und auf den Aufbau eines Netzes von theologischen Hochschulen in Polen: in Wrocław (Breslau), wohin nach dem Zweiten Weltkrieg die Jan-Kazimierz-Universität aus Lwów (Lemberg) umgezogen war; in Poznań (Posen), als Ausgleich für die für die Kirche verlorene Theologische Fakultät an der Stefan-Batory-Universität in Wilna. In Bezug auf Warschau wurde die von Kardinal S. Wyszyński vertretene These aufrechterhalten, dass die Theologische Fakultät der Warschauer Universität im Warschauer Priesterseminar weiter besteht und dass über den kirchlichen Status der neuen Akademie der katholischen Theologie mit den staatlichen Stellen in einen Dialog zu treten sei. So verteidigte Kardinal Wojtyła die Zahl von fünf theologischen Fakultäten, die vor 1939 auf dem Gebiet Polens bestanden hatten.

Bekanntermaßen bestanden weiterhin zwei „geschlossene“ Fakultäten der Jesuiten: die theologische in Warschau und die philosophische in Krakau.

Nach Überzeugung von Kardinal Wojtyła sollte man sich nicht davon abhängig machen, was für einen zivilrechtlichen Status diese Hochschulen besitzen, auch wenn man sich darum ständig bemühen sollte. Seiner Überzeugung nach kam es vor allem auf die Entwicklung an, und zwar auf der organisatorischen und auf der wissenschaftlichen Ebene, die analog zu staatlichen Hochschulen verlaufen sollte. Diesem Ziel diente die Kommission des Episkopates für die kirchliche Lehre und vor allem der wissenschaftliche Rat des Polnischen Episkopates, der damals im Bereich der Kirche eine Rolle hatte wie die Zentrale Qualifikationskommission, die im zivilem Schulbereich die Aufsicht führte. Diese Aufgabe konnte die Kirche in Polen gestützt auf die Autorität des Apostolischen Stuhls erfüllen, der – entsprechend dem Kirchenrecht — die alleinige Kompetenz in dieser Hinsicht hatte. Der polnische Staat sollte in erster Linie den Schaden reparieren, der nicht nur der Kirche, sondern auch der nationalen Kultur durch die Entfernung der Theologischen Fakultät der Jagiellonen-Universität aus Krakau angetan worden war, die sich nun ohne zivilrechtliche Anerkennung unter dem Patronat ihres Großkanzlers (der Erzbischof von Krakau, Karol Kardinal Wojtyła) und einer kirchlichen Autorität der römischen Kongregation (*sub una auctoritate ecclesiastica*) entwickelte.

Im Ergebnis führten die Krakauer Bemühungen von Kardinal K. Wojtyła und die päpstlichen von Johannes Paul II. im Januar 1989 zur vollen Verwirklichung der Ursprünglichen Idee des Entstehens eines unabhängigen Netzes von kirchlichen Hochschulen, in ihren Rechten vergleichbar mit staatlichen Hochschulen.

Übersetzt von Adam Kubis

Ks. WALDEMAR IREK*

LITURGIA UPRZYWILEJOWANĄ PRZESTRZENIĄ SŁOWA BOŻEGO W ŚWIEŹLE ADHORTACJI VERBUM DOMINI

1. Jezus najpełniejsze Słowo Boga

Wydana przez Benedykta XVI 30 września 2010 r. Adhortacja apostolska *Verbum Domini* stanowi owoc i pokłosie XII Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Bożemu Słowu. Ojcowie Synodalni mieli świadomość, iż temat ten dotyka istoty chrześcijańskiego życia, a w relacji do Eucharystii – która jest źródłem, szczytem i podstawą misji Kościoła jej fundament stanowi słowo Boże, a Lud Boży „przez kolejne stulecia swoich dziejów w nim zawsze znajdował swoją siłę [...] przez słuchanie, celebrowanie i studium słowa Bożego” (*Verbum Domini* – VD 3).

U podstaw chrześcijańskiej wiary leży przekonanie, że Bóg odezwał się do człowieka. Odezwanie to wyraża się przez świat stworzony, przez interwencję w historię człowieka – od Narodu Wybranego po całą ludzkość oraz ostateczne objawienie w czasach, które mają nadejść. Adhortacja ukazując ten aspekt Bożego Objawienia, nawiązując do myśli św. Bonawentury mówi o „symfonii słowa”: „Każde stworzenie jest Słowem Bożym, ponieważ głosi Boga” (VD 8). Natomiast w życiu człowieka słowo Boże stanowi fundament realizmu – „Realistą jest ten, kto w słowie Bożym rozpoznaje fundament wszystkiego. [...] człowiek, budujący swoje życie na Jego słowie, buduje naprawdę w sposób solidny i trwały” (VD 10).

W centrum chrześcijańskiej myśli odkrywamy Bożego Pośrednika, którym jest Jezus z Nazaretu. Specyfika naszej religii przedkłada zatem Jego postać i życie, Jego mówienie o Bogu i spojrzenie na sens ludzkich dziejów.

Chrystus jest zatem najpełniejszym odezwaniem się Boga do ludzkości – jest Jego Wcielonym Słowem. Dotykamy w tym miejscu zagadnienia, w jaki spo-

* Ks. prof. dr hab. Waldemar Irek – Rektor PWT we Wrocławiu.

sób człowiek wierzący łączy obecność Jezusa z Bożym Słowem utrwalonym na kartach Biblii. Jest to złożony proces transmisyjny składający się z przepowiadania i wiary, uczestnictwa w teoretycznej refleksji oraz praktykach – wspólnoście, modlitwie i liturgii¹.

Zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie spotkamy się z opisem Bożego działania wyrażonego w analogiach, metaforach i kategoriach zaczerpniętych z ludzkiego świata. Czytamy w Biblii, że Bóg mówi, poucza, odsłania swoje tajemnice, zbawia oraz obdarza miłością.

Nowy Testament wskazuje na swoiste działanie Jezusa, które w Nim jest Istnieniem. Bóg mówi, a tymczasem Jezus jest Słowem; wybawia, a Jezus jest Zbawcą; karmi, a Jezus jest Pokarmem; oświeca, natomiast Jezus jest Światłem. Tego rodzaju pośrednictwa nie znajdziemy w żadnej religii, dlatego Jezus jest Kimś tak wyjątkowym, iż przyjąć Jego jako Boże Słowo, znaczy tyle samo, co osiągnąć Zbawienie. Znajdziemy tę myśl dobitnie potwierdzoną w Liście Apostoła Pawła do Rzymian: „Jeśli więc ustami swymi wyznasz, że Jezus jest Panem i w swoim sercu uwierzysz, że Bóg wskrzesił Go z martwych, osiągniesz zbawienie” (Rz 10, 9).

Istotna perspektywa, jaką przynosi Nowy Testament, polega na połączeniu Bożego Słowa z osobą Jezusa Chrystusa. Można ten związek ukazać w następujących tezach: Jezus staje się osobowym Słowem Boga, o czym czytamy w Prologu św. Jana; Słowa i czyny Jezusa są dokonane poprzez moc Boga; Ewangelia staje się chrześcijańskim orędziem i wezwaniem skierowanym ku światu. Benedykt XVI mówi o Jezusie:

Posługując się metaforą, możemy przyrównać „kosmos do «księgi» [...] uznając go za dzieło Autora, który wyraża siebie za pośrednictwem «symfonii» stworzenia. W symfonii tej w pewnym momencie pojawia się «motyw solowy», jak powiedzieliśmy używając słownictwa muzycznego, czyli motyw powierzony pojedynczemu instrumentowi bądź głosowi, który jest tak ważny, że nadaje sens całemu dziełu. Tym «motywem» jest Jezus. Syn Człowieczy łączy w sobie niebo i ziemię, stworzenie i Stwórcę, ciało i Ducha. Jest centrum kosmosu i historii, ponieważ w Nim łączą się, zachowując jednak odrębność, Autor i Jego dzieło” (VD 13).

Nie przypadkiem Ojciec Święty Benedykt XVI wybrał Prolog św. Jana jako swoisty klucz, pozwalający prezentować tę bogatą problematykę. Słowo, które od początku było u Boga, stało się ciałem i zamieszkało pośród nas (por. J 1, 14).

Ten wspomniały tekst zawiera syntezę całej wiary chrześcijańskiej. Osobiste doświadczenie, jakim było spotkanie Chrystusa, i pójście za Nim, zrodziło w św. Janie, którego tradycja utożsamia z „uczniem, którego Jezus miłował” (por. J 13, 23; 20, 2; 21, 7. 20), głęboką pewność, że „Jezus jest wcieloną Mądrością Boga, jest Jego odwiecznym Słowem, które stało się śmiertelnym człowiekiem (VD 5).

¹ Ch. THEOBALD, „*Sequendo le orme*” della „*Dei Verbum*” (EDB), Bologna 2011, s. 48.

2. Słowo Boże i sakramenty tworzące wspólnotę Kościoła

Katolicka eklezjologia wskazuje na Kościół jako na wspólnotę, w której objawiający się Bóg pozostaje przez Chrystusa dostępny dla świata i dla każdego człowieka jako żywa rzeczywistość, przyjmowana w wierze, nadziei i miłości. Tak rozumiana rzeczywistość Kościoła wywodzi się ze świadomej i zdecydowanej zrealizowanej woli Chrystusa. Wprawdzie nie można wskazać na jakiś jeden akt założenia Kościoła, to jednak można stwierdzić, analizując w pismach Nowego Testamentu zarówno działalność Jezusa, jak też świadomość Jego pierwszych wyznawców, że Kościół stał się wypełnieniem zbawczych planów i zamierzeń Boga². Jeżeli zatem Chrystus pragnął założyć religijną społeczność, jeżeli to pragnienie zrealizował, powstaje pytanie o jej istotne elementy. Są nimi: Słowo i sakrament, Pismo Święte i Tradycja, miłość i prawo oraz ważny element autorytetu społeczności, jakim jest Urząd Kościelny. Wszystkie te elementy, korzystając z określenia Hegla, można nazwać „obiektywnym duchem” społeczności eklezjalnej i jako takie są one znakami żywej obecności Chrystusa³.

Uobecnienie Chrystusa i Jego Słowa dokonuje się poprzez działanie Ducha Świętego w *Verbum Domini* czytamy: „Świadomi istnienia tej pneumatologicznej perspektywy ojcowie synodalni pragnęli zwrócić uwagę na znaczenie działania Ducha Świętego w życiu Kościoła oraz w sercu wierzących w odniesieniu do Pisma Świętego. Bez skutecznego działania Ducha Prawdy (J 14, 16) nie można bowiem zrozumieć słów Pana” (VD 16). Benedykt XVI dodaje:

Chciałbym także podkreślić, że wymowne świadectwo na temat relacji między Duchem Świętym i Pismem znajdujemy w tekstach liturgicznych, w których słowo Boże jest głoszone, słuchane i wyjaśniane wiernym. Należą do nich starożytnie modlitwy, które w formie epiklezy proszą o Ducha przed czytaniem: „Ześlij Twego Świętego Ducha Pocieszyciela do naszych dusz i spraw, byśmy zrozumieli natchnione przez Niego Pismo; i pozwól, bym je odczytał w godziwy sposób, aby zgromadzeni tutaj wierni mieli z tego pożytek”.

Adhortacja *Verbum Domini* stanowi komplementarną refleksję do dokumentu papieża o Eucharystii *Sacramentum Caritatis*, pisze bowiem: „Tak jak Słowo Boże przychodzi do nas w ciele Chrystusa, w ciele eucharystycznym oraz w Pismach dzięki działaniu Ducha, może też być ono przyjęte i naprawdę zrozumiane jedynie dzięki owemu Duchowi” (VD 16).

Społeczność Kościoła jest zatem ukonstytuowana szczególnie przez głoszone i słuchane słowo Boże oraz sprawowane sakramentalnie Tajemnice. „*Dabar Jahwe*” – słowo Boga w Starym Testamencie, bezpośredni akt Boga zwracającego

² Por. S. NAGY, *Próba nowego spojrzenia na zagadnienie ustanowienia Kościoła*, RTK KUL 12 (1965), z. 2, s. 33n.

³ H. URS VON BALTHASAR, *In der Fülle des Glaubens*, Hrsg. M. Kehl, W. Löser. Basel 1980, s. 250.

się do człowieka. Słowo jest tutaj siłą Osoby, która je wypowiada, jest samą Osobą, jest wreszcie wypowiedzią i Objawieniem. Myśl chrześcijańska utożsamia Jezusa ze Słowem Boga, w tym znaczeniu jest ono rozumiane personalistycznie, a jego sens upatrywany nie tyle epistemologicznie, ile soterycznie. Słowo Boże nie ogranicza się zatem do informacyjnego i dydaktycznego oddziaływania, ale ma w sobie moc wzbudzania wiary i moc zbawczą.

Struktura dialogiczna człowieka powoduje, iż staje się on osobą wówczas, gdy całą swoją istotą jest skierowany ku drugiemu i jest równocześnie życiem dla drugiego⁴. W tym sensie najdoskonalszym znakiem ujawnienia się osoby ludzkiej jest słowo. Nie tylko jako czynnik integracyjny czy ekspresja wewnętrzna danej osoby, ale także jako czynnik współtwórczy. Jeżeli słowo jest skierowane do innej osoby, staje się wówczas podstawą dialogu, gdzie wyraża wewnętrzny stan człowieka, jego uczucia, przeżycia i myśli, odsłaniając całokształt życia psychiczno-duchowego i moralnego. Następuje wówczas otwarcie człowieka na drugiego, w którym wypowiedzane słowo nie może ograniczać się jedynie do strony werbalnej, ale musi sięgać do wewnętrznej egzystencjalnej treści, do tego, co najbardziej intymne i osobowe w nim samym.

B. Haering pisze: „Religia powstaje tylko tam, gdzie Słowo spotyka się z odpowiedzią człowieka. Bóg, w obcowaniu z człowiekiem – oto najtrafniejsze wyrażenie istoty religii”⁵. Słuszne zatem jest ukazanie szczególnego związku Słowa Bożego z wiarą:

Właściwą odpowiedzią, jaką człowiek daje Bogu, który mówi, jest wiara. Staje się tu jasne, że „aby przyjąć Objawienie, człowiek musi otworzyć umysł i serce na działanie Ducha Świętego, który pozwala mu pojąć słowo Boże obecne w świętych Pismach” (Propositio 4). Istotnie, dzięki głoszeniu słowa Bożego rodzi się wiara, z którą całym sercem przyjmujemy objawioną nam prawdę i powierzamy całych siebie Chrystusowi: „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17). Całe dzieje zbawienia pokazują nam stopniowo ten ścisły związek między słowem Bożym i wiarą, który urzeczywistnia się w spotkaniu z Chrystusem (VD 25).

Kościół, będący tajemnicą wcielenia wierzących w Chrystusa, buduje się poprzez Eucharystię, sakrament Jego Ciała, które stało się przyswajalne jako pokarm wiary. Liturgia, według J. Ratzingera, jest szczególnym zbliżeniem człowieka do Boga i Boga do człowieka. W swoich refleksjach o liturgii przyszedł papież mówić: „Chrystus chce zjednoczyć ludzkość i doprowadzić do tego, że będzie istniał jeden Kościół, jedno zgromadzenie Boże wszystkich ludzi. Zatem wymiar wertrykalny i horyzontalny, jedność Boga i jedność ludzkości”⁶. Wspólnota Kościoła wynika z komunii eucharystycznej, z którą się utożsamia. Nowy Testament na określenie obydwu tych pojęć używa jednego słowa: koinonia.

⁴ L. KUC, *Teologia przepowiadania Słowa Bożego*, Warszawa 1971, s. 166.

⁵ Cyt. za: H. PAGIEWSKI, *Głoszenie Słowa Bożego jako świadectwo*, Warszawa 1971, s. 47.

⁶ J. RATZINGER, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 46.

Kościół trwa w istocie poprzez wspólnoty eucharystyczne, które mają do spełnienia powszechną misję wszędzie tam, gdzie zatrzymują się podczas swojej ziemskiej pielgrzymki⁷. Kościół przyjmuje Słowo, a w konsekwencji:

Przyjąć Słowo znaczy pozwolić, by nas kształtowało, ażebyśmy mocą Ducha Świętego upodobnili się do Chrystusa, do „Jednorodzonego Syna przychodzącego od Ojca” (por. J 1, 14). Jest to początek nowego stworzenia, rodzi się nowe stworzenie, nowy lud. Ci, którzy wierzą, czyli ci, którzy są posłuszni wierze, „z Boga się narodzili” (J 1, 13), stają się uczestnikami Boskiego życia: „synami w Synu” (por. Ga 4, 5-6; Rz 8, 14-17)” (VD 50).

Zgromadzenie eucharystyczne jest najpełniejszym przejawem życia społeczności Kościoła. W tym sensie można stwierdzić, iż wszystkie sakramenty mają związek z Eucharystią, ponieważ nie mają one innego celu, jak uświęcenie chrześcijan poprzez ich wcielenie w Chrystusa. Teza R. Guardiniego, iż modlitwa liturgiczna jest całkowicie przepelniona bogactwem prawdy objawionej⁸, wskazuje na jej zakorzenienie w Biblii i słowie Bożym, w ostateczności w Chrystusie – Słowie Wcielonym. Kościół jest sakramentem tego wcielenia, tak więc wszystkim etapom życia chrześcijan sakramenty mogą towarzyszyć jedynie w horyzoncie wspólnoty eucharystycznej. Można powiedzieć, iż służba Bogu w Chrystusie, eucharystyczny hold, jest formą wyjściową przekształcającą się w ostateczności w społeczną służbę. Ze wspólnoty wiary i modlitwy, znaku i słowa, adoracji i otwarcia, bierze swój początek wspólnota dobroczynnego działania, miłości i pomocy, i w ten sposób Kościół staje się służbą przekształcania świata od wewnątrz⁹.

Sobór stwierdza: „Eucharystią ustawicznie żyje i wzrasta Kościół. Jest on prawdziwie obecny we wszystkich prawowitych miejscowych wspólnotach wiernych, które trwając przy swoich pasterzach same również nazywane są Kościołem” (KK 26). Słowa te przypominają, że nikt z samego siebie nie może zbudować Kościoła w pełnym znaczeniu. Kościół można tylko przyjmować i w nim wzrastać. Przychodzi on do chrześcijanina od Ostatniej Wieczerzy i Zmartwychwstania, a rozkwita w sakramentalnych wspólnotach, które uobecniają Chrystusową Pamiątkę. Stąd też Klostermann widzi w Uczcie Pana istotny element, który wiąże całą chrześcijańską gminę z Chrystusem i sprawia, że jego członkowie są „współspadkobiercami, współwcielonymi uczestnikami obietnicy w Jezusie Chrystusie, zrośniętymi z Jego śmiercią i Zmartwychwstaniem”.

W kulcie gminy można zauważyć pewną strukturyzację. Jak Jezus, podczas Ostatniej Wieczerzy stał na czele społeczności Apostołów, tak również dzisiaj

⁷ J. M. GARRIGUES, *Kościół lokalny jako wspólnota eucharystyczna*, w: *Eucharystia* (kolekcja Communio) Poznań–Warszawa 1986, s. 230.

⁸ R. GUARDINI, *O duchu liturgii*, Kraków 1996, s. 56.

⁹ J. KRUCINA, *Eucharystia jako dobro wspólne Kościoła*, w: *Eucharystia*, red. J. Krucina, Wrocław 1987, s. 250.

jedna osoba przejmuje przewodnictwo zamiast Jezusa i czyni to, co czynił Jezus: łamie chleb i podaje kielich. Mamy tu do czynienia nie tylko z Dwunastoma, lecz niebawem napotkamy również ustanowionych przez Kolegium prezbiterów i episkopat. Kościół zostaje nazwany przez Benedykta XVI domem Słowa w ścisłym powiązaniu z liturgią, jako „uprzywilejowaną przestrzenią”:

Patrząc na Kościół jako „dom Słowa”, trzeba przede wszystkim skupić uwagę na świętej liturgii. Jest to bowiem uprzywilejowane środowisko, w którym Bóg przemawia do nas w teraźniejszości naszego życia; przemawia dziś do swego ludu, który słucha i odpowiada. Każda czynność liturgiczna jest ze swej natury przesycona Pismem świętym. Jak stwierdza Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, „Pismo święte ma doniosłe znaczenie w sprawowaniu liturgii. Z niego bowiem pochodzą czytania, które wyjaśnia się w homilii, oraz psalmy przeznaczone do śpiewu. Z niego czerpią natchnienie i ducha prośby, modlitwy i pieśni liturgiczne. W nim też trzeba szukać sensu czynności i znaków” (VD 52).

Życie chrześcijańskie prowadzi od kultu do życia Chrystusa we wnętrzu ludzkiej duszy i w ludzkim środowisku¹⁰.

Nie przypadkiem spośród siedmiu sakramentów ustanowionych przez Chrystusa – o jednym mówimy „Najświętszy” – wyraża on bowiem Tajemnicę Obecności żywego Boga. Jan Paweł II w Encyklice *Ecclesia de Eucharistia* zawarł tę prawdę w słowach: „Kościół żyje dzięki Eucharystii [...], dzięki Niej, w której następuje przemiana chleba i wina w Ciało i Krew Pana, raduje się tą obecnością w sposób szczególny”, słowa te powtarza Benedykt XVI w adhortacji.

Aby rozumieć obecność Chrystusa w Eucharystii trzeba rozpatrzeć ją w szerszym kontekście i na tle wielorakiej obecności Chrystusa w Kościele. Nasze przekonanie o trwałej w Nim obecności Jezusa rodzi się z Jego zapewnienia: „Ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Słowa te wyrażają wieloraką obecność Chrystusa pośród swego ludu. Wypowiedź Chrystusa: „Kto was słucha, mnie słucha” (Łk 10, 16) – świadczy o Jego obecności w pasterzach Kościoła, tj. Apostołach i ich następcach oraz głoszonej w Kościele Ewangelii i jej głosicielach. Również słuchający Słowa Bożego i przyjmujący je z wiarą i miłością mogą mieć pewność obecności Pana: „Jeśli mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego i będziemy u niego przebywać” (J 14, 23). Ci, którzy gromadzą się w imię Chrystusa w celu modlitwy, również mogą mieć pewność obecności Boga. Wszak sam zapewnił: „Gdzie dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18, 20). Obecność ta jest prawdziwa i realna. Jednak, jak czytamy w Katechizmie Kościoła Katolickiego nr 1374:

sposób obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi jest wyjątkowy. Stawia to Eucharystię ponad wszystkimi sakramentami i czyni z niej jakby dosko-

¹⁰ R. RAK, *Parafia – wspólnota i parafia – instytucja. Aspekt Pastoralny*, RTK 42 (1985) z. 6, s. 47.

nałość życia duchowego i cel, do którego zmierzają wszystkie sakramenty. W Najświętszym Sakramencie Eucharystii są zawarte prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie – Ciało i Krew wraz z duszą i Bóstwem Pana Naszego Jezusa Chrystusa, a więc cały Chrystus.

Wynika stąd, iż specyficznym miejscem obecności Chrystusa w Kościele jest święta liturgia. W niej jednak Chrystus jest również obecny w różnorodny sposób. Sobór Watykański II w Konstytucji o liturgii świętej, nr 7 tak mówi na ten temat:

Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych. Jest obecny w ofierze Mszy św., czy to w osobie odprawiającego, gdyż „Ten sam, który kiedyś ofiarował się na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów”, czy też zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. Obecny jest mocą swoją w sakramentach tak, że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci. Jest obecny w swoim Słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo św., wówczas on sam mówi. Jest obecny wreszcie, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy, gdyż On sam obiecał: „Gdzie dwaj albo trzej są zgromadzeni w imię moje, tam i Ja jestem pośród nich”.

W świetle adhortacji: „Istotnie, «sprawowanie liturgii staje się ciągłym, pełnym i skutecznym głoszeniem słowa Bożego. Słowo Boże nieustannie głoszone w liturgii jest ciągle żywe i skuteczne dzięki mocy Ducha Świętego oraz objawia czynną miłość Ojca w jej niesłabnącej skuteczności w stosunku do ludzi»” (VD 52). Kościół publicznie głosi Pisma w liturgii, ponieważ są one „dokumentami Przymierza odnawianego uroczystie w rytualnym kulcie sprawowanym przez Boży Lud”¹¹.

Rzeczywistość Wieczernika wspomniana jest i uobecniata przez działanie Ducha Świętego, w każdej Eucharystii. Dzięki niej Kościół staje się uczestnikiem nadprzyrodzonej rzeczywistości, składając Bogu wielkie dziękczynienie. Nie przestaje powtarzać: „godne to i sprawiedliwe, abyśmy Tobie, Boże, Ojczy Wszechmogący, zawsze i wszędzie składali dziękczynienie”. Postawą chrześcijanina, odnoszącą się do Eucharystii jako realnej Obecności Chrystusa jest postawa przyjmowania Bożego Słowa i miłości. W biblijnych przekazach możemy dostrzec nierozzerwalny związek z Eucharystią. Autor adhortacji stwierdza: „Dlatego zawsze trzeba mieć na uwadze to, że słowo Boże, odczytywane i głoszone przez Kościół w liturgii, prowadzi do ofiary przymierza i uczy łaski, to jest do Eucharystii”. Słowo i Eucharystia tak ściśle przynależą do siebie, że nie można zrozumieć pierwszego bez drugiej: słowo Boże staje się sakramentalnym ciałem w wydarzeniu eucharystycznym. Eucharystia otwiera nas na zrozumienie Pisma Świętego, tak jak Pismo Święte oświeca i wyjaśnia tajemnicę eucharystyczną. Faktycznie, jeśli nie uzna się, że Pan jest realnie obecny w Eucharystii, rozumienie Pisma pozostaje niepełne. Dlatego:

¹¹ S. HAHN, *Moc Słowa w liturgii*, Kraków 2010, s. 95.

Kościół zawsze otaczał i pragnie otaczać słowo Boże i misterium eucharystyczne tą samą czcią, choć nie tymi samymi oznakami kultu. Idąc za przykładem swego Założyciela, nigdy nie zaprzestał sprawowania Paschalnego Misterium, lecz gromadził się, aby czytać to, „co było o Nim we wszystkich pismach” (Łk 24, 27), oraz urzeczywistniać dzieło zbawienia przez sprawowanie Pamiątki Pańskiej i sakramentów (VD 55).

Liturgia chrześcijańska jest zakorzeniona w pobożności biblijnej i kulcie hebrajskim, dostrzegamy w niej także elementy kultury grecko-rzymskiej, niemniej jej zasadniczy rys związany jest ze światem biblijnym¹².

Kościół, jako mistyczne Ciało Chrystusa, łączy się ze swą Głową w składaniu ofiary. Związek całego Ciała w ofierze bardzo wyraźnie ukazuje III Modlitwa Eucharystyczna: „Wejrzyj, prosimy, na ofiarę całego Kościoła [...], jest to ta sama ofiara, przez którą nas chciałeś pojednać ze sobą. Spraw, abyśmy posileni Ciałem i Krwią Syna twego i napełnieni Duchem Świętym, stali się jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie”. W tej wizji jasne staje się istnienie jakby dwóch ciał: realnego – zrodzonego z Maryi i mistycznego, którym jest Kościół. Między tymi dwiema obecnościami zachodzi związek. Ofiara Kościoła bez ofiary Jezusa nie byłaby ani święta, ani miła Bogu. Ofiara jednak Jezusa, bez ofiary Kościoła – Jego Ciała – nie byłaby wystarczająca. Prawdą jest, iż Kościół może powiedzieć za św. Pawłem: „Dopelniam w moim ciele to, czego brakuje Męce Chrystusa” (por. Kor 1, 24).

Dzięki wizji Eucharystii jako ofiary chrześcijanin może pełniej i bardziej świadomie uczestniczyć w życiu Kościoła. Eucharystyczna ofiara mistycznego Ciała nadaje życiu ludzkiemu realny, niepowtarzalny sens. Wynosi go bowiem do wielkiej godności dziecka Bożego. Nie może już spytać: czemu służy moje życie? Jest bowiem po to, by być ofiarą żywą, by być razem z Jezusem-Eucharystią. Na wzgórzu Golgota Chrystus umierał sam, dzisiaj, podczas każdej Mszy św. ponawia On ofiarę w sposób bezkrawy, a włączają się do niej wszyscy uczestnicy Eucharystii. Czerpią z niej siły do budowania wspólnoty kościelnej oraz solidarności międzyludzkiej¹³.

3. Liturgia szczególnym miejscem przepowiadania słowa Bożego

Najstarsze świadectwa o Eucharystii (*Didache*, Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński, Justyn) mówią, że chrześcijanie gromadzili się na sprawowanie Pamiątki Pana w ustalonym dniu (niedziela), wszyscy wspólnie się modlili pod

¹² Por. J. J. JANICKI, *Kultury antyczne w liturgii chrześcijańskiej*, Kraków 2007, s. 10–12.

¹³ J. RATZINGER, *Opera omnia. Teologia della liturgia*, Città del Vaticano (LEV), Rzym 2010, s. 487.

przewodnictwem biskupa (lub zastępującego go prezbitera) i wierzyli w głoszoną przez Kościół naukę Chrystusa. Przyjęli także chrzest i prowadzili moralnie dobre życie¹⁴.

Najstarsze z pozabiblijnych pism chrześcijańskich, dzieło *Didache* z przełomu I i II w. zawiera wezwanie: „W dzień Pański zaś zbierajcie się, łamcie chleb i czyńcie dzięki (por. Mt 5, 23-24), wyznawszy wpierw grzechy swoje, po to by stały się ofiarą waszą”¹⁵. Udział w Eucharystii wymagał troski o czystość serca i pojednania ze wszystkimi. Zalecano: „Staraj się codziennie spotykać z ludźmi sprawiedliwymi, aby ich słowa napelniały cię pokojem”¹⁶.

W podanym niżej za św. Justynem męczennikiem tekście możemy odczytać dokładny opis niedzielnej celebracji eucharystycznej z II w.:

W dniu zaś zwanym dniem słońca odbywa się na oznaczonym miejscu zebranie wszystkich nas, zarówno z miast, jak ze wsi. Czyta się wtedy pamiętniki apostołskie lub pisma prorockie, jak długo na to czas pozwala, gdy zaś lektor skończy, przełożony żywym słowem upomina i zachęca do naśladowania tych wzniosłych nauk. Następnie powstajemy z miejsc i modlimy się [...]. Po modlitwie przynosi się chleb oraz wino z wodą, nad którym przełożony odprawia modły i dziękczynienia, ile tylko może, lud zaś głośno odpowiada „Amen!”. Wreszcie następuje rozdawanie każdemu cząstki pokarmu eucharystycznego; nieobecny zanoszą go diakoni. Kogo stać na to, a ma dobrą wolę, ofiaruje datki, jakie chce i może, po czym całą zbórkę składa się na ręce przełożonego. Ten rozłącza opiekę nad sierotami, wdowami, chorymi lub też z innego powodu cierpiącymi niedostatek, a także więźniami oraz obcymi goszczącymi w gminie – jednym słowem spieszy z pomocą wszystkim potrzebującym¹⁷.

Opis ten zawiera wszystkie istotne elementy celebracji eucharystycznej. Wyraźnie wyodrębnione są dwie części: liturgia słowa (czytanie Pisma św., homilia, modlitwa wiernych) i liturgia eucharystyczna (przynoszenie darów: chleb, wino i składka na potrzebujących, modlitwa eucharystyczna, aklamacja ludu i komunია święta). Zasadnicza struktura Eucharystii z pierwszych wieków pokrywa się z jej obecnym kształtem. Podstawowy obrzęd z Wieczernika, a więc samo serce Eucharystii otaczano przez wieki bogatą szatą obrzędową, w której Kościół chciał wyrazić Bogu swą miłość, uwielbienie, cześć i dziękczynienie. Drugorzędne obrzędy, teksty i znaki uległy zmianom. Jedne znikły, w ich miejsce powstały nowe¹⁸.

Sobór Watykański II, zbierając całą tradycję Kościoła, co do ustanowienia Najświętszej Eucharystii naucza, że:

¹⁴ J. GRZEŚKOWIAK, *Oto wielka tajemnica wiary*, Poznań 1987, s. 15–16.

¹⁵ *Didache* 14.

¹⁶ *Didache* 4.

¹⁷ 46 *Apologia* I, 67.

¹⁸ J. GRZEŚKOWIAK, *Oto wielka...*, dz. cyt., s. 16–17.

Zbawiciel nasz podczas Ostatniej Wieczerzy, tej nocy, kiedy został wydany, ustanowił Eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi swojej, aby w niej na całe wieki, aż do przyjścia utrwalić Ofiarę Krzyża i tak umiłowanej Oblubienicy, Kościołowi, powierzyć pamiątkę Swej Męki i Zmartwychwstania: sakrament miłosierdzia, znak jedności, węzeł miłości, ucztę paschalną, w której pożywamy Chrystusa, w której dusza napelnia się łaską i otrzymuje zadatek przyszłej chwały” (KL 47).

Według Benedykta XVI:

źródłem sakramentalności słowa Bożego jest właśnie tajemnica wcielenia: „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14), rzeczywistość objawionej tajemnicy staje się dla nas dostępną w „ciele” Syna. W ten sposób słowo Boże może być postrzegane przez wiarę za pośrednictwem „znaku”, którym są słowa i ludzkie gesty. Wiara więc rozpoznaje Słowo Boże, przyjmując gesty i słowa, w których On sam się nam ukazuje (VD 56).

Przez uczestnictwo w Eucharystii dokonuje się w człowieku wierzącym paschalna przemiana, owa najbardziej podstawowa przemiana mająca swój początek w obmyciu z grzechu i swój kres w świętości, będąca przejściem od przymierza z Bogiem do więzi oblubieńczej. W Eucharystii spotykają się Świętość Boga i grzech świata, granica między *sacrum* i *profanum* zaczyna się zacierać i w miejscu konfliktu między uświęcaniem się człowieka świeckiego w Kościele a jego powołaniem do życia w świecie jawi się zgodna symbioza. Oba te ukierunkowania utożsamiają się i tworzą jedno. Nauka apostołów i uświęcanie przez sakramenty – tworzące zgromadzenie liturgiczne, w którym kapłan wraz z ludem „czyni na pamiątkę”, ma za cel formowanie ludu wyrażające zgodę określonych przez przynależność do królewskiego kapłaństwa we wszystkich sytuacjach życia¹⁹.

Eucharystia jest pamiątką w tym znaczeniu, że aktualizuje, uobecnia w sposób rzeczywisty i prawdziwy zbawcze dzieło Chrystusa, zwłaszcza tajemnicę Jego męki, śmierci i zmartwychwstania. Jest znakiem łączności między historycznym wydarzeniem Paschy i ustanowieniem Eucharystii, a ponownym przyjściem Chrystusa. Jest pamiątką Jego stałej obecności. Przypomnijmy tutaj słowa komentarza na górze Wniebowstąpienia, przekazane przez aniołów: „Ten Jezus, którego widzieliście wstępującego do nieba, znowu przyjdzie”. Kościół trwa między jednym a drugim przyjściem Chrystusa. Znakiem, który wypełnia swego rodzaju pustkę po Chrystusie, jest właśnie Eucharystia²⁰. Ona stoi w centrum życia chrześcijańskiego. Jest dziękczynieniem, które zadaje śmierć naszemu instynktowi zamykania się w sobie. Jest miejscem, gdzie nasza praca i całe nasze życie nabierają sensu, gdyż chleb i wino są owocem naszej pracy. Stanowią cząstkę naszej historii, historii każdego człowieka²¹.

¹⁹ Por. W. SWIERZAWSKI, *Eucharystia duszą apostołstwa świeckich*, CS nr 18–19 (1986–1987), s. 55. Por. 1 P 2, 9.

²⁰ Por. J. SZLAGA, *Biblijne przekazy...*, dz. cyt., s. 150.

²¹ W. SWIERZAWSKI, *Do końca ich umiłował*, Poznań 1987, s. 59.

W Eucharystii święcimy pamiątkę zbawczej śmierci i chwalebного zmartwychwstania Chrystusa, czyli Jego zwycięstwa nad śmiercią. Chrystus wyzwolił ludzkość od grzechu i od śmierci, pojednał z Ojcem i otworzył drogę do życia wiecznego. Z pierwszej modlitwy eucharystycznej wynika, że Eucharystia jest „ofiarą uwielbienia” i dziękczynienia. Z Chrystusem i przez Chrystusa wielbimy w niej Ojca i składamy Mu dziękczynienie za całe dzieło stworzenia i odkupienia.

Poza wspólnotowym dziękczynieniem w czasie Mszy św. jest także miejsce na indywidualną modlitwę dziękczynienia, którą wierni zanoszą do Boga w ciszy, zwłaszcza po komunii św. Mówi nam o tym Instrukcja Kongregacji Obrzędów takimi oto słowami: dziękczynienie eucharystyczne należy „przedłużać na przeciąg całego życia chrześcijańskiego, tak by wierni, kontemplując nieustannie przez wiarę otrzymany dar, wiedli życie codzienne w dziękczynieniu pod kierownictwem Ducha Świętego i przynosili obfite owoce miłości”²².

Chrystus obecny w Eucharystii na różne sposoby uobecnia w niej swój czyn zbawczy, czyli ofiarę Krzyża. Dlatego Kościół naucza, że Msza św. jest zawsze i nierozdzielnie: ofiarą, która utrwała ofiarę krzyża; pamiątką śmierci i zmartwychwstania Pana, który powiedział „to czyńcie na moją pamiątkę”; świętą ucztą, w czasie której lud Boży przez przyjęcie Ciała i Krwi Pańskiej uczestniczy w dobrach ofiary paschalnej²³. Benedykt XVI podkreśla w kontekście liturgii słowa wartość Lekcjonarza, posługi lektoratu oraz wielkiego znaczenia homilii z podstawowym zadaniem kaznodziei. Papież stwierdza:

Homilia uaktualnia przesłanie Pisma Świętego, ażeby wierni mogli odkryć obecność i skuteczność słowa Bożego w swoim codziennym życiu. Powinna ona ułatwić zrozumienie sprawowanej tajemnicy, zachęcić do misji, przygotowując zgromadzenie do wyznania wiary, modlitwy powszechnej i liturgii eucharystycznej. Niech więc to zadanie naprawdę wezmą sobie do serca ci, których specyficzną posługą jest głoszenie Słowa. Trzeba unikać homilii ogólnych i abstrakcyjnych, przysyłających prostotę słowa Bożego, jak również bezużytecznych dywagacji, które mogą prowadzić do skupienia uwagi bardziej na kaznodziei niż na istocie ewangelicznego orędzia. Dla wiernych musi być jasne, że kaznodziei zależy na ukazaniu Chrystusa, który powinien być w centrum każdej homilii. Dlatego trzeba, aby kaznodzieje „pozostawali w zażyłości” i często obcowali ze świętym tekstem; powinni przygotowywać się do homilii na medytacji i modlitwie, aby przepowiadali z przekonaniem i pasją (VD 59).

Skuteczność przepowiadanego słowa ma swoje źródło w dialogicznej strukturze osoby, zarówno Boga, jak też człowieka. Między ludźmi istnieje potrzeba dialogu, który wyzwala poczucie wspólnoty między osobami „wspólnoty rozumianej jako wzajemne skierowanie się osób ku sobie, w którym dochodzą do głosu wszystkie elementy myślenia o drugim: drugim – przyjacieliu, drugim

²² Por. *Instrukcja Kongregacji Obrzędów*, Watykan 1967; 38.

²³ Tamże, 3.

– warunku mego życia osobowego, drugim – celu mych dążeń, drugim – warunkiem naszej wspólnoty²⁴. Analogicznie można mówić o dialogu z Bogiem, a E. Mounier powie: „Istnieję jedynie w takim stopniu, w jakim istnieję dla kogoś drugiego, być – znaczy kochać”²⁵.

Opierając się na strukturze dialogicznej człowieka otrzymamy schemat komunikacji kaznodziejskiej. Następuje w nim „powiązanie nadawcy – Boga z nadawcą, który Go przepowiada, przepowiadającego z przekazywanym komunikatem – kazaniem, wreszcie przepowiadanego słowa z odbiorcą – współczesnym słuchaczem”²⁶. W myśl teologii słowa powstanie wówczas specjalny dialog nie między głosicielem orędzia a słuchaczem, lecz między słuchaczem a Bogiem. W tej sytuacji zadaniem kaznodziejstwa staje się nawiązanie tego dialogu; wywołanie go przez funkcję pośredniczenia, która wymaga pełnego i prawdziwego zaangażowania się w wypowiedzane słowo – świadectwa. Faktem jest, że dialog w przepowiadaniu ma zarówno podstawę biblijno-teologiczną, jak i antropologiczną. Człowiek zwraca się bowiem do Boga jako do rzeczywistości osobowej, wchodząc z nią w kontakt, który ma obejmować wszystkie jego władze psychiczno-duchowe. Aby nastąpił jednak prawdziwy dialog między człowiekiem a Absolutem, musi najpierw dojść do bezpośredniego kontaktu między przepowiadającym a słuchaczem. Spotkanie obu w dużej mierze będzie zależało od odbiorcy, który, mając pełną wolność wyboru może przyjąć bądź dobrowolnie zamknąć się na każdą treść wypowiedzianą przez kaznodzieję.

W dobitny sposób Benedykt XVI zwraca się do biskupów, prezbiterów i diakonów wzywając ich do pielęgnowania i życia słowem:

«Dlatego zanim sam będzie przekazywał słowo, biskup wraz ze swoimi kapłanami i jak każdy wierny, a właściwie jak cały Kościół, musi słuchać słowa. Powinien być niejako „zanurzony” w Słowie, aby ono strzegło go i karmiło niczym matczyne łono». Zalecam wszystkim braciom w biskupstwie częstą osobistą lekturę i pilne studium Pisma świętego na wzór Maryi, *Virgo audiens* i Królowej Apostołów (VD 79). [...]

Dlatego sam kapłan powinien często przestawać ze słowem Bożym. „Nie może poprzestać na poznaniu aspektów językowych czy egzegetycznych, chociaż jest to konieczne; z sercem uległym i rozmodlonym musi zbliżyć się do Słowa, aby ono przeniknęło do głębi jego myśli i uczucia i zrodziło w nim nową mentalność – «zamyśl Chrystusowy» (1 Kor 2, 16)” (PDV 26). W konsekwencji jego słowa, jego decyzje i postawy winny być coraz bardziej wyrazistym głosem i świadectwem Ewangelii (VD 80).

Podstawową formą dialogu kaznodziejskiego jest dialog wirtualny, który domaga się całkowitego osobowego zaangażowania zarówno świadka, jak i odbior-

²⁴ J. BUKOWSKI, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 124–125.

²⁵ E. MOUNIER, *Wprowadzenie do egzystencjalizmu*, Kraków 1964, s. 155.

²⁶ Z. GRZEGORSKI, *Posługa Słowa*, STV 1970, nr 1, s. 501.

cy. Warto zatrzymać się przy zagadnieniu kaznodziei, rozumianego jako świadek Absolutu. Świadczenie rozważane w pełnym znaczeniu można rozumieć jako „autentyzm, szczerłość, dialog, konkretyzm, jedność między myślą a życiem, stosowanie idei w życiu, zaangażowanie – wartości, które znajdują największy oddźwięk w stosunkach międzypersonalnych”²⁷. Kaznodzieja, nawiązując dialog ze słuchaczami wyraża w nim cechy swojej osobowości, stopień kultury, typ intelektu, stosunek do ludzi, życia, świata i Boga. Pierwszym zatem zjawiskiem, jakie obserwujemy w komunikacji przez żywe słowo, jest to, iż stanowi ona spotkanie.

Ze względu na słowo skierowane do drugiego staje się zjawiskiem osobowym, dotyczącym osób oraz ich wzajemnej relacji. Jest to zjawisko otoczone tajemnicą, niedające się w pełni uchwycić przez analizę filozoficzno-fenomenologiczną czy teologiczną. Aby spotkanie między osobami było autentyczne jego uczestnicy muszą ujawniać głęboką wiarę w słowa, a także dawać ich potwierdzenie w codziennym życiu. Tego wymaga się nie tylko od kaznodziei, ale także od słuchacza. W teologii przepowiadania mocno akcentuje się zadania samego kaznodziei. Otóż przepowiadający, jako wysłannik – świadek Chrystusa – identyfikuje się w pewnym sensie z prawdą, którą ma przekazać. W ten sposób cała jego egzystencja staje się niejako jego słowem. Bez wątpienia głosiciel słowa utożsamia się z prawdą głoszoną, dlatego tak wielką uwagę zwraca się na cechy jego osobowości. O. Haendler pisze, iż:

ze wszystkiego, co tkwi w kaznodziei i z niego wychodzi, to specyficzne prądy, które udzielają się słuchaczom. Nie są one czymś przypadkowym, lecz stanowią element twórczy całej duszpasterskiej osobowości, gdyż pochodzą z głębi jego wnętrza. Słuchacz ma przekonanie, iż to, co mówi kaznodzieja, płynie z głębi jego osoby i przedstawia bezpośrednie zjednoczenie jego słowa z istotą prawdy, którą głosi²⁸.

Każda komunikacja, również komunikacja nadprzyrodzona, dąży do prawdziwego dialogu, do tworzenia wspólnoty, ubogacania się i rozwoju, wreszcie do jedności między osobami. Mamy tutaj to wszystko, co znajdziemy na gruncie filozofii M. Bubera i jego dialogu ja–ty, marcelowskiej „komunii”, schelerowskiego „odczucia jedności”²⁹. W takim klimacie ma szansę realizacja wzajemnego uznania osoby, między kaznodzieją a audytorium może zaistnieć poczucie wspólnoty z racji obopólnego dochodzenia do prawdy, a tym samym współtworzenia kazania.

Teologia przepowiadania stawia wobec procesu komunikacji, który prowadzi do doświadczenia Boga, wiele ważnych zadań. Dotyczą one spełnienia funkcji profetycznej, która czyni komunikat posługą słowa, funkcji poznawczej, otwierającej słuchacza na przyjęcie słowa i zachęcającej do dialogu, funkcji ekspresywnej – zaangażowania i świadczenia, funkcji fatycznej, ustalającej kon-

²⁷ H. PAGIEWSKI, *Głoszenie...*, dz. cyt., s. 11.

²⁸ Cyt. za L. KUC, dz. cyt., s. 212.

²⁹ J. BUKOWSKI, *Zarys...*, dz. cyt., s. 163.

takt ze słuchaczem poprzez konkretne słowo. Kaznodzieja zobowiązany jest w szczególności sposób liczyć się z człowiekiem, z jego naturą oraz z kontekstem jego życia; w tym sensie powinien stawiać ustawicznie diagnozę egzystencjalnej sytuacji słuchacza Bożego słowa. Zatem kaznodziejstwo kościelne nie ma charakteru przedmiotowego, ale personalny i egzystencjalny.

W najnowszym etapie rozwoju homiletyki posoborowej podkreśla się jej związek z liturgią, a także wyraźnie położony akcent na „potrzeby słuchaczy, owe *concreta vitae*, odczytywania słowa, przypominającego o różnych Znakach Boga”³⁰. W tym sensie Słowo jest najpełniejszą aktualizacją Chrystusowego orędzia. Ma ono jednakże zawsze formę gramatyczną, zależną od praw języka ludzkiego, co potwierdza K. Rahner pisząc:

język Kościoła nie jest tylko językiem ezoterycznym, ale będąc określonym i ukształtowanym przez rzeczywistość Objawienia – jest językiem świata. Objawienie Boże mówi bowiem językiem ludzkim, mówi słowami istniejącymi uprzednio i którym świat nadal określone znaczenie, które nie znika przez sam fakt, że słowo weszło do słownika Objawienia i przez to uległo przemianom³¹.

Zaznaczyliśmy już, że kazanie jest integralną częścią liturgii i jako takie zostaje włączone w dramat mszalny. Podejmuje tutaj zadanie zespolenia wszystkich jego elementów: słowa, Ofiary eucharystycznej i życia chrześcijańskiego. Przez zakorzenienie w liturgii spełnia nie tylko swoje podstawowe zadania: wychowawcze, dogmatyczne, dydaktyczne i symboliczne, ale staje się nade wszystko sakramentem.

Sakramenty są znakami Bożej Łaski, dlatego chrześcijanie przyjmują je z czcią i oddaniem, traktując jako tajemnicę spotkania z Chrystusem. Liturgia to modlitwa, ofiara i sakramenty. Wszystkie te trzy elementy kultu Bożego stanowią istotną rolę w urzeczywistnianiu się Kościoła, jednocześnie bowiem wiernych z Chrystusem i zespalają ich wzajemnie w miłości Chrystusowej³². Zjednoczenie z Chrystusem jest dziełem Ducha Świętego i dokonuje się oraz utrwała poprzez sakramenty, które „za pomocą słów i rzeczy dają wzrost wiary, umacniają ją i wyrażają” (KL 59). F. Klostermann mocno podkreśla, iż słowo Pana jest ściśle związane z kultem, gdyż już w czasach apostołskich ze świętem Eucharystii było połączone kazanie, rozumiane jako dydaktyka wiary. Cały kult gminy posiadał w sobie charakter zwiastujący, a jego wyrazem było głoszone Boże słowo. Liturgia buduje codziennie z tych, którzy są wewnątrz, świętą Świątynię w Panu na mieszkanie dla Boga w Duchu, aż po miarę dojrzałości Chrystusa. Stąd też wezwanie Benedykta XVI: „Kaznodzieja powinien «jako pierwszy odnieść do

³⁰ Z. GRZEGORSKI, *O kontekstualny charakter współczesnej homiletyki*, STV 1974, nr 1, s. 80.

³¹ H. PAGIEWSKI, *Głoszenie...*, dz. cyt., s. 112.

³² J. MAJKA, *Socjologia parafii*, Lublin 1971, s. 53.

siebie słowo Boże, które głosi», ponieważ – jak mówi św. Augustyn – «niewątpliwie bezowocne jest działanie tego, kto przepowiada na zewnątrz słowo Boże, a nie słucha go w swoim wnętrzu» (VD 59).

4. Słowo i Eucharystia – postulaty adhortacji

Eucharystia, nierozzerwalnie związana z przepowiadaniem słowem, staje się źródłem głębokiej więzi między uczniami Chrystusa: buduje „Komunię”, wspólnotę Jego Ciała Mistycznego. Wspólnota ta ma korzenie w miłości i jest przeniknięta miłością. Widzialnym znakiem tej miłości była codzienna troska o każdego pozostającego w potrzebie. Dzielenie eucharystycznego chleba było i jest dla chrześcijan wezwaniem do tego, by dzielić również chleb codzienny z tymi, którzy go nie mają³³. Niektórzy nawet, jak czytamy w *Dziejach Apostolskich*, „sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby” (Dz 2, 45). Ta działalność pierwotnej wspólnoty Kościoła we wszystkich wymiarach życia społecznego była kontynuacją chrystusowej misji niesienia światu nowej sprawiedliwości – sprawiedliwości królestwa Bożego³⁴.

Nie tylko geneza i „adres” Eucharystii mówią nam o jej społecznym charakterze, ale także sama jej wewnętrzna struktura. Eucharystia, podobnie jak społeczność, nie jest rzeczą, lecz działaniem; sam Bóg, będący przecież duchem, nie objawia się człowiekowi inaczej jak przez działanie. Dopiero zgromadzenie eucharystyczne jest pełnym i doskonałym znakiem tego współdziałania Boga w Trójcy Jedynego z człowiekiem zjednoczonym i braćmi i w nim może ukształtować się owa jedność z Chrystusem w Kościele³⁵. Tak więc „Kościół, stanowiąc Dom Słowa, tworzy Eucharystię”, ale też „Eucharystia tworzy Kościół”, a więc daje wzrost Mistycznemu Ciału Chrystusa, tworzy jego jedność i świętość. W Najświętszej bowiem Eucharystii ten sam Jezus Chrystus siedzący po prawicy Ojca w niebie jest jednocześnie obecny prawdziwie, rzeczywiście, substancjalnie i cieleśnie na naszych ołtarzach i w naszych tabernakulach³⁶. Jest on obecny, poprzez moc Ducha Świętego i poprzez Boże Słowo, jako Sakrament-Ofiara, Sakrament-Komunia, czyli sakramentalne zjednoczenie ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą, i jako Sakrament-Obecność.

Sobór Watykański II podaje, że w Najświętszej bowiem Eucharystii zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha i chleb żywy, który przez Ciało swoje ożywione i ożywiające Duchem

³³ JAN PAWEŁ II, *Życie społeczne i praca w świetle wiary*, „L'Osservatore Romano” nr specjalny polskiego wydania w 1997 r., s. 26.

³⁴ Tamże.

³⁵ J. MAJKA, *Spoleczne...*, dz. cyt., s. 263.

³⁶ B. LEWANDOWSKI, *Tajemnica...*, dz. cyt., s. 62.

Świętym daje życie ludziom, zapraszając ich i doprowadzając w ten sposób do ofiarowania razem z Nim samych siebie, swojej pracy i wszystkich rzeczy stworzonych. Dlatego Eucharystię przedstawia się jako źródło i szczyt całej ewangelizacji, tak że katechumenów wprowadza się stopniowo do uczestnictwa w Eucharystii, a wierni naznaczeni już znakiem chrztu świętego i bierzmowania, włączają się całkowicie w Ciało Chrystusowe przez przyjęcie Eucharystii³⁷. Ponieważ Eucharystia tworzy więź społeczną chrześcijan, dlatego jej uczestnicy muszą być zgodni, złączeni, wzajemnie się miłujący. Spożywanie jednego chleba, picie z jednego kielicha zobowiązuje do jedności braterskiej, tworzącej Ciało Pana³⁸.

To jednoczące działanie Eucharystii formuluje uczestnikom zgromadzenia eucharystycznego wyzwanie unikania wszelkiego rodzaju partykularyzmu życiowego i podziału³⁹. Eucharystia wyraża jedność, a będąc źródłem miłości braterskiej powinna sprawiać jedność ludu Bożego (EM 8). Po łasce chrztu św. właśnie Eucharystia wiąże najgłębiej ludzi wierzących. Ona jest „ośrodkiem jedności i zjednoczenia serc całej parafii”⁴⁰.

Msza św. i Komunia św. są sakramentami zjednoczenia wiernych między sobą, poręką ich ścisłej jedności w Chrystusie, bezcennym ośrodkiem zjednoczenia ludzi w miłości. Fakt spotykania się wiernych we wspólnej świątyni ma wartość jednoczącą. Szczegółowiej myśl tę wyraża dokument Episkopatu Polski, w którym czytamy: „Z ołtarza, jak z serca parafii płynie moc jednoczenia z Chrystusem całej parafii, tworząc z niej społeczność, w której prawem naczelnym jest Chrystusowa miłość [...]. Wyrazem zewnętrznym tej jedności jest zbiorowe uczestnictwo wiernych we Mszy św.”⁴¹ Należy tylko dokładać starań, aby zachowanie, postawa i zaangażowanie uczestników Mszy św. były dla wszystkich znakiem, że tworzą jedną rodzinę Bożą.

Podczas zgromadzenia parafialnego Bóg ofiarowuje swoje dary i uobecnia się, uświęcając wiernych. Wtedy wierni przez wiarę i miłość wyrażają swoją przynależność do Niego przez Chrystusa. Gdy społeczność parafialna gromadzi się w Kościele, wówczas dokonuje się tajemnicze spotkanie osłonięte znakami sakramentalnymi. Bóg zstępuje do człowieka i przez Chrystusa uświęca go, wierny zwraca się do Boga i okazuje Mu uwielbienie synowskie w miłości i łasce⁴².

³⁷ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze..., dz. cyt.; nr 5.

³⁸ J. JEZIEŃSKA, *Udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa*, w: *Eucharystia*, Wrocław 1987, s. 178.

³⁹ R. KAMIŃSKI, *Wspólnototwórczą rolą Eucharystii*, w: *Jeżus eucharystyczny*, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997, s. 180.

⁴⁰ S. WYSZYŃSKI, *List Prymasa Polski przed Tysiącleciem Chrześcijaństwa Polski*, w: *Listy Prymasa Polski 1946–1974*, Paryż 1974, s. 339.

⁴¹ Komisja Duszpasterska Episkopatu, *Sakramenty święte w duszpasterstwie*, nr 80, Poznań 1963, s. 62

⁴² R. KAMIŃSKI, *Parafia wspólnotą kultu*, RTK 31 (1984) nr 6, s. 110–111.

Benedykt XVI zwraca się do Kościoła z postulatem, aby zawsze łączył życie sakramentalne ze Słowem Bożym – szczególnie sakrament pokuty i namaszczenia chorych. Ukazuje piękno i potrzebę Liturgii Godzin rozprzestrze-
nioną na cały Kościół:

Ojcowie synodalni stwierdzili, że stanowi ona „uprzywilejowaną formę słuchania słowa Bożego, ponieważ w niej wierni stykają się z Pismem Świętym oraz z żywą Tradycją Kościoła”. Trzeba przede wszystkim przypomnieć wielką godność teologiczną i kościelną tej modlitwy. Bowiem „w Liturgii Godzin Kościół spełnia kapłański urząd Chrystusa, składając Bogu «nieustannie» (1 Tes 5, 17) ofiarę czci, to znaczy owoc warg, które wyznają Jego imię. Ta modlitwa jest głosem Oblubienicy przemawiającej do Oblubieńca (*Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin*, III, 15)” (VD 62).

Prosi o rzetelną celebrację słowa Bożego ukazującą wartość zarówno słowa, jak i milczenia oraz przywrócenie ambonie właściwego miejsca w świątyni. Warto również zwrócić uwagę na zadania Kościoła wobec niewidomych i niesłyszących.

Formacja biblijna jest według Papieża o tyle nagląca, o ile zadanie głoszenia Bożego słowa jest obowiązkiem wszystkich chrześcijan:

Skoro cały lud Boży jest ludem „posłanym”, to jak potwierdził Synod, „misja głoszenia słowa Bożego jest zadaniem wszystkich uczniów Jezusa Chrystusa wynikającym z ich chrztu”. Nikt z wierzących w Chrystusa nie może czuć się zwolniony z tej odpowiedzialności, która wynika z sakramentalnej przynależności do Ciała Chrystusa. Świadomość ta powinna być rozbudzana w każdej rodzinie, parafii i wspólnocie, stowarzyszeniu i ruchu kościelnym. Cały Kościół jako tajemnica komunii jest zatem misyjny i każdy, zgodnie ze swoim stanem życia, jest powołany do tego, by wnieść znaczący wkład w głoszenie chrześcijańskiego orędzia (VD 94).

Liturgie als privilegierter Raum des Wortes Gottes im Licht der Adhortation *Verbum Domini*

Zusammenfassung

Die Frucht der Bischofssynode, die die Rolle und die Bedeutung des Gotteswortes für die Kirche und deren Mission betrachtete, ist die Adhortation von Benedikt XVI *Verbum Domini*. Im vorgelegten Text wurde Gedanke des Papstes im Horizont des gegenwärtigen Sakramentwesens und der Theologie der Prophetie präsentiert.

Das Evangelium ist deswegen immer noch aktuell, weil es Botschaft beinhaltet, die sowohl für das Leben, als auch für die Erlösung des Menschen unentbehrlich ist. Wenn der christliche Radikalismus verkündet, dass es außer

Christus keine Erlösung gibt, so bezieht sich diese Botschaft auch auf das Wort des Gottes, weil nach den Worten des St. Augustine und St. Jerome: „die Heilige Schrift nicht kennen, heißt es den Christus nicht kennen“ Charakteristisch ist das Zeigen der Beziehung zwischen der Menschenerlösung und dem Gotteswort und der Prophezeiung, die man auf den Karten der Adhortation finden kann.

Die Erlösung und das Schicken vom Prediger des Evangeliums sind miteinander eng verbunden. Zu deren Grunde finden wir den Gott, nicht den Menschen- Er spricht und fordert zu predigen indem Er „die Boten der Guten Nachricht“ beruft.

Treue zu Gott verlangt von Christen das Wort Gottes zu erforschen, was auf zwei Ebenen verläuft: der intellektuellen und der existentiellen. Im Einklang mit dem Grundsatz der Kirchenväter: „Ich ernähre euch damit, wovon ich selber lebe“. Das Zusammensein mit dem Erscheinenden Gott verursacht, dass der Prediger kein gespieltes Band ist, sondern ein Zeuge, der den Gott annimmt und jeden Tag nach Ihm sucht. Er ist der Träger des Geheimnisses.

Treue zu Menschen postuliert die Erkenntnis des Grundkontextes der Verkündung des Gotteswortes, was sein Empfänger ist. Der sich ständig ändernde Mensch mit seiner Mentalität, seinen Bestrebungen und Wünschen impliziert immer wieder die Proben ihm Diagnose zu stellen, damit die in menschlicher Sprache beinhaltete Code des Wortes Gottes angenommen und verstanden wird. Dasselbe also in seinem Wesen Wort des Gottes wird an immer anderen, sich kulturell entwickelnden Menschen gerichtet.

Übersetzt von Waldemar Irek

Ks. KRZYSZTOF KAUCHA*

ZNAKI WIARYGODNOŚCI KOŚCIOŁA

Kościół jest dziś najczęściej odrzucanym w praktyce życia Europejczyków elementem chrześcijaństwa, a jego wiarygodność bywa na różne sposoby podważana. Jest też problemem dla wielu chrześcijan dlatego, ponieważ widzą go oni jako rzeczywistość „rozszczepioną” na taką, jaka być powinna, i jaka jest. Z tych powodów konieczne jest naukowe, obiektywne badanie wiarygodności Kościoła, któremu służą dziś między innymi znaki tej wiarygodności – przedmiot niniejszego artykułu.

Pierwszą apologią chrześcijaństwa (i zarazem Kościoła) była autoapologia Jezusa Chrystusa¹. Potem były kolejno: apologia Apostołów, ich bezpośrednich uczniów, dzieła apologetów wczesnochrześcijańskich², apologie wczesnośredniowieczne, zaczątki apologetyki³ jako coraz bardziej świadomie uprawianej dyscypliny naukowej, apologetyka w różnych jej odmianach, teologia fundamentalna⁴.

Naukowym badaniem i uzasadnianiem wiarygodności Kościoła zajmuje się w czasach obecnych część eklezjologii (i teologii fundamentalnej) zwana eklezjologią fundamentalną, która w przeszłości określana była mianem eklezjologii apologetycznej⁵. Rozwijala się ona od XVI w. (zarówno katolicka, jak i protestancka) i stawiała sobie za cel wykazanie niestopniowalnej prawdziwości któregoś z Kościołów chrześcijańskich oraz wychodziła z założenia, że tylko jeden z nich jest prawdziwy, zaś inne z konieczności fałszywe. Obecnie,

* Ks. dr hab. Krzysztof Kaucha – KUL Lublin.

¹ K. KAUCHA, *Autoapologia Jezusa*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002 [dalej: LTF], s. 132.

² M. SZRAM, *Apologeci wczesnochrześcijańscy*, w: tamże, s. 71–78.

³ I.S. LEDWON, *Apologetyka*, w: tamże, s. 78–85.

⁴ M. RUSECKI, *Fundamentalna teologia*, w: tamże, s. 415–422.

⁵ Cz. S. BARTNIK, *Eklezjologia*, w: tamże, s. 346–352.

wskutek przemian w teorii apologetyki i teologii fundamentalnej⁶, eklezjologia fundamentalna bada i uzasadnia w pierwszym rzędzie wiarygodność Kościoła Chrystusowego rozumianego szerzej niż jakiś konkretny Kościół (wyznanie).

Jeśli idzie o metody wykazywania prawdziwości Eklezji, to katolicka eklezjologia apologetyczna posługiwała się metodą historyczną (prymacjalną – *via historica*, *via primatus*) oraz znamion (*via notarum*⁷: jedności, świętości, powszechności i apostołskości, które rozumiano jako zewnętrzne cechy Kościoła i mało związane z jego naturą). Potem zaczęto wykorzystywać metodę empiryczną (*via empirica*⁸).

Współczesna eklezjologia fundamentalna konstruuje wiele innych uzasadnień wiarygodności Kościoła, do których należą znaki wiarygodności Kościoła. Choć w celu ich całościowej prezentacji należałoby w niniejszym artykule obszernie scharakteryzować wiele zagadnień (np. teologiczne rozumienie Kościoła, różne koncepcje jego wiarygodności i jej uzasadniania oraz różne metody uzasadniania), to byłby on zbyt obszerny. Można sięgnąć do podstawowej literatury⁹. Artykuł ten będzie musiał ograniczyć się zasadniczo do jednej koncepcji Eklezji – koncepcji znakowej oraz wynikającego z niej rozumienia wiarygodności Kościoła i odpowiedniego sposobu uzasadniania tej kredibilitatywności. Wpierw konieczne jednak będą krótkie treści wprowadzające.

1. Pojęcie Kościoła i jego wiarygodności

Według eklezjologii fundamentalnej pojęcie Kościoła odnosi się zasadniczo do dwóch desygnatów. Pierwszym jest zarówno Boży zamysł o Kościele będący częścią Bożej ekonomii¹⁰, jak i jego historyczna realizacja przez Jezusa Chrystusa jako tzw. Kościół pierwotny (Kościół Chrystusowy). Drugim są wszelkie hi-

⁶ M. RUSECKI, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994.

⁷ K. KAUCHA, *Znamiona Kościoła*, LTF, s. 1393–1396.

⁸ Cz. S. BARTNIK, *Eklezjologia*, w: tamże s. 351.

⁹ Zob. M. RUSECKI, *Wiarygodność chrześcijaństwa*; tenże, *Współczesne koncepcje Kościoła*, w: *Kościół na upadek i na powstanie wielu* (= *Homo meditans* 17), red. J. Misiurek, A.J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1996, s. 129–140; tenże, *Boska geneza Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej. Lublin 2005, s. 65–78; *Wiarygodność Kościoła. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 2–3.04.1997*, red. T. Dola, Opole 1997; Cz. S. BARTNIK, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982; tenże, *Eklezjologia*, w: LTF, s. 346–352; tenże, *Eklezjalność*, w: tamże, s. 344–346; A. CZAJA, *Traktat o Kościele*, t. 2: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 289–543; H. SEWERYNIAK, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996; tenże, *Metodologia eklezjologii fundamentalnej. Demonstratio catholica*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2007, t. 2: *Metodologia teologii*, s. 117–144; A.A. NAPIÓRKOWSKI, *Przyczynek do metodologii eklezjologii integralnej*, w: tamże, s. 175–188; K. KAUCHA, *Eklezjologia fundamentalna. Zagadnienia metodologiczne*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religioologii” 1 (56) 2009, s. 29–46.

¹⁰ I.S. LEDWŃ, *Ekonomia Boża*, w: LTF, s. 365–367.

storyczne urzeczywistnienia i zapodmiotowienia Kościoła Chrystusowego. To rozróżnienie posiada kapitalne znaczenie dla rozumienia i uzasadniania wiarygodności Kościoła, o czym będzie mowa dalej.

Eklezję należy ujmować w kategoriach personalistycznych, a nie reistycznych, rzeczowych, instytucjonalnych¹¹. Natura (byt, charakter) Kościoła jest złożona z elementów nadprzyrodzonych i naturalnych, Boskiego (Kościół „ontologiczny”, „ontologia” Kościoła) i ludzkiego, misteryjnych i widzialnych, których rozdzielenie nie jest możliwe. Zagadnienie genezy Eklezji nie jest dziś rozumiane statycznie, „punktowo”, jako umiejscowione w przeszłości zakładanie Kościoła przez Jezusa Chrystusa, lecz dynamicznie, procesowo, jako jego permanentne rodzenie się.

Podstawowymi elementami bytu Kościoła są: Objawienie Boże, którego Kościół jest tradentem, wiara w nie, sakramenty, prymat i apostołat jako podstawowe składniki struktury Kościoła, Nauczycielski Urząd Kościoła (w znaczeniu podmiotowym i przedmiotowym, czyli Kolegium Biskupów z papieżem jako jego głową, jak i treść ich nauczania), Tradycja apostołska, życie religijne i liturgiczne oraz podstawowe formy obecności w kulturze, życiu społecznym, politycznym, ekonomicznym. Ponieważ – jak zaznaczono – Kościół jest bytem osobowym, dlatego jego upodmiotowienia i urzeczywistnienia posiadają charakter osobowy, a są nimi konkretne wspólnoty o szerokim zasięgu (Kościół katolicki, akatolickie Kościoły i wspólnoty eklezjalne), wspólnoty o mniejszym zasięgu (Kościoły lokalne, czyli diecezje, a także parafie, wspólnoty chrześcijańskie, zgromadzenia zakonne, stowarzyszenia, ruchy kościelne, rodziny) oraz pojedyncze osoby wraz z ich specyficznymi powołaniami i charyzmatami.

Widziany od strony wyłącznie naturalnej (historycznej, socjologicznej, prawnej, instytucjonalnej) Kościół jawi się jako rzeczywistość pluralistyczna, niejednorodna, rozczłonkowana, dlatego mówi się – zamiast o Kościele – o Kościołach chrześcijańskich, wspólnotach eklezjalnych, gałęziach chrześcijaństwa, denominacjach. Jednak w świetle Objawienia i wiary Kościół jest i zawsze był jeden, Chrystusowy (por. 1 Kor 1, 10-13), a obecne Kościoły chrześcijańskie i wspólnoty eklezjalne uobecniają go w różnym stopniu. Zgodnie z samoświadomością Kościoła katolickiego właśnie w nim trwa w sposób pełny Kościół Chrystusowy, co nie oznacza, że poza nim rozciąga się pustka eklezjalna¹².

Współczesna eklezjologia fundamentalna wyróżnia następujące koncepcje Eklezji: inkarnacyjną, historiozbawczą, semejotyczną, sakramentalną, symbolową, personalistyczną i komunijną¹³. Niestety, brak miejsca na ich charakterystykę (w kolejnych punktach zostanie przybliżona koncepcja semejotyczna). Wszystkie

¹¹ M. RUSECKI, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010, s. 27–47.

¹² KK 8. Por. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła 16–17.

¹³ M. RUSECKI, *Współczesne koncepcje Kościoła*, dz. cyt.

zazębiają się i traktowane łącznie pozwalają widzieć Eklezję jako rzeczywistość niezwykle bogatą.

Przygotowują one grunt do ujaśniania pojęcia wiarygodności Kościoła, które bliskie jest pojęciu prawdy i prawdziwości. W filozofii te pojęcia ujmowane są bądź epistemicznie (prawdziwość zdania, sądu, teorii), bądź ontologicznie (zgodność bytu realnie istniejącego z jego idea, projektem, wzorcem, celem). Pojęcie wiarygodności Kościoła odnosi się do prawdziwości ontologicznej wyrażając to, że Kościół w swej genezie i dziejach zachowuje kształt zapoczątkowany w Bożej ekonomii, czyli swym projekcie.

Ogólnie mówiąc, we współczesnej teologii fundamentalnej przez wiarygodność rozumie się cechę lub zespół właściwości odnoszących się do rzeczywistości poznawalnych pośrednio – fenomenów, zdarzeń, procesów, osób – które po krytycznym oglądzie i uzasadnieniu nie budzą rozumnych wątpliwości co do swej rzeczywistości ani ważnego, a nawet kluczowego znaczenia w świecie ludzkim¹⁴. Należy je więc przyjąć wiarą umotywowaną pewnością moralną.

Pojęcie wiarygodności Kościoła posiada stronę przedmiotową i podmiotową. Tu zwróci się uwagę na przedmiotową jako bardziej odpowiadającą spojrzeniu naukowemu, co nie oznacza całkowitego pomijania strony podmiotowej.

Nawiązując do rozróżnienia na „ontologię” Kościoła i jego historyczno-społeczne urzeczywistnienia, należy mówić o rozróżnieniu na wiarygodność Kościoła „ontologicznego”, która jest stuprocentowa i modelowa (może być wszak nieprzyjęta wskutek odrzucenia płaszczyzny nadprzyrodzonej *a priori*), i wiarygodność jego urzeczywistnień, które obejmując stronę ludzką i ludzkie słabości zawierają braki i niedociągnięcia. Jan Paweł II w swym nauczaniu wyjaśniał, jak włączać te braki do pojęcia wiarygodności Kościoła. Zwracał uwagę, że Eklezja musi obejmować stronę ludzką wraz z właściwą jej grzesznością i ograniczeniami, gdyż w przeciwnym wypadku nie przystawałaby do ludzkiej natury i nie byłaby człowiekowi potrzebna. Podczas, gdy dziś eksponuje się grzechy ludzi Kościoła, Jan Paweł II nauczał, że grzech sam w sobie nie świadczy o niewiarygodności Kościoła, lecz dopiero trwanie w nim¹⁵. Wynika z tego, że

¹⁴ Tenże, *Wiarygodność*, w: LTF, s. 1328–1334, zvl. s. 1328.

¹⁵ „Milujcie Kościół, starając się poznać także jego historię, aby umieć rozróżnić dobrze między «nauką» i «środkami łaski zbawienia» a wydarzeniami ludzkimi, które ją cechują w różnych okresach rozwoju społeczeństwa [...]. Kościół, złożony z ludzi, jest wcielony w historię i dlatego podlega jej reperkusjom i zasadzkom, a Opatrzność, aby osiągnąć określone cele, zawsze z poszanowaniem wolności ludzi, przechodzi z konieczności poprzez wydarzenia, które niekiedy są bulwersujące, ale które potem okazują się logiczne i pozytywne. Chrześcijańska wizja historii pobudza do pokładania coraz bardziej ufności w Opatrzność i do oddania się autentycznie własnemu uświęceniu” [JAN PAWEŁ II, „*Tak*” *Chrystusowi*, „*tak*” *Kościółowi*. Homilia podczas spotkania z pielgrzymami na Jasnej Górze (4 czerwca 1997 r.), OsRomPol 18 (1997) nr 7 s. 39–40, nr 2]; „To prawda, że Kościół jest rzeczywistością także ludzką, która niesie w sobie wszystkie ludzkie ograniczenia i niedoskonałości. Składa się bowiem z ludzi grzesznych i słabych. Czyż Chrystus sam nie chciał, aby nasza wiara w Kościół zmierzyla się z tą trudnością?”

nie można wiarygodności Eklezji rozumieć jako bezgrzeszności jej członków, lecz jako jej nadprzyrodzone uposażenie motywujące ich do „wyższego” życia, przelamywania skłonności do grzechu.

Współczesna teologia fundamentalna wyróżniła kilka koncepcji wiarygodności Objawienia Bożego¹⁶, a niektóre z nich można odnieść do Kościoła w celu badania i uzasadniania jego wiarygodności – wiarygodności zarówno Kościoła „ontologicznego”, jak i jego historyczno-społecznych urzeczywistnień. Ponieważ nie ma miejsca na charakterystykę wszystkich (a mianowicie: wiarygodności historiozbawczej, semejotycznej, personalistycznej, martyrologicznej, transcendentnej, integralnej), to w tym punkcie przybliżona zostanie tylko koncepcja wiarygodności integralnej, zaś semejotycznej w części dalszej.

Właściwie należy mówić o koncepcji nowej wiarygodności integralnej, która od wiarygodności integralnej stosowanej w apologetyce różni się niezależaniem rozumienia kredibilitatywności tylko do sposobu jej odbioru przez podmiot aktu wiary (intelektem? wolą? integralnie!). Wiarygodność Bożego Objawienia jest obecnie pojmowana jako jego permanentna cecha, jego nadprzyrodzoność, nadnaturalność, czyli bycie faktycznie Bożym Orędziem posiadającym skuteczność zbawczą (czego oczywiście bezpośrednio nie da się sprawdzić, doświadczyć *hic et nunc* w całej pełni¹⁷), na co naprowadzają wszystkie jego rodzaje, formy i znaki. Ta koncepcja odniesiona do Kościoła oznacza, że kredibilitatywność jest jego esencjalną właściwością wynikającą z jego nadprzyrodzoności, nadnaturalnego pochodzenia, tożsamości i celu. Ponieważ obecnie nie można tego bezpośrednio doświadczyć czy wprost zweryfikować, dlatego należy szukać elementów, które jako znaki (a także swoiste argumenty, racje) tę wiarygodność uzasadnią.

Eklezjologia fundamentalna stara się to czynić rzetelnie, naukowo, unikając dogmatyzmu czy błędu *petitio principii* oraz odpowiednio łącząc płaszczyzny naturalną z nadnaturalną. Zakłada, że te elementy muszą znajdować się w obrębie głównych obszarów życia i działania Kościoła, a mianowicie jego genezy, dziejów duchowo-moralnego, kulturowo-społecznego i polityczno-ekonomicznego. Poddaje te obszary badaniu w celu wykrycia tych elementów, a także ich charakterystyki. Potem stara się odpowiedzieć na pytanie, czy i w jakim zakresie faktycznie występują one w urzeczywistnieniach Kościoła. Dzięki temu możliwe

[tenże, *Ustuchajmy upomnienia św. Grzegorza i miłujmy Kościół, który uczy Prawdy*. Przemówienie do pielgrzymki z *Sovana–Pitigliano–Orbetello* (4 maja 1985 r.), NP VIII, 1: 1985, s. 607.

¹⁶ M. RUSECKI, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 83–112; tenże, *Wiarygodność*, w: LTF.

¹⁷ Z tego powodu w teologii fundamentalnej mówi się o wiarygodności, a nie pewności czy oczywistości. Czy w takim razie teologia nie prowadzi do prawdziwości, prawdy? Prowadzi, przy czym za prawdę należy uznać to, co zostało rzetelnie uzasadnione. Zob. M. RUSECKI, J. MASTEJ, *Uzasadnianie w teologii fundamentalnej*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religioologii” 2 (57) 2010, s. 61–80.

jest zbudowanie integralnej argumentacji na rzecz kredibilitatywności Kościoła, która – jak wspomniano – obejmuje następujące płaszczyzny:

1. Wiarygodność genezy Kościoła – badanie wiarygodności kogoś lub czegoś musi zacząć się od genezy, początku. Czy – w takim razie – zaistnienie Kościoła mogą wyjaśnić tylko przyczyny naturalne? Eklezjologia fundamentalna wydobywa w dziejach eklezjotwórcze czyny Boga. Współcześnie mówi o permanentnej genezie Eklezji, dzięki czemu rysuje się ona jako rzeczywistość dynamiczna, aktualna, „tu i teraz” poznawczo dostępna, a zatem lepszy „material badawczy”;

2. Historyczną wiarygodność Kościoła – ponieważ nie sposób zaprzeczyć, że Kościół oddziałuje na dzieje świata i jest w nich obecny, dlatego trzeba badać to oddziaływanie poprzez rzetelne badania historyczne, unikanie postawy ideologicznej, aprioryzmu (uprzednie „za” lub „przeciw”), anachronizmu czy postrzegania Kościoła tylko jako instytucji (utożsamianej z papieżstwem, dyplomacją kościelną, strukturą administracyjną, urzędami), nieunikanie wydarzeń zaciemniających czy wprost negujących wiarygodność. Metodą badawczą powinien być też ogólny bilans wpływu Kościoła na dzieje¹⁸. Przy szerokim rozumieniu historii można poddawać analizie odniesienie Eklezji do przyszłości i jej kształtowanie *hic et nunc*¹⁹;

3. Duchowo-moralną wiarygodność Kościoła – ponieważ Kościół deklaruje, że jest osadzony w rdzeniu ludzkiego świata (obszarze duchowo-moralnym), i że go kształtuje w sposób spełniający zapotrzebowania człowieka i całej rodziny ludzkiej, to należy te roszczenia zweryfikować. Chodzi zwłaszcza o zagadnienia antropologiczne, moralne i etyczne²⁰;

4. Kulturowo-społeczną wiarygodność Kościoła – jeśli Eklezja jest wiarygodna, to musi oddziaływać na życie kulturowo-społeczne i to w sposób wyjątkowy; musi dawać kulturze najwyższe bodźce i cele, a życiu społecznemu zasady harmonijnego rozwoju z poszanowaniem godności osoby ludzkiej i jej wolności²¹;

5. Polityczno-ekonomiczną wiarygodność Kościoła – ponieważ świat toczy się także torem polityki i ekonomii, a nawet coraz bardziej jest od niego zależny, to wiarygodny Kościół powinien nań oddziaływać. W podstawowym sensie oznacza to, że Eklezja nie uzależnia się od struktur polityczno-ekonomicznych, krytykuje dyktatury, totalitaryzmy, błędy antropologiczne, niesprawiedliwość, a jej członkowie wprowadzają w życie polityczno-ekonomiczne zasady etyczno-moralne, w tym podstawowe prawa człowieka²².

¹⁸ K. KAUCHA, *Wiarygodność Kościoła w kontekście nyznaw współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin 2008, s. 19–63.

¹⁹ Tamże, s. 243–280.

²⁰ Tamże, s. 65–128.

²¹ Tamże, s. 129–196.

²² Tamże, s. 197–241.

W ramach koncepcji nowej wiarygodności integralnej Kościoła wyróżnione miejsce zajmuje metoda znakowa (semejotyczna). Jeśli traktować ją jako metodę uzasadniania kredibilitatywności Eklezji, to musi ona obejmować znakową koncepcję Eklezji, charakterystykę znaków jej wiarygodności oraz świadomość waloru naukowego tej metody. O tych kwestiach mowa będzie w kolejnych punktach artykułu.

2. Znakowa wiarygodność Kościoła

Jak ogólnie rozumieć Kościół? Jeśli chceć postąpić możliwie niedogmatycznie, to należałoby przyjąć jego samorozumienie jako hipotezę, a dalej ją weryfikować.

Jednym z podstawowych współczesnych samookreśleń Kościoła jest bycie znakiem – znakiem Boga, Jezusa Chrystusa, Jego Objawienia i zbawienia, Bożej ekonomii (zob. np. KK 1), a także bycie znakiem wiarygodności tego. W teologii to samookreślenie wyraża się znakową (semejotyczną) koncepcją Eklezji jako rzeczywistości w istocie swej złożonej z elementów Boskich i ludzkich, widzialnych i misteryjnych, historycznych i transhistorycznych. Kościół jako całość jest znakiem i zarazem zbudowany jest z wielu znaków będących spoistościami dwuwymiarowymi – empiryczno-misteryjnymi. Chodzi tu o znak (i znaki) rozumiany specyficznie, nie wyłącznie naturalnie, a mianowicie o znak²³ religijny, bliski religijnemu rozumieniu symbolu²⁴. W takim znaku element empiryczny nie tylko odsyła czy przywołuje element treściowy, lecz go w sobie zawiera, uobecnia, aktualizuje. Nie można pomijać żadnego z elementów, np. bez elementu empirycznego znaku po prostu nie ma. O istnieniu strony transempirycznej świadczy „nadwyżka znaczeniowa” strony empirycznej bądź trudna do wyjaśnienia w sposób naturalny geneza warstwy empirycznej.

Semejotyczna koncepcja Kościoła jest podłożem koncepcji jego znakowej wiarygodności. Analogicznie do Bożego Objawienia rozumianego semejotycznie (jako rzeczywistość złożona, dwuelementowa, widzialno-misteryjna) Kościół jest pojmowany jako Znak Chrystusa i Jego ciągłej obecności w świecie. Rozpoznanie kredibilitatywności Kościoła jako znaku dokonuje się dzięki rozpoznaniu kredibilitatywności wielu znaków, które on obejmuje, i które go niejako tworzą, dynamizują i zawierają jego tożsamość. Wiarygodność Kościoła może być przyjęta z moralną pewnością wskutek stwierdzenia „nadwyżki znaczeniowej” tych znaków. Egzemplifikacją tego jest wiarygodność cudu²⁵, któ-

²³ M. RUSECKI, *Znak*, w: LTF, s. 1375-1378.

²⁴ Tenże, *Symbol*, w: LTF, s. 1153-1158. W języku teologicznym, w celu odróżnienia symbolu religijnego od pozareligijnego, występuje przymiotnik „symbolowy”, a nie „symboliczny”.

²⁵ Tenże, *Cud*, w: LTF, s. 271-283.

ry przez niezwykłość strony zewnętrznej (materialnej, zmysłowej) naprowadza na swą stronę wewnętrzną (religijną) jako wyjaśniająca go. W niej zawarte jest znaczenie cudu-znaku, który intryguje i zaprasza do wiary, będąc jednocześnie argumentem (racją) jej kredibilitatywności.

Znaków wiarygodności Kościoła jest bardzo wiele²⁶. Ponieważ badania nad nimi są w stanie raczej początkowym, dlatego znaki te zostaną obecnie tylko wyliczone (z krótkimi, sygnalizującymi ich istotę objaśnieniami) i poddane próbom typologizacji, zaś szczegółowiej, z braku miejsca, zostanie omówionych jedynie kilka w kolejnym punkcie artykułu.

Można wyróżnić następujące znaki wiarygodności Eklezji:

1. „próby czasu” (interpretacji domaga się fakt nieprzerwanego istnienia Kościoła, a nawet jego rozwoju w różnych uwarunkowaniach, od prześladowań począwszy, a na fazie indyferentności religijnej skończywszy);

2. prymacjalny (Piotra; chodzi o niepodważalny fakt ustanowienia przez Jezusa głową grupy Apostołów Piotra, a także przechowanie w Kościele tej woli Jezusa nieprzerwanie do dziś; w osobie każdego następcy Piotra działa Jezus jako najwyższy Pasterz swego Kościoła; wiele pontyfikatów wpłynęło bardzo pozytywnie na bieg dziejów, choć były i osłabiające wiarygodność Kościoła);

3. Maryjny (Maryi; może być ujęty czynnie – Maryja jest wzorem życia chrześcijańskiego, Pierwszą chrześcijanką, i dzięki temu modelem Kościoła i jego tożsamości, lub biernie – Maryja jako jedyny świadek „z pierwszej ręki” Zwiastowania, dziewiczego Poczęcia [Wcielenia]; nadto należy uwzględnić mariofanie, czyli zjawienia Maryi niosące przesłania dla Kościoła);

4. Kolegium Apostolskiego (historycznie jest pewne, że Jezus wybrał Dwunastu jako trzon Kościoła, bo chciał odnowić lud Boży ze strukturą 12 pokoleń biorących początek od 12 synów Jakuba, a potem włączył św. Pawła zaznaczając tym samym, że Eklezja nie stanowi kopii Izraela, lecz otwiera się na całą ludzkość);

5. staurologiczny (znakiem jest zarówno krzyż jako symbol Jezusowej ofiary odkupienia, śmierci, miłości do każdego człowieka, jak i świadome przyjmowanie różnych krzyży, trudów, poświęceń, obowiązków przez Jego uczniów, co w społeczeństwach współczesnych ceniących wygodę, a nawet hedonizm, jest niezrozumiałe, dziwaczne, a zarazem godne podziwu, intrygujące);

6. rezurekcyjny (wiarygodność zmartwychwstania Jezusa znajduje potwierdzenie w licznych świadectwach chrystofanii paschalnych, a także innych racjach, np. pusty grób, psychologicznych; znakiem jest też motywowane tym zmartwychwstaniem oczekiwanie na ostateczną rezurekcję każdego człowieka i świata);

7. mirakulistyczny (znakiem są cuda opisywane w Starym Testamencie, a także cuda Jezusa, Apostołów oraz późniejsze aż do dziś; liczne posiadają dokumentację naukową);

²⁶ M. RUSECKI, K. KAUCHA, A. PIETRZAK, *Znaki wiarygodności Kościoła*, w: LTF, s. 1381–1393.

8. eschatologiczny (królestwa Bożego; znakiem jest zwrócenie się Kościoła na ostateczny cel dziejów, czyli zbawienie; królestwo Boże warunkuje teraźniejszość, życie i działania Eklezji);

9. jedności (o ile dawniej argumentowano tylko jednolitością struktury Kościoła zapewniającej mu spójność, o tyle dziś zwraca się uwagę w pierwszym rzędzie na teologiczne rozumienie jedności i jej przejawy, np. zgodność w wierze, moralności, wartościach, wspólnotowość, poczucie więzi motywowanych Objawieniem Bożym);

10. świętości (dawniej chodziło o osoby kanonizowane i ich heroiczne życie oraz męczeństwo, dziś natomiast – oprócz tego – mówi się też o anonimowych świętych i świętości w ogóle, która nie oznacza bezgrzeszności, lecz wykuwanie postaw bezinteresownej miłości z „materiału” natury ludzkiej wielorako osłabionej);

11. powszechności (nie chodzi o wymiar geograficzny jak dawniej, lecz otwartość Kościoła na całą rzeczywistość ludzką, dziejową i kulturową oraz jego uniwersalność, która sprawia, że zakorzenia się on w różnych okolicznościach i kontekstach dokonując ich stopniowej przemiany);

12. apostołskości (depozytu Objawienia, Tradycji apostołskiej; chodzi o przechowywanie, przekazywanie i rozwijanie w Kościele wszystkiego, co Jezus powierzył Apostołom);

13. skrypturystyczny (liczne zapowiedzi mesjańskie w Starym Testamencie, które wypełniły się w Jezusie z Nazaretu, w sposób pośredni uwiarygodniają Kościół jako Jego dzieło i lud mesjański; w tym znaku chodzi też o uwiarygodnienie bezpośrednie w zapowiedziach nadejścia ludu mesjańskiego, nowego *Kabal Jahwe*, jego figurach, obrazach);

14. epistemicznej gwarancji (pewności; o tym znaku będzie mowa w następnym punkcie);

15. kolegialności (wspólnie i zgodnie działa Kolegium Apostołów, Biskupów oraz – co mniej realizowane np. w Polsce – cały Kościół jako kolegium w przekroju pionowym, więc wierni świeccy wraz z duchownymi i hierarchią);

16. misyjności (działalność misyjna jako realizacja nakazu misyjnego Jezusa; w dzisiejszej Europie przejawem tego znaku jest nowa ewangelizacja; trzeba zapytać, czy i jak jest realizowana?);

17. martyrologiczny (odważne przyznawanie się do Jezusa i wypełnianie w życiu Jego nakazów, co pełni zarówno funkcję misyjną, jak i apologetyczną oraz motywacyjną; dziś mówi się o dwóch rodzajach chrześcijańskiego świadectwa: męczeńskim i codziennym, zaś mniej o epistemologicznym znaczeniu świadectwa);

18. sakramentów (chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, kapłaństwo, małżeństwo, pokuta i pojednanie oraz namaszczenie chorych są w sensie ścisłym znakami zapoczątkowującymi uświęcanie różnych etapów i form życia człowieka);

19. modlitwy (zawsze jest ona znakiem wiary w Transcendencję; należy jednak poddawać analizie charakter modlitwy, gdyż może ona odnosić się do Transcendencji rozumianej mgliście; modlitwa Kościoła jest skierowana do oso-

bowego Boga i została zasadniczo ukształtowana przez Jezusa historycznego; należy też właściwie rozumieć naturę modlitwy, która nie jest narzędziem wypraszania natychmiastowych skutków);

20. życia mistycznego (doświadczenia mistycznego; analiza zapisów przeżyć mistycznych oraz okoliczności im towarzyszących daje podstawy do uznania ich wiarygodności);

21. agapetologiczny (cechą wyróżniającą Eklezję jest miłość jako *agape*, co jest widoczne zarówno w sferze doktryny religijno-moralnej, jak i praktycznej; siła motywacyjna miłości-*agape* jest wyjątkowa);

22. charytatywny (mizerykordyjny; obejmuje opcję na rzecz ubogich, głodujących, marginalizowanych, chorych, cierpiących, samotnych, zagubionych w życiu; celem ostatecznym działalności charytatywnej jest pomoc w odnalezieniu własnej godności dziecka Bożego przez beneficjentów, a także jej uznanie przez społeczeństwo);

23. werytatywny (chodzi nie tylko o kierowanie się prawdą i jej poszukiwanie, lecz świadomość poznania Prawdy ostatecznej; przejawia się także w dowartościowaniu rozumu, racjonalności, nauki, krytycyzmu oraz krytyce absolutnego relatywizmu, agnostycyzmu i sceptycyzmu);

24. metafizyczny (o którym będzie mowa w następnym punkcie);

25. antropologiczno-wokatywny (w Jezusie Chrystusie jest zawarta całościowa prawda o człowieku i jego powołaniu);

26. życia konsekrowanego (jako specyficznej formy życia motywowanego całoosobową i całożyciową relacją z Bogiem jako wyłącznym Oblubieńcem);

27. posłuszeństwa, czystości, ubóstwa (te cnoty rozumiane teologicznie cechują nie tylko osoby konsekrowane jako naśladowujące styl życia Jezusa, lecz wszystkich członków Eklezji);

28. radości (płynącej ze zdecydowanie optymistycznej chrześcijańskiej wizji człowieka i świata);

29. personalistyczny (polega na respektowaniu godności każdej osoby ludzkiej; współcześnie duży walor wiarygodnościowy ma szacunek dla godności kobiety oraz jego motywacja, a także osób starszych, chorych, samotnych, imigrantów);

30. etyczny (niegdyś mówiono o wzniosłości moralnego nauczania Kościoła, dziś uzupełnia się to wskazując konkretne niezmiennie zasady etyczne jako podłoże nauczania);

31. prakseologiczny (widoczny w praktycznym kształtowaniu przez członków Kościoła życia kulturowego, społecznego, politycznego i gospodarczego, zgodnie z Objawieniem Bożym);

32. bonatyczny (priorytet dobra, zwłaszcza nadprzyrodzonego);

33. sperancyjny (obecność nadziei, lecz nie naturalnej, a odnoszącej się do płaszczyzny nadprzyrodzonej i posiadającej także motywację);

34. paksystyczny (kierowanie się ideą pokoju, solidarności międzyludzkiej oraz odrzucanie agresji i wojny);

35. wolności (jako podstawowego prawa człowieka i właściwości jego natury; wolność jest realizowana prawidłowo, gdy kieruje się obiektywną prawdą i obiektywnym dobrem);

36. rekonyliacyjny (podobnie jak Jezus Chrystus pojednał ludzi z Bogiem i samymi sobą, tak czyni Jego Kościół *ad extra* i *ad intra*);

37. kulturotwórczy (Eklezja inspiruje kulturę wyższą poprzez wartości osobotwórcze znajdujące się w Objawieniu Chrystusowym);

38. komuniotwórczy (obecność Eklezji jako Wspólnoty daje się rozpoznać po rodzeniu się w społecznościach – często przypadkowych, formalnych i zindywidualizowanych – autentycznej wspólnotowości; człowiek z natury swej jest nie tyle istotą społeczną, co wspólnotową);

39. historiotwórczy (Kościół nie płynie po falach dziejów jak okręt, lecz realnie na nie wpływa, kształtuje, nadaje kierunek, ostrzega przed niebezpieczeństwami, oraz – co mocno go uwiarygodnia – przychodzi z pomocą duchową po dziejowych dramatach);

40. inkulturacji (Eklezja wchodząc do określonej kultury podnosi ją na wyższy poziom oczyszczając z niedociągnięć, błędów);

41. dialogu (dialogiczny; najwłaściwszą formą spotkania z każdym jest właśnie dialog, poprzez który następuje wzajemne poznanie, zrozumienie, miłość, uszanowanie godności, wspólne poszukiwanie prawdy, rzetelne przekonanie do określonych racji, postaw);

42. sprzeciwu (odwagi; oczywistym znakiem uwierzytelniającym jest odważny sprzeciw wobec zła, niesprawiedliwości, obojętności, szerzenia kłamstwa, pliczny kulturowej itd.; warto zauważyć, że dziś postawa np. relatywizmu moralnego nie zmusza do odwagi czy sprzeciwu);

43. europotwórczy (o którym będzie mowa w kolejnym punkcie);

44. wyjątkowości na tle religii pozachrześcijańskich (komparatystyczny; chrześcijaństwo odróżnia się od innych religii na wielu płaszczyznach, m.in. doktrynalnej, moralnej, genezy, a także uwierzytelniania swej prawdziwości);

45. wewnętrznego przenikania i dopełniania tych religii (można zauważyć, że dobrze uwierzytelnione elementy religii pozachrześcijańskich, np. wiara w Boga, zasada świętości życia, są podzielane także przez Kościół, a ich wyjątkowo wzniosłe treści czy intuicje są bliskie chrześcijaństwu, a nawet w nim występują).

Znaki wiarygodności Kościoła można porządkować według chronologii ich wskazywania w ramach apologii Kościoła. Ze względu na jej złożoność i różny stopień zaangażowania metarefleksji nie będzie to jednak proste. Najwcześniej pojawiły się znaki: Piotra, Kolegium Apostolskiego, jedności, świętości, powszechności, apostołskości, szybkiej ekspansji, moralnej wzniosłości, wyjątkowości na tle religii pozachrześcijańskich, skrypturystyczny, mirakulistyczny, staurologiczny, rezurekcyjny, agapetologiczny, a także zaczątki innych. Były one reinterpretowane wraz z upływem czasu w zmieniających się realiach. Apologetyka klasyczna, jak już powiedziano, uprzywilejowała znaki: Piotra, Kolegium

Apostolskiego oraz jedności, świętości, powszechności i apostolskości. Współczesna myśl teologicznofundamentalna – głównie dzięki badaniom ks. prof. M. Ruseckiego – zaczęła opracowywać znaki: kolegialności, martyrologiczny, werytatywny, personalistyczny, etyczny, prakseologiczny, kulturotwórczy, sperancyjny, bonatywny, dialogu, historiotwórczy, inkulturacji, eschatologiczny, oraz poszukiwać nowych, jak: epistemicznej gwarancji, Maryi, metafizyczny, antropologiczno-wokatywny, paksystyczny, rekonyliacyjny, wolności, komuniotwórczy, europotwórczy.

Znaki wiarygodności Kościoła można próbować dzielić na bardziej związane z jego naturą (np. Piotra, Kolegium Apostolskiego, kolegialności, jedności, świętości, powszechności, apostolskości, epistemicznej gwarancji, werytatywny, staurologiczny, rezurekcyjny, eschatologiczny) oraz bardziej z jego działaniem (np. agapetologiczny, prakseologiczny, paksystyczny, komuniotwórczy, historiotwórczy, inkulturacji, sprzeciwu), a także mieszane (np. misyjny, sakramentów, modlitwy).

Można wyodrębnić grupę znaków aksjologicznych, do której wchodzi: znak jedności, świętości, agapetologiczny, sperancyjny, bonatywny, paksystyczny, wolności, rekonyliacyjny, werytatywny, personalistyczny, etyczny, charytatywny.

Wiele znaków częściowo pokrywa się, np.: Piotra i Kolegium Apostolskiego; Kolegium Apostolskiego i epistemicznej gwarancji oraz kolegialności; agapetologiczny i charytatywny oraz prakseologiczny; werytatywny i epistemicznej gwarancji, metafizyczny, antropologiczno-wokatywny. Wszystkie znaki dopełniają się, wzmacniają, współpracują. Niektóre są związane więzami dialektycznymi, jak np. wyjątkowości na tle religii pozachrześcijańskich ze znakiem ich wewnętrznego dopełniania, a także dialogu czy paksystyczny oraz wolności.

3. Wybrane znaki wiarygodności Kościoła

Tytułem ilustracji zostaną krótko przybliżone znaki: epistemicznej gwarancji, metafizyczny i europotwórczy.

Znak epistemicznej gwarancji (pewności) nawiązuje do podstawowego pytania: jak się przekonać, że interpretacja Bożego Objawienia przekazana przez Jezusa Chrystusa nie uległa deformacji i jest także dziś dostępna w Jego Kościele? Odpowiadając należy wskazać na to, że Kościół od początku korzysta z trzech sprzężonych ze sobą źródeł hermeneutycznych: Tradycji apostolskiej, Pisma świętego i Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Funkcjonują one jednocześnie i wzajemnie się wspomagają. Żadne nie jest ponad pozostałymi. Z tej racji nie może być mowy o subiektywizmie interpretacji Objawienia ani nadrzędności Urzędu Nauczycielskiego nad Biblią, ani Biblii nad Tradycją (której zapisem jest właśnie Biblia). Niegdyś w teologii mówiono, że Pismo święte jest *norma normans et non normata*. Czy jednak to słuszne, skoro Pismo jest zarówno zapisem słowa

Bożego, jak i Tradycji oraz głosu ówczesnego urzędu nauczającego w Kościele? Jest natchnione, lecz przecież Tradycja także, nie wspominając o samym słowie Bożym. Dlatego można mówić, że Pismo święte jest *norma normans et normata*²⁷. Takie ujęcie narzędzi epistemicznych kapitalnie podnosi wiarygodność interpretacji Objawienia Bożego w Kościele, a tym samym jego wiarygodność jako gwaranta prawdy („filaru i podpory prawdy” – por. 1 Tm 3, 15).

Znak metafizyczny, który znajduje inspiracje w nauczaniu Jana Pawła II²⁸ polega na tym, że Kościół Chrystusowy przekazuje treści dotyczące ostatecznych podstaw oraz struktury całej istniejącej rzeczywistości – co zawsze intrygowało człowieka – zarówno w swym nauczaniu, jak i swą naturą. W każdej epoce i pod każdą szerokością geograficzną – nauczał Papież Polak – towarzyszy człowiekowi „niepokój metafizyczny”²⁹. Nie chodzi tylko o poznanie fenomenów, czyli zewnętrznych cech rzeczywistości albo jej fragmentów, lecz jej istoty, natury, podstaw, celu oraz sensu – jednym słowem, „prawdy bytu”³⁰.

Za wiarygodnością Eklezji przemawia – według Papieża – to, że swym nauczaniem komunikuje ona najważniejsze treści metafizyczne za pomocą pojęcia Boga i idei Jego ojcostwa, jedyności i trójosobowości, miłości i miłosierdzia, idei stworzenia jako daru i zadania, dzięki objawionej antropologii, pojęciu duszy, idei kontyngencji człowieka i jego nienaruszalnej godności oraz nieśmiertelności, dzięki Tajemnicy Odkupienia i zbawienia, Tajemnicy Jezusa Chrystusa, który w Misterium Paschalnym zjednoczył się nie tylko z każdym człowiekiem, lecz całą istniejącą rzeczywistością i zapowiedział jej eschatyczne odnowienie. Objawienie chrześcijańskie – zdaniem Jana Pawła II – odpowiada na pytania, które stawia pierwsza filozofia, a nawet zadaje inne, dotyczące źródła „metafizycznego sensu i tajemnicy osoby”³¹. Inspiruje do myślenia metafizycznego, które może być podstawą niejednego systemu filozoficznego³². Nie zastępuje – bo nie może – poznania empirycznego, więc nie wyłącza nauk ścisłych. W świetle Objawienia cała rzeczywistość wskazuje na płaszczyznę transcendentną – Boga – jako pierwotną i ostateczną zarazem, poza którą „nie ma już i nie może być dalszych pytań ani innych punktów odniesienia”³³. Bez uwzględnienia relacji do Stworzyciela i bez Jego Objawienia nie można poznać pełnej prawdy o stworzeniu. Realny świat jest powiązany z Bogiem nie tylko poprzez istnienie – na

²⁷ K. KAUCHA, *Biblia w ujęciu zachodniej teologii fundamentalnej*, w: *Biblia w ujęciu teologii fundamentalnej*, red. J. Perszon, (= Biblioteka Teologii Fundamentalnej, t. 5), Toruń 2010, s. 135–159.

²⁸ Tenże, *Wiarygodność Kościoła w kontekście nyzwan ...*, dz. cyt., s. 114–120.

²⁹ JAN PAWEŁ II, *W poszukiwaniu „oblicza Boga”*. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. na rozpoczęcie roku akademickiego (23 X 1998), *OsRomPol* 20 (199) nr 8, s. 23–25, nr 3.

³⁰ Tenże, *Fides et ratio* 5, 24, 83.

³¹ Zob. A. DULLES, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 290; G. WEIGEL, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 223.

³² Tenże, *Fides et ratio* 51.

³³ Tamże, 27.

co zwracała uwagę filozofia bytu św. Tomasza z Akwinu (i na czym się zatrzymała) – lecz nade wszystko jako Jego dzieło, w którym Bóg przebywa, któremu nieustannie się udziela³⁴, i w którym – dzięki Misterium Paschalnemu Jezusa Chrystusa – realizuje powszechny zamysł zbawienia.

Jan Paweł II przypominał, że w dziejach Europy filozofia miała największe znaczenie kulturotwórcze wówczas, gdy czerpała inspiracje właśnie z Objawienia chrześcijańskiego, zwłaszcza Misterium Paschalnego³⁵. Mówił też, że filozofia, nawet określająca siebie mianem chrześcijańskiej, niejednokrotnie rozluźniała więź z Objawieniem, co doprowadzało do zbyt dalekiego rozgraniczenia między nią (w tym i metafizyką) a teologią oraz między rozumem a wiarą. Jednak bez wiary – zdaniem Jana Pawła II – nie jest możliwe pełne poznanie ludzkiej tożsamości ani ostatecznej prawdy bytu³⁶.

Kościół – zgodnie z papieską myślą – mógł się zakorzenić w Europie dzięki temu, że chrześcijaństwo zawiera istotne treści natury metafizycznej i nigdy z nich nie zrezygnowało. Papież ukazywał nieprzerwany wkład Kościoła w rozwój myślenia filozoficznego, zwłaszcza metafizycznego, które z biegiem czasu stało się dla Europy, w odróżnieniu od kultur innych kontynentów, najbardziej charakterystyczne³⁷. Najobszerniej uczynił to w Encyklice *Fides et ratio*, przypominając o zasługach wielu myślicieli starożytnych, w tym Ojców Kościoła. Mówił też o niekwestionowanym dorobku średniowiecza w postaci licznych instytucji edukacyjnych (szkół, uniwersytetów) oraz systemów filozoficznych, spośród których na wyróżnienie zasługuje spuścizna św. Tomasza z Akwinu. W późniejszych epokach Kościół także inspirował myśl filozoficzną i metafizyczną, a bez chrześcijaństwa nie powstałaby znacząca część filozofii nowożytnej i współczesnej.

Jan Paweł II przekonywał, że nie tylko nauczanie Kościoła jest przeniknięte metafizyką, lecz także jego natura. Ponieważ jest ona Bosko-ludzka, to jej pierwotna część (Boska, „ontologiczna”) jest nadprzyrodzona, misteryjna, a więc *par excellence* metafizyczna (meta-fizyczna). Wszystkie elementy bytu Kościoła wiążą się z porządkiem metafizycznym i spajają go z empiryczno-historycznym. Takie jest Objawienie Boże i wszystkie jego nośniki, jak np. słowo Boże, którego tradentem jest Tradycja Kościoła i jego Nauczycielski Urząd. Funkcje metafizycznego spoiwa Jan Paweł II przypisywał też prymatowi i apostołatowi. Uważał, że pełnią ją również sakramenty, zwłaszcza Eucharystia³⁸, a także wszystkie charyzmaty i urzędy w Kościele. Dzięki nim cały Kościół i każda osoba ludzka może trwać w ostatecznej, metafizycznej prawdzie o transcencji istnienia.

³⁴ JAN PAWEŁ II, *Dominum et Vivificantem* 12.

³⁵ Tenże, *Fides et ratio* 7–24, zwłaszcza 23.

³⁶ Tenże, *Centesimus annus* 54.

³⁷ Zob. K. KAUCHA, *Fides et ratio*, w: LTF, s. 399–404.

³⁸ JAN PAWEŁ II, *Ecclesia in Europa* 75.

Znak europotwórczy, który można opracować w nawiązaniu do nauczania Jana Pawła II³⁹, sprowadza się do tego, że Europa – jako kontynent o oryginalnej, pionierskiej kulturze i tożsamości stanowiącej wzorzec ponadhistoryczno-kulturowy (europejskość, humanizm europejski) – nie powstałaby bez oddziaływania Kościoła. Nie chodzi o wskazanie wszystkich przyczyn zaistnienia Europy, lecz tylko racji podstawowych, dostatecznych.

Początki Starego Kontynentu usytuowane są w kulturze greckiej, rzymskiej, celtyckiej, germańskiej, słowiańskiej, ugrofińskiej, żydowskiej, a także muzułmańskiej⁴⁰. Jednak czynnikiem decydującym, *par excellence* europotwórczym, było pojawienie się chrześcijaństwa i Kościoła⁴¹. Można powiedzieć, że bez wyjątkowego czynnika, jakim jest Kościół, samo zbliżenie różnych kultur i narodów nie utworzyłoby Europy, a nawet utrudniłoby jej powstanie, jeśli zważy się na liczne napięcia i konflikty w świecie starożytnym. Historykom znane są ówczesne próby tworzenia jednolitych struktur, np. w Imperium Romanum, które jednak nie powiodły się. Czynniki: polityczny, prawny, militarny, a nawet kulturowy – nie stały się spoiwem kontynentu i ustąpiły pod naporem tendencji konfliktogennych i odśrodkowych. Dlatego za Janem Pawłem II można wnosić, że w początkach Europy zadziałał faktor niezwykle, trudny do naturalnego wyjaśnienia, gdyż pod jego wpływem kontynent pełen napięć zaczął istnieć jako harmonijna całość, i jako taki przetrwał do dziś. Papież nauczał, że genezy Europy należy szukać w zbawczej ekonomii Bożej, objawionej przez Jezusa Chrystusa, który jest jej głównym Realizatorem i działa poprzez Kościół. Kościół znalazł się na terenie Europy m.in. za przyczyną misyjnej działalności Apostołów Piotra i Pawła, którzy wypełniając polecenie Chrystusa budowali Eklezję i z tej racji ponieśli śmierć męczeńską w samym centrum kontynentu. U podstaw ich działalności leży interwencja samego Boga (por. Dz 16, 9)⁴².

Na korzyść tego można podać kolejne racje odnoszące się do tożsamości Europy i jej kultury. Nie byłoby Europy bez aksjologicznych podstaw zaczerpniętych z Objawienia chrześcijańskiego i konsekwentnie wprowadzanych w życie przez Kościół i dzięki niemu, a mianowicie: koncepcji osoby, godności i świętości człowieka zakorzenionych w transcendentnym wymiarze jego natury, prymatu wartości duchowo-moralnych, praw człowieka, koncepcji dobra wspólnego, zasad pomocniczości i solidarności, centralnej roli rodziny, ochrony godności pracy, idei demokracji (zbudowanej na podmiotowości każdej osoby i narodu), autorytetu państwa jako służby dobra wspólnego, postawy bezinteresownej ofiarności i miłości bliźnich (zwłaszcza najbardziej potrzebujących pomocy), wartości historii i świata jako Bożego stworzenia, kształtowania tożsamości indywidualnej i wspólnotowej (społecznej, narodowej, ogólnoludzkiej)

³⁹ K. KAUCHA, *Wiarygodność Kościoła w kontekście wyzwań ...*, dz. cyt., s. 53–57.

⁴⁰ JAN PAWEŁ II, *Ecclesia in Europa* 19.

⁴¹ Tamże, 24, 108.

⁴² Tamże, 45; tenże, *Slavorum Apostoli* 8–9.

dzięki więzi z osobowym Trójjedynym Bogiem, który wszedł w ludzką historię w celu nawiązania zbawczego dialogu z człowiekiem⁴³. Dzięki pojawieniu się na kontynencie europejskim Kościoła zaczęła dokonywać się przemiana Europy, głęboka jej transformacja i rozwój.

W świetle nauczania Jana Pawła II widać, że nie można ograniczać europotwórczego wpływu Kościoła tylko do etapu początków Europy. Papież uważał, że budowanie tożsamości kontynentu przez Kościół trwało nieprzerwanie i dokonywało się za pomocą środków stanowiących filary życia Eklezji. Tożsamość była zaszczipiana wszystkim pokoleniom Europejczyków, gdyż Kościół zakorzenił się we wszystkich wymiarach swej powszechności, a mianowicie geograficznym, społecznym i kulturowym. Świadczą o tym istniejące na całym kontynencie świątynie chrześcijańskie, klasztory, sanktuaria maryjne, prowincje kościelne, diecezje, parafie, administracja i prawo kościelne⁴⁴. Kościół utrwalał tożsamość Europy poprzez koncepcję życia chrześcijańskiego, a także styl życia konsekrowanego, których pielęgnowanie zaowocowało różnorodnością charyzmatów i tradycji monastycznych (sięgających początku istnienia Kościoła) zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, powstaniem zakonów kontemplacyjnych, apostołskich oraz misyjnych, instytucji charytatywnych, stowarzyszeń życia apostołskiego, licznych ruchów kościelnych. Tworzyły je konkretne osoby, a mianowicie pustelnicy i pustelnice, założyciele i założycielki zakonów, zgromadzeń oraz ruchów kościelnych, inspiratorzy odnowy Kościoła w różnych epokach⁴⁵.

Kościół – według Jana Pawła II – działał europotwórczo dzięki rzeszom świętych i męczenników, którzy rozslawili kontynent na całym świecie, np. Benedyktowi, Cyrylowi i Metodemu, Wojciechowi, Anzelmowi, Bonawenturze, Tomaszowi z Akwinu, Franciszkowi z Asyżu, Dominikowi, Stanisławowi ze Szczepanowa, Brygidzie Szwedzkiej, Katarzynie ze Sieny, Ignacemu Loyoli, Teresie z Lisieux, Edycie Stein, Maksymilianowi Kolbe, Faustynie Kowalskiej, Matce Teresie z Kalkuty. Jan Paweł II mówił także o anonimowych świętych. Ich obecność była cicha, cechowała ją prostota i skromność. Pozostają niedoceniani i nieodnotowani w podręcznikach historii. Tymczasem to oni – poprzez kształtowanie siebie – kształtowali swe środowiska, nadając im chrześcijańską tożsamość oraz ożywiając w nich Kościół⁴⁶.

W ostatnim punkcie rozważań trzeba zająć się walorem naukowym i skutecznością argumentacyjną znaków wiarygodności Kościoła rozumianych jako metoda badania i uzasadniania tej wiarygodności.

⁴³ JAN PAWEŁ II, *Fides et ratio* 76; tenże, *Ecclesia in Europa* 19, 25, 98, 108.

⁴⁴ Tenże, *Redemptoris Mater* 28.

⁴⁵ Tenże, *Slavorum Apostoli* 13; tenże, *Centesimus annus* 57; tenże, *Vita consecrata* 1–13, 98; tenże, *Ecclesia in Europa* 37.

⁴⁶ Tenże, *Ecclesia in Europa* 14.

4. Wolor naukowy i skuteczność argumentacyjna metody semejotycznej

Znaki kredibilitatywności Kościoła są coraz częściej wykorzystywane w eklezjologii fundamentalnej do badania i uzasadniania tej kredibilitatywności w ramach metody, którą nazwijmy semejotyczną. Można się nią także posłużyć do określania tożsamości Kościoła, ponieważ wspomniane znaki mogą być traktowane jako elementy tej tożsamości.

Ogólnie rzecz ujmując, w skład metody semejotycznej wchodzi metody wyszukiwania i opracowywania znaków wiarygodności Eklezji oraz badania występowania tych znaków w konkretnych jej urzeczywistnieniach i zapodmiotowaniach. Znaki wyszukuje się dzięki metodom: biblijno-eklezjologicznej (przejawy wiarygodności Kościoła w świetle Pisma świętego), tradycjo-eklezjologicznej (przejawy wiarygodności Kościoła w świetle Tradycji), magisterialno-eklezjologicznej (przejawy wiarygodności Kościoła w świetle wypowiedzi *Magisterium Ecclesiae*), historyczno-teologicznej (przejawy wiarygodności Kościoła w świetle myśli teologicznej), historyczno-eklezjologicznej (przejawy wiarygodności Kościoła w dziejach), empiryczno-eklezjologicznej (przejawy wiarygodności Kościoła w świetle doświadczenia własnego i innych) i innym. Znaki opracowuje się dzięki metodom stosowanym w teologii fundamentalnej (podmiotowym i przedmiotowym)⁴⁷ nadając im kształt argumentów występujących w tej dyscyplinie⁴⁸. Obrazują one Kościół „pierwszy”, Chrystusowy, doskonały, bez „skazy i zmarszczki” (por. Ef 5, 27), w którym wszystkie znaki występują w pełni, więc Kościół w stu procentach wiarygodny. Jest to jednak model (byt) idealny. W celu badania wiarygodności Kościoła realnego należy poddać analizie występowanie tych znaków w jego konkretnych urzeczywistnieniach i zapodmiotowaniach. Niektóre z nich mogą wystąpić w stopniu wysokim, inne – niskim. Faktyczna wiarygodność konkretnego urzeczywistnienia Kościoła jest wypadkową stopnia spełnienia poszczególnych znaków.

Poznanie przez znak jest poznanie pośrednim, dlatego nie prowadzi do oczywistości, która jest celem poznania naukowego. Na niekorzyść metody semejotycznej może też przemawiać to, że znaki z reguły są wieloznaczne i trudno od razu ująć wszystkie ich znaczenia, a także funkcje. Niektóre znaki wiarygodności Kościoła są wewnętrznie złożone. Trudno też wydobyć wszystkie ich świadectwa i przekaźniki. Opracowanie wielu znaków dopiero się zresztą rozpoczyna, np. znaku Maryi. Niektóre znaki, jak wspomniano, w urzeczywistnieniach Kościoła występują w stopniu niewielkim. Ponadto zawsze badania nad Kościołem, a zwłaszcza jego wiarygodnością, będą obarczone podejrzeniem o dogmatyzm, ideologiczność.

⁴⁷ M. RUSECKI, *Fundamentalna teologia*, w: LTF, s. 421–422.

⁴⁸ Tenże, *Argumentacja w teologii fundamentalnej*, w: tamże s. 109–110.

Z drugiej jednak strony, walor naukowy metody semejotycznej jest podbudowany dorobkiem semiotyki jako nauki, np. tzw. wnioskowaniem semiotycznym (J. Pele)⁴⁹. Zbiór opracowanych naukowo znaków wiarygodności Kościoła rośnie wraz z rozwojem myśli teologicznej, a to oznacza, że mamy do czynienia z czymś realnym, a nie fantazyjnym czy subiektywnym. Trzeba pamiętać, że znak religijny różni się istotnie od naturalnego, gdyż naprowadza na wiarę (religijną, a nie naturalną), która umożliwi pełne poznanie znaku, jego zrozumienie, a w dalszej perspektywie ujrzenie transcendencji. Przy tej okazji można sformułować wniosek, że płaszczyzna nadnaturalna jest dostępna poznaniu ludzkiemu tylko poprzez znaki⁵⁰, co stanowi rację uznania metody semejotycznej jako najbardziej odpowiedniej, gdyż adekwatnej do swego przedmiotu posiadającego naturę złożoną – transcendentno-naturalną.

Skuteczność argumentacyjna metody semejotycznej jest uzależniona od wyżej poczynionych uwag, a także uposażenia podmiotu poznającego. Podmiot wykluczający *a priori* istnienie płaszczyzny transcendentnej nie rozpozna znaków wiarygodności Kościoła. Do tego potrzebne jest też podstawowe uposażenie intelektualno-moralne⁵¹.

Czy duża liczba znaków nie osłabia skuteczności argumentacyjnej, jak mogłoby się wydawać? Wszak „mnożenie” znaków (argumentów) może być odebrane jako oznaka braku skutecznego argumentu. Są to dywagacje bezprzedmiotowe dopóty, dopóki nie zostaną poparte argumentacją, czyli rzetelną oceną skuteczności argumentacyjnej poszczególnych znaków. Jeśli okaże się, że żaden z nich jej nie ma, to rzeczywiście ich „mnożenie” nie zda się na nic. Jeśli jednak każdy (lub większość) z nich posiada niezaprzeczalny walor argumentacyjny, to ich suma posiada skuteczność wzmocnioną zgodnie z logiką argumentu z konwergencji⁵².

Czy nie należałoby dopasowywać tych znaków do mentalności adresata? Jest to słuszny postulat. Jednak trzeba pozostawić go praktykom, podczas gdy zadaniem teoretyków jest solidne opracowanie znaków niezależnie od mentalności adresata argumentacji.

* * *

W niniejszym artykule przedstawiono – po omówieniu kilku zagadnień tytułem introdukcji – znaki wiarygodności Kościoła jako jedną ze współczesnych metod badania i uzasadniania kredibilitatywności Eklezji. Ta bardzo obiecująca metoda domaga się pogłębionych analiz w ramach poszczególnych znaków.

⁴⁹ Tenże, *Znak*.

⁵⁰ Zob. *Znak*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. naczelny X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1985, s. 1143–1148.

⁵¹ M. RUSECKI, M. KAUCHA, A. PIETRZAK, *Znaki wiarygodności Kościoła*, s. 1392–1393.

⁵² M. RUSECKI, *Konwergencji argument*, w: LTF, s. 647–648.

Pozwala ona rozwiązać aporię występującą u wielu chrześcijan, którzy widzą Kościół jako rzeczywistość „rozszczepioną”, na jaką być powinna i jaka jest. Notabene, tak było od początku dziejów Eklezji Chrystusowej. Wiarygodność Kościoła nie jest zależna (widoczna) jedynie od pełnej realizacji modelu idealnego, choć ta realizacja jest ważna i konieczna, gdyż najbardziej przyciąga do Kościoła. Kredibilitatywność Eklezji należy badać i wykazywać począwszy od jej teoretycznej, objawionej podstawy („ontologii”), czego w żadnym razie nie można pominąć. Wiele bowiem było i jest zamysłów, idei czy ideologii nieprawdziwych lub wprost niegodziwych (np. faszyzm, komunizm), których racją niewiarygodności nie jest żadną miarą ich niezastosowanie w praktyce, lecz teoretyczne błędy u podstaw (np. błąd antropologiczny). Dlatego sam fakt niepełnej realizacji tego, jak Kościół Chrystusowy powinien wyglądać, nie może świadczyć o jego niewiarygodności. Różne znaki wiarygodności są w nim realizowane w różnym stopniu. Stopień ich rozpoznawania także jest różny, bo uzależniony od licznych czynników podmiotowych i pozapodmiotowych.

Znaki wiarygodności Kościoła nie tylko wskazują na kredibilitatywność Eklezji, lecz także permanentnie motywują do wcielania ich w życie, co stanowi dodatkowy argument ich prawdziwości i nadprzyrodzonego pochodzenia.

Signs of the Church's Credibility

Summary

In our times the Church and her credibility are the most often rejected elements of Christianity by ordinary European citizens. The Church's credibility is questionable also for many Christians, who find Ecclesia split into two: how she should be and how she really is. Because of that theology needs objective, scientific research on the Church's credibility. This is the task of Fundamental Ecclesiology which uses – among others – a method called signs of the Church's credibility. These signs could be described as two-dimension elements which consist the Church and direct to her supernatural, Divine origins. In this article one can find a short presentation of about fifty such signs. All of them are fulfilled in the real Church in a different level (no-one in 100%). They are also recognized in a different intensity which depends on many subjective and out-subjective factors.

Translated by Krzysztof Kaucha

Ks. WŁODZIMIERZ WOŁYNYEC*

AKTUALNOŚĆ TRYNITOLOGII STAROŻYTNEGO SYNODU RZYMSKIEGO (OK. 263 ROKU)

Najstarszym znanym Synodem Kościoła, który podjął teologiczną problematykę trynitarną, był Synod w Rzymie ok. 263 r. pod przewodnictwem biskupa Dionizego Rzymskiego¹. Dokument tego Synodu nie przypomina współczesnych dokumentów Magisterium Kościoła. Posiada on formę listu napisanego przez biskupa Dionizego Rzymskiego do biskupa Dionizego Aleksandryjskiego (zm. ok. 264 r.). List ten dociera do nas za pośrednictwem biskupa Atanazego Aleksandryjskiego (ok. 295–373)².

Nauka o Bogu Trójjedynym zostaje wyrażona za pomocą starożytnych pojęć i terminów takich, jak: „monarchia”, „święta monada”, „boska triada”, które nie są używane we współczesnej trynitologii. Można więc zapytać, czy mają one jakieś znaczenie dla współczesnej teologii? Czy nauka o Bogu Synodu Rzymskiego z III w. jest aktualna i czy może pogłębić nasze rozumienie misterium jedyne Boga w Trójcy? Aby odpowiedzieć na te pytania dokonamy reinterpretacji dokumentu synodalnego przy pomocy teologicznej egzegezy tekstów biblijnych, które znajdujemy u podstaw tej wypowiedzi magisterialnej. Aktualność słowa Bożego obecnego w tekstach natchnionych zdecyduje o aktualności wypowiedzi synodalnej, która pozostaje jedynie historycznym komentarzem do tego słowa.

*Ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec – PWT we Wrocławiu.

¹ W Kościele zachodnim pojęcie „synodu” (gr. *synodos*), określające zgromadzenie pasterzy i przedstawicieli gmin chrześcijańskich, używane było zamiennie z pojęciem „soboru” (łac. *concilium*); por. H.J. SIEBEN, *Synode. Synodalität, I: Historisch-theologisch*, LThK, Sonderausgabe 2006, t. 9, s. 1186–1187.

² *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381 (Dokumenty synodów od 50 do 381 roku)*, t. I, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 41*, przyp. E (dalej: AS).

1. Niepodzielna Monarchia-Monada

Pierwszym pojęciem określającym tajemnicę Boga w Trójcy na Synodzie Rzymskim jest „monarchia” (gr. *monarchía*), co oznacza dosłownie „jedyne początek” (*monè-archè*)³. Pojęcie to znajduje się na początku listu Dionizego Rzymskiego, kiedy rozpoczyna on omawianie kwestii trynitarnej: „Wskazane jest, abym wypowiedział się także o tych, którzy monarchię (*monarchían*), wbrew najczcigodniejszej nauce Kościołów Bożych, dzielą, rozłączają i rozpraszają na jakieś trzy potęgi (*dynámeis*), różne hipostazy (*hypostáseis*) i trzy bóstwa (*theótetas*)”⁴. Z wypowiedzi tej wynika, że monarchia jest określeniem jednego, nierozdzielonego Boga, a nie określeniem trzech bóstw. W ujęciu synodalnym w Monarchii-Bogu jest jedna potęga, jedna hipostaza i jedno Bóstwo.

Aby wyrazić jeszcze lepiej jedność i niepodzielność monarchii, Synod posługuje się innym terminem, a mianowicie terminem „monada” (gr. *monáda*). W odniesieniu do herezji Sabeliusza, który utożsamiał osobę Ojca z osobą Syna⁵, a następnie w odniesieniu do przeciwnej herezji o trzech bogach (tryteizm), biskup Dionizy Rzymski pisze: „Ten bowiem bluźni mówiąc, że Syn jest tym samym, co Ojciec, i odwrotnie, ci zaś głoszą jakichś trzech bogów, dzieląc świętą Monadę (*tèn hagían monáda*) na trzy rozłączone i całkiem obce sobie hipostazy (*hypostáseis*)”⁶. Jeśli Monarchia jest niepodzielna, ponieważ jest jednym Bogiem, to również Monada jest niepodzielna. W ujęciu synodalnym znaczenie terminu *monarchía* pokrywa się więc ze znaczeniem terminu *monáda*. Bóg jest Monarchią i jest Monadą, to znaczy jest jednym, niepodzielnym w sobie Bogiem. Dlatego Monada jest nazwana „świętą” (*hagía monáda*), a nauka o Monarchii jest nazwana „świętym kerygmatem” (*hágion kérygma tes monarchías*). To ostatnie sformułowanie znajduje się na końcu listu Dionizego Rzymskiego⁷.

Niestety w teologicznym wywodzie na temat Monarchii i Monady nie znajdujemy odniesień biblijnych, chociaż należy przyjąć, że wywód ten nawiązuje do starotestamentowego i nowotestamentowego Objawienia o Bogu jedynym. Natomiast do Pisma Świętego odwołuje się Synod przy omawianiu kolejnego

³ Por. B. SESBOŮÉ, *Bóg zjawienia*, w: *Historia dogmatów*, t. 1, red. B. Sesboüé, J. Wolinski, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 161.

⁴ Dionizy Rzymski, w: ATANAZY ALEKSANDRYJSKI, *O dekretach Soboru Nicejskiego* 26, 2-7, AS, I, 41*-42*.

⁵ Na temat Libijczyka Sabeliusza, uznawanego za twórcę modalizmu: B. SESBOŮÉ, *Bóg zjawienia*, dz. cyt., s. 162.

⁶ Dionizy Rzymski, w: ATANAZY ALEKSANDRYJSKI, *O dekretach...*, dz. cyt., AS, I, 42*.

⁷ Po przeprowadzeniu całego wyvodu na temat jedynego Boga w Trójcy, Dionizy Rzymski stwierdza: „Tylko tak można zachować Bożą Triadę (*theía triàs*) i świętą naukę o monarchii (*hágion kérygma tes monarchías*)”: Dionizy Rzymski, w: ATANAZY ALEKSANDRYJSKI, *O dekretach...*, dz. cyt., AS, I, 43*.

terminu dotyczącego tajemnicy Boga w Trójcy, a mianowicie do terminu „tria-da” (gr. *triáda*).

2. Triada złączona w jedno

Przekazując naukę synodalną biskup Dionizy Rzymski stwierdza najpierw bardzo ogólnie, że „Pismo Święte naucza o Triadzie (*triáda*), o trzech zaś Bogach nie uczy ani Stary, ani Nowy Testament”⁸. Jeśli więc Pismo Święte naucza o Triadzie, to można powiedzieć, że termin *triáda* określa Boga w sensie biblijnym. Ponieważ Bóg, który się objawia w Piśmie Świętym, jest równocześnie Bogiem jednym i niepodzielnym, dlatego Synod Rzymski formułuje najważniejsze twierdzenie teologiczne o Bogu w następujący sposób: „Trzeba Bożą Triadę (*tèn theían triáda*), to znaczy Wszchemogącego Boga wszechrzeczy (*tòn theòn tòn hólon tòn pantokrátora*), zbierać i łączyć w jedno, jakby w szczycie”⁹. Jeśli Bożą Triadę trzeba „zbierać i łączyć w jedno, jakby w szczycie”, to znaczy, że jest ona jednym i niepodzielnym Bogiem. Jedność Triady jest najwyższym sposobem jedności, na co wskazuje wyrażenie „jakby w szczycie”. Dlatego Boża Triada jest równocześnie Bożą Monarchią i Świętą Monadą.

Bardzo ważne znaczenie teologiczne ma twierdzenie synodalne, że Boża Triada jest „Wszchemogącym Bogiem wszechrzeczy”. Określenie „Bóg Wszchemogący” zostaje oddane greckim słowem *Pantokrator*, którym Septuaginta przekłada starotestamentowe hebrajskie określenia Boga *Jahwe Sabaoth* lub *El Shaddaj*. Przykłady tłumaczenia hebrajskiego *Jahwe Sabaoth* na greckie *Pantokrator* znajdujemy w Drugiej Księdze Samuela: „Dawid stawał się coraz potężniejszy, bo Pan, Bóg Zastępów (hebr. *Jahwe Sabaoth*, w Septuagincie: *Kyrios Pantokrator*), był z nim” (2 Sm 5, 10), oraz: „A teraz przemówisz do sługi mojego, Dawida: To mówi Pan Zastępów (hebr. *Jahwe Sabaoth*, w Septuagincie: *Kyrios Pantokrator*): Zabrałem cię z pastwiska spośród owiec, abyś był władcą nad ludem moim, nad Izraelem. I byłem z tobą wszędzie, dokąd się udaleś, wytraciłem przed tobą wszystkich twoich nieprzyjaciół. Dam ci sławę największych ludzi na ziemi” (2 Sm 7, 8-9). Słowo Boże zapisane w Księdze Samuela wskazuje na to, że wyjątkowość króla Dawida i potęga jego królestwa pochodzą ostatecznie od Boga Zastępów, od Pantokratora, który był z nim¹⁰. Pan Bóg nie tylko wybiera Dawida, czyniąc go władcą (hebr. *nagíd*), ale także „czyni wielkie imię” Dawida, czyli obdarza go sławą. Z gramatycznego zapisu tych słów wynika, że działania Pana Boga mogą dotyczyć zarówno wydarzeń przeszłych, jak i przyszłych. W ten spo-

⁸ Dionizy Rzymski, w: ATANAZY ALEKSANDRYJSKI, *O dekretach...*, dz. cyt., 42*.

⁹ Tamże, 42*.

¹⁰ Por. J. ŁACH, *Księgi Samuela. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, PSST, IV/1, Poznań–Warszawa 1973, s. 354.

sób autor natchniony chce prawdopodobnie pokazać, że czyny dokonane przez Boga w przeszłości zachowują znaczenie i wartość w przyszłości¹¹. Hebrajski zwrot „czynić wielkie imię” pojawia się także w Rdz 11, 4 w odniesieniu do budowniczych wieży Babel. Porównując oba teksty, trzeba stwierdzić, że o ile mieszkańcy wieży Babel chcieli sami zdobyć dla siebie sławę, o tyle Dawid nie szuka jej dla siebie, lecz zostaje obdarzony sławą przez Boga¹². Taka sława jest w rzeczywistości uczestnictwem w chwale Bożej. W ten sposób Pan Bóg czyni wielkim jego imię wśród ludzi. Warto dodać, że dla biskupa Mediolanu Ambrożego (ok. 333–397) postać Dawida jest przede wszystkim przykładem człowieka wielkiej wiary, która jest źródłem mocy i męstwa, o czym pisze Autor Listu do Hebrajczyków (Hbr 11, 33–34). Dlatego Dawid nie rozpoczynał nigdy wojny bez konsultowania się z Panem na modlitwie¹³.

Przykładem przełożenia hebrajskiego określenia *El Shaddaj* na greckie słowo *Pantokrator* jest tekst z Księgi Hioba: „Szczęśliwy kogo Bóg karci, więc nie odrzucaj nagan Wszechmocnego (hebr. *El Shaddaj*, w Septuagincie: *Pantokrator*” (Hi 5, 17). Słowa te stanowią ostatnią część wypowiedzi Elifaza, w której jest zawarta głęboka prawda stanowiąca dziedzictwo starotestamentowej mądrości, a mianowicie, że w karceniu Boga kryje się błogosławieństwo, „bowiem karci Pan, kogo miłuje” (por. Prz 3, 12nn)¹⁴. Owo „karcenie Boga” jest wyrażone wieloznacznym czasownikiem *hōkēa*, który szczególnie często pojawia się w Księdze Hioba. Jednak w połączeniu z rzeczownikiem *mūsar* (nagana), czasownik ten oznacza takie działanie Pantokratora, jakie choć przykre dla człowieka, ma na celu jego dobro¹⁵. Błogosławieństwo tych, którzy są karceni, wynika ostatecznie z natury Wszechmocnego (Pantokratora), będącej równocześnie Jego sprawiedliwością i miłosierdziem¹⁶. Komentując te słowa biskup Konstantynopola Jan Chryzostom (344/354–407) podkreśla, że zachowanie Boga w obecnym czasie jest zgodne z prawdą, którą przekazuje Księga Hioba. Według niego, nieszczęścia ustają i Pan Bóg przemienia je w coś przeciwnego, pozwalając człowiekowi cieszyć się głębokim pokojem¹⁷.

Jeśli więc w nauczaniu synodalnym Boża Triada jest „Wszechmogącym Bogiem wszechrzeczy”, czyli Pantokratozem, to trzeba stwierdzić, że w ten sposób Synod potwierdza jedność Boga Starego i Nowego Testamentu. Bóg Nowego

¹¹ Por. H.W. HERZBERG, *I Libri di Samuele*, AT, 10, tłum. włoskie F. Ronchi, Brescia 2003, s. 360–361.

¹² Por. J. ŁACH, *Księgi Samuela*, dz. cyt., s. 370.

¹³ Zob. AMBROGIO, *I doveri* 1, 35, 177–178, w: *Bibbia Commenata dai Padri. Antico Testamento*, t. 3, Roma 2007, s. 397 (dalej: BCPAT).

¹⁴ Por. A. WEISER, *Giobbe*, AT, 13, tłum. włoskie G. Casanova, Brescia 1975, s. 81.

¹⁵ Por. Cz. JAKUBIEC, *Księga Hioba. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, PSST, VII/1, Poznań–Warszawa 1974, s. 80–81.

¹⁶ Por. A. WEISER, *Giobbe*, dz. cyt., s. 82.

¹⁷ Zob. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento a Giobbe* 5, 17, BCPAT, 6, Roma 2009, s. 67.

Testamentu, czyli Boża Triada, jest tym samym Bogiem Starego Testamentu – Bogiem Wszechmogącym (hebr. *Jahwe Sabaoth, El Shaddaj*). Nie ma zatem dwóch Bogów, lecz jeden jedyny Bóg Pantokrator, który jest Świętą Triadą. Na przykładzie Dawida można zauważyć, że jest to Bóg bliski człowiekowi, obdarzający go prawdziwą chwałą. Ale jest On także Bogiem doświadczającym człowieka po to, aby udzielić mu prawdziwego dobra, jak widać to na przykładzie starotestamentowej postaci Hioba.

W nauczaniu synodalnym znajdujemy jeszcze inne, dokładniejsze wyjaśnienie tajemnicy Boga, który w Piśmie Świętym objawia się jako Triada. Biskup Dionizy pisze o tej tajemnicy tak: „Konieczne zaś Boże Slovo (*tòn theion logon*) musi być złączone z Bogiem wszechrzeczy (*tō Theō tōn hólōn*), a Duch Święty (*tò hágion pneuma*) w Bogu przebywać i trwać”¹⁸. A zatem Triada jest Bogiem wszechrzeczy, który jest złączony z Logosem (Słowem Boga), i w którym jednocześnie przebywa i trwa Duch Święty. Takie ujęcie tajemnicy Boga jako Triady ma mocne podstawy biblijne. Bezpośrednio odwołuje się do nich Dionizy Rzymski w zakończeniu swojego listu:

Nie można zatem dzielić na trzy bóstwa cudownej Boskiej Monady, ani umniejszać godności i nierównanej wielkości Pana słowem „uczynił”, ale trzeba wierzyć w Boga Ojca Wszechmogącego (*eis theòn patéra pantokrátora*) i w Chrystusa Jezusa, Syna Jego (*eis Christòn Iēsoun tòn hyiòn autou*), i w Ducha Świętego (*eis tò hágion pneuma*), bowiem Logos jest złączony z Bogiem wszechrzeczy. Mówi: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” oraz: „Ja w Ojcu, a Ojciec we mnie”. Tylko tak można zachować Bożą Triadę (*theía triás*) i świętą naukę o monarchii (*hágion kerygma tes monarchías*)¹⁹.

Jak widać biblijną podstawą synodalnej nauki o Triadzie i kerygmy o Monarchii są ewangeliczne słowa, które Pan Jezus wypowiedział podczas uroczystości poświęcenia świątyni, aby odpowiedzieć Żydom na pytanie, czy On jest Mesjaszem: „Moje owce słuchają mego głosu, a Ja znam je. Idą one za Mną i Ja dam im życie wieczne. Nie zginą one na wieki i nikt nie wyrwie ich z mojej ręki. Ojciec mój, który mi je dał, jest większy od wszystkich. I nikt nie może ich wyrwać z ręki mego Ojca. Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 27-30). Dla patriarchy Aleksandrii Cyryla Aleksandryjskiego (375–444) „słuchanie” głosu Chrystusa oznacza posłuszeństwo Chrystusowi, natomiast słowa „Ja znam je” znaczą: „chcę je przyjąć i być z nimi w trwałej relacji mistycznej”. Zdaniem Cyryla, wszyscy trwamy już w takiej relacji z Chrystusem ze względu na Wcielenie, które jednoczy nas z Chrystusem jako członków tego samego rodzaju ludzkiego. Jednak ci, którzy nie zachowują podobieństwa do Chrystusa, oddzielają się od Niego. Dopiero ten, kto idzie za Chrystusem, jest posłuszny Jego przykazaniom i słucha Jego słów, zmartwychwstaje z Nim przez łaskę, stając się uczestnikiem

¹⁸ Dionizy Rzymski, w: ATANAZY ALEKSANDRYJSKI, *O dekretach...*, dz. cyt., AS, I, 42*.

¹⁹ Tamże, 43*.

Jego godności, dlatego jest nazwany synem Bożym. Kto idzie za Chrystusem do końca, ten wstępuje razem z Nim do nieba²⁰. Możemy domyślać się, że mówiąc o „zmartwychwstaniu przez łaskę z Chrystusem” Cyryl ma na myśli sakrament chrztu, który włącza nas w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Z kolei w słowach: „Ja daję im życie wieczne” – dostrzega on sakrament Eucharystii, przez który Chrystus udziela nam własnego życia poprzez uczestnictwo w Jego Ciele i w Jego Krwi, zgodnie ze słowami: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne”²¹.

Zwracając uwagę na słowa: „nikt nie wyrwie ich z mojej ręki”, aleksandryjski egzegeta i teolog, Orygenes (185–254), zauważa, że nikt inny z zewnątrz nie może nas wyrwać z ręki Boga, lecz my sami jesteśmy do tego zdolni, ponieważ jesteśmy wolni²². Natomiast dla biskupa Hippony, Augustyna (354–430), słowa: „Ojciec mój, który mi je dał, jest większy od wszystkich” są okazją do głębszej refleksji na temat relacji między Ojcem i Synem. Ponieważ Syn jest z Ojca, to znaczy jest w wieczności rodzony przez Ojca, dlatego Ojciec udziela Mu w tym rodzeniu wszystkiego, to znaczy: „bycie Bogiem”, „bycie współwiecznym” z Ojcem, „bycie równym” z Ojcem w istocie, „bycie Jego Słowem”, „bycie Jego Synem bez początku, „bycie jasnością Jego światła”. Z tego względu Jezus mówi, że „Ojciec jest większy od wszystkich” i „nikt nie może ich wyrwać z ręki mego Ojca”. Augustyn dodaje, że przez „rękę” rozumiemy jedną wspólną moc Ojca i Syna²³.

We współczesnej interpretacji zwraca się również uwagę na metaforę ręki, która zostaje użyta dwukrotnie; raz w odniesieniu do siebie: „nikt nie wyrwie ich z mojej ręki”, i drugi raz w odniesieniu do Ojca: „nikt nie może ich wyrwać z ręki mego Ojca”. Słowa te przypominają starotestamentowe wypowiedzi, gdzie jest mowa o tym, że dusze sprawiedliwych są w rękę Boga (por. Mdr 3, 1), oraz nikt nie może się wymknąć z ręki Boga, ani zmienić tego, co On zdoła (por. Iz 43, 13)²⁴. Metafora ręki wyraża wspólną i nierozdzieloną władzę Ojca i Syna w stosunku do tych, którzy należą do owczarni Jezusa Chrystusa²⁵. Warto dodać, iż z Ewangelii św. Jana wynika, że do owczarni Jezusa Chrystusa należą ci, którzy kierują się do światła (3, 19. 21), są wewnętrznie zjednoczeni z Jezusem Chrystusem (6, 57), są „z góry” (8, 23) i są „z Boga” (8, 47) oraz słuchają głosu

²⁰ Zob. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Commentary on the Gospel of John 7, 1*, w: *Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament*, red. G. Bray, t. IV a, Downers Grove, Illinois 2006, s. 356 (dalej: ACCSNT).

²¹ Tamże, s. 356–357.

²² Zob. ORIGEN, *Homilies on Jeremia 18, 3*, ACCSNT, IV a, 357.

²³ Zob. AUGUSTINE, *Tractates on the Gospel of John 48, 6-7*, ACCSNT, IV a, 358.

²⁴ Zob. R.E. BROWN, *The Gospel according to John*, AB, 29, Garden City, New York 1966, s. 407.

²⁵ Por. L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, PSNT, IV, Poznań–Warszawa 1975, s. 267.

Jezusa Chrystusa i idą za Nim (10, 27)²⁶. Władza Ojca i Syna nad tymi, którzy należą do owczarni Chrystusa jest tak mocna i potężna, że żadna inna siła nie może zniszczyć tej owczarni, to jest Kościoła²⁷.

Słowa „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”, które zostały zacytowane w wypowiedzi synodalnej, stanowią punkt kulminacyjny wypowiedzi Pana Jezusa. Są one szeroko komentowane już w czasach patrystycznych. Odnośnie do tej wypowiedzi trzeba najpierw przypomnieć zdanie Orygenesisa, że relację naszego Zbawiciela i Pana z Ojcem i Bogiem wszechświata nie wyraża „jedno ciało” lub „jeden duch”, lecz relacja ta jest czymś o wiele większym niż ciało i duch, dlatego może być wyrażona jedynie określeniem „jeden Bóg”²⁸. Rzymski teolog Nowacjan (235–258) zauważa z kolei, że wypowiedź „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” nie może odnosić się do żadnego ludzkiego bytu, lecz jest ono prawdziwe jedynie w odniesieniu do Chrystusa, który jest świadomy swojej Boskości²⁹. Polemizując z patrypasjanistami, zauważa on również, że słowa Pana Jezusa wyraźnie wskazują na różnicę osób, ponieważ Chrystus mówi: „Ja i Ojciec”, a nie „Ja, który jestem Ojcem”. Na różnicę osób wskazują jeszcze słowa „jesteśmy”, a nie „jestem”. Natomiast termin „jedno” odnosi się do związku miłości Syna z Ojcem i do jedności w sądzeniu, ponieważ „Syn i Ojciec są jednością we wspólnocie, w miłości i w uczuciach”³⁰. W podobny sposób argumentuje Tertulian z Kartaginy (ok. 155/160–225/250), dla którego słowo „jedno” (*unum*), użyte w rodzaju nijakim, nie wskazuje na jednostkową liczbę (*unus*), lecz na „jedność w istocie, na podobieństwo, spójność, i na jedno uczucie, które ze strony Ojca jest miłością Syna, a ze strony Syna jest uległym posłuszeństwem woli Ojca”³¹. Tak samo myśli patriarcha Cyryl Aleksandryjski (375–444), który twierdzi, że słowa „jedno jesteśmy” nie zaciemniają odrębności osób, lecz wskazują na to, że Ojciec i Syn są dwoma zjednoczonymi ze sobą osobami, a my uznajemy w nich jedną identyczną istotę i poznajemy, że mają Oni razem jedną moc, która pochodzi z Boskiej istoty³². Biskup Tracji Teodor z Heraklei (zm. ok. 355) precyzuje, że „jedno” w wypowiedzi Jezusa odnosi się do *ousia*, a nie do *hypostasis*. W związku z tym, Syn jest równy Ojcu we wszystkim, ale nie jest tą samą hipostazą co Ojciec³³. Biskup Hilary z Poitiers (ok. 315–367) nie zgadza się z tymi, którzy odwołując się do Dz 4, 32 i 1 Kor 3, 8, twierdzą, że Ojciec i Syn są złączeni tylko „jedną wolą” i dlatego

²⁶ Por. S. MĘDALA, *Evangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, NKBNT, IV/1, Częstochowa 2010, s. 778.

²⁷ Por. L. STACHOWIAK, *Evangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 267.

²⁸ Zob. ORIGEN, *Dialogue with Heraklides 3-4*, ACCSNT, IV a, 358.

²⁹ Zob. NOVATIAN, *On the Trinity 13*, ACCSNT, IV a, 358.

³⁰ Tenże, *On the Trinity 27*, ACCSNT, IV a, 358-359.

³¹ Zob. TERTULLIAN, *Against Praxeas 22*, ACCSNT, IV a, 359.

³² Zob. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Commentary...*, dz. cyt., IV a, 360.

³³ Zob. THEODORE OF HERACLEA, *Fragments in John 126*, ACCSNT, IV a, 360.

są „jedno” poprzez jedną wolę. Według niego, Ojciec i Syn są jedno w: naturze, godności, mocy³⁴.

Dużo miejsca w teologicznej refleksji nad słowami Pana Jezusa poświęca biskup Hippony Augustyn (354–430). Polemizując z tymi, którzy nie przyjmują Trójcy, podkreśla, że słowo „jedno” wykazuje fałszywość nauki Ariusza (zm. po 320 r.), twierdzącego, że Syn nie jest jedno z Ojcem, a słowo „jesteśmy” wykazuje fałszywość nauki Sabeliusza, uznającego Syna za inny sposób istnienia Ojca³⁵. Chociaż poprzez swoje wcielenie Syn jest podległy Ojcu, to jednak jest równy Ojcu w swojej Boskości³⁶. Ponadto Augustyn zauważa, że każda z osób Boskich istnieje tylko w relacji do drugiej osoby. Relacja określa sposób istnienia osoby w Bogu. Na przykład „prawdziwa istota Ojca istnieje w relacji do Syna”, czyli Ojciec jest sobą w relacji do Syna. Podobnie Syn jest sobą w relacji do Ojca, chociaż ma tę samą istotę co Ojciec. Istota zatem jest jedna w Bogu, ale różne relacje i sposoby istnienia³⁷.

Nową myśl znajdujemy w refleksji biskupa Kartaginy – Cypriana (zm. po 248–258). Według niego, wypowiedź Pana Jezusa w połączeniu z wypowiedzią „ci trzej są jednym” (1 J 5, 7) jednoznacznie ukazuje prawdę wiary w Trójcę. Jedność ta pochodzi z Boskiej mocy i jest ona ściśle złączona z Boskimi sakramentami Kościoła, dlatego nie można jej odrzucać³⁸.

W średniowieczu Tomasz z Akwinu podejmuje głównie myśl Nowacjana, Tertuliana i Augustyna. Według niego słowa „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” wyrażają jedność istoty dwóch odrębnych osób, ponieważ słowo „jedno” wskazuje na jedną naturę lub substancję Ojca i Syna (przeciw Ariuszowi), a słowo „jesteśmy” wskazuje na odrębność osoby Ojca i osoby Syna (przeciw Sabeliuszowi). Taka jedność jest inna niż jedność stworzenia z Bogiem, ponieważ jak mówi Akwinata: „nigdy nie znajdzie się wypowiedzi, w której Bóg i stworzenie byłoby jedno, bez dodania czegoś. Na przykład w 1 Kor 6, 17: *кто przylgnął do Boga, jest [z Nim] jednym duchem*. Wynika więc z tego, że Syn Boży nie jest jedno z Ojcem tak, jak stworzenie”³⁹.

A zatem słowa: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” wskazują na tajemnicę Boga, który jest jeden, ale nie jest sam, ponieważ jest jednością Ojca i Syna⁴⁰. Z tej jedności wynika wspólne działanie Ojca i Syna, o którym Jezus mówi: „dzieła, które Ja (*ego*) dokonuję w imieniu mojego Ojca, one świadczą o Mnie” (J 10, 5)⁴¹.

³⁴ Zob. HILARY OF POITIERS, *On the Trinity* 8, 5, 17, ACCSNT, IV a, 360–361.

³⁵ Zob. AUGUSTINE, *Tractates...*, dz. cyt., 359.

³⁶ Tenże, *Sermon 371*, 2, ACCSNT, IV a, 360.

³⁷ Tenże, *On the Trinity* 7, 1, 2, ACCSNT, IV a, 360.

³⁸ Zob. CYPRIAN, *The Unity of the Church* 6, ACCSNT, IV a, 359.

³⁹ Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002, nr 1450–1451, s. 672.

⁴⁰ Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana*, dz. cyt., s. 779.

⁴¹ Por. M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12*, RNT, Regensburg 2009, s. 694.

Ojciec i Syn są jedno nie tylko w działaniu, ale także w istnieniu, byciu i w miłości⁴². A jeśli miłość Ojca i Syna jest ostatecznie osobą Ducha, to wyrażenie „jedno jesteśmy” mówi o zjednoczeniu Syna z Ojcem w Duchu Świętym.

Trzeba więc stwierdzić, że Pan Jezus odpowiada pozytywnie na pytanie Żydów o to, czy jest Mesjaszem, ale ukazuje siebie jako Mesjasza w zupełnie inny sposób niż wyobrażają to sobie pytający, ponieważ ukazuje siebie jako Mesjasza, który jest naturalnym Synem Boga, równym Ojcu⁴³.

W zakończeniu listu biskupa Dionizego Rzymskiego znajduje się jeszcze jedna cytacja z Ewangelii św. Jana. Jest to krótkie zdanie: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie”, które zostało wyjęte z rozmowy Pana Jezusa z Filipem podczas Mowy Pożegnalnej. W odpowiedzi na prośbę Filipa: „Panie, pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy” (J 14, 8), Pan Jezus odpowiada: „Filipie, tak długo jestem z wami, a jeszcze Mnie nie poznałeś? Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca. Dlaczego więc mówisz: «Pokaż nam Ojca?» Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie? Słów tych, które wam mówię, nie wypowiadam od siebie. Ojciec, który trwa we Mnie, On sam dokonuje tych dzieł. Wiercie Mi, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie. Jeżeli zaś nie – wiercie przynajmniej ze względu na same dzieła” (J 14, 9-11). Augustyn zwraca uwagę, że Pan Jezus mówi o wierze: „Czy nie wierzysz?” Słowa te świadczą o tym, że Filip jest zdolny do widzenia Boga jedynie przez wiarę⁴⁴. Ambroży uważa, że Filip w Synu rzeczywiście widzi Ojca, ale jakby w obrazie i w portrecie. Zastanawiając się nad tym, jakiego rodzaju jest ten portret, odpowiada w opisowy sposób, posługując się biblijnymi terminami, a mianowicie, że portret ten jest prawdą, sprawiedliwością i mocą Boga. Nie jest on milczeniem, lecz Słowem, przez który powstał świat. Nie jest On nieświadomością, lecz jest Mądrością. Nie jest też próżnością i głupotą, lecz Mocą. Nie jest brakiem życia, lecz samym Życiem. Nie jest wreszcie śmiercią, lecz jest Zmartwychwstaniem⁴⁵. Jan Chryzostom zwraca jednak uwagę, że nie chodzi o widzenie oczami, lecz o poznanie, ponieważ Jezus nie powiedział do Filipa „nie zobaczyłeś”, lecz „nie poznałeś” Mnie. Jest to zgodne ze starotestamentową wypowiedzią Boga: „Nikt nie może zobaczyć mojej twarzy i pozostać przy życiu” (Wj 33, 20)⁴⁶. Biskup Cezarei w Kapadocji, Bazyl Wielki (ur. ok. 330 – zm. po 357–379), tłumaczy, że nie można zobaczyć obrazu i formy Boskiej natury, która jest prosta i nie jest złożona z żadnych części. W Ojcu i Synu widzimy raczej taką samą dobroć, która jest przejawem Boskiej istoty⁴⁷.

Ogromny teologiczny ciężar ma jeszcze jedna wypowiedź Ambrozego. Piśsze on, że Kościół zna tylko jeden obraz Boga, to jest obraz niewidzialnego

⁴² Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana*, dz. cyt., s. 779.

⁴³ Por. tamże, s. 779.

⁴⁴ Zob. AUGUSTINE, *Sermon 88, 4*, ACCSNT, IVb, Downers Grove, Illinois 2007, s. 129.

⁴⁵ Zob. AMBROSE, *On the Christian Faith 1, 7, 50*, ACCSNT, IVb, 129.

⁴⁶ Zob. CHRYZOSTOM, *Homilies on the Gospel of John 74, 1*, ACCSNT, IVb, 129–130.

⁴⁷ Zob. BASIL THE GREAT, *On the Holy Spirit 8, 21*, ACCSNT, IVb, 130.

Boga, który o tym obrazie powiedział: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz” (Rdz 1, 26). Tym obrazem jest Chrystus, o którym jest napisane, że „jest On odbłaskiem chwały i odbiciem Jego hipostazy” (Hbr 1, 3). Ale w tym obrazie Biskup Mediolanu dostrzega też Ojca, ponieważ Pan Jezus powiedział: „kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca”. Dlatego ten obraz, którym jest Pan Jezus, nie może być oddzielony od Ojca, zgodnie ze słowami o jedności Trójcy: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” oraz: „Wszystko, co ma Ojciec, jest moje” (J 16, 15). Ambroży dodaje, że w tym obrazie dostrzega też Ducha Świętego, wiedząc, że jest to Duch Chrystusa i że ten Duch otrzymuje wszystko od Chrystusa, skoro jest napisane: „Z Mego weźmie i wam objawi” (J 16, 14)⁴⁸. Natomiast polemizując z arianami, Atanazy (ok. 295–373), biskup Aleksandrii, przekonuje, że jeśli Syn jest prawdziwym i rzeczywistym obrazem Ojca, to w Nim muszą odbijać się wszystkie przymioty Ojca wyrażane pojęciami: wieczność, nieśmiertelność, wszechmoc, światłość, Król, Pan, Bóg, Stwórca⁴⁹.

Trzeba jednak zwrócić uwagę, że w nieco inny sposób wyjaśnia sens słów: „kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” biskup Teodor z Mopsuesti (ok. 350–428), twórca egzegetycznej szkoły antiocheńskiej. Według niego, słowa te wskazują na doskonale podobieństwo między Ojcem i Synem⁵⁰. Nie mówi on zatem o jednej istocie, lecz o podobieństwie. W takim ujęciu Syn jako obraz Ojca byłby jedynie do Niego podobny.

Z kolei nad sensem słów Pana: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec jest we Mnie” zastanawia się biskup Hilary z Poitiers (ok. 315–367). Według niego, oznaczają one, że te dwa byty, czyli Ojciec i Syn, mogą wzajemnie współistnieć jeden w drugim i zawierać się jeden w drugim. Są jednak bytami odrębnymi, które nie są zmieszane, zachowując odrębną egzystencję – czyli bycie Ojcem i bycie Synem. Byty te zachowują stan Boski, to znaczy, że Ojciec istnieje w stanie Boskim i Syn istnieje w stanie Boskim⁵¹. Dlatego też Hilary konstatuje, że Ojciec i Syn będąc podobni w naturze, są nierozdzielni. Nie są Oni dwoma bogami, lecz jednym Bogiem. Nie są też jedną osobą, chociaż Ojciec działa poprzez Syna i mówi poprzez Syna. Ojciec nigdy nie jest sam, lecz jest zawsze z Synem, tak samo i Syn nie jest oddzielony od Ojca. Jeden mówi głosem Drugiego⁵². Dla biskupa Grzegorza z Nyssy (ok. 335–394) słowa te oznaczają wyraźnie, że Ojciec w całości swojego bytu jest w Synu i że Syn w całości swojego bytu jest w Ojcu. Obecność Ojca w Synu nie jest obecnością dominującą czy przytłaczającą, a obecność Syna w Ojcu nie jest obecnością niepełną. Dlatego Pan mówi, że Syn odbiera taką samą chwałę, jaką odbiera Ojciec (J 5, 23) i „kto widzi Mnie, widzi także i Ojca”

⁴⁸ Zob. AMBROSE, *Sermon against Auxentius* 32, ACCSNT, IVb, 130.

⁴⁹ Zob. ATHANASIUS, *Discourses against the Arians*, 1,21, ACCSNT, IVb, 133.

⁵⁰ Por. THEDORODE OF MOPSUESTIA, *Commentary on John 6, 14, 8-9*, ACCSNT, IVb, 130.

⁵¹ Por. HILARY OF POITIERS, *On the Trinity* 3, 1, ACCSNT, IVb, 131.

⁵² Tamże, 131–132.

oraz „nikt nie zna Ojca, tylko Syn” (Mt 11, 27). Według Grzegorza wszystkie te słowa wskazują na to, że chwała i istota Ojca jest taka sama jak chwała i istota Syna, czyli że Ojciec i Syn są sobie równi co do chwały i co do istoty⁵³. Podobnie wyjaśnia patriarcha Cyryl Aleksandryjski (375–444), podkreślając, że Ojciec i Syn są sobie równi w istocie. Dlatego Jezus mówi, że Jego słowa są słowami Ojca i Jego czyny są czynami Ojca. W konsekwencji, kto słucha słów Jezusa, ten słucha Ojca, a kto jest świadkiem działania Jezusa, ten jest świadkiem działania Ojca⁵⁴. Odnośnie do czynów Ojca i Syna Augustyn dopowiada, że są zawsze wspólne. Chociaż więc Ojciec nie narodził się z Dziewicy, to jednak narodzenie Syna z Dziewicy było wspólnym dziełem Ojca i Syna. Chociaż Ojciec nie cierpiał na krzyżu, to jednak męka Syna była dziełem Ojca i Syna. Chociaż Ojciec nie powstał z martwych, to jednak zmartwychwstanie Syna było wspólnym dziełem Ojca i Syna. Dlatego mamy oddzielne osoby w Bogu, ale nierozdzielne Ich działanie⁵⁵.

Natomiast Ambrosiaster (zm. po 366–384) tłumaczy, że Ojciec jest w Synu, ponieważ substancja Ojca i substancja Syna jest jedna i ta sama. Ze względu na tę jedną substancję istnieje jedność Boga Ojca i Syna i nie ma różnicy substancjalnej między Ojcem i Synem. Ponieważ jednak objawienie się Ojca i objawienie się Syna jest takie samo i Ich podobieństwo jest takie samo, to w konsekwencji widzenie Syna jest widzeniem Ojca. Ambrosjaster konkluduje swój wywód w odniesieniu do słów św. Pawła, że prawdziwe jest powiedzenie: Bóg był w Chrystusie⁵⁶.

Komentując ewangeliczne słowa Tomasz z Akwinu zwraca najpierw uwagę, że pytanie Filipa i odpowiedź Pana Jezusa świadczą o niezrozumieniu osoby Chrystusa przez Filipa i innych uczniów, którzy nie znali Chrystusa w Jego Boskiej naturze. Słowa: „kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” nie oznaczają, że Syn jest widziany w swojej Boskiej naturze, ponieważ ani Syna, ani Ojca nie można zobaczyć w Boskiej naturze, jak jest powiedziane w 1 Tm 1, 17: „A Królowi wieków nieśmiertelnemu, niewidzialnemu, Bogu samemu – cześć i chwała na wieki wieków. Amen”. W Synu można zobaczyć tylko obraz niewidzialnego Boga, obraz, który jest widzialny w ludzkiej naturze Syna⁵⁷. Z kolei komentując słowa: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie”, Tomasz z Akwinu stwierdza, że Pan Jezus wypowiada je ze względu na jedność istoty, o której mówi również: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30). Jego zdaniem, aby zrozumieć lepiej tę

⁵³ Por. GREGORY OF NYSSA, *Against Eunomius*, 2, 4, ACCSNT, IVb, Downers Grove, Illinois 2007, 131.

⁵⁴ Por. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Commentary on the Gospel of John*, 9, ACCSNT, IVb, Downers Grove, Illinois 2007, 132.

⁵⁵ Zob. AUGUSTINE, *Sermon 52,14*, dz. cyt., 132.

⁵⁶ Zob. AMBROSIASTER, *Commentary on 2 Corinthians 5,19–21,2*, ACCSNT, IVb, Downers Grove, Illinois 2007, s. 131.

⁵⁷ Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz...*, dz. cyt., nr 1886–1889, s. 881–882.

wypowiedź, trzeba dostrzec różnicę między istotą w odniesieniu do osoby Boskiej, a istotą w odniesieniu do osoby ludzkiej. Otóż, w tym, co boskie (*in divinis*), istota (*essentia*) pokrywa się z osobą (*persona*), czyli „istota jest rzeczowo (*secundum rem*) tożsama z osobą?”. Istota Ojca (ojcostwo) jest tożsama z osobą Ojca, natomiast istota Syna (synostwo) jest tożsama z osobą Syna. Dlatego słowa „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie” oznaczają, że istota Ojca jest w Synu, a istota Syna jest w Ojcu. Natomiast zupełnie inaczej rzecz się ma w świecie ludzkim (*in hominibus*), co pokazuje Tomasz na przykładzie Sokratesa, twierdząc, że „istotą Sokratesa nie jest Sokrates, ponieważ Sokrates jest czymś złożonym (*quid compositum*)⁵⁸.

Współcześni komentatorzy zwracają uwagę, że prośba Filipa może świadczyć o tym, że oczekiwał on jakiejś nowej, wspanialej teofanii na wzór teofanii starotestamentowych, dlatego odpowiedź Pana Jezusa wyklucza zupełnie takie oczekiwanie⁵⁹. W zamian za to, w słowach: „tak długo jestem z wami”, Pan Jezus odwołuje się do własnych słów i czynów, których świadkiem naocznym był Filip. Doświadczenie Filipa powinno doprowadzić go do trwałego, mocnego poznania Jezusa jako widzialnego obrazu i odbicia Ojca. Takie trwałe i mocne poznanie jest jednak poznaniem przez wiarę⁶⁰. Dlatego Pan Jezus odwołuje się do wiary Filipa: „Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie”.

Egzegeci dostrzegają też, że słowa: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie” są specjalną formułą językową, ukazującą doskonałą jedność między Jezusem i Ojcem w Trójcy. Patrząc oczami wiary na Jezusa trzeba zobaczyć w Nim Syna Bożego, który w swojej istocie jest całkowicie ukierunkowany na Ojca, jest cały w Ojcu. Ponieważ także Ojciec jest w Synu w sposób trwały i stały, dlatego dzieła, które czyni Syn, czyni także Ojciec, to znaczy dzieła te są wspólnymi dziełami Ojca i Syna⁶¹.

Zakończenie

Według starożytnej nauki Synodu Rzymskiego Bóg chrześcijański jest Bożą Triadą, która jest równocześnie Monarchią i Świętą Monadą. Monarchia odnosi się do misterium Ojca, który jest jedynym początkiem wszystkich rzeczy (*archè*) i jedynym pochodzeniem (*archè*) Syna i Ducha⁶². Natomiast Święta Monada wy-

⁵⁸ Tenże, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, oprac. R. Cai, Taurini–Romae 1951, nr 1891, str. 355.

⁵⁹ Por. L. STACHOWIAK, *Evangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 313–314.

⁶⁰ Na doskonałość poznania przez wiarę wskazuje forma perfectum czasownika poznać (*égnôkas*) użyta w tekście: por. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, HTKNT IV/3, Freiburg–Basel–Wien 1979, s. 77.

⁶¹ Por. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, art. cyt., s. 78.

⁶² Por. B. SESBOÛÉ, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 163.

raza jedność Boga, który jest jednym scalonym w sobie bytem. Boża Triada z kolei najpełniej wyraża tajemnicę jednego Boga w Trójcy, ponieważ wskazuje na odrębność Ojca, Syna i Ducha w jednym Bogu – Świętej Monadzie.

Boża Triada jako Monarchia jest Bogiem wszechmogącym i Stwórcą wszechrzeczy, Pantokratozem. Równocześnie wyrażenie Boża Triada określa Boga, który jest bliski człowiekowi. Chce On obdarzyć ludzi swoim szczęściem (chwałą) i udzielić każdemu człowiekowi prawdziwego dobra, nawet jeśli wymaga to poddania człowieka jakiejś próbie.

W Bożej Triadzie jest Ojciec, jest Jezus Chrystus, czyli Logos, który jest równocześnie Synem Ojca, i jest Duch Święty. Między Ojcem i Synem istnieje relacja, którą określają słowa Pana Jezusa: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30). Z kontekstu tej wypowiedzi wynika, że Ojciec i Syn posiadają wszystko razem, ponieważ Ojciec daje Synowi nie tylko Kościół (owce), ale także – mówiąc językiem Augustyna – przekazuje Mu: bycie Bogiem, bycie współwiecznym z Ojcem, bycie równym z Ojcem w istocie, bycie Jego Słowem, bycie Jego Synem bez początku, bycie jasnością Jego światła. Ojciec i Syn mają też tę samą moc Boską, symbolizowaną przez metaforę ręki.

Ojciec i Syn w Bożej Triadzie nie są jedną i tą samą osobą. Na odrębność osób w wypowiedzi Pana Jezusa wskazują słowa: „Ja i Ojciec” (a nie: „Ja, który jestem Ojcem”) oraz słowo „jesteśmy” (a nie: „jestem”). Natomiast termin „jedno” (gr. *ousia*, łac. *unum*), wyraża jedność Ojca, Syna i Ducha w istocie, jedność w uczuciach i jedność w miłości. Pośrednio wskazuje też na jedność mocy, która przejawia się we wszystkich sakramentach Kościoła. Jedność Bożej Triady jest inna niż jedność spotykana w stworzeniach.

Istoty Bożej Triady nie można zobaczyć, ale można ją poznać przez wiarę, patrząc na osobę i życie Jezusa Chrystusa, który mówi: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie” (J 14, 11). Jego ziemskie życie jest widzialnym przejawem istoty Boga. Chociaż w każdym człowieku istnieje obraz niewidzialnego Boga (Rdz 1, 26), to jednak człowiek nie jest obrazem Boga tak jak Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus, ponieważ tylko o Nim jest powiedziane, że jest „odblaskiem chwały i odbiciem hipostazy” Ojca (Hbr 1, 3). Dlatego słowa: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie” oznaczają, że w Jezusie Chrystusie są widoczne wszystkie przymioty Ojca. Ojciec jest w Synu w całości swojego bytu, to znaczy jest w Nim obecny taki, jaki jest. Podobnie Syn jest w Ojcu w całości swojego bytu, czyli taki, jaki jest. Taka obecność jest możliwa, ponieważ istota Syna (synostwo) pokrywa się w Boskiej Triadzie z istnieniem osobowym (osobą) Syna, a istota Ojca (ojcostwo) pokrywa się z istnieniem osobowym (osobą) Ojca.

Ojciec i Syn współistnieją w Świętej Triadzie. Będąc jednym Bogiem są nierozdzielni i są zawsze razem. Ojciec działa poprzez Syna i mówi poprzez Syna. We współistnieniu Ojca i Syna istnieje doskonała harmonia. W Boskiej Triadzie nie ma żadnej dominacji ani różnicy w godności i chwale.

Chociaż nauka Synodu Rzymskiego o Jednym Bogu w Trójcy jest wyrażona starożytnymi i już zapomnianymi pojęciami czy terminami, to jednak jej treść

zachowuje świeżość i aktualność, dzięki Słowu Bożemu wypowiedzianemu przez wcielone Słowo: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” i „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie”.

L'attualità della dottrina trinitaria dell'antico Sinodo a Roma (circa 263)

Sommario

L'articolo è una prova della reinterpretazione dell'insegnamento del sinodo il quale riflette sul dogma della Santissima Trinità in confronto alle eresie di modalismo sabeliano e triteismo. Si cerca d'intendere il senso dei concetti antichi di „monarchia”, „monada”, „triada” con i quali il Sinodo descrive il dogma. L'attualità dell'insegnamento del Sinodo dipende dalla Parola di Dio che va scoperta nei testi biblici i quali si trovano in base di tale insegnamento. Ne troviamo espressamente i due testi evangelici con le parole di Gesù: „Io e il Padre siamo una cosa sola (Gv 10, 30) e „Io sono nel Padre e il Padre è in me” (Gv 14, 11). L'espressione „una cosa sola” indica che esiste un solo Dio, il quale viene chiamato nell'insegnamento del sinodo una monarchia e una monada. „Una cosa sola” significa una natura e una sostanza dell'unico Dio. Però Dio non è solo il Padre. In Dio c'è il Padre e il Figlio, e lo Spirito Santo. Allora Dio viene chiamato dal sinodo la triada. Il Figlio ha la stessa natura, la stessa sostanza, la stessa potenza, la stessa dignità del Padre, perchè dal Padre riceve tutto. Egli è anche l'immagine del Padre. Siccome il Padre è nel Figlio, tutte le qualità del Padre sono viste nel Figlio che in Gesù Cristo si è fatto uomo. La presenza del Padre nel Figlio non è una presenza dominante. Per cui il termine monarchia non va inteso nel senso del subordinazionismo.

Traduzione Włodzimierz Wołyniec

EWA J. JEZIERSKA OSU*

OBRAZ BOGA OJCA W TEOLOGII PAWŁOWEJ

Idea ojcostwa Boga znana była w Starym Testamencie. Wykrystalizowała się wraz z utworzeniem ludu izraelskiego. Kiedy Jahwe wkroczył w jego historię i „syna swego wywiódł z Egiptu” (Oz 11, 1), wtedy Izrael zaczął nazywać siebie „synem Jahwe”, „pierworodnym” (Wj 4, 22). Zaznaczyć jednak trzeba, że Jahwe i Izrael nie na ten sam sposób byli Ojcem i synem. Powodem była niewierność Izraela; Bóg był zawsze wiernym Ojcem, Izrael „odchodził od Boga” (Oz 11, 2). Relacja indywidualna synostwa, wprawdzie nie wykluczona, ale nie była od razu uwypuklona w ST. W Syr 4, 10 znajduje się pouczenie: „Bądź ojcem dla sierot, jakby mężem dla ich matki, a staniesz się jakby synem Najwyższego, i miłować cię On będzie bardziej niż twoja matka”. Idea ojcostwa Bożego rozwijała się i pogłębiała w wyniku kształtowania Izraela przez Boga („Bowiem karcia Pan, kogo miłuje, jak ojciec syna, którego lubi” – Prz 3, 12), obejmując nie tylko Izraelitów, ale stopniowo także pogan. W kontekście powszechnej równości istot stworzonych Bóg stawał się Ojcem wszystkich ludzi (Jon 4, 10n)¹.

W *Corpus Paulinum* termin *theos* i *patēr* pojawia się 40 razy. W listach protopawłowych² *theos pater* występuje 9 razy oraz z włączeniem spójnika *kai* jako *theos kai patēr* także 9 razy. Sam termin *patēr*, odnoszący się do Boga, zastosowany jest w Rz 6, 4 i 2 Kor 6, 18. Z częstego używania terminu *pater* w listach św. Pawła wynika, że dla Apostoła Bóg jest przede wszystkim Ojcem³.

* Prof. dr hab. Ewa Jezierska OSU – PWT we Wrocławiu.

¹ P.H. SCHÜNGEL, *Ojciec*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1999, s. 886–887; J.D. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Cambridge 1998, s. 43–46.

² Chodzi o listy, których Pawłowe autorstwo nie jest dyskutowane; tych w artykule nie uwzględniamy, zatem: Ef, Kol, 2 Tes, 1–2 Tm, Tt.

³ J. ZAŁĘSKI, *Obraz Boga Ojca*, w: *Teologia Nowego Testamentu*, t. III: *Listy Pawłowe, Katolickie i List do Hebrajczyków*, red. M. Rosik, Wrocław 2008, s. 19–20.

W teologii Pawłowej, którą opieramy na listach protopawłowych, ojcostwo Boże ukazane jest jakby trójstopniowo (trójplaszczyznowo): Bóg jest przede wszystkim Ojcem Jezusa Chrystusa, Jezus jest więc Synem Bożym. Bóg jest także Ojcem wszystkich ludzi ochrzczonych. Bóg, również jako Ten, który świat i wszelkie istoty na nim żyjące sam stworzył, i jest Stworzycielem całego kosmosu, jest też Ojcem całego stworzonego świata.

Podany temat artykułu rozpatrzony zostanie w tych trzech aspektach.

1. Bóg – Ojcem Jezusa Chrystusa

Tekst 2 Kor 1, 3 błogosławi Boga i nazywa Go Ojcem miłosierdzia, Bogiem pociechy. Łatwo jednak zauważyć, że choć tekst wychwala Boga za Jego laskawość względem człowieka, to wymienia Go razem z Jezusem Chrystusem: „Błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec miłosierdzia i Bóg wszelkiej pociechy”.

Bóg Biblii w teologii Pawłowej ma nowy rys, który wynika z faktu objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie i zbawiania ludzi przez Chrystusa, Syna Bożego. Dlatego Paweł nazywa Boga „Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa” (2 Kor 1, 3). Nie jest to sprzeczne z monoteizmem żydowskim i judeochrześcijańskim, żaden z tych monoteizmów nie doznaje uszczerbku przez nazywanie Jezusa Synem Bożym, ponieważ Jezus Chrystus przyszedł po to, by zaprowadzić na ziemi panowanie Boga⁴. Synostwo Chrystusa (naturalne synostwo) zawiera w sobie nasze dzieciństwo. Chrystus spełniając wolę Ojca, realizując zbawczy plan Ojca, wysłużył ludziom dar synostwa przybranego. Dlatego Paweł w listach często mówi o „Ojcu naszym”, ale zawsze dodaje, że jest On „Ojcem Pana Jezusa Chrystusa”.

W listach protopawłowych określenie Boga jako Ojca Jezusa Chrystusa występuje w Rz 15, 5-6 („Bóg [...] niech sprawi, abyście [...] zgodnie jednymi ustami wielbili Boga i Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa”), w 2 Kor 1, 3 („Błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa”), w 2 Kor 11, 31 (Bóg i Ojciec Pana Jezusa [...] wie, że nie kłamię”). W kilku tekstach terminy „Bóg” oraz „Ojciec” połączone są spójnikiem *kai*, „Bóg i Ojciec” (Ga 1, 4; Flp 4, 20, 1 Tes 1, 3; 3, 13), co wskazuje (jak twierdzą niektórzy bibliści), że występujące zdania zaczerpnięte są z liturgii⁵. Nie wdając się w dyskusję nad rolą spójnika *kai* w wyrażeniu „Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa”⁶, zauważyć trzeba, że w Pawłowych tekstach chodzi przede wszystkim o określenie Boga jako Ojca Jezusa Chrystusa, naszego Pana, czyli tego, który dla wyznawców jest *Kyriosem* (Panem).

⁴ J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Cambridge 1998, s. 242–243.

⁵ J. ZAŁĘSKI, *Obraz Boga Ojca*, dz. cyt., s. 21.

⁶ Tamże, s. 22.

Formuła „Bóg Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa”, występująca w liściach Pawłowych, pojawia się w różnych kontekstach. W tekstach mówiących o Bogu w chwale formuła występuje w kontekście modlitwy uwielbienia, np. „Błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec miłosierdzia i Bóg wszelkiej pociechy” (2 Kor 1, 3), w słowach obrony apostołskiego autorytetu przez Pawła, np. „Jeżeli już trzeba się chlubić, będę się chlubił z moich słabości: Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, który jest błogosławiony na wieki, wie, że nie kłamię” (2 Kor 11, 31), w kontekście chwały należnej Bogu, np. „[Bóg niech sprawi, byście] zgodnie jednymi ustami wielbili Boga i Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Rz 15, 6). Ten sam Bóg jest źródłem pociechy: „Błogosławiony Bóg i Ojciec [...], Ten, który nas pociesza” (2 Kor 1, 4), jest w stanie sprawić, by chrześcijanie zgodnie, jednomyślnie wielbili „Boga i Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Rz 15, 4-6).

Formuła „Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa” wyraża przekonanie pierwotnego Kościoła, że Bóg nie potrzebuje objawiać się tylko jako Bóg Izraela, lecz jako Ojciec swojego Syna, jako Bóg, który ma osobiste relacje ze swoim Synem i z ludźmi⁷.

Na bliskie relacje Jezusa Chrystusa z Bogiem wskazują teksty zawierające połączenie rzeczowników *Theos* i *hyios* (syn). Ga 4, 4 stwierdza, że „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego (*eksapéstēilen ho theos ton hyion*), zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem”. Bóg Ojciec dał ludziom Syna, wcielonego w postać człowieka, a uczynił tak dlatego, „aby [Syn] wykupił tych, którzy podlegali Prawu”, czyli wyzwolił ludzi spod zależności od Prawa, by stali się synami Boga („abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo”). Zatem Bóg zesłał na ziemię swego Syna, by dzięki Niemu, dzięki Jego zbawczemu dziełu (jaki zaplanował Ojciec), człowiek mógł stać się synem Bożym, by wszedł w bliski, synowski kontakt z Bogiem Ojcem (Ga 4, 5). I dla potwierdzenia tego usynowienia, człowiek obdarzony został Duchem Syna Bożego, który potwierdza to usynowienie człowiek wołaniem do Ojca: „*Abba*” (Ga 4, 6).

Czyn Boga Ojca, zesłanie Syna na ziemię, stwierdza tekst Rz 8, 3 mówiąc, że Bóg „zesłał Syna swego (*ho theos ton eauton hyion pempsas*) w ciele podobnym do ciała grzesznego”, nadto tekst określa dokonane dzieło Syna: „dla [usunięcia] grzechu wydał w tym ciele wyrok potępiający grzech”. Pawłowy list przypomina, że Bóg nie oszczędził swego Syna Wcielonego, ale Go za „wszystkich wydał” (Rz 8, 32)⁸. Jezus „został wydany” za grzechy ludzi (Rz 4, 25). Wydaniem tym, była śmierć na krzyżu: Chrystus „w zewnętrznym przejawie uznany za człowieka [...], stawszy się posłusznym [Ojcu] aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 7-8). 1 Tes 2, 15 wyraża przekonanie tradycji o odpowiedzialności Żydów za śmierć Jezusa („[Żydzi] i Pana Jezusa zabili”).

⁷ J. ZAŁĘSKI, *Obraz Boga Ojca*, dz. cyt., s. 24.

⁸ J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul Apostle*, dz. cyt., s. 224–225.

Po dokonaniu dzieła zbawczego Bóg Ojciec wskrzesił z martwych Jezusa (Ga 1, 1; 1 Kor 15, 3-4). Tekst 1 Tes 4, 14 potwierdza śmierć i zmartwychwstanie Jezusa przytaczając starożytną formułę wiary o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. O jej starożytności świadczy to, że tylko ona posługuje się, występującym jeden tylko raz w listach Pawłowych, czasownikiem *anistanai* (*anistas* znaczy wskrzeszać, zmartwychwstawać) w odróżnieniu od czasownika *egeirein* (wstawać, podnosić, zmartwychwstać), który Apostoł stosuje tam, gdzie mówi o zmartwychwstaniu względnie o wskrzeszeniu Jezusa – por. np. 1 Kor 15, 3-4)⁹.

Po wskrzeszeniu, Bóg wywyższył Jezusa „nad wszystko”, nadając Mu imię „Pan” (Flp 2, 9-11). To wywyższenie Jezusa przez Ojca uznały wszystkie istoty ziemskie, niebieskie i podziemne i oddały Mu pokłon (Flp 2, 10-11). Wskrzeszony przez Ojca Jezus – Pan „siedzi po prawicy Boga” i przyczynia się za tymi, za których śmierć poniósł (Rz 8, 34). Odkupioną przez Bożego Syna ludzkość Bóg Ojciec dał we władanie zmartwychwstałego Jezusa, który to swoje królestwo przekaże Ojcu na końcu czasów, po pokonaniu wszelkich „Zwierzchności, Władz i Mocy”, po pokonaniu także śmierci. I sam Syn, Bóg-Wcielony, „zostanie poddany Temu, który Synowi wszystko poddał, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 24-28)¹⁰.

Jezus Chrystus – Syn Boży i Człowiek – Bóg Wcielony z posłuszeństwa Ojcu wydał się za ludzi, poniósł śmierć krzyżową za grzeszników. Stał się tym samym pośrednikiem pojednania człowieka z Bogiem, jego usprawiedliwienia przed Bogiem i królowania w wieczności. Jezus został wskrzeszony przez Boga Ojca, wzięty do nieba i „posadzony po Jego prawicy”, czyli obdarzony chwałą równą Ojcu.

2. Bóg – Ojcem człowieka

Bóg, który jest przede wszystkim Ojcem Jezusa Chrystusa, jest także Ojcem każdego człowieka. Najpełniej i wyraźnie prawdę o Bogu jako Ojcu człowieka wyraża 2 Kor 6, 18: „i będę wam Ojcem, a wy będziecie moimi synami i córkami – mówi Pan wszechmogący”. Zdanie to jest, niewątpliwie, nieco zmienionym (przez wprowadzenie liczby mnogiej zaimka osobowego i wzmianki o córkach) cytatem ze ST (2 Sm 7, 14) i stwierdza wyraźnie ojcostwo Boga wobec wierzących. Podobna myśl o Bogu, Ojcu chrześcijan występuje w 1 Kor 8, 6: „dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy”¹¹.

Bóg jest Ojcem człowieka jako jego Stwórca, ale daleko bardziej przez dzieło swego Syna, dzięki któremu człowiek stał się „synem Bożym”. Bóg bowiem

⁹ E. JEZIERSKA, *Chrystologia*, w: *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., t. III, s. 98.

¹⁰ Tamże, s. 74–101.

¹¹ J. ZAŁĘSKI, *Obraz Boga Ojca*, dz. cyt., s. 67–68.

zesłał swego Syna, by „wykupił tych, którzy podlegali Prawu” i by ci „wykupieni” otrzymali przybrane synostwo (Ga 4, 4-5). Duch Święty poświadcza wyzwolenie ze stanu podobnego do niewolnictwa i przybranie za synów przez Boga (Rz 8, 15-16; Ga 4, 5-7)¹².

Termin *pater* w stwierdzeniu o zmartwychwstaniu Chrystusa – „powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6, 4) odnosi się bezpośrednio do Ojca, sprawcy wskrzeszenia Chrystusa. Chrześcijanin przyjmujący chrzest otrzymuje gwarancję, że tak jak Chrystus, tak i on dzięki Ojcu otrzyma udział w życiu wiecznym. W szerszym kontekście treści w. 4 (Rz 6, 1-4) Apostoł przypomina, że przez chrzest wierzący włączony został w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, został pogrzebany po to, by razem z Chrystusem powstać do nowego życia. A wszystko to stało się możliwe „dzięki chwale (mocy) Ojca”. Rola Ojca podkreślona została zarówno w odniesieniu do Chrystusa, jak i chrześcijanina włączonego w Jego (Chrystusa) los¹³.

W stosunku do chrześcijan Ojcostwo Boże oznacza, że Bóg jest źródłem życia duchowego wierzących i obdarza miłością, która ogarnia całe ich życie. On współdziała w nimi, „z tymi, którzy są powołani według [Jego] zamiaru” (Rz 8, 28) i udziela pomocy we wzrastaniu w świętości („nie powołał nas Bóg do nieczystości, ale do świętości” – 1 Tes 4, 7). Bóg także wzywa „do swego królestwa i chwały” (1 Tes 2, 12) i poucza chrześcijan, „aby się wzajemnie miłowali” (1 Tes 4, 9), i oczekuje od nich posłuszeństwa (Rz 16, 19) i dziecięcej wdzięczności (1 Tes 5, 18)¹⁴.

Bóg Ojciec pragnie, by chrześcijanie upodobnili się do obrazu Jego Syna (Rz 3, 18), by byli „na wzór obrazu Jego Syna” (Rz 8, 29). Proces upodobniania się do Syna podczas życia doczesnego może być naznaczony cierpieniem. Ale udział „w Jego [Chrystusa] cierpieniach” (Flp 3, 10), doprowadzi do pełnego zmartwychwstania i znalezienia się w Nim, w Jezusie Chrystusie (por. Flp 3, 9).

Chrześcijanie, jako dzieci Boże, obdarzone na chrzcie Duchem Świętym, zwracają się do Boga zawołaniem: *Abba*, ponieważ otrzymali „ducha przybrania za synów, w którym mogą wołać «Abba – Ojcze»” (Rz 8, 15). Wyraźnie mówi Apostoł: „Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: *Abba*, Ojcze” (Ga 4, 6). *Abba* (tatusiu), to czuły zwrot używany przez dzieci; Żyd nigdy do Boga nie ośmielił się zwrócić słowem: *Abba*. Natomiast Jezus wołał do Ojca *Abba* w Ogrójcu (Mk 14, 36), co świadczy o Jego osobistej relacji do Boga. Zwracanie się chrześcijan w modlitwie do Boga *Abba* podkreśla przebywanie i działanie w nich Ducha Bożego („Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi” – Rz 8, 16).

¹² D. GUTHRIE, R.P. MARTIN, *Bóg*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G.E. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, red. wyd. pol. K. Bardski, Warszawa 2010, s. 68–69; J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, dz. cyt., s. 38–43.

¹³ D. GUTHRIE, R.P. MARTIN, *Bóg*, dz. cyt., s. 69.

¹⁴ *Ojciec*, w: *Leksykon biblijny*, red. F.R. Rienecker, G. Maier, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 566–567.

Duch Święty jest tym, który umożliwia człowiekowi uznanie Boga za kogoś bliskiego, znajomego.

Ten Bóg, Ojciec Jezusa Chrystusa, który nazwany jest „Ojcem miłosierdzia i wszelkiej pociechy”, uzdalnia wierzących do tego, by i oni mogli „pocieszać tych, co są w jakiegokolwiek udreće” (2 Kor 1, 3. 4), by mogli świadczyć dobro drugim.

3. Bóg Stwórca – Ojcem wszelkiego stworzenia

Bóg jest Stworzycielem całego świata, kosmosu. Wszystko, co istnieje – cały świat (łącznie z człowiekiem) – zostało stworzone przez Boga: „wszystko pochodzi od Boga” (1 Kor 11, 12) i stworzone zostało także dla Niego. Apostoł mówi: „dla nas istnieje jeden Bóg, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy” (1 Kor 8, 6). Ziemia jest więc własnością Boga i także wszystko, co na niej istnieje, należy do Boga (1 Kor 10, 26).

Będąc Stworzycielem, Bóg jest także Ojcem wszystkiego, co stworzył, ponieważ cały czas czuwa nad swoim dziełem, nad stworzeniem, i dla tego stworzenia przewidział także przyszłość.

Stworzenie odzwierciedla dzieło Boga-Stwórcy, ukazuje Jego przymioty: „wiekuista Jego potęga oraz bóstwo, stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” – Rz 1, 20), ale na skutek niewierności stworzenia, między nim a Stwórcą istnieje pewien dystans. Znaleźli się bowiem tacy, którzy „prawdę Bożą przemienili w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć i służyli jemu zamiast służyć Stwórcy, który jest błogosławiony na wieki” (Rz 1, 25)¹⁵.

Teologia Pawłowa nie interesuje się pytaniem o sposób stworzenia świata. W oparciu o symbolikę starotestamentową i symbolikę judaizmu mówi, że słowo Boga dało początek wszelkiemu stworzeniu (2 Kor 4, 6 – „rozkazał ciemnościom”). Natomiast zatrzymuje się na pytaniu, które jest ważniejsze, mianowicie, dzięki czemu to stworzenie zaistniało. W ST Księga Rodzaju w w. 1, 2 mówi, że działał Duch: „Duch Boży unosił się nad wodami”. Według Pawła dzieło stworzenie dokonało się w Chrystusie, wszystko zostało stworzone „w Nim” („dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, [...] oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” – 1 Kor 8, 5-6, „wszystko z Niego i przez Niego, i dla Niego jest wszystko” – Rz 11, 36). Takie ujęcie początku stworzenia wyraźnie nawiązuje do żydowskiego wyznania *Szema*: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym...” (Pwt 6, 4-9).

¹⁵ J. GNILKA, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tłum. W. Szymon, Kraków 2001, s. 273–278.

Boski cel stworzonego porządku wyraża się nie tylko w tym, że Bóg stworzył świat przez (*dia*) Chrystusa, ale trzeba dodać, że stworzył też i dla (*eis*) Chrystusa (1 Kor 1, 5-6). Po usunięciu wszelkich Władz przeciwnych Bogu, nastąpi ostateczne zakończenie panowania Chrystusa, który: „wszystko rzuci pod stopy swego Boga-Ojca”, „wszystko będzie Ojcu poddane” (por. 1 Kor 15, 27). I nastanie panowanie Boga Ojca. Świat stworzony przedstawia się więc jako dzieło bardziej chrystocentryczne niż antropocentryczne.

Świat, w którym żyją chrześcijanie, cechuje przemijanie (1 Kor 7, 31: „przemija [...] postać tego świata”). Prawdziwą ojczyzną chrześcijan, do której tęsknią, jest niebo. To w nim właśnie zamieszkają po paruzji Chrystusa („Nasza bowiem ojczyzna jest w niebie. Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego, Jezusa Chrystusa” – Flp 3, 20-21). W tym oczekiwaniu przyszłej ojczyzny, w losach człowieka na ziemi, uczestniczy całe stworzenie, które jest trwale powiązane z człowiekiem¹⁶. Cała natura nierozumna jęcząc i wzdychając, z upragnieniem wyczekuje wybawienia. Stworzenie oczekuje bowiem „objawienia się synów Bożych” (Rz 8, 19). Poddane ono zostało marności, będąc wykorzystane przez grzesznego człowieka do złych celów (być może, mówiąc o „wykorzystaniu, pohańbieniu” natury, tekst ma na uwadze grzech Adama)¹⁷, dlatego cierpi. Stworzenie ma jednak nadzieję, że i ono wraz z człowiekiem „zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 19-22). Teologia Pawłowa przekazuje więc myśl o udziale całej natury stworzonej przez Boga w szczęściu człowieka na końcu czasów.

Bóg-Stworzyciel zajmuje się światem, wszelkim stworzeniem, które stworzył i stale wpływa na porządek stworzenia. Jako Stwórca kosmosu, dał wszechświatu prawa, którymi ma się kierować; Bóg zainteresowany jest życiem wszystkich swoich stworzeń. Nie zostawił ich swojemu losowi (na Areopagu Paweł powiedział, że Bóg daje ludziom i innym stworzeniom tak życie, jak i oddech – Dz 17, 25); troską obejmuje wszystkie aspekty ich życia. Opatrzność Boża czuwa nad wszelkim stworzeniem, w szczególności czuwa nad człowiekiem. W sposób specjalny Bóg troszczy się o swój lud wybrany, pomaga w chwilach trudnych. Działa we wszystkim dla dobra tych, którzy Go kochają i zostali przez Niego wybrani; a jeśli nawet zostali wybrani do cierpienia, cierpią dla Niego (Rz 8, 28)¹⁸. Człowiekowi Bóg przygotował chwałę wieczną (Rz 8, 30), a całemu stworzeniu nadzieję wyzwolenia z zepsucia i uczestniczenia „w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 21).

¹⁶ J. GNILKA, *Paweł z Tarsu*, dz. cyt., s. 278.

¹⁷ Por. Biblia Tysiąclecia, wyd. 5, przyp. do Rz 18, 19nn.

¹⁸ D. GUTHRIE, R.P. MARTIN, *Bóg*, dz. cyt., s. 66–68; J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, dz. cyt., s. 31–33.

Zakończenie

Powyższe opracowanie zwraca uwagę na Ojcostwo Boga. Bóg w ujęciu teologii Pawłowej jest przede wszystkim Ojcem Jezusa Chrystusa, nazywanego przez św. Pawła „Panem naszym”, więc *Kyrieosem* – Bogiem. Dzięki Jezusowi Chrystusowi człowiek wszedł do rodziny Bożej jako „syn Boży” (przybrany). W sposób specjalny, dla zasług Syna Bożego, Bóg stał się Ojcem człowieka. Ale Bóg jako Stworzyciel kosmosu jest także Ojcem całego stworzenia i każdego ze stworzeń (ale w specjalny sposób jest Ojcem człowieka). Upodabniając człowieka do Wcielonego swego Syna, Bóg darował człowiekowi udział w przyszłej chwale wiecznej, a całą naturę obdarzył nadzieją uczestniczenia w chwale wraz z człowiekiem. Zatem cały świat ożywiony i nieożywiony zmierza ostatecznie ku Bogu Ojcu, a swoje wypełnienie znajdzie w Bożej szczęśliwości.

L'image de Dieu le Père dans la théologie paulinienne

Résumé

Le but de cette étude est d'aborder une question fondamentale du christianisme. Cette question est apparue dans les Évangiles et dans d'autres livres du Nouveau Testament surtout dans les Lettres de saint Paul. Il est clair que Paul a été admis parmi les apôtres au titre de sa vocation particulière. Sa façon de prêcher et son témoignage ont des éléments typiques pour lui. Le caractère particulier de la vocation apostolique de Paul lui a sûrement donné une connaissance originale des mystères de Dieu. Dans la tradition biblique on note l'association: Dieu créateur et Dieu libérateur, maître du cosmos comme de l'histoire, Dieu le Père de l'homme.

L'article souligne que Dieu est présenté par la théologie paulinienne comme Dieu Père de Jésus Christ, Dieu Père de tous les hommes baptisés et aussi comme Créateur du cosmos. Dieu est le Père de toute la Création du monde.

Traduit par Ewa J. Jezierska OSU

MICHAŁ JÓZWIK*

ROLA I ZNACZENIE WYCHOWANIA MORALNEGO W CAŁOKSZTAŁCIE PROCESU WYCHOWAWCZEGO RODZINY

Rozwój człowieka polega na zachodzących w nim zmianach oznaczających wzrost możliwości tkwiących w nim i należących do niego albo też na pozyskiwaniu nowych możliwości pochodzących z zewnątrz. Owe zmiany mogą dokonywać się w oparciu o własne siły lub też pod wpływem zewnętrznych impulsów i zewnętrznej pomocy.

Rozwój powinien dotyczyć wszystkich dziedzin życia ludzkiego: sfery religijnej, duchowej, psychicznej i biologicznej¹.

Rozwój lub destrukcja danej osoby może być konsekwencją nie tylko jej osobistych wyborów, ale także wpływów wychowawczych środowiska. Dlatego szukając środków zaradczych w celu przeciwdziałania wielu negatywnym zjawiskom, w tym narastającej agresji i autoagresji, trzeba zwrócić się ku problematyce wychowania moralnego.

Człowiek żyje w określonym środowisku społecznym, które wpływa na jego wychowanie: przekazuje określone wartości i wynikające z nich normy postępowania. Środowisko naturalne, takie jak rodzina, często przekazuje te wartości osobom pozostającym pod jego wpływem w sposób niezamierzony, niejako spontaniczny².

* Michał Józwiak – doktor teologii PAT Kraków, magister prawa UŁ, mieszka w Łodzi.

¹ Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (28 października 1965 r.) nr 1, por. W. BOŁOZ, *Promocja osoby w rodzinie*, Warszawa 1998, s. 157.

² Por. S. JASIONEK, *Wychować człowieka. Osoba ludzka. Prawa człowieka. Wychowanie moralne*, Kraków 2007, s. 199.

Jedną z podstawowych więzi we współżyciu między ludźmi jest więź moralna. Podobnie rzecz się przedstawia w życiu rodzinnym. Podmioty wychowujące, niezależnie od tego czy działają w sposób spontaniczny czy zamierzony, winny uwiadomić sobie pierwszorzędną metodę wychowania moralnego, jaką jest przykład postępowania moralnego³.

Sobór Watykański II przyznając znaczącą rolę rodzinie w wychowaniu wymienia „olbrzymie znaczenie wychowania w życiu człowieka” oraz „ciągle zwiększający się wpływ wychowania na współczesny postęp społeczny”⁴.

W czasie audiencji generalnej 8 października 1997 r. Jan Paweł II wypowiedział znamienne słowa, że „rodzina jest uprzywilejowanym miejscem rozwoju osobistego i społecznego”. Dlatego zdaniem papieża: „kto popiera rodzinę, ten popiera człowieka; kto atakuje rodzinę, ten atakuje człowieka”⁵. Te słowa papieża znajdują potwierdzenie zarówno w doświadczeniu osobistym milionów ludzi, jak też w badaniach naukowych.

Rodzina chcąc być wzorową wspólnotą, realizować w sobie zgodne współżycie i dostarczać społeczeństwu pełnowartościowych członków – musi żyć wartościami moralnymi, przejawiać mocną więź moralną i ku takiej też wychowywać swe dzieci. Dziecko winno wynieść z okresu wzrastania w rodzinie moralne zasady dla swego życia i współżycia z innymi, moralny charakter, osobowość wszechstronnie rozwiniętą, ale i zdyscyplinowaną, podporządkowaną dobru ogólnemu i społecznemu⁶.

Celem niniejszego artykułu jest próba ukazania znaczącej roli wychowania moralnego w rodzinie. A także ukazania wiodącej roli rodziny w wychowaniu (w tym roli rodziców jako pierwszych wychowawców) oraz metod wychowawczych i etapów wychowania moralnego w rodzinie.

1. Rodzina i wychowanie

Podstawowym zadaniem małżeństwa i rodziny jest działanie w *śłużbie życia*⁷, ponieważ podstawowym środowiskiem przyjęcia i rozwoju życia ludzkiego jest wspólnota małżeńska i rodzinna. Wychowanie jest kontynuacją rodzenia, wychowanie zaś w rodzinie chrześcijańskiej jest ponadto wprowadzaniem dziecka na drogę zbawienia i stopniowym usamodzielnianiem go na tej drodze.

Wprowadzenie dziecka na drogę zbawienia nie ogranicza się tylko do wprowadzania go we współżycie z Bogiem, lecz polega także na wychowywa-

³ S. JASIONEK, *Wychować człowieka...*, dz. cyt., s. 199.

⁴ Por. *Gravissimum educationis*, *Wstęp*.

⁵ JAN PAWEŁ II, *Kto atakuje rodzinę, atakuje człowieka*. Audiencja generalna 8 października 1997 r. Biuletyn KAI, nr 41 (291) z 14 października 1997 r., s. 16.

⁶ Por. P. POREBA, *Współżycie pokoleń na bazie rodzinnej*, Olsztyn 1981, s. 92.

⁷ Por. *Familiaris consortio*, n. 28.

niu we wszystkich dziedzinach moralności. Człowiek zbawia się przez wszystkie swoje czyny i w tym kierunku powinno go prowadzić i uzdalniać wychowanie rodzinne⁸.

Wychowanie jest więc przede wszystkim *obdarzaniem człowieczeństwem – obdarzaniem dwustronnym*. Rodzice obdarzają swym człowieczeństwem nowo narodzonego człowieka, a ten z kolei obdarza ich całą nowością i świeżością człowieczeństwa, które z sobą przynosi na świat⁹.

Rodzina jest pierwszym środowiskiem, z którym dziecko się spotyka. Rodzice przebywają z dzieckiem w dzień i w nocy, oddziałują na nie w sposób świadomy i nieświadomy, przekazując mu własne postawy moralne. Proces ten przebiega na różnych poziomach i na rozmaite sposoby.

Oddziaływanie rodziny na dziecko w najwcześniejszym okresie jego życia zostawia w psychice ślad, zamię, którego żadne późniejsze wysiłki wychowawcze nie potrafią zatrzeć. Już w najwcześniejszym okresie życia dziecka kształtuje się w jego duszy wzorzec moralny. Może on ulec modyfikacji lub zepchnięciu pod wpływem dalszego wychowywania. Prawie wyłącznym rezultatem oddziaływania rodziny jest zwłaszcza kształtowanie świadomości moralnej¹⁰.

Najpierw dziecko bezrefleksyjnie naśladuje zachowania członków rodziny, rodziców i rodzeństwa. Uczestnicząc w życiu rodzinnym, naśladując osoby starsze, dziecko w sposób nieświadomiony przejmuje nie tylko konkretne sposoby zachowań, ale także warunkującą te zachowania hierarchię wartości i normy je chroniące oraz podstawowe modele kształtowania relacji międzyludzkich¹¹.

Mały człowiek przychodzący na świat oczekuje najpierw opieki i miłości. W dalszej perspektywie potrzebuje wzorców zachowań osobistych i gotowych modeli odniesień do drugiego człowieka, które mógłby naśladować. Są to pierwsze „kursy moralności”, pierwsze nauki zachowania osobistego i traktowania drugiego człowieka pobierane w sposób bezrefleksyjny.

Drugi poziom dokonuje się już przy użyciu świadomości. Dziecko zaczyna rozumieć, które z jego zachowań są akceptowane przez osoby znaczące, rodziców, a które oceniane negatywnie. Rodzice i dzieci potrzebują siebie wzajemnie i oczekują wzajemnej miłości, dlatego rodzice wpływają na zachowania swojego potomka, dziecko zaś aktywizuje swoim zachowaniem postawy swoich rodziców. Zachowania dziecka będą zatem kształtowane stopniem miłości rodziców, ich samokontrolą, ich rozumieniem potrzeb i zachowań dziecka.

Trzeci poziom wychowania zawiera czynnik teoretyczny i motywacyjny. Dziecko nie tylko naśladuje rodziców, rodzice nie tylko wpływają na zachowania dziecka poprzez wzmacnianie lub odbieranie akceptacji, lecz także uzasad-

⁸ Por. Z. DOMAGALSKI, *Małżeństwo darem i wezwaniem*, Gniczno 1995, s. 30.

⁹ *Posoborowe Dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, Kraków 1999, s. 72–73.

¹⁰ Por. S. STYRNA, *Znaczenie nychowania w rodzinie dla osobowego rozwoju dziecka*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, Warszawa 1973, s. 114.

¹¹ Por. W. BOŁOZ, *Promocja...*, dz. cyt., s. 164.

niąją i motywują określone zachowania. Ten poziom wychowania moralnego jest najtrudniejszy¹².

Rodzina jest pierwszym *miejszem*, w którym osoba zostaje uznana i przyjęta jako „inne ja”, które zasługuje na najwyższy wyraz miłości i żąda takiej miłości; służby polegającej na pomocy w procesie doskonalenia jako osoby ludzkiej¹³.

Bez wątpienia „posiadanie dzieci to najbardziej twórcze ze wszystkich zadań człowieka, dlatego że oznacza tworzenie innych «ja», co jest długim i pełnym miłości trudem wychowania, nauczania i pomocy. W zadaniu tym w szczególności sposób dokonują się wszystkie akty miłości”¹⁴, dlatego chodzi tu o najważniejsze zajęcie rodziców jako małżonków. „Zadanie wychowania wypływa z najbardziej pierwotnego powołania małżonków do uczestnictwa w stwórczym dziele Boga: rodząc w miłości i dla miłości nową osobę, która sama w sobie jest powołana do wzrostu i rozwoju, rodzice tym samym podejmują zadanie umożliwienia jej życia w pełni ludzkiego”¹⁵.

Rodzina jest ostoją potrzebną dzieciom, a także i rodzicom – daje im pomoc materialną i stwarza warunki do rozwoju osobowości. W trudnościach religijnych dom rodzinny staje się ostoją wiary w Boga. Rodzina jest z natury wyposażona w takie wartości, dzięki którym „staje się niewyczerpanym źródłem odnawiającego się życia”. W planach Bożych jest ona wielką tajemnicą, związkiem ludzi współpracujących z Bogiem w dawaniu życia i „kolebką świętych” powołaną do rozwijania życia nadprzyrodzonego i wyrabiania cnót chrześcijańskich, zwłaszcza ofiarnej miłości¹⁶.

Rodzina katolicka buduje fundament życia religijnego i moralnego swoich członków. Dzieci wyrabiają sobie pogląd na rodzinę i małżeństwo przede wszystkim na podstawie obserwacji swoich rodziców. Ich życie małżeńskie i rodzinne stanie się kiedyś formą życia rodzinnego i małżeńskiego ich dzieci¹⁷.

Publikacje na temat rodziny podkreślają zgodnie jej niezastąpioną wartość dla rozwoju człowieka. Rozwój ten następuje nie tylko pod wpływem rodziców, z uwzględnieniem odmiennego oddziaływania ojca i matki. Współdziałają w nim również dzieci, jako synowie i córki, a także jako rodzeństwo kształtujące się wzajemnie. Oczywiście rola wychowawcza przysługuje w pierwszym rzędzie rodzicom, od których wymaga się coraz bardziej świadomego pełnienia ich władzy, pojmowanej jako służba i dawanie świadectwa autorytetowi Boga¹⁸.

¹² Por. W. BOŁOZ, *Promocja...*, dz. cyt., s. 164–165.

¹³ Por. J. MIRAS, J.I. BANARES, *Małżeństwo i rodzina*, Poznań 2009, s. 132.

¹⁴ Por. R. YEPES STORK, *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana [Podstawy antropologii. Ideal doskonałości człowieka]*, Pampeluna 1996, s. 287, por. J. MIRAS, J.I. BANARES, *Małżeństwo...*, dz. cyt. s. 132.

¹⁵ Por. *Familiaris consortio*, n. 86.

¹⁶ F. ADAMSKI, *Małżeństwo i rodzina*, Lublin 1980, s. 38.

¹⁷ J. JANCZARSKI, *Wielki Sakrament w Jezusie Chrystusie*, BK 1958, n. 6, s. 413, por. F. ADAMSKI, *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 38.

¹⁸ B. PRZYBYLSKI, *Rodzina*, „Ateneum Kapłańskie” 75 (1970) 1, s. 148.

Celem wychowania jest dopomożenie dziecku w rozwoju jego osobowości, rodzice powinni okazywać mu szacunek, dawać odpowiedzialne zadania, budzić w nim nie tylko poczucie odpowiedzialności za własne postępowanie, lecz również wiarę we własne siły. Właściwe zrównoważenie autorytetu wolności w wychowaniu jest niewątpliwie trudne i wymaga łączenia elementów społecznych, psychologicznych i pedagogicznych¹⁹. Wychowanie w rodzinie dokonuje się przez uczestnictwo i współdziałanie w realizacji wspólnego życia. W stałości postępowania rodziców i w zgodnym ich pożyciu ze sobą, nacechowanym miłością bliźniego, dziecko stosunkowo łatwo dochodzi do uświadomienia sobie norm i zasad moralnego postępowania²⁰. Osiągnięcie tej równowagi w rodzinie stanowi niezastąpioną podbudowę pod wszelkie późniejsze wychowanie człowieka. Opiera się ona na miłości, która choć wymagająca, wytwarza klimat wzajemnej szczerości, zaufania i głębokiej solidarności.

Dzisiejsza rodzina staje się coraz bardziej miejscem międzyosobowego spotkania dla wspólnego i zespołowego tworzenia form życia coraz bardziej godnych człowieka. To wymaga podkreślenia zbyt często pomijanej roli ojca w życiu i wychowaniu rodzinnym.

2. Rodzice pierwsi i główni wychowawcy

Rodzina posiada naturalne prawo i pierwszeństwo w wychowywaniu potomstwa. To stanowisko i przekonanie wyraża Sobór Watykański II: „Rodzice ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców”²¹. Rodzice zatem ze względu na dobro dzieci, nie mogą obowiązku wychowania przekazać żadnemu innemu faktorowi ani też żaden inny czynnik nie może przypisać sobie tej funkcji. Wpływ rodziny na kształtowanie dziecka jest nieoceniony: „dobra rodzina to największy dar, jaki para ludzka może ofiarować dojrzewającej istocie”²².

Jan Paweł II dokonał syntezy następujących cech praw i obowiązków wychowawczych rodziców²³:

– są *istotne*, dlatego że są zasadniczo związane z przekazywaniem ludzkiego życia,

– są *podstawowe* i *pięrowotne* w stosunku do pozostałych podmiotów, które mogą w sposób usprawiedliwiony uczestniczyć w wychowywaniu, zawsze w pochodnej i wtórnej roli,

¹⁹ B. PRZYBYLSKI, *Rodzina*, dz. cyt., s. 148.

²⁰ Por. P. POREBA, *Współżycie...*, dz. cyt., s. 94.

²¹ *Gaudium et spes*, n. 36.

²² Por. P. POREBA, *Pedagogizacja rodzin*, „Studia Warmińskie” 6 (1969), s. 428; DWCH 3; por. P. PETRYK, *Ku wspólnocie życia i miłości*, Lublin 1998, s. 229.

²³ *Gravissimum educationis*, 3; KKK n. 2221.

– są *niezastąpione* i *niezbymalne* (nigdy nie mogą uzurpować ich sobie inni ani nie mogą być delegowane w całości), dlatego że relacja miłości występująca między rodzicami a dziećmi jest *jedyna w swoim rodzaju* i stanowi istotę procesu wychowawczego.

Poza tym, należy podkreślić, że te prawa i obowiązki należą do rodziców właśnie jako małżeństwa. Poprzez węzeł małżeński każdy z małżonków staje się *współuczestnikiem* i *współposiadaczem* drugiego z małżonków we wszystkich kwestiach małżeńskich. W związku z tym każdy z małżonków uczestniczy *solidarnie* w ojcostwie lub macierzyństwie drugiego.

Zważywszy zaś, że wychowanie jest niezbędną kontynuacją ojcostwa i macierzyństwa człowieka, solidarność i współuczestnictwo ustanowione między małżonkami rozciągają się również na misję wychowawczą²⁴. Oznacza to, że każdy z małżonków ma wobec drugiego obowiązek (i związane z nim prawo) udziału w wychowaniu swoich dzieci w łonie wspólnoty małżeńskiej²⁵.

A zatem małżonkowie:

– mają obowiązek i prawo *wspólnie* wychowywać dzieci w taki sposób, żeby wychowanie było owocem połączenia tego zadania ich obojga²⁶, zważywszy zaś, że to wspólne zadanie jest związane z ich *wspólnotą życia*, mają obowiązek i prawo stworzyć odpowiednie do wychowania warunki poprzez właściwe wspólne życie małżeńskie.

Do rodziców bowiem należy – stwierdza soborowa deklaracja o wychowaniu – stworzyć taką atmosferę rodzinną, przepojoną miłością i szacunkiem dla Boga i ludzi, aby sprzyjała całemu osobistemu i społecznemu wychowaniu dzieci²⁷.

Dziecko jest przedłużeniem życia rodziców w potrójnym znaczeniu: rodzice będą żyć w dzieciach przez *bios* – życie biologiczne; przez *logos* – tzn. przez przekazanie dziecku określonych przekonań i nauczenie go umiłowania prawdy; przez *ethos* – tj. przekazując dziecku swoją postawę moralną²⁸.

Trzecią wreszcie postawą szczególnej rangi dziecka w rodzinie jest fakt, że przez rodzicielstwo małżeństwo zostaje włączone najbardziej istotnie w przymierze Boga z ludźmi. Dziecko jest więc niejako łącznikiem, pośrednikiem między rodzicami a Bogiem.

Wychodząc z powyższych założeń, dziecko traktuje się tu jako główny cel małżeństwa, który nie może być zdominowany innymi wartościami. Wszystko w małżeństwie ma służyć dziecku i do niego prowadzić²⁹.

²⁴ Por. J. MIRAS, J.I. BANARES, *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 133.

²⁵ Por. J. HERVADA, *Una caro. Escritos sobre El matrimonio*, Pampeluna 2000, s. 204, por. J. MIRAS, J.I. BANARES, *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 134.

²⁶ Por. *Familiaris consortio*, n. 23 i 25.

²⁷ Por. *Gravissimum educationis*, n. 3.

²⁸ Por. F. ADAMSKI, *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 45.

²⁹ Tamże, s. 45.

Posiadanie dzieci, aczkolwiek jest dla rodziców źródłem ich szczęścia – wpływającego z faktu obdarowywania życiem i przedłużenia własnego „ja” oraz stworzenia sobie szerszej bazy, możliwości rozwoju własnej osobowości – to jednak rodzi liczne obowiązki, niejednokrotnie wymagające trudu, poświęcenia, a nawet ofiary. Są to najpierw obowiązki wobec dobra cielesnego dziecka: racjonalne karmienie, przyzwyczajanie do porządku, uczenie samodzielności i zaradności, zapewnienie odpowiedniego ubrania i wykształcenia. Obowiązki wobec duszy, to kształtowanie sumienia dziecka, wyrabianie cnót, tępienie wad, budzenie i rozwijanie zmysłu religijnego, przyzwyczajanie do samodzielnego życia i modlitwy.

Szczególne obowiązki rodziców są wobec dzieci dorastających. W oparciu o wiedzę psychologiczną i Magisterium Kościoła ustala się następującą hierarchię tych obowiązków: pomoc w wyborze drogi życiowej, akceptacja odejścia dziecka, pomoc w założeniu własnej rodziny przez roztropną radę, pomoc w zdobyciu mądrości życiowej przez przekazanie własnych doświadczeń i pozwolenie na „życie na własny rachunek”³⁰.

Katechizm, broniąc niezastąpionej roli rodziców w wychowaniu dzieci, wskazuje jednocześnie, że nie mogą oni sięgać poza granice wyznaczone prawem Bożym. W ten sposób broni dzieci przed samowolą rodziców, przed traktowaniem ich jako osobistej własności. Rodzice powinni zatem dostrzegać, że ich dzieci są równocześnie dziećmi Boga i zawsze powinny być respektowane jako osoby³¹.

Wychowanie rodzinne ma zatem uwzględniać cel osobisty wychowanka; cel społeczny, czyli przysposobienie dziecka do pełnienia obowiązków społecznych; cel kulturalny, którym jest przyswojenie sobie wiedzy i wzorów zachowań właściwych współczesnemu rozwojowi kultury chrześcijańskiej; cel formalny, którym jest naśladowanie natury i jej rozwój przez pielęgnowanie wrodzonych zdolności.

Pełną osobowość chrześcijańską może dziecko osiągnąć tylko w rodzinie i poprzez rodzinę. Żadna instytucja zastępcza nie jest w stanie zapewnić wystarczających środków do tak rozumianego wychowania³². Niezastąpione oddziaływanie wychowawcze rodziców polega na: budzeniu u dzieci życia refleksyjnego, mnożeniu okazji do działania odpowiedzialnego, dawaniu pierwszeństwa przykładowi przed słowem, osobowym kontakcie z dzieckiem poprzez rozmowy, wspólne praktyki religijne i wspólne rozwiązywanie trudności religijnych. Dziecko będzie takim człowiekiem, jakim pomogą mu stać się rodzice³³.

³⁰ F. ADAMSKI, *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 46.

³¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* 222: W. BOŁOZ, *Katechizm Kościoła Katolickiego o rodzinie*, w: *Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła Katolickiego*, red. A. Sójka, Warszawa 1994, s. 119, por. P. PETRYK, *Ku wspólności...*, dz. cyt., s. 229.

³² Por. F. ADAMSKI, *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 48.

³³ Tamże, s. 48.

Szczególne miejsce w systemie wychowania rodzinnego zajmuje sfera życia moralnego i religijnego dziecka. Wychowanie moralne polega na formowaniu świadomości w zakresie prawidłowej hierarchii wartości, preferującej wartości wewnętrzne, potrzeby duszy, przed potrzebami ciała. Drugi element tego wychowania to wykształcenie u dziecka sprawności moralnych: prawdomówności, posłuszeństwa, pracowitości, uczciwości, altruizmu itp.

Rodzice mają szczególnie obowiązek wychowania moralnego, które w naturalnym rozwoju osoby ludzkiej polega przede wszystkim na kształtowaniu prawidłowego sumienia. Pobudza ono wychowanka do oceny wartości moralnych, celem osobistego ich wyboru i przyjęcia za własne³⁴. Wychowanie moralne obejmuje przede wszystkim urobienie prawego sumienia, zdolnego kierować wszystkimi działaniami zgodnie z uznanym systemem wartości moralnych.

Ważnym odcinkiem wychowania moralnego jest wychowanie seksualne. Należy tu dodać, iż wychowanie seksualne nie może być oderwane od zasad moralnych³⁵. Płciowość jest podstawowym współczynnikiem osobowości, jednym ze sposobów jej istnienia, ujawniania, porozumiewania się z innymi, odczuwania, wyrażania i przeżywania miłości ludzkiej³⁶. Wychowanie seksualne jest częścią całego procesu wychowawczego, dlatego musi ono uwzględniać założenia antropologiczne. Skuteczne wychowanie w dziedzinie seksualnej wymaga się także realistycznej koncepcji płciowości, która nie tylko stwierdza jej istnienie, ale także wskazuje na jej pochodzenie i naturę³⁷. Wychowanie seksualne, które jest zewnętrzną pomocą świadczoną młodemu człowiekowi w procesie doskonalenia osobowości, musi być widziane jako fragment wychowania moralnego. Nie można bowiem mówić o kształtowaniu ludzkiej płciowości nie mówiąc o koncepcji osoby, wolności, odpowiedzialności³⁸. Wychowanie seksualne powinno zatem dać wychowankom rzetelną wiedzę o własnej płciowości oraz integrację płciowości z pozostałymi strukturami osobowości³⁹.

Rodzina jest najstarszą instytucją wychowawczą i jej prawa oraz obowiązki wychowawcze są wcześniejsze i wyższe w porządku ontologicznym niż prawa państwa czy instytucji państwowych.

Najważniejsza rola we właściwym wychowaniu moralnym przypada rodzinie, szczególnie zaś rodzicom. Są oni źródłem modelowych zachowań dla młodego człowieka. Bóg stwarzając człowieka zaplanował dla niego odpowiednie warunki rozwoju. Rodzina, która przyjmuje dziecko, staje się dla niego środowiskiem zapewniającym mu bezpieczeństwo i uczy go zachowań we wszystkich dziedzinach, najbardziej jednak w dziedzinie przeżywania swojej osoby. Dłate-

³⁴ Por. P. PETRYK, *Ku wspólnotcie...*, dz. cyt., Lublin 1998, s. 234–235.

³⁵ Por. *Familiaris consortio*, n. 37.

³⁶ Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej Miłości*, Rzym 1983, n. 34.

³⁷ W. BOŁOZ, *Płciowość między naturą i kulturą*, „Studia nad Rodziną” 1 (1997), s. 1, 25.

³⁸ Por. W. BOŁOZ, *Promocja...*, dz. cyt., s. 169.

³⁹ Tamże, s. 169.

go jest ona niezastąpiona. Gdy relacje rodzinne są zaburzone, dzieci wychodzą z domu okaleczone ponieważ nie nauczyły się właściwie żyć⁴⁰.

Do podstawowych zasad dobrego kontaktu rodziców z dziećmi należą:

- wspólne podejmowanie działania: prace, zabawy, decyzje domowe i życiowe;
- szukanie porozumienia z dziećmi, trzeba starać się rozumieć motywy ich postępowania;
- dawanie do zrozumienia dzieciom, że się je słucha;
- akceptować godność dziecka i okazywać mu szacunek;
- być pozytywnym i zachęcającym do działania;
- zachowywać powierzone sekrety;
- wybierać właściwy czas rozmowy i interwencji;
- mówić o uczuciach swoich i dziecka, ujawniać w słowach swoją miłość do niego;
- nie przyjmować odgórných założeń wyjaśniających zachowanie dzieci,
- uczyć się zawierania właściwych kompromisów z dziećmi;
- być uczciwym wobec swojego dziecka⁴¹.

Tylko rodzice są obdarzeni naturalnymi darami ułatwiającymi wychowanie, takimi jak: pierwiastek życia, tzn. zdolność do dawania życia, pierwiastek wychowania do życia, pierwiastek ładu, czyli autorytet moralny. Poza tym posiadają niezastąpione zdolności i usprawnienia wychowawcze, jak przyrodzona miłość do dziecka, znajomość dziecka i możliwość indywidualnego podejścia. Rodzina posiada szczególnie korzystne warunki wychowawcze, takie jak: atmosfera wzajemnej i niewymuszonej miłości, atmosfera miłości wrodzonej i bezinteresownej, duża i szczerza ofiarność polegająca na ciągłym służeniu, a przede wszystkim klimat wzajemnego zaufania i dogłębnej życzliwości⁴².

3. Cel i potrzeba wychowania moralnego w procesie wychowawczym

Najbardziej skutecznym środowiskiem wychowawczym jest rodzina. Może ona być również środowiskiem najlepszym, o ile zachodzą w niej poprawne relacje interpersonalne między poszczególnymi jej członkami; pomiędzy samymi małżonkami, między rodzicami a dziećmi i odwrotnie. Każdy proces wychowawczy, szczególnie wychowanie moralne, polega na kształtowaniu charakteru⁴³.

W sensie szerokim wychowanie jest to „całokształt zabiegów mających na celu ukształtowanie człowieka pod względem fizycznym, moralnym i umysłowym”.

⁴⁰ Por. W. BOŁOZ, *Promocja...*, s. 166.

⁴¹ Por. J. Mc DOWELL, D. DAY, *Why wait? What You Need to Know About the Teen Sexuality Crisis*, San Bernardino 1988, s. 399, por. W. BOŁOZ, *Promocja...*, dz. cyt., s. 166.

⁴² Por. F. ADAMSKI, *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 48–49.

⁴³ W. BOŁOZ, *Promocja...*, dz. cyt., s. 162.

wym⁴⁴. Nie jest to jednak ścisła definicja, gdyż stawia ona na równi wychowanie fizyczne z wychowaniem moralnym i umysłowym. Wychowanie bowiem w znaczeniu ścisłym to oddziaływanie na osobowość jednostki. Może ono być naturalne – przez rodzinę, grupę rówieśniczą, środowisko, w którym żyje dana jednostka; instytucjonalnie przez szkołę, Kościół⁴⁵. Wychowanie moralne polega na oddziaływaniu na osobowość wychowanka, aby umiał on odróżniać dobro od zła i aby wybierał dobro, a odrzucał zło. Związane jest z przyjęciem i zaakceptowaniem określonych norm postępowania⁴⁶. Wychowanie to stanowi nieodłączną część wychowania w ogóle. Pełni doniosłą rolę w przezwyciężaniu ludzkich słabości. Pilne zapotrzebowanie na takie wychowanie istnieje szczególnie w dobie postępu naukowo-technicznego.

Ze szczególną ostrością potrzeba wychowania moralnego jawi się w warunkach demokracji i pluralizmu, w których osoba, zwłaszcza pozbawiona umiejętności wyraźnego rozróżniania dobra od zła, może łatwo poczuć się zagrożona i niepewna, a tym samym niezdolna do realizowania się w pełni⁴⁷.

Zagubienie i niepewność idą bowiem nierzadko w parze z przeżywanym przez człowieka lękiem i brakiem poczucia sensu swego istnienia. To z kolei bywa przyczyną wielu zachowań obronnych, a niekiedy także nadużywania alkoholu, oddawania się narkotykom, szukaniu ukojenia w różnego rodzaju sektach religijnych.

Innym ważnym powodem dowartościowania wychowania moralnego z młodzieżą jest stopień wrażliwości etycznej u wielu ludzi. Znieczulenie moralne upowszechnia się w zatrzważająco szybkim tempie. Zanika etos pracy, szerzy się korupcja i patologia rodziny. Daje się zauważyć zubożenie na potrzeby innych ludzi. Toteż wychowanie moralne staje się dziś pilną potrzebą, której niezaspokojenie grozi dalszym spadkiem zachowań i postaw moralnych ludzi⁴⁸.

Według Jana Pawła II celem wychowania jest wytworzenie w człowieku prawidłowej postawy względem siebie, własnego ciała i tego wszystkiego, co konstytuuje dojrzałą osobowość. Chodzi więc o to, ażeby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem – o to, ażeby bardziej „był”, a nie tylko „miał” – aby poprzez wszystko, co „ma”, co posiada, umiał bardziej i pełniej być człowiekiem, tzn. również umiał „być” – nie tylko z drugimi, ale także i dla drugich⁴⁹.

⁴⁴ Por. *Wychowanie*, w: *Mały słownik języka polskiego*, red. S. Skorupka, Warszawa 1969, s. 919.

⁴⁵ Por. S. JASONEK, *Wychować człowieka...*, dz. cyt., s. 143–144.

⁴⁶ Tamże, s. 143–144.

⁴⁷ Por. S. JASONEK, *Wychować człowieka...*, dz. cyt., s. 146–147.

⁴⁸ Por. M. SOBOCKI, *Wychowanie moralne w zarysie*, Kraków 2002, s. 147.

⁴⁹ JAN PAWEŁ II, *W imię przyszłości kultury*. Przemówienie podczas wizyty w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw oświaty, nauki i kultury UNESCO, „L’Osservatore Romano” (pol), 6 (1980), s. 1, 4–6, por. F. ADAMSKI, *Integralna wizja kultury u podstaw*

Centralnym elementem wychowania jest kształtowanie sumienia moralnego, stąd wychowanie powinno opierać się na poznaniu prawdziwego dobra i prowadzeniu do niego⁵⁰.

Rodzice mają szczególnie obowiązek wychowania moralnego, które w naturalnym rozwoju osoby ludzkiej polega przede wszystkim na kształtowaniu prawidłowego sumienia. Pobudza ono następnie wychowanka do oceny wartości moralnych, celem osobistego ich wyboru i przyjęcia za własne. Sumienie wiąże je głębiej z motywacją religijną, która wynika z dążności samej natury ludzkiej do coraz lepszego poznawania i miłowania Boga⁵¹.

Wpajając młodym szacunek do życia, należy pomagać im w przeżywaniu ich płciowości. Niewłaściwe podejście do płciowości i miłości jest największym zagrożeniem dla należycie rozumianej kultury życia. Tylko prawdziwa miłość umie strzec życia⁵². Stąd tak ważnym celem wychowania młodych jest wychowanie do miłości i czystości.

Celem wychowania młodych jest także ukształtowanie w wychowanku sprawności moralnych takich jak: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie.

Sobór Watykański II w deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim podkreśla, że wychowanie to zdąza nie tylko do pełnego rozwoju osoby ludzkiej, lecz ma na względzie przede wszystkim to, aby ochrzczeni wprowadzani stopniowo w tajemnicę zbawienia, stawali się coraz bardziej świadomi otrzymanego daru wiary. Niechaj uczą się chwalić Boga Ojca w duchu i prawdzie (por. J 4, 23).

Niejednokrotnie utożsamia się wychowanie z nauczaniem, co jest zabiegiem niesprawiedliwym. Choć nie można mówić o całkowitej rozbieżności między nimi, to jednak różnice są oczywiste. Przy wychowaniu skutek odnosi się do sfery emocjonalno-motywacyjnej, do systemu wartości, gdyż wychowanie to oddziaływanie na osobowość młodego człowieka. Przy nauczaniu zamierzony skutek odnosi się do sfer poznawczej i wykonaniowej (psychomotorycznej).

Wskazane cechy wspólne decydują o nierozłączności wychowania i nauczania. Każdemu bowiem nauczaniu towarzyszy wychowywanie i odwrotnie. W doborze treści i środków nauczania uwzględnia się cele wychowawcze. Podobnie, gdy wychowanie staje się pierwszoplanowe, to w jego efekcie wzrasta wiedza i doświadczenie jednostki⁵³.

chrześcijańskiego wychowania, w: *Wychowanie chrześcijańskie a kultura*, red. M. Nowak, T. Ożóg, Lublin 2000, s. 19.

⁵⁰ Por. *Familiaris consortio*, n. 8.

⁵¹ Por. S. KUNOWSKI, *Wychowanie moralne jako istotny element wychowania chrześcijańskiego*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, Kraków 1982, s. 87.

⁵² Tamże, n. 37.

⁵³ Por. S. JASONEK, *Wychować człowieka...*, dz. cyt., s. 145,146.

4. Osoba wychowawcy i metody wychowawcze

Skuteczność wychowania moralnego zależy w dużej mierze od metod oddziaływań wychowawczych. Do najbardziej uznanych należą: dawanie przykładu postępowania moralnego, wdrażanie do zachowań moralnych, zapoznanie z wiedzą moralną, kierowanie procesem samowychowania dzieci i młodzieży, rozwijanie samorządności czy metoda „rozumowania moralnego”.

Jan Paweł II uczy, że wychowanie jest zadaniem dorosłych: rodziców, nauczycieli, którzy pomagają uczniowi odkrywać i stopniowo przyswajając poczucie jedności rzeczy, całościowo przybliżać się do rzeczywistości, odkrywać propozycje wartości dla własnego życia, ujmowanego integralnie, z punktu widzenia wolności i prawdy⁵⁴.

Wychowawca winien być dojrzałym i odpowiedzialnym przyjacielem, którego pierwszym zadaniem jest wskazywanie dobra i prowadzącej do niego drogi⁵⁵. Musi także w sposób roztropny i życzliwy, ale zarazem stanowczy, wskazywać oceny i kryteria zasługujące na nagane. Papież, odwołując się do św. Jana Bosko, nazywa ten klimat „pedagogiczną obecnością”, gdzie wychowawca nie jest uważany za przełożonego, lecz za ojca, brata i przyjaciela⁵⁶. Powodzenie wychowania moralnego w dużym stopniu zależy od atmosfery istniejącej w środowisku wychowywania. Osoba wychowawcy jest odpowiedzialna za to, by była to atmosfera pozbawiona ostrych napięć psychicznych, w tym zwłaszcza lęku. W trosce o atmosferę bez lęku nieodzowny staje się przyjazny stosunek wychowawcy do swych podopiecznych⁵⁷.

Wychowawcy w działaniu potrzebna jest głęboka motywacja. Jan Paweł II stwierdza, że pracować dla wyniesienia człowieka i po to, by godność jego była zawsze uznawana i szanowana – to zadanie bardzo wymagające. Wytrwanie w nim wymaga głębokiej motywacji, która byłaby zdolna przelamać znużenie i sceptycyzm, zwątpienie, a nawet arogancki uśmiech tego, kto zamknięty w swym wygodnictwie za naiwnego uważa każdego zdolnego do altruizmu⁵⁸. Wychowawca winien być przewodnikiem i autorytetem dla młodych, człowiekiem bliskim, który rozpoznaje i kocha to, co w młodości jest najważniejsze, a mianowicie: dążenie do określenia siebie, sensu życia i własnej niepowtarzalnej drogi, umiejętność odczytywania znaków czasu i wrażliwość na wartości kultu-

⁵⁴ JAN PAWEŁ II, *Macie kształtować ludzi wolnych*. Do nauczycieli i wychowawców w Leon, w: JAN PAWEŁ II, *Nauczanie społeczne*, t. VI: 1983, Warszawa 1987, s. 415.

⁵⁵ K. SZEWCZYK, *Wychować człowieka mądrego. Zarys etyki nauczycielskiej*, Warszawa 1998, s. 67.

⁵⁶ JAN PAWEŁ II, List Ojca Świętego Jana Pawła II w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosko *Invenum patris*, „L'Osservatore Romano” (pol) 2 (1988), s. 13–15.

⁵⁷ A. MAKÓWKA, *Pedagogia ewangeliczna Jana Pawła II*, Kalwaria Zebrzydowska 2003, s. 103; por. M. DZIEWIECKI, *Komunikacja wychowawcza*, Kraków 2004, s. 243–245.

⁵⁸ JAN PAWEŁ II, *Chrystus nas potrzebuje*, „L'Osservatore Romano” (pol) 3 (1983), s. 25.

ralne⁵⁹. Powinien być wytrwały w kroczeniu tą uprzywilejowaną drogą miłości, jaką jest wychowanie.

W potocznym rozumieniu metoda wychowania to sposób oddziaływania na dziecko. Można przyjąć definicję metody jako określony i celowo zorganizowany sposób działania, zarówno tego, kto proces wychowania organizuje, jak i wychowanka, który temu procesowi podlega, a przy tym w wychowawcy jest świadomość możliwości zastosowania planu⁶⁰.

Najważniejszą metodą wychowania moralnego jest dawanie przykładu postępowania etycznego przez rodziców, księży, wychowawców, nauczycieli, a także przez inne osoby zasługujące na miano autorytetów moralnych.

Rola wychowawcza rodziny przejawia się w aspekcie formacji osobowej. W wychowaniu osobowym dziecka w rodzinie chodzi o zaszczepienie najwyższych stawianych ideałów moralnych, religijnych i społecznych. Wychowawcza rola rodziny wiąże się z opieką, troską o przyszłość, kierownictwem i z odpowiednimi interakcjami rodzinnymi⁶¹.

Równie ważną pedagogicznie metodą wychowania moralnego jest wdrażanie dzieci i młodzieży do zachowań moralnych. Polega ona na zalecaniu i umożliwianiu wychowankom wyświadczenia innym przyjacielskiej, dobroczynnej przysługi zgodnie z podjętą przez nich decyzją. W wychowaniu moralnym doniosłą rolę spełnia także zapoznawanie wychowanków z określoną wiedzą z zakresu moralności. Dokonuje się to poprzez wykłady, pogadanki oraz bezpośrednie oddziaływanie na świadomość moralną wychowanków, jak również na drodze rozmów i dyskusji z nimi. Ważną rzeczą jest, aby przekaz ten wspierany był wiarygodnością zachowań i postaw osób, które go artykułują.

Następną metodą wychowania moralnego jest inspirowanie i zachęcanie wychowanków do samowychowywania pod względem moralnym, czyli do kierowania przez nich własnym rozwojem moralnym. Należy wzmacniać pozytywnie wychowanków poprzez dowody uznania, w odpowiedzi na ich właściwe postępowanie. Skuteczne zastosowanie tej metody jest zwieńczeniem całokształtu oddziaływań wychowawczych, mających na celu pełny rozwój dzieci i młodzieży. Rozwój ten zależy w dużym stopniu od ich osobistych decyzji w kwestii samodoskonalenia i od wzmoczonej pracy nad kształtowaniem swojego charakteru, czyli samowychowywania⁶². Akcentując element samowychowania, Jan Paweł II doceniał równocześnie rolę wychowawców, szczególnie rodziców. W *Liście do rodzin* ujmuje on wychowanie jako proces, „w którym wzajemna komunika osób do-

⁵⁹ JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 102.

⁶⁰ M. ZIEMSKA, *Rodzina i dziecko*, Warszawa 1986, s. 324, por. P. PETRYK, *Ku wspólności...*, dz. cyt., s. 230.

⁶¹ Por. S. STYRNA, *Znaczenie nychowania w rodzinie dla rozwoju osobowego dziecka*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 117.

⁶² Por. S. JASIONEK, *Wychować człowieka...*, dz. cyt., s. 148.

chodzi do głosu w sposób szczególny⁶³. Takie wychowanie możliwe jest tylko w rodzinie. Wszystkie inne formy wychowania mają charakter pomocniczy⁶⁴.

Młodość jest czasem intensywnej pracy nad swoim charakterem. Chodzi o to, aby dzięki samowychowaniu stał się on stały, mocny, odpowiedzialny, wrażliwy na prawdziwe wartości, wytrwały w trudnościach, odważny, uznający wyższość „być” nad „mieć”, unikający łatwych kompromisów. W pracy nad sobą niezwykle pomocne są dwie chrześcijańskie cnoty: wiara i nadzieja. To one pozwalają człowiekowi odnieść zwycięstwo nad sobą samym, nad tym wszystkim, co jest w nim słabe i grzeszne. Mocna wiara, z której rodzi się bezgraniczna nadzieja, cnota tak bardzo dziś potrzebna, uwalnia człowieka od lęku i daje siłę duchową do przetrwania wszystkich burz życiowych⁶⁵.

Jan Paweł II porównuje życiowe zmagania młodych do gwałtownych podmuchów wiatru, którymi są uderzenia naszych słabości i namiętności, i stwierdza, że trzeba się zmagać, trzeba odwoływać się do tchnienia Ducha, które człowiek ma w sobie od bierzmowania, by nie przewracać się za łada podmuchem, ale stać mocno jak żeglarz podczas wichury i dopłynąć do celu⁶⁶.

W tym dziele samowychowywania pomocni są młodemu człowiekowi jego rodzice, rówieśnicy, przyjaciele, szkoła i Kościół. Wielki wpływ dla dzieła samowychowania ma również nauka i praca.

Nauka otwiera horyzonty i sprzyja duchowemu rozwojowi człowieka. Pragnienie uczenia się świadczy o prawdziwej samowychowawczej wielkości człowieka. Cechami sprzyjającymi zdobywanie wiedzy są: pokora, otwartość, gotowość poznania świata, gorliwość i wytrwałość w dążeniu do odległego celu.

Praca natomiast, jako podstawowy wymiar ludzkiego życia, daje człowiekowi szansę doskonalenia jego osobowości. Praca chroni przed wieloma grzechami i wyrabia wiele cennych zalet ducha i ciała. Ona uczy poczucia obowiązku i sumienności. Żąda obiektywnego patrzenia na rzeczywistość, a więc i przełamywania egotyzmu i bałwochwalczego zapatrzenia się w siebie. Jest cennym środkiem ascezy, uczy zaparcia się i opanowania siebie, punktualności. Praca zbliża ludzi do siebie, uwrażliwia na potrzeby społeczne ludzi, wychodząc im naprzeciw, niosąc ludziom pomoc w tych potrzebach⁶⁷.

Z nowszych metod wychowania moralnego na szczególną uwagę zasługuje metoda rozwijania samorządności wśród dzieci i młodzieży. Polega ona na umożliwianiu im współdecydowania w różnych sprawach. Nie wyklucza to jed-

⁶³ LR, n. 16.

⁶⁴ Por. W. BOŁOZ, *Rodzina środowiskiem kształtowania postaw moralnych*, w: *Nadzieje i zagrożenia współczesnej rodziny*, red. W. Kawecki, Kraków 1994, s. 72–90.

⁶⁵ JAN PAWEŁ II, Przemówienie do młodzieży w Poznaniu, w: *Piąta Pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, Olsztyn 1999, s. 89.

⁶⁶ JAN PAWEŁ II, *Praca nad pracą w odniesieniu do praw i wymagań życia rodzinnego*, w: *Trzecia pielgrzymka do Polski. Przemówienia. Homilie*, Kraków 1987, s. 110.

⁶⁷ Por. S. JASONEK, *Wychować człowieka...*, dz. cyt., s. 154.

nak dyskretnego kierowania nimi, zwłaszcza w sytuacjach trudnych i moralnie niebezpiecznych.

Metoda „rozumowania moralnego” polega na prowadzeniu dyskusji lub dialogu na temat różnych dylematów. Umożliwia większy namysł nad normami i wartościami moralnymi, łącznie z uzasadnieniem ich za pomocą argumentacji logicznej czy teologicznej⁶⁸.

Dialog to sposób komunikacji między ludźmi, w którym rozmawiają oni ze sobą, jak też używają oni innych środków, w celu wzajemnego zrozumienia się, zbliżenia i współdziałania⁶⁹.

W rodzinie linie dialogu przebiegają pomiędzy samymi małżonkami, rodzicami a dziećmi, a także pomiędzy wszystkimi pokoleniami, które tworzą wspólnotę rodzinną⁷⁰.

Warunkiem udanego dialogu wychowawczego jest uznanie w dziecku jego godności osobowej. Dialog rozpoczyna się wcześniej, zanim dziecko się narodzi, gdyż bardzo ważną rolę odgrywa emocjonalne nastawienie do mającego przyjść na świat dziecka.

Dialog podlega rozwojowi, jest wzbogacany o szeroką warstwę werbalną wraz ze wzrostem dziecka. Jego skuteczność w dużej mierze zależy od rozpoznania potrzeb rozwojowych dziecka⁷¹. Konieczność permanentnego dialogu pomiędzy rodzicami i dziećmi wynika także z faktu ogromnego wpływu środków masowego przekazu na sposób widzenia świata przez młodych ludzi⁷². Utrzymaniu pozycji głównego wychowawcy przez rodziców, umiejętnemu kształtowaniu wpływu mass mediów, służy właśnie dialog wychowawczy⁷³.

Metody wychowawcze w rodzinie muszą mieć potrójny charakter: zapobiegawczy, pobudzający i leczniczy⁷⁴.

Pierwsza z metod ma charakter profilaktyczny. Polega ona na uświadamianiu dziecku potrzeby wyboru pomiędzy dobrem a złem. Inspiruje wychowanka do tego, aby potrafił kontrolować swoje zachowania. Metoda pobudzająca ma na celu odkrywanie i wzmacnianie dobrych cech w postawie wychowanka. Jednocześnie dąży do osłabienia cech niepożądanych i nie pozwala im się rozwinąć. Z kolei metoda lecznicza stawia sobie za cel usunięcie zła w wychowanku oraz

⁶⁸ Por. M. SOBOCKI, *Wychowanie moralne w zarysie*, Kraków 2002, s. 21–33.

⁶⁹ Por. J. TARNOWSKI, *Próby dialogu z młodymi. Prekatecheza egzystencjalna*, Katowice 1983, s. 342.

⁷⁰ Por. J. LASKOWSKI, *Małżeństwo wspólnotą miłości*, Warszawa 1993, s. 117.

⁷¹ Por. A. TOMKIEWICZ, M. NERLO, *Rodzina podstawowym środowiskiem przygotowania do życia małżeńskiego-rodzinnego w świetle publikacji Piotra Poreby*. Lublin 1995, s. 22.

⁷² Por. Z. GRZEGORZEWSKI, *Dialog rodzinny – formacja i korektura wpływu masowego przekazu*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, s. 473–496.

⁷³ *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa In Italia. Annunciare celebrare, servire il „Vangelo della Famiglia”*, Roma 1993, n. 188, por. P. PETRYK, *Ku wspólnotcie...*, dz. cyt., s. 232.

⁷⁴ Por. A. TOMKIEWICZ, M. NERLO, *Rodzina...*, dz. cyt., s. 9.

prostowanie jego postaw społecznych i moralnych. Pierwszym krokiem tej metody jest odkrycie źródła zła. Nieodzowne jest także wzbudzanie w wychowanku nadziei jego przezwyciężenia⁷⁵.

Aby metoda wychowawcza mogła przynieść zamierzony cel, musi uwzględniać możliwości dziecka w danym okresie rozwoju, oddziaływać pozytywnie i wyzwalająco na jego aktywność, brać pod uwagę potrzebę wyjaśniania dziecku sprawczości jego czynów. Niezmiernie ważny jest także osobisty przykład rodziców. Dużą wagę odgrywa oddziaływanie wychowawcze nieuświadomione i pośrednie. Do takich metod oddziaływania wychowawczego zalicza się atmosferę domu rodzinnego, przykład osobistego oddziaływania rodziców, dialog wychowawczy w rodzinie⁷⁶.

Istotę życia rodzinnego stanowi wspólnota opierająca się na wzajemnej służbie oraz doświadczeniu dobra i miłości. Rodzice są odpowiedzialni za stworzenie takiego środowiska, którego normą wzajemnych relacji jest czułość, przebaczenie, szacunek, wierność i bezinteresowna służba. Ognisko rodzinne jest miejscem najwłaściwszym kształtowania cnót⁷⁷.

Podstawowym celem wychowania w rodzinie jest doprowadzenie dzieci do pełnej dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej. Ta dojrzałość oznacza kształtowanie ludzkiej osoby w perspektywie jej ostatecznego celu oraz dobra społeczności, w której będą żyć, i której będą służyć dzieci po osiągnięciu dojrzałości. Rodzice zatem poprzez swoje zabiegi wychowawcze mają pomóc dzieciom, aby osiągnęły pełną dojrzałość ludzką i chrześcijańską⁷⁸.

Już papież Pius XI w encyklice o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży stwierdza, że samo wychowanie naturalne nie jest dla chrześcijanina wystarczające: „chrześcijańskie wychowanie obejmuje cały zakres ludzkiego życia fizycznego i duchowego, intelektualnego i moralnego, indywidualnego, rodzinnego i społecznego, nie żeby je w jakikolwiek sposób umniejszyć, ale żeby je podnieść, nim pokierować i udoskonalić wedle przykładu i nauki Chrystusa”⁷⁹.

Ogólnymi cechami wychowania rodzinnego są jego wszechstronność i harmonijność. Zabiegi wychowawcze rodziców powinny zmierzać do formacji całego człowieka, zarówno do jego ostatecznego, jak i dojrzałego uczestnictwa dziecka w życiu wspólnoty kościelnej i świeckiej. W świetle nauczania kościelnego wszechstronne wychowanie dzieci i młodzieży winno obejmować wychowanie fizyczne, moralne i religijne oraz wychowanie kulturalne i społeczne⁸⁰.

⁷⁵ Por. P. PETRYK, *Ku wspólnotcie...*, dz. cyt., s. 230–231.

⁷⁶ Por. A. TOMKIEWICZ, M. NERLO, *Rodzina...*, dz. cyt., s. 12.

⁷⁷ Por. KKK n. 2223.

⁷⁸ Por. *Familiaris consortio*, n. 2, KKK, n. 2228.

⁷⁹ PIUS XI, *Divini illius Magistri*, Warszawa 1930, s. 43.

⁸⁰ Por. *Familiaris consortio*, n. 2, kan. 795, 1136.

5. Etapy wychowania moralnego

Początki moralności dziecka bazują prawie wyłącznie na moralnym wzorze jego rodziców. Aby mu ułatwić odbiór i realizację tego wzoru wymagany jest przykład z ich strony oraz prawidłowy kontakt uczuciowy we wzajemnych odniesieniach do siebie.

Pierwszy etap wychowania moralnego można nazwać „przymiarką do moralności rodziców”.

Proces tego „przymierzania” postępowania dziecka do moralnego postępowania rodziców dokonuje się w sposób najbardziej żywy i zarazem najmniej krytyczny we wczesnym dzieciństwie (do 6 roku życia). Dlatego to w tym okresie życia dziecka najbardziej na rodzicach ciąży obowiązek służenia mu nienagannymi wzorami moralnego postępowania, dawania mu nienagannego przykładu. W tym okresie zaczyna kielkować samoświadomość dziecka (odkrycie swego „ja”) oraz samodzielność (odkrycie woli), w związku z czym poczyna ono zbierać doświadczenia także i w życiu moralnym przez nawiązywanie kontaktów z innymi osobami, zwłaszcza rówieśnikami podczas wspólnych zabaw⁸¹.

W tym okresie życia dziecka zarysowuje się jego sumienie, zachodzi więc potrzeba kształtowania u niego odpowiedniego obrazu Boga, jak i obrazu drugiego człowieka – opartego na miłości. Podstawą zaś jej jest w pierwszym rzędzie kochająca się wspólnota rodzinna, uobecniająca się we wspólnej modlitwie domowej, jak też i uczestnicząca w zgromadzeniu eucharystycznym.

Kolejny etap wychowania stanowi moralność autonomiczna – samodzielna.

Przychodzi okres szkolny – drugie dzieciństwo – kiedy dziecko na skutek coraz szerszych i głębszych doświadczeń własnych i dojrzewania umysłu w procesie uczenia się, zaczyna dojrzewać także i moralnie. Wzrasta w nim poczucie odpowiedzialności za swoje postępowanie. Jest to bowiem okres wzmożonego procesu kształtowania jego sumienia pod wpływem czynnika religijnego w związku z uczestnictwem w katechezie, jak i w sakramentach św. (Pierwsza spowiedź i Pierwsza Komunia św.). Nie jest to jeszcze w pełni dojrzałe sumienie, stąd postępowanie dziecka wymaga w dalszym ciągu pomocy ze strony rodziców przy ocenie moralnej⁸².

Ostatni, trzeci etap wychowania stanowi moralność refleksyjna.

W pełni autonomiczna i refleksyjna moralność dziecka rozwija się w okresie jego dorastania, kiedy przed nim odsłania się świat wartości, które ono wybiera i uznaje za swoje.

Postępowanie moralne osiąga formę dojrzałą, kiedy dorastający sam decyduje pod kontrolą własnego sumienia, jak postępować w danym przypadku i bierze za to odpowiedzialność.

⁸¹ Por. P. POREBA, *Współżycie...*, dz. cyt., s. 101.

⁸² Tamże, s. 102.

W tym okresie kończy się niejako rola rodziców rozkazodawców, a rozpoczyna rola rodziców doradców, przyjaciół, którzy służą swym dorastającym dzieciom doświadczeniem w formie życzliwej rady, przyjacielskiej dyskusji, nienaruszającej ich wolności i samodzielności. Bez pomocy takich przyjaciół, problemy moralne współczesnej młodzieży stają się trudne do rozwiązania, tym bardziej, że i świadomość moralna we współczesnej rodzinie wydaje się być niewystarczająca⁸³.

Do najbardziej znaczących teoretyków wychowania moralnego zaliczani są Jean Piaget i Lawrence Kolberg. Pierwszy z nich wyróżnia dwa zasadnicze stadia rozwoju moralnego: stadium heteronomii moralnej (6–10 rok życia), czyli respektowania norm narzuconych przez dorosłych i stadium autonomii moralnej, w którym normy moralne są zachowywane ze względu na wymogi relacji międzyludzkich i konieczność współpracy z innymi⁸⁴. Drugi wybitny teoretyk wychowania moralnego, L. Kolberg, cały proces rozwoju moralności dziecka dzieli się na sześć stadiów ujętych w trzech poziomach (prekonwencjonalnym, konwencjonalnym, postkonwencjonalnym).

Na poziomie prekonwencjonalnym podstawą oceny danego działania jako dobre lub złe są związane z nim konsekwencje dla danej osoby. Na poziomie konwencjonalnym dobro i zło są określane ze względu na zgodność z obowiązującymi w danej grupie społecznej zasadami. Na poziomie postkonwencjonalnym pojawia się świadomość istnienia obiektywnych wartości i norm moralnych i respektowania ich niezależnie od akceptacji innych osób lub grup⁸⁵.

Ważnym elementem kształtowania postaw moralnych jest formacja sumienia, czyli sądu rozumu, dzięki któremu człowiek rozpoznaje, czy jego konkretne działania są moralnie dobre czy złe.

Katechizm Kościoła Katolickiego wyróżnia dwie metody formacji sumienia, które można by nazwać praktyczną i teoretyczną⁸⁶.

Metoda praktyczna, od której powinno się rozpoczynać formację, polega na „rozważnym wychowaniu” młodego człowieka, dzięki któremu uczy się on właściwego zachowania wobec siebie i swoich bliskich, nabywa właściwych postaw życiowych. Metoda ta chroni dziecko przed lękiem, egoizmem i pychą, uwalnia je od fałszywego poczucia winy, uczy realistycznie oceniać swoje zalety i wady.

Równoległe do metody praktycznej powinna być stosowana metoda teoretyczna. Polega ona na kształtowaniu rozeznania moralnego poprzez wyjaśnianie reguł postępowania obowiązujących w ludzkiej społeczności (możliwe już od

⁸³ Por. P. POREĘBA, *Współżycie...*, dz. cyt., s. 102.

⁸⁴ Por. J. PIAGET, *Il giudizio morale Nel fanciullo*, Firenze 1972, s. 48–5, por. W. BOŁOZ, *Promocja...*, dz. cyt., s. 162–163.

⁸⁵ Por. L. KOLBERG, *Stages of Moral Developments as a Basis for Moral Education*, w: *Moral Development, Moral Education*, red. B. Munsey, Birmingham, Alabama 1980, s. 31, por. W. BOŁOZ, *Promocja...*, dz. cyt., s. 163.

⁸⁶ Por. KKK n. 1783–1785.

3–4 roku życia), na ukazywaniu racji domagających się zachowania zakazów i nakazów (uzasadnianie) oraz na oddziaływaniu na uczucia dziecka skłaniające je do określonych zachowań (motywacja). W tym ostatnim przypadku chodzi o rozwijanie w dziecku zdolności do współczucia i solidarności z innymi (motywacja altruistyczna)⁸⁷. Dojrzewanie moralne dziecka ułatwia zaznajamianie się z nauką Kościoła i przebywanie w środowiskach prawdziwie chrześcijańskich.

6. Przeszkody utrudniające wychowanie moralne

Obecnie wychowanie dzieci przez rodziców jest szczególnie trudne z powodu aktualnych, specyficznych warunków społecznych i kulturowych.

Przeszkodą wiodącą, która utrudnia wychowanie moralne, jest konsumpcyjny tryb życia. Przejawia się on w nagminnym dążeniu do życia przyjemnego i wygodnego bez stawiania sobie ambitniejszych celów życiowych, które wymagają od człowieka wielu wyrzeczeń. Takiemu stylowi życia patronuje wszechobecna reklama, zachęcająca do bezwolnego oddania się konsumpcji⁸⁸.

Konsumpcyjny styl życia idzie w parze z obniżeniem wartości moralnych i duchowych, a tym samym z przecenianiem wartości materialnych. Postawa taka prowadzi do moralnej dewastacji, rodząc relatywizm wartości, cynizm, nihilizm.

Pod wpływem tej mentalności rodzice marzą, aby ich dzieci *odniosły sukces* w społeczeństwie i doskonale wtopiły się w system: właśnie tego, bardziej niż ludzkiego i chrześcijańskiego wzrostu, pragną oni dla swoich dzieci⁸⁹.

Postępowi moralnemu społeczeństwa nie sprzyja także uwidaczniający się wzrost anonimowości w kontaktach ludzkich. Człowiek w masie czuje się zagubiony, osamotniony, rozdarty wewnętrznie. Zaczyna izolować się od społeczeństwa, które nie dostrzega go jako osoby, lecz jako problem w swej instytucjonalnej strukturze działania. To prowadzi jednostkę do działań niekontrolowanych, niezgodnych z prawidłami moralnymi.

Szczególny zestaw przeszkód utrudniających wychowanie moralne, związany jest ze środowiskiem rodzinnym. Należą do nich: dezintegracja życia rodzinnego, wadliwe postawy rodziców, pozbawienie dziecka wzorów osobowych w rodzinie, niedosyt miłości rodzicielskiej i niedocenianie wartości w życiu rodzinnym⁹⁰.

W rodzinie najczęściej spotykamy się z niebezpieczeństwem niespójności przekazu dotyczącego norm postępowania. Najczęściej dotyczy to niespójno-

⁸⁷ Por. W. BOŁOZ, *Promocja...*, dz. cyt., s. 164.

⁸⁸ Por. S. JASONEK, *Wychować człowieka...*, dz. cyt., s. 149.

⁸⁹ Por. NICOLA DE MARTIN, *Odnova rodžiny. Rozważania o rodzinie*, Warszawa 1997, s. 62.

⁹⁰ Por. S. JASONEK, *Wychować człowieka...*, dz. cyt., s. 149.

ści między pouczającym słowem a przykładem życia. Innym niebezpieczeństwem jest zapewnienie dziecku jak największej ilości dóbr konsumpcyjnych, bez zwrócenia uwagi na to, co dziecko przeżywa i czego właściwie potrzebuje w swoim rozwoju duchowym. Wtedy powstaje u niego kompleks samotności i zagubienie.

Do wadliwych postaw rodzicielskich należy także odrzucenie, brak akceptacji, niestalość emocjonalna, postawa nadmiernie opiekuńcza, mentorska, autokratyczna. Każdy narzucony wybór jest gwałtem zadany indywidualności dziecka i tym samym bezprawiem wobec niego⁹¹. Ten problem mocno akcentuje Sobór w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, gdy naucza, że dzieci powinno się tak wychowywać, aby po dojściu do wieku dojrzałego, mogły z pełnym poczuciem odpowiedzialności pójść za powołaniem, także i duchowym⁹².

Z pewnością sfera psychiczna dziecka nie będzie się właściwie kształtowała, jeśli nie będzie ono miało stałego kontaktu z obojgiem rodziców. Podstawową wartością wynikającą z takiego oddziaływania jest zdolność późniejszego nawiązywania kontaktów międzyludzkich. Taki niedobór może bardzo gorzko zemścić się w dojrzałym życiu dziecka⁹³.

Podobnie jak w rodzinie, tak samo w szkole zauważa się wiele przeszkód, które nie sprzyjają wychowaniu moralnemu uczniów. Są to: autokratyczny styl wychowania, niedocenianie wychowania moralnego, preferowanie osiągnięć naukowych, przerost współzawodnictwa nad współdziałaniem uczniów oraz niedosyt współpracy z rodzicami.

Jednak poważnym problemem nie jest różnorodność wychowawców (która może okazać się pozytywna), lecz różnorodność, sprzeczność lub przeciwieństwo treści, przekazywanych przez nauczycieli o przeciwstawnych orientacjach. I to przeciwieństwo treści pada na *teren niezdolny* do rozróżnienia i krytyki⁹⁴.

Rodzice i dzieci żyją w dwóch różnych światach: w ten sposób zostaje zerwana wychowawcza więź pomiędzy nimi, mimo iż spotykają się codziennie pod jednym dachem.

Zakończenie

Rozpatrując obowiązki rodziców względem dzieci w przekazywaniu wartości moralnych, Sobór Watykański II niejednokrotnie poucza, że to właśnie rodzice mają pierwszy i niezbywalny obowiązek dopomagania dzieciom w harmo-

⁹¹ Por. S. OLEJNIK, *Moralność życia społecznego*, Warszawa 1970, s. 166.

⁹² *Gaudium et spes*, n. 52.

⁹³ Por. S. JASONEK, *Zobowiązania rodziców względem dzieci dotyczące przekazu zasad moralnych*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 21–22 (1993–1994), s. 85.

⁹⁴ Por. NICOLA DE MARTIN, *Odnova...*, dz. cyt., s. 62.

nijnym rozwijaniu wszelkich wartości moralnych. Przez to stają się dla swoich dzieci nauczycielami bogatszego, pełnego człowieczeństwa⁹⁵. Tego obowiązku nikt nie może z nich zdjąć. Dlatego też, aby człowiek mógł się rozwijać w sposób integralny, z możliwością osiągnięcia pełnego człowieczeństwa, rodzice winni zatroszczyć się o tę sferę jego osoby, która czyni człowieka świadomym swego powołania do doskonałości⁹⁶.

Rodzina wywiera zasadniczy wpływ na przyjęcie przez dziecko określonego systemu wartości. W rodzinie bowiem „po raz pierwszy dziecko spotyka się z pojęciami dobra i zła, rzeczy dozwolonych, pochwalanych i potępianych. Rodzice swoim zachowaniem i ocenami ujawniają mu, co w życiu jest ważne, z czym należy się liczyć, w jakich warunkach i w jakim stopniu”⁹⁷.

W rodzinie dziecko po raz pierwszy spotyka się z wartościami, gdyż każda rodzina kieruje się określonym systemem wartości. Przejawia się to w rodzinnej atmosferze, rozmowach oraz wzajemnych kontaktach interpersonalnych.

W zakresie zainteresowania rodziców dzieckiem winny więc wejść, z jednej strony, potrzeba uznania dla jego sukcesów, aby rozwijał się w nim optymizm, fascynacja życiem; z drugiej natomiast strony potrzeba współczucia dla jego niepowodzeń, przykrości i nieszczęść, którą to potrzebę winni rodzice poznać i skutecznie jej zaradzić⁹⁸.

Rodzice muszą brać pod uwagę stopniowe usamodzielnianie się dziecka. Rozwijanie samodzielności przejawia się także w zachęcaniu dziecka do podejmowania coraz to nowych zadań, do umożliwienia podejmowania własnych decyzji i uczenia się przyjmowania ich konsekwencji. Rozwijaniu samodzielności sprzyja pozwolenie dziecku na nawiązywanie kontaktów koleżeńskich oraz decydowanie o spędzeniu wolnego czasu. Nie oznacza to jednak, że rodzice pozostawiają dzieciom nieograniczoną swobodę. Mają prawo i obowiązek ingerować w życie dziecka, a nawet nie wyrażać zgody na utrzymywanie pewnych kontaktów społecznych lub określony sposób spędzania wolnego czasu⁹⁹.

Rodzice winni wychowywać swe dzieci do wolności. Wolność, jaką obdarzony jest każdy człowiek, stanowi dlań cenny dar, który winien być w nim rozwijany. Ten rozwój stoi jednocześnie przed każdym jako zadanie na całe życie. Jego zaś realizacja stanowi tytuł nowej wielkości i godności człowieka¹⁰⁰. Biorąc

⁹⁵ *Gravissimum educationis*, n. 1.

⁹⁶ Por. S. JASONEK, *Zobowiązania rodziców...*, dz. cyt., s. 84.

⁹⁷ Por. Z. ZBOROWSKI, *O rodzinie. Rodzina jako grupa społeczno-wychowawcza*, Warszawa 1969, s. 110.

⁹⁸ Por. S. WYSZYŃSKI, *Słowo Pasterskie na XXVI Tydzień Miłosierdzia Chrześcijańskiego – „Ratujmy dzieci”*, w: S. Wyszynski, *Listy Pasterskie Prymasa Polski 1946–1974*, Paryż 1975, s. 620.

⁹⁹ Por. R. ADRJANEK, *Wychowanie moralne w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 112.

¹⁰⁰ Por. J. KOWALSKI, *Człowiek jako obraz Boży w świetle Konstytucji „Gaudium et spes”*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1 (1973), s. 120.

pod uwagę ten rozwój, rodzice nie powinni narzucać swym dzieciom wybranego przez siebie planu życia.

Tempo współczesnych przemian jest tak duże, że wychowawca żyjący w swojej epoce musi być świadom, iż wychowuje do życia w przyszłości. Jest to jednak zadanie niesłychanie trudne. Wobec pytań i poszukiwań młodego pokolenia, starsi, nawet ci fachowcy od wychowania, bywają często bezradni. Przy współczesnych modyfikacjach stylu życia rodziny zmienia się również jej rola wychowawcza. Dawniej rodzina w ramach swego życia przekazywała całą tradycję, dziedzictwo kulturowe i religijne. Współczesne dziedzictwo kulturowe jest przekazywane przede wszystkim przez środki masowego przekazu. Wychowywać dziś, to starać się zrozumieć to, co dokonuje się w nas, wokół nas, w życiu dzieci, starać się być prawdziwym w obliczu trudności.

Wychowywać w rodzinie, to uświadomić sobie przede wszystkim wychowującą rolę codzienności, szczególnie kontaktów interpersonalnych. Są to kontakty spontaniczne, które niedostrzegalnie, ale skutecznie uczą reakcji na drugiego człowieka, stosunku do pracy. Dziś rodzice mniej wychowują przez to, co mówią, ale raczej przez to, kim są, i jakie jest ich życie rodzinne. Dzieci są nie tylko obserwatorami życia dwojga dorosłych – ojca i matki, są oni współtwórcami życia rodzinnego. Oni nie tylko otrzymują, oni również dają.

Więź moralna w rodzinie ma znaczenie nie tylko dla niej samej, dla współżycia jej członków ze sobą, ale jest zarazem więzią warunkującą to współżycie w społecznościach pozarodzinnych, nie dopuszczając w nim do konfliktów, obecnie powstających najczęściej z powodu braku wychowania moralnego w rodzinie¹⁰¹. To właśnie wychowanie moralne jest podstawową drogą, która służy istotowemu wychowaniu człowieka, z uwzględnieniem jego godności osobowej i związanej z tym jego wyjątkowej wartości oraz przysługujących mu niezwykłych praw. Jest ono nie tylko jakimś dodatkiem do dzieła wychowania w rodzinie czy innych instytucjach wychowawczych, lecz jego fundamentem, zasadniczą treścią oraz ostatecznie weryfikuje wartość całego procesu wychowawczego¹⁰².

The role and significance of moral education in family education process as a whole

Summary

The research show that the main educational environment if family. It can be also the best environment provided appropriate interpersonal relationships

¹⁰¹ P. PORĘBA, *Współżycie pokoleń na bazie rodzinnej*, Olsztyn 1981, s. 105.

¹⁰² Por. S. JASIONEK, *Wychować...*, dz. cyt., s. 15.

among its members take place there, i.e. among spouses, parents and children, and vice versa.

One of the basic bonds in living among people is the moral one. Family life is very similar.

A family wishing to be an exemplary community must realize appropriate coexistence and supply the society with valuable members – it must live moral values and present a strong moral bond, and also raise children in such atmosphere.

The aim of this article is to attempt to present the significant role of moral education in family. And also to show the leading role of family in education (including the role of parents as the first teachers), and education methods and stages of moral education in family.

Translated by Michał Józwiak

Ks. SŁAWOMIR ZAWADA*

WARTOŚĆ ŻYCIA LUDZKIEGO WOBEC WSPÓŁCZESNYCH ZAGROŻEŃ „KULTURY ŚMIERCI”

Obserwując współczesną debatę na tematy związane z życiem, z jego przekazywaniem, początkiem życia i jego naturalnym kresem, z szacunkiem do życia wszystkich istnień ludzkich; wsłuchując się w kwestionowaną oczywistość czy warto żyć? po co żyć? postronny widz, słuchacz, obserwator może dojść do przekonania, że życie ludzkie nie stanowi dzisiaj żadnej wartości. Pikanterii sprawie dodaje fakt, że kultura współczesna – szczególnie kultura masowa – czyni wszystko, aby cierpienie i starość wyrzucić poza ekrany i główne strony gazet, aby wyrugować je z przestrzeni ludzkiego uczestnictwa, zaś metody „pozyskiwania” życia czy jego unicestwiania nazywa dobrodziejstwem dla człowieka, niejednokrotnie odwołując się do argumentacji czysto emocjonalnej. Dlatego zanim przyjdzie podjąć szczegółowe rozważania nad wartością życia, i problemami mu zagrażającymi, trzeba uświadomić sobie miejsce, w którym znajduje się współczesny człowiek, jaki jest ten świat, w którym wypowiada się słowa o wartości życia¹.

Charakteryzując świat współczesny warto przytoczyć spostrzeżenia ojców soborowych na temat jego kondycji, odwołując się do wypowiedzi, która do dziś zachowała swą dramatyczną aktualność:

Wszystko, co godzi w samo życie, jak wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja i dobrowolne samobójstwo; wszystko, cokolwiek narusza całość osoby ludzkiej, jak okaleczenia, tortury zadawane ciału i duszy, próby wywierania przymusu psychicznego; wszystko, co ubliża godności ludzkiej, jak nieludzkie warunki życia, arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytutka, handel kobietami i młodzieżą; a także nieludzkie warunki pracy, w których traktuje się pracowników jak zwykle narzędzia zysku, a nie jak wolne,

* Ks. dr Sławomir Zawada – Instytut Teologiczny im. św. Jana Kantego, Bielsko-Biała.

¹ T. ZADYKOWICZ, *Życie warto*, Białystok 2009, s. 9.

odpowiedzialne osoby: wszystkie te i tym podobne sprawy i praktyki są czymś haniebnym; zakazając cywilizację ludzką, bardziej hańbią tych, którzy się ich dopuszczają, niż tych, którzy doznają krzywdy, i są jak najbardziej sprzeczne z czcią należną Stwórcy” (KDK 27).

Wypowiedź ta ukazuje, jak rozległa jest panorama braku szacunku dla godności człowieka, a co za tym idzie, również dla życia ludzkiego.

Te niepokojące zjawiska, o których mówił Sobór, bynajmniej nie są przeszłością, przeciwnie: ich zasięg staje się coraz szerszy, a formy przybierają nowe ogromne rozmiary. Aktualne perspektywy otwarte na postęp nauki i techniki dają początek współczesnym postaciom zamachów na godność ludzkiej istoty, zaprogramowanym w sposób naukowy i systematyczny. Jan Paweł II w Encyklice *Evangelium vitae*, opisując współczesną sytuację, nie bał się używać słów tak mocnych, jak „wojna silnych wobec bezsilnych”, którą nazwał „spiskiem przeciw życiu”, a kulturę współczesną określił mianem „kultury śmierci”, w której najważniejszym kryterium jest sukces².

Podobnie Benedykt XVI, udzielając chrztu dzieciom w Kaplicy Sykstyńskiej, w nawiązaniu do wyrzeczenia się pokus, grzechu i diabła zaapelował, aby powiedzieć

nie owej antykulturze, sięgającej czasów Kościoła starożytnego: dla ludzi owych czasów było doskonale zrozumiałe: wyrzekamy się – powiadano – *pompa diabuli*, to znaczy obietnicy życia w obfitości, owego pozoru życia, który zdawał się przychodzić ze świata pogańskiego, z jego swobód, z jego stylu życia jedynie według tego, co się podobało. Było to zatem „nie” wobec kultury pozornej obfitości życia, która jednak w rzeczywistości była „antykulturą” śmierci. Było to „nie” wypowiedziane owym widowiskom, w których śmierć, okrucieństwo, przemoc stały się rozrywką [...] powodem do zabawy, prawdziwą perwersją radości, autentycznego sensu życia. Ta *pompa diabuli*, ta „antykultura śmierci” była miłością do kłamstwa, do oszustwa, była nadużyciem ciała jako towaru i frymarczenia. I jeśli zastanowimy się teraz, możemy powiedzieć, że i w naszych czasach należy powiedzieć „nie” powszechnie dominującej kulturze śmierci. „Antykulturze”, która przejawia się na przykład w narkotykach, w ucieczce od rzeczywistości ku iluzji, ku fałszywemu szczęściu, wyrażającemu się w kłamstwie, oszustwie, niesprawiedliwości, pogardzie dla drugiego, dla solidarności, dla odpowiedzialności za ubogich i za cierpiących; wyrażającemu się w seksualności, która staje się czystą rozrywką bez odpowiedzialności, która staje się „urzeczowieniem” – by tak rzec – człowieka, który nie jest już uważany za osobę, godną miłości osobowej, która wymaga wierności, lecz staje się towarem, zwykłym przedmiotem. Tej obietnicy pozornego szczęścia, tej „pompa” życia pozornego, które w rzeczywistości jest jedynie narzędziem śmierci, tej „antykulturze” mówimy „nie”, ażeby pielęgnować kulturę życia. Dlatego chrześcijańskie „tak”, od starożytności do

² JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, Rzym 1995, nr 12.

dzisiaj, jest wielkim „tak” dla życia [...] mówiąc „nie” atakom śmierci, która występuje w masce życia. Taka kultura istnieje także w naszych czasach, i my tak samo powinniśmy jej powiedzieć „nie”³.

Nie ulega wątpliwości, że życie ludzkie było zawsze wystawione na różne zagrożenia i niebezpieczeństwa. Od najdawniejszych czasów towarzyszyły ludziom takie zjawiska jak wojny, przemoc, choroby czy głód⁴. Współcześnie świat staje także przed trudnym wyzwaniem, jakim jest terroryzm. I choć nie jest zjawiskiem nowym⁵, jest obecny współcześnie na skalę, na jaką do tej pory nie występował. Niektórzy wprost mówią o wojnie prowadzonej przeciwko terroryzmowi. Obok tych zagrożeń warto wymienić zjawisko eliminacji wielu istot ludzkich poprzez techniki letalne, czyli śmiertelne, stosowane w początkowej lub końcowej fazie życia. Widać, jak różnorakie zagrożenia życia, stare w swej istocie, przybierają nieznaną dotąd rozmiar, obejmują swoim zasięgiem coraz szerszy zakres i tworzą areopag „kultury śmierci”.

Obok tych „starych” zagrożeń ludzkiego życia pojawiły się współcześnie „nowe”, dotychczas nieznanne. Wiążą się one – paradoksalnie – z rozwojem ludzkości, a zwłaszcza takich dziedzin, jak postęp technologiczny, rozwój nauk medycznych, osiągnięcia biotechnologii. To, co z założenia miało i ma służyć człowiekowi i jego rozwojowi, zostało wprzęgnięte w przemoc wobec człowieka i zwróciło się przeciwko ludzkiemu życiu⁶. Wśród tych „nowych” zagrożeń dla ludzkiego życia pojawiły się np. nowe technologie w dziedzinie przekazywania życia, eksperymenty medyczne związane z badaniami prenatalnymi, manipulacje genetyczne, mentalność antykoncepcyjna czy też wszystko to, co wiąże się z odkryciem ludzkiego genomu.

Nie można w tak krótkim przedłożeniu omówić wszystkich zagrożeń „kultury śmierci”, zresztą nie taki był cel piszącego. Chodzi o zwrócenie uwagi na dwa zjawiska, które współcześnie przybierają na sile, a z których często tworzy się tak zwane „fakty medialne”, którym nadaje się pozór prawdopodobieństwa w danych okolicznościach, zwłaszcza w danej atmosferze życia publicznego⁷. Mowa o zagrożeniach dotyczących w szczególności krańcowych okresów życia człowieka, czyli okresu embrionalnego i płodowego oraz końcowego okresu życia. Wszystkie wskazane zagrożenia życia ludzkiego i jego

³ BENEDYKT XVI, Improwizowane kazanie wygłoszone w Kaplicy Sykstyńskiej w Niedzielę Chrztu Pańskiego 8 stycznia 2006 r., za: [http://http://www.niedziela.pl/wiad.php?p=200601&idw=63.html].

⁴ Por. ZADYKOWICZ, *Żyć warto*, dz. cyt., s. 10.

⁵ Wśród naukowców zajmujących się historią terroryzmu nie istnieje pełna zgodność co do faktu, kiedy tak naprawdę można mówić o pierwszym akcie terrorystycznym. Niejednoznaczna definicja zjawiska i nieustannie zmieniający się jego charakter sprawiły, że według niektórych źródeł terroryzm ma swoje korzenie już w starożytności.

⁶ Por. ZADYKOWICZ, *Żyć warto*, dz. cyt., s. 12.

⁷ Por. M. IŁOWIECKI, *Krzywe zwierciadło*, Lublin 2003, s. 89.

godności, reistycznego traktowania człowieka na różnych etapach życia wymagają oddzielnej analizy.

Wydawać by się mogło, że dyskusja nad zagadnieniem eutanazji w Polsce jest bezpodstawna. Zabrania jej (wprost o niej nie mówiąc) art. 150 §1 kk, który brzmi: „*Kto zabija człowieka na jego żądanie i pod wpływem współczucia dla niego, podlega karze pozbawienia wolności od 3 miesięcy do 5 lat*”. Wspomniany paragraf nie precyzuje czy musi być to osoba śmiertelnie chora, czy nie. Kontrowersje natomiast wzbudza inny zapis tego artykułu, który przewiduje, że w wyjątkowych wypadkach sąd może zastosować nadzwyczajne złagodzenie kary, a nawet odstąpić od jej wymierzenia. Wielu komentatorów prawa widzi w nim „furtkę” dla eutanazji czynnej. Po niedawnych⁸ wypowiedziach polskich posłów i senatorów dotyczących projektu ustawy o prawnych regulacjach zagadnień bioetycznych dyskusja o eutanazji i zapłodnieniu *in vitro* znowu przybrała na sile.

Sama eutanazja bywa dzisiaj eufemistycznie nazywana „dobrą śmiercią” i „dobrodziejstwem” dla terminalnie chorych. A jej zwolennicy wysuwają zarzut braku litości wobec pacjenta u tych, którzy odmawiają mu prawa do eutanazji. Stąd tylko krok do uznania jej za działanie jak najbardziej humanitarne i warte polecenia. Twierdzenie takie jest sofizmatem, to znaczy logicznym wywodem opartym na fałszywym, ale nieujawnionym założeniu, w celu wprowadzenia rozmówcy w błąd. Sofizmat, w przypadku eutanazji, polega na tym, że (z bardzo nielicznymi wyjątkami) prośba chorego o pozbawienie go życia nie jest świadomą decyzją podjętą przez człowieka rozumiejącego znaczenie czynu i zdolnego świadomie kierować swoim postępowaniem, ale objawem choroby, któremu towarzyszy tzw. ból totalny⁹.

⁸ Sejm pracował nad projektami ustaw bioetycznych 22 października 2010 r.

⁹ Por. [http://www.pro-life.pl/?a=articles&id=21.03.02.2010]. Zjawisko zostało opisane przez Cecil Sanders, założycielkę Hospicjum św. Krzysztofa w Londynie. Jej zdaniem problem wiąże się ze zjawiskiem totalnego bólu. Ból totalny występuje przede wszystkim u niektórych chorych na choroby nowotworowe, w stanie terminalnym, to znaczy w takim, kiedy wyleczenie nie jest możliwe i choroba nieuchronnie musi doprowadzić do śmierci w nieodległej przyszłości. Tacy chorzy odczuwają dotkliwy ból fizyczny, któremu towarzyszy ciężka depresja psychiczna. Przyczyną depresji jest fakt, że chory obserwuje szybko narastające zmiany swojej osobowości: nieodwracalnie traci swój, przez wiele lat wykonywany, zawód; przestaje być powiązany ze swoimi najbliższymi dotychczasowymi więzami rodzinnymi, a w to miejsce pojawia się traktowanie go jako przedmiotu nerwowej troski, tym większej, im bardziej go kochają. Paradoksalnie źle pojęta miłość najbliższych powoduje, że traktują go przedmiotowo. Dominuje nerwowa troska o chorego, jako o nierozwiązywalny problem, a zanika kontakt osób. Czasem najbliżsi wypowiadają przed chorym nieuzasadnione optymistyczne sądy co do jego stanu – sądy, w które chory nie może uwierzyć, i zamiast tego dochodzi do wniosku, że bliscy kłamią; patrząc w lustro chory widzi inną twarz niż dotychczas mu znana i zapamiętana. Co gorsze, ta twarz codziennie jest inna i bardziej niepokojąca. Chory nieodwracalnie traci sprawność fizyczną, przestaje chodzić i wie, że już nigdy chodzić nie zacznie. Chory staje się pozornie kimś innym – nawet dla samego siebie. Por. tamże.

Problem komplikuje manipulacja opinią publiczną w tym zakresie i sposób stawiania pytań dotyczących rzeczowego przedmiotu. Można zapytać w ankiecie: „*Czy chcesz sam decydować o końcu swego życia, jeśli dalsza egzystencja wydaje ci się nie do zniesienia, a medycyna nie może ci już oferować żadnej nadziei?*” Na tak sformułowane pytanie na ogół większość ludzi (zwłaszcza młodych) odpowiada zwykle „TAK”. Wolność wyboru wydaje im się wartością wyższą, pytanie zaś z pewnością pomija fakt, iż ludzie, którzy są beznadziejnie chorzy i świadomie chcą umrzeć jest o wiele mniej od tych, którzy właśnie z powodu choroby nie są na tyle świadomi, by móc samemu decydować.

Można zapytać inaczej: „*Czy chcesz dać prawo (rodzinie, lekarzom, sądom) do spowodowania śmierci ludzi cierpiących, jeśli medycyna nie daje im nadziei na zmianę ich stanu?*” Na tak postawione pytanie trudniej jest odpowiedzieć jednoznacznie „TAK”, odpowiedzi będą więc bardziej podzielone. Jeśli zaś zapytać: „*Czy uważasz, iż należy zabijać ludzi cierpiących bądź pozbawionych świadomości, których podtrzymywanie przy życiu naraża społeczeństwo na koszty?*” można mniemać, iż przeważa odpowiedzi „NIE”, chyba że w społeczeństwie zanikły już w ogóle wrażliwość i szacunek dla osoby ludzkiej¹⁰.

Zatem czy eutanazja jest „śmiercią z litości” czy – mówiąc dosadnie – „pozbyciem się problemu”, to znaczy działaniem motywowanym poczuciem bezsilności? Gdzie (zatem) tkwi jądro problemu? Ludzie, których bliscy umierali na nieuleczalne choroby przyznają, że robili wszystko, aby przedłużyć życie umierających o każdy następny dzień. Bez względu na cierpienie chorych, najważniejsze było, aby oddalić moment pożegnania. A zatem chyba nie litością, a miłością byli powodowani. Etyczna ocena jakiegoś czynu wynika nie tylko z zamiaru czy motywu, jaki przyświeca działającemu, ale także z etycznej dopuszczalności użytych środków oraz skutków, jakie pociąga za sobą to działanie. Kto zabija, nie umniejsza bólu, ale eliminuje cierpienie wraz z człowiekiem cierpiącym¹¹.

Mieszanie pojęć „eutanazja czynna”, „bierna”, „aktywna”, „pasywna”, dodatkowo jeszcze stosowanie niektórych z nich zamiennie z pojęciami medycznymi takimi jak „zaprzestanie uporczywej terapii”, dodatkowo komplikuje zdobyć wyczerpującej wiedzy na ten temat. Wobec powyższego warto – wydaje się – dokonać najpierw uściślenia terminologicznego, a później w sposób chłodny i wolny od emocji wskazać na argumenty za wartością życia.

1. Eutanazja aktywna

Pod tym pojęciem rozumie się świadome i bezpośrednie skrócenie życia pacjenta przez personel medyczny czy też przez najbliższych poprzez zastosowanie środków uśmiercających lub poprzez zaniechanie zabiegów, których

¹⁰ Por. M. IŁOWIECKI, *Krzywe zwierciadło*, dz. cyt., s. 64.

¹¹ Por. M. MACHINEK, *Śmierć w dyspozycji człowieka*, Olsztyn 2004, s. 60.

bezpośrednim efektem, jak też świadomie zamierzonym celem jest śmierć pacjenta¹².

Uzasadnieniem dla tego typu eutanazji jest najczęściej przywoływany argument „pragnienia minimalizacji bólu” czy „przerwania cierpienia”. Z argumentu tego często czyni się zarzut wobec przeciwników eutanazji, których obwinia się o brak miłosierdzia wobec cierpiących. Eutanazja jest przecież niczym innym – zdaniem jej zwolenników – jak tylko spełnieniem wielokrotnie powtarzanego przez pacjenta życzenia, by skrócić jego cierpienie¹³.

Zarzut braku litości wobec pacjenta, gdy odmawia mu się prawa do eutanazji, trzeba uznać za bezsensowny. U większości pacjentów pragnienie śmierci znika, gdy doznają adekwatnej do ich sytuacji pomocy i opieki¹⁴. Warto też postawić pytanie, czy „prośba pacjenta o śmierć” może być faktycznie interpretowana jako pragnienie skierowane przeciwko życiu? Czy w tej „prośbie” nie jest zawarte wołanie o pomoc, o miłość? Fakt, że pragnienie śmierci bardzo rzadko pojawia się u pacjentów hospicjów, pozwala na wyciągnięcie wniosku, że jest to wołanie o ludzkie wsparcie i o skuteczne uśmierzanie bólu¹⁵.

2. Eutanazja pasywna i pośrednia

Jak wielorakim pojęciem może stać się pojęcie eutanazji widać na przykładzie określeń „eutanazja pasywna” czy też „eutanazja pośrednia”. Określenia te zostały wprowadzone po to, aby sugerować, że różnią się od eutanazji aktywnej, co zdaje się pociągać za sobą odmienną kwalifikację moralną. Jako „eutanazję pasywną” określa się zwykle zaniechanie działań, mogących uratować lub przedłużyć życie pacjenta. Natomiast „eutanazja pośrednia” polegałaby na podawaniu pacjentowi leków (np. uśmierzających ból – opioidy i pochodne [morfina]), których faktycznym działaniem ubocznym będzie skrócenie jego życia. Kluczowym aspektem oceny moralnej staje się w przypadku takich procedur „cel”, jakim kieruje się działający lekarz. Z prawnego punktu widzenia granica między działaniami lekarskimi może być w niektórych sytuacjach bardzo płynna. Z etycznego punktu widzenia zachodzi poważna różnica wynikająca z zamiaru, jakim kieruje się lekarz¹⁶. Używanie terminu „eutanazja pasywna” jest o tyle mylące, że w świetle zasad etycznych zaniechanie działania z zamiarem skrócenia życia może być kwalifikowane jako działania jak najbardziej aktywne, jako wyraźnie podjęta decyzja o uśmierceniu człowieka. Taka motywacja sprawia, iż

¹² M. MACHINEK, *Śmierć w dyspozycji człowieka*, dz. cyt., s. 59.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 60.

¹⁵ Tamże, s. 62.

¹⁶ Por. P. BORTKIEWICZ, *Mentalność eutanatyczna w świetle encykliki „Evangelium vitae”*, CT 66 (1996) nr 3, s. 84–85.

zaniechanie działań podtrzymujących życie, czy też świadomie przedawkowana terapia przeciwbólowa z etycznego punktu widzenia niczym nie różni się od „eutanazji aktywnej”¹⁷.

Jak się zatem okazuje, medycyna, która zgodnie z hipokratesowym *primum non nocere*¹⁸ miała w pierwszym rzędzie nie szkodzić człowiekowi-pacjentowi, sprzysięgła się przeciw niemu w tym, co nazywa się współcześnie logiką proeutanatyczną. Niepokojące pytanie stawia biskup Andreas Laun z Salzburga: „czy istnieje jakiś uspokajający argument przeciw tej logice? Najpierw ofiarą padają dzieci nienarodzone, potem embriony, a teraz starzy. Kto może dać gwarancję, że nie pojawią się nowe „grupy”, których życiu odbierze się przymioty świętości i nietykalności?”¹⁹ Może się jednak pojawić inne, zapewne jeszcze bardziej niepokojące pytanie: jeśli nie eutanazja, to co?

Alternatywę eutanazji od dawna już stanowi tzw. ruch pro-hospicyjny, znany także jako ruch pro-life i promowana przez niego opieka paliatywna, którą należy rozumieć jako „całościowe postępowanie medyczne, psychologiczne, rehabilitacyjne oraz wsparcie socjalne i duchowe dla chorych na przewlekłe choroby nie poddające się leczeniu przyczynowemu, choroby znacznie ograniczające egzystencję oraz na choroby nowotworowe w stadium znacznego zaawansowania i okresie terminalnym”²⁰. W ramach tej opieki hospicja także czynnie wspierają rodziny osoby chorej w okresie jej choroby oraz jeżeli jest taka potrzeba (np. psychiczna), po jej śmierci.

Abstrahując od tego warto postawić jeszcze jedno pytanie. Co jest ostateczną przyczyną eutanazji? Jeżeli jest to odejście od Boga, to zmiana mentalności może się dokonać jedynie w drodze powrotu do Niego. Wtedy bowiem nie tylko jednostki, ale większość ludzi odpowiedzialnych odkryje na nowo prawo stojące ponad wszelką autonomią, nawet ponad prawami większości – tak bardzo respektowanymi w demokratycznych społeczeństwach – i ponad prawem władzy państwowej²¹.

Fascynacja postępem technicznym w dziedzinie medycyny znalazła swój szczególny wyraz w zachwytach nad potęgą ludzkiego rozumu zdolnego dokonać nie tylko sztucznego przerwania życia, ale i jego sztucznego poczęcia. By uniknąć nieporozumień, warto znów dokonać najpierw istotnego uściślenia po-

¹⁷ M. MACHINEK, *Śmierć w dyspozycji człowieka*, dz. cyt., s. 63.

¹⁸ „*Primum non nocere*” (z łac. – po pierwsze nie szkodzić) to jedna z naczelných zasad etycznych w medycynie. Autorstwo tej zasady nie jest znane, lecz zgodnie z tradycją przypisywane Hipokratesowi, choć wielu za jej twórcę uznaje też Imhotepa (pierwszy architekt i lekarz znany z imienia z pisanych źródeł historycznych). „*Primum non nocere*” wbrew powszechnym przekonaniom, nie jest częścią przysięgi Hipokratejskiej, lecz zbioru *Aforyzmy* przypisywanemu temu autorowi.

¹⁹ A. LAUN, *Współczesne zagadnienia teologii moralnej*, Kraków 2002, s. 323.

²⁰ Por. [http://www.opiekapaliatywna.com.pl.03.02.2010].

²¹ Por. A. LAUN, *Współczesne zagadnienia...*, dz. cyt., s. 326.

jęć. *Donum vitae* mówi tak: „Przez «sztuczne przekazywanie życia» lub «sztuczne zapłodnienie» rozumie się tutaj różne metody techniczne podjęte dla uzyskania poczęcia ludzkiego, w inny sposób niż przez stosunek płciowy mężczyzny i kobiety. Instrukcja rozważa zapłodnienie jaja *w probówce* i sztuczną inseminację przez przeniesienie w narządy rodne kobiety spermy pobranej wcześniej od mężczyzny”²².

Od czasu narodzin pierwszego dziecka z próbki nie ustaje „propaganda sukcesu”, w której niemalże udział mają media. Jest rzeczą charakterystyczną tej propagandy, że mówi się wyłącznie o osiągnięciach, o spełnianiu marzeń ludzkich²³, nie wskazuje się jednak na zagrożenia czy wprost szkodliwość i niebezpieczeństwa, które są wynikiem stosowania metody. Mało albo prawie wcale nie mówi się o środkach alternatywnych dla *in vitro*. Zatem może warto stawić temu czoło (wskazać na niebezpieczeństwa metody *in vitro*).

Istnienie nowych technologii w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego stało się faktem, a więc dyskusja nad ich godziwością nie ma charakteru wyłącznie teoretycznego. Techniczne interwencje w dziedzinę przekazywania życia stawiają jednak pytanie o ich prawomocność z etycznego punktu widzenia²⁴. Nie oznacza to oczywiście całkowitego odrzucenia interwencji o charakterze technicznym. Kongregacja Nauki Wiary poucza tak: „Dzięki postępowi nauk biologicznych i medycznych człowiek może dysponować coraz to skuteczniejszymi środkami leczniczymi, lecz może również stać się panem nowych możliwości, o niemożliwych do przewidzenia konsekwencjach ingerowania w życie ludzkie u samych jego początków i w jego pierwsze etapy rozwoju. Różne zabiegi techniczne pozwalają mu dzisiaj interweniować nie tylko w celach leczniczych, lecz także w celu kierowania procesami przekazywania życia. Takie metody techniczne mogą pozwolić człowiekowi «brać w ręce swoje przeznaczenie», lecz wystawiają go również na pokusę przekroczenia granic rozumnego panowania nad naturą. Nawet jeśli mogą stanowić postęp w służbie człowieka, niosą one ze sobą poważne niebezpieczeństwa”²⁵.

Nie ma tu wcale odrzucenia, tym bardziej potępienia techniki jako takiej. Jest natomiast ukazany ambiwalentny charakter techniki i technologii w odniesieniu do życia ludzkiego i podkreślenie, że postęp techniczny niesie ze sobą poważne niebezpieczeństwa. Warto tu odwołać się do jeszcze jednego dokumentu Kongregacji „Deklaracji o przerywaniu ciąży” i wskazać jak ten dokument ujmuje ocenę postępu technicznego: „Postęp naukowy dostarcza technice, i będzie jej dostarczał w coraz większym stopniu, znakomitych środków, których następstwa mogą być bardzo poważne tak w dobrym, jak i w złym znaczeniu.

²² Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae* (dalej: DV), *Wstęp*.

²³ J. NAGÓRNY, *Technicyzacja ludzkiej prokreacji*, w: tenże, *Wartość życia ludzkiego*, Lublin 2009, s. 157.

²⁴ J. NAGÓRNY, *Technicyzacja...*, dz. cyt., s. 150.

²⁵ DV, *Wstęp*, 1.

Są to same przez się godne podziwu wynalazki umysłu ludzkiego. Technika nie może jednak uniknąć oceny moralnej, gdyż ze swej natury jest przeznaczona, by służyć człowiekowi, i dlatego powinna zachować te cele, do których człowiek jest powołany [...]. Wykorzystywanie osiągnięć techniki ma sens jedynie wówczas, gdy dokonuje się dla dobra człowieka, w celu rozwinięcia jego naturalnych uzdolnień, zapobiegania chorobom i ich leczenia; ma jak najlepiej wspierać wszechstronny rozwój człowieka²⁶.

Jak widać wskazania obu dokumentów są klarowne w swej treści, stoją na straży dobra człowieka i jego godności. Godność człowieka i godność życia ludzkiego wiąże się nierozzerwalnie z problemem początku życia ludzkiego i jego ochrony od momentu poczęcia. Dziecko poczęte w wyniku pożycia małżeńskiego przyjmuje się jako swego rodzaju dar. Odniesiony do ludzkiego przekazywania życia termin „prokreacja” (nie reprodukcja) przypomina nade wszystko, że to nie człowiek jest kreatorem życia, że rodzice uczestniczą w stwórczym działaniu Boga, że są jedynie „pro-kreatorami” życia, które przekazują swoim dzieciom²⁷. Natomiast w procesie zapłodnienia pozaustrojowego dziecko się „produkuje” na zamówienie za pomocą określonej techniki i fragmentuje ciągly proces powstawania i wzrastania dziecka w środowisku ustrojowym. W najsłabszej fazie jego istnienia poddaje się je różnorodnym procesom laboratoryjnym, łącznie z zamrażaniem tzw. embrionów nadliczbowych. Jest to niegodziwość w sposobie traktowania człowieka w pierwszych momentach jego istnienia. Tymczasem godność człowieka wymaga szacunku od pierwszej chwili jego istnienia²⁸.

Ponieważ w przypadku *in vitro* chodzi o życie człowieka, także tutaj obowiązuje podstawowy aksjomat całej etyki lekarskiej: lekarzowi nie wolno czynić niczego, co się sprzeciwia dobru powierzonego mu – lub jak to jest w przypadku *in vitro* – poczętego za sprawą jego działania człowieka. Nie istnieje żaden „wyższy” cel, ze względu na który wolno by było przez bezpośrednią interwencję poświęcać życie człowieka lub wystawiać je na nieproporcjonalnie wysokie ryzyko²⁹. Jako niemoralne należy odrzucić wszelkie praktyki, w których od początku

²⁶ Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Quaestio de abortu*, nr 17.

²⁷ J. NAGÓRNY, *Technicyzacja...*, dz. cyt., s. 149.

²⁸ Por. H. HOSER, *Cywilizacyjna debata*, w: *Bioetyka katolicka*, dodatek do „Niedzieli” 50 (2009), s. 4–5.

²⁹ A. LAUN, *Współczesne zagadnienia...*, dz. cyt., s. 114. Obowiązek unikania nieproporcjonalnie wielkiego ryzyka pociąga za sobą autentyczny szacunek dla istot ludzkich i prawość intencji leczniczych. Zakłada ono, że lekarz „powinien przede wszystkim uważnie ocenić ewentualne konsekwencje negatywne, które może mieć dla płodu ludzkiego użycie określonej techniki badań i będzie unikał użycia takich metod rozpoznawczych, co do których celowości i nieszkodliwości nie posiada wystarczających gwarancji. A jeśli, co zdarza się często w ludzkim wyborze, jakiś stopień ryzyka trzeba będzie podjąć, postara się on wtedy sprawdzić, czy będzie ono równoważone realną koniecznością badań i ważnością wyników z niej otrzymanych dla pożytku całego płodu”. Zob. JAN PAWEŁ II, Przemówienie do uczestników sympozjum „Ruch dla Życia” (3 grudnia 1982 r.), w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V/3 (1982) 1512.

wiadomo, że zakończą się one śmiercią embrionu – niezależnie od tego, czy znajduje się on w łonie matki, czy w probówce³⁰.

Stanowisko Kościoła jest od dawna czytelne w tej kwestii: należy całkowicie zrezygnować z (obecnie praktykowanej formy) *in vitro*, jeśli ono dotyczy człowieka. Domaga się tego z jednej strony świętość i nienaruszalność życia ludzkiego, z drugiej strony – przysługujące każdemu człowiekowi prawo do poczęcia się za sprawą małżeńskiego aktu płciowego, a nie dzięki technikom medycyny.

Z perspektywy ogólnej sytuacji dzisiejszego społeczeństwa nieodparcie narzuca się dalsze krytyczne spojrzenie: z jednej strony, w krajach wysoko rozwiniętych, w których propaguje się *in vitro*, każdego dnia dokonuje się niezliczonych aborcji, i to w atmosferze powszechnej akceptacji. Z drugiej strony dąży się za pomocą kosztownej techniki do umożliwienia niektórym kobietom otrzymania dziecka z próbki. Schizofrenia tej sytuacji ukazuje się w całej pełni w przypadku lekarzy, którzy w jednej sali operacyjnej przeprowadzają aborcję, w drugiej praktykują sztuczne zapłodnienie. Rzeczywistą alternatywą tej sytuacji byłoby podjęcie rzetelnego wysiłku w celu wykorzystania wszelkich możliwości zmiany świadomości, tak by dla wszystkich stało się jasne: aborcja jest zabiciem dziecka, oddanie do adopcji dziecka niechcianego parze cierpiącej na bezpłodność jest wprawdzie dla matki aktem bolesnym, ale niemniej jednak będącym elementarnym przejawem miłości macierzyńskiej³¹.

Nie można nie wspomnieć tu także o innej jawiącej się alternatywie dla sztucznego zapłodnienia, jaką jest naprotechnologia. To stosunkowo młoda metoda walki z chorobą niepłodności polegająca na użyciu wypracowanych przez medycynę skomplikowanych metod diagnostycznych, chirurgicznych, mikrochirurgii, leczenia hormonalnego, dla odkrycia przyczyn niepłodności i usunięcia ich (ale o tym innym razem). Stosując naprotechnologię, która jest metodą naturalną i ekologiczną, para borykająca się z niepłodnością może uniknąć niekorzystnych skutków zdrowotnych, jakie niesie za sobą metoda *in vitro*.

Kościół zawsze broni godności ludzkiej, a przede wszystkim staje w obronie ubogich tego świata, tych, którzy są zagrożeni, otoczeni pogardą, i których prawa są gwałcone. Ludzie są dziś świadkami deptania fundamentalnego prawa do życia wielkiej rzeszy słabych i bezbronnych istot ludzkich. Nawet jeśli w perspektywie stworzonego świata człowiek jawi się jako „kruszyna”, „pyłek i liść na wietrze”, jako istota niewiele znacząca w bezmiarze wszechświata, to jednak to szczególne obdarowanie, które sprawia, że chwala Boża jaśnieje na obliczu człowieka, ukazuje prawdziwą jego wielkość³².

³⁰ JAN PAWEŁ II, Przemówienie do uczestników sympozjum „Ruch dla Życia” (3 grudnia 1982 r.), dz. cyt., s. 115.

³¹ Por. A. LAUN, *Współczesne zagadnienia...*, dz. cyt., s. 133.

³² J. NAGÓRNY, *Wartość życia ludzkiego z perspektywy encykliki „Evangelium vitae”*, w: tenże, *Wartość życia...*, dz. cyt., s. 22

Życie ludzkie jest życiem istoty powołanej do współlistnienia i współdziałania z Bogiem, do partycypowania w Jego miłości i życiu wiecznym, które jest życiem Boga i życiem dzieci Bożych. Godność i wartość życia ludzkiego wynika zatem z jego pochodzenia od Boga i jego przeznaczenia do komunii z Bogiem³³. Jan Paweł II w encyklice o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego uzasadnia jego wartość przez ukazanie, że jest ono jedyną możliwością realizowania siebie, nawiązywania relacji z innymi i budowania wspólnoty³⁴.

Pozostaje na koniec postawić pytanie: czy ludzie dobrej woli, nade wszystko sami katolicy, przyjmą w całej swej rozciągłości przedstawione tu rozstrzygnięcia zaproponowane przez Kościół? Czy głos Kościoła współczesnego to głos wołającego na pustkowiu? Czy ludzie potrafią zrozumieć, że „nie” Kościoła wobec sztucznego zapłodnienia czy eutanazji, jest wielkim „tak” dla człowieka, jego życia, jego godności i wartości, dla jego praw, które – mówiąc nieco z przekąsem – nie powstały w zakrystii.

Wert des menschlichen Lebens angesichts der gegenwärtigen Gefahren der „Todeskultur”

Zusammenfassung

Das menschliche Leben war seit beinahe immer verschiedenen Bedrohungen und Gefahren ausgesetzt. Schon das 2. Vatikanische Konzil, indem es auf die breite Palette der Gefahren hingewiesen hat, hat sie als „schändliche Praxen, die menschliche Zivilisation gefährden” bezeichnet (vergl. *Gaudium et spes*, 27). Vielfältige Lebensbedrohungen, die in ihrem Wesen alt sind, nehmen bisher unbekannte Ausmasse an, umfassen mit ihrer Reichweite immer breiteren Umfang und bilden den Areopag der „Todeskultur”. Neben den „alten” Bedrohungen des menschlichen Lebens sind gegenwärtig „neue”, bisher unbekannte aufgetaucht. Sie sind – paradox – mit der Entwicklung von der Menschlichkeit, und insbesondere von solchen Bereichen, wie technologischer Fortschritt, Weiterentwicklung der medizinischen Wissenschaften, Errungenschaften der Biotechnologie verbunden. Das, was in der Annahme dem Menschen und seiner Weiterentwicklung zu dienen hatte und hat, wurde in die Gewalt gegen den Menschen eingerückt und hat sich gegen das menschliche Leben gerichtet. Erwähnenswert ist hier die Erscheinung der Eliminierung von vielen menschlichen Wesen durch die letalen, also tödlichen Techniken, die in der Anfangs-

³³ W. BOŁOZ, *Bioetyka i prawa człowieka*, Warszawa 2007, s. 145.

³⁴ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 38.

bzw. Endphase des Lebens zur Anwendung kommen. Das menschliche Leben scheint inmitten von diesen Bedrohungen wertlos zu sein. Die Kirche schützt immer die menschliche Würde, und vor allem tritt für die Armen dieser Welt ein, die bedroht, durch Verachtung betroffen sind und deren Rechte missachtet werden. Das „Nein“ der Kirche gegenüber der künstlichen Befruchtung oder Euthanasie ist ein großes „Ja“ für den Menschen, sein Leben, seine Würde und seinen Wert, für seine Rechte.

Übersetzt von Sławomir Zawada

KAZIMIERA J. WAWRZYNÓW OSU*

SZTUKA WYZWANIEM DLA KOŚCIOŁA I TEOLOGII

*Prawdziwa sztuka przyczynia się do obudzenia uspiącej wiary.
Otwiera serce na tajemnicę drugiego człowieka. [...]
Artysta poprzez swój symboliczny język przywołuje rzeczywistość istniejącą
poza rzeczami, by powiedzieć: „Bóg jest niedaleko od każdego z nas”¹.*

Wprowadzenie

W 1980 r., podczas spotkania z artystami i dziennikarzami w Monachium, Jan Paweł II stwierdził, że „nigdy dotąd problemy współczesnego człowieka nie były przedstawiane tak doskonale, jak w dzisiejszej sztuce”², dodając, że Kościół czuje się tym związany i zobowiązany.

Wychodząc od tej podstawowej refleksji, chciałabym sformułować kilka myśli, które dotyczą sztuki jako wyzwania dla Kościoła i teologii. Uwzględnię tylko kilka aspektów tego wielce złożonego tematu, a zatem nie roszczę sobie pretensji do przedstawienia wyczerpującego studium. Proste lustro odbija fale świetlne, nie zmieniając ich frekwencji. Powstały obraz wirtualny odpowiada realnemu pierwowzorowi, tworząc jego absolutną analogię. Koncepcja sztuki wysnuta z tego spostrzeżenia, określana jako mimesis, trwa od antyku grecko-

* Dr Kazimiera J. Wawrzynów OSU – PWT we Wrocławiu.

¹ JAN PAWEŁ II, *Świat pozbawiony sztuki z trudem otwiera się na wiarę i na miłość*. Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. dla artystów, Bruksela 20 maja 1985 r., w: *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Fundacja Jana Pawła II, Rzym 1986, ss. 291–298, s. 295.

² JAN PAWEŁ II, *Istota, wielkość i odpowiedzialność sztuki i publicystyki*. Przemówienie do artystów i dziennikarzy, Monachium 19 listopada 1980 r., w: tenże, *Wiara i kultura...*, dz. cyt., ss. 99–108, s. 104.

-rzymskiego aż do progu ery nowożytnej³. Mimetycznie rozumiana klasyczna metafora zwierciadła nie może być jednak odpowiednim narzędziem do interpretacji sztuki współczesnej⁴.

Celem tego szkicu nie jest kompleksowe omówienie teorii i historii sztuki, lecz zainspirowanie do refleksji nad niektórymi aspektami relacji między sztuką a Kościołem i teologią. Najczęściej w tym kontekście przywołujemy wyłącznie dzieła sztuki dawnej. Zarzucając dziełom współczesnym „niezrozumiałość”, odmienną od dawnej sztuki formę wypowiedzi – zdajemy się zapominać, że sztuka każdego czasu ma swój niepowtarzalny język.

W tym opracowaniu skoncentruję się wyłącznie na sztuce współczesnej, zwłaszcza że bywa ona rzadko uwzględniana w teologiczno-estetycznym dyskursie.

Na początku należy więc zapytać: Jakie nowe formy odzwierciedlania świata, przedstawiania go, znajdujemy w sztuce współczesnej i jakie wynikają z tego implikacje? Czy dzisiejsza sztuka nie jest krzywym zwierciadłem świata? A może jest ona lustrem pokrytym białymi plamami, które odzwierciedla ów świat przypadkowo i selektywnie? Czy też jest ona tylko garstką okruchów rozbitego lustra, toteż zamyka się na świat? Jakie więc odbicie świata dostrzegamy we współczesnej sztuce?

Czułej uwadze odbiorcy sztuki nie umknie coraz wyraźniejszy „iconic turn”⁵, nowe wprowadzenie obrazu i obrazowości jako wielkości krytyczno-poznawczej pewnej ogólnej oczywistości kultury. Nowa figuratywność, która rozprzestrzenia się w sztuce współczesnej, jest zwierciadłem świata i rzeczywistości, a nawet je transcenduje. Wydaje się, że sztuka współczesna, przynajmniej w niektórych jej głównych nurtach, podejmuje kontrowersyjne zjawiska społeczne, ukazując często człowieka w kontekście zagrożeń – tak, jak gdyby wołał o wybawienie spod presji przemocy, która go otacza. Przykładów dostarczają wszystkie rodzaje ekspresji artystycznej prezentowane podczas przeglądów szeroko pojętej sztuki, które stanowią oryginalne artystyczne świadectwo czasu. Sztuka przedstawia świat postmodernistyczny oraz ludzi zamieszkujących i kształtujących go. Przemoc, ucisk, społeczne niedomagania, osamotnienie, zakłócenia komunikacji międzyludzkiej – to stałe tematy, które podejmują często artyści.

Z tym koresponduje drugi nurt sztuki współczesnej, który wobec pierwszego stoi tylko w pozornej sprzeczności: zdeklarowani esteci starają się przekazywać czyste piękno, które w sposób naturalny jest przyjmowane z wdzięcznością. Ten trend wydaje się nie być tylko powierzchownym estetyzmem, bo żyje głębo-

³ G. GEBAUER, CH. WULF, *Mimesis – Kultur – Kunst – Gesellschaft*, Hamburg 1992.

⁴ Por. G. MEYER, *Bilder, Bildung und christlicher Glaube. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlagen einer religionspädagogisch verantworteten Bildtheorie*, Münster – Hamburg – London 2003, s. 64–69.

⁵ G. BÖHM, *Die Wiederkehr der Bilder, w: Was ist ein Bild?*, red. G. Böhm, München 1994, s. 12.

ką tęsknotą dzisiejszego człowieka za zbawieniem⁶. Człowiek bowiem pragnie wydostać się z brzydoty swojej zagrożonej egzystencji i trafić do bezpieczeństwa czystego piękna.

Abstrakcjonizm sztuki współczesnej pozostawia nie tylko szeroką przestrzeń interpretacyjną, ale jest także świadectwem subiektywizmu⁷ dzisiejszych czasów. Tendencje postmodernizmu, w którym panuje tolerancja dla wzajemnie wykluczających się prawd, zostają tu potwierdzone – każdy posiada swój własny świat, indywidualnie rozumiany i przeżywany. Tak więc sztuka wiele mówi o głównych zjawiskach kulturowych, przemianach społecznych, o wszystkim tym, co kształtuje człowieka. Teolog nie powinien lekceważyć tego „zwierciadła”, bo może ono prowadzić do lepszego poznania adresatów misji Kościoła. Zdaniem Tadeusza Dzikka przytoczony „subiektywizm wymusza różnorodność rozwiązań teologicznych, jednak bez naruszania podstaw wiary”⁸.

Człowiek jako istota społeczna, w wyniku globalizacji, został poddany przymusowi ekonomicznemu. Rezultatem tego jest autostylizacja współczesnego człowieka na autonomicznego twórcę rzeczywistości swojego życia, co zmierza coraz wyraźniej *ad absurdum*. Fundamentalne zakwestionowanie ludzkiej autonomii prowadzi do tego, że także sztuka, mówiąc słowami Hansa Geорга Gadamera, wdała się w „myślowe pośrednictwo wobec współczesnego życia”⁹. Siega dziś ona z właściwą sobie dynamiką bardziej niż kiedykolwiek do kwestii egzystencjalnych i doświadczeń ludzi¹⁰.

1. Dialog Kościoła ze sztuką

Kościół i sztuka spotykają się we wspólnej przestrzeni i w niej inspirują się wzajemnie. „Takie tematy, jak: wina i łaska, zawód i wybawienie, niesprawiedliwość i sprawiedliwość, a także miłosierdzie i wolność, solidarność i miłość bliźniego, nadzieja i pociecha, powracają w dzisiejszej literaturze, w tekstach i scenariuszach i znajdują coraz silniejszy oddźwięk. Partnerstwo między sztuką i Kościołem w odniesieniu do człowieka opiera się na tym, że i Kościół, i sztuka pragną wyzwalać człowieka ze zniewolenia i prowadzić ku posiadaniu siebie samego. Otwierają przestrzeń wolności, wolności od przymusu, użycia, sukcesu za wszelką cenę, jaką trzeba płacić za efektywność, zaprogramowanie i funkcjo-

⁶ LA 16; D. JASTRZĄB, *Duchowy świat Dostojewskiego*, Kraków 2009, s. 120–126.

⁷ Por. T. DZIDEK, *Funkcje sztuki w poznaniu teologicznym*, w: *Poza utopią i nihilizmem. Człowiek jako podmiot kultury*, Kraków 2007, s. 68n.

⁸ Tenże, s. 69.

⁹ H.G. GADAMER, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 2007, s. 245.

¹⁰ Por. H. HINKEL, *Aufforderungen – Gesellschaftliche Widersprüche im Spiegel der Gegenwartskunst*, w: *Gesellschaft im Widerspruch – Erfahrungen und Perspektiven*, red. F. Krupp, A.G. Hoesch-Krupp, Essen–Dortmund 1994, s. 150nn.

nalność”¹¹. W uznaniu postrzegalnego prorocstwa sztuki należy podkreślić, że współczesna literatura, muzyka, film, architektura, sztuki plastyczne i teatralne poprzez możliwość nadania kształtu myśli w ten kreatywny sposób mogą zbliżyć się do misterium stworzenia.

Artysta nie ofiarowuje gotowych rozwiązań, ale uczy stawiania pytań, na które każdy sam musi znaleźć odpowiedź. Wszyscy więc jesteśmy wezwani do formułowania problemów i poszukiwania odpowiedzi. Brak refleksji nad własną egzystencją, życie bez pytań, nie jest pełne, bo zatrzymuje się na tym, co doczesne. Czyni nas więźniami chwili, zdaje nas na zmysły, mieszaninę nudy i przyjemności, egoistyczne uciechy przeplatane niekiedy wielkodusznymi porywami¹². W takiej sytuacji Kościół ma w artyście sprzymierzeńca w podejmowaniu wielkich pytań egzystencjalnych, bo ten, kwestionując ciągle na nowo nasz często jednowymiarowy i skostniały obraz świata, „nieustannie poszukuje ukrytego sensu rzeczy i z wielkim trudem stara się wyrazić rzeczywistość niewysłowioną”¹³.

2. W poszukiwaniu sensu

Hans Urs von Balthasar pisze, że wszystkie dziedziny sztuki uporządkowane są koncentrycznie wokół jednego punktu, z którego promieniują. Jest on dla nich wspólny, w nim przenikają się wzajemnie i dlatego, wychodząc z niego, można je wszystkie zrozumieć. Tym wspólnym punktem jest sens¹⁴. Media narzucają interpretacje wydarzeń światowych. Ale sztuka broni się przed uogólnieniami, ukazuje szczegół i zaprasza do osobistego postrzegania i interpretacji¹⁵. Martin Heidegger zwraca zaś uwagę na to, że człowiek w podejściu do dzieł sztuki z nieautentyczności swej istoty, swego ulegania zjawisku „się”, wywołać może nową autentyczność. Według niego dzieła sztuki w każdej epoce historycznej od nowa i na nowy sposób mogą prowadzić do prawdy¹⁶.

Przekaz medialny nadal w ostatnim czasie wydarzeniom społecznym i politycznym ogromną siłę, dlatego także sztuka i społeczeństwo weszły znowu w ściślejsze wzajemne relacje. Przy tym sztuka nie może i nie chce udzielać

¹¹ JAN PAWEŁ II, *Istota, wielkość i odpowiedzialność sztuki i publicystyki*, Przemówienie do artystów i dziennikarzy, Monachium 19 listopada 1980 r., w: tenże, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 102.

¹² F. MENNEKES, *Lichtblicke in Köln*, „Stimmen der Zeit” 1(2008), ss. 48–64, s. 57.

¹³ LA 13; F. MENNEKES, *Lichtblicke in Köln*, s. 57n.

¹⁴ H.U. v. BALTHASAR, *Rozwój idei muzycznej. Próba syntezy muzyki*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 2: *Pisma z zakresu sztuki i religii*, Kraków 2007, s. 26.

¹⁵ Por. T. DZIDEK, *Funkcje sztuki w poznaniu teologicznym*, w: *Poza utopią i nihilizmem. Człowiek jako podmiot kultury*, red. A. Waśko, Kraków 2007, ss. 65–83, s. 66n.

¹⁶ Por. M. HEIDEGGER, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 30.

wiążących odpowiedzi na pytania, wobec których staje świat dzisiejszy; często ona sama stawia pytania¹⁷. Artysta poszukuje dialogu z innymi, gdyż sztuka jest bardziej pytaniem niż odpowiedzią. Stawianie trudnych pytań jest bowiem powołaniem artysty i ma ono inspirować do rozmowy – dialogu. Wielu autorów uważa, że w sposób oczywisty sztuka jest bardziej pytaniem niż odpowiedzią¹⁸.

Można dostrzec, że współczesny człowiek utracił umiejętność egzystencjalnego zdumienia¹⁹ typowego dla dzieciństwa – „thaumázein”, jak nazywali tę zdolność starożytni Grecy²⁰. Dlatego wydaje się, że człowiek dzisiejszy odwykł także od stawiania sobie z wytrwałością wielkich pytań egzystencjalnych. Nasz czas rządzony jest w znacznym stopniu przez kalkulacje przydatności, co sprawia, że ludzie formułują tylko takie pytania, na które można odpowiedzieć w sposób ograniczony (nazywamy je małymi pytaniami). Żyjemy więc w społeczeństwie, które odwołuje się od wielkich kwestii, a nawet ostrzega nas przed nimi. W tej atmosferze człowiek „zawiesza dociekania nad sensem egzystencji, samo to pytanie staje się bowiem niestosowne”²¹. Dlatego dziś, gdy człowiekowi zagraża stres spowodowany presją sukcesu, połączony z chęcią stalego osiągnięcia wzrostu materialnego standardu życia, potrzeba nam ludzi, którzy stawiają „wielkie pytania” – pytania o istotę szczęścia i cierpienia, o sens i bezsens bytu, o tęsknotę i zbawienie.

Warto podejmować refleksję nad tym, jak i dlaczego sztuki wizualne dziś znowu zajmują się tematami religijnymi w wymiarze społeczno-politycznym, a także w obszarze osobistego poszukiwania sensu. Wzrasta bowiem potrzeba sensu transcendentnego. Kościół potrzebuje współdziałania sztuki w zaangażowaniu na rzecz pomocy człowiekowi współczesnemu w poszukiwaniu sensu istnienia. Zgodnie z nakazem misyjnym Chrystusa Kościół idzie „na cały świat, aż po krańce świata” – także do akademii sztuk pięknych, atelier artystów, na wystawy sztuki, wszędzie tam, gdzie świat wypowiada się w kwestiach nawiązujących do estetyki. Wszędzie tam, gdzie człowiek otwiera się przez sztukę na odkrywanie sensu.

¹⁷ Tego uczył już Sokrates, że leniwym w myśleniu, którzy oczekują wygodnie stosowalnej odpowiedzi, należy pomóc w mobilizacji własnej ukrytej kompetencji przez odpowiedź pytaniem na pytanie zawierające tym samym rozwiązanie.

¹⁸ Por. K. PIESIEWICZ, *Twórczość*, w: *Jan Paweł II do artystów. Artysty do Jana Pawła II*, Lublin 2006, s. 501–509; por. także KAWECKI, *Kościół i kultura w dialogu*, Kraków 2008, s. 229.

¹⁹ Postęp w religii jest wynikiem nieustannego zadziwienia, które charakteryzuje także postawę artysty: M. URBAN, *Dotknięcie Niewidzialnego. Sztuka i religia w myśli Hansa Ursa von Balthasara*, w: H.U. v. BALTHASAR, *Pisma wybrane*, t. 2, Kraków 2007, s. 22.

²⁰ Już Platon mawiał, że cała filozofia zaczyna się od zadziwienia; także nasza wiara zaczyna się od zadziwienia stworzeniem, pięknem Boga, który staje się widzialny; por. S. ORTH: *Ein Einsehen ermöglichen – ein Gespräch mit Friedhelm Mennekes über das Religiöse in der Kunst*, „Herder Korrespondenz” 62, 10 (2008), s. 505; F. MENNEKES, *Lichtblicke in Köln*, dz. cyt., s. 57.

²¹ J. MARCINIAK, *O formie i miłości*, „Dyskurs. Zeszyty Naukowo-Artystyczne Akademii Sztuk Pięknych we Wrocławiu”, nr 1/2007, s. 137, cyt. za: S. MORAWSKI, *Niewidziane rysowanie mapy. O postmodernizmie i kryzysie kultury*, Toruń 1999.

3. Profetyczny wymiar sztuki

Sztuka nie sprowadza się do kiczowatych atrakcji krzywego lustra, które przez spektakularne efekty rozrywkowe odwodzą od prawdy i mają pozorami. Ona ma być zwierciadłem, które skupia uwagę na tym, co istotne. Właśnie dlatego wyzwania autentycznej sztuki pojawiają się najczęściej bez rozgłosu. Można ich czasem nie dosłyszeć. Jednakże człowiekowi wsłuchującemu się częściej i głębiej w cichą mowę sztuki ukazuje ona możliwości, jakimi nie dysponują współczesne środki komunikacji.

Sztuka może stać się prorocstwem. Przywołam tu na przykład niewielkie dzieło Josepha Beuysa z roku 1974. Jest to opracowana w trzech wariantach karta pocztowa multipleks pod tytułem *Cosmos and Damian – World Trade Center*. Widać tu z perspektywy lotu ptaka słynną Twin-Towers, na której artysta w kierunku wertykalnym napisał ręcznie imiona świętych braci, bliźniąt Kosmy i Damiana, przy czym zgodnie z amerykańskim sposobem zapisu Kosma stał się Cosmosem, co włączyło w to przedstawienie znaczenie globalne. Puenta zawiera się w przypomnieniu o tym, że obydwaj święci nazywani byli ludźmi „bez pieniędzy”, ponieważ nie przyjmowali wynagrodzenia za swoją pracę. Joseph Beuys, artysta zaangażowany społeczno-politycznie, w zamierzony sposób połączył Twin-Towers – symbol ofensywnego globalnego kapitalizmu – z imionami antykapitalistycznej pary arabskich męczenników. Praca ta powinna była wywołać dyskusję publiczną, jednakże wówczas została ledwie dostrzeżona. Dopiero przez reлектurę jedenastego września 2001 r. interpretuje się dzieło Beuysa jako świadectwo o charakterze prorockim, wywierające duże wrażenie²². Nie chodzi o to, by dzieło to miało być prognozowaniem przyszłego losu świata – tak powierzchownie nie należy tego rozumieć. Sztuka jest raczej w tym sensie profetyczna, że wykracza poza czysto dyskursywne rozumienie świata i odsyła do zawsze większej prawdy rozsadzającej granice dyskursu i poznania ludzkiego, proponując samodzielny przyczynek do rozumienia świata i egzystencji, którego nie zastąpi ani nauka, ani filozofia czy teologia.

Carl Friedrich von Weizsäcker w 1985 r. powiedział w Castel Gandolfo, że „od przeszło wieku sztuka jest najczulszym sejsmografem nadchodzącego kryzysu ludzkości”²³. W tym sensie mówi o sztuce Władysław Stróżewski, upatrując funkcję jej dzieła w „objawianiu, odsłanianiu czegoś, czego bez jej

²² Por. TH. ZAUNSCHIRM, *Die arabischen Brüder von Joseph Beuys*, „Neue Zürcher Zeitung” 19. September 2001, s. 33; tenże, *Los hermanos árabes. Joseph Beuys y el World Trade Center*, w: *Beauty for Ashes. Spiritual Reflections on the Attack on America*, red. J. Farina, New York 2001, Goethe-Institut Inter Nationes 2002, s. 12.

²³ C.F. v. WEIZSÄCKER, *O kryzysie*, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 2010, ss. 149–160, s. 160; por. U. FLECKNER, *Der Künstler als Seismograph. Zur Gegenwart der Kunst und zur Kunst der Gegenwart*. Fundus, Hamburg 2010.

pomocy dostrzec lub doświadczyć nie bylibyśmy w stanie”²⁴. Nie chodzi mu jednak o codzienne doświadczenie rzeczywistości, które sztuka transcenduje, przenosząc jej odbiorców w wymiar istoty rzeczywistości, w sferę idei. Stróżewski w swoim rozumieniu funkcji dzieła sztuki nawiązuje do koncepcji Paula Tillicha, według którego polega ona również na ujawnianiu poziomów rzeczywistości ukrytych przed człowiekiem, do jakich w żaden inny sposób nie da się dotrzeć. Obraz lub wiersz odsłaniają elementy rzeczywistości, do których nie można się zbliżyć stosując metody naukowe. W prawdziwym dziele sztuki stykamy się z takim wymiarem rzeczywistości, który bez owych dzieł pozostaje dla nas zakryty²⁵.

Sztuka może więc pomóc w poznaniu „znaków czasu” i we właściwej ich interpretacji, ponieważ jest ona sposobem na przewyciężenie nawyku przysłaniania rzeczywistości życia i świata. W tym kontekście wydaje się zrozumiały fenomen luster występujący w sztuce filmowej Kieślowskiego. Fotografuje on lustra, szyby, w których odbijają się detale, twarze bohaterów. Tak jest w *Podwójnym życiu Weroniki, Niebieskim, Czerwonym*²⁶. Znamca sztuki filmowej Edgar Morin przedstawia to w poetyckim opisie: „Czasami lustrzane odbicie każe nam na chwilę zatrzymać na nim wzrok, rozbawiony lub zaintrygowany, przyjazny lub bezmyślny. Potrzeba dopiero jakiegoś wielkiego strapienia, wstrząsu, nieszczęścia, abyśmy długo dziwili się na widok jakiejś nieznannej, zmienionej twarzy: naszej własnej. Potrzeba niespodziewanego, nocnego zetknięcia się ze zwierciadłem, aby stanąć twarzą w twarz z jakimś nieznanym, a nawet nieprzyjaznym widmem – widmem samego siebie”²⁷. Krzysztof Skarbek²⁸ w swojej twórczości ukazuje absurdy naszej cywilizacji, pomieszanie wartości, w czym stara się wprowadzić ład. Zdaniem artysty „sztuka ma za zadanie porządkować nasz świat i pokazywać jego właściwą, często nieznaną twarz, wykrzywioną niczym w groteskowej, teatralnej masce”²⁹. Według niego dzieło artystyczne nie powinno ograniczać się do stawiania diagnozy współczesnemu światu, lecz inspirować człowieka do lepszego życia. W swojej działalności dąży on do „de-

²⁴ W. STRÓŻEWSKI, *Wokół piękna*, Kraków 2002, s. 25.

²⁵ P. TILLICH, *Dynamika wiary*, Poznań 1987, s. 63. Tillich rozwija ten pogląd na temat sztuki ze szczególnym uwzględnieniem zagadnienia relacji pomiędzy teologią a sztuką, w: *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur. Gesammelte Werke*, Bd. IX, Stuttgart 1967, ss. 345–355, s. 348.

²⁶ Por. A. KULIG, *Etyka „bez końca”. Twórczość filmowa Krzysztofa Kieślowskiego wobec problemów etycznych*, Poznań 2009, s. 70.

²⁷ E. MORIN, *Kino i wyobraźnia*, Warszawa 1975, s. 47, cyt. za: A. KULIG, dz. cyt.

²⁸ Artysta-malarz, reprezentant nurtu określanego jako neoekspresjonizm, profesor w pracowni malarstwa i rysunku wrocławskiej Akademii Sztuk Pięknych.

²⁹ K. SKARBEK, *Sztuka porządkuje nasz świat*, 29 września 2008 r., „Gorzowski Internetowy Informator Kulturalny” [wywiad]; patrz [http://giik.pl/wywiady/60/krzysztof_skarbek_sztuka_porzadkuje_nasz_swiat.html].

mistyfikacji rzeczywistości medialnej”³⁰, media bowiem podają gotowe obrazy udanego życia i dyktują interpretacje rzeczywistości. Artysta natomiast pragnie zainspirować współczesnego człowieka do odejścia od utilitarnego stylu życia, do komunikacji interpersonalnej i zainteresowania kluczowymi problemami egzystencjalnymi, takimi jak miłość, życie i śmierć. Stara się „zdejmować maski” i ukazywać ludzi pełnych rozterek i lęków. W przenikającej się wzajemnie współczesności i tradycji biblijnej pobudza odbiorcę sztuki do refleksji i przemiany życia³¹.

Tak więc sztuka staje się znowu współtwórczynią prawdziwie ludzkiego świata, który wszakże nie jest czystą naturą, lecz ze swej istoty – kulturą. Sztuka budzi tęsknotę za pełnią życia, przez co z jednej strony ujawnia ciemne strony egzystencji ludzkiej włącznie ze złem i złośliwością, z drugiej zaś pozwala ciągle na nowo doświadczać przeznaczenia duszy ludzkiej do życia w pełni.

4. Sztuka miejscem poznania teologicznego

Gdy sztuka jest w stanie wspierać życie człowieka, wówczas ma to także znaczenie teologiczne. Czy staje się przez to klasycznym *locus theologicus*?

„*Locus theologicus*” jest jednym z najważniejszych pojęć przyjętych w poznaniu teologicznym i metodologii teologii na podstawie *Topik* Arystotelesa (*topos = locus = miejsce, der Ort, le lieu*)³². W *Topikach* (zaliczanych do pism logicznych) Arystoteles udziela wskazówek co do zasad poprawnego wnioskowania w procesach poznawczych. Pojęcie „*locus theologicus*” jest zaś pierwotnie toposem katolickiej teologii kontrowersyjnej, na płaszczyźnie której hiszpański dominikanin i teolog czasów Soboru Trydenckiego, Melchior Cano,³³ rozbudował system, którego szczególna historia oddziaływania na apologetykę

³⁰ K. SKARBEK, *O demistyfikacji rzeczywistości medialnej*, fragm. rozmowy z 8 czerwca 2010 r. na antenie Radia Wrocław 102,3 FM, patrz: [<http://www.asp.wroc.pl/?module=News&controller=Read&action=news&id=5278>].

³¹ Widoczne jest to w pracy *Uzdrowienie ślepeca*, w której przedstawia niewidomego mężczyznę w eleganckim garniturze wychodzącego z nocnego klubu. Do tego mężczyzny podchodzi Chrystus, aby dotknięciem ręki przywrócić mu wzrok. Przenikają się tu wzajemnie współczesność i tradycja biblijna; por. D. KOWALEWSKA, *Świat szalony?*, patrz: [<http://www.mosart.pl/galeria-gsn-archiwum-artykul-30.html>].

³² A. LANG, *Loci theologici*, LThK, t. VI, kol. 1110; M. KRĄPIEC, *Arystoteles*, w: EK, t. I, kol. 963.

³³ Wielki teoretyk spotkania scholastyki z humanizmem w teologii. Jego myśl poznaliśmy w wydanym pośmiertnie dziele *De locis theologicis* (Salamanca 1563). Zawiera ono dwanaście ksiąg napisanych w latach 1553–1560. Dzieło ukazało się w trzydziestu wydaniach (ostatnie: *De locis theologicis libri duodecim*, Roma 1890).

sięga swoją aktualnością naszych czasów³⁴. Perspektywa problemowa, czy „sztuka jest źródłem poznania teologicznego”³⁵, według J. Rauchenbergera³⁶ łączy się dlatego najpierw z językiem własnym teologii. Pojęcie „*locus theologicus*” jest w teologicznej nauce o poznaniu i metodzie stosowane w nawiązaniu do arystotelesowskiej topiki jako określenie miejsc, w których mogłyby zostać odnalezione argumenty odpowiednie do omówienia teologicznych problemów. Źródła, które Cano podaje w hierarchicznej kolejności jako „*locus theologicus*”, są następujące: autorytet kanonicznych ksiąg Pisma Świętego, autorytet tego, co przekazał Chrystus i Apostołowie, autorytet Kościoła powszechnego, autorytet soborów, autorytet Kościoła rzymskiego, autorytet starożytnych świętych, autorytet teologów scholastycznych, rozum naturalny, autorytet filozofów, autorytet ludzkiej historii. Sztuka tam nie występuje – przynajmniej nie jako systematyczny topos. Jednakże należy pamiętać, że jest to epoka wielkich teologii obrazu Johanna Molanusa, Gabriela Paleottiego, Roberta Bellarmina i innych. Napisali oni traktaty o obrazach, które dopiero w ostatnim czasie zostały dostrzeżone w badaniach naukowych³⁷. To znaczy, że – w przeciwieństwie do czasów obecnych – „prawie wszyscy uczeni katolicy, nawet ci piszący historię, powiedzieli coś o obrazach”³⁸. Oczywiście należy przy tym zaraz dodać, że „wielości pism [...] w żadnym razie nie odpowiada ta sama różnorodność poglądów, ponieważ ci autorzy poruszają się w teologicznie ściśle ograniczonych ramach i stosują ciągle takie same toposy”³⁹. W tym okresie obrazy przejęły rolę wyznaniowego stanowienia tożsamości i tradycji specjalnie dla świata wiary katolickiej, nie tylko dla „niewykształconych laików”. Prawdopodobnie obrazy miały o wiele większy wpływ na oglądających je niż teksty.

Do tekstów normatywnych wspólnoty wiary, Pisma Świętego, Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, dogmatów soborowych z ich profesjonalno-teologiczną historią, a także często surowych traktatów z dziedziny teologii obrazów odwołuje się właśnie kulturalna kreatywność religii chrześcijańskiej, jej twórcze bogactwo, jej historyczna wyobraźnia, która zorientowana jest oczywiście przede wszystkim na główne źródła tradycji, lecz także poza tym na

³⁴ Por. zasadnicze wiadomości na ten temat: B. KÖRNER, *Melchior Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre* [rozprawa habilitacyjna], Graz 1994; *Historia teologii. Epoka nowożytna*, red. G. Angellini, G. Colombo, M. Vergottini, t. 4, Kraków 2008, s. 257–291.

³⁵ Jako pierwszy postawił tę kwestię Alex Stock; por. A. STOCK; *Ist die bildende Kunst ein locus theologicus?*, w: tenże, *Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zur theologischen Kunsttheorie*, St. Ottilien 1990, s. 175–181, tenże, *Keine Kunst. Aspekte der Bildtheologie*, Paderborn 1996, s. 129–135.

³⁶ Por. J. RAUCHENBERGER, *Biblische Bildlichkeit. Kunst – Raum theologischer Erkenntnis*, (IKON. Bild + Theologie), Paderborn 1998, s. 34nn.

³⁷ Por. J. RAUCHENBERGER, dz. cyt., s. 35.

³⁸ CH. HECHT, *Katholische Bildertheologie im Zeitalter von Gegenreformation und Barock. Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren*, Berlin 1997, s. 30n.

³⁹ CH. HECHT, *Katholische Bildertheologie...*, dz. cyt., s. 31.

opowiadane historie, liturgię i tradycje pobożności. Teologowie obrazu owego czasu wiedzieli o tym, a przecież nie byli oni – jeśli myśli się choćby o Robercie Bellarminie⁴⁰ – „marginalnymi postaciami” w prowadzonych wówczas dysputach teologicznych. Jak więc doszło do tego, że sztuka nie występuje w systemie Melchiora Cano? J. Rauchenberger odpowiada, że gdyby sztuka mieściła się we wczesnym systemie *loci theologici*, to wyłącznie w postaci „*ars sacra*”⁴¹. Ten zaś proces tradycji jest obcy współczesnemu myśleniu historyczno-krytycznemu.

W tekstach współczesnych teologów nie brak powoływania się na sztukę jako *locus theologicus*. Jeśli przyjmiemy tutaj jako kryterium tylko bezpośrednio znaczące uzasadnienie teologiczne, a więc w najściślejszym sensie miejsce, w którym mogłyby zostać znalezione argumenty właściwe do omówienia problemów teologicznych, to sztuki nie można zaliczyć do tradycyjnych „*loci theologici*”. Wszakże jeżeli pojęcie „*locus theologicus*” w rozumieniu „zwrotu antropologicznego”⁴² Soboru Watykańskiego II ma związek z odkrywaniem teologii (*Entdeckungszusammenhang*), wtedy konsekwentnie także sztuka okazuje się ważnym źródłem rozwoju teologii.

Ponieważ Duch Boży może działać i działa wszędzie, w ścisłym rozumieniu nie tylko sztuka religijna jest w stanie umożliwić udział w życiodajnym samoobjawianiu się Boga, lecz również sztuka jako taka⁴³. Budzi ona bowiem w człowieku tęsknotę za życiem w pełni zrealizowanym, stając się w pewien sposób „wyrazicielem powszechnego oczekiwania na odkupienie”⁴⁴. Sztuka, jeżeli jest autentyczna, choć niekoniecznie wyraża się w formach typowo religijnych, zachowuje więc wewnętrzznego pokrewieństwa ze światem wiary – tak że nawet w sytuacji głębokiego rozłamu między kulturą a Kościołem właśnie sztuka pozostaje swego rodzaju pomostem prowadzącym do doświadczenia religijnego. Jako poszukiwanie prawdy, jako owoc wyobraźni wykraczającej poza codzienność, sztuka jest ze swej natury swoistym wezwaniem do otwarcia się na Tajemnicę⁴⁵. Nawet wtedy, gdy artysta zanurza się w najmroczniejszych otchłaniach duszy lub opisuje najbardziej wstrząsające przejawy zła⁴⁶. Ojciec Święty

⁴⁰ R. BELLARMIN był między innymi także teologicznym doradcą Berniniego i Borrominiego.

⁴¹ Por. J. RAUCHENBERGER, dz. cyt., s. 37.

⁴² GS 1; K. RAHNER, *Handbuch der Pastoraltheologie II/1*, rozdz. V: *Anthropologische Voraussetzungen für den Selbstvollzug der Kirche*, Freiburg 1971, s. 34; por. Encyklika *Redemptor hominis*: „Człowiek jest drogą Kościoła” (nr 14); por. także JAN PAWEŁ II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 47.

⁴³ Por. G. KOCH, *Was Kunst ist und was sie bedeutet*, „Diakonia. Zeitschrift für die Praxis der Kirche” 35 (6/2004), s. 387–393.

⁴⁴ LA 10.

⁴⁵ Por. L. MĄDZIK, *Dotknąć tajemnicy*, w: *Jan Paweł II do artystów*, dz. cyt., s. 420n.

⁴⁶ LA 10.

Jan Paweł II powołuje się również na o. Marie Dominique Chenu mówiącego, że dzieła artystyczne „są nie tylko estetycznymi ilustracjami, ale prawdziwymi źródłami teologicznymi”⁴⁷.

To, że współczesny Kościół katolicki rozumie sztukę jako potencjalny „*locus theologicus*”, jest oczywiście efektem pewnego dramatycznego napięcia w relacji między Kościołem a sztuką, które niezaprzeczalnie prowadziło także do zranień. Aż do dwudziestego wieku Kościół w znacznej mierze odmawiał sztuce duchowej autonomii, w ten sposób odrzucając ją jako partnerkę dialogu. Przez usamodzielnienie się sztuki w jej relację z Kościołem wkracza trwała zmiana, początek nowego stylu komunikacji między Kościołem a sztuką, którego obie strony długo musiały się uczyć. Ważnym krokiem prowadzącym do pojednania była bez wątpienia poruszająca prośba o przebaczenie, jaką sformułował w dobitny sposób papież Paweł VI w swoim słynnym przemówieniu do artystów Rzymu, które wygłosił 7 maja 1964 r.: „Uznajemy, że wyrządziliśmy wam krzywdę [...] Przygnietliśmy was ciężarem nie do zniesienia. Wybaczcie nam!”⁴⁸

Sobór Watykański II wielokrotnie podkreśla, że „literatura i sztuka, każda na swój sposób, mają wielkie znaczenie dla życia Kościoła. Starają się bowiem gruntownie poznać właściwą naturę człowieka, jego problemy i doświadczenia w wysiłkach zmierzających do poznania i doskonalenia jego samego i świata; wyjaśnić jego sytuację w historii i we wszechświecie, przedstawić nędze i radości, potrzeby i możliwości człowieka, a także naszkicować jego lepszy los. W ten sposób są w stanie uwznioślić wyrażające się w rozmaitych formach życie ludzkie, stosownie do czasu i miejsca”⁴⁹. W związku z tym sobór widzi potrzebę uznania dla artystów oraz nowych form sztuki, które przemawiają do człowieka współczesnego⁵⁰.

Dzisiaj problem autonomii w dialogu między Kościołem a sztuką nie stanowi już poważnego źródła konfliktów. Przyczyną sporów są raczej różnorodne indywidualne koncepcje artystyczne. Współczesna samoświadomość artystów nie akceptuje już konsensusu znaków. Chodzi o to, by ciągle tworzyć nowe interpretacje i kreować artefakty ukazujące człowieka jako egzystencjalne centrum, z którego można określać i doczesność, i życie przyszłe. Tutaj właśnie w relacji sztuki z Kościołem w sposób nieunikniony rodzi się napięcie, ponieważ działanie Kościoła opiera się na spójnym systemie znaków reprezentującym jego system wartości. Ze względu na to, że te znaki są Kościołowi nieodzownie

⁴⁷ LA 11 za: M.D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, Milano 1992, s. 9.

⁴⁸ PAWEŁ VI, *Do artystów*: Fragmenty przemówienia do artystów, wygłoszonego w Kaplicy Sykstyńskiej oraz zamieszczonego w „L'Osservatore Romano” z 7 maja 1964 r.; por. „Znak” R. XVI, nr 126 (12) 1964, s. 1425–1426.

⁴⁹ GS 62.

⁵⁰ Por. tamże.

potrzebne do budowania tożsamości, tylko z trudem może on zgadzać się na zmiany interpretacji i odstępstwa od kanonu. To właśnie sprawia, że między Kościołem a sztuką zawsze będzie się utrzymywać napięcie, chociaż już nie będzie to paraliżująco-blokujący konflikt. Napięcie takie wprowadza dziś mobilizującą dynamikę, a zatem zawiera wielką szansę⁵¹. Podsumowując, można stwierdzić, że chociaż istnieją pewne napięcia między Kościołem a sztuką współczesną, sztuka i teologia oraz sztuka i Kościół czynią dzisiaj ciągle na nowo wysiłki na rzecz prowadzenia dialogu.

Gdy sztuka współczesna coraz częściej podejmuje takie zagadnienia, jak: „początek i śmierć”, „cierpienie i odkupienie”, „nadzieja i zwątpienie”, „tożsamość i skończoność”, może to znaczyć, że nawiązuje ona do tego, co stanowi pierwotną misję Kościoła⁵². Pole, na którym spotyka się Kościół ze sztuką, stanowią kwestie egzystencjalne i nie można bagatelizować tej sprawy przez brak zainteresowania problematyką podejmowaną przez sztukę⁵³. Raczej należałoby potraktować to jako wyzwanie do wyjścia z ograniczeń orientacji wewnętrznej i do skonfrontowania się z tęsknotami, lękami i konfliktami, które wyrażane są w niewerbalnym języku obrazu.

Stanie się to możliwe, gdy teologia będzie starała się rozumieć dzieło sztuki w jego godności i postępować za charakterystycznymi dla niej śladami sensu. Sama zaś teologia w tym otwarciu i odnowie może wypracować sobie umiejętność wypowiedzi poprzez dzieło sztuki. Nie znaczy to oczywiście, że można dyskursywnie wyrazić znaczenie obrazu. Ten warunek implikuje zarazem oczekiwanie na to, że zagłębianie się w obrazowość dzieła sztuki motywuje człowieka do myślenia i działania teologicznego. Podczas takiej próby teologia nie może wszakże zapominać o tym, co napisano lub powiedziano w historii sztuki na temat omawianego dzieła. Z drugiej strony teologia powinna być czujna i krytyczna wobec swojej własnej skłonności do redukcjonowania tego, co nowe i sprowadzania do tego, co od dawna bezpieczne i znane.

Choć dzisiejsza teologia, jak już wspomniano, ukazuje się w pewnej mierze jako „literaturoznawstwo” czy „tekstologia”, która ciągle na nowo interpretuje teksty i komentarze oraz wyjaśnia komentarze do komentarzy, to należy podkreślić, że nastąpił także pozytywny przełom w jej naukowym ujęciu artystycznych śladów świadomości religijnej. Na uwagę zasługują takie inicjatywy, jak choćby założone w Münster Centrum Chrześcijańskiej Teorii Obrazu, Estetyki Teologicznej i Dydaktyki Obrazu lub Centrum Teologii Obrazu na uniwersytecie

⁵¹ Por. K. LEHMANN, *Die Welt im Spiegel der Kunst als Herausforderung für Kirche und Theologie*, w: *Religion aus Malerei? Kunst der Gegenwart als theologische Aufgabe*, red. R. Hoeps, Paderborn 2005, s. 24.

⁵² Por. GS 62; JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin, s. 36.

⁵³ Por. K. LEHMANN, dz. cyt., 25.

w Kolonii⁵⁴. Wiele kościelnych ośrodków naukowych w Polsce podejmuje także godne uwagi próby w tej dziedzinie⁵⁵.

Jednakże nie można nie zauważyć, że dzieła sztuki w działaniach duszpastryży Kościoła, w kształceniu i w myśleniu zawodowych teologów, jak i w intelektualnym autoportrecie Kościoła jeszcze nie zajmują należnego im miejsca. To świadczy o pewnym braku, który można określić jako fundamentalny deficyt teologiczny: teologia obrazu lub sztuki nie mogła się jeszcze ukonstytuować jako dyscyplina kanonu przedmiotów teologicznych. To wydaje się być deficytem także na tle teoretyczno-naukowego samorozumienia nauk humanistycznych. A przecież już dawno religioznawstwo porównawcze i etnologia wykazują, jak ważne są obrazy i rytuały dla antropologii religijnej. Artystyczno-estetyczne formy wyrazu należą właśnie do człowieka.

Teologia, która ujmuje człowieka w jego integralności, nie może sobie pozwolić na redukcję go do jego kognitywnych możliwości, a ekspresyjny i emocjonalny udział jego świadomości jedynie na tyle uwidocznić, na ile jest ona dokładnie przekładalna na język. Wprawdzie przez całe stulecia hermeneutyka była przede wszystkim narzędziem filologów, jednak odwołując się do H.G. Gadamera, metodę hermeneutyki można z powodzeniem zastosować do badania sensu obrazu. Do dziedziny hermeneutyki należy przecież również „niejęzykowe dzieło sztuki”⁵⁶. W szerokim znaczeniu hermeneutyka obejmuje więc także estetykę. Ponieważ zaś historia sztuki dokonuje teoretyczno-naukowego zwrotu w kierunku antropologii obrazu, kompetentna teologia obrazu byłaby właśnie także zdolna do włączenia się w ten interdyscyplinarny dyskurs kulturoznawczy⁵⁷. Na potrzebę rozwijania kompetentnej teologii sztuki zwraca uwagę dokument Konferencji Biskupów Niemieckich z 1993 r. *Kunst*

⁵⁴ W Münster pod kierunkiem R. Hoepa, a w Kolonii A. Stocka.

⁵⁵ Jako przykład może służyć Instytut Wiedzy o Kulturze UKSW łączący kulturoznawstwo z teologią; wydziały teologiczne prowadzą badania interdyscyplinarne, których owocem są rozprawy naukowe podejmujące refleksję teologiczną nad różnymi dziedzinami sztuki; Katedra Historii Sztuki Kościelnej Instytutu Historii Sztuki KUL zorganizowała w dniach 20–22 maja 2010 r. ogólnopolską sesję naukową *Fides ex visu*, poświęconą zagadnieniu wiary i sposobom jej widzenia przez sztukę; PWT we Wrocławiu organizuje *Wieczory Tumskie* w duchu dialogu teologii i sztuki. W ramach badań interdyscyplinarnych prowadzonych na wydziałach teologicznych nierzadko powstają rozprawy podejmujące tematykę z pogranicza teologii i sztuki.

⁵⁶ H.G. GADAMER, *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 2000, s. 136n. „Niejęzykowe dzieło sztuki” oznacza w kontekście wywodu Gadamera „dzieło inne niż filologiczne”. Podkreśla on, że w przypadku obrazu chodzi o „język dzieła sztuki”.

⁵⁷ Por. np., E. NORDHOFEN: *Eine Konvergenz – Bild-Anthropologie und Bild-Theologie*, w: *Im Zwischenreich der Bilder*, red. R.M. Jacobi, B. Marx, G. Strohmaier, Leipzig 2004, s. 105–116; G. LARCHER, *Kunst – Kirche – Theologie. Wechselbezügliche zwischen Tradition und Modernität*, w: *Bilder-verbod Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, red. E. Nordhofen, Paderborn 2001, s. 173–187.

*und Kultur in der theologischen Aus- und Fortbildung*⁵⁸. Jest niezbędne, by teologiczne zainteresowanie sztuką rozszerzało się stopniowo także poza obszar klasycznej ikonografii chrześcijańskiej, aby współczesna sztuka mogła być postrzegana jako „*loci theologici*”, choć to na pewno łączy się z ryzykiem. Można jednak mieć nadzieję, że nowe refleksje nad sztuką współczesną wkroczą głębiej w dyskurs teologii. Sąsiedztwo teologii i sztuki, które nie zakłada identyczności, jednakże przy pewnej obcości oddziałuje wzajemnie inspirująco, doprowadzić może do nieoczekiwanego, ale właśnie dlatego owocnego spotkania. Tu właśnie jest miejsce na uczenie się wzajemnego szacunku, nawet wtedy, gdy teologia i sztuka wzajemnie nie rozumieją się⁵⁹.

5. Sztuka jako *praeparatio evangelica*

Kiedy w II w. Kościół wkraczał w świat pogański, podstawowym zadaniem ówczesnych intelektualistów było przerzucenie pomostów pomiędzy światem kultury judaistycznej, z którego wywodziło się chrześcijaństwo, a bogatym światem kultury grecko-rzymskiej. Pojęcie „*praeparatio evangelica*”, zaczerpnięte z patrystyki, podkreśla szczególny aspekt źródłowej funkcji sztuki w stosunku do wiary chrześcijańskiej i konsekwentnie do teologii. Wstępnie i bardzo ogólnie można je określić jako przekonanie, że obcowanie z literaturą starożytnych Greków może być „przygotowaniem” do otwarcia się na przyjęcie wiary chrześcijańskiej.

Na gruncie myśli chrześcijańskiej sposób rozumienia literatury niechrześcijańskiej jako „*praeparatio evangelica*” został wypracowany w okresie patrystycznym. Twórcą terminu jest Euzebiusz z Cezarei. Cytując autorów starożytnych, traktuje on literaturę antyczną jako jedno ze źródeł uzasadnień swojej argumentacji. Taki sposób odczytywania i interpretowania literatury zarówno Euzebiusz, jak i inni Ojcowie Kościoła traktują jako metodę teologiczną. Dzieła literackie są dla nich punktem wyjścia do pobudzenia woli i wyobraźni oraz rozbudzenia uczuć religijnych, uważają bowiem, że stanowią przygotowanie (*praeparatio*) człowieka na przyjęcie ewangelicznego orędzia i jego teologicznych treści.

Do znaczących postaci tej epoki należy także Klemens Aleksandryjski, który dostrzegał konieczność zaistnienia wiedzy, kultury i literatury klasycznej w przepowiadaniu i piśmiennictwie teologicznym. Bazyli Wielki w celu lepszego zrozumienia Pisma Świętego polecał ćwiczenia interpretacyjne na utworach pogańskich poetów.

Uogólniając, można stwierdzić, że Ojcowie Kościoła uważali dawną i współczesną sobie literaturę za ważne źródło argumentów w dyskusjach apo-

⁵⁸ Sekretariat Der Deutschen Bischofskonferenz, *Kunst und Kultur in der theologischen Aus- und Fortbildung. Arbeitshilfe des Sekretariates der Deutschen Bischofskonferenz* Nr. 115, Bonn 1993.

⁵⁹ Por. K. LEHMANN, dz. cyt., s. 28.

logetycznych. Widzieli w niej wspólny dla chrześcijan i niechrześcijan obszar, na którym pojawiają się wartości zdolne przygotować grunt pod zasiew ewangelicznej prawdy. Z pism patrystycznych wywodzi się pogląd, że wartości te należy dostrzec, zinterpretować i włączyć w służbę kerygmatu teologii. Podstawą tej metody stosowanej przez Ojców Kościoła, która umocniła się i rozwinęła we współczesnej metodologii teologii, jest z pewnością autorytet św. Pawła. W jego przepowiadaniu teologia odkryła potrzebę dostrzeżenia w kulturze greckiej źródła teologicznej argumentacji w sensie właśnie „*praeparatio evangelica*”. Nowy Testament zawiera przykłady, które mogą stanowić świadectwo tego przekonania. W pierwszym z tych miejsc (Dz 17, 28) Paweł cytuje podczas mowy na Areopagu słowa Phainomena Aratosa z Soloi w Cylicji oraz hymnu Kleantesa do Zeusa: „Jesteśmy bowiem z Jego rodu”, a wskazując na źródło, mówi: „Jak też powiedzieli niektórzy z waszych poetów”. W Liście do Koryntian (1 Kor 15, 33), piętnując niewiarę adresatów w zmartwychwstanie, przytacza fragment z komedii *Thais*, autorstwa Menandra: „Wskutek złych rozmów psują się dobre obyczaje”⁶⁰. Natomiast w Liście do Tytusa (Tt 1, 12) przywołuje tekst kretańskiego poety Epimenidesa z Knossos na „świadka prawdy” o swoich rodakach: „Kreteńczycy zawsze kłamcy, złe bestie, brzuchy leniwe”. We wszystkich tych przypadkach św. Paweł wykorzystuje fragmenty greckiej poezji – znane z pewnością odbiorcom – jako „przygotowanie” do przyjęcia głoszonej prawdy w formie „argumentu z literatury” wzmacniającego argumentację biblijną i teologiczną. Marek Starowieyski podkreśla z uznaniem, że ten wysiłek Ojców Kościoła należał do podstawowych czynników „chrystianizacji świata starożytnego”⁶¹.

6. *Praeparatio evangelica* w ujęciu współczesnym

Współczesna refleksja nad teologiczną funkcją literatury pięknej, określaną za Euzebiuszem jako „*praeparatio evangelica*”, jest kontynuacją, ale i jednocześnie przetworzeniem zasadniczych intuicji obecnych w ujęciu paulińsko-patrystycznym.

Święty Paweł i Ojcowie Kościoła skupiają się na takich tekstach literackich, które stanowią „*praeparatio*” w stosunku do konkretnych prawd wiary. Dzisiaj dominuje raczej tendencja do postrzegania jakiejś „*meta-praeparatio evangelica*” w literaturze pięknej traktowanej całościowo, w oderwaniu od takich czy innych dzieł literackich wchodzących w jej zakres. Poziom refleksji teoretycznej

⁶⁰ C. PETER, *Christliche Literatur des 20. Jahrhunderts*, t. I, Wuppertal 1985, s. 6 za: J. SZYMIK, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako „locus theologicus”*, Katowice 2007, s. 88.

⁶¹ Por. M. STAROWIEYSKI, *Odbudować mosty. Kryzys kultury chrześcijańskiej i seminarium. „W Drodze”* 9 (349) 2002, ss. 65–76, s. 69.

uległ więc pogłębieniu, a zbiór form praktycznego wykorzystania teorii – poszerzeniu; już z samej istoty tego, czym jest literatura, wylania się możliwość jej funkcjonowania jako przedpola Ewangelii⁶². Wielorakość form obcowania ze „sztuką słowa jako taką” jest w stanie skierować odbiorcę w stronę Tajemnicy, pomóc mu w przekraczaniu materialnych wymiarów egzystencji, wytworzyć głód ewangelicznych wartości, a więc ostatecznie przygotować drogę Słowu. Poezja – zauważa Kazimierz Wójtowicz – „może być początkiem procesu odkrywania i humanizacji” i dlatego kontakt z nią „urabia w jakiś sposób grunt na przyjęcie Radosnej Nowiny”, staje się „mostem”, wstępowaniem w „przed-sionek wiary”⁶³. J. Szymik odwołuje się do założeń hermeneutyki P. Ricoeura, według którego byt przejawia się także w słowie „pozaewangelicznym”, na przykład w klasycznym lub współczesnym słowie poetyckim. „Wielorakie przejawy bytu w słowie skłaniają mnie, przygotowują mnie do przyjęcia jednego Słowa, Chrystusa, jako głównego i rozstrzygającego przejawu”⁶⁴ – pisze Ricoeur. Studium Karla Rahnera *Das Wort der Dichtung und der Christ* uważa Szymik za próbę konstrukcji teologicznych podstaw współczesnego ujęcia kategorii „*praeparatio evangelica*”. Jest ona przykładem najbardziej charakterystycznych tendencji aktualnej refleksji teologicznej w tej dziedzinie. W punkcie wyjścia autor stawia pytanie antropologicznie ukierunkowane: „Czy – aby być czy zostać chrześcijaninem – trzeba w sobie pielegnować wrażliwe wyczulenie na słowo poetyckie?” Słowo poetyckie definiuje Rahner jako składową czterech komponentów. Jest to: słowo zawierające milczącą tajemnicę, które „trafia w najgłębsze wnętrze człowieka”, jednocy i w swej skończoności jest „wcieleniem nieskończonej tajemnicy”⁶⁵. Roman E. Rogowski wskazuje na istnienie tajemnicy we współczesnej literaturze. Mówi on o „nurcie metafizycznym we współczesnej prozie”, zaznaczając, że rzeczą charakterystyczną jest nie tylko *wyzucie metafizyczne*, ale szacunek wobec *metafizycznej rzeczywistości*, ujawniający się w świadomości twórcy dystansem wobec niej i niemożnością adekwatnego jej ujęcia. Podobne tendencje dostrzega on w „pewnych kierunkach współczesnej poezji”⁶⁶. Takie słowo poetyckie jest więc szczególnie zdolne do wyrażania chrześcijańskich treści. Wyczulenie na nie i umiejętność słuchania go są „warunkiem przyjęcia Słowa Bożego”. Słowo poetyckie okazuje się tu w swej naj-

⁶² J. SZYMIK, dz. cyt.

⁶³ K. WÓJTOWICZ, *Poezja w nauczaniu katechetycznym*, Kat 21 (1978) nr 4, s. 164: „kto nauczył się odkrywać ukryty sens ludzkiego słowa, interpretować wkomponowane obrazy, dostrzegać intencję określonego kodu językowego – ten z pewnością będzie też umiał wyciągnąć Boże Słowa z tekstów Starego i Nowego Testamentu. Słowa, które w większości mają przecież charakter poetycki”.

⁶⁴ P. RICOEUR, *Egzystencja i hermeneutyka – rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985, s. 354.

⁶⁵ Cyt. za: J. SZYMIK, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*, dz. cyt., s. 89.

⁶⁶ R.E. ROGOWSKI, *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Katowice 1986, s. 39–43.

głębszej istocie warunkiem chrześcijaństwa, a ćwiczenie w misterium słowa odnajdywaniem drogi do Słowa, czyli „*praeparatio evangelica*”. „Prawdziwie wielkie chrześcijaństwo i prawdziwie wielka poezja są wewnętrznie spokrewnione” – podkreśla Rahner. Jeśli bogactwu słowa poetyckiego odpowiada „wrażliwe wyczulenie” odbiorcy, istotnym owocem owego pokrewieństwa staje się literacko-teologiczna relacja, którą nazywamy właśnie „*praeparatio evangelica*”.

Literatura jako „*praeparatio evangelica*” może być postrzegana jako zmuszająca do refleksji w tej funkcji – jak widać z dotychczasowych przykładów – na różnych poziomach, uwzględniających różne miejsca styku literatury i szeroko rozumianej teologii. Może to być refleksja nad misterium Słowa i nad jego związkami ze Słowem Bożym, wydobywanie tkwiącej immanentnie w tekście literackim teologicznej argumentacji czy też interpretacja teologiczna tekstu literackiego.

Jan Paweł II zwraca uwagę na to, że już sam proces tworzenia dzieła literackiego może być dla jego autora „*praeparatio evangelica*”⁶⁷. Całe wieki kultury europejskiej stanowiły rzeczywistość współbrzmienie kultury i chrześcijaństwa, co więcej, chrześcijaństwo było jednym z podstawowych czynników kultury, jednak ostatnie stulecia przyniosły stopniowe oddalanie się od siebie religii i kultury.

Zakończenie

W 1964 r. Ojciec Święty Paweł VI wyznaje winę Kościoła wobec artystów zaproszonych do Kaplicy Sykstyńskiej, prosi o przebaczenie i wyraźnie stwierdza, że głoszenie ewangelii byłoby niepełne... bez sztuki⁶⁸. Po niespełna dwu-

⁶⁷ „Staracie się wszyscy – poprzez dzieła plastyczne, muzyczne bądź słowo – wyrazić głębię życia ludzkiego i istotę rzeczywistości. Przez sam fakt tego poszukiwania artystycznego zbliżacie się, niejako po omacku, do Boga, być może dla niektórych nieznanego; do Boga, który jest źródłem, transcendentnym oparciem i ostatecznym celem istnień, celem ich ewolucji, ich życia”; por. JAN PAWEŁ II, Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. dla artystów, Bruksela 20 maja 1985 r., w: *Wiarą i kulturą*, dz. cyt., s. 289.

⁶⁸ „Kościół potrzebuje was. Nasza posługa wymaga waszej współpracy, bo, jak wiecie, polega ona na głoszeniu i przybliżaniu umysłem i sercem świata ducha, świata tego, co niewidzialne i czego nie można nazwać. Wy umiecie znaleźć formy przystępne i zrozumiałe dla rzeczy niewidzialnych – to wasz zawód i wasze powołanie. Wasza sztuka polega właśnie na porywaniu skarbów ze świata ducha i przyodziewaniu ich w słowa, barwy, formy – w dostępność dla ludzi. I to nie taką, o jaką ubiega się nauczyciel logiki czy matematyki. [...] Wy macie jeszcze ten przywilej, że możecie w samym akcie, w którym czynicie świat ducha przystępnym i zrozumiałym, zachować jego niewysłowioną, jego transcendencję, jego tajemnicę oraz konieczność dochodzenia do niego z łatwością i równocześnie z wysiłkiem. Jeśli zabraknie nam waszej pomocy, nasza posługa stanie się jękaniem i czymś niepewnym”; PAWEŁ VI, *Do artystów*. Przemówienie do artystów wygłoszone w Kaplicy Sykstyńskiej oraz zamieszczonego w „L'Osservatore Romano” z 7 maja 1964 r., tłum. St. G. [Stanisław Grygiel], „Znak”, R. XVI, nr 126 (12) 1964, s. 1425.

dziestu latach Jan Paweł II podkreśla dobitnie, że Kościół potrzebuje sztuki do przekazywania swego orędzia⁶⁹. Myśl tę powtarza wielokrotnie, a u progu nowego tysiąclecia chrześcijaństwa wyraża ją dobitnie w *Liście do artystów*. Benedykt XVI zachęca dziś często do studiowania tego dokumentu⁷⁰. Zresztą już w roku 1984 w *Raporcie o stanie wiary* podkreśla wagę dialogu teologii ze sztuką, stwierdzając, że „teolog nie kochający sztuki, poezji, muzyki, natury, może być niebezpieczny. Ta bowiem ślepotą i głuchota na piękno nie jest sprawą drugorzędną, lecz może wycisnąć piętno także na jego teologii”⁷¹ – pisze.

Zwierciadło sztuki i zwierciadło teologii – są jedynie antycypacją egzystencji, która została nam obiecana. W niej spełnią się wszystkie ludzkie tęsknoty za zbawieniem. Tę obietnicę wyraził apostoł Paweł w Liście do Koryntian: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś zobaczymy twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany” (1 Kor 13, 12).

Kunst als Herausforderung für Theologie und Kirche

Zusammenfassung

Der Artikel will zur Reflexion über manche Aspekte der Beziehung zwischen zeitgenössischer Kunst, Kirche und Theologie anregen. Die Kunst greift mit der ihr eigenen Dynamik die existentiellen Fragen und Erfahrungen der Menschen und deren unaufhörliche Suche nach dem verborgenen Sinn der Dinge auf. Kirche und Kunst treffen sich in diesem Raum und inspirieren sich gegenseitig. Ihre Partnerschaft beruht darauf, dass sie den Menschen aus Unterdrückung und Versklavung befreien möchten.

Kirche braucht die Kunst, um die eigene Botschaft zu verkünden. Die Kunst öffnet den Raum der Freiheit von Zwang, Missbrauch, Erfolg um jeden Preis und ermöglicht, in kreativer Weise sich dem Mysterium der Schöpfung zu nähern. Sie ist in dem Sinne prophetisch, dass sie rein diskursives Verständnis der Welt überschreitet und zu immer größerer Wahrheit führt, sprengend

⁶⁹ Por. JAN PAWEŁ II, *Istota, wielkość i odpowiedzialność sztuki i publicystyki*. Przemówienie do artystów i dziennikarzy, Monachium 19 listopada 1980 r., w: tenże, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 104.

⁷⁰ BENEDYKT XVI, *Prawdziwe piękno jest drogą chrześcijańskiego humanizmu*. Przesłanie Ojca Świętego z okazji XIII Sesji Publicznej Akademii Papieskich, „L'Osservatore Romano” 2 (2009), s. 22n; tenże, *Bądźcie zwiastunami i świadkami nadziei*. Przemówienie podczas spotkania z artystami 21 listopada 2009 r., „L'Osservatore Romano” 2 (2010), s. 29–32.

⁷¹ J. RATZINGER, *Raport o stanie wiary*. Rozmowa przeprowadzona w 1984 r. przez V. Messoriego z ks. kard. Josephem Ratzingerem, Marki 1986, 2005², s. 111n.

die Grenzen des Diskurses und der menschlichen Erkenntnis. Oft bezeichnet man die Kunst als Seismograf. Sie kann helfen, die „Zeichen der Zeit“ zu erkennen. Sie ist führendes Bindeglied zur religiösen Erfahrung der Wahrheit und Aufruf zur Öffnung auf das Geheimnis hin. Kunstwerke sind nicht nur ästhetische Illustrationen, sondern wahre theologische Quellen. Kirche versteht heute Kunst als potenziellen „*locus theologicus*“ und lädt die Künstler zum Dialog ein.

Übersetzt von Kazimiera Wawrzynów OSU

Ks. TADEUSZ FITYCH*

KLUCZOWE ŚRODOWISKO ŻYCIA KS. GERHARDA HIRSCHFELDERA. QUICKBORN

„Młodzi są przyszłością świata i Kościoła” – ten humanistyczny i personalistyczny priorytet, na różnych forach współczesnego świata, wielokrotnie przywoływał Jan Paweł II¹.

Wstęp

Przypomnijmy kluczowe dane biograficzne drugiego męczennika, a pierwszego błogosławionego Ziemi Kłodzkiej (19 września 2010 r.). Gerhard Hirschfelder urodził się 17 lutego 1907 r. w Kłodzku, jako nieślubne i jedyne dziecko Marii Hirschfelder (*13 XII 1881 †16 II 1939). W tym czasie była ona panną bez zawodu, a nieco później krawcową. Gerhard po ukończeniu czterech klas szkoły ludowej (1913–1919²), także w Kłodzku, 3 marca 1927 r. złożył egzamin maturalny, wińcząc formację pobieraną w tutejszym Państwowym Gimnazjum Katolickim. W okresie 4 kwietnia 1927 r. – 2 maja 1931 r. mieszkał w konwiktie

* Ks. prof. dr hab. Tadeusz Fitych – dr hab. WT UO, mieszka w Kudowie Zdroju.

¹ 6 czerwca 1991 r. we Włocławku, podczas przemówienia do katechetów, nauczycieli i uczniów, Papież powiedział m.in.: „Młodzież i dzieci są przyszłością świata, są przyszłością narodu i Kościoła, są tą przyszłością oni, młodzi ludzie, ale są nią w oparciu o rodzinę, o szkołę, o Kościół, o naród, o cały naród. Dlatego też Sobór Watykański II uczy, iż szkoła «mocą swego posłannictwa kształtuje [...] władze umysłowe, rozwija zdolność wydawania prawidłowych sądów, wprowadza w dziedzictwo kultury wytworzonej przez przeszłe pokolenia, kształci zmysł wartości, przygotowuje do życia zawodowego, sprzyja dyspozycjom do wzajemnego zrozumienia się, stwarzając przyjazne współzycie wśród wychowanków różniących się charakterem czy pochodzeniem»” (Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim 5).

studentów teologii i na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego studiował filozofię oraz teologię. Po otrzymaniu niezbędnej dyspensy, w dniu 31 stycznia 1932 r. w katedrze wrocławskiej został wyświęcony na kapłana przez metropolitę wrocławskiego kard. Adolfa Bertrama (1914–1945), przy czym należał do duchowieństwa Ziemi Kłodzkiej – Hrabstwa Kłodzkiego (tzn. pruskiej części archidiecezji praskiej, której jednostką administracyjną był dekanat kłodzki). Dziesięcioletni okres kapłańskiego życia i działalności ks. Gerharda Hirschfeldera można podzielić na trzy etapy. Pierwszy z nich stanowi siedmioletnia praca w charakterze wikariusza w parafii w Kudowie Zdroju, Czermej (1932–1939). Drugim etapem określamy trzyletni okres posługi duszpasterskiej, tym razem w charakterze starszego wikariusza parafii w Bystrzycy Kłodzkiej (luty 1939 r. – 1 sierpnia 1941 r.) i pełnienie obowiązków duszpasterza młodzieży Hrabstwa Kłodzkiego (lipiec 1939 r. – 1 sierpnia 1941 r.). Trzeci, zaledwie kilkumiesięczny, etap życia księdza stanowiły kolejno: aresztowanie i pobyt w więzieniu kłodzkim (1 sierpnia – 15 grudnia 1941 r.)² oraz wiedeńskim (23–25 grudnia 1941 r.), a wreszcie w obozie koncentracyjnym w KL Dachau (27 grudnia 1941 r. – 1 sierpnia 1942 r.).

Odważna posługa duszpasterska i świetlane świadectwo chrześcijańskiego życia bł. księdza Gerharda Hirschfeldera, który był wychowywany przez samotną matkę, w naturalny sposób budzą wiele refleksji i dociekliwych pytań o ich źródła i przebieg procesu jego ogólnoludzkiego i chrześcijańskiego dojrzewania. Pierwsze z nich dotyczą problemów wychowania młodzieży oraz roli Kościoła w tym jakże trudnym zadaniu. Współczesna pedagogika pojmuje wychowanie jako bardzo złożony proces, który obejmuje całokształt zabiegów mających na celu ukształtowanie człowieka pod względem fizycznym, moralnym i umysłowym oraz przygotowanie go do życia w społeczeństwie. Na skuteczność procesu wychowania wpływa wiele czynników. Na pierwszym miejscu należy postawić zdrową rodzinę, dalej szkołę przekazującą wiedzę i ogólnoludzkie wartości, środowisko rówieśnicze, a także Kościół. Niezmiernie ważna jest efektywna współpraca pomiędzy tymi, którzy decydują o realizacji personalistycznej wizji osoby

² Był to już okres wzmożonych szykan i represji władz hitlerowskich wobec duchowieństwa diecezji wrocławskiej. Należy zauważyć, że pomimo trwającej wojny od 1940 r. osoby zakonne nie mogły pełnić opieki nad chorymi. Ponadto decyzją Rudolfa Hessa zakazano wstępowania do zakonów. Od jesieni 1940 r. do maja 1941 r. miała miejsce prowadzona na szeroką skalę akcja rekwirowania klasztorów i usuwania zakonników. W diecezji wrocławskiej skonfiskowano wówczas 60 klasztorów i domów zakonnych. Protestował przeciwko temu biskup kard. Bertram (będący zarazem przewodniczącym fuldyjskiej Konferencji Biskupów) w swym liście pasterskim z 16 listopada 1941 r. Zob. m.in. A. kard. BERTRAM, *Hirtenbriefe und Hirtenworte*, oprac. W. Marschall, Köln–Weimar–Wien 2000; K. DOLA, *Duszpasterstwo w (archidiecezji wrocławskiej i jej ustrój za rządów arcybiskupa ks. kard. Adolfa Bertrama (1914–1945)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” (1995), t. 15, s. 143–206; tenże, *Kościół katolicki wobec narodowego socjalizmu na Śląsku (archidiecezja wrocławska)*, „Rocznik Łubowicki” (2004), t. 2, s. 100–114.

w wychowaniu młodego pokolenia, szczególnie pomiędzy pełną i zdrową rodziną, szkołą, Kościołem oraz grupami wspólnych zainteresowań i sposobów przeżywania czasu wolnego. Nie ulega wątpliwości, że w wieku młodzieńczym ciężar poprawnego procesu uspołecznienia własnych dzieci spoczywa przede wszystkim na ojcu.

W publikacjach poświęconych prezentacji osoby i działalności ks. Gerharda Hirschfeldera³ zatrzymywałem się nad prowokującym nie tylko zamyślenie, ale również kolejne prace badawcze faktem, że jako panięskie dziecko wychowywał się on bez ojca (z tego tytułu nawet w Kościele był traktowany ze swego rodzaju „rezerwą”)⁴, osiągnął jednak rzadko spotykane umiłowanie mądrości i dojrzałość osobową. Z pewnością stanowiło to dla niego niegasnące źródło upokorzeń, codzienny krzyż i dużej skali wyzwanie, ale mimo tego nie dostrzegamy w nim piętna duchowego i psychicznego zranienia ani też oznak zniewieściałej osobowości. Wręcz przeciwnie, cenimy u niego wiele w pełni dojrzałych i zrealizowanych rysów męskiej osobowości, m.in.: świadomość chrześcijańskiej godności, wolności i odpowiedzialności, roztropność, zdecydowanie, odwagę i wytrwałość, zdrową ambicję i także aspiracje, poszukiwanie prawdy i wiedzy, czujne obserwowanie przemian polityczno-kulturowych, konsekwentne odczytywanie znaków czasu oraz sztukę niezależnego i krytycznego myślenia, zwińczoną bezkompromisowym podążaniem – nawet w pojedynkę – pod prąd (w stylu i duchu ignacjańskiego *agere contra*).

³ Większość z nich została opublikowana jeszcze przed uroczystością beatyfikacyjną (19 września 2010 r.) – zob. m.in.: T. FITYCH, *Boże Młyny. KL Dachau – proces dojrzewania ks. Gerharda Hirschfeldera do świętości*, „Ziemia Kłodzka” (2010) 192, s. 24–29; tenże, *Gottes Mühlén. KL Dachau – Reifeprozés des Priesters Gerbard Hirschfelder zur Heiligkeit*, „Ziemia Kłodzka” (2010) 194, s. 18–22; tenże, *Lebenslauf des selig gesprochenen Kaplans Gerbard Hirschfelder – Kalendarium życia bł. Ks. Gerharda Hirschfeldera*, w: *Seliger – Błogosławiony Gerbard Hirschfelder*, „Ziemia Kłodzka” (2010) wrzesień, wydanie specjalne, s. 5–7 (tłum. na j. niemiecki – I. Rogowska; na j. czeski – P. Neuman); tenże, *Drugi Męczennik ziemi kłodzkiej – kalendarium ponad 35 lat życia ks. Gerharda Hirschfeldera (1907–1942)*, „Świdnickie Wiadomości Kościelne”, VII (2010) nr 2 (26), s. 262–269; tenże, *Zwierciadło i niebo duszy ks. Gerharda Hirschfeldera (1907–1942), drugiego Męczennika Ziemi Kłodzkiej*, „Świdnickie Wiadomości Kościelne”, VII (2010) nr 2 (26), s. 255–262; tenże, *„Der Spiegel und Seelenhimmel” selig gesprochenen Priesters Gerbard Hirschfelder*, tamże, s. 21–23; tenże, *Książę Gerbard Hirschfelder – Męczennik Ziemi Kłodzkiej za prawdę, wiarę i godność młodzieży*, w: *„Servus sanctae Hedvigis fidelis”. Księga dla uczczenia śp. ks. prof. A. Kielbasy SDS* [w przygotowaniu]; tenże, *Duchowny przewodnik i orędownik Ziemi Kłodzkiej. Symbol wolności i odwagi*, „Ziemia Kłodzka” (2010) nr 194, s. 17–18; tenże, *Geistiger Führer und Befürworter des Glatzê Landes*, „Ziemia Kłodzka” (2010) wrzesień, wyd. specjalne, s. 27–28; tenże, *Drugi Męczennik Ziemi Kłodzkiej – kalendarium ponad 35 lat życia ks. Gerharda Hirschfeldera (1907–1942)*, „Posłaniec” (Biuletyn Parafialny), październik 2010 nr 3 (68), s. 6–10; tenże, *Zamiast podsumowania obrad sympozjalnych*, „Ziemia Kłodzka” (2010) nr 11 (198), s. 10–11.

⁴ Zob. T. FITYCH, *Maryjny charakter kapłaństwa błogosławionego księdza Gerharda Hirschfeldera (*17 II 1907 Kłodzko † 1 VIII 1942 KL Dachau)*, „Perspectiva” (2011) [artykuł złożony do druku].

Ponadto mając w polu widzenia szerszy kontekst trendów kulturowo-religijnych z okresu pierwszego ćwierćwiecza XX w. (m.in. fenomen swego rodzaju kontestacji uzewnętrzniającej w niemieckich ruchach młodzieżowych⁵), rozwijającego się ruchu liturgicznego⁶ i ekumenicznego, pozytywnie uderza nas zarówno jego zdrowa ambicja na płaszczyźnie kulturowo-religijnej, jak i troska o kulturę duszy. Przejawiały się one m.in. w poszukiwaniu nieskazitelnych wzorców moralnych i szlachetnych inspiracji (m.in. różne grupy parafialne i stowarzyszenia młodzieżowe), kontaktów, modeli dynamicznego apostołstwa i więzi z osobami, które „płonęły” duchem ewangelicznym, oraz środowisk, w których w radykalny sposób pielęgnowano życie Kościoła komunii, miłość pasterską i apostołskiego ducha (w tym polu zainteresowania znalazły się wspólnoty kapłańskie – m.in. *ruchu szensztadzkiego*⁷ oraz stowarzyszenia robotnicze – m.in. *Rodzina Kolpinga*⁸ itd. ...), a także świętość.

Zarazem zastanawia i daje wiele do myślenia fakt, że w momencie narastającego dla ks. Gerharda zagrożenia ze strony Gestapo i przenoszenia go w 1939 r. z wikariatu w parafii Kudowa-Zdrój, Czerwna⁹ na wikariat w By-

⁵ Mamy tu na uwadze historycznie niezmiernie ważny fenomen społeczny z okresu pierwszych trzech dziesięcioleci XX w. Ks. Czesław Bartnik podał jego celne i lapidarne określenie: „Niemiecki ruch młodzieżowy był to duchowo-społeczny ruch młodych Niemców, wyrosły z niezwykle ostrej opozycji wobec indywidualizmu, liberalizmu i niektórych przejawów kapitalizmu w Niemczech”. Konkretnym tego przejawem były: *Wandervogel* (Berlin–Steglitz, 1901) i *Akademische Freischar* (Göttingen, 1907), a po I wojnie światowej skonsolidowały się one w *Bündischen Jugend*. Zob. F. RAAB, *Jugendbewegung*, LfThK³, Bd. 5, Freiburg [2006], k. 1059–1060.

⁶ Zob. m.in. T. MAAS-EWERD, *Liturgische Bewegung, I: Katholische Kirche*, LfThK³, Bd. [2006], k. 991–992; H. LIMBURG, *Liturgische Bildung*, tamże, k. 994–995.

⁷ Ubocznym skutkiem uderzenia w zakony był wzrost znaczenia tzw. instytutów świeckich (jak Opus Dei) czy religijno-duszpasterskich struktur typu ruch szensztadzki (założony w 1914 r. przez o. J. Kentenicha). Z upływem czasu stał się on wspólną platformą wielu środowisk świeckich i kapłańskich o maryjnym typie duchowości. Zob. m.in. V. DAMMERTZ OSB, *Ordensgemeinschaften und Säkularinstitute*, w: *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. IV: *Die Weltkirche im 20. Jahrhundert*, red. H. Jedin, K. Repgen, Freiburg–Basel–Wien 1985, s. 375–376; E. ISERLOCH, *Innerkirchliche Bewegungen und Ihre Spiritualität*, w: tamże, s. 330–332.

⁸ Będąc członkiem wspólnoty księży należących do międzynarodowego katolickiego ruchu szensztadzkiego (informacja od F. Junga, wikariusza generalnego byłych mieszkańców Ziemi Kłodzkiej), korzystał z jego duchowości, która ma charakter maryjny, pedagogiczny i apostołski. Ponadto był on w latach 1932–1939 w Czerwnie, a w okresie 1939–1941 w Bystrzycy Kłodzkiej prezesem sekcji międzynarodowego stowarzyszenia robotników, nazywanego *Rodzina Kolpinga*, które w trosce o godne życie czeladników i robotników założył w 1841 r. ks. Adolph Kolping (*1813–†1865). Zob. *Hirschfelder war Kolpingpräses*, „Rundbrief des Grossdechanten” (2010), H. 3, s. 39.

⁹ Nominacja ks. G. Hirschfeldera na wikariusza w Czerwnie była decyzją Franza Ditterta (*10 grudnia 1857 r. Wilkanów †18 grudnia 1937 r. Międzyzlesie), wielkiego dziekana kłodzkiego i wikariusza generalnego archidiecezji praskiej w Prusach (1921–1937). Zob. m.in. A. HERZIG, M. RUCHNIEWICZ, *Dzieje Ziemi Kłodzkiej*, Hamburg–Wrocław 2006, s. 264, 373.

strzycy Kłodzkiej, kolejny wielki dziekan kłodzki powierzył mu niezwykle odpowiedzialny urząd duszpasterza młodzieży Ziemi Kłodzkiej (którą to chciały sobie podporządkować hitlerowskie władze). Było to więc zadanie i wyzwanie ogromne, ale z pewnością doświadczony Franz Xaver Monse, jako były jego kłodzki proboszcz, a obecnie wielki dziekan kłodzki, wikariusz generalny archidiecezji praskiej w Prusach (1938–1962)¹⁰, nie uczyniłby tego ani pochopnie, ani tym bardziej nierozważnie. W każdej epoce tego typu pracę duszpasterską może efektywnie spełniać jedynie wzorowy prezbiter, prowadzący głębokie życie wewnętrzne, cechujący się pasją do Kościoła i jego liturgii, dojrzałą miłością pasterską, postawą dialogu i autorytetem moralnym, łatwością nawiązywania kontaktów, pogodnym usposobieniem, umiłowaniem kultury (w tym również muzycznej) oraz pielgrzymek i turystyki pieszej (m.in. obozów i biwaków połączonych ze spotkaniami formacyjnymi). Te i inne okoliczności wskazywałyby na to, iż nie tylko kłodzkiemu proboszczowi parafii urodzenia ks. Gerharda, ale również centrali duszpasterstwa Ziemi Kłodzkiej, w dostatecznym stopniu znane były pasje, uzdolnienia, kontakty i zaangażowanie ks. G. Hirschfeldera na rzecz katolickich ruchów młodzieżowych. Zanim sformułujemy hipotezę, że zwłaszcza jeden z ówczesnych katolickich ruchów młodzieżowych (wraz z jego założycielami i dojrzałymi moderatorami), pełnił w życiu Gerharda w dobrym tego słowa znaczeniu rodzinę zastępczą i odegrał szczególną rolę na rzecz jego społecznienia i osobowej integracji, przyjrzymy się niezwykle złożonemu fenomenowi ruchów młodzieżowych i ich elitarnym wariantom w postaci katolickich ruchów młodzieżowych z początków XX w. na Śląsku.

2. Katolicki ruch młodzieżowy na Śląsku

W reakcji mieszczańskiej młodzieży na chory – autokratyczno-mieszczański styl życia kształtowany m.in. przez liberalny kapitalizm i zaborczą industrializację, zrodził się niemiecki ruch młodzieżowy. Dokonując na wstępie uproszczonej charakterystyki tego fenomenu¹¹ należy zauważyć, iż: a) pod względem ideowo-

¹⁰ Zob. M. HIRSCHFELD, hasło: *Monse, Franz Xaver, Generalvikar der Grafschaft Glatz, Großdechant*, w: *Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikons*, Bd. XX, [2002], k. 1044–1047; A. BERNATZKY, *Lexikon der Grafschaft Glatz*, Leimen 1988; A. HERZIG, M. RUCHNIEWICZ, *Dzieje Ziemi Kłodzkiej*, dz. cyt.; I. KLIMASZEWSKA, hasło: *Monse Franz*, w: *Popularna encyklopedia Ziemi Kłodzkiej*, t. 2, red. J. Laska, M. Kowalcze, Kłodzko 2009, s. 268.

¹¹ Zob. m.in.: S. ANDRESEN, *Mädchen und Frauen in der bürgerlichen Jugendbewegung: soziale Konstruktion von Mädchenjugend*, Neuwied 1997; R. BARTH, *Jugend in Bewegung. Die Revolte von Jung gegen Alt in Deutschland im 20. Jahrhundert*, Berlin 2006; W. HELWIG, *Die Blaue Blume des Wandervogels, Überarbeitete Neuausgabe*, Baunach 1998; M. von HELLFELD, *Bündische Jugend und Hitlerjugend – Zur Geschichte von Anpassung und Widerstand 1930–1939*, Köln 1987; J.H. KNOLL, *Typisch deutsch: die Jugendbewegung: Beiträge zu einer Phänomengeschichte*, Opladen 1988; H. GIESECKE, *Vom Wandervogel bis zur Hitlerjugend*, Weinheim 1981; U. GEUTER, *Homosexualität in der deutschen Jugendbewegung. Jungenfreundschaft und Sexualität im Diskurs von Jugendbewegung, Psychoanalyse und Jugendpsychologie am Beginn*

-światopoglądowym nie był on zjawiskiem jednolitym, lecz bardzo zróżnicowanym (istniały w nim nurty o profilu burżuazyjnym, narodowym, proletariackim, socjalistycznym, demokratycznym, ale również protestanckim, katolickim i in.); b) z ruchem młodzieżowym w ścisły sposób były powiązane inne trendy tego okresu: reformy pedagogiczne¹², rozluźnienie seksualne (m.in. nudyzm – w j. niem. *Freikörperkultur*, homoseksualizm itd.), ruchy zmierzające do reformy mieszczańskiego stylu życia; c) wspólną cechą była natomiast pielęgnowana w całym ruchu swoista i niezależna kultura organizacji i sposobów przeżywania czasu wolnego, przejawiająca się m.in. w sobotnio-niedzielnej ucieczce od stechniczowanej cywilizacji miejskiej na łono nieskażonej przyrody, regularnym uprawianiu turystyki pieszej (jej szybkie rozprzestrzenianie się dało początek schroniskom młodzieżowym)¹³ oraz noszeniu prostych ubrań z tzw. drelichu; d) obronie wolności poprzez odrzucanie używek (m.in. nikotyny i alkoholu) i romantycznej fascynacji folklorem (zwłaszcza pieśniami ludowymi); e) jak również romantycznej wizji niektórych wybranych elementów kulturowych, przejawiało się to m.in. w lekturze twórczości umiłowanych niemieckich oraz austriackich prozaików i poetów¹⁴; f) rozwijanie samodzielności młodzieży i w konsekwencji niezwykle silne dążenie do autonomicznego kształtowania swego życia przez samą młodzież, zgodnie z lansowaną w nim zasadą: „młodzież prowadzi młodzież”; g) w odróżnieniu od dotychczas działających organizacji młodzieżowych typu – stowarzyszenia i zrzeszenia (*Verein, Verband*), zakładanych i prowadzonych przez osoby dorosłe, nie-

des 20. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 1994; W. KINDT, *Dokumentation der Jugendbewegung*, Bd. I: *Grundschriften der deutschen Jugendbewegung*, Düsseldorf 1963; Bd. II: *Die Wandervogelzeit. Quellenschriften zur deutschen Jugendbewegung 1896 bis 1919*, Düsseldorf 1968; Bd. III: *Die deutsche Jugendbewegung 1920 bis 1933. Die Bündische Zeit*, Düsseldorf 1974; *Die Jugendbewegung: Welt und Wirkung. Zur 50. Wiederkehr des freideutschen Jugendtages auf dem Hohen Meißner*, Hrsg. E. Korn, O. Suppert u. K. Vogt, Düsseldorf–Köln 1963; W. LAQUEUR, *Die deutsche Jugendbewegung*, Köln 1978.

¹² Gustav Wyneken – przedstawiciel ówczesnego kierunku reform pedagogicznych po raz pierwszy użył pojęcia kultura młodzieżowa (niem. *Jugendkultur*).

¹³ Ruch młodzieżowy wywodzący się z *Wandervogel* tworzyła znaczna liczba małych grup. Organizowały się one same i najczęściej pod przewodnictwem niewiele od nich starszego przewodnika, z końcem prawie każdego tygodnia pielęgnowały wyjazdy i wyprawy turystyczne. Zob. G. ZIEMER, H. WOLF, *Wandervogel und freideutsche Jugend*, Bad Godesberg 1961.

¹⁴ W tym gronie znajdowali się m.in.: śląski poeta romantyk Joseph Karl Benedikt Freiherr von Eichendorff (1788–1857); prawnik z zawodu, przedstawiciel niemieckiego realizmu, prozaik, słynny z wielu nowel Hans Theodor Woldsen Storm (1817–1888); Hermann Hesse (1877–1962, pseudonim: Emil Sinclair) – prozaik, poeta i eseista niemiecki o poglądach pacyfistycznych (okazjonalnie rysownik i malarz), laureat Nagrody Nobla w dziedzinie literatury za rok 1946; Rainer Maria Rilke (1875–1926) – austriacki poeta (urodzony w Pradze), reprezentant liryki symbolicznej, prekursor egzystencjalizmu czy też Gerhart (Gerhard) Johann Robert Hauptmann (1862–1946) – niemiecki dramaturg i powieściopisarz, laureat Nagrody Nobla w 1912 r., przedstawiciel nurtu naturalistycznego w teatrze.

miecki ruch młodzieżowy stanowiły tzw. *bundy* (od niem. *Bund*), czyli związki młodzieżowe organizowane przez samą młodzież¹⁵, szczytowy okres przypada na lata 1919–1933; h) w wielu bundach uprawiano krytykę kościelnego nauczania, a nawet istoty katolicyzmu; h) początkowo ruchy młodzieżowe były apolityczne, głębsze zmiany nastąpiły jednak po I wojnie światowej, wówczas można mówić o silnie spolaryzowanym okresie w działalności bundów organizacji młodzieżowych, a po zagarnięciu władzy przez nacjonalistów w 1933 r. miało miejsce zmuszanie młodzieżowych bundów do wejścia w szeregi *Hitlerjugend* (i bycia narzędziem nazistowskiej ideologii) albo dochodziło do ich rozwiązania.

W tym poszerzonym kontekście kulturowo-politycznym pragniemy spojrzeć na środowisko Kościoła katolickiego¹⁶. O katolickich organizacjach młodzieżowych, identyfikujących się z Kościołem katolickim (młodzi bronili i utożsamiali się z wyznawaną wiarą oraz pogłębiali swoją religijność), można mówić już w okresie tzw. kontrreformacji, kiedy w kolegiach jezuickich były pielęgnowane kongregacje maryjne. W połowie XIX w. powstają stowarzyszenia młodych robotników – *Kolpingfamilie*. Z kolei we wspomnianym okresie bundów 1919–1929 powstały m.in. liczne bundy uczniowskie. Były to ruchy: *Quickborn* (eryg. 1909), *Bund Neudeutschland* (1919), *Der Deutschen Jugendkraft* (1920), *Pfadfinder* (1919), *Neuland*, *Kreuzfabrer* i *Heiland*. Cechowała je m.in. chrystocentryczna i maryjna orientacja, dążenie do doskonałego upodobnienia się do Chrystusa i naśladowania Go w życiu codziennym, stąd też wespół z ruchem liturgicznym przyczyniały się one do odnowy Kościoła. W uproszczonym ujęciu, bundy katolickie można uznać za swoistą syntezę katolicyzmu oraz idei i metod ruchu młodzieżowego.

Dla całych Niemiec chronologicznie pierwszym katolickim bundem była organizacja młodzieżowa o nazwie *Quickborn*¹⁷. Powstała ona już w 1909 r. w Nysie, dzięki zaangażowaniu się aż trzech wybitnych kapłanów diecezji wrocławskiej: ks. Bernharda Strehlera (1872–1945)¹⁸, ks. Klemensa Neumanna (1873–1928) i ks. Hermanna Hoffmana (1878–1972)¹⁹. Z końcem I wojny światowej organizacja ta liczyła już 7000 członków (dodajmy, że to właśnie na tym etapie zetknie się z nią kilkunastoletni G. Hirschfelder)²⁰.

¹⁵ Zob. K. SEIDELMANN, *Bund und Gruppe als Lebensformen deutscher Jugend*, München 1955.

¹⁶ Zob. W. TZSCHEETZSCH, *Jugendorganisationen*, LfThK³, Bd. 5, Freiburg [2006], k. 1965–1966.

¹⁷ Zob. m.in.: [http://www.quickborn-ak.de/geschichte.html].

¹⁸ Jego brat był członkiem kapituły katedralnej w Berlinie. Zob. M. WORBS, *Quickborn und Heimatgarten als ein Kulturell-Religiöses Ereignis in Oberschlesien (1909–1939)*, Opole 1999 (Wydział Teologiczny UO, seria: Z dziejów kultury chrześcijańskiej na Śląsku, nr 16), s. 49–56.

¹⁹ Zob. R. GUARDINI, *Quickborn. Tatsachen und Grundsätze*, Burg Rothenfels 1922, s. 5; W. DIRKS, *Anfänge und Folgen katholischer Jugendbewegung*, w: *Die Jugendbewegung. Welt und Wirkung*, dz. cyt., s. 244.

²⁰ Zob. H. GOEKE, *Gerhard Hirschfelder. Priester und Märtyrer. Ein Lebensbild mit Glaubensimpulsen für heutige Christen*, Münster, [sierpień] 2010, s. 24.

O okresie międzywojennym na Górnym Śląsku można wręcz mówić, że nastąpiła w nim eksplozja stowarzyszeń młodzieżowych²¹. Przy czym, jeśli idzie o cały region Śląska²², to w ramach dwóch znaczących katolickich bundów prężną działalność rozwijały zrzeszające je grupy, m.in.: *Quickborn* – w Nysie (1909) oraz w Brzegu, Głogowie, Głogówku, Głubczycach, Głucholazach, Grodkowie, Legnicy, Opolu, Paczkowie, Prudniku, Raciborzu, Świdnicy, Wrocławiu oraz w miastach górnośląskiego regionu przemysłowego²³ (nb. znana jest też działalność grupy *Quickbornu* zorganizowanej przez śląską młodzież na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie). Natomiast dla bundu *Neudeutschland* (1919)²⁴ ważniejsze śląskie ośrodki stanowiły trzy miasta: Bytom, Opole i Wrocław²⁵.

Liczebność i dynamikę działania katolickich bundów z końcem lat trzydziestych XX w. na Górnym Śląsku odsłania statystyka opracowana w 1929 r. przez Emanuela Grunda, rejonowego referenta ds. młodzieży. Pod względem liczby zrzeszonej młodzieży czołówkę katolickiego ruchu młodzieżowego w tym rejonie stanowił bund *Quickborn* (819 członków). Drugie i czwarte miejsce zajmowały bundy *Jungkreuzbund* (703) i *Jungborn* (643), wywodzące się z ka-

²¹ Celną charakterystykę tego typu ożywienia religijnego na Górnym Śląsku, na przykładzie miasta Zabrze, przynosi najnowsza monografia: *Nadzorować, interweniować, karać (Nazijski obóz władzy wobec Kościoła katolickiego w Zabrzu (1934–1944). Wybór dokumentów*, oprac. S. Rosenbaum i M. Węcki, Katowice 2010 (Oddz. IPN – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu w Katowicach), s. 65–71.

²² Życie i działalność młodzieży na Ziemi Klodzkiej przedstawił G. JÄSCHKE, *Die Junge Grafschaft. Katholische Jugend der Grafschaft Glatz*, Münster 1990. W syntetycznym ujęciu tego zagadnienia w wymiarze Śląska wykorzystano prace czołowego znawcy ruchu *Quickborn* – zob. M. WORBS, *Quickborn und Heimatgarten...*, dz. cyt.; tenże, *Niemiecki katolicki ruch młodzieżowy na Śląsku jako podmiot kształtowania postaw religijnych i społecznych*, w: *Jubileusz uczy. 900-lecie Kamienia Śląskiego*, red. E. Mateja, Opole 2005 (Sympozja, 61), s. 95–101.

²³ Zob. M. WORBS, *Quickborn und Heimatgarten...*, dz. cyt., s. 124–126.

²⁴ Ruch ten powstał po zakończeniu I wojny światowej w 1919 r. w Kolonii z inspiracji kolońskiego arcybiskupa kard. F. von Hartmanna z inicjatywy jezuitów. Jego program ogłoszony w 1923 r. na zamku Hirschberg skupiał się na obronie wiary i obyczajów w trudnych czasach przełomu oraz chęci budowania „nowych Niemiec” na solidnym fundamencie zasad wiary katolickiej i zdrowych wartości narodowych. Program odznaczał się silnym rysem chrystocentrycznym i maryjnym. Członkowie *Neudeutschland* uznawali Chrystusa za swój najwyższy ideał i swego „Wodza”. Starali się świadomie naśladować Go w życiu codziennym. Ich świętem patronalnym była Uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP. Stawiali sobie za cel osiągnięcie takiej dojrzałości religijno-moralnej, która także w późniejszym, dorosłym życiu uzdalniałaby ich do odważnego dawania świadectwa wierze katolickiej. *Neudeutschland* liczył ok. 20 000 członków, zrzeszając w ponad pięciuset grupach i w niemal całych ówczesnych Niemczech jedynie młodzież męską. Zob. m.in. H. SCHWARZ, *Versuch einer Übersicht über die katholische Jugendbewegung*, Köln 1930, s. 36–37; F. VORSPEL SJ, *Neudeutsches Knappenbuch*, Köln 1933, s. 12; *Löscht den Geist nicht aus. Der Bund Neudeutschland im Dritten Reich*, Hrsg. R. Eilers, Mainz 1985.

²⁵ Zob. F. VORSPEL SJ, *Neudeutsches Knappenbuch*, dz. cyt., s. 7.

tolickiej organizacji abstynenckiej *Kreuzbündnis* i zrzeszające głównie młodzież pracującą. Natomiast bund *Neudeutschland* (654 członków) znajdował się na trzecim miejscu. Z wcześniej wspomnianego zestawienia wynika, że na terenie Górnego Śląska działalność prowadziły jeszcze takie bundy, jak (kolejno według liczby członków): *Aufrechtenbund* (368), *Deutsche Pfadfinderschaft St. Georg* (147), *Ringgemeinschaft Deutscher Pfadfinder* (85), *Heilantbund* (33) i *Normannsteiner* (14).

3. Geneza i historia ruchu *Quickborn*

Katolicki ruch młodzieżowy *Quickborn* jest uznawany za jeden z wyjątkowo interesujących i wartościowych fenomenów społeczno-religijnych powstałych na Śląsku w pierwszych dziesięcioleciach XX w. (nb. pozostaje praktycznie niezbadany w wymiarze Dolnego Śląska i Ziemi Kłodzkiej). Stanowi on jeden z wyrazów dynamicznego trendu konstytuowania się grup młodzieżowych²⁶ oraz ważną kartę w historii ruchów młodzieżowych tego stulecia. Przyczynił się zarówno do rozwoju życia religijnego, jak też do ukształtowania się nowoczesnego myślenia pedagogicznego. Co więcej, *Quickborn* powstał na Śląsku, ale swoją działalność prowadził również daleko poza granicami tego regionu i w końcu główne swoje centrum miał w Niemczech.

Nysa, która do momentu sekularyzacji w 1810 r. była centrum feudalnego księstwa biskupów wrocławskich, w 1909 r. stała się kolebką *Quickborn*. Za sugestią prefekta kościelnego internatu (związanego z tutejszym Konwiktem biskupim „Carolinum”), ks. dra Bernharda Strehlera (1872–1945), uczniowie założyli koło abstynenckie²⁷, które postawiło sobie za cel propagowanie trzeźwości wśród młodzieży gimnazjalnej w Nysie²⁸. Dopiero w 1913 r. stowarzyszenie przyjęło nazwę *Quickborn*²⁹ i wydawało pod tym tytułem własny miesięcznik. Sama nazwa

²⁶ Doskonale ilustrują to dane statystyczne dotyczące Górnego Śląska: w 1913 r. – 655 grup i 23 188 członków; w 1925 r. – 1331 grup i 112 383 członków; w 1929 r. – 1652 grupy i 128 270 członków, co stanowiło 9,3% ogółu liczby mieszkańców Górnego Śląska. Jest niezwykle wymowne, że w krótkim okresie zaledwie szesnastu lat (1913–1929) liczba grup wzrosła o prawie tysiąc (997), czyli 252,2%, a liczba uczestniczącej w nich młodzieży aż o 105 082 – 553,2%. Co więcej, pod koniec lat trzydziestych, co 9. mieszkaniec tego regionu był stowarzyszony w jednej z grup młodzieżowych, a statystycznie każdą grupę stanowiło 78 osób. Zob. M. WORBS, *Quickborn und Heimatgarten...*, dz. cyt., s. 41.

²⁷ Szerzący się na przelomie minionych stuleci alkoholizm, zwłaszcza na Górnym Śląsku, osiągnął rozmiary choroby społecznej. Zarazem stał się istotnym problemem pedagogicznym.

²⁸ Zob. W. MOGGE, *Quickborn*, LfThK, Bd. 8, Freiburg 1963, k. 937 oraz rozprawa doktorska M. WORBS, *Quickborn und Heimatgarten...*, dz. cyt.; U. GORKI, *Quickborn*, LfThK³, Bd. 8, Freiburg [2006], k. 771; H. GOEKE, *Gerhard Hirschfelder*, dz. cyt., s. 23-26.

²⁹ Był to zarazem tytuł zbioru poezji wydanego w 1852 r. przez Klausea Grotha (*24 kwietnia 1819 r. † 1 czerwca 1899 r.), jednego z najbardziej znanych poetów i pisarzy używających języka ludowego (bowiem ludzie nieposługujący się niemieckim językiem literackim bywali

wywodzi się z jednego z dialektów i oznacza w języku polskim mniej więcej tyle co „tryskające źródło”, „krynica”, „zdrój” – żywe źródło. *Quickborn* z jednej strony było wyrazem ruchu młodzieżowego (*Jugendbewegung*), a z drugiej coraz liczniejszym związkiem katolickich grup młodzieżowych, którym przewodzili kolejno trzej wybitni księża diecezji wrocławskiej (*Heiligen Drei Königen Quickborns*): Bernard Strehler³⁰; a następnie dwaj księża i zarazem nauczyciele religii: w Nysie – Klemens Neumann³¹, a w gimnazjum św. Macieja we Wrocławiu – Hermann Hoffman³². Dołączył do nich jako czwarta osoba zaangażowana w rozwój tego

spychani na margines). Współ z Fritzem Reuterem (*7 listopada 1810 r. † 12 lipca 1874 r.) jest traktowany jak współtwórca tego typu literatury.

³⁰ Obszerny biogram na witrynie internetowej: [http://www.quickborn-ak.de/bernhard_strehler.html]. Zob. także m.in. B. STREHLER, *Aus dem Werden und Leben Quickborns*, w: *Die neue Jugend. Erste Hälfte*, Hrsg. R. Thurnwald, Leipzig 1927, s. 57–74.

³¹ Można o nim powiedzieć, że był sztandarowym przykładem troski Kościoła o młodzież. Ten ceniony nauczyciel religii i wybitny wychowawca śląskiej młodzieży był postrzegany jako człowiek o anielskim sercu i wielki przyjaciel młodzieży. Już w Nysie mówiono o nim jak o „drugim św. Franciszku”. Cechowała go wielka łatwość nawiązywania kontaktów z ludźmi. Był człowiekiem bardzo sympatycznym i rozumiejącym potrzeby innych, szczególnie ludzi młodych. Być może dlatego stał się współzałożycielem ruchu młodzieżowego *Quickborn*.

Ksiądz K. Neumann – „*Spielmann Gottes*”, urodził się 26 listopada 1873 r. w miejscowości Tütz w Niemczech. Jego rodzice prowadzili niewielkie gospodarstwo i gospodę. Po śmierci ojca Maksymiliana czwórką dzieci zajęła się matka Rozalia i jej ciotka Ottildis – elżbietanka z zakonu w Hamburgu-Eppendorffie. Klemens uczył się w koedukacyjnym gimnazjum w belgijskiej Antwerpii, a także w kolegium Ehezal-Benoit k. Bourges we Francji oraz w Deutschkrone, gdzie otrzymał świadectwo dojrzałości. Dopiero wówczas przeniósł się na Śląsk, a po ukończeniu studiów na Wydziale Teologicznym uniwersytetu we Wrocławiu przyjął święcenia kapłańskie w 1895 r. z rąk kard. Geoga Koppa. Jako wikariusz posługiwał w Legnicy, a już w charakterze nauczyciela religii w Gimnazjum Miejskim w Nysie. Ksiądz Neumann jako świetny muzyk proponował młodzieży zajęcia ze śpiewu, turystyki, gry oraz zabawy ruchowe, osadzając je na gruncie wiary katolickiej. Europejską sławę przyniósł mu śpiewnik *Spielmann*, wydany w ogromnym nakładzie pół miliona egzemplarzy. W Nysie utworzył wzorcowy ośrodek rozrywki i wypoczynku dla młodzieży i jej rodzin. Umiłowanie śpiewu przez członków *Quickbornu* spowodowało, że od 1919 r. jego centralę w Rothenfeld n. Menem nazywano „śpiewającą górą”.

Krótko po obronie pracy doktorskiej poważnie zachorował. Zmarł 5 lipca 1928 r. i został pochowany na cmentarzu jerozolimskim w Nysie. W 1964 r. jego doczesne szczątki przeniesiono do kościoła św. Jakuba i tam złożono w krypcie. W swoim testamencie napisał m.in.: „Dziękuję Bogu za dwie sprawy, za to, że Bóg pozwolił mi zostać kapłanem i być radosnym wśród młodzieży”. Obszerny biogram na witrynie internetowej: [http://www.quickborn-ak.de/klemens_neumann.html]. Zob. m.in. H. HOFFMAN, *Prof. Klemens Neumann – der Spielmann Gottes*, Breslau 1939.

³² H. Hoffman urodził się w rodzinie rzemieślniczej w Głogowie 14 lipca 1878 r. Był to wybitny kapłan, pisarz religijny i historyk Kościoła na Śląsku, działacz społeczny i pacyfista; prekursor ruchów pokojowych i ekumenicznych. Dominujące wątki w jego rozlicznych pasjach stanowiły niewątpliwie: stała praca z młodzieżą i działalność naukowa. Jest autorem 372 publikacji, nie licząc prób młodzieżowych. Zalety ks. Hoffmana jako pedagoga i wychowawcy

ruchu młodzieżowego ks. prof. włosko-niemieckiego pochodzenia – Romano Guardini (1927–1933)³³.

W trzydziestoletniej historii ruchu *Quickborn* można wyróżnić trzy zasadnicze okresy³⁴. Pierwszy okres (1909–1919) to etap „dzieciństwa” i czas konstituowania się *Quickbornu* w tzw. „bund” niemieckiego ruchu młodzieżowego z początku XX wieku. O szybkim rozwoju ruchu *Quickborn* świadczą m.in. dane statystyczne nt. liczebności członków: w 1914 r. – ok. 2000, 1916 r. – ponad 5000, a w 1918 r. aż 7000³⁵. Poza Śląskiem grupy *Quickbornu* powstawały także na obszarze dzisiejszej Badenii-Wirtembergii, w Bawarii, Hesji, Nadrenii i Westfalii³⁶. W okresie tym miały miejsce pierwsze regionalne zjazdy członków ruchu (np. śląski zjazd w Nysie – 17 maja 1914 r.). W konsekwencji oznaczało to coraz większe odpowiedzialne usamodzielnienie młodzieży w działalności ruchu.

Drugi etap w dziejach *Quickbornu* przypada na lata 1919–1933. Jest to tzw. etap bundowy. Najważniejszymi wydarzeniami tego okresu były kolejne trzy zjazdy ogólnokrajowe (1920–1922). Jako punkty kulminacyjne w działalności całego ruchu dostarczały one istotnych inspiracji dla systemowej wizji pracy rocznej. Zjazdy krajowe zawsze odbywały się w XII-wiecznym zamku, Burg Rothenfels³⁷, który w 1939 r. stał się tętniącą życiem centralą ruchu. W odno-

zaskarbiły mu wdzięczność paru pokoleń młodzieży. Obszerny biogram – zob. M. WORBS, *Quickborn und Heimatgarten...*, dz. cyt., s. 65–72; J. KÖHLER, *Leben und Werk des Priesters Hermann Hoffman (1878–1972)*, w: *Glogau im Wandel der Zeiten – Glogów poprzez wieki*, Würzburg 1993; L. WALTER, *Er kannte Gott und Welt. Ein Lebensbild von Hermann Hoffman 1878–1972*, Leipzig 1992 oraz witryna internetowa: [http://www.quickborn-ak.de/hermann_hoffman.html].

³³ Zob. J. MISIUREK, hasło: *Romano Guardini*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, k. 369–372; H.-B. GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini: Konturen des Lebens und Spuren des Denkens*, Mainz 2005; M. WORBS, *Człowiek w misterium liturgii (Antropologiczny wymiar liturgii w ujęciu Romana Guardiniego)*, Opole 2007 (Wydział Teologiczny UO, seria: Opolska Biblioteka Teologiczna, nr 97).

³⁴ Zob. M. WORBS, *Quickborn und Heimatgarten...*, dz. cyt. s. 79–104.

³⁵ Zob. tamże, s. 86.

³⁶ Warto podkreślić, że w okresie międzywojennym ok. 65% Niemców stanowili protestanci, a niemal całą resztę katolicy. Mniejszości innych wyznań nie przekraczały 5%. Świadomy ateizm ograniczał się do wąskiej elity intelektualnej i zagorzałych socjalistów. W przeprowadzonym w 1939 r. spisie ludności zaledwie 1,5% Niemców określiło się jako niewierzący (znaczyłoby to, że albo niewielu nazistów i członków NSDAP było ateistami, albo bali się tę postawę wyznać przed reżimem, jeszcze popierającym religijność). Żaden z faszystowskich przywódców nie wywodził się z rodziny liberalnej lub ateistycznej. Większość wierzących Niemców wyrażała wrogość względem wszelkich przejawów bezbożności, świeckości i hedonistycznej dekadencji, które łączono z modernistycznymi ideami demokracji i wolności słowa. Lęk przed demokracją w połączeniu ze strachem przed komunizmem pchał ich w objęcia wrogów demokracji.

³⁷ Rothenfels n. Menem, aktualnie jest to najmniejsze w Bawarii miasto, w rejencji Dolna Frankonia, 15 km na południowy zachód od Karlstadt.

wionym przez *Quickborn* kasztelu (1924 r.) urządzono schronisko młodzieżowe. Odtąd w każdym miesiącu gromadziły się tutaj liczne grupy, aby móc uczestniczyć zarówno w różnego typu spotkaniach formacyjnych, jak też obozach wakacyjnych³⁸. Wyjątkowo uroczyste wspólnotowe celebrowanie Misterium Paschalnego w Burg Rothenfels zostało zainicjowane przez ks. Romano Gardiniego (1885–1968), który w 1927 r. stanął na czele ruchu i zafascynował młodzież ideami akcji odnowy liturgicznej.

Ostatni etap w dziejach ruchu *Quickborn* przypada na lata 1933–1939 (tzn. po dojściu Hitlera do władzy, w okresie Trzeciej Rzeszy). Fakt z jednej strony klerikalnej wizji Kościoła, a z drugiej pewna niezależność organizacji katolickiej młodzieży i laikatu – brak ściśle kościelnego charakteru i powiązania ze strukturami kościelnymi spowodowały, że istniał stan nieufności hierarchii wobec takich środowisk jak *Quickborn* (m.in. niechętny wobec tego rodzaju innowacji był abp A. Bertram, a także wielki dziekan kłodzki³⁹). *Quickborn* – jako katolicka organizacja młodzieżowa – początkowo była w realizacji swych celów mało skutecznie chroniona konkordatem (tzw. *Reichskonkordat* z 20 lipca 1933 r., art. 1, 5, 9, 13, 15)⁴⁰. Z każdym rokiem nasilały się jednak represje systemu nazistowskie-

³⁸ Od 1922 r. w Burg Rothenfels odbywały się dla starszej młodzieży *Quickbornu* tygodniowe warsztaty na tematy religijne, kulturalne i społeczne. Natomiast od 1927 r. setki młodych z całych Niemiec (nie tylko należących do *Quickbornu*) w sposób uroczysty przeżywały tutaj liturgię Wielkiego Tygodnia i Świąt Wielkanocnych.

³⁹ W latach 1921–1946 proboszczem kłodzkiej parafii Wniebowzięcia NMP był ks. prałat dr Franz Monse, wielki dziekan (1938–1962). Pomimo iż m.in. 17 czerwca 1923 r., w tzw. „młodzieżową niedzielę”, z myślą o kolekcje na renowację kościoła, młodzież ruchu *Quickborn* wystawiła sztukę teatralną F.W. Webera *Elmar*, to w kronice parafialnej kilkakrotnie znajdujemy zapiski proboszcza Monsego odsłaniające jego rezerwę i obawy dotyczące *Quickborn* (m.in. z powodu koedukacji – 18 grudnia 1925 r.; jednostkowych przypadków braku taktu i respektu wobec prezbitera – 31 sierpnia 1926 r. Zob. 40. *Jahre Kirchengeschichte der Grafschaft Glatz in Schlesien 1906–1946: die Chronik der katholischen Stadtpfarrkirche zu Glatz*, Bearb. u. Hrsg. D. Pohl, [Köln 2009] (Geschichtsquellen der Grafschaft Glatz: Reihe B. Landes- und Kirchengeschichte), s. 168, 199, 213, 280.

⁴⁰ Niestety, krótko po zawarciu konkordatu nawet położenie ustabilizowanych w prawie wspólnot, jakimi były zakony, systematycznie się pogarszała. Co prawda art. 15 gwarantował im swobodę realizacji celów zarówno na płaszczyźnie religijnej, jak też oświatowej i charytatywnej, ale nasilające się nazistowskie szykany zmierzały do wyłączenia zakonników ze sfery życia publicznego. Postrzegano w nich silną konkurencję w działalności oświatowo-dobroczynnej. Temu celowi służyły w okresie 1935–1936 liczne procesy pokazowe początkowo z tytułu nadużyć dewizowych, a po 1936 r. z tytułu wykroczeń obyczajowych duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego. Największe natężenie tej doskonale skoordynowanej akcji przypadło na okres poprzedzający ogłoszenie Encykliki *Mit brennender Sorge* Piusa XI (14 marca 1937 r.) potępiającej narodowy socjalizm i politykę prowadzoną przez Niemcy rządzone przez Hitlera. W zestawionych w niej tezach Pius XI odcinał się od nazizmu i potępiał jego pogańskie tendencje oraz ideę wyższości rasy i państwa nad nauką Kościoła. Wzywał niemieckich katolików do

go, które coraz bardziej ograniczały swobodę działania ruchu i prowadziły do ujednoczenia organizacji katolickiego laikatu⁴¹. Ograniczono więc liczbę spotkań regionalnych i ogólnokrajowych. Po czym działalność *Quickbornu* sprowadzała się w zasadzie do pracy w poszczególnych grupach. Z upływem czasu realizacja celów ruchu była możliwa jedynie w coraz bardziej zakonspirowany sposób (np. zjazdy krajowe oficjalnie nazywano rekolekcjami). W końcu 16 sierpnia 1939 r. *Quickborn*, na mocy zarządzenia Gestapo, został oficjalnie rozwiązany. Członkowie jednak nadal utrzymywali ze sobą kontakty, które prowadziły do nieformalnych spotkań.

Po zakończeniu II wojny światowej – w 1946 r., w Niemczech Zachodnich podjęto próbę reaktywowania *Quickbornu*⁴². W 1948 r. został on ukonstytuowany

oporu wobec hitlerowskiej ideologii. Zob. m.in. G. BESIER, F. PIOMBO, *Der Heilige Stuhl und Hitler-Deutschland. Die Faszination des Totalitären*, München 2004; T. BRECHENMACHER, *Das Reichskonkordat 1933. Forschungsstand, Kontroversen, Dokumente*, Paderborn 2007.

⁴¹ Ruchy i organizacje świeckich katolików nie były chronione – coraz częściej ignorowanym – konkordatem z 1933 r. W tej sytuacji ostatnią szansą świeckich była Akcja Katolicka rozwijająca się od 1928 r. jako antidotum na klerykalizm i laicyzację i ściśle podporządkowana hierarchii (podstawą do jej założenia była Encyklika *Ubi arcano Dei* Piusa XI z 23 grudnia 1922 r.). Jej wielkim protektorem był wrocławski abp A. Bertram, równocześnie przewodniczący niemieckiej Konferencji Episkopatu. Z kolei w Berlinie wybitnym przedstawicielem AK w latach 1928–1934 był prawnik i wysokiej rangi urzędnik ministerialny Erich Klausener, zastrzelony w swoim biurze przez nazistów. Zob. m.in. R. NIPARKO, *Akcja Katolicka*, w: EK, t. 1, Lublin 1973, k. 227–233.

⁴² Poniżej prezentujemy istotę i cele ruchu, swego rodzaju statut – *Grundgesetz des Quickborn* (sformułowany w uroczystość Zesłania Ducha Świętego we Freisingu – Bawaria, podczas zjazdu zarządu ruchu *Quickborn*): „[1.] – „*Quickborn*” ist eine Lebensbewegung katholischer deutscher Menschen, die in entschiedener, wahrhaftiger und nüchternen Haltung in Volk und Kirche stehen.// [2.] – Der Bund „*Quickborn*” will durch die Gemeinschaft zu den lebendigen Quellen des christlichen Glaubens, der Natur und des Volkstums hinführen. Seine Glieder verpflichten sich zu einem Leben der Einfachheit, brüderlichen Ehrerbietung und Hilfsbereitschaft.// [3.] – Der Bund umfasst in sinnvoller Gliederung Menschen aller Altersstufen und aller Stände.// [4.] – Die Führung des Bundes besteht aus dem Bundesführer, dem geistlichen Beirat und dem Bundesrat.// [5.] – *Quickborner* sehen in der sakramentalen Gemeinde die Lebensmitte des Christen. Deswegen verpflichten sie sich, an der Gestaltung der Gemeinde mitzuwirken.// [6.] – Die Aufgabe der Jüngerer im Bund ist es, in Freiheit, Selbstzucht und Einordnung sich ein jugendgemäßes Leben zu bauen und so zu den Hochzielen des Bundes heranzureifen.// [7.] – Weitere Aufgaben, besonders der Älteren im Bund, sind: zur Lösung der sozialen Not durch tätige Nächstenliebe, vorbildliche persönliche Haltung in Beruf und Gesellschaft beizutragen und auf die Schaffung einer christlichen Sozialordnung Einfluss zu nehmen.// [8.] – Der Bund erstrebt die gläubige, naturgetrene Familie als Kernzelle von Volk und Kirche. Er will getreu seiner Tradition und in voller Aufgeschlossenheit die friedlichen Bestrebungen zur Annäherung zwischen den Ständen, Konfessionen und Völkern fördern, um so zur Neuordnung unseres deutschen Volkes und eines christlichen Abendlandes beizutragen.// [9.] – Der Bund zählt zur Einfachheit des Lebens eine grundsätzlich abstinente Haltung der Älteren und eine Verpflichtung zur Abstinenz der Jüngerer und im Gemeinschaftsleben des gesamten Bundes. // [10.] – Er verpflichtet zu einem naturgemäßen Leben und zu einer zuchtvollen,

na nowo, jako katolicki ruch społeczny otwarty dla wszystkich stanów i grup wiekowych, lecz inicjatywa ta nie znalazła jednak większego zainteresowania. W 1967 r. ruch miał strukturę grup roboczych i kręgów wiekowych, ale liczył tylko ok. 1700 członków. Do dotychczasowych wyrazów autorealizacji życia wspólnotowego i samoopanowania, jakim były: abstynencja, turystyka i śpiew doszedł nowy element naturalnego bycia sobą. Aktualnie nieformalne grupy *Quickbornu* weszły w skład *Deutschen Katholischen Jugend* (BDKJ), który od 1947 r. stowarzysza 17 katolickich niemieckich organizacji młodzieżowych (ok. 660 tys. dzieci i młodzieży).

4. Priorytety religijno-społecznej formacji *Quickborn*⁴³

Jednym słowem, *Quickborn* to przede wszystkim wspólnotowe doświadczenie rozwijające i umacniające tożsamość relacjonalną osoby oraz zdrową eklezyjalną duchowość chrześcijańską. Miało ono zarazem wymiar doświadczenia żywego Kościoła, które znajdowało swój wyraz w nowych formach liturgicznego świętowania (owocach rodzącego się ruchu liturgicznego⁴⁴). Tak wyprofilowana formacja młodzieży, na jej szczególnie ważnym etapie integralnego rozwoju, została przez Romano Guardiniego potraktowana jako znaczący model integralne-

ritterlichen Haltung zwischen den Geschlechtern. Einen Dienst am Volkstum sieht der Bund in der Pflege des Volksliedes, des Volkstanzes, der heimatlichen Überlieferung, echter Kunst und Dichtung und eines sblichten Lebensstiles.// [11.] – Die Mitglieder des Bundes verpflichten sich zu einem regelmäßigen Bundesbeitrag und, falls sie im Verdienst stehen, zu einem Bundesopfer”.

⁴³ W głównej mierze dla sformułowania niniejszej syntezy przyczyniły się publikacje ks. M. WORBSA, *Quickborn und Heimatgarten...*, dz. cyt., s. 115–209 oraz *Religijne i pedagogiczne aspekty działalności ruchu Quickborn na Śląsku*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 20 (2000), s. 447–456.

⁴⁴ Za ojca ruchu liturgicznego uważa się opata benedyktyńskiego z Solesmes we Francji o. Prospera Guéranger OSB (1805–1875). W 1832 r. wykupił on od rządu klasztor w Solesmes, który stał się ośrodkiem promieniowania żywej liturgii na całą Francję. Stąd ruch liturgiczny przeniósł się do innych krajów. W Niemczech w 1863 r. powstało opactwo w Beuron. Jego założycielami byli współbracia zakonni: Guérangera Maur OSB (1825–1890) i Placyd Wolter OSB (1828–1908), którzy przez pewien czas przebywali w Solesmes i zapoznali się z duchowością panującą w tym opactwie, by potem formować zakonników w Beuron. Ojciec Maur Wolter przygotował 5-tomowy komentarz do Psalmów. W Beuron działał też przez pewien czas o. Anzelm Schott (1843–1896), który pracował nad tłumaczeniem *Missale Romanum* na język niemiecki. Przekład ten znany pod nazwą „*Schott-Messbuch*” ukazał się w 1884 r. Beuron promieniowało dalej. Z kongregacji beurońskiej wywodzą się dwa opactwa w Belgii: Maredsous i Mont Cesar w Louvain, które miały ogromne znaczenie w rozwoju ruchu liturgicznego w XIX w. Zob. m.in. J.P. MICHAEL, *Liturgische Bewegung*, LfThK, Bd.6, Freiburg 1961, k. 1097–1100; S. CICHY, *Ruch liturgiczny jako „Przejęcie Ducha Świętego w Kościele”*, „Seminare” 21 (2005), s. 173–188.

go kształtowania życia wiernych Kościoła katolickiego oraz umacniania kultury chrześcijańskiej⁴⁵.

Fundamentalnej trosce o wszechstronny i harmonijny rozwój członków *Quickbornu* towarzyszyło dwojakiego typu działanie: troska o jak najbardziej czynne uczestnictwo wiernych w liturgii oraz stałe pogłębianie świadomości swej przynależności do Kościoła, zainicjowanej na chrzcie św. Kościół był prezentowany młodzieży nie tyle jako wielowiekowa instytucja, lecz przede wszystkim jako *Mystici Corporis Christi*⁴⁶ oraz „wspólnota świętych” („communio sanctorum”). Już w tym czasie ukazywano go młodym ludziom jako Lud Boży, którego żywymi członkami są wszyscy ochrzczeni. W procesie formacji młodzież ruchu coraz bardziej identyfikowała się z Kościołem, znajdując w nim z jednej strony duchowe oparcie i obronę („twierdza wewnętrzna zewnętrzna”), a z drugiej swoją duchową rodzinę i ojczyznę. W konsekwencji Kościół oznaczał dla niej istotną część własnego życia i misji. Jak to udowodniła współczesna historia, *Quickborn* stał się ważną przestrzenią „ekologii ducha”, w której wyrastali katolicy z przekonania⁴⁷. Jako coraz bardziej świadomi członkowie wspólnoty eklezjalnej członkowie ruchu poczuli się do współodpowiedzialności za Kościół. Zrodziło się w nich nie tylko nowe spojrzenie i zrozumienie roli świeckich w Kościele, ale także potrzeba zacieśnienia więzów i rozszerzenia form współpracy pomiędzy wiernymi świeckimi a duchowieństwem. W ten to sposób w *Quickbornie* wzrastało pokolenie zaangażowanego laikatu oraz grono duchownych bardziej otwartych na efektywną współpracę ze świeckimi. Podsumowując liturgiczno-eklezjalną duchowość oraz charakterystykę działalności *Quickbornu* możemy twierdzić, że ruch ten w znacznym stopniu przyczynił się zarówno do zdrowo pojętego uatrakcyjnienia, a także do ożywienia duszpasterstwa młodzieży. Co więcej, odegrał on istotną rolę w szeroko pojętym procesie torowania drogi ku odnowie życia kościelnego, jaką stanowi Sobór Watykański II – Zesłanie Ducha Świętego XX w.

⁴⁵ Informacje pochodzą m.in. z wykładu M. Worbasa *Znaczenie katolickiego ruchu młodzieżowego Quickborn w 100-lecie jego powstania*, który wygłosił on w ramach VII Dni Kultury Niemieckiej na Śląsku Opolskim 27 października 2010 r., w sali Centralnej Biblioteki Caritas w Opolu, przy ul. Szpitalnej 7a.

⁴⁶ Zob. późniejsza Encyklika *Mystici Corporis Christi* Piusa XII ogłoszona 29 czerwca 1943 r., w święto św. św. Apostołów Piotra i Pawła.

⁴⁷ Podkreślano tu zapomnianą prawdę o powszechnym kapłaństwie wiernych, mianowicie że na mocy sakramentów chrztu św. i bierzmowania wszyscy członkowie Kościoła, także wierni świeccy, wezwani są do aktywnego uczestniczenia w jego misji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej. Ruch *Quickborn* wychował wiele dziewcząt i chłopców na dojrzałych obywateli i katolików. Wielu z nich piastowało później odpowiedzialne funkcje w społeczeństwie i w Kościele. To w tym środowisku i dzięki tak bardzo eklezjalnej duchowości wyrosły m.in. takie osobistości, jak: kard. Hermann Volk (Moguncja), bp Otto Spülbeck (Meissen), bp Heinrich Theissing (Schwerin), I ambasador RFN w Waszyngtonie Karl Heinrich Knappstein, a na Śląsku ks. prof. Waclaw Schenk (rodem z Gliwic).

5. Obecność duchowości ruchu *Quickborn* w życiu i misji Gerharda Hirschfeldera

Z psychologicznego punktu widzenia w rozwoju mężczyzny wyróżnia się takie podstawowe etapy, jak: dziecko (psychika niezróżnicowana), chłopiec (pierwotna męskość), młodzieniec (kawaler) i mężczyzna⁴⁸. W charakterystyce dojrzałego mężczyzny powinna zaistnieć autonomia, niezależność. W psychologii postjungowskiej przybliży ją archetyp wędrowca i podróżnika, a dopełnia archetyp maga, szamana – tzn. mężczyzny działającego intuicyjnie, wrażliwego artystycznie, patrzącego jak prorocy – dalej, „szerzej” i „głębiej” na rzeczywistość, a przez to też częściej cierpiącego. Mężczyźni bardziej wrażliwi wybierają drogę bardziej tajemniczą, otwartą na doświadczenia religijne. Z kolei kapłan powinien być typem androgenicznym łączącym elementy męskie i kobiece. Stan androginii jest bowiem stanem wyższej świadomości – umiejętności bycia zarówno miękkim, jak i twardym, wrażliwym i konsekwentnym, potrafiącym słuchać i dialogować, ale zarazem jasno i zdecydowanie wyznaczającym granice, nazywającym po imieniu dobro i zło. Samotna matka może zrobić wiele, żeby syn z dziecka stał się młodzieńcem. Może być ona mistrzem w roztaczaniu czujnej opieki. Niemniej do roli męskiej powinien on dorastać w męskim towarzystwie, bogatym w dojrzałe wzorce męskich postaw. Potrzebuje bowiem kogoś, dzięki komu wybierze kierunek życia, w którym zamierza podążać. W konkretnym przypadku młodzieńca Gerharda Hirschfeldera, na ścieżce ku osobowej pełni w wymiarze męskości i chrześcijaństwa, pojawiły się nie znane nam dotychczas osobowości i środowiska. Na podstawie znanych już faktów z jego biografii oraz charakterystyki jego osobowości, tworzonej na podstawie realizowanego stylu duszpasterstwa, korespondencji oraz świadectw, na zasadzie hipotezy usiłujemy w tym przyczynku ukazać środowisko, które najprawdopodobniej poprzez twórczych i zrealizowanych mężczyzn (także kapłanów), w znacznym stopniu zaprezentowało mu wzorce osobowe, które stały się jego życiowymi busolami i ideałami. Nie ulega wątpliwości, iż brak ojca i pełnej rodziny starał się Gerhard zniwelować i napelnić konsekwentnym zainteresowaniem środowiskami kościelnymi, w których panowała atmosfera nie tylko tradycyjnego, ale żywego Kościoła, i gdzie było miejsce na apostolat ubogacony charyzmatami ludzi świeckich.

Gerhard Hirschfelder w okresie szkolnej edukacji i formacji uniwersyteckiej nie był jedynie ambitnym „kolekcjonerem” najlepszych ocen. Coraz częściej, poza murami szkoły, znajdował on ważne życiowe priorytety. Po I wojnie świa-

⁴⁸ Poniższy syntetyczny tok myślenia został opracowany na podstawie publikacji prasowych i książkowych dra Zenona Waldemara Dudka – psychiatry, jungisty, autora publikacji z dziedziny psychologii głębi, psychologii kultury i psychoterapii, m.in. książek: *Psychologia integralna Junga* (2006³); *Psychologia chłopca* (2010); współautora książki *Psychologia kultury* (2008²), założyciela i redaktora naczelnego kwartalnika „ALBO albo”.

towej zaangażował się m.in. w katolicki ruch kościelny *Quickborn*⁴⁹, który w tym czasie przeżywał swój dynamiczny rozkwit. Wkrótce został moderatorem jednej z jego grup⁵⁰. W konsekwencji nie tylko uczestniczył w spotkaniach formacyjnych, ale gromadził wokół siebie młodzież, przewodniczył godzinom wspólnotowej formacji i modlitwy, organizował życie kulturalne i wycieczki turystyczne. Czyniąc z siebie dar dla innych doświadczał radości związanej z kulturą dawania, coraz bardziej odkrywał i rozwijał swoje liczne uzdolnienia oraz umacniał w sobie wiele sprawności moralnych, w tym cnotę męstwa. Wraz z upływem czasu w coraz większej mierze interesowały go i pochłaniały cele ruchu. Na małą skalę realizował już tutaj to, co za kilka lat będzie treścią jego szlachetnej otwartości na każdy przejaw życia wspólnotowego w parafii i kapłańskiej posługi, charakteryzującej się ścisłą współpracą z młodzieżą i licznymi stowarzyszeniami laikatu istniejącymi w Czermnem i Bystrzycy Kłodzkiej.

Ewangeliczna zasada głosi, że jak drzewo poznaje się po owocach, tak wartość człowieka po jego czynach (por. Mt 7, 16-18; KKK 1022). Spoglądając na dziesięcioletni okres kapłańskiej posługi wikariusza i duszpasterza młodzieży Ziemi Kłodzkiej (1932–1941) Gerharda Hirschfeldera, dostrzegamy u niego pełną oddania, pasji i zaangażowania i zarazem wolną od lęku posługę na rzecz chrześcijańskiej formacji młodzieży. W efekcie prowadzone przezeń duszpasterstwo dzieci i młodzieży obu parafii (Czermna i Bystrzyca Kłodzka) oraz całej Ziemi Kłodzkiej, pomimo marginalizacji Kościoła katolickiego i coraz bardziej niesprzyjających uwarunkowań kulturowo-politycznych, zbiera liczne owoce oraz charakteryzuje się zdrową atrakcyjnością i cennymi impulsami (mającymi swe źródło w umacniającym się ruchu biblijno-liturgicznym), a także nie ustępuje nazistowskim akcjom mającym na celu zapelnienie czasu wolnego młodzieży i zdobycie jej dla swej ideologii.

Należy w tym miejscu zauważyć, że jak już było to powyżej prezentowane, na czas jego kapłańskiej misji, tzn. okres 1934–1941, przypada w diecezji wrocławskiej centralnie skoordynowana przez nazistów akcja konfiskaty klasztorów oraz wzmożonych represji wobec duchowieństwa zakonnego i diecezjalnego. Na tym etapie pracy duszpasterskiej ks. Gerhard nie znalazł przysłowiowego „parasola ochronnego” ani w konkordacie z 1933 r. (tym bardziej po encyklice Piusa XI potępiającej narodowy socjalizm i politykę prowadzoną przez hitlerowskie Niemcy z 15 marca 1937 r.), ani ze strony przewodniczącego niemieckiej Konferencji Biskupów (1919–1945), wrocławskiego arcybiskupa Adolfa Bertrama (1914–1945), ani też u obu wielkich dziekanów kłodzkich i zarazem wikariu-

⁴⁹ Zob. tamże, s. 23.

⁵⁰ Ze zdziwieniem trzeba odnotować fakt, że Zdzisław Szczepaniak – autor najnowszej polskiej monografii poświęconej ks. Gerhardowi Hirschfelderowi (co więcej, aspirującej do miana biografii opartej na źródłach) – temu ważnemu zagadnieniu poświęcił zaledwie jedno i to mało precyzyjne zdanie: „W latach 30. był przywódcą organizacji młodzieżowej *Quickborn*”. Zob. tenże, *Duszpasterz młodzieży ks. Gerhard Hirschfelder 1907–1942*, Kłodzko 2010, s. 45.

szy generalnych: ks. prałata Franza Ditterta (1921–1937) oraz ks. prałata doktora Franza Monsego (1938–1962).

Z drugiej strony – trzeba to dobitnie podkreślić – mając na uwadze zainteresowanie Gerharda Hirschfeldera różnymi ruchami i organizacjami katolickimi, które występując przeciw dotychczasowemu autorytarno-mieszczkańskiemu porządkowi i postulując „powrót do natury i źródeł” – także niektóre bundy katolickie forowały swego rodzaju mesjanizm „nowego stylu życia”. Stwarzało to poważne niebezpieczeństwo przeniknięcia do postaw katolickiej młodzieży naturalizmu, nacjonalizmu, rasizmu i subiektywizmu. W efekcie, stosunek katolickiego laikatu do nazizmu cechowała nierzadko duża ambiwalencja. W tym momencie należy zauważyć, że G. Hirschfelder nie tylko że zachował swoją niezależność myślenia i wartościowania w obliczu wyborów 1933 r.⁵¹ oraz nie uległ żadnej z niezdrowych tendencji obecnych w ruchach młodzieżowych, ale jako młody prezbiter, zdobywający dopiero doświadczenie, w zdecydowany, odważny i prorocki sposób bronił powierzoną mu młodzież przed wpływami nazi-stowskiej ideologii oraz hedonizmu.

Nie tylko w świetle prawdy sformułowanej przez porzekadło: „kto z kim przestaje, takim się staje”, ale zgodnie z zasadą tożsamości relacjonalnej, bliższe poznanie celów i sposobów pracy *Quickbornu*⁵² pozwala nam lepiej zrozumieć osobowy rozwój i precyzyjniej nakreślić charakterystykę osobowości G. Hirschfeldera. Na obecnym etapie badań możemy jedynie twierdzić, że kilkunastoletni Gerhard pośród wielu twórczych kontaktów, m.in. w Kłodzku⁵³ i we Wro-

⁵¹ Niestety w wyborach do Reichstagu, które odbyły się 5 marca 1933 r., przeważająca większość mieszkańców Ziemi Kłodzkiej głosowała na partię NSDAP. Liczba ważnie oddanych głosów wyniosła 68 903, z tego największe poparcie otrzymała partia NSDAP – 26 594 (38,6%), drugie miejsce zdobyła chrześcijańska partia Zentrum – 19 856 głosów (28,4%), a Christlich-sozialer Volksdienst – 225 głosów. Zob.: [http://www.verwaltungsgeschichte.de/glatz.html].

⁵² Przez dziesięciolecia liturgiczno-eklezjalna duchowość ruchu *Quickborn* cieszyła się ogromnym uznaniem wiernych na Śląsku oraz w wielu regionach Niemiec. Po pierwsze, wykorzystując nowe formy pedagogiczne ruch ten w szczególny sposób bronił osobowej wolności i samoopanowania przez praktykowaną abstynencję od używek (nikotyny i alkoholu). Ponadto aby – jak to już głosił św. Benedykt – osoba mogła „być radosnym darem dla każdego” w skuteczny i atrakcyjny sposób propagowano tu doświadczenie żywego Kościoła oraz chrześcijańskie wartości i zasady istotne dla autorealizacji oraz permanentnej odnowy moralnej młodzieży.

⁵³ W kronice parafii Wniebowzięcia NMP, tzw. miejskiej, w Kłodzku (1906–1946), znajdujemy uwagi na temat istnienia ruchu i postaw młodzieży związanej z *Quickborn* jedynie w okresie 17 lipca 1923–5 czerwca 1930 r. Przy czym tutejszy ks. proboszcz, dr Franz Monse (1921–1946), do parafialnych stowarzyszeń zaliczał jedynie te, którym przewodniczył jeden z duchownych, pełniący w parafii misję kanoniczną. W kręgu stowarzyszeń pozaparafialnych widział on m.in.: *Aufrechten* (stowarzyszenie nacjonalistyczno-monarchistyczne eryg. 9 listo-

clawiu⁵⁴, w sumie przez kilkanaście lat, w okresie 1916(?) – 1932(?), korzystał z liturgiczno-eklezjalnej formacji *Quickbornu* i angażował się w realizację jego szczytnych celów ewangelicznych, personalistycznych, ekumenicznych i pacyfistycznych (wyprzedzających *Vaticanum II* i nową ewangelizację na rzecz cywilizacji miłości, której jednym z przejawów jest międzyludzka solidarność). Jest oczywiste, iż bardziej precyzyjne określenie czasu przynależności, miejsc i sposobów uczestnictwa Gerharda Hirschfeldera w ruchu *Quickborn* wymaga kolejnych kwerend, analiz i publikacji.

Na podstawie jednak już dziś dostępnych informacji można zauważyć głębokie oddziaływanie ruchu *Quickborn* na postawę i działalność ks. Gerharda Hirschfeldera. Efektem tego są m.in. jego zachowania i uzdolnienia: głęboka modlitewna więź ze swym biskupem, Kościołem diecezjalnym i parafią; przyjaźnie; solidarność z potrzebującymi, także z grona swych nielicznych krewnych; otwartość wobec dzieci i młodzieży – chłopców i dziewcząt; umiłowanie przyrody i pielgrzymek; odkrycie duchowego i eklezjalnego sensu liturgii; naturalna radość i pogodne usposobienie; towarzyskość; pasja do muzyki i gry na gitarze; w pełni ukształtowana osobowość ze zdrową samoświadomością i chrześcijańskim poczuciem godności; zdolności przywódcze⁵⁵ a także organizacyjne i łatwość nawiązywania i pielęgnowania osobowych kontaktów; stanowczość i odwaga. Jednym słowem, ks. Gerhard w trudnym okresie swego 10-letniego posługiwania (nb. przypada ono na apogeum rządów hitlerowskich i nazistowskich represji wobec Kościoła) stał się wyjątkowym darem – dojrzałego pod względem ludzkim i chrześcijańskim – świadectwa na jakże wymagające i trudne czasy.

pada 1938 r. w Berlinie), *Quickborn*, a nawet tzw. trzeci zakon. Zob. 40. *Jahre Kirchengeschichte der Grafschaft Glatz*..., dz. cyt., s. 280.

⁵⁴ Przed 1927 r. przedstawiciele ruchu *Quickborn* byli obecni w Gimnazjum św. Macieja we Wrocławiu (obecnie gmach Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich PAN). Pracował tu m.in. jeden z jego współzałożycieli ks. prof. H. Hoffman. Zob. 40. *Jahre Kirchengeschichte der Grafschaft Glatz*..., dz. cyt., s. 224.

Przypomnijmy, Gerhard Hirschfelder w latach 1927–1931 był studentem Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Wrocławskim. W tym okresie wielu tam studiujących pozostawało pod wpływem ruchu młodzieżowego i liturgicznego. W efekcie dążenia do nowego kształtowania i przeżywania liturgii przynosili oni jako późniejsi kapłani do parafii, w których przychodziło im posługiwać (niekiedy wprowadzali nawet tzw. tygodnie liturgiczne). Z jednej strony tego typu działalność „nowego” duchowieństwa diecezji wrocławskiej wypełniała luki powstałe w XIX-wiecznym kształcie duszpasterstwa, a z drugiej nie usuwała tradycyjnie centralnej pozycji kleru wśród wiernych.

⁵⁵ W dokumentach i aktach personalnych znajdujemy m.in. takie fakty, że Gerhard Hirschfelder był zarówno moderatorem jednej z klodzkich grup *Quickbornu*, jak też seniorem alumnów we wrocławskim konwikcie. Ponadto rektor tegoż konwiktu odnotował w jego aktach personalnych dużą świadomość, liczne uzdolnienia, w tym jako opiekuna młodzieży. Zob. H. GOEKE, *Gerhard Hirschfelder*, dz. cyt., s. 26–27.

Quickborn – Schlüssel für ein erfülltes Leben des Priesters Gerhard Hirschfelder

Zusammenfassung

Der Priester Gerhard Hirschfelder wurde am 1.08.1942 im KL Dachau ermordet. Am 19.09.2010 wurde er als Erster der Diözese Schweidnitz selig gesprochen und ist damit auch zweiter Märtyrer der Grafschaft Glatz. Er war als uneheliches Einzelkind zur Welt gekommen und wurde von seiner Mutter, die keinen Beruf erlernt hatte und den Lebensunterhalt als Schneiderin verdiente, allein erzogen. Trotz dieser schwierigen Lebensumstände erlangte G. Hirschfelder für sein junges Alter von 36 Jahren eine selten tiefe religiöse und menschliche Reife.

Man fragt sich nach dem Grund dieser Reife und findet ihn in der ältesten katholischen Jugendbewegung Quickborn, die 1909 in Neiße gegründet wurde und sich bald über Schlesien, Oberschlesien und weitere Teile Deutschlands ausbreitete. Ihr gehörte Gerhard Hirschfelder schon als Schüler und Jugendlicher an. Die geistliche Tiefe, die Orientierung zur Abstinenz, die religiöse Ausbildung, die Erziehung zur Spiritualität und das Selbstverständnis zur Diakonie dieser Bewegung gründen sich auf 3 führende Priester der Breslauer Diözese. Von 1927–1933 wurde Quickborn vor allem aber durch Romano Guardini geprägt (nb. Für Prof. Blachnicki war in den 1960er Jahren Quickborn Vorbild für seine Bewegung „Oase“).

Diese kirchlich-liturgische Bewegung blieb aber nicht in den Kinderschuhen einer Jugendbewegung stecken, sondern entwickelte sich durch Förderung der katholischen Laien, der Arbeit in kleinen Gruppen und der christlichen Erneuerung im Allgemeinen zum spirituellen Vorreiter des II. Vatikanums.

Wir können heute die Hypothese wagen, dass sich Gerhard Hirschfelders Leidenschaft für das Leben, seine Liebe zu den Menschen, seine echte und tiefe Freude und nicht zuletzt die Freude an seiner pastoralen Arbeit aus dieser Bewegung gründen.

Übersetzt von Joachim Straube

Ks. PIOTR MRZYGLÓD*

BÓG I CZŁOWIEK W ANTYSYSTEMOWEJ I ANTYRACJONALISTYCZNEJ MYŚLI LWA SZESTOWA

Wstęp

Myśl i kultura rosyjska są wciąż w Polsce słabo znane, a ich recepcja przebiega bardzo wolno. Wszystko to sprawia, że w dalszym ciągu, pomimo wielu historycznych zmian, pozostają one wciąż kojarzone z tzw. filozofią niszową. Co prawda w ostatnich latach pojawiło się wiele tłumaczeń dzieł myślicieli rosyjskich (ukazały się niemal wszystkie dzieła Mikołaja Bierdiajewa oraz część tekstów Lwa Szestowa), jednak znakomita większość dziedzictwa myśli wschodniej wciąż w naszym kraju pozostaje niedostępna, a przez ten fakt praktycznie nieznana.

Nie ma przekładów fundamentalnych dla zrozumienia myśli rosyjskiej przenikającej teksty Sergiusza Bulhakowa, Władimira Solowjowa, Pawła Floreńskiego czy Lwa Karsawina i wielu innych, od lat już cenionych i uznanych na zachodzie Europy myślicieli rosyjskich okresu przelomu wieków – XIX i XX. Nie jest to rzecz błaha, albowiem w dialogu z myślą wielu filozofów rosyjskich – głównie egzystencjalistów – rodziła się chociażby filozofia Emmanuela Mouniera, Gabriela Marcela, Alberta Camusa, a nawet Jacquesa Maritaina¹.

Wśród tych wielu uznanych rosyjskich myślicieli, którzy najsilniej wpłynęli na filozofię Zachodu, zgodnie wymienia się postać Lwa Isaakowicza Szestowa

* Ks. dr Piotr Mrzyglód – PWT we Wrocławiu.

¹ Por. T. TERLIKOWSKI, *Koncepcja Boga w religijno-filozoficznej myśli Lwa Szestowa*, w: *Filozofia wobec tajemnic religijnych. Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, t. 3, red. J. Sochoń, Warszawa 2005, s. 307.

(1866–1938)² – poety, eseisty, znawcy literatury antycznej, a nade wszystko filozofa i wizjonera. W ocenie Tomasza Terlikowskiego śmiało można go zaliczyć, obok takich postaci jak Bierdiajew i Rozanow, do „wielkiej trójki” rosyjskiej filozofii religijnej, której to twórczość wpłynęła najsilniej na rozwój i kształt kultury i filozofii francuskiej, wyciskając przy tym wyjątkowo silne piętno szczególnie na kształcie takich prądów, jak egzystencjalizm czy personalizm. Stąd też nie może dziwić fakt, że sam Albert Camus, omawiając antropologię Szestowa w swoim młodzieńczym eseju *Mit Syzyfa*, stawia go obok filozofów takiego formatu, jak Kierkegaard, Husserl, Heidegger czy Jaspers³.

Niezmiernie rzadko zdarza się także, aby o jakimś filozofie wygłaszano – „pośród swoich” – opinie, że był człowiekiem, który „filozofował całą swoją istotą” (...) i „dla którego filozofia nie była źródłem utrzymania ani akademicką specjalnością – lecz sprawą życia i śmierci”⁴. Jeszcze rzadziej się zdarza, gdy takie właśnie poglądy wygłaszane są przez jego oponentów i adwersarzy myślowych. Jednak dokładnie tak ma się sprawa z postacią Lwa Szestowa – chronologicznie jednego z pierwszych przedstawicieli tzw. rosyjskiego renesansu – oraz z uprawianą przezeń filozofią, którą komentatorzy tej myśli zgodnie określają

² Lew Isaakowicz Szestow [właśc. Jehuda Szwarcman] – urodził się 31 stycznia 1866 r. w Kijowie, w żydowskiej rodzinie zamożnego przedsiębiorcy Izaaka Szwarcmana, zmarł w 1938 r. na emigracji w Paryżu. W domu jego rodziców spotykała się elita kulturalna Kijowa i Sankt Petersburga. Szestow studiował matematykę i prawo w Moskwie, Berlinie i Kijowie, nie miał jednak udokumentowanego akademickiego wykształcenia filozoficznego, choć prawdopodobnie ze szkół tych wyniósł solidną formację klasyczną. Niewielu rosyjskich filozofów orientowało się równie dobrze jak on w kanonie łacińskich i greckich dzieł filozoficznych. Co prawda Szestow przygotowywał doktorat na temat prawodawstwa dotyczącego klasy robotniczej, ale go jednak nigdy nie ukończył. W latach 1896–1914 wiele podróżował po Europie. W 1897 r. w tajemnicy przed rodziną poślubił w Rzymie studentkę medycyny Annę Jelezarowną Berezowską. Przez następne dziesięć lat żyli w różnych miastach, by ich małżeństwo nie wyszło na jaw. W 1898 r. opublikował swoją pierwszą, podpisaną pseudonimem „Lew Szestow”, książkę *Szekspir i jego krytyk Brandes*. Od początków XX w. jednocześnie pisał książki filozoficzne i krytyczno-literackie, pracował w firmie swego ojca i podróżował. Rewolucje lutowa i bolszewicka październikowa zastały go w Moskwie. Jednak nie był ich zwolennikiem. Stąd gdy tylko nadarzyła się okazja – już w 1919 r. – na zawsze emigrował z Rosji, przez pewien czas mieszkał w Genewie, w końcu osiadł w Paryżu, gdzie wykładał m.in. na Sorbonie. Korespondował w tym czasie z takimi uznanymi już myślicielami, jak: E. Husserl, M. Buber, É Gilson, M. Bierdiajew oraz S. Bułgakow, prowadząc z nimi otwarte dyskusje i spory. Chronologicznie należał on do tzw. „pierwszego pokolenia” wybitnych myślicieli rosyjskiego renesansu. Główne jego dzieła to: *Ateny i Jerozolima*; *Spekulacja i objawienie*; *Na szalach Hioba*; *Dobro w nauczaniu Tolstoja i Nietzschego* oraz *Apoteoza nieoczywistości*; „*Sola fide*” – *tylko przez wiarę* i „*Potestas clavium*”. *Władza kluczy*. Por. S. MAZUREK, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny*, Warszawa 2008, s.167–168.

³ Por. T. TERLIKOWSKI, *Koncepcja Boga...*, art. cyt., s. 307; zob. w związku z tym: A. CAMUS, *Mit Syzyfa*, tłum. J. Guze, Warszawa 2001, s. 27.

⁴ M. BIERDIAJEW, *Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa*, tłum. H. Paprocki, w: L. SZESTOW, *Spekulacja i objawienie*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2007, s. 5.

egzystencjalnym irracjonalizmem⁵. Pewnie dlatego, że charakterystyczną cechą, wyróżniającą filozofowanie tego autora, była jego wyjątkowa niezależność od otaczających go prądów epoki.

Pasjonowała go prawda, jednak – jak każdy przedstawiciel filozofii egzystencjalnej – nie obiektywizował procesu poznania, ale w pełni wiązał go z podmiotem. Zasłynął jednak tym, że jako jedyny otwarcie wystąpił przeciwko pretensjom nauki do rozstrzygania pytań o Boga i nieudolnym próbom wyzwania człowieka od tragicznej potworności jego losu. Odrzucał rozum z jego nieograniczonymi roszczeniami oraz konieczność, autorytet i oczywistość, powszechnie obowiązujące sądy i wieczne, niepodważalne prawdy, zniewalające wszystkich normy etyki i apodyktyczne prawa moralne, wszystko po to, aby wbrew nim wysławiać: przypadek i wyjątek; kaprys i samowolę; cud i tajemnicę. Stąd nie powinno dziwić, że prawie całą dotychczasową „tradycję filozoficzną” uważał za nieprzerwane pasmo błędów i fałszów⁶.

Szestow, jak dokumentują historycy, do głębi swej istoty był wstrząśnięty władzą nieodwracalnej konieczności nad życiem ludzkim, konieczności, która – jego zdaniem – jawiła się pod pozorem oczywistych i powszechnie obowiązujących prawd⁷. Dlatego jego myśl do dziś nosi znamię oderwanego od rzeczywistości antyracjonalizmu. Zapewne dlatego na mapie „rosyjskiego renesansu” Szestow jawi się po dziś dzień jako postać wyjątkowa, wręcz nie pasująca do klimatu intelektualnego nie tylko epoki, w której żył i tworzył, ale i całego ówczesnego świata.

Konkludując, rzec by można, że filozofował on jakby na przekór wszystkim i wbrew wszystkiemu. Źródłem zaś jego myśli była, pojęta egzystencjalistycznie, ludzka tragedia potworności i cierpienia oraz wszechogarniające człowieka doświadczenie beznadziejności. A więc to, co stało się zresztą charakterystycznym wyróżnikiem całego egzystencjalizmu, zakładającego, że tajemnica ludzkiego życia odkrywana jest dopiero w kontekście jego losu oraz istnienia. Na ten właśnie kontekst filozofowania Szestowa zwrócił uwagę Mikołaj Bierdiajew, podsumowując w artykule wydanym po jego śmierci życie i myśl tego autora w ten sposób: „był on człowiekiem opanowanym właściwie przez jedną tylko ideę – poszukiwał Boga, a jednocześnie wyzwolenia człowieka spod władzy jakiegokolwiek konieczności”⁸.

Stąd właśnie to „Bóg” i „człowiek” stanowią wspólną oś i wspólny fundament wszystkich jego rozważań oraz streszczenie, jakże nietatwej w odbiorze,

⁵ Zob. L. STOŁOWICZ, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. B. Żylko, Gdańsk 2008, s. 280nn.

⁶ Por. T. GADACZ, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2, Kraków 2009, s. 388.

⁷ M. BIERDIAJEW, *Fundamentalna idea filozofii...*, art. cyt., s. 6; zob. w związku z tym wspomniany artykuł napisany przez Bierdiajewa tuż po śmierci Lwa Szestowa w czasopiśmie „Put”, z. 58, listopad–grudzień–styczeń 1938–1939).

⁸ Tamże, s. 5.

Szestowowskiej myśli⁹. Jest to myśl programowo irracjonalna, w której tyrania i absurd rozumu zastąpiony świadomie zostaje światłem wiary, wszystko po to, aby dowieść świata, że to nie rozum i zintelektualizowana moralność wyzwala człowieka, lecz właśnie wiara, która dla koniecznych prawd rozumu jest po prostu cudem¹⁰. To ona jedynie pozwalała Szestowowi opisać poprawnie stosunek człowieka do Boga i Boga do człowieka, a więc tę relację, której zgłębieniem pochłonięty był w całości. Jak ów opis miałby się dokonać bez użycia racjonalnych pojęć – o tym Szestow nigdy nie pisał, dlatego też nie tylko jego język, ale i sam Szestow – jak pisał Bierdiajew – stał się żywotnym „problemem filozofii”¹¹. Stąd jego rozumowanie i argumentacja przybierały chwilami kształt słynnej tezy Hegła, że „jeśli fakty przeczą opisywanej przezeń rzeczywistości – to tym gorzej dla owych faktów”.

Niniejszy artykuł – w naszym zamyśle – będzie zatem próbą ukazania obu wymienionych tutaj rzeczywistości: Boskiej i ludzkiej, osadzonych w antysystemowej i antyracjonalistycznej twórczości omawianego autora oraz wskazania ich bezpośrednich implikacji.

Tak określony temat, już na początku, rodzi jednak wiele problemów. Po pierwsze, Szestow do końca swojego życia nie związał się formalnie z żadnym wyznaniem, pozostając myślicielem ponadkonfesyjnym, choć w swoim myśleniu poruszał się wyraźnie po obszarze judeochrześcijaństwa, dokonując właśnie tutaj swojej radykalnej krytyki, każdej z jego zracjonalizowanych postaci. Po drugie, gdy tylko Szestow zaczyna mówić o Bogu i o człowieku, niemal milknie jego własny głos. Zaczyna on bowiem wtedy niemal wyłącznie interpreto-

⁹ „Myśl filozoficzna Lwa Szestowa napotkała ogromną trudność związaną z formą wyrazu, co rodziło wiele nieporozumień. Trudność polegała na niewyraźności słowami tego, co myślał Lew Szestow o fundamentalnym temacie swojego życia, niewyraźności tego, co najważniejsze. Często uciekał się on do negatywnej formy wyrazu i wówczas efekty były bardziej zadowolające. Nie było wtedy wątpliwości, przeciwko czemu toczy on walkę. Tymczasem pozytywna forma wyrazu okazywała się trudniejsza”. M. BIERDIAJEW, *Fundamentalna idea filozofii*..., art. cyt., s. 8; zob. także: T. TERLIKOWSKI, *Koncepcja Boga*..., art. cyt., s. 308–309 oraz C. MIŁOSZ, *Szestow albo czystość rozpacz*, w: tenże, *Zaczynając od moich ulic*, Wrocław 1990, s. 281.

¹⁰ Jak widać, rozumowanie Szestowa było bardzo bliskie Lutrowi oraz Luterskiej idei zbawienia dokonującego się przez samą tylko wiarę – *sola fides*. Szestow radykalizuje to jeszcze bardziej, twierdząc, że przez wiarę dokonuje się również prawdziwe poznanie. Zatem „wyzwolenie” człowieka – nie tylko z niewoli grzechu, ale i dyktatu obowiązujących prawd – nie może pochodzić od niego samego, lecz tylko od Boga. Jedynie Bóg jest wyzwolicielem. Dlatego to konflikt biblijnego objawienia i filozofii greckiej stał się podstawowym tematem jego rozważań. Temu tematowi poświęcił też swoje najgłośniejsze dzieło, które zatytułował *Ateny i Jerozolima*, nawiązując w nim do słynnego powiedzenia starożytnego filozofa chrześcijańskiego – Tertuliana, pytającego: „*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis?*”. Zob. C. WODZIŃSKI, *Wstęp. „Ateny, Jerozolima, Rzym”*, w: L. SZESTOW, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 2009, s. 11 i 36.

¹¹ Por. M. BIERDIAJEW, *Fundamentalna idea filozofii*..., art. cyt., s. 8–9.

wać i przytaczać poglądy innych myślicieli (czasem eseistów i pisarzy), przede wszystkim – Dostojewskiego, Kierkegarda, św. Augustyna, Tertuliana, Piotra Damianiego, Friedricha Nietzschego, Marcina Lutra czy Lwa Tolstoja. Rodzi to zasadniczy kłopot – ujawnienia poglądów samego autora tychże interpretacji, albo mówiąc inaczej, rodzi to pytanie – co jest jeszcze tylko interpretowaniem poglądów innych, a co jest już własnymi, osobistymi poglądami samego Szestowa?¹² Z problemem tym zderzyć się musi jednak każdy, kto próbuje pochylać się nad dziedzictwem i zawartością tej właśnie myśli lub z nią polemizować.

1. Absurd rozumu, rozpacz i szaleństwo wiary – czyli irracjonalny punkt wyjścia filozofii

Myśl Szestowa niemal *ex definitione* charakteryzuje skrajny sceptycyzm, którego źródłem jest głoszony przez niego ideał nierealizowanego nigdy „metalogicznego poznania absolutnego”. Autor ten, odrzucając sprzeczne ze sobą teorie naukowe i filozoficzne, ostatecznie pozostawia czytelnika w niewiedzy, przy tym otwarcie przyznaje, że „zadaniem filozofii nie jest uspokajanie człowieka, lecz budzenie w nim niepokoju”¹³. Szestow świadomie przeciwstawia także myślenie racjonalne, sięgające tradycji filozofii greckiej, nadprzyrodzonej biblijnej koncepcji świata, odrzucającej – jego zdaniem – prawo tożsamości, sprzeczności oraz wylączonego środka, które są przyrodzonymi gwarantami poznania zdroworoządkowego¹⁴. Odrzuca je do tego stopnia, że idea wszechmocy Boga doprowadza rozumowanie Szestowa, podobnie jak i średniowiecznego filozofa Piotra Damianiego, do stwierdzenia, że „Bóg może uczynić nawet tak, aby nigdy nie było przeszłości”. Dla Boga bowiem wszystko jest możliwe¹⁵. Ale tylko dla

¹² Por. V.A. KUVAKIN, *Religioznaja filozofia. Naczalo XX veka*, Moskwa 1980, s. 240.

¹³ L. SZESTOW, *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia dogmatycznego*, tłum. N. Karsov i S. Szechter, Londyn 1983, s. 148.

¹⁴ Tenże, *Ateny i Jerozolima...*, dz. cyt., s. 413–414 oraz 421–422.

¹⁵ Por. M. ŁOSSKI, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 365–366. Intuicja ta nie jest jakoś szczególnie oryginalna. Wydaje się bowiem, że Szestow powtarzając obsesyjnie, iż człowiek potrzebuje Boga naprawdę wszechmocnego, a więc panującego także nad przeszłością i mogącego wymazać z dziejów stworzenia zło, które już stało się faktem, niejako reaktywował scholastyczny problem postawiony jeszcze w średniowieczu m.in. przez bl. Dunska Szkota czy wspomnianego wyżej Piotra Damianiego. Szestow, upominając się o bezwzględną wszechmoc Boga usuwającą nawet historię, w istocie z jednej strony radykalizował, a z drugiej osłabiał ideę *apokatastazy*, obecną niemal u wszystkich rosyjskich myślicieli. Rozważając możliwość nie tylko zbawienia wszystkich osób, ale i uchylenia wszelkiego, zaistniałego już zła, szedł jednak o krok dalej niż np. Fiodorow, Solowjow, Łoski, J. Trubieckoj, Karsawin czy Bierdiajew, którzy gotowi byli „zadowolnić się” zbawieniem, pod warunkiem, że nikt nie zostanie z niego wykluczony. Zob. w związku z tym: L. SZESTOW, *Ateny i Jerozolima...*, dz. cyt., s. 319–320 oraz É. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 347, przyp. 29.

Boga wiary! Albowiem tylko Bóg Biblii nie jest skrepowany żadnymi regulami i żadnymi zasadami. On bowiem jedyny „może tworzyć góry bez dolin” – jest źródłem wszystkich reguł i Panem wszelkich zasad, on jest też ich władcą – On, prawdziwy Bóg, który jest „Panem szabatu”!¹⁶

Zdaniem Szestowa zarówno „wiara”, jak i „filozofia”, wymagają bezwzględnie przewyżczenia racjonalności, która odkrywa i opisuje istniejące w świecie niewytłumaczalne konieczności (*anankē*). Tymczasem właśnie, nie w racjonalnych koniecznościach rozumu, ale w doświadczeniu rozpaczy odkrywana jest prawda. Rozum i konieczność niejako załamują się w niej pod własnym ciężarem. Jest to więc sytuacja, w której jednostka, osaczona przez konieczność, bezwzględnie musi zmienić swój sposób myślenia, aby w ogóle przetrwać¹⁷.

W sytuacji rozpaczy objawia się bowiem najdobitniej nieznośna prawda o położeniu człowieka, której ciężar można udźwignąć jedynie wyrzekając się rozumu. Prawda ta wymusza na nas taką właśnie reorientację, otwierając tym samym drogę do wyższej wiedzy. Toteż nie ma wątpliwości, że dla Szestowa właśnie „chwila rozpaczy” jest jednocześnie „chwila objawienia”. Nie jest to jednak objawienie się samego Boga, ale objawienie horroru świata, skłaniające nas do przyjęcia istnienia Istoty Najwyższej¹⁸. O doświadczeniu rozpaczy możemy też powiedzieć, że było niejasnym rozpoznaniem kondycji upadłego człowieka, nie oznaczającym, co prawda, epistemicznej pewności adekwatnej samowiedzy, ale na pewno stanowiącym jakiś jej początek. Doświadczenie to ma także charakter metafizyczny, pojmowane wtedy bywa jako stan „chwilowego olśnienia” odsłaniającego przerażającą grozę całego bytu¹⁹.

Dlatego też „początkiem filozofii – pisze Szestow – wcale nie jest zdziwienie, jak uczyli Platon i Arystoteles, ale właśnie rozpacz! W rozpaczy, w momentach grozy myśl człowieka przeistacza się, wstępują w nią nowe siły, wiodące ją do nieistniejących dla innych źródeł prawdy. Człowiek wciąż myśli, lecz myśli zupełnie inaczej niż ludzie, którzy dziwią się temu, co ukazuje im wszechświat, dążą do poznania porządku bytu”²⁰. Filozofia zatem nie powinna mieć nic wspólnego z logiką, bo – jak twierdził – ma ona być niczym nieskrepowaną kreacją i sztuką, „która niestrudzenie stara się przedostać przez łańcuch logicznych wniosków, i która wynosi człowieka na bezbrzeżne morze fantazji – fantastycznego – gdzie wszystko jest równie możliwe, co niemożliwe”²¹. Tak właśnie rosyjski myśliciel opisywał prawdziwe narodziny wiedzy i początek nowej filozofii.

¹⁶ Por. L. SZESTOW, *Ateny i Jerozolima...*, dz. cyt., s. 318–319.

¹⁷ Por. S. MAZUREK, *Rosyjski renesans...*, dz. cyt., s. 174–175.

¹⁸ Por. Tamże, s. 175–176.

¹⁹ Por. L. SZESTOW, *Apoteoza nieoczywistości...*, dz. cyt., s. 30.

²⁰ Tenże, *Kirgiegard i ekzistencjalna filozofia. (Głos wopijuszczygo w pustynie)*, Moskwa 1992, s. 28.

²¹ Tenże, *Apoteoza nieoczywistości...*, dz. cyt., s. 33.

Tymczasem jedynie wymykająca się „grzechowi racjonalności” rozpacz nieuchronnie wiedzie człowieka do „skoku w ciemność”, doprowadzając go do źródeł wszelkiego filozofowania – czyli do „szaleństwa wiary”²². Albowiem tylko w szaleństwie owej wiary człowiek może doświadczyć prawdziwości bytu i przeczuć Boga – zawsze większego niż ogólnie dostępne, zrjonalizowane Jego obrazy (*Deus semper maior* – Bóg zawsze większy niż nasze sposoby myślenia o Nim).

Dotąd bowiem człowiek, uciekając przed Bogiem żywym, którego odnaleźć można tylko przez samą wiarę, nieuchronnie wpadał w sidła rozumu, który zamiast go wyzwalać i zbawić, coraz bardziej czynił go więźniem. Już w biblijnej opowieści o upadku pierwszych ludzi wytropić można ślady owej „ucieczki” człowieka w rozum, przed suwerennym, samowolnym Bogiem, przed Jego niczym nieskrępowaną wolnością. Szatańska pokusa – *scientes bonum et malum* – stała się zatem tragiczną pułapką – otworzyła bowiem człowiekowi drzwi do racjonalnego świata. Dlatego to do dziś – zdaniem Szestowa – rwie on „owoc poznania dobra i zła” i wszystko, co go otacza – również Boga – sprowadza do fundamentalnych logicznych zasad, popadając przy tym w niewolę rozumu. „Zniewalając” jednak w ten sposób Boga – mimowolnie zniewolił człowiek także samego siebie. Dlatego, w opinii naszego autora, grzechem pierwotnym wcale nie była ludzka pycha czy nieposłuszeństwo, ale właśnie wiedza²³.

W opublikowanej w 1905 r. *Apoteozie bezpodstawności* Szestow dowodził, że osiadły, zakorzeniony w dogmatyzmie prawd – ceniący mocny grunt pod nogami, dach nad głową i pewność jutra – człowiek nie mógł być prawdziwym „badaczem życia”²⁴. Albowiem, aby poznać świat i życie, należy najpierw akceptować swą „intelektualną bezdomność”, nieprzewidywalność świata i rządy ślepego przypadku. Należy nie bać się absurdu i odważnie zrezygnować z usług rozumu, odrzucić wszelkie wyjaśnienia przyczynowe i wszelkie myślenie. Zdaniem naszego autora – różnorodność świata nie daje się bowiem wtłoczyć w żadne dostępne nam kategorie pojęciowe²⁵. Dlatego też jedynym ratunkiem i oparciem w życiu może być tylko irracjonalna wiara, *credo quia absurdum*.

²² Zob. L. SZESTOW, *Sola fide...*, dz. cyt., s. 174 oraz 259; 270 i 273. „W obliczu Boga świadomość własnej niemocy i bezsilności może radować, może być natchnieniem. Może być źródłem patetycznego wyrzeczenia się w imię Boga wszystkich «naturalnych» praw głoszonych przez rozum i moralność. *Mihi adhaerere Deo bonum est*. Obcowanie z Najwyższym Bytem zakłada gotowość porzucenia tego wszystkiego, czego się dotąd pragnęło, i pragnienia tego, co budziło lęk. Lecz wystarczy odwrócić oczy od nieba i spojrzeć na ziemię, a wszystko się zmienia. «Wiara uchodzi za szaleństwo i w istocie jest szaleństwem». Słyszycie szemranie tłumu *etiamsi negligent, etiamsi peccent...* I czujecie, że między niebem i ziemią zionie przepaść”, tamże, s. 174.

²³ Por. L. SZESTOW, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, tłum. J.A. Prokopski, Kęty 2003, s. 41. Zob. w związku z tym: L. ŁYSIEN, *Lew Szestow i Bóg ponad prawdą i moralnością*, w: tenże, *Religia, ateizm, wiara. Problematyka filozofii Boga w XIX i XX wieku*, Kraków 2004, s. 174.

²⁴ Tenże, *Apoteoz bezpoczynności. Opyt adogmatycznego myślenia*, Paris 1971, s. 26–27.

²⁵ Tamże, s. 26–27 i 121–122.

Jak się potem okazało, krok ten był nie tylko odrzuceniem samej logiki i pozytywnej wiedzy naukowej, lecz również legalistycznie rozumianej moralności. Tę bowiem uznał Szestow za „młodszą siostrę nauki”, która chce arbitralnie ustalać powszechnie obowiązujące prawa, głosi nadrzędność „tego, co ogólne”, ignoruje nieredukowalną różnorodność i wymaga od jednostki bezapelacyjnego podporządkowania. Dlatego też – zdaniem rosyjskiego filozofa – raczej miał Nietzsche, uznając walkę z moralnością za nieodłączną część emancypacyjnych aspiracji człowieka²⁶.

Tymczasem prawdziwe „wyzwolenie” przychodzi przez wiarę. Wiara zaś – jak utrzymuje Szestow – zaczyna się wówczas, kiedy w świetle oczywistości wszelkie możliwości się skończyły, kiedy doświadczenie i rozum stwierdzają bez wahania, że nie ma i nie może już być dla człowieka żadnych nadziei. Dlatego przywołując Kierkegaarda po raz kolejny, autor nasz twierdzi, że choć początkiem filozofii greckiej było „zdziwienie”, to początkiem filozofii egzystencjalnej – jest prowadząca do wiary „rozpacz”. Dlatego też wiara jest źródłem filozofii egzystencjalnej, ponieważ ośmiela się powstać przeciwko wiedzy. Samą zaś wiedzę stawia pod wielkim znakiem zapytania. Wiara bowiem oczekuje odpowiedzi nie od naszego rozumienia i nie od widzenia, ale od Boga. Od Boga, dla którego nie ma niczego niemożliwego, od Boga, który dzierży w swoich rękach wszystkie prawdy, który włada teraźniejszością, przeszłością i przyszłością²⁷. Co ciekawe – w opinii Szestowa – wiara ta, usytuowana jest nie tylko poza rozumem, ale też i poza Cerkwią, poza klerem, a nawet Biblią – nie pochodzi ona bowiem z tego, ale z „tamtego” świata²⁸.

Aby zatem uwierzyć i odnaleźć Boga – sens i źródło wszelkiej prawdy – „trzeba w pierw utracić rozum” i to nie tylko dyskursywny – jak pisze nasz autor – z którego to, mniej lub bardziej rezygnują filozofowie, ale wszystkie istniejące rozумы, które dotąd były jedynym źródłem prawdy człowieka²⁹. Jest to pierwszy krok na drodze do narodzin wiary, która nie tylko nie daje wiedzy, ale przewzycięża wręcz wiedzę najbardziej niewątpliwą – nawet tę płynącą z niepowątpiewalnych dotąd „faktów” – wszystko po to, aby na końcu ją przewzyciężyć i ujawnić jej zbędność i marność³⁰.

²⁶ Por. A. WALICKI, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 789.

²⁷ Por. L. SZESTOW, *Gnoza a filozofia egzystencjalna*, w: tenże, *Gnoza a filozofia egzystencjalna. Eseje filozoficzne* (z dodaniem listów Lwa Szestowa, Martina Bubera, Edmunda Husserla i Mikołaja Bierdiajewa oraz szkiców Mikołaja Bierdiajewa), wybrał i tłum. C. Wodziński, Warszawa 1990, s. 62.

²⁸ M. ALEKSANDROWICZ, Hasło: *Szestow Lew Isaakowicz*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2009, s. 306.

²⁹ Por. L. SZESTOW, *Gnoza a filozofia egzystencjalna...*, art. cyt., s. 67.

³⁰ L. SZESTOW, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna...*, dz. cyt., s. 41; zob. w związku z tym: L. ŁYSIEN, *Lew Szestow i Bóg ponad prawdą...*, art. cyt., s. 174.

Jest jeszcze druga odsłona tej Szestowowskiej wędrówki ku wierze – nasze „podobieństwo” do Boga. Otóż rozum czy szerzej jeszcze – tradycja platońsko-kantowska lub arystotelesowsko-tomistyczna – dla Szestowa stają się największą przeszkodą na drodze do spotkania wszechmocnego i absurdalnego Boga, a więc takiego, który jako jedyny może istnieć. Ta Jego niczym nieskrępowana Boska „wszechmoc”, pod pewnym względem, może stać się wzorem i punktem wszelkiego odniesienia dla stworzonego przezeń człowieka. Nasze bowiem „bogopodobieństwo”, jeśli ma stać się realne, polegać ma – w opinii rosyjskiego myśliciela – na apoteozie wolności i uwolnieniu się od zniewalających standardów zachodniej dyktatury rozumu – „zatrutego źródła” i „kłamstwa tego świata”³¹. Do Szestowowskiego Boga bowiem zbliżyć się można nie inaczej, jak tylko przez wiarę, albowiem każda próba ogarnięcia boskości przez rozum kończy się definitywną klęską rozumu i „unicestwieniem” Boga, który jawi się „niczym” spośród tego, co jesteśmy w stanie o Nim sądzić i myśleć. „Pozostaje zatem tylko wiara – ślepa wiara – czyli taka, która żyje w atmosferze szaleństwa i która swoją wiedzą nie dzieli się z nikim”³².

Pod tym względem nasz autor staje się niezwykle bliski Marcinowi Lutrowi, dla którego przeciwieństwem grzechu wcale nie jest cnota, lecz właśnie wiara – bo nie moralność i nie cnota, ale jedynie wiara może nas zbawić. Musi to być jednak wiara szalona – wiara w Boga, który nie jest skrepowany żadną koniecznością, i który jako jedyny może unicestwić historię, a wraz z nią grzech. Taki tylko Bóg – pisze Szestow – „może zwrócić Hiobowi jego dzieci, Abrahamowi Izaaka, Kierkegaardowi ukochaną Reginę Olsen [...] i mimo skandalu zła – dać ludziom zbawienie”³³. Wiara w niego musi być pozaracjonalnym wkroczeniem w ciemność, dopiero wówczas stanie się wiarą prawdziwą, i jako taka, pokrewna będzie szaleństwu, a więc temu, co z punktu widzenia rozumu czy zdrowego rozsądku jest całkowicie pozbawione sensu. Jest to zatem wiara absurdalna, przez to niemożliwa do zrozumienia i zinterpretowania w jakichkolwiek racjonalnych kategoriach i wolna od skażenia wiedzą. Jej królestwo, jak twierdzi Szestow, rozciąga się tam, gdzie kończy się dziedzina rozumu i tego, co rozumne³⁴. „Prawdziwa bowiem, odważna wiara zaczyna się dopiero wtedy, gdy człowiek ośmieli się przekroczyć fatalną granicę wyznaczoną wokół nas zarówno przez rozum, jak i przez dobro”³⁵.

³¹ Por. M. STYCZYŃSKI, *Cóż po filozofii? Lew Szestow i Richard Rorty*, w: *Granice Europy – granice filozofii*, red. W. Rydzewski i L. Augustyn, Kraków, 2007, s. 145; zob. w związku z tym: L. SZESTOW, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 181.

³² L. ŁYSIENI, *Lew Szestow i Bóg ponad prawdą...*, art. cyt., s. 179.

³³ M. BIERDIAJEW, *Lew Szestow i Kierkegaard*, w: *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, t. 4, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007, s. 156.

³⁴ Por. C. WODZIŃSKI, *Wstęp. „Ateny, Jerozolima, Rzym”...*, art. cyt., s. 35.

³⁵ L. SZESTOV, *Sola fide. Tolko wieroj*, Paris 1966, s. 245.

Jak widać, Szestow, który staje się bezkompromisowym i zażartym wrogiem ludzkiego rozumu, dowodzi bez wytchnienia, że każdy istniejący racjonalizm, nawet najbardziej uniwersalny, potyka się w końcu o irracjonalność ludzkiej myśli. W tym marszu ku „szaleństwu wiary – jak pisze A. Camus – nie staje mu na przeszkodzie żadna z ironicznych oczywistości, żadna z żalonych sprzeczności, które deprecjonują kłamliwy i zbuntowany rozum. [...] Szestow tropi zatem, rozświetla i gloryfikuje bunt ludzki przeciw temu, co kryje *ánanke* – przeciw temu, co nieodwracalne. Odważnie odmawia rozumowi jego racji, a jego krok staje się zdecydowany dopiero na bezbarwnej pustyni, gdzie wszystkie istniejące pewności świata przemieniły się już w kamienie”³⁶.

Jak widać Szestowowski „bunt przeciw rozumowi” był buntem totalnym, godzącym nie tylko w racjonalizm i pozytywizm jego epoki, lecz również w filozofie programowo religijne, w rodzaju choćby personalistycznej myśli Bierdiajewa czy Solowjowowskiej metafizyki Wszeghjedności, które w jego oczach były niedopuszczalnym racjonalizowaniem wiary, narzucaniem ludziom i Bogu powszechnie obowiązujących praw rozumu, przekształcaniem osobowego Boga w filozoficzny Absolut, pozbawiony arbitralnej omnipotencji oraz czynienie z Niego więźnia spekulatywnej metafizyki religijnej³⁷.

Paradoksem jednak pozostaje fakt, że – jak pisze w swym eseju Czesław Miłosz – Szestow, który wypowiadał się tak pogardliwie o wszelkiej filozoficznej spekulacji i w sposób tak bezkompromisowy i gwałtowny ją zwalczał (ponieważ obiecywała ludzkości złudną pociechę), posługiwał się ostatecznie bronią racjonalnych argumentów, przeciw którym tak uparcie walczył³⁸. Operując uporządkowanym językiem dyskursu, czynił zadość regułom językowej semantyki, syntaktyki, pragmatyki. Dlatego, czytając Szestowa, nie można pozbyć się wrażenia, że walczy on z samym sobą, z własnym racjonalizmem, z własnymi racjonalistycznymi przeszkodami, na które natrafiała gloryfikowana przezeń wiara.

2. Bóg – absolutna, uosobiona wolność

W kontekście przedstawionych powyżej ustaleń przechodzimy do próby zarysowania Szestowowskiej koncepcji Boga. Są to rozważania – jak się wydaje – fundamentalne dla całego zakresu podejmowanych przez tego myśliciela zagadnień, albowiem określanie natury i przymiotów boskich rzutuje bezpośrednio na budowany przez niego – w klimacie otwartej kontestacji rozumu – irracjonalistyczny system filozofii. Stąd nie powinien być zaskoczeniem fakt, iż przemyślenia te Szestow rozpoczyna od szczegółowej krytyki tego, co uważa za „teologię naturalną” czy też „filozofię Boga”, uprawiane w wydaniu zrationalizowanej, europejskiej tradycji filozoficznej.

³⁶ A. CAMUS, *Mit Sisyfa...*, dz. cyt., s. 27.

³⁷ Por. A. WALICKI, *Zarys myśli rosyjskiej...*, dz. cyt., s. 787.

³⁸ C. MIŁOSZ, *Szestow albo czystość...*, art. cyt., s. 297.

Te bowiem – zdaniem naszego myśliciela – już na samym początku zafalshowują, z samej swojej natury, ludzkie widzenie Boga i nakładają nań dziesiątki zrjonalizowanych teologicznych dywagacji oraz zniewalającą Go siatkę filozoficznych pojęć. Tak ujmowana Istota Najwyższa pozbawiona zostaje przede wszystkim indywidualności. Przez to staje się tylko pojęciem, i to „pojęciem – jak pisze Szestow – najczystszy, najbardziej wolny od wszelkiej indywidualności”³⁹, albowiem tylko taki Bóg może być dopiero obdarzony nieskończoną ilością atrybutów. Przypisuje Mu się wówczas rozmaite cechy i właściwości – zwykle uważa się Go za wszechwiedzącego, niezmiennego, tkwiącego w niczym niezmaconym spokoju. A przecież cechy te są jedynie naszymi, rzutowanymi na Istotę Idealną, ludzkimi projektami i marzeniami. W istocie swej bowiem „Bóg nie jest ani wszechwiedzący, ani nie tkwi w wiecznym, niezmaconym spokoju, ani tym bardziej nie jest niezmienny”⁴⁰.

A co najważniejsze – podsumowuje rosyjski myśliciel – ludzie, przypisując te czy inne właściwości Doskonałej Istocie, kierują się nie interesem tejże Istoty, ale własnym. Atrybuty, które zwykliśmy przypisywać Bogu, dyktuje nam nie nasza, jakoby, wiedza o Nim, ale prywatna i zwyczajny egoizm. Zależy nam, oczywiście, żeby Najwyższa Istota była wszechwiedząca, aby można jej było, bez obaw, powierzyć swój los. Dobrze, żeby była ona też wszechmocna, bo wtedy niezawodnie wyratuje nas z każdego nieszczęścia. I żeby była spokojna, obojętna, miłosierna i przebacząca każde przewinienie i każdy grzech, abyśmy mogli żyć i umierać spokojnie⁴¹.

Jak z powyższej zapowiedzi wynika, rozważania Szestowa dotyczące Bytu Absolutnego⁴² – co nie powinno raczej dziwić – swoje bezpośrednie źródła mają w zaczerpniętym już od Błażeja Pascala radykalnym przeciwstawieniu między *Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba* – a *Bogiem filozofów*⁴³. „Bóg filozofów” – zdaniem Szestowa – to Istota całkowicie zniewolona, oddana we władanie *Logosu* – czyli rozumu, pierwszych zasad oraz praw logicznych i metafizycznych. To Istota, której naturę da się wyrazić w ściśle określonych pojęciach ontologii lub logiki. Bóg filozofów to również Istota, której istnienie można, a nawet koniecznie trzeba (jako epistemologicznie niepewnej), udowodniać. Jako taki więc, już na samym wstępie rozważań, jawi się – zdaniem Szestowa – „Bóg nie do przyjęcia” – Bóg

³⁹ L. SZESTOV, „*Potestas clavium*”. *Vlast kluczej*, w: tenże, *Soczinenija w 2 tomach*, Moskwa 1993, t. 1, s. 282.

⁴⁰ Tamże s. 107–108.

⁴¹ L. SZESTOV, „*Potestas clavium*”. *Władza kluczy*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2005, s. 86.

⁴² Chcemy zaznaczyć, że Szestow nigdzie nie określa religijnego Boga „Bytem Absolutnym”. Sama już ta nazwa, w jego opinii, zdradza przynależność do jakiejś „tradycji filozoficznej” budowanej przecież na przesłankach racjonalnych. Tymczasem jedyny możliwy do zaakceptowania i jedyny możliwy w istnieniu Bóg – to „Bóg wiary”, którego poznajemy poprzez religijne, judeochrześcijańskie objawienie, zawarte przede wszystkim w przekazie Biblii.

⁴³ Por. L. SZESTOV, *Ateny i Jerozolima...*, dz. cyt., s. 325–326; zob. w związku z tym: B. PASCAL, *Pamiętka*, w: tenże, *Rozprawy i listy*, tłum. T. Boy-Zeleński i M. Tazbir, Warszawa 1962, s. 77.

„niewolnik rozumu” i przedmiot zracjonalizowanych, ogólnoludzkich wyobrażeń. Jest on Bytem, którego istnienie można logicznym ciągiem argumentów i przesłanek udowodnić, zaś naturę wyrazić i zamknąć w pojęciu. To nic innego jak zimny i wykalkulowany Bóg Platona, Arystotelesa, Hegla, Spinozy i wielu innych⁴⁴. To przewidywalny, filozoficzny Absolut, Bóg rozumu, którego można co najwyżej racjonalnie poznać, ale nie sposób go już przyjąć na sposób wiary. Jego odkryta natura oraz istnienie poparte częstokroć różnymi dowodami sprawiają, że nie jest to już Istota Najwyższa, do której można by zwracać się z nadzieją i modlitwą⁴⁵.

A jednak – pisze Szestow – mimo wszystko „ludzie nie mogą i nie chcą przestać myśleć o prawdziwym Bogu”. Dlatego właśnie „wierzą, wątpią, całkowicie tracą wiarę, potem znowu zaczynają wierzyć”. Kluczem wszystkiego staje się zatem nie mądrość, ale wiara. „Dotąd bowiem żaden filozof nie odnalazł Boga! [...] Wszyscy oni bowiem szukali jedynie mądrości”⁴⁶. Tak zwane zaś „dowody” na Jego istnienie – okazały się być jedynie filozoficznym balastem, na swój sposób może interesującym, ale do życia całkowicie bezużytecznym⁴⁷.

Jedynym zatem Bogiem, Bogiem prawdziwym, jest – zdaniem Szestowa – „żywy Bóg Pisma Świętego”, a więc taki, wobec którego nie mają zastosowania żadne kategorie racjonalne; logika jest bezsilna, a On sam jest poza wszelkimi „zasadami”, „prawami” i „regułami”, poza prawdą i fałszem, a nawet – jak chciał Friedrich Nietzsche – „poza dobrem i złem”⁴⁸. Nie wiąże Go ani rozum, ani konieczność, ani nawet dobro. Jest totalnie poza wszystkim. Posiada za to nieograniczone możliwości płynące z posiadanej natury. Dzięki temu, jako jedyny, może On uczynić byle niebyłym; może sprawić, aby człowiek Go znienawidził, a jednak człowieka takiego zbawić, może też milujących Go ponad wszystko potępić, i mimo tego wszystkiego pozostać Bogiem sprawiedliwym. Takiego Boga Szestow za Marcinem Lutrem nazywa *Deus absconditus* – przeciwstawiając Go jednocześnie *Deus revelatus*⁴⁹.

Gdyby chcieć oddać fenomen tak pojętego Boga, należałoby wpieryw odnieść się do nakreślonej uprzednio Szestowskiej antyracjonalnej koncepcji poznania, gdzie najbardziej użytecznym narzędziem okazuje się być stare pojęcie *bięspoczwiennosti* – „niezakorzenia”, pojęcie całkowicie absurdalne z racjo-

⁴⁴ Por. L. SZESTOW, *Ateny i Jerozolima...*, dz. cyt.

⁴⁵ Por. L. SZESTOW, „*Potestas clavium*”..., dz. cyt., s. 5.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże, s. 17.

⁴⁸ Por. C. WODZIŃSKI, *Wstęp. „Ateny, Jerozolima, Rzym”...*, art. cyt., s. 33; zob. w związku z tym: F. NIETZSCHE, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1990.

⁴⁹ L. SZESTOW, *Sola fide...*, dz. cyt., s. 234. „Luter przeczuwa wielką, nieodgadnioną tajemnicę, wie, że jest ona nieosiągalna, wie, że znajduje się w sprzeczności z naszymi najgłębszymi pragnieniami i nadziejami, a mimo to całym sercem i całą duszą dąży do niej [...]. Strach i odraza niemieckich teologów przed *Deus absconditus*, Bogiem niezwiązanym żadnymi znanymi nam normami, a nawet w ogóle jakimikolwiek normami, są zrozumiałe i uzasadnione”. Tamże.

nalnego punktu widzenia. Szestowowskie „niezakorzenie” bowiem to brak jakiegokolwiek potrzeby oparcia, podstawy, sankcji, wrośnięcia w jakikolwiek stabilny grunt – to ono właśnie stanowi najdoskonalszy przywilej biblijnego Boga, który jest niczym nieograniczoną wolnością i nie znającą żadnych granic samowolą⁵⁰. „Nie jest On nawet jakimś ogólnym pojęciem i nawet nie tym, co nie działa «według praw» swojej natury, lecz sam jest źródłem wszelkich praw i wszelkich natur”⁵¹. Dlatego nie ma nic wspólnego z naszymi obiegowymi pojęciami o Nim.

Zapewne dlatego ogłoszona przez Nietzschego „śmierć Boga”, w ocenie Szestowa, jest raczej „śmiercią” dotychczasowego języka mowy o Bogu, śmiercią naszego o Nim wyrażania się. Okazuje się, że nie jest On wcale – jakby się wydawało – Istotą Wszechdoskonałą w naszym ludzkim rozumieniu. Stąd absolutnie nie można Go określić jako „wszechwiedzącego” czy „wszechmogącego”. Wszechwiedza bowiem – jak zaznacza Szestow w *Potestas clavium* – nie jest żadnym atrybutem bytu doskonałego – przeciwnie, jest raczej dramatem i nieszczęściem. „Wprzódki wszystko przewidzieć – pisze rosyjski myśliciel – wszystko zawsze rozumieć, cóż może być bardziej nudnego i pustego od tego? Dlatego, kto wszystko wie, nie ma innego wyjścia, jak tylko strzelić sobie w leb”. Dalej konkluduje zatem:

Najdoskonalsza Istota nijak nie może być wszechwiedząca! Dużo wiedzieć – jest rzeczą dobrą, wiedzieć wszystko – przerażającą. [...] Wcześniej wszystko przewidzieć, wszystko zawsze rozumieć – co może być bardziej nudne i niemile? [...] Wszechwiedza to nieszczęście, prawdziwe nieszczęście, i do tego jeszcze uwłaczające i haniebne⁵².

Co ciekawe, intuicji tej jednak Lew Szestow jakoś dalej nie uszczegóławia i nie rozwija.

Według opinii badającego ten wątek Szestowowskiej myśli – Tomasza Terlikowskiego – wydaje się jednak, że jakąś jej współczesną kontynuacją mogłaby być myśl amerykańskiego filozofa procesu Charlesa Hartshorne’a⁵³. Również jego zdaniem, Bóg nie jest wszechwiedzący, ale co najwyżej posiada wiedzę nieprzekraczalną, czyli taką, że nie istnieje byt mający wiedzę większą od Niego. W koncepcji tej Bóg nie zna przyszłości, wie On jedynie, co może się zdarzyć – wolność bowiem i spontaniczność bytów indywidualnych nie pozwalają Mu poznać przyszłości ze wszystkimi jej szczegółami. Przyszłość zatem pozostaje dziedzina niedeterminowaną, nie tylko dla bytów skończonych, ale również dla samego Boga⁵⁴. Dla Szestowa takim ograniczeniem wszechwiedzy Boga –

⁵⁰ Por. C. WODZIŃSKI, *Wstęp. „Ateny, Jerozolima, Rzym”...*, art. cyt., s. 33–34.

⁵¹ L. SZESTOW, *Soczińienija*, t. 1, Moskwa 1993, s. 303. Cyt. za: L. STOŁOWICZ, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 285–286.

⁵² L. SZESTOW, *„Potestas clavium”...*, dz. cyt., s. 85–86.

⁵³ Zob. T. TERLIKOWSKI, *Bóg Lwa Szestowa*, „Studia Philosophiae Christiane” 1 (2001), s. 164–165.

⁵⁴ Por. P. GUTOWSKI, *Filozofia procesu i jej metafizologia. Studium metafizyki Ch. Hartshorne’a*, Lublin 1995, s. 103–104.

poza przytoczonymi tutaj argumentami Hartshorne'a – będzie także zwyczajna ludzka wolność oraz fundament budowanej przez niego irracjonalnej teodycei – boski ideał wszechwładnej samowoli⁵⁵.

W kontekście powyższych ustaleń wypadałoby więc postawić pytanie: Kim jest zatem i jaki jest – ów prawdziwy, niedefiniowalny „Bóg biblijny” Lwa Szestowa – *Bóg Abrahama, Izaka, Jakuba*? Czy w ogóle można wypowiadać o Nim jakiegokolwiek sensowne sądy, skoro żadne z tradycyjnych określeń nie ma wobec Niego zastosowania? Udzielając odpowiedzi na tak postawione pytania, rosyjski myśliciel stara się łączyć objawiony opis Boga biblijnego z elementami teologii negatywnej albo nawet apofatycznej, jaka uprawiana jest w przestrzeni ortodoksyjnego prawosławia. Refleksja ta zakłada, że do rozstrzygania prawd religijnych nie powinniśmy nigdy używać wyłącznie rozumu, gdyż jest on niedoskonały i zmienny – dopiero bowiem nadprzyrodzona łaska może go przemienić i obdarować nieznanym dotąd światłem wiary⁵⁶.

To właśnie ta łaska przekonuje również i upewnia człowieka, że jedynie „Bóg Biblii” wie, że istnieje świat – świat, który nie tylko stworzył, ale którym się też opiekuje, aktywnie uczestnicząc w jego historii. Bóg Biblii to również ten, który nie tylko uczestniczy w historii wybranego przez siebie narodu, ale także w historii każdego pojedynczego człowieka. Zdaniem Szestowa jest On jednak przede wszystkim „Bogiem Żywym”⁵⁷ i ten właśnie fakt, oprócz absolutnej wolności, stanowi jeden z Jego najistotniejszych przymiotów. Tylko żywy Bóg, absolutnie wolny i kontrydaktoryjny, może być Bogiem obrażonym, rozgniewanym, mściwym, nie przestając być przy tym również Bogiem przejednanym, ingerującym w najdrobniejsze nawet sprawy ludzkie (np. sytuacja w Kanie Galilejskiej). Takie mu Bogu można, a nawet należy, śmiało przypisywać także ludzkie pragnienia i namiętności, albowiem dopiero takie pojmowanie Boga – w opinii naszego autora – jest pojmowaniem prawdziwym, niosącym ludzkości eschatologiczną nadzieję. Pewnie dlatego kontestowany przez Szestowa i pozbawiony uczuć filozoficzny Absolut – niegniewający się, niegrozący, nieradujący się niczym dziecko z „jednego nawróconego grzesznika” – nigdy nie będzie Bogiem Żywym. Będzie co najwyżej wydumaną arystotelesowską „Samomyślącą się Myślą”, „Nieruchomym Poruszycielem” albo beznamiętnym wolterowskim „Zegarmistrzem” – innymi słowy – zimnym Bogiem deistów, martwym i nieruchomym idolem⁵⁸.

⁵⁵ Por. T. TERLIKOWSKI, *Bóg Lwa Szestowa...*, art. cyt., s. 165.

⁵⁶ Por. P. EVDOKIMOV, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim. Patrystyka, Liturgia, Ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 88.

⁵⁷ Zob. w związku z tym biblijną scenę z „krzakiem gorejącym”, w której to Bóg na górze Horeb objawia Mojżeszowi swoje *Imię*, którym mają Go nazwać wszystkie pokolenia: „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (Wj 3,14).

⁵⁸ Por. L. SZESTOW, *Ateny i Jerozolima...*, dz. cyt., s. 311; zob. w związku z tym: M.A. KRĄPIEC, *Wprowadzenie do „Metafizyki” Arystotelesa*, w: ARYSTOTELES, *Metafizyka*, tłum. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996, XCV. „*Primus movens immobile* Arystotelesa, ten *Primus movens*, którego on nazywa Bogiem, w żaden sposób nie zasługuje na imię Boga. Dokładniej, *Primus*

W kontekście przytoczonych tutaj sformułowań nie powinien zatem specjalnie dziwić fakt, że tak argumentującym za „prawdziwą boskością” Szestowem powodowały przede wszystkim względy religijne. Nie powinien ów fakt dziwić tym bardziej, że – jak to wielokrotnie sam Szestow podkreślał – jedyny istniejący Bóg, to właśnie Bóg Biblii i wiary, którego istoty nie sposób poznać, który aby istnieć, musi być niedająca się niczym wyrazić „Dynamiczną Samowolą”. Tymczasem w świecie, którym rządzi przyczynowość, w którym każde zdarzenie jest zasadniczo przewidywalne, tak rozumiany Bóg staje się nikomu niepotrzebnym balastem i zepchniętym na peryferie racjonalności absurdem, o ile w ogóle uznaje się Jego istnienie. W świecie tym nie ma bowiem miejsca na jakiegokolwiek nadzwyczajne Boskie interwencje, choć powszechnie wiadomo, że jedynie „Bóg Biblii” zdolny jest czynić cuda, albowiem nieskrępowany jest jakimikolwiek prawami⁵⁹.

Dlatego każdy, kto stawia problem istnienia Boga, starając się go dowieść racjonalnymi środkami, bezpowrotnie opuszcza obszar wiary i umieszcza się poza judeochrześcijańskim Objawieniem⁶⁰. Każde takie dowodzenie bowiem (zwłaszcza na gruncie krytykowanego przez Szestowa tomizmu) domaga się przyjęcia niezmienności „prawd wiecznych”, które „obowiązują cały świat, a nawet to, co wobec świata jest transcendentne” – a więc również samego Boga⁶¹.

Na takie rozumowanie, implikujące wobec Istoty Najwyższej logiczny przyrównanie, Szestow, w swojej teodycei, nie może się zgodzić. Odcinając się od wszelkich metafizycznych spekulacji twierdzi, że „Bóg, który oddaje się w opiekę zasady sprzeczności, nie tylko że już nie jest *Bogiem Abrahama, Izaka i Jakuba*, ale ma On tyle wspólnego z prawdziwym Bogiem biblijnym, ile «Gwiazdozbiór Psa» z prawdziwym szczekającym zwierzęciem»⁶².

Gdy zatem Szestow odrzuca idee prawd wiecznych, chce ustalić także tezę, że „Biblia nie zna władzy konieczności i nieuchronnych zasad”⁶³. Gdy twierdzi, że zasada niesprzeczności nie jest absolutnym, powszechnie ważnym zdaniem, przygotowuje zaraz miejsce dla nowej tezy – mianowicie, że prawdziwy Bóg – z samej tylko natury – przekracza zasady i reguły każdej logiki. Dlatego też

movens to pierwsze przeciwieństwo Boga, tak, że jeśli jest *prote arche* – pierwszą przyczyną – to trzeba wprost powiedzieć, że Boga – nie ma. Albowiem, w jakie przepaści nie wpadałby człowiek, w jaką grozę i rozpacz by nie popadł, nie zwróci się on z modlitwą do nieruchomego poruszciciela, chociaż nawet byloby dla niego oczywiste, że ten poruszciciel zawsze był i zawsze będzie”. L. SZESTOW, „*Potestas clavium*”..., dz. cyt., s. 9.

⁵⁹ Por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. 10, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2009, s. 344.

⁶⁰ Por. C. WODZIŃSKI, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991, s. 171.

⁶¹ S. KAMIŃSKI, Z.J. ZDYBICKA, *O sposobie poznania istnienia Boga. Artykuł dyskusyjny*, w: S. KAMIŃSKI, *Światopogląd – religia – teologia*, red. M. Walczak, A. Bronk, Lublin 1998, s. 187.

⁶² L. SZESTOW, *Ateny i Jerozolima...*, dz. cyt., s. 325–326.

⁶³ Tamże, s. 344.

Szestow tak usilnie utrzymuje – idąc śladami przywoływanego już w niniejszym artykule średniowiecznego teologa św. Piotra Damiana – że Bóg, bez większej trudności, mógłby sprawić, iż nie zdarzyło się to, co się zdarzyło, czyli dokonać totalnej anihilacji historii. Czyli mógłby sprawić, by tak rzecz – odwracając historię – że *Sokrates nie połknął trucizny, a Cezar nigdy nie przekroczył Rubikonu*.

W ten sam irracjonalny sposób Szestow „unieszkodliwia” także każdą napotkaną teorię etyczną, zakładającą, że istnieją wieczne zasady czy prawa moralne, które nawet sam Bóg musi uznawać. Myśli wówczas podobnie jak Søren Kierkegaard, argumentując, że Bóg wzywając biblijnego Abrahama do poświęcenia swego syna Izaaka, zwyczajnie „zawiesił etykę” – dystansując się od jej norm i zasad. Wszechmoc Boga nie zna bowiem ustanowionych przez rozum człowieka granic. Dlatego właśnie „Bóg jawi się oczom ludzkim jako ucieleśniony «kaprys», odrzucający wszelkie gwarancje i znajdujący się poza wszelką historią”⁶⁴. Jest On bezwzględny, wszechmocny i absolutnie wolny⁶⁵. Dysponując dopiero takimi przymiotami Bóg może ulegać dowolnym emocjom – nawet złym i okrutnym (np. mściwości, kapryśności) – ale jest równie prawdopodobne, że okaże On dobroć czy miłosierdzie. Odkrycie to niesie więc – zdaniem naszego myśliciela – realną nadzieję zatwardziałym i skazanym na piekło grzesznikom. Z punktu widzenia człowieka zatem, możliwe jest więc wszystko – nawet zbawienie. Dlatego zbawcze zanegowanie rozumu – mimo licznych wątpliwości – wcale nie oznacza tragedii, gdyż pozostawia człowiekowi dar najcenniejszy – nadzieję⁶⁶.

W ten oto sposób „Bóg – konkluduje Szestow – jest wyższy niż etyka i wyższy niż nasz rozum. Bierze na siebie nasze grzechy i usuwa groźbę życia”⁶⁷. A największy atrybut boski – wolność – „przychodzi do człowieka nie z wiedzy, lecz z szalonej irracjonalnej wiary, która kładzie kres naszym obawom”⁶⁸. Słowa te brzmią jak proroctwo i mają charakter duchowego przesłania Szestowa. Być może właśnie dlatego, co chwilę, przedstawia on czytelnikowi swych dzieł radykalny wybór między zracjonalizowanym kultem nauki z jednej strony a wiarą w Boga – z drugiej; i dlatego też bez ustanku pyta: „Ateny albo Jerozolima”, „religia albo filozofia”⁶⁹.

Pojawia się jednak otwarte pytanie: Czy pomijając Szestowowski antyracjonalizm orzekania o Istocie Najwyższej – „Bóg absolutnie ponad wszystkim”, co dla człowieka naturalne i bliskie, ponad rozumem, który stanowi jego jedyną rękomię w komunikowaniu się z tą i inną rzeczywistością – czy Bóg ten jest jeszcze

⁶⁴ L. SZESTOW, *Na szlalach Hioba...*, dz. cyt. I, XIV, s. 113; zob. także: F. COPLESTON, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 345.

⁶⁵ „Nie istnieje żadna zasada, idealna czy rzeczywista, która mogłaby istnieć przed Bogiem, mogłaby być ponad Bogiem. Cała moc we wszechświecie należy do Boga. Bóg zawsze rozkazuje, nigdy nie wykonuje”. L. SZESTOW, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna...*, dz. cyt., s. 210.

⁶⁶ Por. M. ALEKSANDROWICZ, Hasło: *Szestow Lew...*, art. cyt., s. 305.

⁶⁷ L. SZESTOV, *Umożnienie i otkrowienie*, Paris 1964, s. 259. Cyt. za: F. COPLESTON, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 347.

⁶⁸ Tamże, s. 295.

⁶⁹ L. SZESTOW, *Ateny i Jerozolima...*, dz. cyt., s. 59.

Bogiem? Czy może raczej tak ujmowany staje się jakimś „Wielkim Nieznanym”?⁷⁰ W tej sytuacji rodzi się jednak kolejny problem, na który zwraca uwagę komentujący myśl Szestowa Leszek Łysiński, pisząc: „W jaki sposób zatem mówić o Bogu «innym» niż wszelkie nasze sposoby myślenia o Nim i przedstawiania Go, o Bogu ukrytym, nierozporządzanym, który sam jest warunkiem nawet możliwości naszego mówienia?”⁷¹ Jak zatem mówić o Bogu, zagadkowym i świętym – o Bogu Lwa Szestowa – o którym nawet nie można powiedzieć, że istnieje. „Albowiem wypowiedziawszy zdanie: «Bóg istnieje» już gubi się Boga”⁷². Czy zatem – podążając konsekwentnie tropem Szestowskiej teodycei – kresem wszelkiego dyskursu dotyczącego Boga nie jest przypadkiem zamknięcie przed niewypowiedzianym? Tylko czy takie filozoficzne „milczenie” cokolwiek komukolwiek wyjaśnia?

3. Człowiek – „ikona Boga” czy „drugi bóg”?

Stworzenie przez Lwa Szestowa irracjonalnej epistemologii oraz teodycei wiąże się ściśle z prezentowaną przez niego filozoficzną koncepcją człowieka. Antropologia tego myśliciela jest bowiem prostą implikacją jego poglądów na temat Istoty Najwyższej i tak samo, jak uprawiana przez niego filozofia Boga generuje identyczne problemy komunikacyjne oraz werbalne.

Niemal identycznie, jak pozakategorialny i absolutnie niewyraźalny jest Szestowski Bóg, tak samo, niedającym się opisać i ująć w jakiegokolwiek definicji wydaje się być stworzony przez niego człowiek. Jeśli zatem, ustami Szestowa, możemy coś sensownego powiedzieć o człowieku, to tylko tyle, ile powie nam relacja człowieka z Bogiem. Jednak w sferze problematyki dotyczącej relacji człowiek – Bóg, odnajdujemy przedziwną antynomię. Ów wydawałoby się niewiele znaczący spójnik „i” – w wyrażeniu „człowiek i Bóg”, postawiony właśnie w tym miejscu, odzyskuje w całokształcie myśli Szestowa swoje wielokrotnie kwestionowane znaczenie⁷³.

Dzieje się tak, ponieważ wizja Boga, jaką prezentuje czytelnikowi Szestow, odpowiada także pewnemu, dość specyficznemu obrazowi człowieka jako bytowi stworzonemu, według Biblii, na podobieństwo swego Stwórcy. To podobieństwo między Bogiem a człowiekiem wprowadzie jak najbardziej istnieje, ale ma ono charakter paradoksalno-negatywny. Bóg jest właśnie tym, czym nie może (z pozoru) być człowiek. Malo tego, Bóg nawet nie do końca jest Bogiem! W rozważaniach bowiem nad grzechem pierwotnym Szestow zachęca, by posunąć się do niedopuszczalnego przypuszczenia, że grzechy Dawida, Judasza, Adama nie tylko mogą być odkupione, ale że są nawet grzechami samego Bo-

⁷⁰ Zob. L. GRABOWSKI, *Wielki Nieznany. Zarys religioznawstwa*, Płock 1983.

⁷¹ L. ŁYSIŃSKI, *Lew Szestow i Bóg ponad prawdą...*, art. cyt., s. 184–185.

⁷² L. SZESTOW, *Na szalach Hioba...*, dz. cyt., s. 109.

⁷³ Por. C. WODZIŃSKI, *Wiedza a zbawienie...*, dz. cyt., s. 206.

ga⁷⁴. Stąd wnioskuje się o przedziwnym nie tylko religijnym, ale i metafizycznym „pokrewieństwie”, jakie zachodzi pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Stwarzający człowieka Bóg jest zatem jednostką i osobą obdarzoną wszystkimi cechami, między innymi charakterystyczną dla ludzi zmiennością czy kapryśnością. Jest to jednak Bóg umykający wszelkim próbom głębszego określenia – pozostając w całej swojej rozciągłości „niezakorzenionym”.

Takiej wizji „niezakorzenionego Boga” odpowiada u Szestowa również wizja „niezakorzenionego człowieka”⁷⁵. Źródłem owego niezakorzenienia człowieka jest jego wolność. To ona staje się płaszczyzną „współpodobieństwa” bytu Boskiego i ludzkiego⁷⁶. Właściwość ta staje się dla całego rodzaju ludzkiego – podobnie jak to jest u Boga – źródłem niczym nieskrępowanej wolności i wszelkiej kreacji. Na dnie ludzkiej duszy od samego zarania ludzkości kryje się bowiem niezacieraalna potrzeba wolności i pragnienie, aby móc żyć według własnej woli. Towarzyszy temu doznaniu jednak nieustanna frustracja i pytanie: Dlaczego to, co jest, nie odpowiada temu, czego byśmy chcieli? To roszczenie człowieka do szczególnego, uprzywilejowanego miejsca w przyrodzie, nieusankcjonowane w żaden naturalny sposób, ma – jak się okazuje – swe źródło w biblijnym Bożym błogosławieństwie, na mocy którego świat i wszystko, co w nim istnieje, przeznaczone jest dla człowieka⁷⁷.

Tam, gdzie otwiera się przestrzeń człowieczeństwa – przestrzeń ludzkiego „niezakorzenienia” – według opinii jednego z komentatorów myśli Szestowa dochodzi do bezpośredniego kontaktu człowieka i Boga. Jest to spotkanie niemal „Twarzą w twarz”. Jednakże w spotkaniu tym ów Bóg niczego od człowieka nie oczekuje; nie krępuje niczym jego wolności – poza jednym wyjątkiem: żąda od człowieka tylko tego, co niemożliwe. W ten sposób Bóg jeszcze wzmacnia moment ludzkiej wolności. Zaś zgoda człowieka na to, co niemożliwe, jest niczym innym, jak tylko wyjściem poza nietzscheańskie granice dobra i zła, poza prawdę i fałsz. W tym momencie utracone w chwili grzesznego upadku w raju człowieczeństwo zostaje odzyskane. W dalszej konsekwencji tego kroku, zatraceniu

⁷⁴ M. SAWICKI, *Perspektywny człowieka w myśli Szestowa*, w: *Wokół Szestowa i Fiodorowa...*, dz. cyt., s. 41; zob. L. SZESTOW, *Ateny i Jerozolima...*, dz. cyt., s. 228. Szestow za Lutrem powiada, że: „Bóg posłał Syna swego na świat, włożył na Niego wszystkie grzechy wszystkich i rzekł: «Jesteś Piotrem, który się zaparł, jesteś Pawłem, gwałtownikiem i bluźniercą, jesteś Dawidem, cudzołożnikiem, jesteś grzesznikiem, który zerwał owoc w raju, jesteś łotrem na krzyżu, jesteś Tym, który popełnił grzechy wszystkich ludzi»”. L. SZESTOW, *Sola fide...*, dz. cyt., s. 85; również tenże, *Ateny i Jerozolima...*, dz. cyt., s. 227.

⁷⁵ „W refleksji Szestowa wizji częściowo ukrytego Boga odpowiada wizja ukrytego człowieka. Niezakorzenienie, brak jakiegokolwiek potrzeby oparcia, podstawy, sankcji, a także niemal absolutna wolność, to nie tylko etap na drodze ku przemianie człowieka, ale przede wszystkim najważniejszy przywilej biblijnego Boga, tworzącego wszystko z nicości, wyrażającego się w twórczości – *fiat* i kreującego wyłącznie *valde bonum*”. M. SAWICKI, *Perspektywny człowieka...*, art. cyt., s. 45.

⁷⁶ M. SAWICKI, *Perspektywny człowieka...*, dz. cyt., s. 42.

⁷⁷ Por. L. SZESTOW, *Ateny i Jerozolima...*, dz. cyt., s. 386 i 389.

ulega już ostatnia granica – granica między człowiekiem a Bogiem. Człowiek staje się bliski Bogu, a Bóg człowiekowi – obaj łączą się w absurdalnym akcie kreacji tego, co niemożliwe⁷⁸. W ten sposób odzyskuje człowiek pełnię człowieczeństwa, utraconą niegdyś w raju, w chwili upadku. Konkludując, należałoby tu rzec: że poprzez ten fakt „staje” się on niejako nawet „drugim bogiem”⁷⁹.

W związku z tym powstaje uzasadnione pytanie, czy kreacja tego, co niemożliwe, rzeczywiście prowadzi do pełnej tożsamości Boga i człowieka, człowieka i Boga? Czy przywołany fragment rozważań Szestowa upoważnia do wyciągnięcia wniosku, że zachodząca tu relacja ma charakter zwrotny – że nie tylko Bóg upodabnia się do człowieka, ale i człowiek do Boga? Wydaje się, że taka możliwość tutaj się otwiera, a w każdym razie nie zostaje jednoznacznie i kategorycznie przez Szestowa przekreślona. Choć z drugiej strony, „przestrzeń bezgranicznych możliwości – jak pisze Cezary Wodziński – wyznacza u Szestowa pole relacji zachodzących między Bogiem a człowiekiem. W tej przestrzeni zaciera się różnica między tym, co boskie i tym, co ludzkie, mimo to nie dochodzi jednak do całkowitego zatarcia, zniesienia granicy i ustanowienia pełnej tożsamości – choć jest to, wydawałoby się, rozwiązanie najbardziej naturalne na gruncie Szestowskiego myślenia religijnego”. Albowiem w przestrzeni „poza dobrem i złem” nie powinny już istnieć żadne różnice między Bogiem i człowiekiem⁸⁰.

Co ciekawe, u Szestowa człowiek „upodabnia się” do Boga na dwóch zasadniczych płaszczyznach. Po pierwsze, tak samo człowiekowi jak i jego Stwórcy – Bogu, nie można przypisać ściśle określonej struktury ontycznej. Obaj są niedookreśleni, niedefiniowalni – i to nie tyle z powodu posiadania lub nieposiadania zmysłów – ile z samej swojej natury, którą jest absolutna nieokreśloność. Po drugie, natura ich obu powiązana jest ściśle z samowolą czy też absolutną wolnością⁸¹. Wspomniana tutaj niedefiniowalność człowieka dostrzegalna jest nawet w Szestowskich poglądach dotyczących ewolucji i pochodzenia człowieka. Rosyjski myśliciel wyraźnie twierdzi, że „człowiek pochodzi albo od małpy, albo od Adama i Ewy, w zależności od tego, od kogo zechce pochodzić”⁸². Ludzkie poglądy bowiem, podobnie jak nieskrępowana niczym myśl Boska, rządzą się kaprysem.

⁷⁸ Por. M. JAKUBIONEK, *I stworzył Bóg człowieka – a człowiek Boga na miarę swego rozumu. Filozofia Lwa Szestowa*, [http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:cLZdbEqpgjw]:www.ifil.uz.zgora.pl/index.php%3Fid%3D86,185,0,0,1,0+szestow&cd=70&hl=pl&ct=clnk&gl=pl], (dostęp: 22.11.2010 r.); por. w związku z tym również: C. WODZIŃSKI, *Wiedza a zjawienie...*, dz. cyt., s. 209.

⁷⁹ C. WODZIŃSKI, *Wiedza a zjawienie...*, dz. cyt., s. 209. „Bóg zawsze wymaga od nas niemożliwego i tym przede wszystkim różni się od ludzi. Albo może, na odwrót – nie bez powodu powiedziano, że człowiek stworzony został na obraz i podobieństwo Boże – nie różni się tym, lecz właśnie upodobnia do człowieka”. L. SZESTOV, *Afiny i Jerusolim*, Paris 1951, s. 269.

⁸⁰ C. WODZIŃSKI, *Wiedza a zjawienie...*, dz. cyt., s. 215.

⁸¹ Por. T. TERLIKOWSKI, *Koncepcja Boga...*, art. cyt., s. 326.

⁸² L. SZESTOV, „Potestas clavium”..., dz. cyt., s. 64.

Również nasza przyszłość, czyli eschatologia, w sposób analogiczny zależy nie od naszego ziemskiego życia i moralności lub niemoralności, ale od nieskrępowanej wolności człowieka. Jeżeli jesteśmy ludźmi wierzącymi i prawdziwie chcemy wieczności z Bogiem – to taką wieczność otrzymamy. Jeśli zaś wierzymy w wieczną nicość – to właśnie ona nas czeka. Jeśli zaś oczekujemy spinozjańskiego mistycznego i bezosobowego zlania się z Absolutem – to i tu nie ma wątpliwości, że właśnie taką przyszłość otrzymamy. Wola człowieka – czy też dokładniej jego samowola – ma więc nawet twórczą moc zmiany ludzkiej natury. Albowiem tylko od naszej woli zależy to, kim jesteśmy i kim w przyszłości będziemy. Mamy zatem w sobie niejako „boską” moc zmiany siebie samych, i to w kierunku wyłącznie przez nas pożądanym⁸³. Jednak taka wizja człowieka niewiele ma wspólnego z chrześcijaństwem czy judaizmem, do których Szestow z upodobaniem się odwoływał. Znacznie bliżej jej do mistycznej gnozy czy do wielkich religii Wschodu.

Ta potężna moc ludzkiej wolności sięga jednak nie tylko „przed” czy „za” światów. Możemy ją dostrzegać i realizować także już w życiu doczesnym. Szestow wyraźnie wskazuje, że jeśli uwierzymy we własną moc, to nie ma dla nas nic niemożliwego. I wtedy prawdziwie – cytowany przez Szestowa – Kierkegaard może cofnąć czas i na nowo związać się skutecznie z Reginą Olsen; Hiob odzyskać swoje zabite dzieci; biedny chłopiec poślubić księżniczkę; piekło zmienić rządzące nim prawa, a zgwałcona kobieta, z tekstów św. Piotra Damianiego – może na powrót odzyskać utracone dziewictwo (i to nie tylko duchowe, ale też fizyczne) itd.⁸⁴

Jednak, aby te „cuda” stały się możliwe – człowiek musi najpierw uwierzyć, że są one możliwe i „odwrócić się od rutynowych zwyczajów”. Stąd – twierdzi Szestow – „tylko szaleństwo i absurd wiary, wiary niepytającej o nic nikogo, może zbudzić człowieka z letargu, w którym się pogrążył, kiedy zjadł owoc z zakazanego drzewa” i pozwoli mu stać się absolutnie wolnym – to znaczy – uwierzyć, że niemożliwie, tak naprawdę jest możliwe⁸⁵.

Dlatego też podstawowym warunkiem osiągnięcia tak rozumianej wolności staje się odrzucenie racjonalności jako dziedzictwa grzechu pierworodnego i otwarcie się na przestrzeń wiary, niosącej niczym nieograniczone możliwości. Wiara bowiem nie oznacza tu tylko przyjęcia pewnych prawd czy też prostego zaufania do Boga, jest ona raczej ogromną podświadomą siłą, która pozwala zrozumieć, że dla człowieka, tak samo jak dla Boga nie ma nic niemożliwego. Siła ta rodzi się zaś w niezmierzonej głębi ludzkiej rozpacz, tam gdzie sens traci wszystkie prawdy i wszystkie sensy⁸⁶.

Stąd doświadczenie tragedii (a nie, jak chciało średniowiecze – rozum), które niespodziewanie wyrwa człowieka z pozornie tylko „bezpiecznego” świata norm i reguł, staje się *preambula fidei* – przedsiönkiem wiary. Dopiero bowiem w perspektywie prawdziwej rozpacz nie ma miejsca na jakąkolwiek kalkulację

⁸³ Por. T. TERLIKOWSKI, *Koncepcja Boga...*, art. cyt., s. 326.

⁸⁴ Zob. L. SZESTOW, *Ateny i Jerozolima...*, dz. cyt., s. 242–243.

⁸⁵ Tamże, s. 366.

⁸⁶ Por. T. TERLIKOWSKI, *Koncepcja Boga...*, art. cyt., s. 327.

i przewidywanie. Dominuje wówczas jedynie trwoga oraz uczucie braku zacze-
pienia, braku zakorzenienia i samotności. Zdaniem Szestowa, tak wyalienowany
człowiek, zdany na ślepy los i pozostawiony sobie – nie spotyka tragedii – to
tragedia spotyka jego. Wyklęty przez świat logiki i rozumu i uznany za szaleńca
nie może już szukać pomocy w świecie, który go odrzącił. Zresztą tam prawo
wyklucza tragedię, a trudno znaleźć lekarstwo na przypadłość, której nie ma.
A ponieważ „świat rozumu” obraca się tylko w sferze tego, co możliwe, dlatego
człowiek zwraca się ku Bogu, gdy idzie o niemożliwe. I tak *ánanke* – ślepy los –
i przypadek zwraca człowieka prawdziwej wierze⁸⁷.

Choć jeśli postawimy Szestowowi pytanie o prawdę o człowieku „tu i teraz”,
to usłyszymy, że jest nią z pewnością jego „upadek i hańba”, jako najbardziej na-
macalne skutki grzechu pierworodnego. Grzech ten jest także fundamentalną
przyczyną absurdu ludzkiego życia i wszelkich rozterek, przyczyną rozdwojenia
ludzkiej myśli i pragnień, i w ogóle cierpienia. To doświadczenie skłania Szesto-
wa do wyciągnięcia przedziwnego wniosku, że „tak niespójna i pełna sprzeczno-
ści natura, jak człowiek, nie mogła wyjść wprost z rąk Boga i Stwórcy” – dlatego
domniemuje on, że „rodzaj ludzki musiał spaść niejako z wyższego poziomu”.
Dlatego właśnie ludzka natura – jego zdaniem – jest tak antynomiczna. Z jednej
strony podobna do Boga, z drugiej zaś zepsuta i upadła⁸⁸.

Zatem istotą ludzkiej kondycji w przestrzeni doczesności jest – według Szes-
towa – grzech, a istotą samego grzechu – wiedza. Wszystkie rzeczy bowiem, które
wyszły z rąk Boga, były dobre, a dopiero człowiek wprowadził zło, spożywszy
owoc z drzewa poznania. Stał się *sapiens* (wiedzący) i przestał żyć w stanie „nie-
winnej niewiedzy”, w którym nie było ani dobra, ani zła, ani śmierci. Upadł
w grzech nauki i filozofii. Dostawszy się w sidła wiedzy, utracił także inny dro-
gocenny dar Boga – wolność⁸⁹. A była to wolność przedziwna, polegająca nie na
możliwości wyboru między dobrem i złem, bo akurat ta weszła na świat wraz
z racjonalnością i wiedzą. Tymczasem „wolność pierwotna” wyrażała się w moż-
liwości nieskrępowanej aktywności w świecie, gdzie wszystko było dobrem. Sam
upadek nastąpił w momencie, gdy człowiek wyrzekł się owej wolności dla „grze-
chu” wiedzy, co było równoznaczne z wtargnięciem w świat konieczności fizycz-
nych, logicznych i moralnych – będących dla Szestowa synonimem zła⁹⁰.

Dlatego jeśli – na przykład – dla Bierdiajewa człowiek był eschatologicz-
nym twórcą, zaangażowanym w teurgiczny czyn zbawczy, to dla naszego myśli-
ciela jest on dziś, przede wszystkim, istotą upadłą. Szestow bowiem nieustannie

⁸⁷ Por. M. JAKUBIONEK, *I stworzył Bóg człowieka...*, art. cyt.; por. L. SZESTOW, *Apote-
oza nieoczywistości...*, dz. cyt., s. 45.

⁸⁸ Por. M. SAWICKI, *Perspektywy człowieka...*, dz. cyt., s. 42–43. Człowiek zatem rozpięty
jest nieustannie pomiędzy grzeszną, zepsutą naturą a wpojona w niego głęboko – w chwili stwo-
rzenia – i niezatartą niczym „nadnaturą”, czyli ikoną – obrazem Boga; zob. w związku z tym:
P. EVDOKIMOV, *Pravosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 296–297.

⁸⁹ T. GADACZ, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 400.

⁹⁰ Por. S. MAZUREK, *Rosyjski renesans...*, dz. cyt., s. 169.

powtarzał, że Bóg jest niczym nieograniczoną wszechmocą i wolnością, a przed upadkiem taką „boską” wolnością cieszył się także człowiek⁹¹. Stąd jedynie poprzez wyrzeczenie się wiedzy, poprzez podporządkowanie poznania wierze, „zrealizować się może na powrót pierwotna wolność ludzka – «wolność ignorancji», utracona w biblijnym Edenie przez pierwszego człowieka, wolność [...], nad którą nawet Bóg nie posiadał władzy”⁹².

Jest to wolność, co do której można stawiać otwarte pytania o jej granice albo też o ich brak. Trudno jest bowiem jednoznacznie odpowiedzieć, czy owa ludzka wolność, o której mówi Szestow, nie sięga tak daleko, że mogłaby ona „unicestwić” nawet samego Boga (oczywiście nie w znaczeniu metafizycznym – absolutnym, ale egzystencjalnym)? Innymi słowy, czy biblijna „ikona Boga” – bezgranicznie wolny człowiek – może sprawić, by ów Bóg przestał w ogóle „dla niego” istnieć?⁹³ Wydaje się, że jest to chyba najdalej idący wniosek, jaki wyprowadzić można z przywołanej tutaj – jedynie w zarysach – Szestowowskiej antropologii – aczkolwiek wniosek, w perspektywie jego pozaracjonalnego myślenia, wcale nie bezpodstawny.

Dlatego w opinii naszego myśliciela tylko „filozofia biblijna”, a więc filozofia egzystencjalna – absurdałna, szaleńcza oraz kontradiktoryjna z punktu widzenia reguł racjonalności i moralności, może wyprowadzić człowieka ze stanu kryzysu („upadku”) i wprowadzić w nowy typ doświadczenia – w wymiar szaleństwa wiary. Albowiem dla Szestowa o wiele ważniejsze od tego, jakim człowiek jest dzisiaj, jest to, jakim ma się on stać w przyszłości.

Zakończenie – konstruktywna krytyka

Dla Lwa Szestowa „filozofia”, w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, rozpoczęła się w chwili zerwania owocu z drzewa zakazanego – z biblijnego „drzewa poznania dobra i zła”. Do tego momentu bowiem człowiek żył w sposób absolutnie bezrefleksyjny. Dzięki darowanej mu „wolności od myśli”, mógł on i potrafił być szczęśliwy. Zło pojawiło się w świecie z chwilą, gdy Adam zerwał owoc z zakazanego drzewa; za co karą stało się obarczenie ludzkości świadomością, a „pierwsi rodzice” poznali, że są nadzy. W ten sposób racjonalna wiedza stała się niezatartym piętnem człowieka – i jako grzech – przeszła na całą ludzkość. Dlatego też Szestow z tak wielką determinacją starał się ją za wszelką cenę odrzucić. Myśliciele zaś, którzy poszukują prawdy w nauce i zawierają sile oraz potędze rozumu, określał: „z góry skazanymi na klęskę dekadentami”. Albowiem – zgodnie z irracjonalnym *credo* ubóstwianego przezeń S. Kierkegaarda – „rozum kończy się dokładnie tam, gdzie zaczyna się wiara”.

⁹¹ Por. tamże.

⁹² C. WODZIŃSKI, *Athènes et Jerusalem. Essai de Philosophiae religieuse*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 1, red. B. Skarga, Warszawa 1994, s. 424.

⁹³ Por. T. TERLIKOWSKI, *Koncepcja Boga...*, art. cyt., s. 328.

Dlatego w miejsce owego rozumu proponuje rosyjski myśliciel „nową filozofię”, którą nazywa filozofią egzystencjalną lub biblijną, będącą nieustannym kwestionowaniem dogmatów, pewników; wiecznym wędrowaniem i niezakorzeniem. W jej ramach należy odrzucić przede wszystkim logikę i metodologię, zaś ikonami tego typu filozofowania czyni Szestow tragiczne postacie biblijne – przede wszystkim – Abrahama i Hioba. Zostają oni uznani za największe umysły w dziejach ludzkości i przeciwstawieni takim mocarzom myśli, jak Sokrates, Platon, Arystoteles, św. Tomasz czy Hegel. Swoistym programem i jednocześnie manifestem tego nowego filozofowania staje się już nie augustyńskie *credo ut intelligam*, ale egzystencjalne *credo ut vivam!*

Paradoks i niekonsekwencja Szestowa polega jednak na tym, że stworzył on irracjonalny, choć z drugiej strony całkiem spójny system myślowy, mimo iż tak często podkreślał bezsens w formułowaniu myśli. Gdyby filozof ten był naprawdę wierny swoim poglądom, pewnie nie napisałby żadnej książki, a raczej zaszyłby się gdzieś na skraju świata i kontemlował Istotę Najwyższą – bo tak nazywał niepoznawalnego, nieuchwytnego i pozaracjonalnego Boga. Znacznie bardziej bliższego apofatycznej tradycji chrześcijańskiego Wschodu niż teologom i filozofom zachodnim⁹⁴.

Dlatego też irracjonalistyczna filozofia Lwa Szestowa, aczkolwiek ciekawa, do końca nie przekonuje. Jest ona bowiem filozofią w pełnym tego słowa znaczeniu i jednocześnie – z definicji – być nią nie może. Jest bowiem w najwyższym stopniu dialektyczna. Innymi słowy, rosyjski myśliciel za wszelką cenę pragnie odrzucić racjonalną myśl, podczas gdy nieświadomie nieustannie ją tworzy. Można byłoby mu pewnie zarzucić klasyczny „błąd w sztuce”, jednak w jego wypadku nie jest to problem braku geniuszu, co raczej niemożliwość nietworzenia filozofii, jeśli bierze się na warsztat taką właśnie problematykę.

Okazuje się, że wszystko ma podbudowę racjonalną – także wiara. Stąd odrzucenie rozumu jest niemożliwe. Każdy ludzki akt – a przede wszystkim akt wiary – jest również wynikiem racjonalnej myśli. Każdy akt krzyczy o uzasadnienie. Wymaganie to w pełni spełnia Szestow, który paradoksalnie niczego tak doskonale nie uzasadnia, jak właśnie irracjonalności Boga, człowieka i absurdu wiary.

Ostatecznie trzeba powiedzieć, że antyracjonalistyczna myśl Szestowa mimo swojej wyjątkowości nie znalazła swoich wyraźnych kontynuatorów. Stała się raczej „samotną wyspą” w barwnym archipelagu rosyjskiej filozofii niemarksiowskiej XIX i XX w. Jednak chociaż formalnie nie wpłynęła znacząco na żaden z nurtów filozofii europejskiej (zapewne dlatego, że nie miała charakteru systematycznego), to należałoby wskazać, że zadeklarowanym uczniem Szestowa był chociażby Benjamin Fondane, a poglądy rosyjskiego myśliciela cenili „dialogicy” – głównie Martin Buber i Emmanuel Lévinas. Szestow zainspirował i wpłynął także na wielu myślicieli i pisarzy doby egzystencjalizmu; odwoływali

⁹⁴ Por. P. EVDOKIMOV, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim...*, dz. cyt., s. 21.

się do niego między innymi Albert Camus czy Vladimir Jankélevitch, a w Polsce Czesław Miłosz oraz Witold Gombrowicz⁹⁵.

Konkludując, filozoficzna myśl Lwa Szestowa pomimo tego, że tak bardzo oderwana od naturalnej człowiekowi racjonalności i kontrowersyjna, stanowi również dziś istotny materiał do dyskusji nad epistemicznymi możliwościami ludzkiego umysłu, poznawalnością Boga i rzeczywistością religijnej wiary. Dlatego też niezależnie od tego czy się z nią zgadzamy, czy też wprost przeciwnie – nie sposób przejść obok niej obojętnie, nie zajmwszy uprzednio wyraźnego stanowiska.

God and the human being in anti-system and anti-rationalistic Lev Shestov's thought

Summary

Lev Shestov, till now, is one of the most controversial Russian thinkers from the beginning of the 20 century. The philosophical system which he created seems to be completely incongruous with contemporary trends of thoughts in Russia and with those which existed then in Western Europe as well. The main aim of Shestov's philosophizing was a postulate of releasing the philosophical thought from slavery of intellect and dogmatic truth.

As a result of that, the context of his philosophizing is widely understood irrationally as the only chance of releasing humanity from intellect. He claimed that human beings met God through tragedy, hopelessness and despair. The experience of tragedy itself suddenly takes a human being from the only safe world standards and rules that they know, becomes the beginning of faith and the moment of meeting with inexpressible God.

Shestov's God is absolutely irrational and crazy; He is a personalized fantasy who "...can freely create the mountains without valleys, the light without darkness and even falsehood made as truth". So the God is and has unrestricted, absolute freedom.

The human being who is as a Biblical image and God icon, can find their likeness to God in giving up rational knowledge and releasing the slavery and handcuffs of intellect because it leads human beings into the abyss of hell.

Translated by Bożena Rojek

⁹⁵ Zob. T. GADACZ, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 402.

Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka

KONGRES TEOLOGÓW POLSKICH

Poznań, 13–16 września 2010 r.

U źródeł zwolywania plenarnych zgromadzeń teologów polskich znajduje się potrzeba podejmowania pogłębionej refleksji nad stanem i kierunkami rozwoju teologii inspirowana zawsze aktualną sytuacją i wyzwaniem, wobec których staje Kościół, naród i człowiek. Tę tendencję widać wyraźnie już wtedy, gdy spojrzy się choćby na tematy przewodnie minionych kongresów.

- I (1958) – *Nauki teologiczne a wymogi współczesnego życia*;
- II (1966) – *Teologia „Vaticanum II” i jej asymilacja na gruncie polskim*;
- III (1971) – *Teologia a antropologia*;
- IV (1976) – *Teologia nauką o Bogu*;
- V (1983) – *Chrześcijaństwo a kultura polska*;
- VI (1989) – *Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyjsko-słowiańskie*;
- VII (2004) – *Chrześcijaństwo wobec wyzwań współczesnych*.

Także tegoroczny VIII Kongres nie mógłby oczywiście odbyć się w oderwaniu od kulturowej rzeczywistości współczesnego świata. Stąd zaproponowany do namysłu i refleksji temat, który szczególnie dziś wydaje się niezwykle aktualny, bo wylania się z obserwacji i nasłuchiwanie świata: *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*.

Kongres został zorganizowany w dniach 13–16 września 2010 r. w Poznaniu przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza wspólnie z Radą Naukową Konferencji Episkopatu Polski. Do stolicy Wielkopolski przybyło kilkuset teologów duchownych i świeckich z wszystkich polskich ośrodków akademickich. Czterodniowe obrady odbywały się w budynkach nowego i przestronnego kampusu akademickiego na Morasku. Porządek każdego dnia został tak pomyślany, aby najpierw uczestnicy mogli wziąć udział w uroczystej Eucharystii, następnie w sesji plenarnej, na którą składało się 4–5 wykładów i sesji popołudniowej w grupach dyskusyjnych. Wieczory zostały zarezerwowane dla spotkań o charakterze kulturalnym, które sprzyjały bezpośredniej wy-

mianie myśli oraz dawały sposobność poznania piękna i bogactwa historycznych tradycji regionu.

Inaugurującej Kongres Mszy św. w poznańskiej katedrze przewodniczył **abp dr Józef Michalik**, Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski, który w homilii powiedział, że należy dążyć do zdynamizowania polskiej teologii w jeszcze większym stopniu, aby cechowała ją odwaga w stawianiu trudnych pytań oraz bliższy kontakt z codziennym życiem ludzi wierzących. Następnie w pięknym wnętrzu auli uniwersyteckiej **bp prof. dr hab. Andrzej Dziuba**, Przewodniczący Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski, powitał przybyłych gości, m.in.: Wielkiego Kanclerza Wydziału Teologicznego w Poznaniu, abpa dr. Stanisława Gądeckiego i innych biskupów, nuncjusza apostolskiego abpa dr. Celestino Migliore oraz panią Hannę Suchocką. We wprowadzeniu do obrad mówca zastanawiał się, czy wobec powszechności głębokiego zrelatywizowania prawdy, a w konsekwencji ucieczki przed trudem jej poszukiwania, ma jeszcze znaczenie samo pytanie o sens życia, cierpienia i śmierci? Kryzys prawdy i sensu wskazuje na konieczność upomnienia się o prawa rozumu wobec tych nurtów filozoficznych, które się go wyparły lub wypaczyły. W pytaniach bowiem o sens ludzkiej egzystencji rozum nie wchodzi w konflikt z wiarą, a prawdziwa wiara nie tłumi rozumu.

W wygłoszonym po polsku wystąpieniu nuncjusz apostolski **abp dr Celestino Migliore** skupił się na sformułowaniu zadań dla teologów. Powiedział, że właściwa im „szlachetna miłość intelektualna”, którą należy wspólnie praktykować, rodzi pilną potrzebę łączenia wiary z kulturą i przekazywania innym tego, co jest owocem kontemplacji i radosnego świadectwa życia (*contemplata aliis tradere*). To dobra metoda, powiedział, jak dotykać istoty egzystencji i odnajdywać jej sens. Natomiast w odczytanym przesłaniu skierowanym do uczestników Kongresu **Papież Benedykt XVI** przypomniał trafną diagnozę Jana Pawła II dotyczącą współczesnego kryzysu sensu. Jego zdaniem wynika on z odrzucenia odniesienia do Boga jako gwaranta trwałych i niezmiennych wartości, bez których człowiek sam nie potrafi wyczerpująco odpowiedzieć na fundamentalne pytania, takie jak: Kim jestem? Skąd przychodzę? Dokąd zmierzam?

Do głównej tematyki kongresu nawiązał w słowie powitania Rektor Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, **prof. dr hab. Bronisław Marciniak**. Najpierw mówił krótko o znaczeniu, roli i miejscu w nauce polskiej uczelni, którą kieruje. Następnie przywołał na pamięć postać ks. Stanisława Kozierowskiego, jednego z czterech założycieli uczelni, który powiedział, że każdy człowiek musi sam osobiście uzasadnić swoje życie i istnienie. Odpowiedź, jakiej sobie udzieli, decyduje o jego szczęściu i nieszczęściu. Także Wielki Kanclerz Wydziału Teologicznego i Metropolita Poznański, **abp dr Stanisław Gądecki**, przypomniał, że kongres wpisuje się w wielowiekową tradycję religijną i teologiczną w Poznaniu, która swymi początkami sięga X w. Dzisiaj jednak teologia potrzebuje dużej odwagi, gdyż jej właśnie przychodzi stawiać trudne pytania. Stawianie takich pytań o prawdę jest powinnością nauki, lecz gdy ona usiłuje

uchylić się w rozmaity sposób od spełnienia tego zadania, tym bardziej teologia uprawiana z Kościołem i w Kościele powinna czuć się odpowiedzialna za człowieka, który potrzebuje do życia prawdy tak samo, jak potrzebuje czystego powietrza i świeżej wody.

Po okolicznościowych powitaniach głos zabrali najpierw zaproszeni goście z Niemiec. **Bp prof. dr hab. Gerhard Müller**, ordynariusz Ratyzbony, w przedstawionym wykładzie *Die christliche Anthropologie – Antwort auf Fragen der Gegenwart* wyeksponował teologiczno-antropologiczną kategorię stworzoneości, aby uzasadnić uniwersalny charakter chrześcijańskiego orędzia. Wyraził pilną potrzebę obrony integralnego obrazu człowieka jako osoby z jej nienaruszalną godnością. Stworzoneść człowieka wyrażona przez jego podobieństwo do Boga oznacza, że jest on w całej swej strukturze cielesno-duchowej skonstruowany wyłącznie i wyczerpująco przez swoją relację do Stwórcy. Stąd płynie jego wyniesienie i unikatowość oraz gwarancja wolności w świecie innych bytów. Dlatego też Kościół, powiedział prelegent, nie może ograniczać się wyłącznie do działalności charytatywnej. Ludzie potrzebują także orędzia Jezusa Chrystusa, aby w ogarniającym ich bezsensie rozpoznać autentyczne życie i nadzieję prawdziwego zbawienia. Wyrażane dziś w wieloraki sposób pytania o obecność Boga są potwierdzeniem dojmującej utraty przez człowieka egzystencjalnej pewności, powiedział następnie **prof. dr hab. Hans Waldenfels SJ** rozpoczynając swój wykład *Wo ist Gottes Weisheit in der heutigen Menschheitsgeschichte?* Człowiek, mówił dalej, zapomniał, że mądrość nie jest tożsama ani z informacją, ani z wiedzą. Miejsce Bożej Mądrości zaczyna się tam, gdzie człowiek jest w stanie uznać własną ograniczoność i zaakceptować samego siebie jako istotę otrzymującą dar przenikania do rzeczywistości, która go przekracza. Stąd niezbędność religii w tym poszukiwaniu. Zadaniem Kościoła jest budzenie wiary, także wiary teologów, lecz nie samym apelem, bo apel nie wystarczy, potrzebny jest przemyślany argument, dyskurs i świadectwo autentycznego życia chrześcijańskiego.

Kolejne wykłady miały również wybitnie antropologiczny charakter i podejmowały tę obszerną przecież problematykę w różnych ujęciach, wzbogacając w ten sposób obszar kongresowej refleksji. Próbę odpowiedzi na pytanie: *Kim jest człowiek? Stwórca dynamika Boga: między kreacjonizmem a ewolucjonizmem* podjął w wykładzie **prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv.** (Kongregacja ds. Kanonizacji). Celowo pominął fundamentalistyczne i wrogie wobec siebie ekstrema obu kierunków, aby wydobyć ich wzajemną niesprzeczność w porządku ciała oraz wyeksponować oryginalność integralnej wizji człowieka ujmowanego jako stworzenie. Ono właśnie, nie redukuje, ale eksponuje wolność osoby i wprowadza ją w sferę ekspansywnej kreatywności, podejmowania świadomych moralnych decyzji o sobie i innych oraz odpowiedzialności. W tej wizji człowiek ma głęboką świadomość pochodzenia od Boga, który jest dla niego źródłem i celem.

Także **ks. prof. dr hab. Tadeusz Dzidek** (UP JP II – Kraków) stawiał pytanie o człowieka, o jego możliwości poznania Boga i wpływ tej wiedzy na

odkrywanie sensu świata i własnej egzystencji. Ale w wykładzie *Sens świata i człowieka a poznanie Boga* wskazywał raczej na współczesne kierunki i nurty filozoficzne, które utrudniają lub wręcz uniemożliwiają człowiekowi odnajdywanie horyzontu, właściwego odniesienia dla świata w sytuacji, gdy dotychczasowy jego Sens, Bóg, został zanegowany.

W drugim dniu kongresowych obrad przypadało święto Podwyższenia Krzyża Świętego. Mszy św. w sanktuarium Miłosierdzia Bożego przewodniczył **kard. dr Józef Glemp**. W homilii Prymas Polski-Senior zaproponował medytację o sensie krzyża – podejmowanego trudu. Ten wyjątkowy znak – drzewo wybrał Bóg w Jezusie Chrystusie, aby prowadzić człowieka ku wolności. Jeśli człowiek podejmuje codzienne utrudzenie w zjednoczeniu z Jezusem Chrystusem, wówczas krzyż staje się ołtarzem, na którym składa się Bogu podziękowanie za dar wolności.

Pytania o sens wszystkiego, czego doświadcza człowiek, nie może ominąć także bolesnej sfery cierpienia i zła. Tym zagadnieniem zajął się **bp prof. dr hab. Marek Jędraszewski** (UAM – Poznań) w wykładzie *Ogrom cierpienia współczesnego człowieka a istnienie Boga*. Powiedział, że w sytuacjach granicznych z głębi ludzkiej egzystencji kierowane są często oskarżenia pod adresem Boga lub wręcz negacja Jego istnienia. Tymczasem pomiędzy cierpieniem człowieka a nieistnieniem Boga nie ma żadnego związku przyczynowo-skutkowego, czego przykład daje nam choćby męczeństwo i wiara św. Maksymiliana Kolbego. Oś Bóg-Miłość a zło na świecie stanowi swego rodzaju filozoficzną i intelektualną pułapkę, z której nie ma wyjścia. Można ją natomiast próbować przekroczyć i wchodząc w tajemnicę Krzyża Jezusa Chrystusa doświadczyć Dobrej Nowiny o cierpieniu, a przede wszystkim, jak uczy Jan Paweł II w Liście apostołskim *Salvifici doloris*, odkrywać *złamczy sens cierpienia*.

Współczesna filozofia przeszła długą drogę od metafizyki do świadomości, od fundamentu do fenomenu. Odrzuciła prawdę jako wartość obiektywną i stała się bezradna wobec pytania o sens ludzkiej egzystencji mówił **prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz TChr** (UAM – Poznań) w referacie *Człowiek wyłącznym panem życia? Sens czy bezsens ludzkiej egzystencji (eutanazja, aborcja, klonowanie*. W zamian filozofia ta zaproponowała pogubionemu człowiekowi ideę bezsensu wszystkiego i nihilizm albo wykreowała ideę nadczłowieka, pana życia, który ze zgubnym narzędziem biotechnologii w rękę zmierza do samourzeczowienia i samozagłady.

Kolejny mówca wskazał jednak na głęboko zakorzenioną w człowieku potrzebę sensownego przeżywania świata jako rzeczywistości ciąglej zmierzającej ku wieczności. Zastanawiał się nad *sensem aktywności człowieka wobec nieobecności Boga we współczesnej kulturze*. Zdaniem **dr. hab. Witolda Kaweckiego CSsR** (UKSW – Warszawa) odnajdywaniu sensu życia sprzyja religia, ale jej silna do niedawna jeszcze sensotwórcza funkcja traci na znaczeniu w zderzeniu ze współczesną kulturą. Niezwykle sugestywnie promuje ona inne drogi ostatecznego „zbawienia” bez konieczności wiary w Boga, który wydaje się człowiekowi niepotrzebny (ateizm egzystencjalny) albo w jego mniemaniu stanowi zagrożenie dla wolności

(antyteizm). I chociaż wydawałoby się, że ludzki duch traci elementarne pragnienie Boga i doznaje poczucia Jego niepotrzebności, to jednak nic nie jest w stanie całkowicie zniszczyć w człowieku głębokiej potrzeby poszukiwania sensu życia. Tyle tylko, że obecnie realizuje się ona poprzez inne formy, zwracając się ku praktykom ezoterycznym, wróżbom i religiom pogańskim.

Współczesny humanizm ateistyczny, podobnie zresztą jak nihilizm czy postmodernizm, usiłują „wyzwolić” człowieka z jego najgłębszych religijnych tęsknot. Próbują zasugerować, że nie potrzeba poszukiwać prawdy i sensu jako celu nadrzędnego, który ogarniałby całe życie, a więc przenosił jego sens poza wyłącznie doczesną, widzialną egzystencję mówił **ks. prof. dr hab. Tadeusz Doła** (WT UO – Opole) – *Quo vadis homo? O celu ludzkiej egzystencji*. Propaguje się natomiast przekonanie o tym, że cała rzeczywistość zmierza właściwie ku nicości, że jest bezwartościowa. Zamiast „kompromitować się” odkrywaniem prawdy i sensu życia człowiek powinien raczej nauczyć się żyć w przestrzeni bezsensu i w epoce pozbawionej jakichkolwiek pewników. Zdaniem prelegenta, zaistniała sytuacja jest oczywiście dużym wyzwaniem dla filozofii i teologii. Pierwsza powinna przede wszystkim odzyskać swój wymiar mądrościowy i metafizyczny, aby budzić słuszne przekonanie o poznawczych uzdolnieniach człowieka, które umożliwiają mu poznanie prawdy i nadanie życiu celu. Druga winna budować argumentację na rzecz wartości i sensu egzystencji jako drogi do Boga, który jest źródłem życia.

Na czym właściwie polega sens chrześcijańskiej drogi do Boga, pytał **ks. prof. dr hab. Marian Rusecki** (KUL – Lublin) w wykładzie *Sens chrześcijaństwa a pluralizm religijny*. Pytanie to nabiera odpowiedniej wymowy dopiero wtedy, gdy umieści się je w aspekcie współcześnie głoszonych tez (J. Habermas, J. Derrida) o przeżyciu się religii chrześcijańskiej, jej niepotrzebności i w związku z tym konieczności wyeliminowania jej z życia publicznego. Dopiero gdy uwzględnimy pluralistyczną teologię religii, która relatywizuje prawdę i zrównuje wartość zbawczą wszystkich religii, okazuje się, stwierdził mówca, że powinniśmy pytać już nie o sens poszczególnych zdarzeń, ale o sens wszystkiego, co istnieje, o sens dziejów i tego, co po dziejach. Profesor krytycznie ocenił słabość teologii, która nie potrafiła spojrzeć na Jezusa Chrystusa jako jedyne Objawiciela wszystkiego, a także w niewystarczającym stopniu uzasadniała rozumową argumentację przemawiającą za wiarygodnością Jego orędzia. Powiedział, że ludzie wierzą Chrystusowi i idą za Nim, bo odkryli, że jest w Nim sens, można powiedzieć wielki trans-sens, który przekracza wszelkie granice.

Wieczorem drugiego dnia organizatorzy przygotowali dla uczestników nie lada atrakcję kulturalną. Zaproszono nas na wykład połączony z koncertem na temat *Muzyka baroku w katedrach i misjach Ameryki*, które poprowadził **ks. prof. Piotr Nawrot** (UAM – Poznań) wybitny muzykolog, odkrywca i badacz unikalnych manuskryptów muzycznych z dawnych redukcji jezuitów prowincji paragwajskiej i peruwiańskiej. Mówił, że w projekcie ewangelizacyjnym, którego celem było nawrócenie mieszkańców nowo odkrytego kontynentu, mu-

zyka odegrała dominującą rolę, dzięki wrodzonym talentom muzycznym Indian oraz ich preferencji, by „śpiewać swą wiarę, a nie jedynie recytować”. Dzięki trzydziestoletniej pracy pośród Indian udało mu się przywrócić im ich własną i oryginalną tradycję muzyczną, której utworów mogliśmy wysłuchać.

Porannej Mszy św. trzeciego dnia Kongresu w kościele Miłosierdzia Bożego przewodniczył **abp prof. dr hab. Henryk Muszyński**, Metropolita Gnieźnieński, Prymas Polski-Senior. W homilii przypomniał, że „Bóg ocalił swojego Syna, ale i nas w Jezusie Chrystusie, nie od umierania, ale od śmierci wiecznej, od absurdu, od bezsensu. [...] Dla teologów jest to bezcenna wskazówka, gdzie należy szukać ocalenia i odpowiedzi na zadawane dzisiaj pytania. [...] Współczesna nauka i technika same pozostają bezsilne wobec nich, [...] dlatego wiedza potrzebuje wiary oświeconej Bożym objawieniem”.

Jeśli wiedza potrzebuje wiary, to zagadnienie dotyczące *relacji „wiara–rozum” w akcie poznania teologicznego* ma swoje głębokie uzasadnienie i zostało zaprezentowane w autorskiej wizji przez **ks. prof. dr. hab. Jerzego Szymika** (UŚ – Katowice). Początkiem procesu powstawania aktu teologicznego poznania uczynił... filozofię, którą w tym kontekście postrzega jako fundament teologii. Głęboko egzystencjalnie zakorzenione pierwotne pytania filozoficzne o sens życia i jego cel, dają filozofii i teologii przewagę nad innymi naukami, które budują spójne systemy bez stawiania fundamentalnych pytań. Tych pytań nie sposób zagłuszyć, mówił, bo są egzystencjalnym źródłem wszelkiej teologii i właśnie z tego powodu sytuują ją w sferze nauki, ale jednocześnie poza nią. Gdy bowiem człowiek przekracza próg wiary, wówczas poznaje dobro inaczej, niż wyłącznie poprzez argumenty „czystej” wiedzy. W tym kontekście mówi się, że serce ma „swoją własną rozum” i wie, że prawdziwe jest także to, czego rozum nie wie, jeszcze nie wie. W akcie poznania poruszone przez Boga serce (wola) oświeca rozum, by dał przyzwolenie na krok w stronę wiary. Ingerencja i zgoda rozumu są konieczne, abyśmy mogli mówić o poznaniu ludzkim. Stąd teologia została nazwana intelektualnym projektem, który próbuje sprostać wymaganiom serca. Tylko ona mówi człowiekowi to, czego mu nie powie żadna inna nauka. Daje poznanie, które nadaje sens każdemu innemu poznaniu.

Debata dotycząca relacji wiary i rozumu rozpatrywana z nieco innej perspektywy znalazła kontynuację w wykładzie *Nauka o prawie naturalnym jako przestrzeń spotkania wiary i rozumu*, wygłoszonym przez **ks. prof. dr. hab. Mariana Machinka** (UWM – Olsztyn), który zauważył, że współczesny spór o uniwersalne zasady moralne kontestuje naukę o prawie naturalnym. Nauka ta jeszcze do niedawna stanowiła fundament i wspólną płaszczyznę argumentacyjną etycznego porozumienia ludzi różnych światopoglądów. Przyczynę owego sprzeciwu upatruje autor w krytyce metafizyki oraz polemice wokół zagadnienia normatywnego wymiaru natury. Rzecz idzie o wizję człowieka i związaną z nią koncepcję tworzenia norm moralnych. Czy człowiek jest bytem absolutnie autonomicznym i w związku z tym całkowicie niezależnie od czegokolwiek sam sobie ustala normy moralne? A może jednak odnosi się

w swoim poznaniu moralnym do konstytutywnych dla niego tzw. skłonności naturalnych, które są dane i zadane? – pytał. Wykład zakończyły postulaty dowartościowania rozumu oraz integralności osoby ludzkiej, która w swej ograniczonej, co prawda, autonomii jest jednak jako całość cielesno-duchowa podmiotem namysłu moralnego.

Wykład **ks. prof. dr. hab. Jerzego Dadaczyńskiego** (UP JPII – Kraków) *Jakiej logiki potrzebuje współczesna teologia* dotyczył spornego zagadnienia akceptacji lub nie metodologicznej antynomii przedmiotowych w teologii. Sztandarowymi przedstawicielami przeciwstawnych koncepcji logiki w teologii są K. Barth (akceptował antynomie) i H. Scholz (niesprzeczność jest warunkiem *sine qua non* racjonalności teologii). Spór nie jest nowy, bo już w średniowieczu podejmowano próby jego rozwiązania (Piotr Damian, Mikołaj z Kuzy). Także współczesna, przytoczona przez autora, argumentacja eklezyjalna i logiczno-metodologiczna oparta za stosowaniem logiki klasycznej wydaje się przekonująca. W końcu Barthowskie „*już i jeszcze nie*” znalazło w teologii swoje trwałe miejsce.

W ostatnim dniu obrad kongresowych nie mogło zabraknąć analitycznej refleksji przypominającej ważny wkład Jana Pawła II do dyskusji dotyczącej *sensu ludzkiej egzystencji*. **Prof. UAM dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP** (UAM – Poznań) podkreślił, że wypowiedzi Papieża na ten temat dotyczą wielu obszarów współczesnej myśli o człowieku, kulturze i świecie. Przede wszystkim widział potrzebę powrotu filozofii do jej mądrościowego i metafizycznego wymiaru. Nasilająca się fragmentaryzacja wiedzy, ale także natarczywe promowanie materialistycznego oglądu rzeczywistości, kultury negacji Boga, pluralizmu etycznego tym bardziej utwierdzały w przekonaniu, że fundamentalne pytanie o sens wciąż ma sens. Człowiek bowiem, jak uczył Papież, ma prawo wiedzieć, po co żyje, a kultura winna go wspierać w poszukiwaniach odpowiedzi gwarantującej godność osoby ludzkiej. W wymiarze teologicznym Papież wskazał na Jezusa Chrystusa jako ostateczny sens życia i przekonywał, że jedynie w Nim człowiek odkrywa stwórczy i zbawczy zamysł Boga oraz poznaje samego siebie jako umiłowanego odwieczną miłością, którą otrzymuje w darze.

Tego dnia wieczorem Metropolita Poznański abp dr Stanisław Gądecki gościł uczestników Kongresu w swojej rezydencji na Ostrowie Tumskim.

Czwarty dzień Kongresu rozpoczęto Eucharystią w Sanktuarium Miłosierdzia Bożego pod przewodnictwem **bpa prof. dr. hab. Andrzeja Dziuby**, który w homilii zachęcał, by teologia określana jako „światło chrześcijańskiego objawienia” podejmowała w swojej refleksji wyzwania, przed którymi staje człowiek i towarzyszyła mu w jego zmaganiach o odnajdywanie najgłębszego sensu życia, bo on tego oczekuje. Natomiast teologowie winni pamiętać, że żyją w środowisku wiary i realizują swoje powołanie wyłącznie w Kościele i dla Kościoła.

Przed południem przewidziano czas na grupowe zebrania w ramach poszczególnych dyscyplin teologicznych. Obradowały sekcje: Ekumeniczna, Homiletyczna, Historii Kościoła, Katechetyczna, Liturgiczna, Katolickiej Nauki Społecznej, Patrystyczna, Pedagogiczna, Polskiego Stowarzyszenia Teologów

Duchowości, Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Polskiego Towarzystwa Teologicznego, Prawa Kanonicznego, Psychologii, Stowarzyszenia Biblistów Polskich, Teologii Dogmatycznej, Teologii Moralnej, Teologii Pastoralnej.

Spotkanie Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce miało charakter sprawozdawczo-wyborczy. W związku z tym sprawozdanie z mijającej pięcioletniej kadencji przedstawił: sekretarz ks. dr hab. Krzysztof Kaucha i skarbnik ks. dr Paweł Borto. Zarząd uzyskał absolutorium. Następnie w trybie wyborczego głosowania członkowie zdecydowali o przedłużeniu na kolejną kadencję działalności Zarządu Stowarzyszenia w dotychczasowym składzie. Zdecydowali również, że teologowie fundamentalni spotkają się w przyszłym roku w Gdańsku i będą obradować o apologii Kościoła.

Przed wystąpieniem ostatniego mówcy, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, **ks. prof. dr hab. Jan Szpet** odczytał Przesłanie VIII Kongresu Teologów Polskich, które jest zamieszczone na kolejnej stronie.

Na zakończenie kongresu **abp dr Stanisław Kowalczyk** Metropolita Gnieźnieński, Prymas Polski wygłosił słowo rozesłania skierowane do wszystkich uczestników. Powiedział, że właściwie całe orędzie Jezusa Chrystusa i Jego misja są nastawione na udzielenie ludziom odpowiedzi na pytania o sens wszystkiego. Problem tylko w tym, czy współczesny człowiek zdąży je sobie w ogóle postawić, zanim przyjdzie chęć ucieczki z życia. Zdaniem Księdza Prymasa zawsze jest możliwy powrót do harmonii i pojednania człowieka z Bogiem, który w Jezusie Chrystusie pozwolił mu zrozumieć samego siebie i pokazał jak można przeżyć życie z sensem i nadzieją. Nadmienił także, że jeśli teologia przeżywa dziś kryzys, to również dlatego, że odpowiedzi na pytania o sens udzielają teologowie małej wiary, a przez to niewiarygodni.

Obradujący w stolicy Wielkopolski VIII Kongres Teologów Polskich był pierwszym tej rangi wydarzeniem o charakterze naukowej refleksji i dyskusji w tysiącletniej historii tego Kościoła, który jest w Poznaniu.

Elżbieta Dolganiszewska

PRZESŁANIE VIII KONGRESU TEOLOGÓW POLSKICH

Współczesny człowiek codziennie styka się z różnymi formami niesprawiedliwości, katastrofami czy kryzysem. Cały świat ogarniają głębokie i szybkie zmiany obracające się często przeciw niemu, co prowadzi do uzależnienia i dezintegracji jednostki, a przez to społeczeństwa. Żyjąc w niepewności człowiek stawia pytania o zrozumienie otaczającej go rzeczywistości. *Wspólnym źródłem tych pytań jest potrzeba sensu, którą człowiek od początku bardzo mocno odczuwa w swoim sercu: od odpowiedzi na te pytania zależy bowiem, jaki kierunek winien nadać własnemu życiu* (por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* 1). Niejednokrotnie w konfrontacji z trudną codziennością także wiara chrześcijańska ulega zachwianiu, a nawet załamaniu. *Trzeba więc, aby cały świat, w którym żyjemy, a także jego często dramatyczne oczekiwania, pragnienia i założenia były poznawane i rozumiane* (por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* 4).

Tego zadania podjął się VIII Kongres Teologów Polskich w Poznaniu, poszukując w Bożym Objawieniu odpowiedzi na pytanie o sens ludzkiej egzystencji. Ukazał tym samym teologię jako wartościową propozycję dla człowieka poszukującego sensu życia.

Jako uczestnicy Kongresu zwracamy się z przesłaniem do ludzi wierzących oraz wszystkich ludzi dobrej woli, którym na sercu leży dobro zagrożonej ludzkości.

Zechcemy podjąć trud dalszej refleksji, uznając nienaruszalne fundamenty bytu współczesnego człowieka. *Im bardziej człowiek poznaje rzeczywistość i świat, tym lepiej zna siebie jako istotę jedyną w swoim rodzaju* (por. Jan Paweł II, FR 1). Może jednak łatwo zagubić się w meandrach proponowanych mu pseudowartości.

Ukazujemy niebezpieczeństwa zagrażające zwłaszcza ludziom młodym, podatnym na bezkrytyczne przejmowanie konsumpcyjnego i hedonistycznego stylu życia, niezwiązanego z odpowiedzialnością za integralny rozwój własny i drugiego człowieka.

Przekonujemy, że każdy człowiek powołany jest do odnajdywania wartości, których realizacja może uczynić go naprawdę szczęśliwym, niezależnie od światopoglądu i przekonań religijnych.

Dawajmy codziennie świadectwo życia pełnego sensu, w poczuciu odpowiedzialności za rozwój osobisty i społeczny. Twórzmy sens naszej egzystencji w oparciu o zawsze aktualne wartości Ewangelii. *Słowo Boże stawia pytanie o sens istnienia i udziela na nie odpowiedzi, kierując człowieka ku Jezusowi Chrystusowi, Wcielonemu Słowu Bożemu, które w pełni urzeczywistnia ludzką egzystencję* (por. Jan Paweł II, FR 80).

Wyrażamy jednocześnie przekonanie, że stworzony na obraz i podobieństwo Boże człowiek (por. Rdz 1, 26-28) nigdy nie zaprzestanie osobistych poszukiwań prawdy, stanowiącej fundament sensowności jego życia. Dlatego z optymizmem patrzymy w przyszłość, wierząc, że nie zagasną światła nadziei, jaka wciąż płonie w ludzkich sercach.

PIERWSZY POLSKO-NIEMIECKI KONGRES PEDAGOGIKI RELIGII

Olsztyn, 18–19 czerwca 2010 r.

W dniach 18 i 19 czerwca 2010 r. odbył się w Olsztynie Pierwszy Polsko-Niemiecki Kongres Pedagogiki Religii. Uczestniczyli w nim katechetycy i pedagodzy religii z Polski, Niemiec, Austrii i Szwajcarii. Był to zjazd interdyscyplinarny. Przybyli bowiem przedstawiciele nauk o wychowaniu, reprezentanci ewangelickiej pedagogiki religii, a także specjaliści nauk humanistycznych współpracujący ściśle z pedagogiką religii. Organizatorami kongresu byli ks. prof. dr hab. Cyprian Rogowski z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego i prof. dr hab. Egon Spiegel z Uniwersytetu w Vechcie. Obrady odbywały się w Centrum Konferencyjnym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego oraz w pomieszczeniach Wydziału Teologii UWM. Dziedzictwo przyjaznej, twórczej współpracy badawczej i dydaktycznej wybitnych polskich, niemieckich i austriackich katechetyków i pedagogów religii z okresu „żelaznej kurtyny”, kontynuowanie tej współpracy przez wielu specjalistów oraz aktualna potrzeba jej intensyfikacji zainspirowały organizatorów kongresu. Celem obrad było zatem podjęcie odnowionego dialogu polskich i niemieckojęzycznych środowisk naukowych w dziedzinie katechetyki i pedagogiki religii. Obrady kongresu świadczą bez wątpienia o gotowości polskich i niemieckich pedagogów religii do bardziej intensywnej wymiany doświadczeń i do pogłębiania współpracy w przyszłości.

Podczas inauguracji obrad kongresu ambasador Niemiec Michael H. Gerts ukazał pozytywne doświadczenia współdziałania polskich i niemieckich pedagogów religii. Podkreślił, że stanowią one wkład w rozwój przyjaznych stosunków polsko-niemieckich i otwierają perspektywę tworzenia wspólnej wizji przyszłości naszych narodów i Europy. Otwierający spotkanie referat zatytułowany: *Horyzonty religijności młodzieży polskiej z perspektywy socjologicznej*¹ wygłosił wybitny polski socjolog ks. prof. dr hab. Janusz Mariański (KUL). Mówca stwierdził, że młodzież polska znajduje się pomiędzy sekularyzacją i ewangelizacją, a Europa stoi wobec znaczącej transformacji także w sferze religijnej, zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i kościelno-instytucjonalnej. W jakim kierunku pójdą przemiany, „zależy od wielu czynników politycznych, ekonomicznych i społeczno-kulturowych, ale i od działalności Kościoła katolickiego”. Mówiąc o przyszłościowej wizji religijności młodzieży polskiej w zglobalizowanym, pluralistycznym i wieloreligijnym świecie, prelegent zaznaczył, że „nowoczesność jako taka jest rezultatem praktyki ludzi

¹ Referat ks. prof. J. Mariańskiego *Horyzonty religijności młodzieży polskiej z perspektywy socjologicznej* zostanie opublikowany wraz z materiałami kongresowymi w periodyku „Keryks”. Za zgodą Autora cytuję w sprawozdaniu fragmenty manuskryptu.

myślących i działających w określony sposób”. A to, czy nasze nowoczesne społeczeństwa staną się świeckie, zależy m.in. od świadomie dokonywanych w społeczeństwie i państwie wyborów dotyczących miejsca religii w życiu człowieka i społeczności. Książd prof. J. Mariański z naciskiem podkreślał, że „najgorsze, co może się nam przydarzyć, to przekonanie o własnej bezsilności i brak pomysłów na działalność duszpasterską”.

W tym kontekście idea naukowego współdziałania na płaszczyźnie europejskiej w dziedzinie edukacji religijnej, zaproponowana przez organizatorów kongresu, wydaje się być niezwykle aktualna.

Po wykładzie ks. prof. dr. hab. J. Mariańskiego, który nakreślił horyzonty religijności w Polsce z perspektywy socjologiczno-religijnej i wskazał na jej znaczenie dla rozwoju myśli pedagogiczno-religijnej, głos zabrał ks. prof. dr hab. Ralf Sauer z Uniwersytetu w Vechcie, który zaprezentował historię polsko-niemieckich relacji w pedagogice religii. Prelegent ukazał przekrojowo rozwój tej współpracy i przybliżył jej genezę w specyficznych uwarunkowaniach społeczno-politycznych naszych krajów w powojennej Europie. Katechetycy i pedagodzy religii obu krajów spotykali się w ramach *Équipe Européenne de Catéchèse* (ÉEC), brali udział w pracach *Deutscher Katechetenverein* (DKV) i *Arbeitsgemeinschaft Katholischer Religionspädagogik und Katechetik* (AKRK). Polscy naukowcy byli wówczas także zapraszani przez przedstawicieli protestanckiej pedagogiki religii. Przed przelomem roku 1989 współpraca ta, z konieczności, miała charakter kontaktów osobistych. Nadanie temu współdziałaniu struktury instytucjonalnej otworzyłoby więcej możliwości kontynuowania wspólnych badań i wymiany doświadczeń. Pierwszy Polsko-Niemiecki Kongres stanowi właśnie zdecydowany krok w tym kierunku. Nawiązuje on bowiem do pięknych europejskich wzorów twórczej współpracy międzynarodowej, czego przykładem jest choćby rozwijająca się od 15 lat w sposób instytucjonalny kooperacja Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie ze środowiskiem niemieckich naukowców zajmujących się pedagogiką religii.

Książd prof. dr R. Sauer przedstawił obraz współdziałania polskich i niemieckich katechetyków i pedagogów religii. Zwrócił uwagę na fakt, że osobiste kontakty z ks. prof. Januszem Tarnowskim, człowiekiem dialogu w teorii i praktyce, sprawiły, że on sam zainteresował się pedagogiczną ideą Janusza Korczaka. Przy tej okazji zwrócił uwagę na postać Janusza Korczaka jako nauczyciela na wzór Chrystusa, który oddał życie za swoich uczniów. Książd prof. Janusz Tarnowski nie mógł niestety przybyć do Olsztyna. Przesłał w formie elektronicznej referat *Pedagogika personalno-egzystencjalna na wzór Janusza Korczaka*, którego wysłuchaliśmy z dużym zainteresowaniem.

Organizatorzy kongresu zrezygnowali ze zwykłej w takich przypadkach idei metodycznej prezentacji kolejnych referatów na plenum. Każdy z uczestników mógł natomiast włączyć się do dyskusji, przedstawiając osobiście realizowany kierunek badań w formie abstraktu. Poszczególne streszczenia zostały udostęp-

nione wszystkim uczestnikom w publikacji kongresowej². Kongres, przyjmując formułę *open space*, umożliwił uczestnikom wzajemne dzielenie się zainteresowaniami badawczymi oraz nawiązanie bliższych relacji osobistych.

Podstawą ukonstytuowania się grup warsztatowych było wcześniejsze zgłoszenie zainteresowań i zakresu badań naukowych poszczególnych uczestników kongresu. Skoncentrowały się one na następujących obszarach badawczych: kształcenie i religia, religia w aspekcie funkcjonalnym i substancjalnym, rodzina i etyka w perspektywie interdyscyplinarnej, katecheza szkolna a pedagogika religii, szkoła – instytucja oraz religia w kontekście pedagogiki szkolnej i elementarnej. W czasie warsztatowych dyskusji staraliśmy się wyodrębnić różne obszary badawcze i ich specyficzne uwarunkowania, aby wspólnie zastanowić się nad perspektywami rozwoju pedagogiki religii. Na zakończenie kongresu przedstawiciele poszczególnych zespołów dyskusyjnych zaprezentowali na plenum tematykę swoich obrad.

Profesor dr hab. Norbert Mette z Uniwersytetu w Dortmundzie podsumował następnie przebieg zjazdu i jego rezultaty oraz wskazał na zagadnienia, którym poświęcano szczególnie wiele uwagi podczas dyskusji panelowych. Ukazał on trzy pola, które powinny stać się przedmiotem badań i dydaktyki w przyszłości. Jako pierwsze wymienił potrzebę teologii. Zadaniem pedagogiki religii jest wypracowanie języka uwzględniającego mentalność ludzi żyjących współcześnie. Nie chodzi tu o schlebienie dzisiejszej mentalności, ale o powrót do tradycji biblijnej, która jest właściwą szkołą metody katechetycznej. Po drugie, prelegent zwrócił uwagę na nieodzowność pogłębionego skoncentrowania się na teorii kształcenia, od której w dużej mierze zależy wychowanie. Trzecim polem, na które wskazał N. Mette, jest potrzeba interdyscyplinarności w badaniach pedagogiki religii.

Przywołane tu problemy badawcze katechetyki i pedagogiki religii otwierają nowe perspektywy naszej polsko-niemieckiej współpracy naukowej. Wśród zarysowujących się perspektywnie linii przewodnich N. Mette wymienił potrzebę podjęcia zagadnień komunikacji teologicznej w dyskursie pedagogiczno-religijnym.

Okazję do nawiązywania osobistych relacji między uczestnikami i nieformalnej wymiany zdań stanowiło wieczorne spotkanie uczestników na kolacji w restauracji „Przystań” nad jeziorem Krzywym, poprzedzone symbolicznym wypłynięciem o zachodzie słońca na jezioro, skąd roztaczał się piękny widok.

Kazimiera J. Wawrzynów OSU

² Ukaże się ona jako wydanie specjalne „Międzynarodowego Przeglądu Katechetyczno-Pedagogiczno-Religijnego *Keryks*”. W ten sposób naszkicowane w poszczególnych tekstach kwestie badawcze zostaną przedłożone szerszemu gronu odbiorców.

VII WALNE ZEBRANIE STOWARZYSZENIA BIBLISTÓW POLSKICH.

48. SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH

Tarnów, 7–9 września 2010 r.

W dniach 7–9 września 2010 r. odbyło się w Tarnowie kolejne, 48. Sympozjum Biblistów Polskich, poprzedzone VII Walnym Zebraniem Członków SBP. Miejscem sympozjum było Tarnowskie Wyższe Seminarium Duchowne – gmach obszerny, rozbudowany, z piękną kaplicą, nowoczesnie nagłośnioną i radiofonizowaną aulą, pokoje kleryckie zasadniczo pojedyncze, duża sala jadalna. I do tego, sympatyczna, życzliwa usługa (i obsługa) przelożonych seminarium, kleryków i personelu świeckiego.

Na sympozjum przyjechało ponad 150 członków (na 262).

7 września, po kolacji, odbyło się Walne Zebranie Członków SBP. Zgodnie z jego programem Prezes SBP, ks. prof. Waldemar Chrostowski, przedstawił sprawozdanie z pracy Zarządu SBP za rok 2009/2010, następnie jeden z członków Zarządu odczytał sprawozdanie finansowe za ten sam okres, przygotowane przez nieobecnego skarbnika Zarządu, Adama Sikorę OFM. Zebrani członkowie SBP, w oparciu o Regulamin SBP, poprzez głosowanie, wyrazili zgodę na przyjęcie do Stowarzyszenia Biblistów Polskich jako członków stowarzyszonych trzech biblistów innych wyznań.

Pierwszy dzień obrad biblistów rozpoczęła Msza św. koncelebrowana pod przewodnictwem bp. Wiesława Lechowicza, który też wygłosił okolicznościowe kazanie.

Obrady sympozjum odbywały się tego dnia przed i po południu, przezywane czasem wolnym „na kawę”. W I sesji przedstawiono dwa referaty: ks. prof. Romana Bartnickiego, *Czy już nadeszła IV faza naukowych poszukiwań Jezusa historycznego?* oraz ks. dr. Mirosława Wróbla, *Ukrzyżowany Mesjasz – od tekstu biblijnego do odpowiedzi człowieka XXI wieku*.

Podczas II sesji referat wygłosił dr Piotr Gryziec OFMConv., *„Jesteśmy dziećmi Bożymi” (Rz 8, 16). Czy przybranymi?*, a komunikat ks. dr Piotr Łabuda, *Specyfika Łk 23, 43 w Łukasowym opisie meki Jezusa*.

Po krótkiej dyskusji nad przedstawionymi opracowaniami odbyła się promocja Ksiąg Pamiątkowych, przygotowanych przez biblistów. Księgi otrzymali: ks. prof. Jan Załęski dla uczczenia 70. rocznicy urodzin i ks. Antoni Tronina dla uczczenia 65. rocznicy urodzin. Następnie zgromadzeni wysłuchali komunikatów wydawniczych.

Sesje przedpołudniowe zakończyła wspólna fotografia. Na czas przerwy poobiedniej zaproponowano chętnym zwiedzanie katedry tarnowskiej.

Sesja III obejmowała dwa referaty: ks. prof. Tadeusza Brzegowego, *Evangelia w Apokalipsie Izajasza (Iz 24–27)* i ks. dr. Mariusza Szmajdzińskiego, *Kompozycja*

i zależności literackie w zbiorze XII Proroków. Po referatach miała miejsce wymiana zdań i dyskusja.

Kolacja tego dnia połączona była z sympatycznym spotkaniem towarzyskim.

Drugi dzień Sympozjum SBP rozpoczęła Msza św. koncelebrowana, której przewodniczył ordynariusz diecezji, abp Wiktor Skworec. Ksiądz biskup wygłosił słowo Boże do zebranych biblistów, kreśląc ich zadania w Kościele.

Sesja IV składała się z referatu p. prof. Michała Wojciechowskiego, *Małżeństwo jako własność wzajemna* i dwóch komunikatów: lic. Natanaeli Zwijacz OSU, *Problematyka ludu Bożego w Księdze Liczb*, oraz ks. dr. hab. Zdzisława Żywicy, *Funkcja retoryczna eulogii w procesie pojednania Pawła z Kościołem korynckim*.

Na sesję V złożyły się dwa referaty: ks. dr. Stanisława Wronki, *Dwa czy trzy przykazania miłości? (Mt 22, 34-40 i par.)* i ks. dr. hab. Jana Klinkowskiego, *Analiza dramatyczna Ewangelii według św. Jana – interpretacja i proklamacja orędzia Jezusa*.

Dyskusja skoncentrowała się wokół referatu ks. Klinkowskiego. Polemizować z przedłożeniem p. prof. Michała Wojciechowskiego nie można było, ponieważ Profesor musiał wyjechać wcześniej z Tarnowa. Pozytywnie przyjęty został komunikat lic. Natanaeli Zwijacz OSU, będący pierwszym jej wystąpieniem na sympozjum.

Kolejne Sympozjum SBT wyznaczone zostało na wrzesień 2011 r. w Katowicach.

Podziękowania, obiad i pożegnania zakończyły 48. Sympozjum Biblistów Polskich w Tarnowie.

Ewa J. Jeżewska OSU

Juan Manuel Burgos, *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*, tłum. Krzysztof Koprowski, wydawca: Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2010, ss. 206.

Analizując myśl filozoficzną, która nieustannie poszukuje ostatecznego wyjaśnienia tajemnic bytu, bez większych trudności zauważamy, iż w poszukiwaniach tych refleksja nad człowiekiem zajmuje miejsce szczególne. Nie powinien nikogo ten fakt specjalnie dziwić, albowiem zawierając w sobie elementy ducha i materii sam człowiek od zawsze stanowił dla siebie wielką zagadkę poznawczą. Wiedziony naturalnym pędem do poznania prawdy o rzeczywistości wnikał dociekliwie nie tylko w otaczający go świat, ale penetrował również rozliczne tajemnice własnego bytu, własnej złożoności i nieredukowalności.

Dzieje filozofii i nauki świadczą, iż w tej refleksji nad samym sobą zawsze uderzała go i zdumiewała wyraźna inność i wyższość w stosunku do pozostałych istot w przyrodzie i w świecie. Okazuje się, iż przewijające się przez wieki „pytanie o człowieka” wcale się dziś nie zestarzało, ale w dobie współczesnej cywilizacji technicznej pozostaje ono szczególnie żywe i aktualne.

W czasach nowożytnych bowiem, mocniej niż kiedykolwiek, obserwuje się wzrost zainteresowania człowiekiem. Obok najprzeróżniejszych dyscyplin naukowych analizujących byt ludzki z parcjalnego punktu widzenia, pojawiają się też liczne próby stworzenia o nim wiedzy uniwersalnej – zdolnej do odpowiedzi na odwieczne pytania ludzkości: Kim jest człowiek? Skąd przychodzi? Dokąd zmierza? Jaka jest jego istota?

Oprócz tego, znajdujemy się dziś w szczególnym momencie historii, w którym to doszło do wyraźnego okrojenia i splycenia prawdy o bycie ludzkim. Przyczyniły się do tego różnorakie filozofie o profilu scjentyistycznym i neopozytywistycznym, antysystemowe filozofie podmiotu, marksizm, a ostatnio postmodernizm. Taka zawężona wizja człowieka stworzyła ogromne zagrożenie i doprowadziła do utworzenia „nowej” kultury, w której staje się on często przedmiotem różnorodnych manipulacji i redukowany bywa do roli narzędzia.

Zmiana tej „patologicznej” sytuacji możliwa jest jedynie przez powrót do źródeł i odkrycie oraz przyjęcie, możliwie jak najbardziej pełnej i komplementarnej, prawdy o człowieku jako osobie ludzkiej. W ten nurt „ratowania” go, poprzez próbę adekwatnego ujęcia tajemnicy jego człowieczeństwa, wpisuje się doskonale – wydana w bieżącym roku przez warszawskie Centrum myśli Jana Pawła II – książka współczesnego hiszpańskiego biologa, filozofa i eseisty – Juana Manuela Burgos, zatytułowana *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*.

Myśliciel ten, pełniący aktualnie funkcję Przewodniczącego Stowarzyszenia Personalistów Hiszpańskich, pomimo iż opublikował wiele książek i artykułów, poświęconych zwłaszcza personalizmowi, antropologii filozoficznej, bioetyce oraz szeroko rozumianej problematyce rodziny – pozostaje dotąd przeciętnemu polskiemu czytelnikowi postacią raczej nieznaną. Niewątpliwie przyczyniła się

do tego bariera językowa, sukcesywnie pokonywana przez zapowiadane tłumaczenia kolejnych jego dzieł.

Książka J.M. Burgosa stanowi cenne kompendium i syntezę współczesnego personalizmu. Jako taka wypełnia wciąż dotkliwą lukę wydawniczą w zakresie poszukiwania w pełni adekwatnej filozofii człowieka. Personalizm bowiem to myśl, która otwarcie w centrum swego zainteresowania stawia problem osoby ludzkiej, dlatego śmiało można ją nazwać „filozofią, która zawsze stoi po stronie człowieka”. Jednak otwarcie dyskredytowana przez panoszący się i wszechobecny liberalizm oraz indywidualizm – sprowadzana jest coraz częściej w dyskusjach do pozycji tzw. „filozofii niszowej”.

Niewątpliwą zaletą opracowania Burgosa jest jego język – godzący wrodzoną erudycję tegoż autora z metodologiczną precyzją w formułowaniu tez i jasnością samego przekazu. Wszystko to sprawia, że fundamentalne dla personalizmu zagadnienia stają się przystępne nie tylko dla grona znawców tejże problematyki, ale także dla mniej wprawnego filozoficznie odbiorcy. Co prawda – jak zauważa autor – „poszczególni personaliści opublikowali wiele rozmaitych tekstów, a w ostatnim czasie pojawiło się nawet sporo publikacji na temat samego personalizmu, to mimo wszystko odczuwa się wciąż dotkliwy brak całościowych i wyczerpujących opracowań tego nurtu (s. 21). Dlatego *Personalizm* Burgosa na pewno aspiruje do tego, by mieć swój udział w wypełnieniu wspomnianej luki.

Jak się okazuje, „współczesne społeczeństwo wykazuje rosnące zainteresowanie wszystkim tym, co ludzkie, co bezpośrednio dotyczy człowieka, co jest dla niego korzystne i co wiąże się z jego pomyślnością” (s. 19). Niemal powszechnie też używane są takie pojęcia, jak: wolność, demokracja, solidarność, sprawiedliwość, równość szans. Zdaniem Burgosa „widać w nich wyjątkowy ładunek i troskę o promowanie, chronienie i rozwijanie pewnych elementów, w których niewątpliwie zakorzeniona jest ludzka godność, i to, co właściwe człowiekowi”, a co stanowi już jakiś fundament personalizmu (s. 19). Dzięki takim m.in. „akcentom” personalizm zyskuje sobie dziś, coraz odważniej, swoją pozycję na mapie dyskusji antropologicznych i społecznych, dotykając swymi rozważaniami właściwie niemal wszystkich obszarów ludzkiego życia i aktywności.

Recenzowana książka autorstwa Juana Burgosa przybliży czytelnikowi personalizm jako nurt myślowy – czyniąc to niejako w dwóch odsłonach. Przede wszystkim, zapozna go z wieloma koncepcjami i autorami, a wszystko po to, aby mógł on sam ocenić, czy personalizm, pojmowany jako nurt filozoficzny, rozwiązuje jakies jego osobiste problemy albo też, czy odpowiada jego oczekiwaniom. Ponadto dzięki swojemu spokojnemu, pozytywnemu i konstruktywnemu charakterowi oraz argumentacji autor daje klucz umożliwiający wyjaśnienie licznych problemów współczesności, przedstawiając także wizję syntezy tej myśli (zob. s. 20–21).

Opracowanie Burgosa podzielone jest na pięć części. Część pierwszą stanowi krótki, syntetyczny, aczkolwiek napisany ze swadą Wstęp (s. 19–22), w którym

– między innymi – autor wyjaśnia powody napisania przywoływanej tu książki. Część drugą, zatytułowaną Źródła (s. 23–38), wypełnia enumeracja współczesnych zagrożeń człowieka płynących ze strony licznych kierunków filozoficznych, deprecjonujących byt ludzki albo też wprost deifikujących współczesnego człowieka. W części trzeciej – najobszerniejszej (s. 39–96) – autor przedstawia personalizm, który określa jako wzorcowy i klasyczny. Jest to personalizm europejski, o rodowodzie francuskim, którego powszechnie uznanymi ikonami są: J. Maritain, E. Mounier, M. Nédoncelle oraz G. Marcel. Część czwarta (s. 97–150) to próba wskazania na inne nurty personalizmu, które zrodziły się w łonie filozofii włoskiej, niemieckiej i co nie powinno dziwić (biorąc pod uwagę narodowość autora opracowania) – hiszpańskiej. Wśród omawianych i prezentowanych tutaj nurtów i myślicieli znajduje się również polski akcent – autor opracowania wskazuje bowiem na Karola Wojtyłę, którego „antropologia adekwatna” stanowi szczególny typ personalistycznego pochylenia się nad człowiekiem, budowanego w aspekcie dokonywanego przezeń „czynu” (zob. s. 114–116). Część piątą – ostatnią – recenzowanej publikacji Burgosa wypełniają rozważania metodologiczne (s. 151–186), poświęcone zasadniczo próbie stworzenia spójnej definicji personalizmu oraz wykazania jego wewnętrznej integralności, pomimo różnic będących wypadkową różnych nurtów istniejących niejako „wewnątrz” tego typu filozofowania.

Ciekawostką w stosunku do hiszpańskiego wydania recenzowanej książki jest niewątpliwie fakt zamieszczenia w tłumaczeniu polskim, na końcu publikacji, Aneksu (zob. s. 187–202), którego autorem jest prof. Krzysztof Guzowski, będący również autorem Przedmowy. Aneks ten jest swoistym dopełnieniem personalistycznych rozważań Burgosa i poczynionych przezeń enumeracji – uzupełnionych o poglądy dwóch wybitnych przedstawicieli polskiego personalizmu, jakimi są – obok K. Wojtyły – znani i cenieni również na zachodzie Europy, nieżyjący już Wincenty Granat oraz prof. Czesław Stanisław Bartnik.

Książka Burgosa jest zatem pomyślana nie tylko jako pewien przewodnik po samym personalizmie europejskim, ale też i próba systematyzacji tej filozofii, dokonywana niejako wewnątrz niej samej. Jako taka jest niewątpliwie cennym materiałem badawczym dla dalszych rozważań nad miejscem i wielkością człowieka – osoby. Wielkość ta bowiem odsłaniana jest stopniowo przez autora na wielu różnych poziomach i w wielu kontekstach przez przywoływanie ustaleń antropologicznych wymienianych w książce myślicieli.

Pewnym niedosytem – wynikającym być może z przyjętej koncepcji omawianej tutaj pracy – wydaje się być brak, w tak solidnym opracowaniu, odniesienia się do takich prekursorów myśli personalistycznej, jak chociażby tworzący w klimacie filozofii anglosaskiej – bostończyk, Borden Parker Bowne, uznawany dziś powszechnie za pierwszego personalistę amerykańskiego oraz do grupy XIX-wiecznych personalistów rosyjskich, czyli Władimira Solowjowa, Mikołaja Bierdiajewa, Lwa Łopatina, Mikołaja Bugajewa czy Aleksego Kozłowa.

Czytelnik również nie dowiaduje się ostatecznie – pomimo wcześniejszej zapowiedzi (s. 151) – jaka ostatecznie jest definicja personalizmu. W ocenie bowiem Burgosa – „nurt ten, albo raczej ruch – bez wątpienia – wniósł do myśli XX wieku rozmaite interesujące idee, ale że stanowią one raczej inspirację, to nie zapoczątkowały dostatecznie solidnej i precyzyjnej, rozbudowanej doktryny”. Dlatego stwierdza, że z tej perspektywy „personalizm stanowiłby raczej jakiś ruch intelektualny i kulturowy, ale nic więcej” (s. 156–157). Zastrzeżenia te jednak – naszym zdaniem – w żaden sposób nie umniejszają wartości recenzowanej tu publikacji oraz solidnej pracy, którą wykonał J.M. Burgos, przybliżając i systematyzując personalizm w jego licznych nurtach i odsłonach.

Ponadto – w ocenie prof. K. Guzowskiego – książka *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii* autorstwa Burgosa z pewnością zaspokoi oczekiwania wielu czytelników, których dotąd nie usatysfakcjonowały rozprawy specjalistyczne, dostępne tylko dla wybranego grona znawców. Książka ta ma bowiem tę niewątpliwą zaletę, że stanowi rodzaj podręcznika „pierwszej potrzeby”, pozwalającego zorientować się w podstawowych założeniach „światopoglądu personalistycznego” (zob. s. 14), pod którym podpisuje się coraz większa liczba ludzi.

Ks. Piotr Mrzygłód

Bp Andrzej F. Dziuba, Kardynał Stefan Wyszyński, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, ss. 127.

Doświadczenie chrześcijaństwa w Polsce znaczone jest w swej ponad tysiącletniej historii wiary i zwiastowanego orędzia Ewangelii szczególnie czytelnymi znakami i symbolami. Są to zwłaszcza miejsca, wydarzenia oraz ludzie, pojęci tak osobowo, jak i wspólnotowo czy komunijnie. Ich symbolikę, gradację, znaczenie czy rangę twórczą czasem wręcz trudno jednoznacznie dostrzec, rozeznać i ocenić. Niekiedy są to znaki o charakterze lokalnym, krótkotrwałym, a innym razem ogólnopolskim, a nawet światowym czy ogólnokościelnym.

Wśród tych fenomenów przeszłości należy wskazać m.in. na Sługę Bożego Stefana Kardynała Wyszyńskiego, długoletniego Prymasa Polski, arcybiskupa metropolitę gnieźnieńskiego i warszawskiego. Napisano o nim już wiele książek, artykułów, opracowań naukowych czy popularnych i prac dyplomowych. Jego imię noszą liczne szpitale, szkoły, ulice i place. Postawiono mu wiele pomników i wmurowano wiele tablic kommemoratywnych, utrwalających zwłaszcza miejsca jego pobytu i modlitwy. Powstały filmy i sztuki teatralne. Obradowało wiele sympozjów i konferencji naukowych. Powołane zostały specjalne instytucje badawcze czy społeczne skupiające swoje działania wokół jego życia i działalności. Niemniej nadal pozostaje postacią, którą warto się zajmować i badać. Wydaje się bowiem, że z pewnością ciągle jest jeszcze wiele do powiedzenia o jego życiu i szerokiej działalności.

W popularnej i znanej serii „Wielcy Ludzie Kościoła” jezuickie Wydawnictwo WAM w Krakowie wydało ostatnio książkę poświęconą kard. Stefanowi Wyszyńskiemu. Autorem jest Andrzej Franciszek Dziuba, aktualny biskup łowicki i profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Wydał on wiele książek, opracowań, studiów i prezentacji. W tej spuściźnie można także odnaleźć sporo prac poświęconych Prymasowi Tysiąclecia oraz współczesnym dziejom Kościoła w Polsce.

Prezentowaną publikację otwiera Wstęp (s. 5–6). W następnej kolejności wyakcentowano schematycznie osiem bloków tematycznych odpowiadających przede wszystkim chronologii życia i działalności Prymasa Tysiąclecia. Trudno tutaj omawiać szczegóły *curriculum vitae* i stąd tylko w kolejności wyróżniono poszczególne treści: 1. Lata młodości i nauki (1901–1924); 2. Lata działalności kapłańskiej i dalszych studiów (1924–1946); 3. Dwa i pół roku biskupiej posługi w Lublinie (1946–1948); 4. Początek posługi Prymasowskiej (1948–1953); 5. Uwężenie i odosobnienie (1953–1956); 6. Lata millenium i terroru (1956–1970); 7. Lata budzenia i dojrzewania przemian (1970–1978); 8. Prymas Tysiąclecia i Jan Paweł II (1978–1981). Dodano jeszcze swoiste podsumowanie: Ku przyszłości (s. 110–118) oraz Modlitwę o beatyfikację Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Prymasa Polski (s. 119–120). Książkę zamyka schematyczne Zakończenie (s. 121–122), Bibliografia (wybór) (s. 123–125) i Spis treści (s. 127).

Prezentowane opracowanie jest kolejną, i jak się wydaje stosunkowo udaną, próbą przybliżenia *curriculum vitae* Prymasa Tysiąclecia. Z pewnością nie jest ono owocem szerokich badań naukowych czy odkrywczych studiów. Niesie jednak w sobie interesujące przesłanie, które czyni prezentowaną postać bardzo żywą i dynamiczną. Jest on po prostu przede wszystkim człowiekiem, a dopiero na tej bazie wyrasta jego chrześcijaństwo i kapłaństwo, wyniesione do purpury kardynalskiej i prymasostwa. W obrazie autora wydaje się, iż postać bohatera książki prezentuje sobą pewną zwartą całość.

Na podkreślenia zasługuje uwaga, którą autor formułuje już we Wstępie: „W całości *curriculum vitae* niech przemówią jego własne słowa. Wydaje się, że ta forma będzie bardziej komunikatywna i być może przekonująca wobec czytanych informacji. Zatem liczne cytaty to nie unik, ale świadomy zabieg, aby – w znacznym stopniu – Kardynał Stefan Wyszyński opowiedział o sobie samym” (s. 6). Wydaje się, że zabieg ten okazał się bardzo owocny i autor wywiązał się z tego zamierzenia bardzo pozytywnie oraz twórczo. W tym kontekście jawi się m.in. pytanie, czyż jego życie nie jest bardziej autentyczne, a z drugiej strony bardziej ewangelizacyjne?

Dla szerokiego odbiorcy przydatna jest taka ogólna systematyka chronologii *curriculum vitae*. Autor wskazał na wiodące okresy, które w znacznym stopniu wpisują się także w chronologię współczesnych dziejów Polski i Kościoła w Polsce po II wojnie światowej. Te dwa fenomeny wyjątkowo współbrzmiały ze sobą i dlatego są bardziej zrozumiałe oraz twórcze, nawet wówczas, gdy zewnętrznie noszą znamiona sprzeczności czy przeciwstawienia, co niestety stosunkowo często proponuje współczesny świat liberalny. Natomiast sam Prymas Tysiąclecia współtworzył wiele takich wydarzeń, czy w nich czynnie uczestniczył, nadając im dynamiczny charakter posługi ewangelizacyjnej ku dziełom zbawczym.

Oto bp Andrzej F. Dziuba kreśląc sylwetkę Wielkiego Człowieka Kościoła nie unika informacji, które budzą pytania czy wątpliwości. Oczywiście, nie wchodzi on w detale, gdyż to winno być przedmiotem szczegółowych badań naukowych, ale tylko umiejętnie sygnalizuje pewne napięcia. Jak wiadomo, takie momenty miały miejsce w długim posługiwaniu Prymasa Wyszyńskiego, choć są one różnie postrzegane i oceniane. Wynikały one niejednokrotnie z uwikłań, niedoinformowania, manipulacji czy podwójnej gry niektórych środowisk, w tym także katolików świeckich.

Bardzo dobrze, że w niektórych informacjach wybrzmiewa twórczo sylwetka duchowa Prymasa Tysiąclecia, jego życie wewnętrzne. Jest to konieczne do jeszcze wyrazistszego odczytania jego postaci, bowiem niejednokrotnie, i to w wielu publikacjach, zdaje się sprowadzać go tylko do zewnętrznego aktywności i dostrzegalnych funkcji. Warto jednak pamiętać i o jego sferze ducha oraz duszy, gdyż tam ostatecznie osadzony jest jeden z fundamentów jego niezwykle szerokiej działalności pasterskiej. Bez silnego ducha i głębokiej wiary, jak pokazuje książka, trudno wyobrazić sobie takie koleje życia i działalności, jakich doświadczył kard. S. Wyszyński. Dzięki tym właśnie mocom podjął zadane mu

cierpienie, nie tylko w uwięzieniu (Rywałd, Stoczek Warmiński, Prudnik, Kołmańca), ale wielokrotnie w niezrozumieniu i krytyce, również ze strony niektórych przedstawicieli Kościoła, tak duchownych, jak i świeckich. Wręcz były to niekiedy działania podejmowane nawet w sposób niegodny i wielce wątpliwy, także co do zastosowanych metod. Trudno tutaj jednoznacznie mówić o działaniach inwigilacyjnych czy szpiegowskich.

Stosunkowo łatwo można stwierdzić, że Stefan Kardynał Wyszyński w pełni zasługuje, aby zaliczyć go do „Wielkich Ludzi Kościoła”. W tej interesującej serii znalazł się razem m.in. z kard. Stanisławem Hozjuszem, św. Augustynem, św. Katarzyną Sieneńską, św. Wojciechem, Jakubem z Paradyża, bł. Matką Teresą z Kalkuty, Galileuszem, bł. Edmundem Bojanowskim czy św. Edytą Stein. Jednak z polskich autorytetów, zresztą tak bardzo potrzebnych współcześnie, jest najbliższy czasom najnowszym, wręcz sam je kształtował i współtworzył. Oczywiście, nie można tutaj pominąć także Jana Pawła II.

Dobrze, że przy wszystkich przywołanych w książce cytatach z wypowiedzi Prymasa Wyszyńskiego podano datę ich wygłoszenia czy napisania. Może jeszcze bardziej ubogacające byłoby podanie także miejsc ich wygłoszenia, gdyż wówczas byłyby one może jeszcze bardziej zrozumiałe w swym przesłaniu, w swym kontekście. To zaś często ostatecznie kształtuje głoszoną myśl. Cały ten zabieg informacyjny umożliwia stosunkowo łatwe sięgnięcie do całych tekstów, a w nich do kontekstów przywoływanych słów i ich przesłania ewangelicznego. Niekiedy wręcz poleca się takie poszerzenie i pogłębienie wiedzy wokół wielu szczegółowych kwestii. Tak wymownego sięgania do oryginałów wypowiedzi prymasowskich nic nie zastąpi.

Schematyczny, zamieszczony na końcu książki, wybór bibliograficzny także podaje pewne ogólne sugestie ku pogłębieniu osobistej lektury w tej materii. Generalnie widać, że nie przywoływano prac szczegółowych czy tematycznych, a jest ich już dziś duża liczba, zwłaszcza w maszynopisie (np. prace dyplomowe). Także nie wskazywano na szczegółowe zbiory źródeł, a jest to już monumentalna liczba wydanych drukiem, nie mówiąc o ciągle pozostających nadal w formie rękopiśmiennej czy maszynopisu. Zresztą to jest bardzo trudny i dyskusyjny problem związany z udostępnianiem tekstów nieautoryzowanych. Wydaje się, że w tej materii winny być podjęte działania ze strony Episkopatu Polski.

Książka ta może być bardzo przydatna w środowiskach polonijnych, gdzie nadal bardzo żywa jest postać oraz działalność kard. Stefana Wyszyńskiego. Jest on ciągle postrzegany jako wyjątkowy Prymas Polski. Środowiska te nadal oczekują poważnej biografii, choć jednocześnie napisanej bardziej komunikatywnym językiem. Prezentowana książka w pewnym stopniu spełnia te oczekiwania. Wydaje się także, że przywołanie stosunkowo licznych oryginalnych wypowiedzi Bohatera jest także ważnym atutem i nadaje książce pewną świeżość narracji. To spotkanie ze specyficznym językiem kard. S. Wyszyńskiego stanowi szansę ożywienia własnego, już niekiedy znacznie uboższego języka pochodzenia i swoich korzeni, czasem już w wielu pokoleniach. Polonia nadal odbiera go jako

swego „Ojca”, choć nie nawiedzał jej jak np. kard. August Hlond czy kard. Józef Glemp.

Z książki bpa Andrzeja F. Dziuby wybrzmiewa pewna bliskość z prezentowaną postacią. Można to zauważyć także w pewnych sympatiach autora, które dyskretnie wyrażają niektóre używane terminy czy stosowane akcenty treściowe. Zyciorys autora książki podaje, że Prymas Tysiąclecia był jego biskupem w archidiecezji gnieźnieńskiej oraz szafarzem święceń prezbiteratu. Zatem jest to szczególnie więź sakramentalna i dobrze się stało, że ona wybrzmiewa, przecież to znamię Kościoła. Autor także nosi takie samo zawołanie w herbie biskupim: „*Soli Deo*” – „Jedynemu Bogu”. Wszystko to jednak nie oznacza braku obiektywizmu czy jakiejś tendencyjności, wręcz przeciwnie, autor jest w tym względzie niezwykle rygorystyczny, aby niczego nie uronić z naukowego obiektywizmu prezentacji Prymasa Tysiąclecia. Raczej może czasem jest aż nadto krytyczny w swym obiektywizmie.

Wydaje się, że książka bpa Andrzeja F. Dziuby jest interesującą propozycją w całokształcie zapoznawania się z życiem i działalnością Sługi Bożego kard. Stefana Wyszyńskiego. Potrzeba bowiem, aby nadal postać ta przenikała swym życiem i działalnością szerokie życie Kościoła. On zaś wybrzmi jeszcze wyraźniej w oczekiwanym uznaniu jego świętości i wyniesieniu do chwały ołtarzy. Zatem dobrze, że zamieszczono także Modlitwę o beatyfikację Prymasa Tysiąclecia.

Ks. Władysław Wyszczowadzki, Londyn

Hugo Goeke, Gerhard Hirschfelder. *Priester und Märtyrer. Ein Lebensbild mit Glaubensimpulsen für heutige Christen*, Dialog-Verlag, Münster, [sierpień] 2010, ss. 200.

Życie błogosławionego księdza Gerharda Hirschfeldera (*1907 Kłodzko †1942 KL Dachau) było krótkie – to niespełna 36 lat – w tym zaledwie dziesięć lat posługi kapłańskiej. Niemniej było to życie pełne i do końca zrealizowane, czyli naznaczone świętością, pojmowaną jako najwyższa personalistyczna kultura bycia konkretnym darem i miłością dla wszystkich. Będąc nieślubnym dzieckiem, wychowywał się bez ojca (choć fizycznym ojcem był mieszkaniec Kłodzka, bogaty kupiec żydowskiego pochodzenia, wysoko postawiony w hierarchii społecznej), pomimo tego nie tylko nie był on osobą zranioną i zniewieściałą, wręcz przeciwnie jego życie jest bezprecedensowym wyznaniem: mam wszystko – Bóg kocha mnie bezgranicznie.

Każdy chrześcijanin musi nauczyć się swoje życie traktować jako niezwykle ważną wspólnotową pielgrzymkę. Jest to podróż w głąb duszy, aby móc odkryć, poznać i zaprzyjaźnić się z Trójjedynym Bogiem Miłością. Nie znamy dnia, w którym młody Gerhard zrozumiał, że Bóg jest Miłością, ale bardzo wcześnie całkowicie zaangażował się w tę najważniejszą życiową przyjaźń – w Bożą przygodę.

Ksiądz G. Hirschfelder był zwyczajnym księdzem, jedynie wikariuszem (a starszym wikariuszem dopiero w Bystrzycy Kłodzkiej w latach 1939–1941) i zarazem duszpasterzem młodzieży Ziemi Kłodzkiej. Jego niewielką spuściznę tworzą jedynie rękopiśmienne notatki, medytacje oraz korespondencja. Pierwsze zachowane myśli – refleksje religijne – sporządził 19 listopada 1941 r., tzn. na zaledwie cztery tygodnie przed transportem do obozu koncentracyjnego w Dachau (Bawaria). Ksiądz Gerhard dokonał w tym czasie retrospekcji i bilansu swej dziesięcioletniej posługi kapłańskiej. Z tym nastawieniem i zarazem pod kątem duchowości, a głównie tożsamości kapłańskiej, medytował listy św. Pawła – Apostoła Narodów. Stanowią one, jak to formułuje Autor najnowszej i zarazem najbardziej wszechstronnej monografii, ks. prof. Hugo Goeke, użyteczne „duchowe lustro” czy też „busołę” dla podejmowania trudu na rzecz autentycznej realizacji swego kapłańskiego życia, tożsamości i misji („*wie ein Spiegel, in dem er sein Priesterbild überprüft*”; pisma te zestawil Autor na końcu prezentowanej książki). Z kolei jeśli idzie o popularyzację tej wybitnej postaci Ziemi Kłodzkiej w języku niemieckim, to podstawowe informacje na temat postaci błogosławionego prezbitera oraz relacje dotyczące samej uroczystości beatyfikacji ks. Gerharda Hirschfeldera (19 września 2010 r., Münster) znajdują się na „kościelnej” witrynie internetowej (magazyn informacyjny diecezji Münster; zob. link: www.kirchensite.de).

Postać Autora

Ksiądz prałat Hugo Goeke urodził się w 1932 r. w Halverde k. Hopsten, w latach 1974–2008 mieszkał w Nienberge. 11 lutego 1958 r. w katedrze w Münster bp Michael Keller udzielił mu święceń kapłańskich. Od ponad 52 lat jest więc prezbiterem diecezji Münster, a po przejściu na emeryturę, od kilkunastu miesięcy pełni funkcję rektora kościoła St. Servatii (przy bocznej ulicy, przyległej do strefy dla pieszych, czyli centrum miasta Münster; od ponad 75 lat świątynia ta jest miejscem całodziennej adoracji i modlitwy). Jako profesor teologii katolickiej przez wiele lat był czynny w Szkole Wyższej w Münster – Katholische Fachhochschule (jest ona stowarzyszona w Die Katholische Hochschule Nordrhein-Westfalen, erygowana w 1971 r., ale nawiązuje do tradycji z 1916 r.; skrót: KatHO NRW, jest największą w Niemczech prywatną szkołą wyższą, tzn. kościelną, i zarazem mającą prawa państwowe, należy do związku 14 szkół zawodowych o profilu społecznym, służby zdrowia i religijno-pedagogicznym, obok Münster ma swe siedziby w Aachen, Kolonii, Paderborn oraz poparcie tychże diecezji).

Od 1976 r. ks. Goeke jest także diecezjalnym odpowiedzialnym za tzw. *Ansgar-Werks* (jest to stowarzyszenie które wspiera diasporę katolicką i duszpasterstwo w krajach skandynawskich: Finlandii, Islandii, Norwegii, Szwecji oraz Danii). W ostatnim czasie przedmiotem jego badań i publikacji były m.in. dzieła ks. prof. Hansa Künga. Wydał on m.in. takie oto książki: *Klappentexte*, 1970; *Klappentexte: Materialien z Psychologie d. Dichtung*, Freiburg i. Br. 1970; *Son Circus. Franz Althoff erzählt. Ein Buch über den Circus heute von Franz (in Zusammenarbeit mit P. Behle, H. Goeke)*, Althoff von Dreisam 1982); *So'n Circus. Franz Althoff erzählt von Franz Althoff, P. Behle, und H. Göke*, Freiburg 1991); *Kardinal von Galen: Ein Lebensbild mit Glaubensimpulsen für heutige Christen*, 2005); *Euthymia – Schwester der Menschen: Ein Lebensbild mit Glaubensimpulsen für heutige Christen*, 2008).

Układ książki

Po krótkiej przedmowie Autora (s. 9–10) na jej zawartość składa się aż sześć nienumerowanych rozdziałów: droga do powołania (s. 11–43); kaplan i duszpasterz młodzieży (s.45–90); więzienie i obóz koncentracyjny (s. 91–112); listy i świadkowie (s. 113–138); śmierć i beatyfikacja [zestawienie świadectw i relacji naocznych świadków] (s. 139–162); teksty więzienne (s. 163–190); ponadto rodzaj aneksu stanowią kolejno: pieśń ku czci bł. ks. G. Hirschfeldera autorstwa Winfrieda Offele (s. 191); posłowie ks. prałata Franza Junga, Wielkiego Dziekana Kłodzkiego z 1 lipca 2010 r. (s. 192–193) i bibliografia (s. 194–196).

Charakter i walory książki

Należy zauważyć, że pomimo upływu ponad dziesięciu lat od chwili rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego ks. Gerharda Hirschfeldera nad jego komplek-

sową biografią pochyliło się w Europie zaledwie dwóch autorów w Niemczech i tyluż świeckich historyków (pasjonatów) Ziemi Kłodzkiej. Monografię autorstwa ks. prof. H. Goekego, która ukazała się drukiem w sierpniu 2010 r., należy bez wątpienia uznać za najbardziej udaną. Omawiana pozycja biograficzna powstała na bazie dojrzałej metody systemowo-personalistycznej, którą znajdujemy już w poprzednich pracach ks. Goekego poświęconych m.in. postaciom: kard. Klemensa Augusta von Galen (2005 r.) i siostry Eutymii (2008 r.).

Nasz Autor, z jednej strony jako profesor teologii i duszpasterz, w trafny, syntetyczny sposób opisuje szeroki kontekst historyczny, środowisko i kolejne etapy życia i posługi ks. G. Hirschfeldera, a z drugiej strony jest on w pełni świadom konsekwencji mających źródło w prawdzie o tożsamości wypływającej z powiązań z innymi osobami. W efekcie ukazuje relacje koleżeńskie, przyjaźnie oraz krąg młodzieży i wiernych powierzonych pieczy duszpasterskiej ks. Hirschfeldera. W tym celu w precyzyjny sposób wykorzystuje swoje doświadczenie naukowo-pedagogiczne, erudycję zdobytą nie tylko podczas posługi teologicznego cenzora pism ks. Hirschfeldera (nominacja biskupia z 23 listopada 1998 r.), pielgrzymki do Ziemi Kłodzkiej (27 sierpnia – 2 września 2000 r.), nieliczne zachowane dokumenty, korespondencję, autorskie teksty (m.in. notatki na temat tożsamości kapłańskiej sformułowane w oparciu o studium listów św. Pawła i medytacje Drogi Krzyżowej) oraz zeznania przyjaciół, sąsiadów i świadków.

W przedmowie do omawianej książki ks. prof. Goeke wyznaje, że rzadko spotykana dojrzałość ludzka i chrześcijańska G. Hirschfeldera jako młodzieńca, klero i młodego prezbitera wywarła na nim głębokie wrażenie, tym bardziej że był on nieślubnym dzieckiem wychowującym się bez ojca. Konsekwencją personalistycznego spojrzenia ks. Goekego jest traktowanie postaci ks. Gerharda jako daru, także i dla chrześcijan współczesnych. To nastawienie znalazło swój wyraz nie tylko w podtytule „obraz życia wraz z impulsami na rzecz umacniania wiary dzisiejszych chrześcijan”, ale także i w samym sposobie prezentacji postaci i kultury duszy ks. Hirschfeldera. Dobrze temu służy aż sześć swego rodzaju małych, jednostronicowych „antologii” trafnie wybranych myśli ks. Hirschfeldera zaczerpniętych z jego kazań, listów, notatek osobistego studium na temat cierpienia oraz pawłowej wizji kapłaństwa i medytacji Drogi Krzyżowej (zob. s. 29, 39–43, 59, 89, 119, 149, 179). W podobnie konsekwentny sposób wykorzystał Autor wybranych 18 fotografii. Niestety, ani „antologie myśli”, ani fotografie nie mają żadnego odniesienia w spisie treści, nie doczekały się osobnego zestawienia. Ponadto właśnie z myślą o młodzieży i współczesnych wiernych korzystna byłaby dla tej tak starannie wydanej książki mapa Ziemi Kłodzkiej, odnotowująca zarówno kolejne etapy życia i posługi kapłańskiej, jak też miejsca pielgrzymkowe, cele pielgrzymek młodzieżowych oraz miejsca biwaków zorganizowanych przez ks. G. Hirschfeldera. Szkoda, że z myślą o popularyzacji postaci i dalszym rozwoju kultu, np. w postaci szlaku dla pielgrzymów i turystyki kulturowej, nie zamieszczono w książce zaplanowanego jeszcze zimą 2009/2010 r. i w znacznej mierze opisanego szlaku turystycznego bl. ks. G. Hirschfeldera, którym można wędrować, choć formalnie

nie został jeszcze wytyczony. Jego kolejne stacje tworzą miejscowości oraz obiekty związane z życiem i posługą kapłańską. Oznakowanie szlaku będzie stanowić: czarny krzyż, a pod nim trzy flagi: niemiecka, czeska, polska, w tle zaś motyw obozowego pasiaka.

Niestety, nie wykorzystał Autor dla celów promocji tej świetlanej postaci i rozwoju dalszych publikacji oraz badań cennego instrumentu, jakim jest starannie opracowana bibliografia. Na s. 194–196 ks. Goeke zestawil 32 tytuły (zabrakło tu jednak precyzyjnego rozróżnienia na źródła rękopiśmienne i wydane, bowiem znajdujemy tu zarówno niewydane akta personalne, jak też schematyzm dekanatu kłodzkiego czy też *Posito super martyrio Gerhardii Hirschfelder*). Ponadto z prac polskich autorów ks. Goeke wybrał jedynie fragment niemieckiej wersji artykułu T. Fitycha, *Gottes Mühlen. KZ Dachau – Reiseprozess des Priesters Gerhard Hirschfelder zur Heiligkeit*, „Ziemia Kłodzka” (2010) nr 194, s. 18–22. Z korzyścią dla książki byłoby zestawienie literatury pomocniczej ukazującej zarówno ruchy młodzieżowe, które wywarły wielki wpływ na osobowość młodego Gerharda, a zwłaszcza ruch „Quickborn” (zob. s. 23–26). Autor wydaje się nie znać m.in. chociażby pracy doktorskiej opublikowanej na ten temat w języku niemieckim *Quickborn und Heimatgarten als ein Kulturell-Religöses Ereignis in Oberschlesien (1909–1939)* (Opole 1999, Wydział Teologiczny UO, seria: Z dziejów kultury chrześcijańskiej na Śląsku, nr 16) autorstwa M. Worbsa.

Emerytowany ks. prof. Goeke, kończąc swą przedmowę, zachęca czytelników do bliższego poznania ks. G. Hirschfeldera jako w pełni zrealizowanego człowieka i chrześcijanina. Jest on przekonany, że spotkanie to zaowocuje cennymi impulsami na rzecz umocnienia żywej wiary i czynnej miłości. Warto tę propozycję podjąć, bowiem książka jest napisana pięknym, a zarazem precyzyjnym i komunikatywnym językiem. W interesujący sposób zostały w niej przedstawione główne etapy życia, aspiracje i wartości ewangeliczne, a przede wszystkim profil dojrzałej osobowości bł. ks. G. Hirschfeldera. Jednym słowem na czytelnika oczekuje solidna porcja cennych informacji i życiowej mądrości oraz frapująca i krzepiąca na duchu lektura. Co więcej po ubogaceniu omawianej książki chociażby niektórymi z wymienionych postulatów, wielce korzystne byłoby wydanie jej w języku polskim.

Ks. Tadeusz Fitych

Zenon Cardinal Grocholewski, *Universitatea Azi. Universität Heute*, prefata de Andrei Marga, volum îngrijit de P. Friedrich Bechina și Monica Merutiu, Editura Fundateiei pentru Studii Europene, Cluj–Napoca 2010, ss. 181.

Edukacja zawsze była szczególną płaszczyzną zainteresowania Kościoła katolickiego. Obejmowała ona wszystkie poziomy, począwszy od szkół katedralnych czy zakonnych, a skończywszy na akademiach i uniwersytetach jako uczelniach wyższych. Zwłaszcza te ostatnie stanowiły szczególną płaszczyznę i formę oddziaływania na wiele obszarów nauki, kultury – i to od wieków – a jednocześnie z pozytywnym skutkiem i dzisiaj. Po prostu edukacja była i jest nadal istotnym elementem kształtowania kultury. To jest przecież szczególna rzeczywistość obecności nie tylko współczesnego człowieka, który jest niezwykle wrażliwy na kulturę, choć niejednokrotnie nie zawsze ją rozumie.

Kard. Zenon Grocholewski, prefekt Kongregacji Edukacji Katolickiej, znany jest z szerokiej działalności naukowo-dydaktycznej oraz organizacyjnej. Jest wybitnym specjalistą w zakresie prawa kanonicznego i teologii oraz znanym wykładowcą wielu uczelni papieskich oraz w innych ośrodkach, nie tylko europejskich. Opublikował wiele artykułów i innych tekstów, a także m.in. *La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II* (Roma 2002), *La legge naturale nella dottrina della Chiesa* (Roma 2008).

Najnowszą prezentowaną publikację otwiera spis treści (s. 5) oraz wprowadzenie i oddanie czci Kardynałowi autorstwa Andrei Marga (s. 7–14). Następnie zamieszczono sześć tekstów, na które składają się zapisy wygłoszonych wykładów i wywiady.

Teologia w łonie uniwersytetu tu tytuł pierwszego tekstu (s. 15–46). Jest to konferencja wygłoszona na Uniwersytecie w Bukareszcie 13 czerwca 2006 r. z okazji otrzymania doktoratu *honoris causa* tej uczelni. Wydziały teologiczne pełnią posługę w Kościele oraz na rzecz wspólnoty chrześcijańskiej. Wskazano jeszcze precyzyjniej na miejsce wydziałów teologicznych na uniwersytetach z jednoczesnym zwróceniem uwagi na fakt, że same uniwersytety mogą być ubogaceniem wydziałów teologicznych.

W kolejnym tekście wskazano na sytuację uniwersytetu wobec globalizacji (s. 47–71). To tekst wykładu na Uniwersytecie Babes-Bolyai w Cluj–Napoca wygłoszony 14 czerwca 2006 r. Autor zwraca uwagę na sam fenomen globalizacji i na tym fundamencie rozwija podstawowe obserwacje w tym względzie. W końcowym rozdziale wypunktował poprawne rozumienie tego zjawiska i odnoszące się do niego wskazania.

Prawda i kształcenie to temat kolejnego tekstu z prezentowanego zbioru (s. 73–96). Jest to wykład wygłoszony na Kongresie „*Living in Truth*” w Cluj–Napoca 10 września 2007 r. Fundamentalną wagę ma opinia, że kształcenie

domaga się prawdy i winno prowadzić do wychowania ku prawdzie. W tym procesie edukacyjnym i pedagogicznym szczególnie ważne są świadectwa prawdy. Niezwykle cenne uwagi ukazują powiązania między prawdą i wolnością ludzką, aby wreszcie zamknąć te rozważania problemem roli religijnego dynamizmu prawdy.

W dalszej części został opublikowany wywiad, który 10 września 2007 r. w telewizji państwowej w Cluj przeprowadził Andrei Marga (s. 97–116). Tekst ten nie został opatrzony specjalnym tytułem. *Rozum i wiara: wzajemna pomoc* to kolejna krótka wypowiedź Kardynała (s. 117–129). Jest to głos w dyskusji, która rozwinęła się podczas Konferencji „*Reason and Faith at the Beginning of the Third Millennium*” zorganizowanej na Uniwersytecie Babes-Bolyai w Cluj-Napoca w dniach 9–11 października 2008 r., we współpracy z UNESCO-CEPES i Instytutem Kultury Włoskiej w Bukareszcie.

Ostatni tekst nosi tytuł: *Jakiego uniwersytetu potrzebuje Europa dzisiaj?* (s. 131–181) i jest to wykład wygłoszony podczas nadania kard. Grocholewskiemu doktoratu *honoris causa* na Uniwersytecie Babes-Bolyai w Cluj-Napoca 20 lutego 2009 r. *Universitas*, zdaniem autora, oznacza dążenie ludzi do całości. Wskazując na początki uniwersytetów w Europie, podniósł ważne jawiące się dziś pytanie: „*Universitas quo vadis hodie?*”. Zatem autor ponownie jak w tytule pyta: Jakiego uniwersytetu potrzebuje Europa dzisiaj?

Z kart prezentowanej książki szczególnie wyraźnie wybrzmiewa obraz dzisiejszego uniwersytetu, który oddaje w sobie tak blaski, jak i cienie. Jest dziś wokół tego typu uczelni szeroka dyskusja, niestety często splycona. Ciąży na niej zazwyczaj obfite i chętne sięganie do dostojnej przeszłości. Jednocześnie łączą się z tym niejednokrotnie wielkie współczesne oczekiwania, a z drugiej strony niestety i zawody. Wydaje się jednak, że sięganie do korzeni *universitas* jest jakimś wskazaniem, które prowadzi w dość precyzyjnym kierunku, choć nie daje jednak uniwersalnych recept praktycznych. Ten nurt refleksji sprawdził się już przez wiele wieków, także w Polsce w ostatnich czasach związanych z przemianami świadomości oraz przemianami demokratycznymi.

Autor prezentuje wielkie wyczucie znaczenia uniwersytetu, a zwłaszcza jego miejsca w systemie edukacyjnym na poziomie wyższym. To jest jedno z podstawowych znamion rozwoju kultury i cywilizacji, ma bowiem także wyraz formacyjny i edukacyjny oraz znaczenie kulturowe. Owa uniwersalność stawia określone realia środowiskowe, które w znacznym stopniu ułatwiają całokształt formacji intelektualnej oraz osobowościowej. Choć można spotkać i uwarunkowania negatywne, zwłaszcza w kontekście różnorodnych ideologii, które niekiedy – zwłaszcza w swych założeniach – obejmują całokształt życia osobowego oraz społecznego. Wydaje się, że ta otwartość nie pomniejsza w niczym nowych sensów nadawanych współcześnie terminowi „uniwersytet”. Zresztą w tej materii jawią się ciągle nowe propozycje praktyczne.

Z książki tchnie duże zainteresowanie, wręcz pasja, edukacją, zwłaszcza uniwersytecką. Autor ma na myśli wykładowców i studentów, szczególnie teo-

logii i filozofii, nie wykluczając jednocześnie z pola rozważań powołań związanych z innymi drogami życiowymi. Te rozróżnienia bardzo często traktuje łącznie, dotykają one bowiem wyraźnie ducha, choć nie pomijają i materii. Tutaj rodzi się pytanie o ową harmonię egzystencjalną. Zatem w samym autorze można doszukać się pewnego rodzaju „*universitas*”. Czyni to z niego swoisty symbol wielkiego zatroskania o edukację uniwersytecką, jak się wydaje nie tylko tę, która jest w gestii Kościoła katolickiego.

Prezentowane teksty obficie sięgają do dwóch fundamentalnych Konstytucji apostolskich Jana Pawła II *Sapientia Christiana* z 15 kwietnia 1979 r. oraz *Ex Corde Ecclesiae* z 18 sierpnia 1990 r. Są to podstawowe dokumenty Kościoła dla prezentowanego zagadnienia, w całym jego bogactwie oraz wielorakich specyfikacjach. Ich daleko idąca ogólność odnosi się do całego Kościoła powszechnego i wielu jego instytucji edukacyjnych. Autor jednocześnie stosunkowo chętnie odwołuje się także do licznych innych dokumentów oraz wystąpień Jana Pawła II i Benedykta XVI. Ten pierwszy ma ich bardzo wiele; wręcz trudno to objąć twórczo, a wszystko stanowi znakomitą bazę źródłową, ubogaconą interesującą literaturą przedmiotu. Godna podkreślenia jest także bardzo dobra baza przypisów, w których obok elementów bibliograficznych podawane są dodatkowe treści wyjaśniające narrację czy cytaty.

Interesujące są akcenty odwołujące się do polskich doświadczeń historycznych (s. 134–136, 153). Należy w tym względzie wyrazić wdzięczność Kardynałowi Prefektowi. Wydaje się, że autorzy polscy winni takie wątki szczególnie chętnie ukazywać, tym bardziej, że są one ważnym wkładem w naukę europejską. Informacje te podane w językach obcych staną się bardziej dostępne. Trzeba jednocześnie stwierdzić, iż istnieje w tym względzie swoiście pojęte zakłopotanie, które polega na pomijaniu tych opracowań.

Dobrze, że autor dotyka także zagadnienia Procesu bolońskiego. Ten fenomen edukacyjny w Europie jest pewnym osiągnięciem w ramach procesów integracyjnych Starego Kontynentu, budzącym wielorakie nadzieje. Trzeba jednak także zauważyć, iż może on nieść pewne niejasności, pytania czy wątpliwości, co pokazuje praktyka. Można pytać na przykład o przestrzeganie zalecanych wskazań we wszystkich krajach, które podjęły akces ich wprowadzania. W Polsce można odczuć pewien rodzaj przewrażliwienia w tym względzie, zwłaszcza w uczelniach kościelnych, a jeszcze wyraźniej w dziedzinie teologii. Wydaje się, że polskie szkolnictwo wyższe winno być bardziej autonomiczne, przy jednoczesnej realizacji wskazań Procesu bolońskiego.

Dobrze, że wszystkie teksty są opublikowane w oryginalnych językach ich wygłoszenia, tj. francuskim i niemieckim, a także w języku rumuńskim. W ten sposób publikacja staje się bardziej dostępna w kręgu kultury i nauki europejskiej na Wschodzie i na Zachodzie. Trzeba bowiem pamiętać, że wypowiedzi przedstawiciela Stolicy Apostolskiej podlegają szczególnemu oglądowi.

Bp Andrzej F. Dziuba

Bernhard Grümme, *Vom Anderen eröffnete Erfahrung. Zur Neubestimmung des Erfahrungsbegriffs in der Religionsdidaktik*, Gütersloher Verlagshaus – Herder, Gütersloh–Freiburg 2007, ss. 403.

Pojęcie „doświadczenie” od prawie trzydziestu lat zajmuje znaczące miejsce w refleksji katechetyki oraz pedagogiki i dydaktyki religii. Jeśli edukacja religijna chce funkcjonować w przestrzeni współczesności w sytuacji pluralizmu, musi odpowiedzieć na następujące pytania: Jak ukierunkowywać na doświadczenie, nie przemilczając oddziaływania tego, co jest dla nas obce, oraz w jaki sposób wprowadzać w dydaktyce religii „wyzwalającą moc Objawienia” (s. 231) bez pomniejszania czy wręcz zanegowania podmiotowości kształcenia religijnego?

Bernhard Grümme w swojej pracy habilitacyjnej, przyjętej przez Wydział Teologii Katolickiej Westfalskiego Uniwersytetu Wilhelma w Münster, podejmuje ambitną próbę rozważenia tych problemów. Studium to składa się z pięciu głównych części. We wstępie (s. 11-28) autor rozprawy wskazuje trafnie na centralne znaczenie pojęcia „doświadczenie”, ale także na jego aporie. Już tutaj przedstawia on pojęcie doświadczenia nawiązujące do Levinasowskiej teorii „Innego”, nazywając je „asymetryczną dialogowością”. „Doświadczenie jest, więc otwarte przez Innego” (s. 20). Tak sformułowane pojęcie doświadczenia „jest w stanie nadać «obcym» doświadczeniom ten wiążący charakter i autorytet, bez których komunikowalność popadłaby w fideizm lub pozytywizm. Pozwala bowiem zachować tożsamość zarówno przesłania biblijnego, przeciwdziałając poddawaniu Boga jakimkolwiek formom sfunkcjonalizowania, jak i podmiotów – w ich doświadczeniach i dojrzałym uczeniu się wiary” (s. 20). Grümme chodzi tu o zachowanie równowagi między „orientacją na podmiot” i kerygmatycznie zaakcentowaną wiarą Objawienia. Doświadczenie nie chce być wykorzystane ani przez logikę subiektywnego przyswajania, ani przez mylący urok pozornie obiektywnego przekazu. Ono bierze na siebie trud zróżnicowanej refleksji, która stawia wymagania także przed czytelnikiem, co staje się jasne po uważnej lekturze drugiego rozdziału książki zatytułowanego *Trudności dydaktyki korelacji jako symptom problematycznego pojęcia doświadczenia* (s. 29–145). Autor pracy stawia sobie ambitne filozoficzne i teologiczne cele. Bada refleksje Paula Tillicha, Karla Rahnera i Edwarda Schillebeeckxa, dotyczące ich rozumienia pojęcia „doświadczenie”. Zdaniem Grümme właśnie pojęcie doświadczenia stanowi przyczynę współczesnego kryzysu dydaktyki korelacji. W tle tych rozważań widać troskę o to, by nie zagubić *proprium* rzeczywistości Objawienia w subiektywnej interpretacji realizmu życia. Ta wypowiedź, która zawiera także ocenę wspólnej historii nauczania różnych dyscyplin teologicznych, jest ważna w praktyce choćby dlatego, że koncepcje teoretyczne oddziałują na rzeczywistość szkolną, a więc i na lekcje religii. Wiadomo bowiem, że czysto teoretyczna praca stanowi podstawowy warunek znaczącej praktyki.

W trzecim rozdziale autor „poszukuje alternatywnego pojęcia doświadczenia” (s. 145–234). Bada szczegółowo prace Thomasa Rusterera, Waltera Benjamina, Gianniego Vattimo, Hansa-Georga Ziebertza, Dietricha Zillesena, Thomasa Pröppera, Hansjürgena Verweyena. Pomijając znane różnice wskazanych pozycji, Grümme stwierdza: „Ścisła wzajemność w dialogicznym przyporządkowaniu podmiotu i przedmiotu w pojęciu doświadczenia dydaktyki korelacji okazuje się problematyczna, jeśli grozi przysłonięciem inności” (s. 231).

W czwartym rozdziale Autor rozważa fenomen „doświadczenia otwartego przez Innego” (s. 235–312). Tu wyraźnie podkreśla, że szczególnie ceni pojęcie „dialogicznej inności” wypracowane przez Franza Rosenzweiga (s. 239). Chodzi specjalnie o to „doświadczenie, które powstaje przez wydarzenie Innego” (s. 244).

Z perspektywy teologicznej owo rozumienie posiada „chrystologiczno-kenotyczną strukturę głębi” (s. 289), która w rozdziale kończącym pracę (s. 313–346) otrzymuje rozwinięcie. Grümme chodzi przy tym o przerzucenie pomostu między „przyswojeniem” zbyt mocno zorientowanym na podmiot a „przekazem” obiektywnym. Chce on w ten sposób utrzymać otwartość i „wrażliwość” procesu dydaktycznego (s. 335). Także ten końcowy rozdział ukazuje, jak trudne jest przejście od krytyki do konstrukcji dydaktycznej.

Jeśli traktuje się poważnie przedstawioną w tym studium radykalność Innego nie tylko w aspekcie teoretyczno-poznawczym, lecz także jako wielkość teologiczną, etyczną i pedagogiczną, z punktu widzenia etyki zawodowej staje się jasne, że nie tylko w zakresie potrzeb duszpasterstwa młodzieżowego, ale również w kontekście nauczania religii należy podejmować refleksję nad potrzebą gotowości na „zranienie przez to, co nieprzewidziane” (s. 344). Ewidentne wkroczenie obcego w przestrzeń pedagogiki religii otwiera fenomenologicznie, empirycznie i hermeneutycznie przestrzeń na „spotkanie z obcymi światami symbolu” (s. 344).

Zaletą omawianej rozprawy jest ukazanie napięcia – trwale obecnego w pojęciu doświadczenia – i przedstawienie wewnętrznego łuku tegoż napięcia w intensywnym świetle filozoficznych i teologicznych rozważań.

Kazimiera J. Wawrzynów OSU

Bernard McGinn, *Obecność Boga. Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej. Fundamenty mistyki (do V wieku)*, tłum. T. Dekert, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, ss. 558.

Globalna sytuacja, w jakiej się obecnie znajdujemy, w pewnym zakresie sprzyja rozwijaniu wrażliwości na bogactwo duchowego dziedzictwa różnych kultur i religii. W ciągu ostatnich dziesięcioleci obserwujemy także znaczący wzrost zainteresowania duchowością chrześcijańską, którą często utożsamia się z mistyką, widzianą jako zwieńczenie drogi duchowego rozwoju. W związku z tym intelektualno-duchowym zapotrzebowaniem obecne czasy wołają wręcz o bardziej kompletną i krytyczną znajomość historii chrześcijańskiej mistyki, jak też o jej dogłębną interpretację oraz ocenę teologiczną. Zdaniem prof. Bernarda McGinna z Divinity School Uniwersytetu Chicago (USA) adekwatna teologia mistyki jest możliwa tylko w połączeniu z wnikliwą analizą historyczną. Stąd też punktem wyjścia współczesnej teologii mistyki powinno być nie tyle abstrakcyjne rozważanie istotowych właściwości doświadczenia mistycznego, lecz raczej próba zarysowania spójnej interpretacji kluczowych etapów historii mistyki chrześcijańskiej. Współczesne opracowania powinny uwzględniać zarówno historyczny, jak też konstruktywny wymiar teologicznego rozumienia mistyki. Niewątpliwie wymagania te spełnia dzieło zatytułowane *Obecność Boga. Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej* autorstwa wspomnianego wyżej prof. B. McGinna. Jest ono przedsięwzięciem unikalnym na skalę światową, można by rzec tytanicznym, zakrojonym na wiele tomów, z których ukazały się dotychczas cztery: *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century* (1991), *The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the Twelfth Century* (1994), *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism – 1200–1350* (1998) oraz *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany* (2005). Niniejsza książka stanowi polskie tłumaczenie pierwszego z nich i obejmuje historię i teologię mistyki zachodniochrześcijańskiej od jej początków do V w.

Tytułem wstępu do całego wielotomowego dzieła autor rozpoczyna od rozważań natury heurystycznej, poświęconych próbie właściwego określenia natury mistycyzmu. W tak zarysowanej perspektywie McGinn bardzo krytycznie odnosi się do wszelkich zamiarów rozgraniczania pomiędzy mistyką a teologią mistyczną. Jego zdaniem jest to zabieg teoretycznie niemożliwy i wręcz niebezpieczny, gdyż teologia mistyczna nie jest li tylko teorią i czymś dodanym do doświadczenia mistycznego, ale w większości przypadków poprzedza i kierunkuje cały sposób życia mistyką, warunkując niejako samo doświadczenie, jak i jego późniejszą interpretację. Niezwykle istotne jest również widzenie mistyki przez pryzmat historycznego rozwoju religii chrześcijańskiej. Lekceważenie kontekstu historycznego może prowadzić do przeoczenia elementów niezbędnych do zrozumienia istoty opisywanego zjawiska. Dlatego właśnie dążąc do określenia pojęcia mistyki, McGinn ujmuje ją najpierw jako część większej całości, widzi

ją w kontekście określonej religii. Kontynuując swoje rozważania podkreśla jej egzystencjalny i procesualny charakter oraz naturalne ukierunkowanie na szczególny rodzaj kontaktu pomiędzy Bogiem a człowiekiem, którego owocem jest bezpośrednia świadomość obecności Boga. W różnych miejscach swojej książki autor operuje zasadniczo dwoma, wzajemnie ze sobą powiązаныmi, pojęciami mistyki. W sensie węższym rozumie ją jako szczególne doświadczenie zjednoczenia z Bogiem, osiąganego w określonym momencie ziemskiego życia. Natomiast w znaczeniu szerszym jest ona procesem duchowej przemiany spowodowanym przez pragnienie i świadomość bezpośredniej obecności Boga.

Ponieważ nie da się zrozumieć zachodniej mistyki bez poznania jej korzeni, dlatego też głównym zadaniem pierwszej części niniejszego tomu jest zarysowanie jej historycznych i hermeneutycznych podstaw. Zaznaczyć przy tym należy, że przez mistykę zachodniochrześcijańską autor rozumie tę formę mistycznej ekspresji, która występuje w tekstach napisanych w języku łacińskim oraz w późniejszych dialektach czy językach narodowych Europy Zachodniej. Niezwykle jest fakt, że większość literatury, która stanowi podstawę źródłową niniejszego tomu, jest ze swej natury egzegetyczna. Wczesnochrześcijańscy mistycy bowiem nie ujmowali jako przedmiotu swojego nauczania własnych doświadczeń, lecz starali się badać mistyczne głębinę Biblii w poszukiwaniu miejsc, które dotyczyłyby spotkania się Boga i człowieka. Ta egzegetyczna podstawa mistyki wczesnochrześcijańskiej stanowi ważny punkt odniesienia dla materiału prezentowanego w części I zatytułowanej *Historyczne korzenie mistyki zachodniej*. McGinn nie podejmuje tu próby streszczenia wszystkich niechrześcijańskich i wschodniochrześcijańskich źródeł mistyki łacińskiej. Stara się raczej zarysować pewne tło i dostarczyć minimum informacji potrzebnych do zrozumienia sposobu, w jaki zachodnie chrześcijaństwo czyniło użytek ze swojego dziedzictwa. Koncentruje się zatem na tych elementach żydowskiego, greckiego i wczesnochrześcijańskiego tła, które wydają się nieodzowne do rozumienia tego, co narodziło się na łacińskim Zachodzie w IV i V w. Autor jest przy tym świadomy, że interpretacja historyczna podjęta na dużą skalę rzadko kiedy może być czymś więcej niż tylko propozycją noszącą znamiona prawdopodobieństwa.

Rozdział I (*Matryca żydowska*) ukazuje korzenie mistyki chrześcijańskiej w judaizmie okresu Drugiej Świątyni. Religijny świat późnego judaizmu dostarczył mistyce chrześcijańskiej swego rodzaju matrycy na dwa związane ze sobą sposoby: przez znajdujące się w apokalipsach opisy duchowego wstępowania i osiągnięcia wizji Boga (mystyka Merkawy, mistyka Hekalot) oraz przez dążenie do ustalenia kanonu świętych tekstów Izraela wraz z wypracowaniem systemu narzędzi i technik interpretacyjnych, mających czynić je aktualnymi dla wspólnoty wierzących. Obok wymienionych czynników autor zwraca także uwagę na istotny zwrot ku literaturze mądrościowej (gdzie do Boga, podobnie jak w modelu greckim, dociera się przez medytację nad porządkiem wszechświata) oraz rosnące znaczenie tekstu Pieśni nad Pieśniami. Zdaniem McGinna lekceważenie żydowskich korzeni mistyki chrześcijańskiej i postrzeganie jej jedynie jako

fenomenowi czysto greckiego jest połączone z ryzykiem niezrozumienia ważnej części jej historii. Z drugiej jednak strony równie chybione wydaje się sprowadzanie źródeł mistyki chrześcijan jedynie do wpływów judaistycznych.

Dlatego też w rozdziale II zatytułowanym *Grecki ideał kontemplacyjny* autor stawia sobie za cel ukazanie głównych dróg, przez które kontemplacyjny ideał Platona i jego naśladowców wpłynął na mistykę zachodniochrześcijańską. McGinn uważa Platona za jednego z pierwszych reprezentantów dwóch nowych tendencji w refleksyjnej pobożności greckiej: pragnienia zjednoczenia się z niewysłowionym Bogiem oraz dążenia do jedności z Bogiem świata, Bogiem kosmicznym. Obie te tradycje wpłynęły na mistykę chrześcijańską, choć podejrzliwe traktowanie przez chrześcijan sakralizacji kosmosu w znacznym stopniu zmniejszyło wpływ drugiej z nich. Jakkolwiek żaden pojedynczy tekst Platona nie ukazuje jego całej duchowości kontemplacyjnej, to jednak na podstawie trzech najbardziej znaczących fragmentów wyjętych z *Uczty*, *Fajdrosa* oraz *Państwa* autor przedstawia jej najbardziej charakterystyczne cechy. Także fakt, że celem opisywanej przez Platona podróży duchowej jest przeobstwienie, w zdecydowany sposób ułatwił adaptację i zdomowienie się Platońskiego ideału kontemplacyjnego w obrębie mistyki chrześcijańskiej. Spośród wielu innych szkół czy nurtów pozostających w jakimś odniesieniu do wczesnego chrześcijaństwa i jego mistyki McGinn wymienia zwłaszcza arystotelizm, stoicyzm, neopitagoreizm, a także gnostycyzm, hermetyzm oraz ruch religijny, którego idee odzwierciedla tekst *Wyroczni chaldejskich*. Oprócz tego godnym podkreślenia zjawiskiem wydaje się także zwrot w kierunku rozumienia filozofii jako aktywności egzegetycznej opartej przede wszystkim na interpretacji tekstów, uważanych przez różne wspólnoty filozoficzne za fundacyjne. W ten sposób filozofia stała się duchową ścieżką, na której kosztem przekazu ustnego rosnącego znaczenia nabierała religijnie zorientowana tekstualność. Tendencję tę B. McGinn poddaje wnikliwej analizie, prezentując poglądy trzech najbardziej reprezentatywnych myślicieli: Filona, Plotyna i Proklosa. Filon był pierwszym, który w historii Zachodu połączył grecki ideał kontemplacyjny z monoteistyczną wiarą Biblii. Mistyczna myśl Filona antycypuje klasyczną mistykę chrześcijańską przede wszystkim pod względem jej egzegetycznego charakteru. Analiza pism Filona kazała autorowi postawić pytanie o relację pomiędzy mistyczną filozofią grecką a starożytnymi religiami misteryjnymi. Związki te widoczne są szczególnie w gnostycyzmie oraz w tekście *Wyroczni chaldejskich* i traktatów hermetycznych tzw. *Hermetica*. Omawiając z kolei twórczość Plotyna, McGinn podkreśla, że żaden starożytny autor nie przedstawił bardziej subtelnej psychologii stanów mistycznych wraz z ich skomplikowaną dynamiką przechodzenia od świadomości dwiistości do jedności, zakorzenioną w bardzo złożonej metafizyce. Na zakończenie tego rozdziału prezentuje główne aspekty kontemplacyjnej mistyki rozwijanej w szkołach neoplatońskich, które za pośrednictwem Pseudo-Dionizego i innych pism, jak np. *Księga Przystępn*, stały się ważne dla późniejszej zachodniej mistyki spekulatywnej. Znajdziemy tu więc analizę poglądów Porfiriusza, w których ze

szczególną uwagę potraktowane zostały dwa aspekty jego metafizyki: rozróżnienie bytu jako *einai* i bytu jako *ousia* oraz postrzeganie Umysłu jako Jednego w sobie i Jednego przyczyny, czyli Istnienia-Życia-Myślenia. Wraz z Proklosem swoją kulminację osiąga zapoczątkowany przez Platona ideał pobożności kontemplacyjnej. Mistyczna filozofia Proklosa zawiera również pewne *novum* w postaci elementu rytualnego, którego nie było u Platona i Plotyna. Zapośredniczony w pismach Dionizego wpływ Proklosa na mistykę chrześcijańską obejmuje nie tylko pojęcie kosmicznej miłości i elementy Dionizyjskiej sakramentologii, ale nade wszystko dialektyczne rozumienie Jednego jako zanegowanej negacji, która to koncepcja zastosowana została w teologii trynitarniej w formie negatywnych i pozytywnych określeń pojedynczego Źródła Istnienia. Proklos, zdaniem McGinna, stanowi ciekawy przykład pisarza antychrześcijańskiego żyjącego w świecie chrześcijańskim, któremu paradoksalnie udało się wyrzec głęboki i pozytywny wpływ na znienawidzoną religię.

W rozdziale III zatytułowanym *Jezus: obecność Boga na ziemi* McGinn przygląda się początkom chrześcijaństwa, jakie wylaniają się z Nowego Testamentu i innych tekstów powstałych w okresie ok. 50 – 150 r. Wczesne chrześcijaństwo charakteryzowało się wiarą, że Bóg uobecnił się w Jezusie Chrystusie, który po swoim wniebowstąpieniu uczynił siebie dostępnym we wspólnotach wierzących za pośrednictwem liturgii. Takie specyficzne elementy, jak kontekst eklezjologiczny, fundamentalna rola Pisma oraz praktyka sakramentalna konstytuują rdzeń wczesnego chrześcijaństwa i stanowią integralną część każdej mistyki chrześcijańskiej. Jednakże McGinn sprzeciwia się tezie lansującej pogląd, że chrześcijaństwo od samych swoich początków było zasadniczo religią mistyczną. Uważa on, iż ukształtowanie się mistyki chrześcijańskiej we właściwym tego słowa znaczeniu było wynikiem historycznego procesu, który trwał przez kilka wieków. Natomiast mistyki chrześcijaństwa łacińskiego, jako wyraźnie już obecnego zjawiska, nie można odnosić do czasów wcześniejszych niż koniec IV w. W tej perspektywie McGinn stara się wskazać na te elementy i wątki obecne w różnych najwcześniejszych tekstach chrześcijańskich, głównie nowotestamentowych, które uformowały mistykę chrześcijańską i kształtowały ją przez wieki. Unika jednakże lansowania tezy o istnieniu jakiejś specyficznej mistyki Nowego Testamentu. Natomiast ujmując mistykę jako odkrywanie Boga w Słowie i społeczności wiernych, poszukuje fragmentów Pisma, które w sposób najbardziej oczywisty poddawały się mistycznemu typowi interpretacji. Widzi je w tekstach ewangelii synoptycznych, szczególnie w wezwaniu do naśladowania Chrystusa, w perykopie o Jego Przemienieniu oraz opisach związanych z Jego Zmartwychwstaniem. Inspirację późniejszych opisów ścieżki mistycznej znajduje w wersetach Kazania na Górze. Praktykę zaś tzw. interpretacji duchowej ukazuje na przykładach przypowieści o Siewcy, opowiadania o wizycie Jezusa w domu Marty i Marii oraz wydarzeń związanych z postacią Marii Magdaleny. W pismach Pawłowych natomiast podkreśla mistyczne znaczenie relacji porwania Apostoła do trzeciego nieba oraz fragmentów zawierających pojęcia: wiedza

(*gnosis*) oraz miłość (*agape*). W pismach Janowych obok wspomnianej *agape* akcentuje także motyw oglądania Boga, Jego poznawania (*gignoskein*), z Nim zjednoczenia i współuczestnictwa (*koinonia*). Spośród pism wczesnochrześcijańskich McGinn skupia się głównie na listach św. Ignacego Antiocheńskiego, którego uważa za postać najbardziej reprezentatywną dla mistyki chrześcijańskiej przełomu I i II w. Podkreśla w jego pismach szczególnie stosowanie kategorii duchowej unii oraz ideę męczeństwa jako formy naśladowania Chrystusa. Zastanawiając się pod koniec rozdziału nad zagadnieniem, czy mistyka, jak chcą niektórzy, jest obcym elementem w chrześcijaństwie, zauważa, że to, co przyczyniło się do powstania mistyki chrześcijańskiej w pełnym tego słowa znaczeniu, było bardziej wynikiem wewnętrznych dyskusji na temat znaczenia życia w Jezusie, zmartwychwstałym Panu, niż tego, co zostało przejęte z filozofii pogańskiej.

Ostatnie dwa rozdziały niniejszej części są związane z głównym tematem w sposób bardziej bezpośredni. W rozdziale IV: *Elementy mistyczne we wczesnym chrześcijaństwie greckim* przedmiotem zainteresowania autora jest nie tyle patrystyczna mistyka grecka jako taka, lecz tylko te jej wątki, które miały bezpośredni i decydujący wpływ na późniejszą tradycję łacińską. McGinn podkreśla, że mistyka chrześcijańska, zwłaszcza w okresie swojego kształtowania się, była zawsze eklezjalna i biblijna, to znaczy realizowała się tylko we wspólnocie i przez wspólnotę, oraz była związana z duchowym, ukrytym lub „mistycznym” znaczeniem świętych tekstów. Podkreśla także, iż w opinii historyków druga połowa II w. ma niepomierne znaczenie w historii mistyki chrześcijańskiej. Szczególną wagę temu okresowi nadają toczony wówczas wielkie dyskusje nad znaczeniem *gnosis* oraz pisma wielkich myślicieli związanych z tzw. szkołą Aleksandryjską. Podejmując temat gnozy, McGinn poszukuje jej genezy i macierzystego środowiska oraz stara się określić podstawowe jej cechy, jak też znaczenie dla historii mistyki chrześcijańskiej. Jego zdaniem idee, które stanowią wspólny rdzeń rozmaitych form gnostycyzmu, obracają się wokół problemu wewnętrznej boskości duszy oraz zbawienia przez specyficzny rodzaj wyższego poznania. Wyróżnia także dwa zasadnicze typy mistycyzmu gnostyckiego, które określa mianem mistyki upadku i wstępowania oraz mistyki immanencji i przebudzenia. Nie odmawia gnostycyzmowi także ważnej roli w historii mistyki chrześcijańskiej, której rozwój był przezeń w sposób negatywny trwale naznaczony i ukształtowany. Lapidarnie rzecz ujmując, najważniejszym wpływem, jaki miał gnostycyzm na mistykę chrześcijańską, było to, że każdy rodzaj ezoteryzmu, zwłaszcza opartego na tajemnych sposobach interpretacji Pisma, stawał się automatycznie podejrzany. Wszyscy ortodoksyjni pisarze drugiej połowy II w., byli nastawieni antygnostycko, jednakże patrzenie na ich twórczość jedynie z tej perspektywy nie wydaje się właściwe dla oceny ich dorobku. Dlatego pisząc o Justynie, Ireneuszu, Klemensie Aleksandryjskim i Orygenesie autor stara się ukazać nie tyle polemiczny charakter ich dzieł, ile raczej ich pozytywny wkład w rozwój wczesnochrześcijańskiej myśli teologicznej, szczególnie w zakresie teorii mistycznych. I tak: u Justyna McGinn podkreśla motyw „wspólnoty” (*synousia*) duszy z Bogiem,

u Ireneusza zaś oglądanie Boga jako cel życia ludzkiego. Klemensa Aleksandryjskiego postrzega natomiast jako pierwszego pisarza chrześcijańskiego, dającego prawie pełny wykład idei (niepoznawalność Boga, wizja, przeobstwienie i unia), które będą istotne dla późniejszej mistyki ortodoksyjnej. Jego zasługą było także wprowadzenie do literatury chrześcijańskiej przymiotnika „mistyczny” i przymiotnika „mystycznie”. Orygenes, którego biografię i poglądy McGinn omawia w ostatniej części tego rozdziału, łącząc w sobie role egzegety, teologa i mistyka, stanowi modelowy przykład postaci znaczącej. Jego teorię mistyki autor określa mianem protomonastycznej. Zadaniem McGinna oryginalność Orygenesego polega na tym, że był on pierwszym chrześcijaninem, który określił osobiste przyswojenie sobie nauczania Logosu w kategoriach interpretacji „anagogicznej”, mającej na celu wyniesienie duszy na wyższy poziom. Taka perspektywa zakłada podjęcie problematyki wolności, upadku, dobroci Boga i Jego stosunku do świata, istnienia zła oraz drogi powrotu ujętej w formie metafory wstępowania. Jeżeli dodać to tego położenie fundamentów pod erotykę mistyczną, teorię zmysłów duchowych, wypracowanie struktury życia mistycznego rozumianego jako transformacja erosa oraz zarysowanie stosunku życia aktywnego do kontemplacji, to mielibyśmy zasadnicze zręby poglądów Orygenesego, jakie stanowią przedmiot rozważań B. McGinna.

W rozdziale V, zatytułowanym *Powstanie monastycyzmu a mistyka*, autor omawia kwestię początków i znaczenia instytucji monastycyzmu. Jego zdaniem najbardziej znaczącym elementem wschodniochrześcijańskiego podłoża zachodniej mistyki nie były toczone w II w. spory ani nawet imponująca teologia mistyczna Orygenesego, lecz powstanie monastycyzmu i jego triumf w IV stuleciu. Idee bowiem, aby mogły wywrzeć jakikolwiek wpływ, potrzebują instytucji. Rozwój monastycyzmu posłużył jako czynnik przyspieszający przejście od ascetycznych i mistycznych tendencji wczesnego chrześcijaństwa do specyficznego stylu życia i tradycji nauczania dostosowanych do rozumienia mistyki w węższym i bardziej technicznym sensie. Fenomen monastycyzmu przybrał trzy zasadnicze formy: swobodnego ascetyzmu związanego z chrześcijańskimi środowiskami wiejskimi, samotnego życia eremitów czy też anachoretów na pustyni oraz życia w zorganizowanych wspólnotach (tzw. *koinoniai* lub *coenobia*). Mnich, który w nowym chrześcijańskim cesarstwie IV w. stał się następcą męczennika, znalazł swój „prototyp” w osobie Antoniego pustelnika. Omówieniem jego słynnej biografii autorstwa Atanazego autor otwiera rozważania niniejszego rozdziału. Ukazuje duchową ścieżkę nawrócenia, wycofania się, oczyszczającej walki i transformacji Ojca mnichów. Podstawowym źródłem poznania wczesnego monastycyzmu były *Apophthegmata Patrum*, o których autor pobieżnie wspomina, rozwijając swoją prezentację. W wyraźnym odniesieniu do monastycyzmu działało w ostatnich dekadach IV w. trzech wielkich pisarzy mistycznych: Grzegorz z Nyssy, Makary oraz Ewagriusz z Pontu. Ich twórczością autor zajmuje się w sposób szczególny, świadomie pomijając postaci takiej miary, jak Atanazy czy Bazyl Wielki, których wpływ na mistykę lacińską uznał za niezbyt znaczący. Grzegorz z Nyssy stwo-

rzyl pierwszą w historii chrześcijaństwa systematyczną teologię negatywną. Najbardziej charakterystyczną cechą Grzegorzowej apofatyki była słynna doktryna *epektasis*, której istotą było przekonanie, że celem życia chrześcijańskiego jest nieskończone zagłębianie się w niewyczerpaną naturę Boga. Natomiast pozostający pod wpływem mesalianizmu Makary był, według McGinna, pierwszym, który zaadaptował w klasycznie chrześcijański sposób, rzeczownik atrybutywny *mystikos*, opisując za jego pomocą rodzaj unii z Bogiem (*synousia mystike* lub *koinonia mystike*), którą człowiek może się cieszyć w tym życiu. Z kolei znaczenie Ewagriusza dla mistyki monastycznej jest szczególnie mocno związane z jego miejscem w historii funkcjonującego na pustyni orygenizmu. Idąc za Orygenesem, Mnich z Pontu uważa, iż rzeczywistość realizuje się w obrębie następujących stadiów: stworzenia, upadku i drugiego stworzenia oraz ostatecznego powrotu. Zdaniem McGinna najbardziej oczywisty wkład Ewagriusza w mistykę Zachodu, leży w obszarze teorii ascetycznej, a mianowicie wiedzy o *praktike*, w której szczególnie znana jest nauka o ośmiu podstawowych *logismoi*, będących prototypami dobrze znanych siedmiu grzechów głównych. Z nieco większą wnikliwością, wyróżniając wiele różnych płaszczyzn i aspektów, przygląda się McGinn strukturze systemu teologicznego Dionizego Areopagity. Głównym celem wysiłków tego anonimowego Mnicha jest zgłębienie sposobu, w jaki całkowicie niepoznawalny Bóg objawia się stworzeniom po to, aby one mogły się z Nim zjednoczyć. Autor wyróżnia w systemie Dionizego różne rodzaje teologii. Ich specyfika uzależniona jest od rodzaju poznania: teologia symboliczna istnieje na poziomie wiedzy zmysłowej, teologia katafaticzna operuje na poziomie rozumu, natomiast przedmiotem teologii apofatycznej lub mistycznej jest wszystko to, co wyżej wymienione poziomy przekracza. Neologizm Dionizego *hierarchia* jest jednym z najbardziej znaczących w historii myśli chrześcijańskiej i stanowi klucz do rozumienia jego systemu. *Tearchia* czyli Trójjedyny Bóg stanowi zasadę wszechświata pojmowanego przede wszystkim jako hierarchia (hierarchia prawa, hierarchia eklezjalna i hierarchia niebiańska), czyli zwielokrotniona i uporządkowana manifestacja Boskości. W eklezjalnej i liturgicznej mistyce Areopagity autor ukazuje specyficzną transformację neoplatonizmu. Podkreśla przy tym, że Dionizy jest najbardziej znany jako twórca pojęcia „teologia mistyczna” (*theologia mystike*), które oznacza u niego nie tyle jakiś szczególny rodzaj doświadczenia, ile wiedzę („nadwiedzę”) o Bogu samym w sobie. Także potrójny wzorzec etapów mistycznej ścieżki: oczyszczenie (*katharsis*), kontemplacja (*theoria*), zjednoczenie (*benosis*), z czasem stał się jednym z najbardziej rozpowszechnionych sposobów rozumienia procesu mistycznego wzrastania. Sercem zaś negatywnej teologii Dionizego, zdaniem McGinna, jest owo specyficzne „poznawanie przez niepoznawanie”, stanowiące wyraz jego metody, w której w sposób dialektyczny łączy afirmację z negacją, z przewagą tej ostatniej w obrębie wszystkich odnoszących się do Boga określeń. Ostatecznie jednak tak negacja, jak i afirmacja zostają przekroczone w postaci „hyper-terminów”, gdyż Bóg to więcej niż niepoznawalny. Celem tego żmudnego procesu jest zjednoczenie (*benosis*), unia mistyczna

z Bogiem, którą Dionizy pojmuje w kategoriach przebóstwienia, jakie realizuje się dzięki lasce. Przebóstwiająca unia wiąże się w istotny sposób z kontemplacją (*theoria*), czyli zdolnością oglądania Tearchii w hierarchii stworzenia i przez nią, oraz z ekstazą (*ekstasis*), rozumianą jako wyjście poza ludzką kondycję i przejście na poziom transcendentny, gdzie wszystkie wartości ulegają przemianie. W przypadku Boga ekstaza następuje w akcie stworzenia, konstytuującym świat. *Conditio sine qua non* powrotu do Stwórcy jest osoba Jezusa Chrystusa, Boga-człowieka, który stanowi zasadę i wypełnienie każdej hierarchii oraz wzór do naśladowania. Reasumując swoje rozważania, McGinn podkreśla, że znaczenie Areopagity wynika z faktu, iż wraz z nim teologia po raz pierwszy stała się wprost mistyczna. To on stworzył kategorie, które pozwoliły późniejszym mistykom chrześcijańskim powiązać ich świadomość Boskiej obecności i nieobecności z tradycją apostołskiego nauczania. W jego pismach intelektualni spadkobiercy znaleźli zasady, dzięki którym mogli swoje życie i doświadczenie rozumieć jako wyraz przebóstwiającego działania życia Kościoła. Cała treść tej części książki uzasadnia opinię autora o istnieniu wczesnochrześcijańskiej tradycji mistycznej, tworzącej naturalny fundament dla późniejszego rozwoju.

Część II omawianej książki, zatytułowaną *Początki mistyki zachodniej*, autor rozpoczyna rozważaniami poświęconymi omówieniu specyfiki uwarunkowań historycznych chrześcijaństwa łacińskojęzycznego. Celem zaś dwóch, składających się na nią, rozdziałów jest analiza mistycznych elementów duchowego krajobrazu chrześcijańskiego Zachodu począwszy od końca IV w., aż do roku 430, czyli do śmierci Augustyna z Hippony. Właściwe początki mistyki zachodniej, zdaniem McGinna, sygnują pisma Ambrożego, Augustyna, Kasjana i innych, których, jakkolwiek w różnym stopniu, można uważać za mnichów. Stąd też, ogólnie mówiąc, była to mistyka zabarwiona przez życie monastyczne wraz z jego ideałami dziewictwa i ascetyzmu. W przeciwieństwie jednak do pustelniczego monastycyzmu Wschodu charakteryzowały ją bliskie związki z życiem wspólnoty chrześcijańskiej, między innymi dlatego, że wielu jej głównych rzeźników było biskupami.

Na wstępie rozdziału VI (*Wczesna mistyka łacińska*) McGinn analizuje dwa fenomeny wchodzące w bezpośrednią interakcję z monastycyzmem, a mianowicie ideał dziewictwa jako najwyższej formy życia chrześcijańskiego oraz łaciński neoplatonizm. Neoplatonizm chrześcijański wywodził się z powstałych ok. 350 r. w Rzymie i Mediolanie pogańskich szkół filozoficznych, zdominowanych przez myśl Plotyna. Postacią wyróżniającą się w tym nurcie był bez wątpienia Mariusz Wiktoryn. Jego zasługą było włączenie w teologię chrześcijańską identyfikacji „Jednego” z prawdziwym istnieniem (*esse*) oraz zastosowanie triady Byt-Życie-Umysł (*esse-vivere-intelligere*) do rozważań o Trójcy Świętej. Ponadto neoplatonistyczne podejście do ciała i płciowości wzmacniało na poziomie teoretycznym przymierze zawiązane pomiędzy życiem monastycznym i ideałem dziewictwa. Stało się to szczególnie widoczne w pismach Ambrożego z Mediolanu, których prezentacji autor poświęcił znaczną część omawianego rozdziału. Rola,

jaką Ambroży odegrał w historii mistyki zachodniej, została ukazana w trzech zasadniczych wymiarach. Pierwszym z nich jest dokonana przez niego chryścianizacja istotnych elementów myśli platońskiej i neoplatońskiej, a szczególnie motywu zstąpienia i wstępowania duszy, konieczności interioryzacji, mistycznego upojenia i narodzin Boga w duszy. Drugi wymiar wyraża się w umieszczeniu w centrum pozbawionej elitaryzmu i ezoteryzmu mistyki, duchowej interpretacji Pieśni nad Pieśniami. Trzeci natomiast polega na silnym związaniu mistyki, realizującej się wyłącznie za pośrednictwem Kościoła i jego sakramentów, z ideałem dziewictwa. W tym kontekście autor wspomina także postać Hieronima, który oprócz propagowania idealów monastycyzmu i dziewictwa, dał zachodnim chrześcijanom dostęp do mistyki Orygenesusa. Niewątpliwie emblematyczną postacią początków monastycyzmu zachodniego był Jan Kasjan. Prezentacji jego twórczości autor poświęca ostatnią część omawianego rozdziału. B. McGinn wielokrotnie podkreśla zależność myśli Kasjana od przedstawionego wcześniej systemu Ewagriusza z Pontu. Znajdujemy tu omówienie tematów wyznaczających centralne idee wyrażone w pismach Mnicha z Galii. Należą do nich między innymi: struktura wiedzy duchowej (z głównymi pojęciami *puritas cordis* i *caritas*), sposoby rozumienia Pisma w dwóch istotnych sensach: historycznym i duchowym, stopnie ascezy i zarys ścieżki wewnętrznego rozwoju oraz wątki *stricte* mistyczne zawarte w analizie terminów *oratio*, *contemplatio*, *visio* i *conjunctio*.

Spośród ogromnego dorobku pisarskiego św. Augustyna autor w ostatnim rozdziale swojej książki (*Augustyn: Ojciec założyciel*) wybiera tylko te fragmenty dzieł biskupa Hippony, które jego zdaniem mają zasadnicze znaczenie dla zrozumienia jego mistyki. McGinn przedstawia zatem trzy główne i wzajemnie się warunkujące komponenty mistycznej myśli Augustyna. Należą do nich: wstępowanie duszy do kontemplacyjnego i ekstatycznego doświadczenia obecności Boga, obraz duszy jako *imago Trinitatis* oraz chrystologiczny i eklezjologiczny kontekst jego teologii. *Visio Dei*, czyli „widzenie Boga w sposób niewidzialny”, stanowi centralną kwestię Augustynowej mistyki. Zdaniem autora, w opisie procesu mistycznego dążenia duszy do widzenia Boga Augustyn posługuje się wzorcem Plotyńskiej *anabasis*, czyli wstępowania, które rozpoczynając od wycofania się ze świata zmysłów, przechodzi następnie w kierunku głębin duszy, by w konsekwencji wyjść ponad duszę do oglądania Boga. Jednakże Augustyn dystansuje się od neoplatonizmu, rezygnując wyraźnie z języka unii mistycznej (*henosis* i jej ekwiwalentów). Czyni tak na podstawie kreacjonistycznego ujęcia radykalnej różnicy pomiędzy Bogiem i duszą. Realizacja procesu wstępowania jest związana z postrzeganiem natury ludzkiej w perspektywie *imago Trinitatis*. Autor zwraca tu uwagę na istotne rozróżnienie pomiędzy *imago* (więź ontyczna między Stwórcą a obdarzonym intelektem stworzeniem) i *similitudo* (podobieństwo, utracalne przez grzech, swego rodzaju rzeczywistość moralna budowana przez miłość). Zważywszy na obecną kondycję człowieka, obraz Boży tkwiący w jego duszy domaga się nieustannego odnawiania, a to staje się niemożliwe bez pośrednictwa Jezusa Chrystusa działającego i jednoczącego wszystkich w swoim

Mistycznym Ciele. Prawdy te znajdują swoje logiczne rozwinięcie w doktrynie przebóstwienia człowieka, które mając początek w tym życiu dzięki uczestnictwu w życiu Kościoła znajduje swoją pełnię w rzeczywistości eschatologicznej. Zatem mistyczny dar Bożej obecności może się urzeczywistnić tylko przez naszą więź z Ciałem Chrystusa. Te trzy zasadnicze aspekty doktrynalne mistyki Augustyna nie wyczerpują całej mistycznej nauki biskupa Hippony, ale jedynie ukazują wewnętrzną spójność mistycznych elementów obecnych w jego teologii oraz wskazują na te obszary, w których wywarł on największy wpływ na późniejszą mistykę zachodnią. Ważnymi kwestiami omawianymi poniekąd przy okazji tych najbardziej zasadniczych są: rola intelektu i woli, poznania i miłości w kontekście procesu mistycznego oraz związki *theoria* i *praxis*, *vita contemplativa* i *vita activa* w życiu codziennym chrześcijanina.

Obszerny apendyks zatytułowany *Podstawy teoretyczne: współczesne badania nad mistyką* stanowi uzupełnienie i rozwinięcie rozważań, jakie autor umieścił we wprowadzeniu do swego dzieła. Zważywszy na fakt, że poza kilkoma artykułami, traktującymi zagadnienie na zasadzie przeglądu bibliograficznego, nikt jak dotąd nie napisał ogólnej prezentacji współczesnych teorii mistyki, dlatego właśnie ta część książki McGinna stanowi niezwykle wartość. W trzech częściach, na czterech płaszczyznach, zostały przedstawione teologiczne, filozoficzne, komparatywistyczne i psychologiczne koncepcje mistyki. Konstytuują one interdyscyplinarną perspektywę, z której B. McGinn omawia istotne kwestie historyczne, stanowiące zasadniczą treść jego książki. Mając na uwadze wielość różnych teorii, autor stawiał pod adresem każdej z omawianych w swej książce postaci zasadnicze pytanie: czy i w jakim sensie można ją uważać za mistykę. Odpowiadając, mógł dzięki swojej rozległej wiedzy różnicować aspekty i znaczenia. Niewątpliwie, omówiona tu w sposób tak bardzo szeroki publikacja prof. B. McGinna stanowi dzieło ze wszech miar unikalne w skali światowej i nie można nie uwzględnić treści i poglądów w nim przedstawionych, podejmując dziś każdą poważną próbę dyskusji na temat mistyki.

Ks. Mirosław Kimka

J. Perszon, *Ecclesia semper reformanda? Kolegialność Kościoła w posoborowej eklezjologii amerykańskiej*, (Scripta Theologica Thorunien-sia 10), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009, ss. 475.

Uplłynął już dostatecznie długi okres czasu od zakończenia Soboru Watykańskiego II. Mijające półwiecze pozwala badaczowi życia religijnego sądzić, że to wydarzenie wpisało się pod każdym względem w historię współczesną jako fakt odmieniający w sposób zasadniczy dotychczasowy bieg dziejów Kościoła. Już z chwilą podjęcia obrad przez niespotykanych dotąd w takiej liczbie reprezentantów światowego episkopatu zgromadzonych w Rzymie i obradujących w bazylice św. Piotra, otoczonych doradcami i ekspertami, przy olbrzymim zainteresowaniu środków masowej komunikacji, było oczywiste, że otwiera się dla ludzi wierzących nowa epoka. Choć nikt nie mógł wówczas przewidzieć wszystkich konsekwencji tego wydarzenia, bo to jest po prostu niemożliwe, jednak zdobywające sobie szybko prawo obywatelstwa w umysłach uczestników soboru idee *aggiornamento* i *resourcement* miały w zamyśle papieży Jana XXIII i Pawła VI głęboko przeobrazić przede wszystkim sam Kościół, darować człowiekowi życiodajnych, religijnych impulsów oraz wzbogacić myśl teologiczną, a także szeroko otworzyć go na współczesny świat.

Uplywający czas to oczywiście realna sposobność wprowadzenia ducha i litery soborowego dorobku w tkankę Kościoła katolickiego najpierw w jego wymiarze wiary, która potrzebuje nieustannie ochrony i wzmocnienia w zmieniającym się świecie społecznym. To także kontynuacja kreatywnej refleksji teologicznej w takim kierunku, by nie tylko ograniczyła się do wprowadzania zamierzonych postulatów, przewidzianych i zawartych wprost lub też pośrednio, w doktrynalnych dokumentach soborowych w praktykę codziennego posługiwania wspólnocie wierzących, ale również wytyczała dla teologii dalekosiężne perspektywy rozwoju w służbie Kościołowi i każdemu człowiekowi. Fenomen *Vaticanum II* – jeśli można tak powiedzieć – polega między innymi na tym, że pomimo powszechnego uznawania go w dalszym ciągu za wydarzenie bezprecedensowe nie tylko w skali Kościoła, ale także w wymiarze światowym, to z tej samej racji właśnie jest przedmiotem niekończącego się zainteresowania, zwłaszcza wielu teologów, którzy spierają się prowadząc poważne debaty w kwestii doniosłości tego forum, a zwłaszcza dotyczące interpretacji jego dokumentów. Stymuluje więc w dalszym ciągu rozwój myśli teologicznej i kształtuje poczucie rzeczywistej odpowiedzialności za Kościół obecny w rozmaitych częściach świata. To wszystko odbywa się zwykle w atmosferze interesującej dyskusji, czasem pełnej napięć i poważnych trudności, której uczestnikiem, obok teologów, jest niekiedy także papież.

Kierownik Zakładu Teologii Fundamentalnej i Religioologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, dziekan Wydziału Teologicznego na tej uczelni,

autor wielu publikacji z dziedziny religioлогии, eklezjologii, teologii rodziny, wywodzący się z religijnej kultury Kaszub, wytrwały pątnik na pielgrzymich szlakach, turysta z zamiłowania wędrujący po tatrzańskich graniach, ks. prof. Jan Perszon, w rekomendowanej książce ukazał efekty swojego krytycznego i wnikliwego zainteresowania dyskusją eklezjologiczną toczącą się w Stanach Zjednoczonych od zamknięcia obrad Soboru Watykańskiego II. Można powiedzieć, że ona w znacznej mierze przyczyniła się do kształtowania specyficznego obrazu tego właśnie dynamicznie rozwijającego się „Kościoła, który jest w Ameryce”, ale także zdecydowanie wpływa na sam sposób stawiania i rozwiązywania najbardziej istotnych problemów teologicznych. To wzajemne oddziaływanie debaty na kształt religijnego życia i kościelnej *praxis* na dyskurs teologiczny, jakie ma miejsce w Kościele katolickim w USA, prowadzony w duchu poszanowania dla zdrowych zasad tradycji demokratycznych i faktycznego uznawania pluralizmu teologicznego, stanowi podłoże, na którym wyrasta teologia budząca zainteresowanie daleko poza Stanami Zjednoczonymi, a nawet niejednokrotnie rodzi zatroskanie Stolicy Apostolskiej.

Teologiczna refleksja prowadzona przez teologów i kanonistów amerykańskich dotyczy właściwie wszystkich zagadnień, które były najpierw przedmiotem badań zgromadzenia soborowego, następnie zostały wyrażone i przyjęte w postaci szesnastu dokumentów dla Kościoła, który wciąż potrzebuje wewnętrznej odnowy i namysłu nad sposobem efektywnego pełnienia misji, dla której został powołany przez swojego Założyciela. Ona bowiem stanowi rację i najgłębszy sens jego obecności we współczesnym świecie, który niemal każdego dnia przybiera nowe, nieoczekiwane oblicze. Można powiedzieć, że ów dorobek naukowy jest ogromny i niezwyklej wagi, bowiem powstaje w takim zewnętrznym otoczeniu prawnym czy społecznym, które nie krępuje w żadnej mierze naukowych badań, dlatego też może być natychmiast czynnikiem kształtującym religijną praktykę życia wspólnoty katolickiej. Jednakże współdziałanie praktykowania właściwie rozumianej swobody badań – potrzebnej zwłaszcza teologom – i wolności wyrażania swojej wiary w praktyce codziennego życia – jako elementarnego prawa osoby ludzkiej – niesie niekiedy zagrożenia, stąd też potrzebna jest rozważa czy wręcz zdecydowana interwencja, gdy tylko zachodzi uzasadniona obawa naruszenia odpowiedzialności za przekaz wiary i jej społeczny lub religijny wyraz.

Znaną zasadę, stosowaną nie tylko w najnowszej historii, *Ecclesia semper reformanda*, Autor wspominał bodajże tylko raz, i to w tytule swojej książki, dodając do niej znak zapytania. Nie wiadomo, czemu tak postąpił, bo tego zabiegu sam nigdzie, ani we Wstępie, ani tym bardziej w Zakończeniu, nie próbuje wyjaśnić. Warto więc chyba zastanowić się już na początku przy lekturze tej inspirującej do myślenia książki, tym bardziej że ta znana formuła, wykorzystana jako pierwsza część tytułu, zdaje się ujawniać i pośrednio sugerować rodzaj przygody intelektualnej przeżywanej przez Autora wraz z czytelnikiem, który może nie spodziewać się tego, co napotka po drodze, zwłaszcza ten, komu się

już wydaje, że zna dobrze problemy Kościoła w Stanach Zjednoczonych. Tym bardziej wypada ze zdwojoną uwagą śledzić to wszystko, co proponuje Autor, bowiem treść książki bardzo obszernie, choć w zwartej i syntetycznej formie, informuje o zasadniczych procesach zachodzących w debatach teologicznych, które odzwierciedlają charakterystyczny dla mentalności uczonych amerykańskich sposób analizowania nauczania Soboru Watykańskiego II – dokumentów redagowanych przez papieża Jana Pawła II i Stolicę Apostolską – oraz wyciągania wniosków i formułowania rozmaitych postulatów pod adresem bieżących potrzeb religijnego życia.

Trzeba powiedzieć, że ks. J. Perszon trafnie poszukiwał takiego newralgicznego problemu teologicznego, który z jednej strony stanowi oś wielu eklezjologicznych i prawniczych zagadnień, z drugiej zaś jest tym właśnie „terenem” prowadzonych debat, sporów i zainteresowań naukowych uczonych amerykańskich, gdzie można dostrzegać oryginalność i specyfikę ich myślenia wywierającego silny wpływ na żywotność Kościoła katolickiego, coś z rodzącego się nieustannie na tym miejscu doświadczenia nieobecnego zresztą w takim kształcie i nęczeniu poza Stanami Zjednoczonymi. Chodzi mianowicie o sprawę rozumienia istotnej kwestii eklezjologicznej, jaką jest kolegalność w jej aspekcie teoretycznym i praktycznym zarazem. Ta problematyka jest ściśle związana z myśleniem o Kościele w kategorii *communio*, a w jej ramach sprawa kolegalności – zdaniem niektórych teologów amerykańskich – przysłużyć się powinna do większego dowartościowania, oczywiście w zróżnicowany sposób, wszystkich podmiotów tworzących Kościół, jak choćby znanych ze skutecznej działalności u początków chrześcijaństwa synodów biskupów podejmujących już wówczas wiążące wszystkich ludzi wierzących istotne decyzje, najbliższych współpracowników papieża, to znaczy członków kolegium kardynalskiego, zwanego też „senatem Kościoła” czy wreszcie współcześnie określanych i organizowanych w prawnych ramach konferencji biskupów poszczególnych krajów czy regionów.

Punktem wyjścia tych debat jest oczywiście nauka Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* o kolegalności, to znaczy o naturze biskupiego kolegium z jego głową-papieżem, oraz „nowe” spojrzenie na tajemnicę Kościoła i jego miejsce w zmieniającym się szybko świecie współczesnym, zainspirowane oczywiście także przez *Vaticanum II* i przedstawione w Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*. Jest ona wraz ze wszystkimi konsekwencjami, zdaniem niektórych wpływowych reprezentantów teologii amerykańskiej, zbyt wolno lub z opóźnieniem wprowadzana w praktykę życia dla usprawnienia i zintensyfikowania działalności pastoralnej prowadzonej w lokalnych wspólnotach. Jak pokazują meandry toczącej się debaty, rozróżnienie kolegalności w sensie właściwym (*collegialitas effectiva*), przejawiającej się tylko w ściśle określonych okolicznościach, i tego, co jest działaniem w duchu poczucia wspólnoty (*collegialitas affectiva*), pozwala co prawda opisywać szczególnie rodzaj odpowiedzialności biskupów, lecz nie zawsze daje podstawy, by można było mówić o permanentnym urzeczywistnianiu się wspólnej odpowiedzialności za Kościół Chrystusowy i rozwój jego ewange-

lizacyjnej działalności obarczającej wszystkich biskupów, którzy pozostają przeciw zawsze zjednoczeni *cum Petro et sub Petro*.

Jak łatwo można się przekonać uważnie oddając się lekturze tej książki, w Kościele katolickim w USA dokonują się zasadnicze przemiany w myśleniu teologicznym na szeroką skalę, które wykraczają daleko poza horyzont określony zamiarami, jakie inspirowały twórców i uczestników Soboru Watykańskiego II. Można je dostrzegać, choć w mniejszym stopniu i natężeniu, również w debacie teologicznej, jaką obserwujemy w Europie. Jednakże prowadzony tam właśnie dyskurs teologiczny, zwłaszcza dotyczący zagadnień kolegializmu, z wyraźnie stawianymi postulatami dotyczącymi rozumienia samej idei, a zmierzający w istocie do faktycznego rozszerzenia zakresu jej stosowania w nowych okolicznościach, stymulował do pewnego stopnia – jak się wydaje – całą myśl eklezjologiczną. Ona dla nowych idei w tym względzie poszukiwała argumentacji nawet w praktyce i działalności Kościoła z pierwszego millenium chrześcijaństwa i tym bardziej stanowiła o szczególnym charakterze uprawianej, bogatej teologii, gdyż wyrastała na sprzyjającym gruncie lokalnego stylu życia zdecydowanie kontrastującego pod niemal każdym względem z sytuacją tworzącą środowisko wierzącym Europejczykom.

Autor przedstawił zachodzące zjawiska o charakterze religijnym na przestrzeni mijającego już niemal półwiecza na terenie prężnego i działającego w poczuciu misji i wolności Kościoła amerykańskiego na podstawie analizy cennych źródeł, książek i artykułów, które zostały odnotowane w sporządzonej Bibliografii. Zgromadzone w obszernej publikacji stanowią już wartość samą w sobie, gdyż pozwalają życzliwemu czytelnikowi zrozumieć wagę i jakość uprawianej teologii, która jest dobrze znana jedynie specjalistom, a do szerszego grona zainteresowanych dociera oczywiście w znacznie ograniczonym zakresie. Zamiar badawczy zrealizował w sposób obiektywny, tu i ówdzie – gdzie trzeba – kreśląc swoje krytyczne oceny. Praca ks. J. Perszona jest zatem cenną syntezą godną wnikliwej uwagi, tym bardziej, że – chcę to powiedzieć również wyraźnie – efekty swoich naukowych badań i dociekań ukazał nie tylko w zasadniczym wywodzie, ale dopisał niemal drugie tyle, a może nawet i więcej, cennych uwag i spostrzeżeń w przypisach, których nie wypada, wręcz nie zaleca się, pomijać przy lekturze tej książki.

Ks. Andrzej Nowicki

H. Seweryniak, *Geografia wiary*, (Biblioteka Więzi, t. 245), Warszawa 2010, ss. 305.

Jest to zaproszenie do wyruszenia w drogę na wzór dawnych wędrowców, pielgrzymów, do udania się z nimi do miejsc fundacyjnych chrześcijaństwa. Tak oto zwięźle nakreślił cel napisania recenzowanej książki jej autor, jeden z czołowych polskich teologów fundamentalnych, ks. prof. Henryk Seweryniak. Wychodząc z podstawowego założenia, że Objawienie chrześcijańskie to „wstrząsający konkret – konkret czasu i konkret przestrzeni”, autor pragnie ukazać je z teologicznofundamentalnym uwrażliwieniem. Prowadząc czytelnika ku miejscom fundacyjnym chrześcijaństwa, stawia pytanie o wiarygodność początków naszej religii znanych ze źródeł nowotestamentowych. Ślady życia Jezusa z Nazaretu i Jego uczniów, istniejące nie w ludzkiej wyobraźni, ale w rzeczywistości, sprawiają, że wiara Kościoła opiera się nie na „pobożnym micie czy bajkowej opowieści”, lecz na owym „konkretnym czasie i przestrzeni”. Badając ten konkret pragnie uzasadnić chrześcijańską wiarę.

Książka składa się z dwóch zasadniczych części. W pierwszej z nich autor dokonuje najpierw refleksji nad istotą i znaczeniem takich terminów, jak: miejsce święte, czas i przestrzeń święta. Szczególnie inspirujące są jednak dalsze strony, gdzie analizuje pojęcie „geografia zbawienia” i „geografia wiary”. Początki terminu „geografia zbawienia” odnajduje u dominikańskich biblistów-archeologów Ziemi Świętej (M.-J. Lagrange). Do oficjalnych tekstów Magisterium Kościoła termin ten wprowadził Paweł VI, a rozwinął Jan Paweł II. Obok „historii zbawienia” jest także „geografia zbawienia”. Bóg objawiając się człowiekowi i dokonując jego zbawienia, działa bowiem nie tylko w konkretnym czasie, ale i w określonej przestrzeni. Tak jak zbawienie ma swój konkretny czas, wpisuje się w historię, tak też – w nawiązaniu do Pawła VI, stwierdza ks. H. Seweryniak – ma ono swoją przestrzeń, swoje konkretne miejsca, swoją geografę. Miejsca święte mają istotne znaczenie dla wiary chrześcijańskiej, dają jej niezłomną podporę, stają się ważnymi argumentami jej wiarygodności. To nawiązanie do terminu „geografia zbawienia”, także w aspekcie wiarygodnościowym, było obecne również w nauczaniu Jana Pawła II. Refleksja nad „przestrzenią, która może przechowywać znaki nadzwyczajnych zbawczych interwencji Boga”, jak zauważa ks. H. Seweryniak, była obecna u Jana Pawła II aż do *Tryptyku rzymskiego*, którego nie waha się nazwać „mystyczną *summą* geografii wiary”. Reasumując ten fragment rozważań autor podaje cenną uwagę-zachętę: „Choć termin «geografia zbawienia» [...] nie zrobił tak zawrotnej kariery jak «historia zbawienia», to warto o nim pamiętać w myśli teologicznej, w naszej refleksji nad Objawieniem” – i można by dodać, co stanie się tak wyraźne w drugiej części książki – nad jego wiarygodnością.

Wartościowym dopełnieniem pierwszej części *Geografii wiary* jest refleksja zatytułowana *Kościół katolicki i Ziemia Święta dzisiaj*. Ze świadomością złożonej sytuacji religijno-społeczno-politycznej Ziemi Świętej, autor stawia pytanie o to,

do kogo ta ziemia należy dzisiaj. Odpowiedzi na to pytanie szuka przede wszystkim w nauczaniu Jana Pawła II i Benedykta XVI, zwłaszcza z ich pielgrzymek do Ziemi Świętej.

Druga część książki oscyluje już bezpośrednio wokół kwestii wiarygodności najważniejszych miejsc chrześcijańskiej „geografii zbawienia”. Autor stawia pytanie o to, na ile można przez syntezę współczesnych badań archeologicznych uzyskać głębszy wgląd w życie i działalność Jezusa z Nazaretu. Jaka jest wiarygodność miejsc i wykopalisk związanych z Jego życiem oraz na ile powiązane są one z rozmaitymi fragmentami Ewangelii? Odwołując się do wyników badań archeologicznych wskazuje na to, co pozwala uprawdopodobnić związek danego miejsca z Jezusem z Nazaretu.

Zanim przejdzie do szczegółowych analiz badań archeologicznych formuluje pewne zasady metodologiczne, ważne zwłaszcza wobec ideologizujących założeń szkoły *Third Quest*. Ważna jest świadomość, że archeologia może pomóc teologowi dowieść wiarygodności historycznej jakiegoś fragmentu Nowego Testamentu, uzupełnić jego zrozumienie. Może też jednak wykazać, że dany tekst nie ma prawdopodobieństwa ściśle historycznego. Druga zasada podkreśla, że w ocenie materiału archeologicznego potrzeba słusznej dozy rozsądku, gdyż – to już z trzeciej zasady – możliwości archeologii są jednak także ograniczone. „Może ona – jak formuluje to autor – coraz lepiej przedstawiać, jak wyglądało życie Jezusa, nie może jednak dowieść, jak występował On przeciwko temu środowisku. Może pomóc zrozumieć, jak rozwijał się pierwotny Kościół, jak określały Jezusa pierwotne wspólnoty, nie może jednak powiedzieć, jak miały się te określenia do wiary w Niego. O tym informują nas tylko zapisy tekstowe ludzkich doświadczeń”.

Opierając się na tych zasadach autor przedstawia następnie najistotniejsze fundacyjne miejsca chrześcijaństwa oraz ich powiązanie z różnymi fragmentami Ewangelii. Tę swoistą podróż rozpoczyna w Nazarecie. Następnie prowadzi czytelnika do Betlejem, Seforis i Kafarnaum. Znaczną część tego rozdziału poświęca także różnym miejscom w Jerozolimie związanym z życiem, męką, śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa. Podróż ta nie kończy się jednak w Jerozolimie, ale ma swe dopełnienie w Rzymie, gdzie kwestią zasadniczą jest pytanie o męczeńską śmierć w tym miejscu Piotra Apostoła.

Szczegółowa analiza danych archeologicznych z tych miejsc pokazuje historyczne fundamenty chrześcijaństwa, zgodne (nieraz bardzo wyraźnie) z przekazami Ewangelii. Choć burzliwa historia Ziemi Świętej (zniszczenia, inwazje, wojny, wywożenie relikwii) uczyniła swoje, to jednak potwierdzone są podstawowe miejsca związane z życiem Jezusa z Nazaretu. Godna przy tym podkreślenia jest rzetelność autora i lekkość w poruszaniu się w gąszczu szczegółowych wyników badań. Jasno eksponuje zarówno pewne wyniki prac archeologicznych, jak i nie ukrywa kwestii wątpliwych, dyskusyjnych i wymagających dalszych badań (a niemożliwych dziś ze względu choćby na uwarunkowania polityczne). Nie waha się też korygować wyników swych wcześniejszych poszukiwań naukowych w tej materii (zob. np. s. 242).

Reasumując, należy z dużym uznaniem przyjąć prezentowaną książkę. Wpisuje się ona doskonale w to, co jest istotą teologii fundamentalnej – szukanie nowych argumentów na wiarygodność chrześcijaństwa i poszerzanie już istniejących. Książka H. Seweryniak świadomy fakt, że „jak dotąd archeologia odgrywała w poszukiwaniach teologiczno-fundamentalnych niezbyt znaczącą rolę”, zrobił istotny krok, by to zmienić. Wstępny krok, który uczynił w tym kierunku przed kilkoma laty (por. H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001, s. 107–113), znalazł teraz swoją cenną kontynuację. W kontekście omawianej książki warto zauważyć, że równocześnie z jej wydaniem ukazało się, nawiązujące do kwestii „geografii zbawienia”, krótkie opracowanie biblisty K. Mielcarka (*Heilsgeographie – geografia zbawienia zapożyczona idea świętej przestrzeni*, „Roczniki Biblijne” 2 (57) 2010, s. 165–176).

Książka H. Seweryniak włączając do argumentacji teologiczno-fundamentalnej osiągnięcia archeologii biblijnej uzupełnia ją oraz istotnie pogłębia. Jest przy tym świadomy, że badania archeologiczne środowiska życia Jezusa mają duże znaczenie dlatego, że nie są zazwyczaj naznaczone jakąś ukrytą intencją apologetyczną, z jaką się pisze biografie czy składa świadectwa. Podjęta praca jest tym bardziej wartościowa, że do tej archeologicznej wiedzy odwołuje się też nurt „trzeciego poszukiwania historycznego Jezusa” (*Third Quest*). Jego program, mający – jak zaznacza ks. H. Seweryniak – „znamiona ideologiczne” nie może pozostać niezauważony; potrzebna jest świadoma i rzetelna odpowiedź, którą bez wątplenia stanowi *Geografia wiary*.

Roman Słupek SDS

SPIS TREŚCI

Ks. ANDRZEJ NOWICKI, Ku spełnionej nadziei Kościoła	5
---	---

Z KRĘGU TEOLOGII SYSTEMATYCZNEJ

Kard. STANISŁAW NAGY SCJ	
Kościół Starego Testamentu – Boży projekt pisany dziejami Narodu Wybranego	7
Kirche des Alten Testaments – Projekt Gottes, geschrieben durch die Geschichte des Auserwählten Volkes	12

Bp ANDRZEJ FRANCISZEK DZIUBA	
Relacje dyplomatyczne między Stolicą Apostolską a Zakonem Maltańskim	13
The Order's of Malta Relationship with the Holy See	26

Bp ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI	
Duchowa interpretacja Biblii w III wieku (na przykładzie dialogu <i>Uczta</i> biskupa Metodego z Olimpu)	27
Spiritual Interpretation of the Bible in the Third Century (In the Methodius of Olympus' Dialogue <i>Banquet of the Ten Virgins</i>)	35

Ks. ADAM KUBIŚ	
Biskup Karol Wojtyła, Wikariusz Kapitulny Archidiecezji Krakowskiej a nowy etap dziejów Wydziału Teologicznego w Krakowie	37
Bischof Karol Wojtyła, der Domkapitular der Krakauer Erzdiözese und die neue Etappe der Geschichte der ehemaligen Theologischen Fakultät der Jagiellonen Universität	50

Ks. WALDEMAR IREK	
Liturgia uprzywilejowaną przestrzenią Słowa Bożego w świetle Adhortacji <i>Verbum Domini</i>	53
Liturgie als privilegierter Raum des Wortes Gottes im Licht der Adhortation <i>Verbum Domini</i>	69

Ks. KRZYSZTOF KAUCHA	
Znaki wiarygodności Kościoła	71
Signs of the Church's Credibility	89

Ks. WŁODZIMIERZ WOŁYNYEC	
Aktualność trynitologii starożytnego Synodu Rzymskiego (ok. 263 r.)	91
L'attualità della dottrina trinitaria dell'antico Sinodo a Roma (circa 263)	104

EWA J. JEZIERSKA OSU	
Obraz Boga Ojca w teologii Pawłowej	105
L'image de Dieu le Père dans la théologie paulinienne	112

WOKÓŁ TEOLOGII PASTORALNEJ

MICHAŁ JÓŻWIK	
Rola i znaczenie wychowania moralnego w całokształcie procesu wychowawczego rodziny	113
The role and significance of moral education in family education process as a whole	134
Ks. SŁAWOMIR ZAWADA	
Wartość życia ludzkiego wobec współczesnych zagrożeń „kultury śmierci” . . .	137
Wert des menschlichen Lebens angesichts der gegenwärtigen Gefahren der „Todeskultur”	147
KAZIMIERA J. WAWRZYNÓW OSU	
Sztuka wyzwaniem dla Kościoła i teologii	149
Kunst als Herausforderung für Theologie und Kirche	166

HISTORIA I FILOZOFIA

Ks. TADEUSZ FITYCH	
Kluczowe środowisko życia ks. Gerharda Hirschfeldera. <i>Quickborn</i>	169
<i>Quickborn</i> – Schlüssel für ein erfülltes Leben des Priesters Gerhard Hirschfelder	188
Ks. PIOTR MRZYGLÓD	
Bóg i człowiek w antysystemowej i antyracjonalistycznej myśli Lwa Szestowa . .	189
God and the human being in anti-system and anti-rationalistic Lev Shestov's thought	212

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

<i>Między sensem a bezsenssem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka. Kongres Teologów Polskich, Poznań, 13–16 września 2010 r. (Elżbieta Dołganiszewska)</i>	213
Przesłanie VIII Kongresu Teologów Polskich	221
Pierwszy Polsko-Niemiecki Kongres Pedagogiki Religii, Olsztyn, 18–19 czerwca 2010 r. (Kazimiera J. Wawrzynów OSU)	222

VII Walne Zebranie Stowarzyszenia Bibliistów Polskich. 48. Sympozjum Bibliistów Polskich, Tarnów, 7–9 września 2010 r. (<i>Ewa Józefa Jezzińska OSU</i>) . . .	225
Juan Manuel Burgos, <i>Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii</i> , tłum. Krzysztof Koprowski, wydawca: Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2010, ss. 206 (<i>ks. Piotr Mrzygłod</i>)	227
Bp Andrzej F. Dziuba, <i>Kardynał Stefan Wyszyński</i> , Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, ss. 127 (<i>ks. Władysław Wyszczowadźki</i>)	231
Hugo Goeke, <i>Gerhard Hirschfelder. Priester und Märtyrer. Ein Lebensbild mit Glaubensimpulsen für heutige Christen</i> , Dialog-Verlag, Münster 2010, ss. 200 (<i>ks. Tadeusz Fitych</i>)	235
Zenon Cardinal Grocholewski, <i>Universitatea Azi. Universitat Heute</i> , prefata de Andrei Marga, volum ingrijit de P. Friedrich Bechina si Monica Merutiu, Editura Fundateiei pentru Studii Europene, Cluj-Napoca 2010, ss. 181 (<i>bp Andrzej F. Dziuba</i>)	239
Bernhard Grümme, <i>Vom Anderen eroffnete Erfahrung. Zur Neubestimmung des Erfahrungsbegriffs in der Religionsdidaktik</i> , Güterloher Verlagshaus – Herder, Gütersloh–Freiburg 2007 (<i>Kazimiera J. Wawrzynów OSU</i>)	242
Bernard McGinn, <i>Obecność Boga. Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej. Fundamenty mistyki (do V wieku)</i> , tłum. T. Dekert, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, ss. 558 (<i>ks. Mirosław Kivka</i>)	244
Jan Perszon, <i>Ecclesia semper reformanda? Kolegialność Kościoła w posoborowej eklesjologii amerykańskiej</i> , (Scripta Theologica Thoruniensia 10), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009, ss. 475 (<i>ks. Andrzej Nowicki</i>)	254
Henryk Seweryniak, <i>Geografia wiary</i> , (Biblioteka Więzi, t. 245), Warszawa 2010, ss. 305 (<i>Roman Stupek SDS</i>)	258

DLA AUTORA

Artykuły, recenzje i sprawozdania, przekazywane do „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” nie mogą być nigdzie opublikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism.

Tekst **artykułu** wraz z przypisami powinien zostać złożony w jednym egzemplarzu na papierze formatu A 4 – czcionka Times New Roman CE 12 punktów – interlinia 1,5 – margines z lewej strony 35 mm – w całości nie przekraczać 20 stron. Artykuł będzie recenzowany przez kompetentnych recenzentów.

Objętość **recenzji** aktualnie wydawanych publikacji z zakresu szeroko rozumianej teologii, a także filozofii nie powinna przekraczać 5–6 stron maszynopisu. Natomiast dla **sprawozdań** z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów uznajemy objętość od 5–8 stron.

Do tekstu (poza sprawozdaniem i recenzjami) należy dołączyć streszczenie w języku polskim oraz w jednym z języków kongresowych, które nie może przekraczać pół strony maszynopisu. Należy również przetłumaczyć tytuł artykułu i podtytuł.

Informacja o autorze powinna zawierać następujące dane: imię i nazwisko autora, stopień i tytuł naukowy, miejsce pracy oraz dokładny adres do korespondencji z Redakcją, e-mail, telefon.

Przypisy należy sporządzić według zasad ogólnie przyjętych w publikacjach naukowych i stosowanych także we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym”. Redakcja przyjmie ewentualnie tekst z przypisami zapisanymi w tzw. systemie amerykańskim. Wówczas bibliografię w układzie alfabetycznym należy umieścić na końcu artykułu.

Opis bibliograficzny pozycji cytowanych w przypisach i zamieszczonych w bibliografii powinien być kompletny, a przytaczane cytaty sprawdzone.

Autor publikacji otrzyma jeden egzemplarz Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego. Prawa wydawnicze przechodzą na wydawcę.

Redakcja będzie wdzięczna za nadsyłanie materiałów (w programie Word 97-2003) pocztą na adres:

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław

oraz drogą elektroniczną: **przeglad@pwt.wroc.pl**

Formatowanie tekstu – wcięcia akapitowe, środkowanie, kursywa – należy ograniczyć do minimum.

Tekstów niezamówionych Redakcja nie zwraca.