

STUDIA GNESNENSIA

STUDIA GNESNENSIA

TOM XXII

Gniezno 2008

REDAKTOR

ks. prof. UAM dr hab. Marek Pyc

RECENZENCI TOMU

ks. prof. zw. dr hab. Kazimierz Śmigiel (UKW Bydgoszcz)
ks. prof. zw. dr hab. Waldemar Chrostowski (UKSW Warszawa)
ks. prof. zw. dr hab. Henryk Wejman (US Szczecin)
ks. prof. UAM dr hab. Adam Przybecki (UAM Poznań)
prof. UAM dr hab. Krzysztof Stachewicz (UAM Poznań)
ks. dr hab. Dariusz Kotecki (UMK Toruń)

POMYSŁ OKŁADKI

Radosław Karbowiak

SKŁAD KOMPUTEROWY I KOREKTA

Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum Sp. z o.o.

ISSN 0239-9407

Za zezwoleniem władzy duchownej

REDAKCJA STUDIA GNESNENSIA

PL, 62-200 Gniezno, ul. Seminaryjna 2, tel. +48 061 426 46 61

WYDAWCA: Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum Sp. z o.o.

62-200 Gniezno, ul. Kancl. J. Łaskiego 11, tel. (061) 426 36 51,

www.gaudentinum.pl

DRUK: Gaudentinum (Drukarnia cyfrowa)

PISMO ŚWIĘTE I PATROLOGIA

ks. Dariusz KOTECKI

Studia Gnesnensia
Tom XXII (2008) 5–16

MAPA Z MADABY – OD GEOGRAFII DO TEOLOGII

Geografia biblijna, która już z samej nazwy zawęża przedmiot swojego zainteresowania do obszaru, na którym rozgrywała się historia opisana w Biblii, należy, z powodu posiadania dużej liczby źródeł historycznych, do dziedzin uprzywilejowanych wśród dyscyplin przyrodniczych. Źródła te są niezbędne nie tylko do poznania geografii fizycznej, polityczno-ekonomicznej czy historycznej, ale stanowią także ważny materiał dla egzegezy biblijnej. Geograf biblijny w swojej pracy badawczej powinien korzystać z tekstów biblijnych przeanalizowanych według najnowocześniejszych metod egzegetycznych, musi sięgnąć do odkryć archeologicznych, dzieł geografów arabskich i średniowiecznych, do tradycji palestyńskiej epoki bizantyjskiej, do starożytnych tekstów greckich i rzymskich. Kiedy mówimy o geografii biblijnej to mogłoby wydawać się, że Stary Testament powinien być najstarszym tekstem mówiącym o realiach geograficznych Bliskiego Wschodu. Najstarsze informacje dotyczące geografii tego regionu pochodzą jednak z Ebla (2800-2250 r. przed Chr.), Egiptu (od około 1900 r. przed Chr.), Mari (1800-1750), Ugarit (XIV-XV w.), Kanaanu (XVI-VIII w.), Asyrii (883-626), Babilonii (626-538), z okresu perskiego (538-332), hellenistycznego (332-63) i rzymskiego (63-70 po Chr.). Dziełami źródłowymi są także apokryfy żydowskie i chrześcijańskie oraz pisma rabinackie, wczesnochrześcijańskie, jak i pogańskie, wśród których należałoby wymienić piśmiennictwo takich historyków, jak: Herodot (484-420 przed Chr.), Ksenofont (428-353 przed Chr.), Strabon (63 przed Chr. do 21 po Chr.), Pliniusz Starszy (23-79 po Chr.), Ptolemeusz (II w. po Chr.). Na uwagę zasługuje także starożytna mapa Bliskiego Wschodu znaleziona w archiwum Assurbanipala, w formie tabliczki pochodzącej z XI w. przed Chr., która jest prawdopodobnie kopią starszego oryginału, przedstawiająca Babilonię jako centrum świata, wokół którego rozmieszczone są kraje, góry i rzeki. Całość otoczona jest „rzeką Amer” (Ocean), za nią rozciąga się siedem krain, do

których dotarli trzej mityczni bohaterowie: Utnapisztim, znany z Gilgameszu, król Akkadu Sargon oraz Nur Dagan¹.

Jedną z istotnych dziedzin geografii biblijnej jest palestynologia. Wśród źródeł starożytnych dla palestynologii należałoby zwrócić uwagę przede wszystkim na trzy. Na pierwszym miejscu *Onomasticon* Euzebiusza z Cezarei (z końca III w. przed Chr.)². Jest to pierwsze dzieło geografii biblijnej, jakie mamy do dyspozycji, które jest próbą identyfikacji nazw miejscowości spotykanych w Biblii z miejscowościami istniejącymi w regionie w końcu trzeciego wieku (prawdopodobna data powstania dzieła). To dzieło Euzebiusza zostało przetłumaczone przez Hieronima około 390 r. Zawierało według niego cztery części. Pierwsza mówiła o imionach ludów, które występują w tekstach biblijnych z określeniem terytoriów przez nich zamieszkanych. Druga opisywała ziemię Palestyny według terytorium podzielonego na 12 pokoleń Izraela. Trzecia była poświęcona opisowi Jerozolimy i jej świątyni. Czwarta, która dotarła aż do naszych dni, jest to nic innego jak *Onomasticon* miejsc biblijnych. To dzieło było przetłumaczone także na inne języki, między innymi na syryjski i możemy znaleźć odniesienia do niej na mozaikowej mapie z Madaby. Euzebiusz wspomniana przynajmniej 1000 nazw w porządku alfabetycznym, według tekstu LXX oraz według porządku ksiąg biblijnych Starego i Nowego Testamentu. W odniesieniu do około 400 nazw proponuje się identyfikację geograficzną, do około 200 potwierdza się egzystencję tych miejsc w czasach autora. Euzebiusz odwołuje się w swoim dziele do doświadczenia osobistego, ale także do dzieł Józefa Flawiusza, Orygenes, do jakiś dzieł żydowskich dotyczących geografii biblijnej dla nas nieznanymi, do list i map geograficznych z epoki rzymskiej, które przedstawiały sieć dróg oraz odległości między miejscowościami.

Na drugim miejscu należy wymienić *Tabula Peutingeriana*, która jest jedynym przykładem planu narysowanego (*itineraria picta*), który dotarł do

¹ Na temat źródeł geografii biblijnej odsyłam do: S. Jankowski, *Geografia biblijna*, Warszawa 2007, s. 12-14. Opracowanie to zwraca uwagę nie tylko na geografie fizyczną i historyczną, jak wiele dotychczasowych, ale także omawia geografie teologiczną, która dla czytającego Biblię jest fundamentalna, ponieważ Księga ta powstała z wiary i dla wiary, stąd wszelkie zawarte w niej odniesienia geograficzne czy historyczne są w pewien sposób podporządkowane teologii.

² Euzebiusz, *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen*, ed. E. Klosterman, Leipzig 1904 (Hildesheim 1966). Po opracowaniu tego dzieła, z których także skorzystałem w tej części pracy, odsyłam do: C. Umhan – Wolf, *Eusebius of Caesarea and the Onomasticon*, *The Biblical Archaeologist* 27 (1964) 3, ss. 66-96; D. E. Groh, *The Onomasticon of Eusebius and the Rise of Christian Palestine*, w: *Studia Patristica XVIII: Papers of the Ninth International Conference on Patristic Studies*, Oxford 1983, t. I, ed. A. Livingstone, Kalamazoo 1986, s. 23-31.

naszych czasów ze starożytności³. Plan ten był sporządzony w celach wojskowo-administracyjnych. Dokument ten jest kopią średniowieczną z XII-XII w. oryginału prawdopodobnie z wieku IV. Kodeks (*Codex Vindobonensis* 324), który zawiera ten plan jest dzisiaj przechowywany w Bibliotece Narodowej w Wiedniu. Został odkryty przez Konrada Celtisa (oryginalnie Biczel albo Pickel), znanego humanistę i poetę na dworze imperialnym w Wiedniu, w 1507 r. i przekazany na własność Konradowi Peutinger (stąd nazwa). Składa się on z 11 kartek (prawdopodobnie 12 było w oryginale) o wymiarach 61 cm długości, 34 cm wysokości, długość całkowita to 6,75 m (oryginalnie prawdopodobnie 8,75). Opisuje ona *orbis terrarum* znanego starożytnym. Mamy tam Europę, Azję i Afrykę podzielone przez morze i rzeki. Morze Śródziemne dzieli Europę od Afryki, rzeka Tanai-Don Europę od Azji, Nil Azję od Afryki. W Segmencie IV mamy postać, która personifikuje Rzym, w IX inną postać, personifikującą Antiochię i jeszcze inną uobecniającą Konstantynopol. Dla geografii biblijnej najważniejszy jest segment VIII, gdzie jest przedstawiony Półwysep Synajski oraz segment IX, w którym ukazana jest Syro-Palestyna (od Negev do Antiochii, Syria północna jest kontynuowana w segmencie X). Granicami całego regionu jest ocean dolny, którego część stanowi Morze Czerwone z Zatoką Arsinoe (Sueską) oraz Haila (Eilat – ‘Aqaba). Cała Ziemia Święta przedstawiona jest ze współczesnym Libanem, Syrią i Jordanią. Jest zorientowana od strony lewej (gdzie mamy Jezioro Tyberiadzkie) ku prawej (tam Morze Martwe), co oznacza, że wschód jest u dołu mapy, natomiast zachód z Morzem Śródziemnym u góry mapy. Mapa nie podaje dużej liczby miejscowości, ale są tam takie jak: Koreous, Jerycho, Archelais, Aszkelon, i oczywiście Jerozolima. Na mapie jest zaznaczona sieć najważniejszych dróg. Sama Jerozolima jest jednak zaznaczona dość skromnie za pomocą znaku podwójnej wieży, podobnie jak Jerycho, Nablus, Bostra, Filadelfia (Amman) i inne. Nazwa Jerozolimy jest podana w następujący sposób: „antea dicta Hierusalem, nunc Aelia Capitolina”. Jest podana również nazwa „mons Olivetti” (góra oliwna), która jest związana w szczególny sposób z tradycją chrześcijańską. Brak chociażby nazwy Betlejem, pokazuje, że chrześcijanie nie odegrali większej roli przy tworzeniu tej mapy.

W końcu na trzecim miejscu należy wspomnieć mozaikową Mapę z Madaby, która jest bardzo cennym dokumentem z połowy VI wieku, która zależy od *Onomasticon* Euzebiusza, jeśli chodzi o legendy, które towarzyszą nazwom miejscowości oraz od dokumentu oryginalnie podobnego do *Tabula Peutingeriana*,

³ Por. E. Weber, *Tabula Peutingeriana. Codex Vindobonensis 324*, Graz 1976; L. Bosio, *La Tabula Peutingeriana. Una descrizione pittorica del mondo antico*, Rimini 1983; E. Weber, *The Tabula Peutingeriana and the Madaba Map*, w: *The Madaba Map Centenary 1897-1997*, Jerusalem 1999, s. 41-46.

jeśli chodzi o kartografię⁴. Oczywiście nie można zapominać, że źródłem jest także sama Biblia, jak i również, z wielkim prawdopodobieństwem doświadczenie podróżnicze autora. Niektórzy utożsamiali go z Salamaniosem, który w Madabie pozostawił jeszcze inne mozaiki. Możliwe, że był mnichem, który w klasztorze czytał źródłowe dzieła dotyczące geografii i topografii Palestyny, w tym wspomniany już *Onomasticon* Euzebiusza, a w czasie podróży do Ziemi Świętej poznał wszystkie jej szczegóły.

1. Odkrycie Mapa z Madaby

Mapa z Madaby (miejscowość znana z Biblii z Joz 13,9.16, znajduje się około 30 kilometrów na północ od Ammanu w Jordanii) jest jedną z najważniejszych mozaik epoki bizantyjskiej⁵. Z jej odkryciem wiąże się pewna historia⁶. W 1884 r. do prawosławnego patriarchy Jerozolimy Nikodema, przyszło pismo z Transjordanii, w którym jeden z mnichów przysłał wiadomość, że w cerkwi w Madabie, usytuowanej w pobliżu bramy północnej miasta, jest piękna mozaika, na której można odczytać nazwy palestyńskie. W tym czasie planowano przebudowę cerkwi i dlatego mnich zapytywał, co należy z tą mozaiką uczynić. Nikt jednak takiej odpowiedzi nie udzielił. Kiedy w 1890 r. patriarchą Jerozolimy został Gerazimos, wysłał jakiegoś majstra murarskiego, który na miejscu zbyt małej i zniszczonej cerkwi, miał wybudować nową, z tym zastrzeżeniem, że jeżeli mozaika, o której pisano jest naprawdę piękna, to w całości powinna znaleźć się w nowej świątyni. Na ruinach bazyliki bizantyjskiej został zbudowany w 1896 r. nowy kościół św. Jerzego przez arabskich chrześcijan wyznania grecko-ortodoksyjnego, którzy pod koniec XIX wieku ponownie zasiedlili miejscowość. Przed tą konstrukcją niektórzy badacze opisali ruiny i narysowali plan ogólny świątyni. Wspomniany architekt nie wypełnił do końca poleceń patriarchy, chociaż pisał, że mimo niezbyt wielkiej wartości mozaiki, pozostawił ją w murach nowej cerkwi. Ten sam patriarcha wysłał do Madaby w 1896 r. Kleofasa Koikylidiosa,

⁴ *Tabula Peutingeriana* nie była na pewno bezpośrednim źródłem dla Mapy z Madaby: por. E. Weber, *The Tabula Peutingeriana*, s. 46.

⁵ Na temat mapy z Madaby zob.: M. Avi-Yonah, *The Madaba Mosaic map*, Jerusalem 1954; V. R. Gold, *The Mosaic Map of Madeba*, *The Biblical Archaeologist* 21 (1958), s. 50-70; F. Gryglewicz, *Mapa z Madaby*, *RBL* 14 (1961), s. 125-129; M. Picirillo, *Chiese e mosaici di Madaba*, Jerusalem 1989, s. 76-95; I. Shahid, *The Madaba Mosaic Map Revisited. Some New Observations on its Purpose and Meaning*, w: *The Madaba Map Centenary*, Jerusalem 1999, s. 147-154; N. Mendecki, *Madeba – najstarsza mapa Palestyny*, *RBL* 52 (1999), s. 342-343.

⁶ Tę historię podają za: V. R. Gold, *The Mosaic Map of Madeba*, s. 51-52; F. Gryglewicz, *Mapa z Madaby*, s. 125-126.

bibliotekarza prawosławnego klasztoru w Jerozolimie, który miał zwizytować szkoły w Transjordanii i przekonać się na własne oczy o wartości mozaiki. To, co zobaczył wzbudziło w nim podziw, ale zarazem przekonał się, że w wyniku prac budowlanych część mozaiki musiała ulec bezpowrotnemu zniszczeniu, a jeden jej brzeg wychodzi poza mury cerkwi. Kleofas Koikylides oraz geometra patriarchatu Jerzy Arvanitaki zrobili od razu kopię mozaiki, która została dokładnie zbadana przez o. M. J. Lagrange oraz L. R. Vincenta.

Powstanie mozaiki datuje się na VI w. po Chr. Na mapie ukazane są kościoły, znajdujące się obok źródła Elizeusza w Jerycho, które po raz pierwszy wspomina pielgrzym Teodozjusz, około 530 roku. Na mapie w części przedstawiającej Jerozolimę jest widoczny kościół „Nea Theotokos” w Jerozolimie, zbudowany z rozkazu Justyniana i poświęcony 20 listopada 542 r. po Chr. Jest to bardzo cenny *terminus post quem*. Mapa musiała być zrobiona po tej dacie, prawdopodobnie w połowie VI wieku, w epoce justyniańskiej, przed śmiercią cesarza Justyniana w 565 r. Jest to najstarsza dotychczas odkryta mapa Palestyny, oprócz dziewiątego segmentu *Tabuli Peutingeriana* i mapy świata Castoriusa⁷.

2. Opis mozaiki⁸

Pierwotne wymiary tej mozaiki wynosiły ok. 22 m x 7 m, a obecnie mierzą: 15,7 m x 5,6 m. Uwzględniając plan Kościoła i opisy, które towarzyszą obrazkom, z wielkim prawdopodobieństwem mapa nie rozciągała się o wiele bardziej od mozaiki aktualnej. Mapa składa się z 2,5 miliona kawałków. Pierwotnie przedstawiała ona także Syrię, półwysep Synaj i Egipt Dolny. Znajduje się na niej około 150 nazw miejscowości spisanych w języku greckim. W większości przypadków można je zidentyfikować zarówno historycznie, jak i geograficznie. Odnosiły się one do miejscowości Bliskiego Wschodu, które rozciągają się od wysokości Tyru i Sydonu na północy (miasta Byblos – Gembal, Hamman, Damaszek) aż do delty Nilu na południu (No-Amot – Teby), od Morza Śródziemnego na zachodzie aż do pustyni arabskiej na wschodzie (Kenat, Bosra, Rabat – Ammon, Petra). W trakcie badań, dla ich ułatwienia, mapę, podzielono na jedenaście sekcji, według obszarów, które obejmowały. Są to w kolejności: Fenicja i Galilea, dolina Jordanu, Perea i Morze Martwe, Moab i Edom, ziemia Efraima i Beniamina,

⁷ Por. N. Mendecki, *Madeba*, s. 342.

⁸ Dokładny opis mozaiki znajduje się w: V. R. Gold, *The Mosaic Map of Madeba*, s. 54-70. Po dokładny opis mozaiki w języku polskim odsyłam do opracowania Joanny Kociszewskiej, *Mapa z Madaby*, opracowanego na podstawie materiałów zawartych na stronie internetowej Franciszkanów Ziemi Świętej i Malty: <http://biblia.wiara.pl> z 15.06.2005 r.

wzgórza Judei i nizina Szeferach, wybrzeże Morza Śródziemnego, prowincja Arabii i pustynia Negev, Askalon, Gaza, pustynia Negev i Synaj, pustynia Synaj i Egipt oraz oddzielna sekcja to Jerozolima.

Największy fragment stanowi obszar palestyński, który jest oddany w sposób realistyczny, co pozwala na łatwe odszyfrowanie poszczególnych miejscowości: na osi centralnej, którą tworzą rzeka Jordan i Morze Martwe, rozciągają się na wschodzie góry Moabu i Edomu, na zachodzie góry Samarii i Judei, oddzielone niziną nadmorską od brzegu Morza Śródziemnego.

Mapa jest zorientowana w kierunku wschodnim, tak jak są umieszczone obrazy miast i budynków z ich opisami, widziane i czytane przez kogoś, kto wchodził do Kościoła i kieruje się w kierunku ołtarza. Wschód jest więc na górze, odwrotnie do tego, co mamy na *Tabula Peutingeriana*. Kto wchodził do cerkwi, miał przed swymi oczyma rozpostarty obraz całej Ziemi Świętej z wszystkimi sanktuariami, jakie istniały za życia autora mozaiki. Ziemia Święta jest przedstawiona zatem tak jak wyglądała z zachodu, w tej pozycji w jakiej znajdował się wierny wchodzący do świątyni. Z powodu braku miejsca artysta czy artyści musieli podawać rozmieszczenie miejscowości w przybliżeniu. Intencja ich jest jednak bardzo jasna. Chcieli rozłożyć miejscowości wzdłuż sieci drogowych regionów, według modelu, którego najbardziej znaczącym przykładem jest *Tabula Peutingeriana*. Trzeba jednak zaznaczyć, że mapa z Madaby nie zaznacza samych dróg, tak jak mamy w *Tabula Peutingeriana*, chociaż podaje miejscowości wzdłuż tych dróg. W ten sposób podróżnik czy pielgrzym mógł łatwo znaleźć drogę od jednego punktu do drugiego, przy czym mapa ta nie była na pewno *itinerarium*. Wyraźnie zaznaczona jest jedynie droga z Jerozolimy do Neapolis (Nablus), przebieg pozostałych wnioskuje się z położenia poszczególnych punktów, również takich jak czwarta czy dziewiąta mila.

Miejscowości są opisywane w górnej części winiet przedstawiających miejscowości oraz przez legendę wyjaśniającą, która zawiera często teksty biblijne, które się do niej odnoszą. Wielkość winiety oraz napisów wskazuje na ważność miejscowości. Nie ma żadnych wątpliwości, że najważniejszą z nich jest Jerozolima, która zajmuje proporcjonalnie najwięcej miejsca na mapie. Niektóre miejscowości są przedstawione na planie z lotu ptaka: Jerozolima, Neapolis (Nablus), Askalon, Gaza, Pelusium, Kerak i wyraźnie oddzielają się od miejscowości o mniejszych wymiarach i przez to mniej ważnych, takich jak Lidda, Yavneh, Ashod, Eleutheropolis i wielkich wiosek, jak Jerycho, Bet Zachar, Berszeba. W odniesieniu do miast zasadniczo stosowano symbolikę wykorzystywaną w tradycji hellenistycznej czy rzymskiej. Najstarszym, a zarazem najprostszy symbol miasta, wydaje się łuk wsparty na dwóch wieżach. Wiele razy można spotkać samotnie stojący kościół, który wskazuje na wioskę lub sanktuarium.

To, co się tu zarysowuje jest wczesną formą planu miasta. Dotyczy to przede wszystkim przedstawienia Jerozolimy, Neapolis, Askalonu, Gazy itd. Jerozolima i Gaza zostały narysowane tak precyzyjnie, że do dziś możemy orientować się według ich prezentacji. To stanowi o unikalności tej mapy.

Autor umieścił na mozaice biegi rzek, morze i góry. Po Morzu Martwym płyną dwa duże statki. Brak w nim ryb. Ryby w Jordanie u ujścia do Morza Martwego zawracają. W ten sposób artysta zestawił ze sobą życiodajne wody Jordanu z nie pozwalającym na rozwój życia środowiskiem Morza Martwego. Ryby są widoczne w Nilu. Autor jednak dodał także inne szczegóły: palmy, które są widoczne w oazach w Jerycho czy Zoora, źródła w dolinie Jordanu, krzaki wzdłuż rzeki, miejsca przejścia przez rzekę z wiszącymi mostami.

Mozaika osiąga swój szczyt pod względem figuratywnym w obrazie Jerozolimy, która w pewien sposób stanowi centrum idealne kompozycji, jeśli nie dokładnie jej centrum fizyczne. Miasto jest oglądane z lotu ptaka. Na całej mapie Jerozolima wyróżnia się nie tylko przez swoją wielkość, ale także przez szczegóły, które zostały w niej uwidocznione. Otaczają ją mury z 19 (lub 21) wieżami obronnymi, widocznych jest 6 bram, ulice i główne budynki (jest ich razem 35), w większej części rozpoznawalne. Przez miasto biegnie *cardo*, które rozpoczyna się na północy na placu centralnym, o kształcie owalnym, na którym wznosi się jakaś kolumna wotywna (być może kolumna cesarza Hadriana) i łączy Bramę Damascenską, która ma bardzo mocne wieże z Bramą Syjonu. Imię arabskie Bramy Damascenskiej to Bab el-Amud (Brama Kolumny), nie jest wykluczone, że nawiązuje do obecności na tym placu kolumny. Do tego samego placu centralnego biegnie jeszcze jedna ulica z potężną bramą Beniamina, obecną Bab Sitti Miriam. Jerozolima jest jednak zdominowana przez kompleks konstantyński bazyliki Grobu Świętego. Ta bazylika od razu rzuca się w oczy, ponieważ wbija się w jerozolimskie *cardo*, schodami prowadzącymi do niej oraz swoją fasadą główną z propylejami (monumentalna brama prowadząca do głównych sanktuariów). Absyda jest skierowana w stronę murów. Prawie niezauważalne, wśród wielu budowli jest wzgórze świątynne. Mapa z Madaby ofiaruje także zaskakująco szczegółowy obraz Góry Syjon z okresu bizantyjskiego. Z bramy miasta mur skręca za Wieżą Dawida w kierunku południowym i obejmuje Kościół Syjonu, Kościół Siloe. *Cardo* graniczy z Kościołem Nea.

Mapa nie stanowi dokładnej prezentacji geograficznej, choćby z powodu braku jednolitej skali (cała mapa jest w skali 1:150000, a Jerozolima w skali 1:1600) czy znajomości odległych rejonów. Jednak okolice Jerozolimy są przedstawione z zachowaniem dość dużej dokładności geograficznej, np. Jerozolima, a przynajmniej jej północna ściana, jest usytuowana dokładnie na szerokości geograficznej północnego krańca Morza Martwego.

Najważniejsze z historycznej perspektywy są szczegóły dotyczące poszczególnych miejsc, np. Kościoła Golgoty, studni Jakuba w Sychem, terebintów czy dębów Mamre.

Mapa ta przedstawia wielką wartość naukową dla topografii Palestyny. Dzięki niej można ściślej zlokalizować niektóre miejscowości biblijne, a w wielu przypadkach zobaczyć rozkład ulic i rozpoznać najbardziej charakterystyczne budowle. Z punktu widzenia geografii historycznej, mapa z Madaby ma w swoich detalach wiele oryginalności. Zależała ona prawdopodobnie od jakiegoś dokumentu drogowego starożytnego przystosowanego dla potrzeb pielgrzymów VI wieku, którzy odwiedzali Ziemię Świętą. Do takiego wniosku można dojść na podstawie jednej przesłanki. Autorzy skupili się przede wszystkim na przedstawieniu kościołów i sanktuariów, a nie budynków cywilnych. Tutaj powstaje pytanie, czy mapa z Madaby jest rzeczywiście mapą, powstałą na użytek pielgrzymów zmierzających do Ziemi Świętej. Irfan Shadid zauważa, że trudno jest uwierzyć, aby była ona, jako mapa nieprzenośna, bardzo użyteczna dla pielgrzymów⁹. Nie można jednak wykluczyć, że rozciągała ona przed pielgrzymami obraz Ziemi Świętej, do której zmierzali, stawała się niejako przedsmakiem tego, czego za chwilę mieli być naocznymi świadkami.

3. Teologia mapy z Madaby

Czytając legendy związane z nazwami miejscowości, bezpośrednie odnośniki do pokoleń Izraela (Efraim, Juda, Dan, Beniamin, Symeon oraz do terytoriów „Zabulona, Józefa, Beniamina i Dana”), wydaje się być dość jasnym, że mapa z Madaby jest dokumentem geografii biblijnej, który zależał przede wszystkim od *Onomastikon* Euzebiusza z Cezarei. W takiej optyce mapa rozciąga się na 12 pokoleń biblijnego Izraela i na regiony otaczające w granicach Kanaanu, obiecanego przez Boga Abrahamowi w czasie zawierania z nim przymierza: „Potomstwu twemu daję ten kraj, od Rzeki Egipskiej aż do rzeki wielkiej, rzeki Eufrat, wraz z Kenitami, Kenizytami, Kadmonitami, Chittytami, Peryzzytami, Rafaitami, Amorytami, Kananejczykami. Girgaszytami i Jebusytami” (Rdz 15,18). Dodanie nazw miejscowości znanych z Nowego Testamentu i wyższość dana sanktuariom chrześcijańskim, kościołom, bazylice Grobu Pańskiego czynią z mapy z Madaby chrześcijańską relikwię historii zbawienia w jej obrazie geograficznym¹⁰. W takiej perspektywie trzeba spojrzeć na pewne określenia związane z miejscowościami. Przykładem może być „dwanaście kamieni” wtło-

⁹ I. Shahid, *The Madaba Mosaic*, s. 147.

¹⁰ M. Picirillo, *Elementi di geografia stolica. Corso do palestinologia (appunti ad uso degli studenti)*, Roma – Jerusalem, s. 18.

czonych w mur Kościoła w Gilgal, upamiętniających wydarzenie opisane w Joz 4,1-18, kiedy to dwunastu mężczyzn wezwanych przez Jozuego, reprezentujących dwanaście pokoleń Izraela, przechodząc przez Jordan do Ziemi Obiecanej, miało wziąć po jednym kamieniu ze środka rzeki, na pamiątkę przejścia suchą nogą przez Jordan, który rozdzielił się, gdy stanęła w nim Arka Przymierza. Owe dwanaście kamieni Jozue ustawił w Gilgal (Joz 4,20). Wypisanie ich w mur znajdujący się przed świątynią może być celowe. Chodzi o to, aby ukazać, że to właśnie chrześcijanie są Nowym Ludem Bożym, są Nowym Izraelem. Ukazanie obok dębu czy terebintu w Mamre, związanego z historią Abrahama (por. Rdz 18,1-15) kościoła, który na tym miejscu kazała postawić teściowa Konstantyna – Eutropia, pokazuje również chrześcijańskie spojrzenie na historię zbawienia. Rozwiązanie zagadki trzech tajemniczych gości Abrahama staje się jasne dopiero w świetle objawienia dokonanego „w” i „przez” Jezusa Chrystusa. Gościem Abrahama był nikt inny jak cała Trójca Święta.

Dla zrozumienia myśli teologicznej autora mapy trzeba przyrzeć się przede wszystkim Jerozolimie¹¹. Na mapie jest ona najważniejsza. Nazwana jest „Święte Miasto Jeruzalem”, a nie za pomocą używanego w tym czasie i całym okresie bizantyjskim i wczesno-islamskim określeniem Aelia (już nie Capito-lina, ta druga część pogańskiej nazwy została wyeliminowana w IV wieku). Artysta pokazuje, w jaki sposób rozumie obraz Jerozolimy. Jest widziana jako centrum Ziemi Świętej, ale w tym centrum znajduje się jeszcze inne centrum, a mianowicie Bazylika Grobu¹². Jej położenie znajduje się w dokładnym środku owalnego planu Jerozolimy (w rzeczywistości tak nie jest). W ten sposób mieliśmy chrześcijańską interpretację konceptu Jerozolimy jako pępka świata. *Omfalos*, który znajduje się w Bazylice Grobu Świętego, pokazuje, że ta tradycja istnieje do dnia dzisiejszego. Takie przekonanie znajduje także swój wyraz w świadectwach starożytnych pielgrzymów. Co ciekawe, na mapie nie zostało uwzględnione wzgórze świątynne, albo jeżeli już, to w bardzo nikłym stopniu. Świątynia, chociaż zrujnowana, zajmowała poważną część starego miasta. Może to być świadectwo wyeliminowania z chrześcijańskiej pamięci wzgórza świątynnego. Wspomina się jeszcze o nim w świadectwie pielgrzyma z Bordeaux z 330 r., natomiast Egeria w 380 r. nie mówi wcale o odwiedzeniu wzgórza. Hieronim na końcu IV albo początku V wieku wspomina, że Żydzi chcieli kupić plac, gdzie

¹¹ Dokładny opis Jerozolimy z Mapy z Madaby znajduje się w: Y. Tzafrir, *The Holy City of Jerusalem in the Madaba Map*, w: *The Madaba Map Centenary 1897-1997*, Jerusalem 1999, s. 155-163.

¹² Stwierdzenie protestanckiego uczonego (V.R. Gold, *The Mosaic Map of Madaba*, s. 53): „the focal point is not the Church of the Holy Sepulchre, or the Resurrection (the Anastasis), as one Gould expect, but the column at the north (left) end of the central colonnaded street” jest niezgodne z prawdą.

mogli oplakiwać swą zrujnowaną świątynię. Być może chrześcijanie zmienili swoje nastawienie do świątyni po królowaniu cesarza Juliana w 363 r., kiedy doszła do ich uszu wieść o próbie odbudowania świątyni przez Żydów, wspieranej przez Juliana. Zaczęli traktować ten teren jako nie do zwiedzania, a nawet jako wysypisko śmieci¹³. Dla chrześcijan najważniejsza była Bazylika Grobu.

Kiedy pielgrzymi lub uczestnicy kultu patrzyli na mapę, to stawiała przed ich oczami cała historia zbawienia, stąd tyle na niej odniesień, a nawet cytatów z Biblii (np. błogosławieństwo Jakuba). Oni niejako przechodzili przez całą historię zbawienia opisaną w Biblii: od Księgi Rodzaju do Apokalipsy św. Jana. Umieszczenie Jerozolimy w centrum mapy pokazuje, że dla autora, jest ona punktem szczytowym historii zbawienia. Nie przedstawia jej już jednak jako miasta Dawidowego, ale jako miasto ukrzyżowania i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. To są dwa wydarzenia, które są centrum historii zbawienia.

Sam widok miasta dzięki kolorowym kamikom jest wspaniały: mury i wieże w kolorach czarnym, purpurowym i zielonym otaczają złocone fasady kościołów, których drzwi są czarne w białym obramowaniu, a dachy świecą purpurą wśród biało-żółtych ulic. To wszystko musiało przyciągać oczy widza. Ona niejako oszałamiała, dawała przedsmak tego, co pielgrzym czy podróżnik miał zobaczyć u kresu swojej pielgrzymki. Można powiedzieć, że cała mapa stanowi rodzaj uwielbienia nieznanego autora (zakonnika?) dla ziemi, na której stopy stawiał Chrystus Pan. Sama nazwa Jerozolimy („miasto święte”), jak i sposób jej ukazania może być ilustracją do słów z Apokalipsy św. Jana o świętym Jeruzalem: „I Miasto święte – Jeruzalem Nowe ujrzałem zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża” (Ap 21,1); „I uniósł mnie w zachwyceniu na górę wielką i wyniosła i ukazał mi Miasto święte – Jeruzalem, zstępujące z nieba od Boga” (21,10, którego fundamentem są drogocenne kamienie (Ap 21,19-20).

Umieszczenie pośród nazw miejscowości znanych ze Starego Testamentu nazw z Nowego Testamentu, które nierozzerwalnie były związane z osobą Jezusa Chrystusa, może być świadectwem przekonania chrześcijan, że cały Stary Testament w Nowym Testamencie znajduje swoje dopełnienie, które jako zasada hermeneutyczna znalazła swoje zastosowanie już w samym Nowym Testamencie. W tym miejscu należy wspomnieć chociażby „cytaty refleksyjne” czy „wypełnienia” w Ewangelii według św. Mateusza, albo tekst Apokalipsy św. Jana, który można potraktować jako mozaikę cytatów i aluzji starotestamentalnych. Ta sama myśl hermeneutyczna bardzo jasno została podana przez św. Augustyna, do którego nawiązuje Sobór Watykański II w konstytucji *Dei Verbum*: „Bóg, sprawca na-

¹³ Por. Y. Tzafrir, *The Holy City*, s. 157.

technienia i autor obydwu Testamentów, mądrze postanowił, by Nowy Testament był ukryty w Starym, a Stary w Nowym znalazł wyjaśnienie” (KO 16).

Jerozolima ukazuje zatem centrum świata zbawionego. W takiej perspektywie mapa z Madaby jest dokumentem wiary chrześcijan z Madaby, którzy w takiej optyce użyli różnych dokumentów geograficznych. Mapa ta umieszczona w świątyni, odgrywając swoistą rolę w czasie sprawowania liturgii została stworzona *ad maiorem Dei gloriam*.

Mówiąc o teologii mapy z Madaby nie sposób nie wspomnieć propozycji H. Leclerca (z 1931) i R. T. O’Callaghana (1953) podjętej przez Irfana Shahida w 1997 r., którzy uważają, że mapa z Madaby reprezentuje Mojżeszową wizję Ziemi Świętej¹⁴. Mojżesz nie wszedł do Ziemi Obiecanej. Ujrzał ją z góry Nebo (por. Pwt 34,1-4). W ostatnim rozdziale Pwt, który opisuje śmierć Mojżesza, to po tym, gdy Mojżesz wchodzi na górę Nebo słyszy głos, który łączy to, co widział Mojżesz, czy raczej, co pokazał mu Pan, z obietnicą daną patriarchom: „Oto kraj, który poprzysiągłem Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi tymi słowami: Dam go twemu potomstwu. Dałem ci go zobaczyć własnymi oczami, lecz tam nie wejdziesz” (Pwt 34,4). Jaki kraj jest obiecany Abrahamowi? Według Księgi Rodzaju ten, który pokrywa się z mapą z Madaby (por. Rdz 15,18). Druga tradycja związana z życiem Mojżesza zawarta jest w Lb 34,1-12, gdzie zostają określone granice ziemi Kanaan, do której mają wejść Izraelici. Granice te pokrywają się z tymi z mapy z Madaby. Dla starożytnych pisarzy chrześcijańskich obietnica dana Mojżeszowi nie dotyczyła tylko Ziemi Obiecanej Żydom, ale także chrześcijańskiej Ziemi Świętej, w skład której wchodził również Egipt i południowy Liban. Główną obiekcją do takiego spojrzenia na mozaikę z Madaby mógłby być fakt, że mapa przedstawia Ziemię Świętą widzianą z zachodu na wschód. Jednak takie rozłożenie było podyktowane tym, że kościoły były zawsze ukierunkowane na wschód. Rodzi się takie pytanie: dlaczego taka mapa nie znalazła się w kościele na górze Nebo? Madaba była stolicą diecezji, do której należała góra Nebo. Nebo jako *locus sanctus* nie miało wspólnoty, dla której taka mapa miałaby znaczenie, a to ze względu na trudny dostęp do tej góry w tamtych czasach.

Trzeba sobie uświadomić, że Mojżesz był dla wczesnego chrześcijaństwa figurą niezwykle ważną. Przyjmuje się, że źródłem dla mapy z Madaby był *Onomasticon* Euzebiusza, ale nie można wykluczyć, że także ważnymi materiałami mogły być jego *Vita* oraz *Praeparatio Evangelica*, w których Mojżesz jest ukazany jako ten, który profetycznie mówi o Chrystusie i Trójcy Świętej¹⁵. Dla Ojców Kościoła Mojżesz jawił się jako ten, który z punktu widzenia teologii

¹⁴ Por. I. Shahid, *The Madaba Mosaic*, s. 147-154.

¹⁵ Por. tamże.

służy chrześcijaństwu. Kiedy Mojżesz oglądał Ziemię Świętą z góry Nebo, to dla Ojców ukazywał się on nie tylko jako ważna figura dla Starego Testamentu, ale także jako prorok Nowego Testamentu.

Na koniec jeszcze jedna uwaga. Mapa ta miała znaczenie zarówno dla miejscowych chrześcijan, jak i pielgrzymów. Chrześcijanie idący do Ziemi Świętej stali przed mapą Ziemi Świętej, tej samej, do której nie wszedł Mojżesz. Naród wybrany wszedł do niej pod wodzą Jozuego. Jednak potem ją utracił. Chrześcijanie uświadamiali sobie, że oni wchodzi do Ziemi Świętej pod wodzą innego Jozuego, Jezusa (Jozue i Jezus to dwie wersje, hebrajska i aramejska, tego samego imienia), który przez swoją śmierć przywrócił im całkowitą wolność, stąd w centralnym miejscu mozaiki znajduje się Bazylika Grobu upamiętniająca i aktualizująca Misterium Paschalne Jezusa. Mapa ta była także przypomnieniem dla chrześcijan, którzy pozostawali na miejscu całej prawdy o ich stanie bycia chrześcijanami. Ona znajdowała się przed ołtarzem. W liturgii aktualizowała się cała historia zbawienia, która osiągnęła swój szczyt w męce i śmierci Jezusa.

Mozaikowa mapa z Madaby pozostaje fascynującym dokumentem nie tylko geografii historycznej Palestyny, ale przede wszystkim geografii teologicznej ziemi, z którą jest związana historia zbawienia. Pokazuje ona nie tylko przekształcenie starożytnej kartografii w sztukę, ale także w teologię. Była ona zaproszeniem skierowanym do pielgrzymów, zmierzających do Ziemi Świętej, aby „święte miejsca”, składające się na *terra sancta* nie tyle zwiedzać, co kontemplować w świetle objawienia przyniesionego przez Jezusa Chrystusa.

ZASADY ŻYCIA RODZINNEGO W ŚWIETLE EF 6,1-4

Poszukiwanie właściwych środków oraz umiejętne posługiwanie się nimi do realizacji szczęśliwego życia rodzinnego jest zawsze ważnym zadaniem dla członków tworzących tę wspólnotę ludzką, jaką jest rodzina i mającą podstawowe znaczenie dla życia każdego człowieka, społeczeństwa, narodu i Kościoła. Dlatego stale aktualnym jest pytanie o źródła zawierające takie środki. Zagadnienie to nabiera szczególnej wagi, zwłaszcza w sytuacjach narastania kryzysów wychowawczych i patologicznych zachowań dzieci i młodzieży, co jest wyraźnie widoczne współcześnie.

W przypadku rodziny chrześcijańskiej, jednym z takich źródeł umożliwiających określenie zasad relacji rodzinnych, szczególnie wskazań odnoszących się do działań wychowawczych w rodzinie, z racji swej ważności, powinno być Pismo święte, które jest objawionym Słowem Bożym. Wiele tekstów biblijnych odnosi się do życia rodzinnego, w tym w formie pouczeń o zasadach poprawnego życia rodzinnego. Teksty takie znajdują się również w Liście do Efezjan i obejmują fragment Ef 6,1-4¹, w którym św. Paweł udziela konkretnych wskazań zarówno dla rodziców, jak i dzieci. W kontekście coraz bardziej złożonej sytuacji współczesnych rodzin, której wyrazem jest, m.in. zagubienie właściwych relacji pomiędzy rodzicami i dziećmi, przydatnym może się okazać poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, jakie treści zawarte są w pouczeniach skierowanych przez św. Pawła do rodzin i na ile można je wykorzystać obecnie.

¹ Fragment ten, wraz z jemu pokrewnym tekstem Kol 3,18-4,1 (podobną tematykę przedstawiają teksty 1 P 2,13-3,7; 1 Tm 2,8-15; Tt 2,1-10), które odnoszą się do zagadnień małżeńskich i rodzinnych, przedstawionych w listach św. Pawła, jest określany w literaturze teologicznej, jako tak zwany „kodeks domowy” (J. Łach. *Kodeks domowy w Liście do Kolosan*. *Acr* XXVII (1995) s. 219-231; A. Suski. *Kodeks małżeński w liście do Efezjan*. W: *Studia z biblistyki*. Red. J. Łach. T. 2. *Z problematyki etosu biblijnego*. Warszawa 1980 s. 231-291; G. Strecker. *Die neutestamentlichen Haustafeln* (Ko 3,18-4,1 und Eph 5,22.6.9). W: *Neues Testament und Ethik*. Hrsg. H. Merklein. Freiburg 1989 s. 349-375; W. Schrage. *Zur Ethik der Neutestamentlichen Haustafeln*. *New Testament Studies* 21 (1975) s. 1-22; D. Luhrmann. *Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie*. *New Testament Studies* 27 (1981) s. 83-97).

1. Obowiązek dzieci do okazywania posłuszeństwa rodzicom

Pierwszy w kolejności obowiązek dzieci wobec rodziców przedstawia św. Paweł w Ef 6,1:

Dzieci, bądźcie posłuszne w Panu waszym rodzicom, bo to jest sprawiedliwe.

Adresatów pouczenia zawartego w powyższym wierszu, tekst grecki określa terminem τα τέκνα. Wyraz τέκνον w tekstach Nowego Testamentu jest odnoszony do dziecka, które posiada już pewien stopień używania rozumu, a więc nie do niemowlęcia, i odznacza się pewnym pochodzeniem: środowiskiem jego życia jest rodzina, a to oznacza, że pozostaje w relacji do własnego ojca i matki jako swoich rodziców². Ponadto termin ten w równym stopniu odnosi się zarówno do chłopca, jak i dziewczyny. Dziecko jako niezdolne do samodzielnego stanowienia o sobie, swym losie, poniekąd bezbronne i bezradne, nie mające jeszcze w społeczeństwie odpowiedzialnych funkcji, potrzebuje pomocy ze strony dorosłych i polegania na innych³. Symbolika dzieciństwa, w przeciwieństwie do wieku człowieka dorosłego, oznacza niedojrzałość, niedoskonałość (1 Kor 13,11; Ga 4,3; Ef 4,14) i związany z tym brak umiejętności poprawnego odróżniania pomiędzy prawdą i fałszem oraz nie wyćwiczoną sprawność do czynienia dobra⁴. Dlatego jest ono wezwane do zawierzenia ludziom dorosłym.

Powyżej przedstawiona sytuacja dziecka wydaje się stanowić punkt wyjścia do stwierdzenia prawdy dotyczącej postawy dzieci wobec rodziców, którą tekst grecki określa terminem υπακούετε. Jest on pochodnym od wyrazu υπακούω, który można przetłumaczyć jako być posłusznym, być uległym, nasłuchiwać⁵. Posłuszeństwo oznacza słuchanie czyjegoś głosu i wynikające z tego podporządkowanie się woli lub władzy kogoś innego⁶, czyli chodzi tu o przyjęcie takiego

² J. Szlaga. *Społeczne i teologiczne aspekty biblijnego spojrzenia na dziecko*. ZNKUL 23 (1980) nr 3 (91) s. 51-61; J. Pytel. *Rodzina w Piśmie Świętym*. W: *Studium rodziny. Praca zbiorowa*. Red. T. Rzepecki. Poznań 1999, s. 213-226; R. Popowski. τέκνον. W: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Warszawa 1997 s. 597.

³ J. Bagrowicz. *Pedagogia Przymierza (II). Założenia pedagogii rodziny w świetle Biblii*. PChr 3 (1999) s. 47-63; R. Rubinkiewicz. *Rodzina jako środowisko wychowawcze*. W: *Biblia o rodzinie*. Red. G. Witaszek. Lblin 1995, s. 37-46; B. Widła. *Dziecko*. W: *Słownik antropologii Nowego Testamentu*. Warszawa 2003, s. 63.

⁴ J. Łach. *Biblijne określenia dziecka i ich sybolika*. W: *Dziecko*. Red. W. Piwowarski. W. Zdaniewicz. Warszawa. Poznań 1984, s. 21-30; T. Dąbek. *Dziecko w Biblii*. RBL 42 (1989) nr 5-6 s. 359-362; S. Grzybek. *Rola i znaczenie dziecka w rodzinie w świetle ksiąg Starego Testamentu*. CzWD 8-10 (1993) s. 274-281; L. Ryken. J. C. Wilhoit. T. Longman. *Dziecko*. W: *Słownik symboliki biblijnej*. Warszawa 2003, s. 173.

⁵ R. Popowski. υπακούω. W: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 623.

⁶ J. Chmiel. *Biblijny etos posłuszeństwa*. RBL 41 (1988) nr 4, s. 353-360; J. Dewey. *Posłuszeństwo*. W: *Encyklopedia biblijna*. Red. P. J. Achtemeier. Warszawa 1999, s. 986.

stylu życia, który gwarantuje zachowanie określonego porządku w relacjach pomiędzy ludźmi. Jest ono niezbędne dla życia społecznego, a jego racją jest głównie, choć nie wyłącznie, dobro wspólne. Motywem takiego postępowania jest zazwyczaj poczucie własnej słabości. Dlatego postawa posłuszeństwa podkreśla nadrzędność, pierwszeństwo czyjejś władzy nad kimś oraz dobrowolne poddanie się, uległość, kogoś komuś⁷.

Analizowany fragment wskazuje ponadto motyw takiego posłuszeństwa dzieci. Tekst grecki na jego określenie używa terminu *ev kupiō*, który jest pochodnym od słowa *kūpiōs*⁸. Wyraz *Kūpiōs* był zarezerwowany w Starym Testamencie (LXX) wyłącznie dla określenia Boga⁹. Wyrażano w ten sposób dostojność i cześć Boga, któremu przypisywano moc i władzę. W Nowym Testamencie termin ten używany jest na określenie wyłącznie Jezusa Chrystusa¹⁰ (tylko raz termin ten jest odniesiony do męża¹¹). Nie oznacza on boskości w sensie metafizycznym, ale raczej funkcję, która polega na reprezentowaniu panowania Bożego nad światem i Kościołem¹². Wyrażenie „w Panu” utożsamiane jest w Nowym Testamencie z wyrażeniem „być w Chrystusie”. Termin Chrystus, oddany w języku grecki termin *Χριστός*¹³, jest odnoszony do Jezusa,

⁷ W. Chrostowski. *Wolność i posłuszeństwo w Biblii*. AK 90 (1998) t. 131 z. 2-3 (537-538) s. 177-190; A. Szewciw. *Nowotestamentalna teologia posłuszeństwa*. SPAr 1 (1985) s. 99-117.

⁸ R. Popowski. *kūpiōs*. W: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 353.

⁹ A. Jasiński. *Służcie Jahwe z weselem*. *Kyriologia starotestamentalna na tle środowiska biblijnego*. Opole 1998.

¹⁰ J. Czernski. *Centralne tematy teologiczne Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian*. SS 6 (2002) nr 6 s. 156-158; A. Jasiński. *Jezus jest Panem*. *Kyriologia Nowego Testamentu*. Wrocław 1996; E. Tomaszewski. *Geneza tytułu Kyrios w Listach św. Pawła*. STV 8 (1970) nr 1 s. 267-284; J. Cieślak. *Wyznanie „Jezus jest Panem” – jako świadectwo jedności zwiastowania chrześcijańskiego w Nowym Testamencie*. RT 22 (1980) nr 1, s. 23-37.

¹¹ Wyjątek stanowi 1 P 3,6. F. Montagnini. *Lettera agli Efesini. Introduzione-Traduzione e Commento*. Brescia 1994, s. 343n.

¹² R. H. Fuller. *Pan*. W: *Encyklopedia biblijna*, s. 895.

¹³ Termin ten wywodzi się od czynności „namaszczenia”. Samo namaszczenie polegało na dotknięciu ciała lub przedmiotu oliwą lub maścią (L. Ryken. J. Wilhoit. T. Longmann. *Namaszczenie*. W: *Słownik symboliki biblijnej*, s. 560). Na Starożytnym Wschodzie używano pachnących olejków jako kosmetyków do nacierania ciała, zazwyczaj po kąpieli, co było oznaką luksusu lub świętowania. Później namaszczenie zostało przyjęte w praktyce medycznej, jako zabieg leczniczy oraz w praktyce religijnej, jako znak poświęcenia czegoś lub kogoś na wyłączną własność Boga (B. Widła. *Poddawać się, poddać, poddany*. W: *Słownik antropologii Nowego Testamentu*. Warszawa 2003, s. 187-188). W Starym Testamencie takiemu obrzędowi byli poddawani głównie królowie, którym nadawano władzę właśnie w obrzędzie namaszczenia oliwą (Sdz 9,8-15; 2 Sm 5,3; 1 Krl 1,39; Ps 98,21; Syr 43,13). Namaszczenie w takim ujęciu, to sposób nadawania szczególnych uprawnień w formie władzy. Równocześnie przyznawano tytuł „Pomazańców Pańskich”, po hebrajsku *מָשִׁחַ* (1 Sm 2,10; 12,3; 2 Sm 23,1; Ps 2,2; Lm 4,20), gdyż obrzęd ten dawał namaszczoneму moc

Syna Bożego, obiecanego przez Boga, Zbawiciela, stając się Jego drugim imieniem (Mt 11,2-6; Łk 7,18-23; 1 Tes 1,1; Ga 1,1; 1 Kor 1,1)¹⁴. Wskazuje na to utożsamienie tego tytułu z Synem Bożym. Przez to zdecydowanie zostaje nadane mu znaczenie religijne, a nie polityczne. Jest to szczególnie widoczne w listach św. Pawła¹⁵. Zadaniem Jezusa Chrystusa, czyli Mesjasza było wyzwolenie ludzi z niewoli grzechu, czyli odkupienie, a nie cokolwiek innego (Dz 10,38)¹⁶. Chrystus jest tym, którego oczekiwano, jako mającego naprawić stosunki pomiędzy Bogiem i człowiekiem, co będzie decydującym czynem zbawczym (Ef 3,12; Rz 5,11; 1 Tm 2,5)¹⁷. W Nim ludzie na nowo mają możliwość korzystania z wszelkich dóbr Bożych (J 1,17; Rz 1,7; 2 Kor 1,2)¹⁸.

Ducha Bożego (J. Łach. *Namaszczenie na króla*. W: J. Łach. *Księgi Samuela. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*. Poznań. Warszawa 1973 (*Katolicki Uniwersytet Lubelski; Pismo Święte Starego Testamentu*. Red. S. Łach. T. 4. Cz. 1) s. 526-530; M. Filipiak. *Mesjanizm królewski w Psalmie 2*. CT 43 (1973) nr 3, s. 49-65). Ta pierwotna inspiracja tytułu z instytucją króla, bardzo mocno sugerowała aspiracje polityczne. Stąd też, słowo מָשִׁיחַ było początkowo synonimem króla. Stopniowo, zwłaszcza w okresie powygnaniowym, kiedy nie było już króla, termin ten był używany w odniesieniu do arcykapłana (Kpł 4,3.5.16; 6,22). Ponieważ namaszczenie było znakiem szczególnej więzi człowieka z Bogiem, dlatego „pomazańca” (מָשִׁיחַ) zaczęto traktować jako pośrednika pomiędzy Bogiem a ludem, czyli posiadającego do spełnienia szczególną misję zleconą mu właśnie przez Boga.

W okresie rzymskim część Żydów zaczęła żywić nadzieje na przywrócenie im na nowo instytucji królestwa. Podstawą tego było przekonanie, że Bóg interweniuje w historię, zsyłając zbawiciela, aby wybawił Jego naród od cierpienia i niesprawiedliwości (J. Łach. *Mesjanizm starotestamentalny w świetle dokumentów qumrańskich* (*W XXX-lecie odkryć nad Morzem Martwym*). W: *Człowiek we wspólnocie Kościoła. Księga Pamiątkowa na dwudziestopięciolecie Akademii Teologii Katolickiej*. Red. L. Balter. Warszawa 1979, s. 339-350; J. F. A. Sawyer. *Mesjasz*. W: *Słownik wiedzy biblijnej*. Red. B. M. Metzger. M. D. Coogan. Warszawa 1999, s. 512-513). Dlatego właśnie nadzieja ta przybrała kształt oczekiwania na „pomazańca”, czyli „mesjasza”.

¹⁴ R. Tomczak. *Godność mesjańska Jezusa na podstawie perykopy poselstwa Jana Chrzciciela* (Mt 11,2-6 i Łk 7,18-23). *Analiza historyczno-literacka*. SPa 5 (1995) s. 151-180; R. Popowski. *Christos*. W: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* s. 657-660; K. Romaniuk. *Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?* (Mt 16,13); *Co sądzicie o Mesjaszu?* (Mt 22,42). WST 9 (1996) s. 43-48; B. Michał. *Tytuły chrystologiczne w Nowym Testamencie*. Tarnów 1991; P. Gryziec. *Tytuły chrystologiczne w Listach Pasterskich*. CT 66 (1996) nr 3 s. 5-30; B. Motyl. *Jezus zwany Chrystusem*. Poznań 1999.

¹⁵ J. Czerski. *Centralne tematy teologiczne Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian*, s. 155-172.

¹⁶ W. Cyran. *Namaszczenie Jezusa Duchem Świętym i Mocą* (Dz 10,38). RTK 42 (1995) z. 1 s. 95-101; S. Włodarczyk. *Jezus namaszczony Duchem Świętym według Ewangelii św. Łukasza*. CzST 26 (1998) s. 9-14.

¹⁷ H. Langkammer. *Jezus Chrystus – centrum Ewangelii Pawłowej*. W: *W kręgu Dobrej Nowiny*. Red. J. Szlaga. Lublin 1984, s. 233-241.

¹⁸ J. Homerski. *Misja Jezusa w planie zbawienia*. AK 118 (1992) z. 3 (449) s. 417-431; B. Widła. *Chrystus*. W: *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, s. 27-28.

Tak więc termin *ev kupiō* ma głównie wymiar etyczny (wolę korzystania z udostępnionych przez Niego dobrodziejstw, co możliwe jest tylko w przypadku wyznania wiary w Jezusa jako Zbawcę) i oznacza, że można go rozumieć w sensie „jak przystoi wierzącym w Pana”, a nie z jakichkolwiek innych motywów. Analizowany wiersz jest więc apelem do dzieci, by były posłuszne w Panu, czyli w ten sposób, jak się to realizuje wśród tych, którzy wierzą w Pana, Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. Motywy posłuszeństwa dzieci nie mają wynikać z jakichś zewnętrznych okoliczności, ale mają mieć swoje racje duchowe, religijne. Ta wewnętrzna, duchowa postawa sprawia, że posłuszeństwo, poddanie staje się służbą samemu Chrystusowi. Przez to nie może być tu mowy o poczuciu niższości względem tego, komu jest się posłusznym.

Analizowany fragment tekstu wskazuje również na tych, komu dzieci powinny okazywać posłuszeństwo, a którymi są *γονεῖς*, czyli rodzice. W świetle Biblii rodzice, czyli ojciec i matka, są podstawą istnienia rodziny, ponieważ to oni przekazują dzieciom życie i troszczą się o nie, co z kolei przyczynia się do kształtowania więzów rodzinnych¹⁹.

Motyw posłuszeństwa okazywanego rodzicom przez dzieci z racji wiary, potwierdza i wzmacnia treść użytego w analizowanym wierszu greckiego terminu *δικαιον*. Wyraz ten jest tłumaczony jako „sprawiedliwe”. W świetle Biblii początkowo treść tego słowa wiązano z aspektem jurydycznym i oznaczano nim stan człowieka polegający na wywiązywaniu się ze swoich zobowiązań, czyli dostosowanie się do określonej normy prawnej. Widoczne to jest zwłaszcza w kontekście zawarcia przymierza na górze Synaj pomiędzy Bogiem i narodem wybranym w czasach Starego Testamentu²⁰. Za sprawiedliwego uważany był ten człowiek, który wypełnia zobowiązania wynikające z tego przymierza. Faktycznie, ideałem sprawiedliwości jest sam Bóg, który zawsze wywiązuje się ze swoich zobowiązań wobec ludzi (Pwt 32,4; Ps 119, 137-138; Iz 24,16)²¹. Jednakże celem prawa Bożego nie jest jedynie przestrzeganie pewnej normy, ponieważ ma ono znacznie głębszy sens, a którym jest zbawienie ludzi. Dlatego stopniowo

¹⁹ S. Stefanek. *Rodzina w zamysłach Bożych*. AK 83 (1974) t. 43, nr 3 (395) s. 362-370; M. Filipiak. *Biblijne podstawy teologii małżeństwa i rodziny w Starym Testamencie*. Lublin 1984; S. Koziół. *Obraz życia małżeńskiego i rodzinnego w świetle tekstów prorockich*. W: *U źródeł mądrości*. Red. S. Hareźga. Rzeszów 1997, s. 191-210; J. Kułaczkowski. *Biblijne zasady wychowania rodzinnego*. Rzeszów 1998.

²⁰ A. Sicari. *Sprawiedliwość Boża w Starym Testamencie*. Com 1 (1981) nr 1-2, s. 49-56; L. Stachowiak. *Sprawiedliwość o doskonałość w Starym Testamencie*. W: *W posłudze Słowa Pańskiego. Księga pamiątkowa poświęcona Ks. Prof. Dr hab. Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin*. Red. S. Bielecki. H. Ordon. H. Witczyk. Kielce 1997, s. 136-142.

²¹ K. Romaniuk. *Sprawiedliwość i miłość jako przymioty Boże*. RBL 17 (1964) nr 1, s. 19-24.

aspekt jurydyczny sprawiedliwości był zastępowany aspektem soteriologicznym, co oznacza, że sprawiedliwym jest ten, kto postępuje zgodnie ze zbawczymi planami Boga²². Takie rozumienie sprawiedliwości uzyskuje swoją pełnię w czasach Nowego Testamentu, w których sam Jezus Chrystus jest przedstawiany jako jedyny i pełny wzór „Sprawiedliwego” (Dz 3,14; 7,52)²³. Dlatego sprawiedliwość polega na możliwości dostąpienia zbawienia przez człowieka i dokonuje się poprzez wiarę w osobę Chrystusa jako Zbawiciela (Dz 13,38-39; Rz 1,17; Ga 3,5), z czym wiąże się także aspekt etyczny. Można więc wnioskować, że sprawiedliwość, w świetle tekstów biblijnych, może być rozumiana jako postawa człowieka wobec Boga polegająca na pełnym zaufaniu wobec Niego i działaniu zgodnym z Jego zamiarami²⁴.

Dlatego wymóg posłuszeństwa dzieci wobec rodziców posiada swoje bardzo głębokie uzasadnienie z racji zasad wiary, w której głównym punktem odniesienia jest Syn Boży, Jezus Chrystus, dzięki któremu człowiek otrzymuje udział w zbawczym dziele Boga. Bez takiego odniesienia zobowiązanie do posłuszeństwa traci rację swojego istnienia, a co gorsze, uniemożliwia poprawne jej rozumienie i pozbawienie się osiągnięcia zbawienia.

2. Obowiązek okazywania czci rodzicom przez dzieci

Drugi obowiązek dzieci wobec swoich rodziców przedstawia Ef 6,2-3:

Czczij ojca twego i matkę – jest to pierwsze przykazanie z obietnicą – aby ci dobrze było i abyś był długowieczny na ziemi.

Powyższe wiersze są niemal dosłownym przytoczeniem treści IV przykazania Dekalogu, jaką przedstawia Wj 20,12 i Pwt 5,16. Św. Paweł na określenie obowiązku dzieci wobec rodziców używa greckiego terminu *τίμα*, pochodnym od wyrazu *τιμάω* i który można przetłumaczyć jako „okazywać szacunek komuś, oddawać cześć, czcić kogoś”²⁵. Ten sam wraz występuje również w obu wersjach greckiego przekładu Dekalogu, czyli w Septuagincie (LXX). W tekście hebrajskim wyrazowi greckiemu *τίμα* odpowiada wyraz *כבד* oznaczający „uczczanie, uhonorowanie kogoś”²⁶. Termin ten służył w Starym Testamencie do podkreślenia hierarchii ważności w relacji pomiędzy osobami, czyli wskazania, że komuś jest

²² J. Jachym. *Sprawiedliwy według Ez 18. LST* 6 (1997) s. 197-208.

²³ J. Reumann. *Sprawiedliwość*. W: *Encyklopedia biblijna*, s. 1132.

²⁴ S. Wronka. *La giustificazione e la salvezza in Paolo. PS* 1 (1997) nr 1, s. 281-292; X. Leon-Dufour. *Sprawiedliwość, usprawiedliwienie*. W: *Słownik Nowego Testamentu*. Poznań 1998, s. 578.

²⁵ R. Popowski. *τιμάω*. W: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 604.

²⁶ F. Zorell. *כבד*. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*. Roma 1968, s. 344.

w tej relacji przypisane stanowisko wyższe lub niższe. Relacja ta może mieć dwojaki charakter: świecki – dotyczący różnych grup społecznych (Lb 22,17; Sdz 13,17; Prz 4,8) lub też religijny – związany ze stosunkiem człowieka do Boga (1 Sm 2,30; Ps 50,15; Prz 3,9).

W odniesieniu do Boga wyrażenie to oznacza Jego obecność, określa Boga, jako istotę ważną, czyli mozną i potężną²⁷. Bóg ma związek z tym, co stworzone, poprzez swoją chwałę. Jej oznakami są najpierw zjawiska przyrody, obłoki (Wj 13,21n), burze (Ps 29,3-9), grzmoty (Wj 24,15n; Pwt 5,22n). Znakiem obecności Boga w kulcie stało się kadzidło (Wj 29,43; 40,34; 1 Krn 8,10n). Ze świątyni chwała Boga promieniować miała na wszystkie narody (Iz 60,3; 66,18n; Ha 2,14). Ta chwała jest też wśród ludu, aby napełniać sobą całą ziemię (Ez 11,22n; 36,23n; 39,21-29)²⁸.

Natomiast w odniesieniu do człowieka chwała jest równoznaczna z jego znaczeniem i godnością. Chwała wyraża owo znaczenie, czyli jest rzeczywistą wartością, odpowiadającą godności człowieka. Podstawę do niej daje Bóg, na przykład w postaci bogactw (Rdz 13,2; Hi 42,12), wysokiego urzędu (Rdz 45,13) czy też naturalnej piękności (Wj 28,2.40). Słowo „czcić” oznacza uznawać „ciężar” rodziców, czyli ich znaczenie i autorytet w społeczności rodzinnej, traktować poważnie, nadawać właściwą rangę. Szczególnie syn ma uznawać znaczenie i autorytet rodziców w społeczności rodzinnej i nadawać im właściwą rangę²⁹. W języku biblijnym słowo „cześć”³⁰ oznacza coś realnego, konkretnego i materialnego (Rdz 13,2 – Abraham był „bardzo zasobny”, ponieważ posiadał trzody, srebro i złoto). Stąd cześć dla rodziców oznacza nie tylko obowiązek teoretycznie rozumianego „uszanowania”, ale również faktyczną troskę o nich, zwłaszcza opiekę w starości. Chodzi o cześć pojętą w sensie materialnym, o to wszystko, w czym cześć się przejawia (Syr 3,8a). Słowo כָּבֵד oznacza „uczcić”, ale też „sowiec wynagrodzić” (Lb 22,16b-17; 22,37; Sdz 13,17).

Fakt, że wyraz כָּבֵד, zarówno w tekście Prz 3,9, jak i w Wj 20,12; Pwt 5,16 występuje w identycznej formie, czyli w drugiej osobie trybu rozkazującego oraz,

²⁷ S. Lach. *Kebod Jahwe*. W: *Księga Wyjścia. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz-ekskursy*. Poznań. Warszawa 1970, s. 307-313; T. Matras. *Teologia „kebod Jahwe” u Ezechiela*. W: *Teologia i życie. Księga pamiątkowa ku czci ks. Prof. dra hab. Jana Kowalskiego*. Red M. Duda. Częstochowa 1994, s. 315-320; J. Synowiec. *Kebod Jahwe*. W: *Studia teologiczne*. Red. L. Górka. J. Krasa. S. Nagy. Lublin 1976, s. 51-58.

²⁸ G. von Rad. *Kabod im AT*. W: *TWNT*. T. 2. Stuttgart 1935, s. 240-245; D. Mollot. *Chwała*. W: *STB*, s. 136.

²⁹ M. Filipiak. *Czcij ojca twego i matkę twoją (Wj 20,12; Pwt 5,16). Studium egzegetyczno-teologiczne*. RTK 28 (1981) z. 1 s. 5-12; J. Gaspar. *Social Ideas in the Wisdom Literature of the Old Testament /The catholic University of America. Studies in Sacred Theology 8/*. Washington 1947, s. 101n.

³⁰ M. Filipiak. *Biblia o człowieku*. Lublin 1979, s. 21.

że zobowiązanie do okazywania czci rodzicom umiejscowione jest w kontekście Dekalogu, czyli prawa przymierza, pozwala wnioskować, iż okazywanie czci Bogu jest traktowane na równi z okazywaniem czci ojcu i matce³¹. Tak więc uzasadnienie obowiązku dzieci okazywania czci wobec ojca i matki, posiada głównie motyw religijny³². W mniejszym stopniu uwzględniony jest aspekt humanitarny czy socjologiczny. Występuje tu odwołanie się do woli Boga. Cześć bowiem, którą dzieci mają okazywać rodzicom, nakazuje sam Bóg i to właśnie On daje rodzicom odpowiednią władzę nad swoimi dziećmi³³. Autorytet rodziców opiera się bezpośrednio na autorytecie samego Boga³⁴.

Dla uzasadnienia okazywania czci rodzicom św. Paweł przyjął za podstawę treść czwartego przykazania Dekalogu³⁵. Wskazują na to przede wszystkim takie elementy, jak wspólna dla obu tekstów terminologia i podobieństwa rzeczowe. Zarówno w czwartym przykazaniu, jak i u św. Pawła występują identyczne wyrazy. Przypomina on fakt nadania przykazania przez Boga i jego moc zobowiązującą³⁶. Przykazanie to umieszczone jest w Dekalogu jako pierwsze po przykazaniach względem Boga, z czego można wnosić, że rodzice zastępują dziecku Boga. Dlatego przysługuje im szacunek i cześć. Z Bożego przykazania więc dzieci mają czcić rodziców³⁷. Obowiązek czci rodziców, najbardziej precyzyjne uzasadnienie znalazł w Dekalogu³⁸. Równość we czci ojca i matki, ukazują sankcje prawne, przewidziane za uderzenie ojca lub matki lub też złorzeczenia im. W prawie takie postępowanie jest zakazane tymi samymi formułami bez

³¹ H. Witczyk. *Orędzie Dekalogu (Wj 20,1-17). Analiza krytyczno-literacka*. ZN KUL 40 (1997) nr 1-2, s. 41-74; J. Synowiec. *Dziesięć przykazań. Wj 20,1-17; Pwt 5,6-20*. Kraków 1999; J. Łach. *Kodeks domowy w Liście do Kolosan*, s. 222.

³² P. Heinisch. *Theologie des Alten Testaments*. Bonn 1940, s. 177; H. Kremers. *Die Stellung des Elterngabotes im Dekalog*. *EvTh* 4 (1961) s. 145n; J. Gamberoni. *Das Elterngabot im Alten Testament*. *BZ* 2 (1964) s. 184; J. Carrón. *Sens czwartego przykazania I historia jego interpretacji*. *Com* 16 (1996) nr 1 (91) s. 3-19.

³³ L. Krinetzki. *Das Alte Testament. Eine theologische Lesehilfe*. T. 3: *Psalmen. Klage- lider. Hohes Lied und Weisheitsbücher*. Freiburg 1968, s. 226.

³⁴ M. Filipiak. *Czcij ojca twego i matkę swoją (Wj 20,12; Pwt 5,16). Studium egzegetyczno-teologiczne*. *RTK* 1 (1981) s. 5-12; F. Niebergall. *Praktische Auslegung des Alten Testaments. Methodische Anleitung zu seinem Gebrauch in Kirche und Schule. Im Anschluss an „Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl“*. T. 1. Göttingen 1921, s. 85n.

³⁵ J. Grajewski. *Czcij ojca twego i matkę swoją w listach Nowego Testamentu*. *StTB* 14 (1996) s. 19-46.

³⁶ P. van Imschoot. *Theologie de l'Ancien Testament*. T. 2; *L'homme*. Tournai 1956 s. 258n; J. Fichtner. *Die Altorientalische Weisheit in ihrer Israelitisch-Judischen Ausprägung. Eine Studie zur Nationalisierung der Weisheit in Israel*. Giessen 1933, s. 33.

³⁷ M. Sales. *Honor stawania się dzieckiem: co oznacza „czcij ojca swego i matkę swoją”*. *Com* 16 (1996) nr 1 (91) s. 25-50.

³⁸ Ch. J. H. Wright. *La famille en Israel et le Decalogue*. „*Hokma*” 18 (1981) 14-33.

żadnego rozróżnienia (Wj 21,15-17). Oboje rodzice reprezentują Boga, który przez nich kieruje życiem młodych ludzi³⁹. Mędracy pouczają, że brak szacunku dla rodziców zasługuje na najwyższą karę (Prz 30,17). Przepięstwa wobec rodziców zasługują na haniebną śmierć (Pwt 21,22-23; Prz 19,26a; 28,24b; 20,20b). Rodzice są zastępcami samego Boga w dziele wychowania dzieci, dlatego należy się im głęboka cześć i szacunek⁴⁰.

Imperatywny charakter okazywania czci ojcu i matce podkreśla ponadto grecki termin *εντολη*, użyty w Ef 6,3, który można tłumaczyć jako „przykazanie, polecenie, nakaz”⁴¹. Najczęściej przykazanie jest rozumiane jako żądanie słowne lub pisemne wykonania czegoś. W odniesieniu do Dekalogu, którego treścią jest dziesięć przykazań, można je rozumieć jako prawo kateryczne nadane przez Boga ludowi Bożemu, będące zbiorem ogólnych zasad życia społecznego (system etyczno-moralny) o charakterze imperatywnym, czyli wzywające do zgodnego z nim postępowania. Ponieważ prawo to jest wyrazem zawarcia przymierza pomiędzy Bogiem i ludźmi, dlatego przykazania Dekalogu posiadają wymiar religijny. W świetle Nowego Testamentu przykazania Boże odzyskują swoją właściwą podstawę, którą jest miłość⁴².

Okazywanie czci ojcu i matce przez dzieci posiada określoną motywację, którą tekst grecki oddaje w wyrażeniu *εν επαγγελια, ινα εϋ σοι γένηται και εση μακροχρόνιος επι της γης*. Wyraz *επαγγελια* oznacza „obietnicę”, która w ujęciu Biblii jest zapewnieniem, że określone wydarzenie nastąpi w przyszłości (Rdz 15,5; 15,18-21; 2 Sm 7,16; Iz 11,1-9)⁴³. Dlatego obietnica wiąże się z nadzieją i jest zachętą do uczestnictwa w niej. Wszystkie wydarzenia zmierzają do swej

³⁹ Ogólny nakaz czci rodziców zawarty w Dekalogu jest bardziej sprecyzowany w innych tekstach Starego Testamentu, które orzekają, do czego zobowiązuje i co wyklucza cześć rodziców. Można tu wyróżnić na przykład zakaz bicia rodziców (Wj 21,15); złorzeczenia im (Wj 21,17; Prz 20,20; 30,11; Syr 3,9b), lekceważenia ich (Pwt 27,20; Syr 3,12-13.16), krnąbrność (Pwt 21,18-21), wyśmiewanie (Prz 30,17), okradanie (Prz 28,24). Za bicie rodziców, przeklinanie ich i inne ciężkie przestępstwa przeciw porządkowi rodzinnemu, rodzice mogli domagać się śmierci swego syna (Wj 21,15-17; Kpł 20,9; Pwt 21,18-21; 27,16). Kto lekcewał rodziców, powinien być tak ukarany, jakby lekcewał samego Boga (Kpł 24,15-16). W rodzicach należy uznawać ów praaurytet, którego ostateczne źródło tkwi w Bogu.

⁴⁰ L. Krinetzki. *Das Alte Testament. Eine theologische Lesehilfe*. T. 3: *Psalmen. Klage-lieder. Hohes Lied und Weisheitsbucher*. Freiburg 1968, s. 225.

⁴¹ R. Popowski. *εντολη*. W: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 202.

⁴² J. Lach. *Miłość i przymierze Boga z ludźmi*. W: *Słowo nieskowane. Księga jubileuszowa dla Ks. Jana Kruciny*. Red. A. Nowicki. J. Tyrawa. Wrocław 1998, s. 357-367; P. Kasilowski. *Przykazanie miłości Boga i miłości bliźniego w tradycji synoptycznej*. WST 10 (1997) s. 141-150; B. Widła. *Przykazanie*. W: *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, s. 219.

⁴³ C. J. Roetzel. *Obietnica*. W: *Encyklopedia biblijna*, s. 856.

pełni, którą jest zbawienie, i tego dotyczą Boże obietnice⁴⁴. Słowo Boże i wszystkie proroctwa są odniesione do obietnicy. Urzeczywistnienie zbawienia dokonało się w Jezusie Chrystusie, stąd też jest On kresem wszystkich obietnic (Łk 1,55; Dz 7,5; 2 Kor 1,20; Rz 4,13; Ga 3,16)⁴⁵.

Przedmiot obietnicy w Ef 6,3, jak i w Wj 20,12 i Pwt 5,16 jest oddany tym samym terminem greckim εὖ. Słowo to znaczy „dobrze, słusznie, doskonale, szczęśliwie, pomyślnie”, a całe związane z nim wyrażenie w analizowanych tekstach, „aby ci się dobrze wiodło, abyś był szczęśliwy”⁴⁶. Pomyślność wiąże się z obfitością, która może być rozumiana jako stan dostatku, będący skutkiem obdarowania człowieka różnym dobrem przez Boga⁴⁷. Potrzebny jest w tym także ludzki wysiłek. Dlatego pomyślność może być rozumiana jako sukces osiągnięty przez człowieka, który aktywnie o niego zabiega. Jest ona rezultatem Bożego i ludzkiego współdziałania (Rdz 39,3; 2 Sm 8,6; Ps 1,3). W Starym Testamencie często utożsamiano pomyślność z owocną pracą umożliwiającą podtrzymanie fizycznego życia lub posiadaniem wielu dzieci (Ps 144,121) i ze znakiem Bożej aprobaty i błogosławieństwa (1 Krl 3,13). W Nowym Testamencie następuje przeniesienie akcentu w rozumieniu pomyślności z doczesnych dóbr na dobra nieprzemijające, w których udział zapewnia zmartwychwstanie Chrystusa⁴⁸.

Wyrażenie w Ef 6,3 może być także rozumiane jako zachęta do osiągnięcia szczęśliwości⁴⁹. Człowiek jako istota niedoskonała stara się osiągnąć szczęście, które ostatecznie nie ma polegać na przejściowo, czasowo ograniczonym stanie, ale doskonale i trwale spełniającym wszystkie dążenia człowieka⁵⁰. Bogata symbolika szczęścia przedstawiona w tekstach biblijnych w formie obfitych plonów, urodzenia się dziecka, bezpieczeństwa, pokoju (1 Krl 5,5; Mi 4,4; Ps

⁴⁴ A. Tronina. *Obietnice a eschatologia. Odplata indywidualna w psalmach*. W: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*. T. 8: *Biblia o przyszłości*. Red. L. Stachowiak. R. Rubinkiewicz. Lublin 1987, s. 51-58; A. Rebić. *Obietnica i przygotowanie zbawienia w Starym Testamencie*. W: *Tajemnica odkupienia*. Poznań 1997, s. 29-36.

⁴⁵ J. Suchy. *Obietnica (epangelia) – rękojmią chrześcijańskiej nadziei według św. Pawła*. Lublin 1996; B. Widła. *Obietnica*. W: *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, s. 152.

⁴⁶ R. Popowski. εὖ. W: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 239.

⁴⁷ R. Rumianek. *Wizje pomyślności w Księdze Ezechiela*. Warszawa 1998.

⁴⁸ L. Ryken. J. C. Wilhoit. T. Longman. *Pomyślność*. W: *Słownik symboliki biblijnej*. Warszawa 2003, s. 737-739.

⁴⁹ W tekście hebrajskim Wj 20,12 i Pwt 5,16 występuje jako motyw okazywania czci rodzicom, wyraz אָמַר (zob. *Biblia hebraica stuttgartensia*. Ed. K. Elliger. W. Rudolph. Stuttgart 1987, s. 119. 295), który może być rozumiany jako „nazywać szczęśliwym, być szczęśliwym (P. Briks. אָמַר. W: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. Warszawa 1999, s. 47).

⁵⁰ W. Langer. *Szczęście*. W: *Praktyczny słownik biblijny*. Red. A. Grabner-Haider. Warszawa 1994, kol. 1265.

128,3), pozwala wnioskować, że szczęśliwość to stan zadowolenia wynikający z zaspokojenia najgłębszych pragnień człowieka (Mt 5,3-12), które ostateczne spełnienie uzyskują w osobie Jezusa Chrystusa (Flp 4,4) oraz podczas ostatecznego odnowienia (Ap 21,4)⁵¹.

Zarówno pomyślność, jak i szczęśliwość traktowane jako stan spełnienia pragnień człowieka, mogą stać się ważnym motywem zachęcającym dzieci do okazywania czci rodzicom.

Drugi przedmiot obietnicy dla dzieci, które okazują cześć swoim rodzicom, tekst grecki określa wyrażeniem μακροχρόνιος ἐν τῇ γῇ. Wyraz μακροχρόνιος może być rozumiany jako „długowieczny, długo żyjący, długi czas życia”. W tekstach biblijnych życia nie traktuje się jako wielkości neutralnej, na przykład jako podstawowej siły rozwoju kosmicznego, chociaż przesłanki do takiego sposobu rozpatrywania życia, można by znaleźć w księgach świętych. Życie przedstawia się jako najwyższe dobro, stan, posiadanie⁵². Jest terminem służącym na oznaczenie wszelkich błogosławieństw Bożych, czyli dóbr, które czynią człowieka szczęśliwym⁵³. Pojawia się ono na ostatnim etapie dzieła stworzenia jako jego ukoronowanie (Rdz 1,21-28)⁵⁴. Dla ludzi ma ono zasadniczo charakter daru, w obronie którego człowiek jest gotów poświęcić wszystko, aby je uratować (Hi 2,4). Przez życie rozumie się w Biblii na ogół wielość pochodzącą od Boga, dokonującą się przed Bogiem i skierowaną na Boga⁵⁵. Żyć, znaczy mieć szczególne relacje z Bogiem⁵⁶, ponieważ każde życie pochodzi od Boga (Rdz 2,7; Mdr 15,11; Hi 13,14n; Ps 102,28). Dlatego Bóg wyznaczył miarę (Ps 39,6) temu życiu oraz bierze je w swoją opiekę i zabrania wszelkich mordów (Rdz 9,5n; Wj 20,13)⁵⁷. Chociaż życie upływa na ziemi, to jednak jest ono podtrzymywane przede wszystkim nie dobrami ziemi, ale przywiązaniem do Boga, który jest

⁵¹ J. Lourenço. „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości” (Mt 5,6). *Biblijne wezwanie do szczęścia*. Com 10 (1990) nr 5 (59) s. 3-17; L. Ryken. J. C. Wilhoit. T. Longman. *Szczęście*. W: *Słownik symboliki biblijnej*, s. 966-967.

⁵² L. Stachowiak. *Teologia życia w Starym Testamencie*. RTK 17 (1970) z. 1, s. 13.

⁵³ J. Nelis. *Leben im Alten Testament*. W: *BL*. Kol. 1024-1027.

⁵⁴ J. Roslon. *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*. STV 4 (1966) nr 2, s. 269-363; S. Strzelecki. *Życie jako dar Boży w świetle Pisma Świętego*. WKAB 16 (18) (1990) nr 2 (76) s. 53-60; F. Mickiewicz. *Bóg-Panem Życia*. Com 17 (1997) nr 1 (97) s. 3-9;

⁵⁵ M. Filipiak. *Życie ludzkie w świadectwie Biblii*. RTK 24 (1977) z. 1 s. 21-29; L. Stachowiak. *Teologia życia w Starym Testamencie*. RTK 17 (1970) z. 1, s. 17-19; G. von Rad. *La sapienza in Israele*. Torino 1975, s. 229.

⁵⁶ Z. S. Pisarek. *Życie i śmierć w Piśmie świętym*. W: *Vademecum biblijne*. Cz. 4. Red. S. Grzybek. Kraków 1991, s. 75.

⁵⁷ M. Filipiak. „Nie zabijaj” (Wj 20,13; Pwt 5,17). *Studium egzegetyczno-teologiczne*. RTK 30 (183) z. 1, s. 5-14; A. Szostek. *Nie będziesz zabijał!* (Wj 20,13). *Ethos* 2 (1989) nr 5 (1) s. 137-146; J. Bajda. *Nie zabijaj*. AK 83 (1991) z. 2-3 (495-496) s. 251-260;

źródłem „wody żywej” (Jr 2,13; 17,13; Ps 36,10; Prz 14,27). Jednocześnie wyraźnie dostrzega się prawdę ukazującą, że wszystkie istoty żywe, z człowiekiem włącznie, posiadają życie w sposób bardzo nietrwały, z natury swej podlegają śmierci, będącej następstwem grzechu⁵⁸. W rzeczywistości, życie jest krótkie (Hi 14,1; Ps 37,36; Mdr 2,2; Syr 18,9) i należy je właściwie wykorzystać. Polega to na wypełnianiu woli Bożej, która jest widoczna w prawie i przykazaniach. Kto będzie ich przestrzegał, zachowa swe życie (Kpł 18,5; Pwt 4,9; Wj 15,26; Prz 11,19; Ha 2,4). Zachowanie prawa Bożego zapewni człowiekowi życie wieczne (2 Mch 7,36; Mdr 5,13). Dlatego też tak wielka wartość, jaką jest życie, została powiązana z okazywaniem czci rodzicom. Nowy Testament potwierdza prawdy o życiu przedstawione w tekstach starotestamentalnych, mocno podkreślając, że tylko w Synu Bożym człowiek dostępuje udziału w życiu, które pochodzi od Boga (Dz 17,25) i które Bóg pragnie ofiarować ludziom przez Niego (J 3,16; 14,6)⁵⁹. Warunkiem dostąpienia tego jest wiara (J 6,47). Prawdą, że Bóg jest Panem życia i śmierci, została pokazana najpełniej w Zmartwychwstaniu Chrystusa⁶⁰.

Chociaż ludzkie życie przekracza granice doczesności, to jednak w IV przykazaniu, do którego odwołał się św. Paweł zostaje ono odniesione do doczesności, na co wskazuje grecki wyraz *ἐν γῆς*, który można tłumaczyć jako „na ziemi”. W świetle tekstów biblijnych, życie człowieka zależy w dużej mierze od bogactw, które kryje w sobie ziemia i od urodzajności, którą ona oznacza. Fakt zależności człowieka od ziemi potwierdza wspólny rdzeń, który występuje w języku hebrajskim dla określenia nazwy „człowiek” (*אָדָם*) i „rola”, czyli uprawnej ziemi (*אֲדָמָה*)⁶¹. Ziemia jest miejscem, gdzie człowiek może realizować zadanie powierzone mu przez Boga (Rdz 1,28). Dla człowieka żyjącego na łonie natury ziemia jest macierzyńskim łonem wszelkiej istoty żywej⁶². W odniesieniu do narodu „ziemia” wskazuje na fakt posiadania określonego obszaru przez lud, który ją zamieszkuje.

J. Łach. *Lo tircach znaczy: „Nie będziesz zabijał”* Com 17 (1997) nr 1 (97) s. 10-17; A. A. Viard. J. Guillet. *Życie*. W: STB s. 1157-1158.

⁵⁸ T. Boman. *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem aramäischen*. Göttingen 1954, s. 76; W. Trilling. *Stworzenie i upadek według Rdz 1-3*. Warszawa 1980, s. 80-89.

⁵⁹ J. Kremer. *Paweł. Zmartwychwstanie Jezusa przyczyną i wzorem naszego zmartwychwstania* Conc 6-10 (1970) s. 235-243; R. Rubinkiewicz. *Zmartwychwstanie Chrystusa – zmartwychwskrzeszenie nasze*. RTK 42 (1995) z.1, s. 85-93;

⁶⁰ K. Romaniuk. „Ja jestem zmartwychwstaniem” (J 11,25). Conc 6-10 (1970) s. 228-234; T. Dola. *Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa pełnią wydarzeń zbawczych*. AK 84 (1992) t. 119, z. 1 (500) s. 28-41. T. Dąbek. *Zwycięstwo Chrystusa nad grzechem i śmiercią*. Tyniec 1997.

⁶¹ P. Briks. *אָדָם* W: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* s. 22.

⁶² M. Lurker. *Ziemia, rola*. W: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 278.

Jedynym władcą ziemi jest sam Bóg, który ją stworzył, jednakże została ona powierzona człowiekowi, jako dzierżawcy (Rdz 2,16; Wj 23,10; Syr 17,1-4). Z jednej strony, przez swą pracę, człowiek wyciska na ziemi własne piętno, a z drugiej strony ziemia jako rzeczywistość życiodajna formuje na swój sposób psychologię człowieka. Pierwszy grzech człowieka dotknął swymi skutkami również i ziemię (Rdz 3,17n). Pomimo takiego stanu jest ona przedmiotem obietnic Boga (Rdz 17,8; Wj 6,4). Jahwe, jedyny Władca całej ziemi (Kpł 25,23; Ps 24,1), dał ziemię Kanaan Izraelowi, wypełniając obietnicę złożoną Abrahamowi i jego potomkom (Wj 6,1-4; Pwt 6,10)⁶³. Wyłącznie dzięki Jahwe, Izrael został wyzwolony z niewoli egipskiej, zdołał pokonać i usunąć narody większe i silniejsze od siebie, o czym nigdy nie powinien zapomnieć (Pwt 7,17-26). Teksty z Księgi Powtórzonego Prawa szczególnie mocno podkreślają prawdę, że ziemia jest darem (Pwt 8,7-9) i jednocześnie ostrzegają, iż na nowej ziemi Izrael powinien prowadzić nowe, zgodne ze swoim powołaniem życie. Jeśli tego nie uczyni, utraci ziemię, podobnie jak inne narody, które zamieszkiwały ją przed nim (Pwt 8,19-20). Historia deuteronomistyczna (Joz, Sdz, 1 i 2 Sm, 1 i 2 Krl) i wiele tekstów prorockich traktują historię Izraela z jednej strony jako współzależność między wiernością Bogu a bezpiecznym przebywaniem na swojej ziemi, z drugiej zaś jako niewierność, przez którą naród został pozbawiony tego bezpieczeństwa⁶⁴. Prorocy, tacy jak Ozeasz, Jeremiasz, Amos, przedstawiali obraz ziemi w żałobie z powodu złych czynów człowieka (Oz 4,1-3; Jr 12,4; 23,10; Am 1,2)⁶⁵. Jednakże łaska Boża jest ogromna i właśnie dlatego nawet po utracie ziemi z powodu podboju asyryjskiego (upadek Samarii w 722 roku przed Chrystusem) i babilońskiego (upadek Jerozolimy w 587 roku przed Chrystusem) prorocy zwiastowali przyszłe miłosierdzie Boże, które miało się ukazać w powrocie narodu do swej ziemi⁶⁶.

Ziemia odgrywa ogromną rolę, ponieważ przypomina o miłości i wierności Boga względem przymierza. Kto posiada ziemię, posiada także i Boga. Poprzez pracę na roli Izrael miał czcić Boga, składać Mu dziękczynienie i ukazywać swoją zależność od Niego. Taki właśnie sens mają izraelskie święta rolnicze (Wj 23,14), które wiążą życie kultyczne narodu ze zjawiskami powtarzającymi się rytmicznie w samej przyrodzie: Święto Przaśników, Święto żniw, Święto

⁶³ J. Rosłon. *Ziemia dana pod przysięgą przez Boga Jahwe*. CT 51 (1981) nr 2, s. 187-205.

⁶⁴ W. Janzen. R. S. Boraas. *Ziemia*. W: *Encyklopedia biblijna*, s. 1373.

⁶⁵ L. Ryken. J. C. Wilhoit. T. Longman. *Ziemia*. W: *Słownik symboliki biblijnej*, s. 1176.

⁶⁶ Fakt, iż ziemia ta nie należała pierwotnie do Izraela, znajduje wyraz w trzech ważnych określeniach teologicznych, które się do niej odnoszą. Jest ona „dziedzictwem”, które Izrael otrzymał od Boga (Lb 28,52-56), jest dana w „posiadanie” (Kpł 14,34) oraz „odpoczynkiem” po długiej wędrówce (Ps 95,11).

Pierwocin, Święto Zbiorów jesiennych. Kult wczesnego Izraela nie ogniskował się w systemie ofiar, lecz w dorocznych świątach⁶⁷. To z ziemią Izrael związała całą swą działalność i życie: dom, rodzinę, małżonka (Pwt 20,5n). Stopniowo posiadanie ziemi przybiera znaczenie eschatologiczne (Ez 47; Iz 62,4; Am 9,13; Oz 2,23n, Jr 23,3), w ramach którego uwydatnia się mocno przejście od płaszczyzny kolektywnej do indywidualnej⁶⁸.

W tekstach Nowego Testamentu symbol ziemi uzyskał bardziej uniwersalistyczne znaczenie (Rz 4,13). Jest ona symbolem doczesności, czyli tego wszystkiego, co przemija (Mt 6,19; J 3,12; Flp 2,10; Kol 3,2; Hbr 9,1) i co domaga się podejścia z dystansem, aby móc uczestniczyć w tym, co nieprzemijające (Ap 3,10; 6,10)⁶⁹.

Powyższe analizy dotyczące ziemi i rzeczywistości życia człowieka, do której odwołuje się nakaz okazywania czci rodzicom przez dzieci, jako jego motywu, pozwalają wnioskować, że jest on bardziej związany z teologią Starego Testamentu, aniżeli teologią Nowego Testamentu, co zresztą w niczym nie umniejsza jego ważności.

3. Obowiązek wychowania dzieci przez ojca

Analizowany fragment z Listu do Efezjan zawiera także ważne wskazania dla tych, których obowiązkiem jest wychowanie dzieci. Tekst grecki na określenie tego, kto powinien się podjąć procesu wychowania swoich dzieci używa terminu πατέρ, tłumaczonego jako „ojcowie”.

Pojęcie ojcostwa w Biblii, zwłaszcza w Starym Testamencie, jest bardzo bogate i przekracza ramy rozumienia ojca, tylko w odniesieniu do samej rodziny⁷⁰. Ojcami są nazywani także przodkowie Izraela, stojący na szczycie danej społeczności. Szczególnie jest to widoczne w odniesieniu do patriarchów, takich jak: Abraham, Izaak, Jakub⁷¹. Warto zauważyć, że chociaż ci patriarchowie są ojcami narodu wybranego, w pełnym tego słowa znaczeniu, to jednak są oni ojcami nie tyle ze względu na ojcostwo fizyczne, lecz raczej z racji wiary w obietnice otrzymane od Boga. Dlatego stają się oni przykładami do naśladowania w wierze⁷².

⁶⁷ H. J. Kraus. *Worship in Israel. Thum. ang.* Blachwell. Oxford. John Knox Press. Richmond 1966, s. 26-70.

⁶⁸ G. Becquet. *Ziemia*. W: *STB* s. 1129-1133.

⁶⁹ B. Widła. *Ziemia, ziemski*. W: *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, s. 333.

⁷⁰ S. Potocki. *Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego*. *PrCh* 8 (1999) s. 51-61; T. Dąbek. *Bóg jako Ojciec w Starym Testamencie*. *ZODS* (1999) numer specjalny, s. 49-53.

⁷¹ A. Winogradsky. *Honor bycia ojcem i matką. Boskie przykazanie dotyczące historii pokoleń według tradycji rabinistycznej*. *Com* 16 (1996) nr 1 (91) s. 51-65; *Abraham-tajemnica ojcostwa. Tradycja Izraela i Kościoła wyjaśnia Rdz 22,1-14*. Opr. K. Bardski. Kraków 1999.

⁷² H. Schungel, *Ojcowie*, w: *PSB*, kol. 889.

Rodowody ojców odnoszą się nie tylko do patriarchów, których się wychwala (Syr 44-50; 1 Mach 2,51-61), ale także do buntowników, którzy wpływają w pewien sposób na swoich potomków, uczestniczących w nieposłuszeństwie i karze swoich przodków (Wj 20,5 Jr 32,18; Ba 3,4n; Lm 5,7; Iz 65,6n). Uważano bowiem, że ojcowie przekazują nie tylko fizyczne dziedzictwo, ale również moralne. Ojciec był zarówno protoplastą, zapewniającym ciągłość rodu, oraz tym, który kieruje życiem i aktywnością konkretnej rodziny⁷³.

W Starym Testamencie pojęcie ojcostwa zaczyna obejmować samego Boga⁷⁴. Ojcostwo ludzkie wykazuje liczne braki i niedoskonałości, natomiast pełnię ojcostwa posiada jedynie Jahwe (Iz 63,16). Bóg objawia ludziom swe ojcostwo. Należy je rozumieć jako ideę dobroczynnej władzy, opatrności, domagającej się uległości i zaufania (Wj 4,22; 1.6 11,12; Pwt 14,1; Iz 1,2n; 30,1.9; Jr 3,14)⁷⁵.

Stary Testament na pierwszym miejscu w rodzinie stawia ojca. Jest on oparciem „domu” i zazwyczaj stoi na czele rodziny. Żona uznaje w nim „głowę” (Rdz 20,3) i równocześnie pana (Rdz 18,12). Znaczna część władzy rodzinnej spoczywała w rękach ojca, sprawującego prawną opiekę nad dziećmi i żoną. Jego władza nie była jednak absolutna (Wj 21,7-11; Pwt 21,15-21). Do czasu centralizacji kultu przez Pwt, ojciec rodziny sprawował także funkcje kapłańskie (Rdz 21,4; Wj 12,3n; Sdz 6,26; Hi 1.5)⁷⁶. Jedną z najważniejszych funkcji ojca, jako kapłana, było składanie ofiar w miejscowym sanktuarium lub leż w centralnym miejscu kultu (1 Sm 20,6). Ponadto miał prawo samodzielnego ustanawiania określonego kultu i wyznaczania do jego wypełniania własnych kapłanów (Sdz 8,27; 17,5). To właśnie ojciec jako „głowa” rodziny zabijał baranka w czasie świąt Paschy i spożywał go w gronie rodziny (Wj 12). Misja ojca względem rodziny miała charakter kapłański (Rdz 22; 46,1; Sdz 17,10). Był on w niej reprezentantem samego Boga. Ojciec spełniał funkcję kierującą we wszystkich dziedzinach życia rodzinnego⁷⁷.

⁷³ B. Mierzwiński. *Mężczyzna-mąż-ojciec*. Otwock 1996, s. 157; A. Oczachowski. *Biblijne ujęcie ojcostwa*. SPAr 9 (1999) s. 57-62.

⁷⁴ L. Stachowiak. *Starotestamentalna koncepcja Boga*. RTK 19 (1972) z. 1, s. 61-72; R. Forycki. *Bóg Ojciec Wszemogący*. Com 2 (1982) nr 2 (10) s. 82-96; R. Rumianek. *Synem moim pierwotnym jest Izrael (Wj 4,22)*. W: Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7). *Biblia o Bogu Ojcu*. Red. F. Mickiewicz. J. Warzecha. Warszawa 1999, s. 61-69; Z. Małecki. *Bóg Ojciec – Stwórca nieba i ziemi*. CzWD 1-2 (1999) s. 63-66.

⁷⁵ S. Koziół. *Bóg Ojcem ludu Bożego w symbolice prorockiej*. W: „Czyn... człowieka odda mu zapłatę” (Prz 12,4b). *Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Józefa Homerskiego*. Tarnów 1999, s. 53-73; M. Gołębiowski. *Objawienie Boga w Starym Testamencie*. STV 23 (1985) nr 2, s. 19-43; G. Chantraine. *Bój Ojciec*. Com 19 (1999) nr 2 (110) s. 3-15; P. Ternant. *Ojcowie-Ojciec*. W: STB, s. 620-623.

⁷⁶ P. Weimar. *Patriarchat*. W: *Praktyczny Słownik Biblijny*. Red. A. Grabner-Haider. Warszawa 1994, kol. 935-936.

⁷⁷ E. B. Cross. *The Hebrew Family*. Chicago 1937; B. Mierzwiński. *Rola ojca w świetle Starego Testamentu*. Ethos 9 (1996) nr 1-2, s. 234-246.

W ujęciu pionowym ojciec zapoczątkowuje pewne pokolenie i jest pierwszym ogniwem w łańcuchu poszczególnych generacji. Dając życie, przedłuża w ten sposób samego siebie (Rdz 21,12; 48,16). Przyczynia się w ten sposób do podtrzymywania przy życiu swej rasy, upewniając się, że dobra rodzinne przypadną w udziale jego potomkom, którzy od niego pochodzą (Rdz 15,2n). Bez tego akcentu ojcowskiego, tworzącego podstawowy porządek i istotny element wspólnoty, nie można sobie wyobrazić ani rodziny, ani narodu⁷⁸. Chwałą dla ojca było zrodzenie i posiadanie dużej liczby dzieci. Natomiast brak potomstwa, w przypadku ojca, który umierał nie zrodziwszy syna, było uważane za karę Bożą (Lb 3,4; 273n).

Do ojca należało w głównej mierze wychowywanie swoich dzieci, synów i córek (Syr 30,1-13)⁷⁹. Decydował o losie swoich dzieci, zezwalał na zawieranie związków małżeńskich (Rdz 24,2n; 28,1n). Miał szczególne prawo o stanowieniu moralności swoich córek (Wj 21,7), a nawet decydował o życiu dzieci, w początkowym okresie Izraela (Rdz 38,24; 42,37). Mógł ustanawiać prawa i normy dla swojej rodziny i dla swojego rodu (Jr 35)⁸⁰. Dokonywał obrzezania. Jest on wcieleniem całej rodziny, której zapewnia jedność (Rdz 32,11) i która właśnie ze względu na ojca nazywa się *beith ab*, to znaczy „dom ojcowski” (Rdz 34,19).

Teksty Nowego Testamentu jednoznacznie wskazują, że pełnia ojcostwa zawiera się w Bogu i dlatego jest On wzorem realizacji ojcostwa w wymiarze doczesnym (Ef 4,6.14-15)⁸¹. Ukazanie ludziom Boga jako Ojca było głównym celem misji Chrystusa (J 14,9-10; 17,1-5)⁸². Ojciec Niebieski troszczy się o ludzi, jako swoje dzieci (Mt 6,9-13; Łk 11,2-4; Ga 4,6; 1 J 3,1)⁸³.

⁷⁸ L. Perlitt. *Der Vater im Alten Testament*. W: *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*. Stuttgart 1976 s. 53; K. Romaniuk. *Być ojcem według Biblii*. Warszawa 1998.

⁷⁹ U. Szwarc. *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*. W: *Życie społeczne w Biblii*. Red. G. Witaszek. Lublin 1999, s. 227-247.

⁸⁰ E. Zenger. *Ojciec Domu*. W: *PSB* kol. 888-889.

⁸¹ H. Lagkammer. *Motywy Boga jako Ojca w teologii św. Pawła*. *RTK* 26 (1979) z. 1, s. 55-65; A. Kwas. *Bóg Ojcem w Nowym Testamencie*. *RBL* 35 (1982) nr 3, s. 186-193; H. Langkammer. *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*. Radom 1999; B. Żychlińska. *Ojcostwo Boga względem Jezusa Chrystusa i ludzi w listach św. Pawła*. *RBL* 52 (1999) nr 1, s. 33-44.

⁸² F. Gryglewicz. *Janowa postać Boga*. *RBL* 30 (1977) nr 1, s. 65-67; A. Jankowski. „Bóg Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa” – naszym Ojcem. *Anamnesis* 5 (1998-1999) nr 4 (19) s. 23-33; P. Scarafoni. *Objawienie tajemnicy Ojca*. *Com* 19 (1999) nr 6 (114) s. 115-132; J. Drgas. „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9). *Bóg Ojciec w Ewangelii Janowej*. W: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64). Biblia o Bogu Ojcu* s. 114-124; J. Szłaga. *Objawienie ojcostwa Bożego przez Jezusa Chrystusa*. W: „*Abba*” *Ojcie! W stronę Wielkiego Jubileuszu roku 2000*. Red. I. Dec. Wrocław 1998, s. 39-51.

⁸³ W. Ziółek. *Obraz Boga Ojca w przypowieściach Jezusowych*. W: *Wokół tajemnicy Boga Ojca*. Red. A. Czaja. Opole 1999, s. 77-86; A. Jaśiński. *Rola Boga Ojca w dziele zbawienia według Listu św. Pawła do Galatów*. *ŚlPatr* 3 (1991) s. 6-24; L. Ryken. J. C. Wilhoit. T. Longman. *Ojciec, ojcostwo*. W: *Słownik symboliki biblijnej*, s. 643.

Uwzględniając prawdę o Bogu Ojcu, miłującym ludzi i w ten sposób będącym wzorem ojcostwa (Mt 5,45.48), tym bardziej zasadnym wydaje się być przypomnienie przez św. Pawła o obowiązku wychowania swoich dzieci przez ojca rodziny. Oczywiście nie umniejsza to obowiązku wychowawczego matki ani tym bardziej go nie wyklucza⁸⁴. Jednak motywem przypomnienia obowiązku wychowawczego ojca w tym tekście wydają się być głównie metody wychowawcze tu przywołane, a które są właściwe zachowaniom ojca, a nie matki.

W tekście Ef 6,4 na określenie działań wychowawczych ojca wobec dzieci występuje grecki termin *ἐκτρέφετε*, pochodzący od czasownika *ἐκτρέφω*, i który można przetłumaczyć jako „karmić, żywić, wychowywać”⁸⁵. Proces wychowania obejmuje różnorakie dziedziny związane z życiem człowieka. Wychowawcą jest ten, który poucza, pokazuje, napomina, karze, nagradza, służy przykładem. Podstawą wszelkiego wychowania jest miłość i dialog pomiędzy dwoma osobami. Aby wychowawca mógł sprostać zadaniu, jakie przed nim stoi, powinien być przede wszystkim wierny swoim zamierzeniom i cierpliwy w dążeniu do wytkniętego celu. Teksty biblijne oddają proces wychowania poprzez różne terminy, które można spotkać głównie w księgach mądrościowych, tak często nawiązujące do wychowania. Prawo i prorocy także podejmują ten temat, przedstawiając zagadnienia dotyczące rodziny.

W Biblii wychowawcą, w pełnym tego słowa znaczeniu, jest sam Bóg, który pragnie nakłonić swój lud w ten sposób i jednostki do karnej uległości Prawu albo wierze⁸⁶. Dokonuje tego nie tylko przez pouczenie, ale i przez różne próby. Jeżeli wychowanie, które dają mędrcy lub rodzina, ma pozory świeckości, to w rzeczywistości chce ono być, jak wskazuje na to kontekst ksiąg mądrościowych, jedynie wyrazem wychowania Bożego (Prz 1,7; Syr 1,1). Bóg jest jedynym i głównym wzorem dla wychowawców, a Jego dzieło wychowania urzeczywistnia się według etapów, wskazujących na to, jak wychowawca sięga coraz głębiej i głębiej do wnętrza człowieka (Pwt 8,5).

Pierwszorzędnym elementem w wychowaniu jest miłość i Bóg właśnie objawia się jako miłujący (Oz 11,1-4; Ez 16; Wj 4,22)⁸⁷. Zawiera ona w sobie dwa aspekty. Celem wychowania jest mądrość, a środkiem prowadzącym do osiągnięcia tego celu jest upomnienie. Nauczyciel, który kierował procesem wycho-

⁸⁴ S. Włodarczyk. *Pierwszeństwo rodzicielskich praw do wychowania dzieci w świetle Biblii*. CzWD 49 (1975) nr 11-12, s. 261-263.

⁸⁵ R. Popowski. *ἐκτρέφω*. W: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 187.

⁸⁶ R. Pankiewicz. *Rodzina i wychowanie w Palestynie rzymskiej w świetle tradycji biblijnej i późnojudaistycznej*. StPed 18 (1992) s. 69-93.

⁸⁷ Bóg przebywa wśród swojego ludu, aby mu pomagać (W. Zimmerli. *Grundriss der alttestamentlicher Theologie*. Stuttgart 1973, s. 12-15.).

wania po rodzinie⁸⁸, powinien uczyć swego wychowanka mądrości, zrozumienia i karności (Prz 23,23), przy czym karność jest już owocem wychowania. Jest to umiejętność właściwego postępowania w życiu, którą należy zdobyć i wiernie się jej trzymać (Prz 4,13; 5,23; 10,17; Syr 21,21). Rodzice i wychowawcy są dla dzieci autorytetem usankcjonowanym przez samo Prawo (Wj 20,12). Należy słuchać ojca i matki (Prz 23,22) pod groźbą ciężkich kar (Prz 30,17; Pwt 21,18-21)⁸⁹.

Wychowanie jest sztuką trudną ze względu na oporność serca ludzkiego (Prz 22,15), oraz ze względu na złe otoczenie, które skłania do złego (Prz 1,10n; 5,7-14; 6, 20-35). Dlatego też rodzice są pełni niepokoju i zatroskania (Syr 22,3-6,42). Konieczne są więc w tym napomnienia, a jeszcze bardziej różga (Syr 22,6; 30,1-13; Prz 23,13n)⁹⁰. Wychowanie powinno być podjęte w sposób szczególnie intensywny w młodości, która jest etapem w życiu człowieka odznaczającym się brakiem większego doświadczenia koniecznego do osiągnięcia mądrości.

Wzorem doskonałego wychowawcy i tym samym działań wychowawczych jest Jezus Chrystus⁹¹. Prawo przestało już być wychowawcą dla ludzi (Ga 3,19; 4,2). W swej działalności wychowawczej Chrystus nie ogranicza się jedynie do mówienia, co należy czynić (Mt 7,28n; Mk 1,27), ale nade wszystko swoim postępowaniem dawał przykład, jak należy żyć (J 2,17; 13,14n)⁹². Wychowawcze dzieło Boga doprowadza do ostatecznego dopełnienia Duch-Pocieszyciel, działający stale w Kościele⁹³.

Tekst Ef 6,4 wskazuje na konkretną metodę wychowawczą, jakiej powinien użyć ojciec, i którą tekst grecki określa jako παιδεία. Wyraz ten można tłumaczyć jako „wychowywanie, karcenie, kształcenie, ćwiczenie, karamie”⁹⁴. Można go rozumieć też jako kształcenie, naukę mądrości, zdolność rządzenia, panowa-

⁸⁸ C. J. Kearns. *Ecclesiasticus: A Catholic Commentary on Holy Scripture*. Toronto 1954, s. 521n.

⁸⁹ R. Rubinkiewicz. *Rodzina jako środowisko wychowawcze*. W: *Biblia o rodzinie*. Red. G. Witaszek. Lublin 1995, s. 37-46; J. I. Durham. *Exodus*. Waco 1987, s. 291-292.

⁹⁰ X. Leon-Dufour. *Wychowanie*. W: *STB*. S. 1086.

⁹¹ C. Martini. *Jezus jako wychowawca*. *HW* 10 (1999) nr 3, s. 3-11.

⁹² R. Karpiński. *Władza nauczycielska Chrystusa w Ewangelii św. Mateusza*. *RBL* 22 (1969) nr 4-5, s. 206-213; E. Wajszczak. *Funkcje wychowawcze Chrystusa w Ewangeliiach*. *CT* 40 (1970) nr 2, s. 61-76; E. Staniek. *Pedagogiczne zasady Mistrza z Nazaretu*. Kraków 1995.

⁹³ J. Kufasiewicz. *Rola Ducha Świętego w dziejach zbawienia*. W: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*. T. 6. Red. L. Stachowiak. R. Rubinkiewicz. Lublin 1983, s. 45-80; J. Pytel. *Duch Święty Darem Ojca i Źródłem apostolskiej aktywności*. *PzST* 4 (1983) s. 69-74; A. Nowicki. *Pięćdziesiątnica a zapoczątkowanie Kościoła*. *WPT* 3 (1995) nr 2, s. 87-98; S. Wypych. *Duch Święty i Jego obecność w Kościele*. *MDG* 41 (1997) s. 397-406; H. Langkammer. *Pneumatologia biblijna (ruach-pneuma)*. Opole 1998; J. Czernski. *Duch Święty w życiu Kościoła i wiernych*. *SS* 2 (1998) s. 45-60. S. Bielecki. *Duch Święty a posłannictwo Kościoła*. *CzST* 26 (1998) s. 35-42.

⁹⁴ W. Jaeger. *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*. Bydgoszcz 1997; R. Popowski. παιδεία. W: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 454.

nia⁹⁵. Ma on więc szerokie znaczenie. W Starym Testamencie (LXX) wyraz ten oznacza najczęściej „upomnienie, pouczenie, uczenie”⁹⁶. Tekst hebrajski Starego Testamentu w miejscach występowania greckiego wyrazu παιδεία, używa wyrazu יסר, który zazwyczaj bywa tłumaczony jako „napomnienie, pouczenie” (Pwt 4,36; 8,5; Iz 28,26; Oz 7,15; Ps 94,12; Prz 31,1), rzadko jako „karność, dyscyplina” (Ps 94,10; Prz 29,17) lub też jako „ukaranie” (Pwt 22,18; Oz 10,10)⁹⁷. Interesujące jest to, że tekst hebrajski Starego Testamentu, na określenie „karności” używa zasadniczo jednego wyrazu, jakim jest słowo מוסר (Pwt 11,2; Prz 1,8; 4,1; 13,1; 13,24; 15,5; 23,13; Jr 2,30)⁹⁸. Z racji występowania w dalszym fragmencie tekstu Ef 6,4 greckiego wyrazu νοθεοία, który można tłumaczyć jako „przemawianie do rozumu, napominanie, pouczenie”⁹⁹, zasadnym wydaje się być w tym fragmencie tekstu biblijnego tłumaczenie wyrazu παιδεία jako „karcenie”.

Tłumacząc hebrajskie słowa dotyczące wychowania za pomocą greckiego rzeczownika παιδεία¹⁰⁰, Septuaginta nie zamierzała utożsamiać wychowania biblijnego z wychowaniem typu hellenistycznego, w którym usiłuje się odkryć w wychowaniu osobowość na podstawie horyzontów po ziemsku pojmowanych¹⁰¹.

Stary Testament unika nadmiernej pobłażliwości wobec młodego pokolenia. Idealem jest surowe wychowanie (Syr 30,7a). Karność jest nieodzownym elementem wychowania. Liczne teksty biblijne, zwłaszcza mądrościowe, podkreślają, że nauczanie dziecka karności wymaga niekiedy stosowania kar chłosty (Prz 13,24; 22,15; 23,13; Syr 22,6; Pwt 8,5; 2 Sm 7,14; Prz 3,12; 29,15.17)¹⁰². Dzieci należy nawet często karcić i nie należy się tego wstydzić (Syr 42,1a. 5b). Stary Testament zna chłostę wykonywaną za pomocą różgi, czyli kawałka drewna zakończonych rzemieniami, jako karę stosowaną w sądownictwie cywilnym (Pwt 55,2). Karę taką stosowano w synagogach wobec krnąbrnych¹⁰³. Co się natomiast

⁹⁵ J. Berkley. *The Doctrine of the Child*. W: *StB* 23 (1973) s. 35-36.

⁹⁶ J. Lust. E. Eynikel. K. Hauspie. παιδεία. W: *A greek-english lexicon of the Septuagint. Part II. K-Ω*. Stuttgart 1996, s. 346.

⁹⁷ F. Zorell. יסר. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 317.

⁹⁸ F. Zorell. מוסר. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 418.

⁹⁹ R. Popowski. νοθεοία. W: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 412.

¹⁰⁰ Septuaginta tłumaczy hebrajski czasownik *jasar* (upomniał, skarcił) przez greckie *paideuein* (wychowywać). Jednakże słowo greckie nie pokrywa w pełni treści czasownika hebrajskiego oraz pochodnego od niego rzeczownika *musar* (karcenie). Zobacz szerzej: G. Bertram. *Paideuw. TWNT V* kol. 608.

¹⁰¹ M. Plezia. *Greckie koncepcje człowieka w dobie hellenistycznej. RH* 2-3 (1949-50) 231-250.

¹⁰² M. Filipiak. *Biblijne podstawy teologii małżeństwa i rodziny w Starym Testamencie*, s. 82.

¹⁰³ W. Jentach. *Urchristliches Erziehungsdenken, die Paideia Kyriu im Rahmen der hellenistisch-judischen Umwelt. BFTH* 45. Gütersloh 1951 s. 189n; J. Gamberoni. *Das Elterngebot im Alten Testament. BZ* 9 (1964) s. 181-190.

tyczy stosowania jej w procesie wychowawczym, to jest ona używana zarówno przez rodziców, jak i przez nauczycieli mądrości. Dziecko karano chłostą, ażeby ból fizyczny skłonił je do zastanowienia się i żalu (Prz 22,15). Karcenie dzieci w ten sposób ma oczywiście wynikać nie z braku opanowania ani wyrafinowanej złości, lecz z miłości, z głębokiego przekonania, że bez odpowiedniej troski wychowawczej, dziecko nie wyrośnie na dobrego człowieka, a jego życie okryje wstydem ojca (Syr 17,21; 22,3-6; Oz 11,1-4). Wychowanie za pomocą różgi nie jest więc czymś złym, wręcz przeciwnie, jest ono wyrazem prawdziwej miłości ojca do syna (Prz 13,24a). Karcenie więc może być rozumiane jako proces, który zmierza do nabycia przez wychowanka, nieraz za pomocą bolesnych metod, umiejętności kontrolowania swojego zachowania, czyli poprawnego zachowania się w każdym czasie i miejscu.

Zaniedbanie troski wychowawczej wobec dziecka jest krzywdą dla niego samego¹⁰⁴. Dlatego w tekstach biblijnych, które sugerują chłostę jako środek wychowawczy, podkreśla się ważność tego środka, który nie pozwala nadmiernie rozpieszczać dziecka. Karność nabyta w domu rodzicielskim, uzdalnia młodego człowieka do umiejętnego postępowania w życiu¹⁰⁵.

Drugą metodą wychowawczą, do której nawiązuje św. Paweł w Ef 6,4 jest *vousθεῖα* kupiou, co przekład polski oddaje jako „napominanie Pańskie”. Upomnienie jest szczególnie uprzywilejowanym środkiem wychowawczym (Prz 23,12a; 29,17). W Starym Testamencie dokonywało się ono różnymi sposobami, w zależności od przymiotów tego, który naucza. Jednak to sam Bóg jest Tym, który poucza swój lud (Ps 71,17; 94,12; Iz 2,3; Mi 4,2). Ludzie pełniący funkcję wychowawcy, są Jego wysłannikami nauczającymi Bożych dróg i ukazującymi je innym¹⁰⁶. Zalecone przez Stary Testament „upomnienie” ma w Biblii szeroki sens. Podstawowy termin starotestamentalny נָעַר (Koh 7,5) oznacza całe wychowanie do mądrości, dyscyplinę, którą chce się wpoić wychowankowi przez upomnienia i ostrzeżenia¹⁰⁷. Stąd pochwała tak właśnie rozumianej „nagany” w Starym Testamencie – „Nagana głębiej działa na mądrego, niż uderzenie głupiego sto razy” (Prz 17,10).

W ujęciu Biblii pouczenie bywało udzielane w różny sposób i docierało do ludzi rozmaicie. Pierwszym i zarazem podstawowym środowiskiem, w którym dokonywało się nauczanie, była rodzina¹⁰⁸. Ponieważ regularne nauczanie szkol-

¹⁰⁴ J. Chmiel. *Zadania rodziców w świetle Pisma Św.* RBL 30 (1977) nr 4, s. 214-215.

¹⁰⁵ R. Rubinkiewicz. *Rodzina jako środowisko wychowawcze.* w: *Biblia w rodzinie*, s. 41.

¹⁰⁶ A. Grabner-Haider. *Nauka.* W: *PSB* kol. 795.

¹⁰⁷ M. Filipiak. *Biblijne podstawy teologii małżeństwa i rodziny w Starym Testamencie.* Lublin 1984, s. 83.

¹⁰⁸ T. Herrmann. *Obowiązki względem dzieci w Nowym Testamencie.* RBL 14 (1961) nr 1-2, s. 43-52.

ne pojawiło się dopiero w epoce późniejszej, ciężar nauczania spoczywał przede wszystkim na rodzicach¹⁰⁹. Proces formacji mądrościowej zaczynał się więc w rodzinie, gdzie podlegali mu głównie synowie, którzy pod nadzorem ojca, lecz przy współudziale matki, przysposabiali się duchowo do samodzielnego życia¹¹⁰. Nauczanie miało charakter pamięciowy i dokonywało się ustnie (Pwt 6,7a; Wj 13,8; Ps 78, 3-4)¹¹¹. Mimo takiego charakteru nauczania, wydaje się, że znajomość pisma nie była ograniczona jedynie do warstw wyższych (2 Sm 8,17; 20,25; 1 Krl 4,3; Jr 36,4). Przepis Pwt 6,9 zakłada, że zwierzchnik każdej rodziny umiał pisać. Treść nauczania była bardzo ogólna. Obejmowała ona między innymi przygotowanie do zawodu. Ponieważ zawody były zazwyczaj dziedziczne, stąd też ich nabywanie dokonywało się najczęściej na terenie rodziny.

Ponadto w treść nauczania wchodziło przyswojenie powtarzanych w tradycji utworów opiewających wielkie zdarzenia z przeszłości (2 Sm 1,17-18a). Ojciec rodziny, jako głównie odpowiedzialny za wychowanie dzieci, powinien przede wszystkim zadbać o ich religijne wychowanie. Polegało ono na pouczeniu dzieci o tradycjach religijnych, które były równocześnie tradycjami narodowymi. Nie chodzi przy tym o jakieś nauczanie pogłębione, lecz o katechezę elementarną, zawierającą zasadnicze prawdy wiary; o katechezę moralną posiadającą rysy nakazów Prawa Bożego (Pwt 6,6). Ważna jest też katecheza liturgiczna, która, korzystając z okazji świąt w Izraelu, wyjaśniała ich sens i przypominała wielkie wydarzenia, wspomniane w czasie owych uroczystości (Wj 12, 26; 13,8). Pytania stawiane przez dzieci przy tych okazjach, skłaniały ojca do udzielania wyjaśnień (Pwt 6,20-25). Ojciec uczy także dawnych poematów, stanowiących część tradycji (Pwt 31, 19. 22; 2 Sm 1, 18n). Rodzice winni wyjaśniać swoim dzieciom sens obchodzonych uroczystości, pochodzenie i znaczenie spotykanych w wędrówkach po kraju pomników (Joz 4, 6.21)¹¹². Należy stale tak pouczać dzieci, we wszelkich okolicznościach – „zarówno, gdy będą siedzieć w domu, czy będą szły drogą, czy się położą, czy też wstaną” (Pwt 6, 76).

W świetle Nowego Testamentu wszystkie księgi Biblii należy traktować jako Boże pouczenie (1 Kor 10,11; 2 Tm 3,16)¹¹³. Nauczanie było jedną z podstawowych metod wychowawczych, którą posługiwał się Jezus Chrystus i wykorzystywał w różnych okazjach (Mt 4,17.23; 5,2; 7,29; 11,29; 13,54; 21,23; 22,16; Mk 1,21;

¹⁰⁹ H. I. Marrou. *Historia wychowania w starożytności*. Przeł. S. Łoś. Warszawa 1969.

¹¹⁰ S. Potocki. *Proces formacji mądrościowej w ujęciu Prz 1-9*. *RTK* 35 (1988) z. 1, s. 39-64.

¹¹¹ M. Filipiak. *Biblijne podstawy teologii małżeństwa i rodziny*, s. 85.

¹¹² J. Chmiel. *Zadania rodziców w świetle Pisma Św.* *RBL* 30 (1977) nr 4 s. 214-216; J. Homerski. *Słowo Boże a religijna formacja rodziny*. *RBL* 33 (1986) nr 3, s. 316-324.

¹¹³ K. Romaniuk. *Motywacja napomnień moralnych w listach św. Pawła*. Poznań 1971; K. Romaniuk. *Niektóre pouczenia moralne i sposób ich uzasadnienia w pismach św. Pawła*. *AK* 63 (1971) t. 76 z. 2 (373) s. 219-227.

10,32-34; Łk 4,15-16; 13,10; J 7,14; 8,2)¹¹⁴. Podobnie czynili apostołowie (Dz 2, 14-41; 4,2; 5,21; 8,12)¹¹⁵. Chrystus miał specjalną grupę swoich uczniów (Mt 10; Mk 4,10; 8,27-32; J 13-17)¹¹⁶. Szczególnym przykładem wychowanka Chrystusa jest Maria z Betanii (Łk 10,39)¹¹⁷.

Nauczanie jest uważane za ważne narzędzie formacji „nowego” człowieka. Ważnym elementem nauczania, co harmonizuje z tradycją helleńską, jest osobisty przykład postępowania. Stąd też naśladowanie Chrystusa jest nieodzowne w procesie wychowania (1 Kor 4,16; 11,1; Ef 5,1; Flp 2,5-11; 1 Tes 1,6)¹¹⁸. Celem nauczania nie jest teoretyczna wiedza, lecz ewangeliczna mądrość, wyrażająca się w posiadaniu świadomości i celu życia ludzkiego¹¹⁹. Dlatego to Bóg jest głównym nauczycielem człowieka (1 Tes 4,9). Duch Święty zostaje posłany wierzącym, aby ich stale pouczał (J 6,45; 14,26; 1 J 2,27)¹²⁰, dlatego nauczanie jest darem udzielanym przez Boga do budowania Kościoła (1 Kor 12,28; Ef 4,1; 1 Tm 5,17).

W tekście Ef 6,4 zawarte jest jeszcze jedno ważne wskazanie wychowawcze, wyrażone w języku greckim jako *μη παροργίζετε*. Termin ten jest pochodnym

¹¹⁴ H. Langkammer. *Oryginalność Jezusowego przepowiadania*. *STHSO* 5 (1976) s. 81-89; R. Karpiński. *Władza nauczycielska Chrystusa w Ewangelii św. Mateusza*. *RBL* 22 (1969) nr 4-5 s. 206-213; J. Krucina. *Chrystus nauczyciel. Humanizm ewangeliczny*. *CS* 7 (1976) s. 99-118; R. Tomczak. *Nauczycielska działalność Jezusa Chrystusa*. *Spar* 3 (1993) s. 151-158.

¹¹⁵ W. Rakocy. *Mowa Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy; model pierwotnego kerygmatu (Dz 2,14-41)*. *RTK* 45 (1998) z. 1, s. 111-122; B. Widła. *Uczyć się, nauczać, pouczać*. W: *Słownik antropologii Nowego Testamentu* s. 278.

¹¹⁶ S. Hareźga. *Obraz i zadania ucznia Jezusa na podstawie Ewangelii św. Marka (8,27-10,52)*. *WspAmb* 14 (1986) nr 1, s. 132-153; A. Jasiński. *Osoby powołane – uczniowie Jezusa (Mt 4,18-22)*. W: *Szukajcie zawsze oblicza Jahwe. Personalistyczne perspektywy orędzia biblijnego*. Red. A. Jasiński. Opole 1999, s. 123-132; S. Pisarek. *Uczeń i jego radość w perykopie o winnym krzewie J 15,1-11*. *SSHT* 32 (1999) s. 37-44.

¹¹⁷ J. Kudasiewicz. *Marta i Maria (Łk 10,38-42)*. W: *Kontemplacja i działanie*. Red. W. Słomka. Lublin 1984, s. 25-43; J. Kudasiewicz. *Dom Marty i Marii małym Kościołem*. *WST* 10 (1997) s. 169-178; L. Ryken. J. C. Wilhoit. T. Longman. *Nauczanie, nauczyciel*. W: *Słownik symboliki biblijnej*, s. 573.

¹¹⁸ E. Jezierska. *Współmieranie i współzmartwychwstanie wiernych z Chrystusem w życiu doczesnym*. *CS* 14 (1982) s. 203-227; K. Romaniuk. *O naśladowaniu Jezusa (Mt 8,18-22; Łk 9,57-60)*. *CT* 60 (1990) nr 1, s. 5-14; J. Łach. *„Bądźcie doskonali, jak Ojciec wasz niebieski”. Możliwość naśladowania Boga przez człowieka*. *WDS* 67 (1998) s. 497-510; H. Sławiński. *Naśladowanie Chrystusa ukrzyżowanego według synoptyków*. *StWł* 2 (1999) s. 253-265.

¹¹⁹ E. Szymanek. *Wiara jako przedmiot nauczania wg św. Pawła*. *RBL* 36 (1983) nr 3, s. 214-223.

¹²⁰ H. Schlier. *Duch Święty jako „tłumacz” w świetle Ewangelii Janowej*. *Com* 18 (1998) nr 2, s. 36-47; H. Witczyk. *Paraklet Duchem Nowego Przymierza. (J 14,15-17)*. *RTK* 46 (1999) z. 1, s. 77-91; A. Dziuba. *Orędzie ewangelizacyjne Ducha Świętego*. *CT* 69 (1999) nr 3, s. 27-34; X. Leon-Dufour. *Nauczać, nauka*. W: *Słownik Nowego Testamentu*, s. 418.

wyrazu greckiego *παροργίζω* i można go tłumaczyć jako „wywoływać w kimś gniew, złościć, drażnić kogoś”¹²¹.

Biblia utożsamia gniew lub złość z emocjami, które są skutkiem określonych myśli lub czynów. Gniew jest gwałtowną reakcją człowieka, który unosi się przeciwko drugiemu. Wiąże się to często z utratą panowania nad sobą, prowadzącą do niewłaściwego postępowania. Motywy gniewu mogą być różne (Rdz 4,5n; 27,44; Jdt 9,2). Skutki takiego zachowania mogą być tragiczne, dlatego Bóg potępia i odrzuca takie postępowanie człowieka, tym bardziej, że często towarzyszą mu nadużycia i niesprawiedliwość (Prz 4,17; 29,22). Stary Testament podkreśla, że wyrazem mądrości jest nieprovokowanie innych do gniewu (Prz 15,1; 19,11; 20,2). Niekiedy gniew bywa reakcją gorliwości o sprawy Boże (Wj 16,20; 39,19; Kpł 10,16; Lb 31,14; 1 Krn 1,10). Gniew, którego motywem nie są sprawy Boże, może narażać człowieka na grzech¹²². Teksty Nowego Testamentu o gniewie wpisują się w taki sposób jego rozumienia, jaki przedstawiony jest przez Stary Testament, czyli, że jest on uznawany za zło (Mt 2,16; Mk 3,5; Łk 4,28; Dz 5,33; 1 Kor 13,5; Ef 4,26; Kol 3,8; 1 Tm 2,8; Tt 1,7; Hbr 11,27)¹²³. Św. Paweł w swoich listach postrzega gniew jako element grzesznej natury, który człowiek wierzący powinien stale przezwyciężać (Ef 4,31; Kol 3,8)¹²⁴.

Ze względu na wychowanie swoich dzieci, ojcowie powinni unikać gniewu, będącego gwałtowną reakcją człowieka, której nie jest on w stanie kontrolować i prowadzącą do złego.

Tym bardziej jest to uzasadnione, że dziecko, jako istota jeszcze nieukształtowana, nie posiada wyrobionej umiejętności panowania nad sobą. Gniew sprawiałby, że trwałoby ono w stanie grzechu.

Podstawą prawidłowego funkcjonowania rodziny są relacje rodzinne. Relacje te jako wzajemne odniesienia pomiędzy członkami rodziny powinny być regulowane poprzez określone zasady. Jednym z ważnych tekstów biblijnych zawierających te zasady jest Ef 6,1-4. W ich świetle relacja dzieci do rodziców powinna wyrażać się w posłuszeństwie, ponieważ rodzicom została powierzona misja wychowania swoich dzieci i dlatego są oni zastępcami samego Boga w tak ważnym dziele. Rangę okazywanego rodzicom posłuszeństwa podkreśla ważność obietnic związanych z takim postępowaniem. Co się tyczy samego wychowania, należy je traktować jako szczególne zadanie, którego powinien

¹²¹ R. Popowski. *παροργίζω*. W: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 471.

¹²² X. Leon-Dufour. *Gniew*. W: *STB*, s. 287.

¹²³ B. Widła. *Gniew, gniewać się*. W: *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, s. 76.

¹²⁴ K. Romaniuk. *Zasady nowego życia. Zarys teologii moralnej św. Pawła*. W: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*. T. 3. Red. S. Łach. M. Filipiak. H. Langkammer. Lublin 1978, s. 202-238.

się podjąć przede wszystkim ojciec posługujący się w tym procesie metodami, jakimi są karcenie i napominanie. Dzięki postępowaniu zgodnemu z zasadami określającymi wzajemne relacje pomiędzy rodzicami i dziećmi, możliwe staje się zachowanie porządku w rodzinie, będącego ważnym elementem w prawidłowym funkcjonowaniu rodziny.

...ABYŚCIE OBFITOWALI W NADZIEJĘ... (RZ 15,13)¹

Jest rzeczą oczywistą, że nadzieja, obok wiary i miłości, stanowi fundament chrześcijańskiego życia. Bardzo trafnie wyraził to Charles-Pierre Péguy, kiedy pisał „maleńka nadzieja posuwa się naprzód zawieszona na ramionach dwóch starszych siostr, które podtrzymują ją za ręce. I między dwiema siostrami znajduje miejsce, aby dać się unosić do przodu. Choć jest jak dziecko nie mające dość siły, aby chodzić samodzielnie, to jednak w rzeczywistości właśnie ona jest tą, która podtrzymuje dwie pozostałe”² (*Le Porche de la deuxième vertu*, 1912).

A zatem nadzieja chrześcijańska. Nadzieja, która *zawieść nie może* (Rz 5,5), jak zapewnia nas św. Paweł. Ale czym jest nadzieja? Czego dotyczy? Jak wpływa na nasze codzienne życie? Czy łatwo mówić o nadziei? Niektórzy autorzy zwracają uwagę, że dzisiaj wielu teologów, duszpasterzy, a nawet świeckich, zamiast głosić nadzieję powszechnego zbawienia, głosi raczej modny i bardzo zresztą wygodny pewnik powszechnego zbawienia, dostosowany do mentalności współczesnego świata. Jednak znacznie trudniej już im określić, na czym to zbawienie polega i jak się je osiąga, szczególnie, kiedy człowiek żyje bez czy obok wiary, miłości i nadziei objawionej ostatecznie w Jezusie Chrystusie³.

W dzisiejszym wykładzie postaramy się odpowiedzieć na pytanie o źródło chrześcijańskiej nadziei, jej przedmiot, a także rolę w życiu chrześcijanina. Jako punkt wyjścia posłużymy nam tekst św. Pawła Apostoła z Listu do Rzymian: ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρῶσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεῦναι, εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου – *Bóg nadziei niechaj napełni was wszelką radością i pokojem w wierze, abyście obfitowali w nadzieję dzięki mocy Ducha Świętego* (15,13)⁴. Wybieram właśnie ten tekst, bo w moim przekonaniu, nie tylko streszcza on Pawłowe rozumienie nadziei chrześcijańskiej, ale właśnie

¹ Poprawiona wersja wykładu wygłoszonego podczas inauguracji nowego roku akademickiego w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie, dnia 29 września 2007 r.

² Tekst cytuję za G. Ravasi, *Upragniony Chrystus – oczekiwanie Abrahama oraz nadzieja narodu żydowskiego*, „Communio” 5(1997), s. 28

³ H. Witczyk, *Nadzieja, skąd, dla kogo i na co?*, „Verbum Vitae” 9(2006), s. 7.

⁴ Cytuję przekład tego wersetu za *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi*. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2005.

odpowiada na postawione wcześniej pytania. Wykład będzie się składał z trzech części: najpierw osadzimy wypowiedź św. Pawła w kontekście całego Listu do Rzymian, następnie zwrócimy uwagę na ważniejsze elementy tekstu, szczególnie na tle odniesień Starego Testamentu i myśli teologicznej Apostoła Narodów, aby w końcowej części ukazać znaczenie i rolę nadziei w życiu współczesnego chrześcijanina.

1. Miejsce tekstu w kontekście

Cytowana wyżej wypowiedź św. Pawła zamyka zasadniczą część Listu do Rzymian. Jest ostatnim zdaniem w formie życzenia – modlitwy, poprzedzającym epilog Listu, czyli wersety 15,14 – 16,25. Jeśli natomiast chodzi o kontekst bliższy (albo bezpośredni) to nasz werset kończy perykopę 15,7-13, w której Apostoł jeszcze raz bardzo mocno podkreśla, że Ewangelia jest zarówno dla Żydów, jak i pogan. Jeśli znamy nieco samą strukturę Listu do Rzymian i nauczanie św. Pawła, to wydaje się oczywiste, że powyższy fragment ma rolę pewnego podsumowania i przypomnienia na koniec kolejny raz tego, co najważniejsze. Paweł mówił o udziale pogan w darach łaski na początku Listu, szczególnie Rz 3,21 – 4,25. Skoro *usprawiedliwienie osiąga się przez wiarę w Jezusa Chrystusa i zostało ofiarowane wszystkim wierzącym* (por. 3,22) to zasadne wydaje się pytanie Pawłowe: *Czy Bóg jest tylko Bogiem Żydów? Czy nie jest również Bogiem pogan?* (3,29) I odpowiedź Apostoła Narodów: *Oczywiście, że również pogan. Przecież jest jeden Bóg, który usprawiedliwia obrzezanego dzięki wierze, a nieobrzezanego ze względu na wiarę* (3,29c-30). Potem w rozdziałach 9-11 pisze o uprzywilejowanym miejscu Izraela w historii zbawienia, o wierności Boga, a także o tym, że zbawienie pogan nie oznacza odrzucenia Izraela. Teraz na koniec Listu Paweł przypomina o *prawdomówności Boga* i wierności obietnicom danym ojcom (por. 15,8). Chodzi oczywiście o Żydów, pogan zaś wzywa do uznania i uwielbienia Bożego miłosierdzia: *poganie natomiast mają chwalić Boga za miłosierdzie*, i przytacza trzy argumenty skrypturystyczne ze Starego Testamentu *jak napisano: „Dlatego wielbić Cię będą pośród narodów i śpiewać Twojemu imieniu”. I znowu: „Radujcie się narody z Jego ludem”. I ponownie: „Sławcie Pana, wszystkie narody, chwalcie Go, wszystkie ludy”* (13,9b-11). Mamy kolejno 2 Sam 22,50 i Ps 18,50; Pwt 32,43(LXX); Ps 117,1.

W analizowanym tekście znajdujemy jeszcze jedno odniesienie do Starego Testamentu, konkretnie do proroctwa Iz 11,10, zacytowanego według brzmienia greckiego LXX, a mianowicie pisze Paweł: *Ponadto mówi Izajasz: „Pojawi się odrośl Jessego, powstanie, aby rządzić narodami; w Nim ludy będą pokładać nadzieję”* (13,12). Nie ulega wątpliwości, że Apostoł Paweł ukierunkowuje naszą

myśl ku Chrystusowi jako centrum całego misterium zbawienia i objawienia miłosierdzia Bożego.

Według Pawła swoistym sprawdzianem, na ile człowiek otworzył się na dar usprawiedliwienia, dokonanego przez Boga w Jezusie Chrystusie, oraz na ile zatem przyjął dar Bożego miłosierdzia, jest trwanie w niezłomnej nadziei. Dlatego Apostoł konkluduje życzeniem skierowanym do adresatów Listu: *Bóg nadziei niechaj napełni was wszelką radością i pokojem w wierze, abyście obfitowali w nadzieję dzięki mocy Ducha Świętego* (15,13).

2. Ważniejsze elementy tekstu Rz 15,13

Paweł nazywa Boga – Bogiem nadziei (ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος).

Jakie jest znaczenie samego terminu „nadzieja”?

W grece klasycznej rzeczownik ἡ ἐλπίς oznaczał „nadzieję, oczekiwanie”, ale także „zdanie, mniemanie, złe przeczucie, obawę”⁵. Dopiero w początkowym okresie hellenizmu zaczyna dominować pierwsze znaczenie, a więc „nadzieja”. W sensie religijnym termin ten stawiał człowieka w relacji do śmierci i tego, co po niej nastąpi. Jednak w świecie grecko-rzymskim posiadał on odcień czegoś złudnego, niepewnego.

Stary Testament zna wiele rzeczowników, którymi można było opisać nadzieję. Widać to wyraźnie, jeśli porównany w jaki sposób LXX tłumaczy ten termin. Otóż przez greckie ἡ ἐλπίς zostało przełożone przynajmniej siedem różnych hebrajskich rzeczowników, w tym najważniejsze pochodzące od rdzenia פטב, który oznacza „być silnym, solidnym, jędrnym, ufać, czuć się pewnym, bezpiecznym, mieć nadzieję”⁶. Nie ulega wątpliwości, że zakres znaczeniowy ἡ ἐλπίς w Nowym Testamencie (rzeczownik nie występuje w Ewangeliach, 53 razy w NT: Dz – 8; Paweł – 36; Hbr – 5; 1 P – 3, 1 J – 1) jest określany przez starotestamentowe pojęcie nadziei. Jest ona zawsze ukierunkowana na Boga i posiada trzy charakterystyczne wymiary: oczekiwanie przyszłości, ufność oraz cierpliwość w oczekiwaniu. Czasami akcentowany jest jeden z wymiarów, innym razem obecne są wszystkie trzy w jednym wyrażeniu⁷.

Wracamy do tekstu. Paweł określa Boga – Bogiem nadziei (ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος). dopełniacz τῆς ἐλπίδος może mieć w grece podwójne znaczenie: podmiotowe (Bóg

⁵ Takie znaczenia podaje *Słownik grecko-polski* (red. Z Abramowiczówna), t. 2, Warszawa 1960, s. 105.

⁶ P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 54.

⁷ S. Stasiak, *Uwielbiony Chrystus i życie wieczne – nadzieją Kościoła Apostolskiego w świetle Listów Pasterskich*, „Verbum Vitae” 9(2006), s. 106.

jako źródło nadziei) i przedmiotowe (Bóg jako przedmiot nadziei). Biorąc pod uwagę dalszą część wypowiedzi Pawłowej (dzięki mocy/przez moc Ducha Świętego – ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου) wielu komentatorów opowiada się raczej za pierwszym znaczeniem: Bóg źródłem nadziei⁸. Stąd Biblia Tysiąclecia, tłumacząc ten fragment dodaje w nawiasie kwadratowym słowo, którego nie ma w tekście greckim: *Bóg [dawca] nadziei*. Wydaje się jednak bardzo uzasadnione odczytanie tego sformułowania w kontekście Starego Testamentu, gdzie człowiek Biblii pokłada nadzieję wyłącznie w Bogu. Przytoczę tutaj fragment wypowiedzi Rudolfa Bultmanna, który w słynnym *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* stwierdził, że „nadzieja biblijna nie jest fantazyjną ucieczką od rzeczywistości, ani nie przejawia cech tymczasowości podkreślanej przez świat grecki. Wprost przeciwnie, jest ona pewnym fundamentem życia człowieka sprawiedliwego. Radość człowieka wyraża się w posiadaniu nadziei i przyszłości, a to dlatego, że człowiek Biblii pokłada nadzieję wyłącznie w Bogu”⁹. A zatem Pawłowa definicja Boga jako ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος ukazuje Go jako przedmiot i cel ostateczny wszelkiej nadziei chrześcijańskiej; Boga nadziei, który przyobiecuje siebie samego wszystkim tym, którzy przyjmują ów dar, bo jak czytamy w prorocztwie Izajasza, zacytowanym zresztą w poprzedzającym wersecie: *w Nim ludy będą pokładać nadzieję* (Iz 11,10 w Rz 15,12).

To udzielanie się Boga człowiekowi dokonuje się *w wierze* (ἐν τῷ πιστεύειν). O jaką wiarę chodzi? Pisałem już na początku, posługując się słowami Charles’a Péguy, że nadzieja jest siostrą wiary. Już w Starym Testamencie myśl ta jest bardzo często obecna. Wystarczy przytoczyć fakt, że LXX tłumaczy przez rzeczownik ἡ ἐλπίς rdzenie hebrajskie, które bardzo często odnoszą się do wiary. Wspomniałem już rdzeń בָּטַח, który oznacza „ufać, ufnie komuś wierzyć”, co jest wyraźnie odwołaniem się do pierwotnej charakterystyki wiary biblijnej, polegającej na osobistym przyłgnięciu człowieka do Boga, co sugeruje nam także inny rdzeń hebrajski קָיָה, czyli podstawowy czasownik, określający wiarę jako „oparcie się na Boga”. Chodzi zatem o wiarę jako zaufanie Bogu, ale w kontekście Listu do Rzymian jest to wiara w Jezusa Chrystusa, potomka Jessego, bo to *w Nim ludy będą pokładać nadzieję*. Jest to wiara paschalna, tzn. stawiająca człowieka wobec tajemnicy zbawczej śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. O tych, którzy nie wierzą – a takimi byli kiedyś adresaci Listu do Efezjan – Autor mówi, że żyją bez Chrystusa, nie mają udziału w przymierzach z obietnicą, brakuje im nadziei i bez Boga żyją na tym świecie (por. Ef 2,12). Wyrażenie „nie mający nadziei”

⁸ S. Légasse, *L'épître de Paul aux Romains*, Paris 2002, s. 902.

⁹ R. Bultmann, ἐλπίς, w: G. Kittel (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. II, Stuttgart 1935, s. 519. Przekład polski cytuję z artykułu G. Ravasi, *Upragniony Chrystus...*, s. 30. Jest to tłumaczenie ks. Mieczysława Brzezinka.

(ἐλπὶδα μὴ ἔχοντες) odnosi się do tych wszystkich, którzy nie mają ontycznego związku z Bogiem, nie wierzą, stąd nie posiadają daru nadziei¹⁰. A zatem to wiara w Chrystusa rodzi nadzieję.

Pytamy się teraz, co jest przedmiotem tej nadziei, zrodzonej z wiary w Chrystusa? Czego człowiek wierzący może oczekiwać, spodziewać się? W myśli teologicznej Apostoła Pawła sam Chrystus jest nadzieją człowieka (por. Kol 1,27 i 1 Tm 1,1 *Chrystus nasza nadzieja*)¹¹ i to wszystko, co zostało objawione i ofiarowane człowiekowi w tym jedynym i niepowtarzalnym wydarzeniu, jakim był Jezus Chrystus. Ujmując syntetycznie myśl Pawłową trzeba powiedzieć, że przedmiotem nadziei jest przede wszystkim pełnia życia, życie wieczne oraz przybrane Boże synostwo. Czym jest owo synostwo, przedmiot naszej nadziei? To bardzo złożona rzeczywistość i Paweł używa bogatej terminologii. Zatrzymajmy się tylko przy jednym fundamentalnym określeniu, że dziedzictwem wierzących jest zbawienie (σωτηρία): *wybrał nas Bóg do zbawienia* (2 Tes 2,13), *Bóg chce, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni* (1 Tm 2,4: 4,10). Σωτηρία – zbawienie, to pojęcie kluczowe języka biblijnego. Oznacza ono bycie ocalonym, uwolnienie od niebezpieczeństwa. W zależności od natury zagrożenia akt ocalenia jest czymś w rodzaju opieki, wyzwolenia, wykupu, uleczenia i zbawienia, zwycięstwa, życia i pokoju. Aby zbawić człowieka z jego zależności od grzechu i Prawa, Bóg – Zbawca zesłał swego Syna (por. Ga 5,5) Jezusa Chrystusa – Zbawiciela, aby odkupił człowieka. Dzięki odkupieniu przez Chrystusa wierzący są rzeczywiście już zbawieni i usprawiedliwieni (por. Rz 5,1 *dostąpili usprawiedliwienia*), ale nie są w pełni zbawieni. W jakim sensie? Apostoł wyjaśnia to, mówiąc, że są zbawieni *w nadziei* (Rz 8,24), tzn. że żyjąc w doczesności *chlubią się nadzieją zbawienia* (por. Rz 5,2) i wyczekują ostatecznej sprawiedliwości (por. Rz 5,5). Pełnia zbawienia zatem nie dokona się niejako automatycznie bez wkładu człowieka, ponieważ nadzieja jest owocem wytrwałości danej przez Boga człowiekowi i jednocześnie wypracowanej przez człowieka dzięki cierpliwemu znoszeniu trudów i ucisków życia doczesnego¹². W Rz 5,3-5 Paweł nie pozostawia żadnej wątpliwości, kiedy czytamy, że *chlubimy się z ucisków, wiedząc, że ucisk prowadzi do cierpliwości, cierpliwość do wytrwałości, wytrwałość zaś do nadziei. A nadzieja zawieść nie może...*

A zatem nadzieja, która nie zawodzi, to nadzieja oparta na wierze w Jezusa Chrystusa i Jego dzieło odkupienia, to nadzieja cierpliwa i ufna, bo nie odnosi się ona tylko do tego, co czeka nas w przyszłości, ale obejmuje i to, co już jest, choć

¹⁰ J.E. Jezierska, *Nadzieja chrześcijańska w teologii Pawłowej*, „Collectanea Theologica” 62(1992)1, s. 33.

¹¹ S. Stasiak, *Uwielbiony Chrystus...*, s. 107.

¹² J.E. Jezierska, *Nadzieja chrześcijańska...*, s. 33-34.

jeszcze pozostaje dla nas niewidzialne (por. 2 Kor 4,18). To w końcu nadzieja nacechowana wytrwałością, cierpliwością, umacniająca w trudnościach¹³. W taki oto sposób nadzieja z jednej strony stanowi fundament obecnego życia i przeżywania naszej wiary w Jezusa Chrystusa Zmartwychwstałego, doświadczania Jego zbawczej obecności, z drugiej strony pozwala nam spodziewać się i oczekiwać życia wiecznego. Jego zadatkim jest nowe życie otrzymane na chrzcie (por. Rz 6,4). Wierzący *zanurzony* w śmierci Chrystusa podczas chrztu (por. Rz 6,4) *wyszedł ze śmierci do życia* (Rz 6,13) i żyje już tylko dla Boga w Jezusie Chrystusie (por. Rz 6,10). Jego życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu (Kol 3,3), to znaczy jest pełne Boga. I dokonuje się to dzięki Duchowi Świętemu. W naszym tekście Paweł pisze o mocy Ducha Świętego (ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου). To nowe życie niesie z sobą *nadzieję życia wiecznego* (Tt 1,2; 3,8), *nadzieję pełnego życia z Chrystusem* (por. Rz 5,17; 6,22, Ga 6,8). Ta pełnia obejmuje człowieka, a więc oznacza wskrzeszenie do życia człowieka z duszą i ciałem. Chodzi zatem o pełen udział w życiu Jezusa Zmartwychwstałego, o czym wyraźnie pisze Paweł w 1 Tes 5,9-10: *nie przeznaczył nas Bóg, abyśmy zasłużyli na gniew, ale na osiągnięcie zbawienia przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, który za nas umarł, abyśmy, czy żywi, czy umarli, wraz z Nim żyli*.

W kontekście udzielania się Ducha Świętego nadzieja jawi się nam jako jeden z owoców działania tegoż Ducha. Dlatego Paweł życzy także adresatom Listu *pełnej radości i pokoju* (πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης). Już mędrzec w Księdze Przysłów poucza nas: *kto Panu zaufał jest szczęśliwy* (16,20). A zatem nadzieja jest źródłem pokoju i radości. *W nawróceniu i spokoju jest wasze ocalenie, w ciszy i ufności leży wasza siła* – przypomina Iz 30.12.15. Natomiast prorok Jere-miasz przestrzega Izraela: *To mówi Pan: Przeklęty mąż, który pokłada nadzieję w człowieku i który w ciele upatruje swą siłę, a od Pana odwraca swe serce. Jest on podobny do dzikiego krzaka na stepie, nie dostrzega, gdy przychodzi szczęście; wybiera miejsca spalone na pustyni, ziemię słoną i bezludną. Błogosławiony mąż, który pokłada ufność w Panu, i Pan jest jego nadzieją. Jest on podobny do drzewa zasadzonego nad wodą, co swe korzenie puszcza ku strumieniowi; nie obawia się, skoro przyjdzie upał, bo utrzyma zielone liście; także w roku posuchy nie doznaje niepokoju i nie przestaje wydawać owoców* (17,5-8).

Pozostaje ostatni element wypowiedzi Pawła. Życzy adresatom Listu, *aby obfitali w nadzieję* (εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι). Czasownik περισσεύω wyraża ideę „obfitości, bycia w nadmiarze, zbywania, stawania się bardzo bogatym, obfitym, pomnażania się”¹⁴. Sens tego wyrażenia wydaje się być jasny

¹³ J. Łach, *Dłużnicy miłości*, Warszawa 1994, s. 16.

¹⁴ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 488.

w kontekście wcześniejszych rozważań. Chodzi tutaj o jak najpełniejsze, najbardziej urzeczywistnianie w swoim życiu tego wszystkiego, co oznacza ἡ ἐλπίς, czyli nadziei mającej swoje źródło w Bogu, ofiarowanej człowiekowi poprzez wiarę w Jezusa Chrystusa, w mocy Ducha Świętego, pozwalającej przeżywać teraźniejszość wiary, a jednocześnie dającej sposobność otwierania się na ostateczne spełnienie w przyszłości.

3. Słowo Boże rodzące nadzieję

Życzenie Pawła, *abyście obfitowali w nadzieję*, stanowi nie tylko prośbę skierowaną do Boga, aby Ten, w swojej nieskończonej dobroci nappełnił nas obfitością nadziei, ale jest także wezwaniem dla chrześcijanina, aby pozwolił się nappełnić tym bezcennym darem i dzielił się bogactwem nadziei z innymi ludźmi.

W jaki sposób nappełniać się nadzieją? Jeśli sięgniemy do kilku wersetów wcześniej w Liście do Rzymian, to odnajdziemy ciekawe stwierdzenie św. Pawła: *Co bowiem przedtem napisano, napisano dla naszego pouczenia, abyśmy mieli nadzieję dzięki cierpliwości i pociechom pochodzącym z Pism* (15,4). A zatem nadzieję, która pochodzi z Pism. Paweł odsyła tutaj chrześcijan do szukania nadziei w Słowie Bożym. Można by także odnieść do nadziei także znaną wypowiedź Pawła, że *wiara rodzi się ze słuchania, a tym co się słyszy jest Słowo Chrystusa* (Rz 10,17). Także nadzieja rodzi się ze słuchania Słowa Bożego. Już w Starym Testamencie jest o tym przekonany psalmista: *Oczekuję Pana, oczekuję Go całą duszą, pokładam nadzieję w Słowie Jego* (130,4). Zasłuchanie w Słowo, przyjęcie Słowa, przylgnięcie do Słowa – oto droga nadziei.

Słowo Boga ma docierać aż po krańce ziemi. Stąd *obfitować w nadzieję* to także głosić nadzieję, być apostołem nadziei dla współczesnego świata. Tutaj przywołam piękną zachętę Pawła, który wzywa wiernych: *Radujcie się nadzieją, w ucisku bądźcie cierpliwi, w modlitwie wytrwali* (Rz 12,12). Idąc za sugestią ks. prof. Jana Łacha¹⁵, sformułowanie Pawłowe *radujcie się nadzieją* (τῇ ἐλπίδι χαίροντες) można rozumieć jako *nadzieją [innych] radujący*, tzn. chrześcijanie powinni *radować innych nadzieją*, dzielić się nadzieją z innymi braćmi Jezusa. Jak pisze ks. Łach „Oni mają być przedmiotem szczególnej troski tych, którzy są przeświadczeni o istnieniu Boga i wierzą w zbawczy czyn dokonany przez Chrystusa na krzyżu. Oni [chrześcijanie – dodatek autora] powinni też swą nadzieją, a więc głębokie przeżywanie rzeczywistości Zmartwychwstałego, ofiarować innym, właśnie przez radość, płynącą z niczym niezmałconego przekonania o rzeczywistości Tego, którego na końcu czasów będą oglądali twarzą w twarz,

¹⁵ Propozycję takiego przekładu odnajdujemy w J. Łach, *Dłużnicy...*, s. 15.18.

a już teraz widzą oczyma wiary”¹⁶. A zatem *obfitowanie w nadzieję, radowanie innych nadzieją* to gorliwe, pełne oddania i poświęcenia głoszenie Bożego Słowa, które usłyszane i przyjęte rodzi nadzieję w sercu człowieka.

I jeszcze jeden aspekt nadziei, jakże mocno obecny w Biblii. Nadzieja, płynąca z wiary, rodząca się ze Słowa Bożego, uzdalnia człowieka do przezwycięzania wszelkich trudności. Było to już powszechnym doświadczeniem Izraela. Przytoczę jeden przykład. Jak bardzo nadzieja może być płodna, okazało się w próbie, którą naród wybrany przeżył w 586 r. przed Chrystusem, czyli w momencie zburzenia świątyni jerozolimskiej. Trzecia lamentacja jest wyznaniem nadziei pokładanej w Bogu Wybawicielu, choć sytuacja zewnętrzna zdaje się wskazywać na zupełnie coś innego: *Biorę to sobie do serca, dlatego też ufam... Działem mym Pan – mówi moja dusza, dlatego czekam na Niego... Dobrze jest czekać, w milczeniu ratunku od Pana... A może jest jeszcze nadzieja...* (por. Lm 3,21-30). Właśnie ta nadzieja pozwoliła przetrwać najciemniejszą noc niewoli...

Końcowa zachęta

Żyjemy w świecie, który potrzebuje nadziei. I chociaż doświadczamy sami różnego rodzaju przeciwności, sytuacji trudnych i bolesnych, chociaż czasami rodzi się i w naszym sercu surowa skarga Hioba skierowana do Boga z otchłani bólu: *Ty nadzieję niweczysz w człowieka* (14,19), to wiemy jednocześnie z doświadczenia naszej wiary, ze Słowa Bożego, codziennie do nas wypowiedzanego z nową mocą, że nadzieja nie umiera nigdy, bo nawet w mrocznej gmatwaninie zła i zagubienia człowiek odnajduje nić nadziei. Właśnie dlatego, mimo że dzisiaj niektórzy wołają słowami Friedricha Nietzschego: „Zaklinam was, bracia, pozostańcie wierni ziemi i nie wiercie tym, co wam o nadziemskich mówią nadziejach! [...] Ziemi bluźnić jest rzeczą najstraszniejszą [...]”¹⁷, my głosimy nadzieję Bożą, nadzieję Chrystusową, która nie jest bluźnierstwem ziemi, ale – jak pisze ks. prof. Wacław Hryniewicz – „to nadzieja trudna i wymagająca – nadzieja, która prawdziwie ziemię miłuje. Miłuje również ludzi i pragnie zbawienia dla wszystkich bez wyjątku. Jest nadzieją odważną, a zarazem pokorną i wytrwałą”¹⁸.

Dlatego *Bóg nadziei niechaj napęłni nas wszelką radością i pokojem w wierze, abyśmy wszyscy obfitowali w nadzieję dzięki mocy Ducha Świętego. Obfi-*

¹⁶ Tamże, s. 19.

¹⁷ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. z niem. W. Beret, Warszawa 1908, s. 7. Odniesienie bibliograficzne i tekst cytuję za W. Hryniewicz, *Dlaczego głoszę nadzieję?*, Warszawa 2004, s. 252.256 przypis 1.

¹⁸ Tamże, s. 256.

towali w nadzieję niezłomną, która nigdy nie zawodzi i taką nadzieją radowali innych braci Chrystusa.

SUMMARY

Hope, along with faith and love, constitute the foundation of Christian life. *May the God of hope fill you with all joy and peace as you trust in him, so that you may overflow with hope by the power of the Holy Spirit* (15,13) – these words of St. Paul, excerpted from his Letter to the Romans, are at the basis of our meditations.

According to the Apostle, God himself is the source of Christian hope – it is God who gives us his gift of hope through faith in Jesus Christ in the power of the Holy Spirit.

Fullness of life, eternal life, us becoming God's adopted children, and finally our own salvation make the core of Christian hope. This is why Paul wishes the addressees of his letter to abound in hope. They are to search hope in the Word of God. Thus, focusing on the Word, accepting the Word and embracing the Word is a path of hope. Hope, based on faith, having its genesis in the Word of God, enables us to overcome all obstacles. A disciple of Christ is also called to share his hope with others. After all, don't we live in the world, which particularly now needs Christian testimonials of hope and peace?

BIBLIJNE OBRAZY KOŚCIOŁA W WYKŁADZIE EWANGELII WEDŁUG ŚW. ŁUKASZA ŚW. AMBROŻEGO Z MEDIOLANU

Św. Ambroży z Mediolanu zasługuje na uznanie z wielu powodów. Jednym z nich jest niewątpliwie jego znaczący dorobek pisarski, w którym przeplata się myśl teologiczna Wschodu i Zachodu. Godny uwagi, najbardziej znany i ceniony jest z pewnością obszerny *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, w którym biskup prowadzi ciekawą egzegezę wspomnianej Księgi Nowego Testamentu. Robi to z dużą dokładnością, dobrym wyczuciem teologicznym, pod kątem duszpasterskiej przydatności swoich wypowiedzi. Sposób interpretacji Pisma świętego u Ambrożego nie należy do oryginalnych, ponieważ w większości przejął go od ulubionego mistrza – Orygenesesa, co więcej, korzystał z jego niektórych pism, lub też z dzieł Hilarego z Poitiers i Euzebiusza z Cezarei. Mamy zatem w *Wykładzie* biskupa Mediolanu alegoryczną interpretację tekstu biblijnego, co dla pisarzy łacińskich jest raczej rzadką cechą, wyłączając Tertuliana, Nowacjana czy wymienionego Hilarego z Poitiers. Ambroży bardzo często stosuje także sens typiczny w komentowanej Księdze, co niewątpliwie stanowi niezmiernie ciekawą jego inwencję w wyszukiwaniu różnego rodzaju figur¹.

Tematów we wspomnianym komentarzu do Łukaszej Ewangelii jest niewątpliwie wiele. Niektóre z nich zostały już gruntownie bądź też fragmentarycznie opracowane², inne zaś domagają się podjęcia studium lub też całkowicie nowego spojrzenia. W *Wykładzie Ewangelii według św. Łukasza* św. Ambrożego³ odnaleźć możemy temat związany z eklezjologią, zwłaszcza zaś interesująco

¹ Ogólną charakterystykę egzegezy św. Ambrożego odnaleźć możemy we wstępie do *Wykładu*. Por. A. Bogucki, *Wstęp*, w: Św. Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, PSP t. XVI, Warszawa 1977, s. 9-15.

² Por. wykaz bibliografii na temat św. Ambrożego w specjalnym numerze „Vox Patrum” wydanym z okazji jego 1600 rocznicy śmierci. Por. S. Longosz, *Św. Ambroży w polskich studiach. (Materiały bibliograficzne)*, VoxP 18(1998), z. 34-35, s. 575-606. Por. także wykaz bibliografii na temat św. Ambrożego w opracowaniu J. Pałuckiego, *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle ekshortacji pastoralnych*, Lublin 1996, s. 215-232.

³ W artykule posłużę się polskim tekstem wydanym w: Św. Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, tłum. W. Szoldrski, opracowanie i wstęp A. Bogucki, PSP t. XVI, Warszawa 1977 oraz tekstem łacińskim wydanym w CCSL t. XIV.

przedstawione przez biskupa Mediolanu biblijne figury Kościoła⁴. Temu też zagadnieniu chciałbym poświęcić nieco miejsca w niniejszym artykule. Lektura *Wykładu* św. Ambrożego dostarcza bowiem bogaty zestaw charakterystycznych obrazów Kościoła, które zasługują na szczególną uwagę. Można je podzielić na trzy podstawowe grupy: osoby, budowle i dzieła natury. Spróbujemy omówić każdą z nich i odnaleźć w nich sens teologiczny, jaki przypisuje im autor komentowanej Ewangelii św. Łukasza.

I. Obrazy Kościoła ukazane przez osoby

Pierwsza grupa figur, których jest najwięcej w tekście *Wykładu*, to wybrane osoby występujące na kartach Pisma świętego. Rozpocząć należy od Maryi, którą św. Ambroży nazywa *ecclesiae typus* (figurą Kościoła)⁵. Tytuł ten przysługuje Maryi i Kościołowi z kilku względów. Biskup przedstawia tę prawdę na zasadzie analogii. Wymienia zatem dziewictwo Matki Chrystusa, jej prawdziwe zaślubienie oraz wydanie na świat Syna Bożego, jednak nie za sprawą małżonka, tylko Ducha Świętego. Odnosząc tę prawdę do Kościoła, św. Ambroży stwierdza, że to samo o nim można powiedzieć: „jest nieskalany, choć poślubiony. Będąc dziewicą, w Duchu nas począł: będąc dziewiczym, bez bólu nas rodzi. Może dlatego święta Maria komu innemu była zaślubioną, a od kogo innego została napelniona, że i pojedyncze Kościoły, choć Duch Święty je przepelnia i łaska obdarza, jednak powierzone są kapłanowi, którego życie jest tymczasowe”⁶.

Biskup Mediolanu przejmuje swych poprzedników i ukazuje podobieństwo Maryi do Kościoła w obrazie dziewictwa⁷. Ta jakże bogata treściowo typologia została wykorzystana w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* Soboru Watykańskiego II, który przyjął określenie użyte przez św. Ambrożego⁸.

⁴ Eklezjologia św. Ambrożego opracowana została przez A. Santorskiego, ale w powiązaniu z mariologią. Por. A. Santorski, *Eklezjologiczne elementy mariologii świętego Ambrożego*, VoxP 18(1998) z. 34-35, s. 119-127.

⁵ Rola i miejsce Maryi w Kościele oraz w akcie zbawczym są przedmiotem wielu dyskusji, poczynwszy od przypisania Jej szczególnego miejsca w dziejach zbawienia aż po wyraźne zaprzeczanie Jej znaczenia w życiu Kościoła. Por. na ten temat opracowanie J. Pałuckiego, *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*, Lublin 2007, s. 118-121.

⁶ Św. Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza II* 7. Cyfra rzymska oznacza Księgę *Wykładu*, arabska natomiast poszczególne jej części. Taki podział zastosował tłumacz tekstu. W dalszej części artykułu podaję tylko numer Księgi dzieła Ambrożego i jej części.

⁷ Por. J. Pałucki, *Trynitarny wymiar...*, dz. cyt., s. 252.

⁸ „Boża Rodzicielka jest, jak uczył już św. Ambroży, pierwowzorem (*typus*) Kościoła w porządku wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem” (KDK 63).

Drugą figurą, która zapowiada Kościół, jest, zdaniem św. Ambrożego, Jan Chrzciel. Należy zaznaczyć, że przedstawia tu bardzo ciekawą interpretację związaną z jego postacią. Autor *Wykładu* nawiązuje mianowicie do Księgi Powtórzonego Prawa, w której jest mowa o zdjęciu sandała z nogi tego, który nie chciał dopełnić prawa lewiratu (por. Pwt 25,5-10). Biskup Mediolanu przypomina także biblijne teksty, które mówią o zdjęciu obuwia przez Mojżesza, kiedy rozmawiał z Bogiem (por. Wj 3,5) i Jana Chrzciela, który uznał siebie za niegodnego rozwiązania rzemyka u sandałów Chrystusa (por. Łk 3,16). Ambroży stwierdza, że „zzuwa zaś trzewik, kto nie przyjmuje Kościoła. I Mojżeszowi powiedziano: *Zzuj obuwie z nóg twoich* (Wj 3,5), aby go nie uważano, iż jest oblubieńcem Kościoła. Ten tylko nie zzuł, kto jest prawdziwym oblubieńcem. Dlatego to Jan (Chrzciel) mówi: *Nie jestem godzien rozwiązać rzemyka u sandałów jego* (Łk 3,16). A więc i tu jest on figurą i budował dom Izraela (Rt 4,11)”⁹.

Ambroży powołuje się także na inne jeszcze starotestamentalne postacie, które, jego zdaniem, stanowią figurę Kościoła. Zalicza do nich króla Salomona, który „wzniósł Bogu świątynię i w sposób tajemniczy był figurą Kościoła”¹⁰. Do takiego stwierdzenia biskup Mediolanu dochodzi na podstawie analizowanych słów z Ewangelii św. Łukasza, w których jest mowa o liliach polnych przewyszających swym pięknem ludzi, nawet w osobie króla Salomona przyodzianego we wspaniałe szaty (por. Łk 12,27). Nasz autor dostrzega w barwach kwiatów chwałę aniołów, jaką otrzymują od Boga. To samo można powiedzieć o Salomonie, który „mocą ducha niejako przyodziął słabość swej ludzkiej natury, a przybrał ją chwałą swych czynów”¹¹. Również żywy Kościół – ludzie ochrzczeni i wyznający wiarę w Jezusa Chrystusa, przez swoje zmartwychwstanie osiągną nawet większy stopień chwały w niebie niż aniołowie. Wydaje się zatem, że Ambroży mówiąc o Salomonie jako figurze Kościoła miał na myśli, że jest wspaniały jak polne lilie, obecna jest w nim chwała Boża, z drugiej natomiast strony istnieje w nim także element ludzki. Salomon zawiera w sobie i jedno, i drugie: jako człowiek odczuwa swoją słabość, odziany natomiast we wspaniałe szaty przedstawia element Boski Kościoła, Bożą potęgę i chwałę.

Biskup Mediolanu dostrzega także figurę Kościoła w postaciach pokutujących Niniwitów z Księgi Jonasza (3,1-10) i królowej Saby (por. Łk 11,29-32). Św. Ambroży wyjaśnia napomnienie skierowane przez Jezusa pod adresem Żydów, którzy żądali od niego znaku, w następujący sposób: „te słowa wyrażają naganę dla żydowskiego ludu i jasno wskazują na tajemnicę Kościoła. Ten w postaci Niniwitów przez ich pokutę i w postaci królowej ze Wschodu, która

⁹ III 34.

¹⁰ VII 126.

¹¹ Tamże.

przybyła dla nabycia mądrości, aby poznać słowa miłującego pokój Salomona, jest zebrany z granic całego świata. Jest zaprawdę królową, bo jej królestwo jest niepodzielne, zebrane w jedno z różnych ludów od siebie oddalonych. I tak *tajemnica ta wielka jest, co do Chrystusa i Kościoła* (Ef 5,32). Większa jest od tej, która w figurze poprzedzała tą, która teraz z całą prawdą się spełniła. Tam bowiem Salomon był figurą, tu Chrystus jest w swoim ciele. Z dwojga więc Kościół się składa: z tego, aby nie znał grzechu lub przestał grzeszyć. Pokuta bowiem winę usuwa, mądrość przed nią broni”¹². W tekście mamy ponowne odwołanie się do króla Salomona, który był figurą Kościoła i znajdujemy tutaj pewnego rodzaju dopełnienie tego, o czym była wcześniej mowa, mianowicie że Kościół to wspólnota świętych i grzeszników. Powinien jednak ciągle dążyć do oczyszczenia i uświęcenia.

W *Wykładzie* biskupa Mediolanu swoje miejsce znalazła także starotestamentalna grzesznica Rachab. Powróż z purpurowych nici uwiązany u okna jej domu oznaczał – zdaniem św. Ambrożego – krew Chrystusa. Przy tej okazji nasz autor dokładnie wyjaśnia, w jakim sensie Rachab była figurą Kościoła. Według niego krew Chrystusa „to znamie przyszłego zbawienia dla ginącego świata. Okazała to Rahab (por. Joz 2,1-21), wszeteczna w swej figurze, ale mistycznie będąca figurą Kościoła, który przed wielu, garnącymi się do niego, łona nie zamyka, a o ile ściślej się z nimi łączy, tym czystszy się staje, jest dziewicą nieskalaną, bez skazy (por. Ef 5,27), całkowicie czystą kochającą lud. To czysta nierządnicą, wdowa niepłodna, płodna dziewica. To nierządnicą, bo wielu miłośników ją otacza, korzystając z jej miłości, bez skalania jej grzechem. (...) To wdowa niepłodna, która póki mężczyzny nie było, rodzić nie mogła, lecz oto on przybył i zrodziła ten lud tę rzeszę (wiernych)”¹³. Kościół ukazany przez Ambrożego jest zatem wspólnotą otwartą na każdego człowieka, także tego grzesznego, zepchniętego na margines życia. Wszyscy mogą znaleźć w nim swoje właściwe miejsce, on bowiem przygarnia do siebie dobrych i złych. Należy jednak popamiętać o tym, by przejść proces nawrócenia i poprawić swoje życie.

Ambroży odwołuje się również do postaci z Nowego Testamentu, w których dopatruje się figur Kościoła. Należy do nich wdowa, która opłakiwała swojego młodo zmarłego syna (por. Łk 7,11-17). Biskup Mediolanu nazywa bowiem Kościół matką wdową, która wstawia się za swoim dziećmi, lituje się nad nimi, kiedy są daleko od Boga, płacze nad nimi, kiedy dostrzega, że grozi im duchowa śmierć z powodu popełnionych grzechów. Dobra jednak matka, jaką jest Kościół, potrafi doprowadzić swoje dzieci do poprawy, by uniknęły potępienia. Potrzeba

¹² VII 96.

¹³ III 23.

– jak zaznacza Ambroży – odpowiedzialności wszystkich członków Kościoła, usymbolizowanych przez spory tłum ludzi, który towarzyszył ewangelicznej wdowie odprowadzającej swojego jedynego syna na cmentarz. Dobry przykład ich życia sprawi, że przyczynią się do uratowania ich życia¹⁴.

Inną postacią, na jaką wskazuje św. Ambroży, kiedy mówi o figurach Kościoła, jest cierpiąca od osiemnastu lat pochylona kobieta (por. Łk 13,10-17). Zdaniem biskupa uleczona ona została za pośrednictwem Zakonu i łaski. Oznacza to, że jej uzdrowienie spowodowane było wypełnianiem przepisów Prawa oraz łaski Chrystusa. W Kościele bowiem obowiązują Boże przykazania, jakie ludzie otrzymali za pośrednictwem Mojżesza oraz wchodzi się do niego przez łaskę chrztu św., by otrzymać dar nowego życia, umrzeć dla świata i zostać wskrzeszonym dla Chrystusa¹⁵.

Św. Ambroży dostrzega figurę Kościoła także w kobiecie z przypowieści Chrystusa, która do zaczynu włożyła trzy miary mąki, aż wszystko się zakwasi (por. Łk 13,20-21). Biskup interpretuje ten tekst w następujący sposób: „Trzy bowiem, jak powiedziałem, są miary: ciała, duszy i ducha, jednakże dzięki temu duchowi wszyscy żyjemy, póki jesteśmy w tym ciełe. Tym prawdziwiej się to ujawnia, gdy swawola ciała nie przekracza granic i dusza nie ulega cielesnym zboczeniom i jeśli cały człowiek w swym postępowaniu życiowym należytej miary w niczym nie narusza. Ponieważ równość tych miar bez pomocy Kościoła i (jego) nauki trudno zachować, dlatego owa niewiasta, która jest figurą Kościoła, póty w nich miesza moc duchowej nauki, póki ów cały wewnętrzny człowiek, który w sercu się kryje (por. 1P 3,4), nie zakwasi się i nie wzniesie się do godności niebiańskiego chleba. Słusznie bowiem nauka Chrystusa kwasem jest nazwana, ponieważ Chrystus jest chlebem (por. J 6,31)”¹⁶.

Figurą Kościoła jest dla Ambrożego również grzeszna kobieta, która w domu faryzeusza Szymona łzami oblewała stopy Jezusa, włosami je wycierała i namaściła pachnącym olejkiem (por. Łk 7,36-50). Biskup wyjaśnia, że „Kościół słusznie uosobił w sobie postać grzesznicy, bo i Chrystus przyjął postać grzesznika”¹⁷. Co więcej, tylko Kościół jest w stanie dostarczyć olejku wydającego wonne zapachy, ponieważ w swoich szeregach posiada niezliczone kwiaty. Oznacza to niewątpliwie ludzi świętych, którzy są prawdziwą ozdobą Kościoła. Nie składa się on zatem wyłącznie z grzeszników, jeżeli nawet tacy się w nim zdarzają, zawsze mają szansę nawrócenia i powrotu do Chrystusa. Ambroży jeszcze bardziej rozwija swoją typologię, o wszystkie osoby obecne na przyjęciu, na które

¹⁴ Por. V 92.

¹⁵ Por. VII 173.

¹⁶ VII 191.

¹⁷ VI 21.

zaproszony został Jezus. Biskup zaznacza, że „w domu faryzeusza grzesznica otrzymuje pochwały. W domu Zakonu i proroka nie faryzeusz, lecz Kościół zostaje usprawiedliwiony; faryzeusz bowiem nie wierzył. Kościół zaś uwierzył. (...) Judea zaś jest domem Zakonu, który nie jest wypisany na kamiennych tablicach, lecz na tablicach serca. W niej (w Judei) zostaje usprawiedliwiony Kościół, odtąd już wyższy od Zakonu”¹⁸. Z przytoczonego tekstu wyraźnie zatem wynika, że faryzeusz Szymon, który zaprosił Chrystusa, jest figurą Prawa Starego Testamentu, grzeszna kobieta to figura pogan, z których został utworzony Kościół, dom zaś wymienionego faryzeusza, to Judea.

II. Typy Kościoła w postaci budowli

Druga grupa figur, jakie spotykamy w *Wykładzie* św. Ambrożego nazwalibyśmy umownie budowlami. Chodzi tutaj bowiem o arkę Noego, świątynię Salomona oraz łódź, przy pomocy której dokonał się na polecenie Jezusa cudowny połów ryb przez Piotra.

Arkę Noego jako typ Kościoła wymienia biskup Mediolanu aż trzykrotnie. Wyraźnie mówi o tym w dwóch swoich wypowiedziach. Kiedy komentuje szczegółowy rodowód Jezusa Chrystusa (por. Łk 3,23-28), rozwija wątek narodzenia z Tamar dwóch bliźniąt: Faresa i Zary. Przedstawiają oni, zdaniem Ambrożego, dwojakie życie ludów: według Prawa i litery oraz wiary i łaski. To zaś z kolei, wskazuje na podwójny stopień pobożności, która właściwa była niektórym postaciom Starego Testamentu, m.in. Abrahamowi i Noemu. Kierowali się bowiem w swoim życiu nie Prawem, ale wiarą. Cały ten wątek posłużył Ambrożemu do stwierdzenia, że nie tylko Abraham widział dzień Chrystusa i rozradował się (por. J 8,56), ale także stało się to udziałem Noego – budowniczego arki: „I Noe przeczuł jego łaskę duchowym poznaniem w figurze Kościoła (jako arki) (Rdz 6,14)”¹⁹.

Jeszcze wyraźniej mówi o tym w dalszej części wyjaśnienia rodowodu Chrystusa, zwłaszcza wówczas, kiedy zarzuca Łukaszowi, iż w swojej genealogii nie powinien pominąć osoby sprawiedliwego Noego. Ambroży uważa go bowiem nie tylko za członka rodu Jezusa, ale także za „Twórcę Kościoła, (...) który w figurze (arki) Kościół przedtem założył”²⁰. W tej wypowiedzi dostrzec można porównanie Noego do Chrystusa. Jak w Nowym Testamencie Jezus założył Kościół, tak w Starym Przymierzu uczynił to Noe budując arkę, która zapowiadała utworzenie Kościoła.

Na arkę jako figurę Kościoła powołuje się Ambroży w jeszcze jednym fragmencie swojego dzieła. Wyjaśniając ewangeliczny tekst o rozesłaniu przez Chry-

¹⁸ VI 23.

¹⁹ III 23.

²⁰ III 48.

stusa siedemdziesięciu i posłaniu ich po dwóch (por. Łk 10,1-24), nawiązuje do podwójnej liczby zwierząt każdego gatunku, które znalazły się w arce. „Dlaczego po dwóch?” – pyta biskup Mediolanu i zarazem odpowiada: „Dwojakie *bowiem co do liczby były w arce* (Rdz 4,7) nieczyste zwierzęta, samce i samice, lecz Kościół (arka) je oczyścił swą tajemnicą”²¹. Autor *Wykładu* czyni tutaj wyraźną aluzję do pogan, którzy włączeni zostali do Kościoła i uświęceni przez wiarę oraz chrzest św.

Nie tylko arka Noego posłużyła Ambrożemu do ukazania figury Kościoła. Obok niej wymienia także świątynię zbudowaną przez Salomona. Nawiązując do stwierdzenia, że Kościół założony został na Chrystusie, który jest jego kamieniem węgielnym (por. Ef 2,20-22), wspomina „o świątyni, wzniesionej przez Salomona, która była figurą Kościoła”²². Pracowało przy jej wznoszeniu wiele tysięcy ludzi. Do tego samego zachęca tych, którzy tworzą Kościół. Chociaż Chrystus sam go buduje, a przy tym jest także Jego Ojciec (por. J 16,32), to jednak członkowie Kościoła powinni poddawać się oczyszczaniu, by jako żywe kamienie w tej świątyni stawać się ludźmi świętymi²³.

Ostatnia wreszcie figura z budowli, która wskazuje na Kościół, to – zdaniem biskupa Mediolanu – łódź Piotra, z której nauczał Chrystus, potem zaś apostoł dokonał cudownego połowu ryb (por. Łk 5,1-11). Św. Ambroży nawiązuje najpierw do św. Mateusza, który mówi także o łodzi, ale miotanej wichrami na jeziorze. Posłużyło mu to do wyjaśnienia tekstu Łukasowego, który interpretuje w następujący sposób: „święty Łukasz wybrał łódź, z której Piotr łowił. Nie chwieje się ta, na której jest Piotr, chwieje się zaś ta, która ma Judasza. Choć na niej wiele zasług uczniów płynęło, jednakże obecność przewrotnego zdrajcy wstrząsała nią. Piotr był na obu łodziach, choć ze względu na jego zasługi był (na nich) bezpiecznym, niepokoiły go cudze winy. Wystrzegajmy się więc przewrotnego, strzeżmy się zdrajcy, aby z powodu jednego wielu nas się nie chwiało. A więc nie chwieje się ta łódź, którą mądrość steruje, w której obca jest zdrada, w którą ciągle dmie wiara. Jakżeby bowiem chwiać się mogła, skoro nią kierował ten, który jest opoką Kościoła”²⁴. Chociaż nie ma w tym tekście wyraźnego wskazania, że łódź Piotra to figura Kościoła, można jednak wyciągnąć wniosek, że w taki sposób ją postrzegał św. Ambroży. Mówi bowiem o Piotrze jako opoce Kościoła, tym, który nim kieruje, jak kiedyś swoją łodzią, by dokonać cudownego połowu ryb.

²¹ VII 44.

²² II 89.

²³ Por. II 89.

²⁴ IV 70.

III. Kościół zapowiadany przez dzieła natury

Ostatnią grupę figur, jakie odnaleźć można w *Wykładzie* św. Ambrożego stanowi pustynia, drzewo figowe, owoce oraz miód leśny. Spróbujemy pokazać najpierw kontekst, w jakim zostały użyte, aby lepiej zrozumieć, dlaczego biskup Mediolanu dostrzega w nich zapowiedź Kościoła.

Rozpocniemy od pustyni. Ambroży nie używa tutaj terminu figura (*typus*), ale wyraźnie stwierdza tylko, że „Kościół jest (...) pustynią”²⁵. Można zatem dostrzec w tym zdaniu wyraźną typologię, porównanie pustyni do Kościoła. Uzasadnieniem tej wypowiedzi jest komentarz do słów, że *stało się słowo Pańskie do Jana, syna Zachariasza, na pustyni* (Łk 3,2). Ambroży wyjaśnia związek istniejący pomiędzy słowem i pustynią w ten sposób, iż „nie człowiekowi (...) Kościół zawdzięcza swój początek, ale Słowu”²⁶. Utożsamienie zatem pustyni z Kościołem polega na tym, że Chrystus zanim założył Kościół, skierował swoje słowo do Jana Chrzciciela, który przebywał na pustyni. Tam też, dzięki słowu, które później głoszone zostało przez proroka, ludzie poczęli być płodni duchowo. Nie byli już podobni do pustyni, ale dzięki Bożemu słowu zaczęli wydawać owoce, podobnie jak dobrze nawodniona i urodzajna ziemia²⁷.

Biskup Mediolanu posługuje się także przykładem ewangelicznego niepłodnego drzewa figowego (por. Łk 13,6-9). Dla naszego autora Żydzi „byli niejako pierwocinami lichu płodnej Synagogi i na podobieństwo przedwczesnych fig opadli, aby zrobić miejsce dla owoców, które nasz ród wyda, a które mają trwać wiecznie”²⁸. Z drugiej natomiast strony, „jakby na tych samych gałązkach płodnego drzewa czerpiąc sok z obfitości dawnej religii powstał nowy lud Kościoła. A więc ten, który był, przestał istnieć, a powstał ten, którego nie było”²⁹. Dla św. Ambrożego naród wybrany przygotowywał zatem nowy lud Boży, jakim jest Kościół, z niego wyrósł i utworzona została wspólnota ludzi skupiona wokół Jezusa Chrystusa. Co więcej, Kościół czerpie swoją moc zarówno ze starotestamentalnego Prawa, jak i z Krzyża Chrystusa, dzięki czemu wydaje dorodne owoce³⁰.

Autor *Wykładu* nie poprzestaje tylko na przykładzie drzewa figowego, by ukazać Kościół, dla którego było ono figurą. Nawiązując do tego samego tekstu

²⁵ II 67.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ VII 163.

²⁹ Tamże.

³⁰ Ambroży mówi o tym w dalszej części przytoczonego tekstu: „Najznakomitsi zaś, których wydała silniejsza gałąź Izraela w cieniu Zakonu (Hbr 10,1) i Krzyża, czerpiąc soki z obydwu, na wzór dojrzewającej figi, jak najpiękniejszych owoców łaski innym udzielili” (VII 163).

biblijnego mówiącego o dobrym ogrodniku, który dał szansę drzewu figowemu jeszcze na rok (por. Łk 13,6-9), kontynuuje wcześniej podjętą myśl. Św. Ambroży stwierdza, „że dwudziestego czwartego dnia dziewiątego miesiąca, w dniu, w którym została założona świątynia Pana wszechmocnego, Pan mówi, iż będzie błogosławił winnicę i figę, i jabłoń granatu, i drzewo oliwy, nie wydające owocu (por. Ag 2,19-20). Tym zostało objawione, iż przy schyłku roku, tj. przy końcu już starzejącego się świata, będzie wzniesiony święty przybytek Boga, a jest nim Kościół. Dzięki niemu i Żydzi i ludy pogańskie chrztem uświęcone, będą mogły wydawać owoce swych własnych zasług”³¹. Ambroży nie ogranicza zatem zasług narodu wybranego wyłącznie do powstania wspólnoty Kościoła, ale stanowi on także jego część, na równi z poganami, jeżeli uwierzyli w Chrystusa i przyjęli chrzest św. W przytoczonym tekście nie tylko figa, ale wszelkie dobre owoce stanowią figurę Kościoła.

W tekście św. Ambrożego odnajdujemy jeszcze jedną ciekawą figurę Kościoła. Biskup wyjaśniając rodzaj pożywienia Jana Chrzciciela, o czym wspominają Ewangelie (por. Mt 3,4; Mk 1,6), wymienia miód leśny, w którym dostrzega także symbol Kościoła. Dokładniej zaś mówi, że łaska, „jakiej Kościół udziela, wyobraża miód leśny. Nie ma go w barci Prawa żydowskiego ludu, lecz jest na polach, na liściach drzew leśnych, przez błędy pogańskie rozproszony, według tego, co napisane: *Znaleźliśmy ją na polach leśnych* (Ps 131,6)”³².



Podsumowując całość dotychczasowych wypowiedzi św. Ambrożego należy stwierdzić, że bardzo obficie stosuje w swoim *Wykładzie Ewangelii według św. Łukasza*, obok alegorii, typologię. Odnajdujemy w tekście biskupa Mediolanu trzy rodzaje biblijnych figur Kościoła. Zapowiedziany on został przez osoby, jak: Maryja, św. Jan Chrzciciel, król Salomon, pokutujący Niniwici i królowa ze Wschodu, kobiety, jak starotestamentalna grzesznica Rachab, wdowa z Nain, pochyłona od osiemnastu lat kobieta, z przypowieści o Królestwie niebieskim kobieta, która do zaczynu włożyła trzy miary mąki, aż wszystko się zakwasi, oraz kobieta, która w domu faryzeusza Szymona łzami obmywała stopy Jezusa, włosami je wycierała i namaściła pachnącym olejkiem.

Druga grupa biblijnych obrazów Kościoła usymbolizowana została w różnego rodzaju budowlach, takich jak: arka Noego, świątynia Salomona oraz łódź, przy pomocy której dokonał się na polecenie Jezusa cudowny połów ryb.

³¹ VII 169.

³² II 71.

Wreszcie trzeci rodzaj typów Kościoła, jaki odnaleźć można w *Wykładzie* biskupa Mediolanu to pustynia, drzewo figowe, owoce oraz miód leśny, którym karmił się Jan Chrzciciel.

Każdy z wymienionych typów Kościoła zawiera dla Ambrożego głęboką prawdę teologiczną i jednocześnie służy do ukazania rzeczywistego obrazu ludzi wierzących w Chrystusa. Nie jest to eklezjologia wyłącznie teoretyczna, ale dostrzec w niej można realnie chodzącego po ziemi biskupa, który jako dobry pasterz zna swoje owce, z wszystkimi ich brakami i trudnościami. Dwa ważne wnioski nasuwają się po lekturze dzieła Ambrożego pod kątem biblijnych figur Kościoła, jakie dostrzega komentując Ewangelię św. Łukasza.

Pierwszy to taki, że Kościół jest wspólnotą złożoną z Żydów i pogan. Biskup zaznacza w kilku miejscach, iż Żydzi stanowią nie tylko zapowiedź Kościoła, ale także jego zaczyn. Z nich wyrosła wspólnota Kościoła, zwłaszcza zaś z Prawa, które ciągle w nim obowiązuje w formie dziesięciu przykazań.

Ambroży stara się także ukazać Kościół jako wspólnotę, do której należą grzesznicy i święci. Jeżeli zapowiedziany został przez figury ludzi grzesznych, wskazuje to, jego zdaniem, na istnienie także tego rodzaju osób we wspólnocie Kościoła. Nie oznacza to jednak aprobaty ze strony Chrystusa czy autora *Wykładu* na tolerowanie grzechu i zła, ale stanowi wezwanie do nawrócenia, czynienia pokuty i możliwości uświęcenia się, by Kościół mógł być prawdziwie społecznością ludzi świętych.

Można jeszcze pokusić się o pokazanie zależności, jaka istnieje pomiędzy eklezjologiczną doktryną św. Ambrożego a autorami, z których dzieł korzystał w swoim *Wykładzie*, chociażby z *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* Orygenesesa, czy *Komentarza do Ewangelii św. Mateusza* św. Hilarego z Poitiers. Porównanie takie stanowiłoby ciekawy temat innego artykułu i przyczyniłoby się z pewnością do jeszcze głębszego poznania typologii stosowanej przez biskupa Mediolanu. Należy powiedzieć, że istnieje pewna grupa typów Kościoła, wymieniona także przez wspomnianych autorów (np. typ łodzi u św. Hilarego z Poitiers, czy przypowieść o trzech miarach mąki u Orygenesesa), która jest zbieżna i podobna w interpretacji, jaką daje św. Ambroży. Nie oznacza to jednak, że korzystał z dostępnych mu komentarzy w sposób dosłowny. Biskup Mediolanu przedstawiał je na swój sposób, ubogacał i ukazywał w całkowicie nowym duchu. Nie wolno także zapominać o tym, że niektóre typy Kościoła odczytane zostały z Pisma świętego jeszcze przed Orygenesem i były przedstawione przez wcześniejszych autorów chrześcijańskich, chociażby takich, jak Tertulian, czy jemu współczesnych, jak św. Cyprian z Kartaginy.

Résumé

FIGURES BIBLIQUES DE L'ÉGLISE DANS *L'EXPOSÉ ÉVANGÉLIQUE SELON SAINT LUC*
DE SAINT AMBROISE DE MILAN

La lecture d'*Exposé évangélique selon saint Luc* de saint Ambroise présente un éventail riche de différents types de l'Eglise. Nous pouvons ici distinguer trois groupes principaux comme les suivants: les personnes qui prévoyaient la construction de l'Eglise (à titre d'exemple nous pouvons citer ici Marie, Jean Baptiste, roi Salomon ou la pêcheuse Rahab du livre de Josué), les constructions: l'arche de Noë, le temple de Salomon, le bateau de Pierre et aussi les œuvres de la nature (le désert, l'arbre de figuier, le miel de forêt).

L'ecclésiologie d'Ambroise n'est pas exclusivement théorétique mais nous pouvons distinguer en elle –même la figure d'évêque marchant sur la terre. Ce dernier est comme un bon berger qui connaît tous ses moutons avec tous leurs manques et leurs difficultés.

Sous un angle des figures de l'Eglise, nous pouvons distinguer deux éléments importants après la lecture de l'œuvre de saint Ambroise. Ces deux éléments sont soulignés par saint Luc dans son commentaire d'Évangile.

Le premier se manifeste comme une Eglise composée de Juifs et de païens. En ce qui concerne les Juifs ainsi que les païens, l'évêque souligne dans les plusieurs passages de son œuvre que ceux – ci constituent la base principale de l'Eglise. Il prône que la communauté de l'Eglise prend son début de ces gens et notamment dans la Loi qui se manifeste dans la forme de dix commandements qui sont toujours valable au sein de l'Eglise.

Saint Ambroise esquisse l'Eglise comme une communauté composée des pêcheurs et ceux qui sont pieux. Si l'Eglise a été évoqué par les figures des personnes pécheuses, saint Ambroise souligne ici le fait que ces personnes composent aussi l'Eglise. Pourtant, nous ne pouvons pas admettre que Jésus Christ ou l'Auteur de l'*Exposé* soient d'accord pour tolérer le péché ou le mal. Ce fait constitue l'appel pour le retour à la meilleure conduite, faire pénitence et la possibilité de devenir pieux afin que l'Eglise soit une communauté des gens véritablement saints.

SYMBOL APOSTOLSKI JAKO PRZEKAZ PRAWD WIARY W NAUCZANIU OJCÓW KOŚCIOŁA

Bardzo wcześnie w nauczaniu Kościoła dotyczącym przede wszystkim przygotowania katechumenów do chrztu zrodziła się potrzeba takiego przedstawienia prawd wiary, żeby stało się ono czymś dostępnym i zrozumiałym dla proszących o chrzest (*competentes, electi*) i jednocześnie czymś łatwym do zapamiętania. Ojcowie – może wbrew naszym współczesnym wyobrażeniom, że starożytni posiadali lepszą pamięć aniżeli ludzie epoki komputerów – wielokrotnie podkreślają, że krótko sformułowane prawdy wiary łatwiej można zachować w pamięci. Było też czymś ważnym, by tak ukształtowane formuły zwięzłe i jasno ukazywały istotny sens przedstawianych prawd. To dążenie wyraziło się w określeniu *regula fidei* (reguła wiary) lub *regula veritatis* (reguła prawdy), gdyż zasada wiary precyzyjnie i jednoznacznie sformułowana miała stać się podstawą do dalszego objaśniania treści wiary tym, którzy o nią będą prosić i zgłoszą swoje imiona do chrztu, oraz do ich przestrzegania w dalszym chrześcijańskim życiu.

Pewne formuły pojawiały się już w tekstach Nowego Testamentu i ukazywały Jezusa jako Pana i Chrystusa¹. Dążenie do tego, by prawdy wiary zostały ujęte w krótkie i zwarte formy można dostrzec także u najwcześniejszych pisarzy chrześcijańskich piszących zarówno po grecku, jak i później po łacinie. Najstarsze formuły pojawiały się u św. Ignacego Antiocheńskiego (+ 111)², u św. Justyna (+ 150), u św. Ireneusza (+ ok. 202), któremu zależało na tym, aby „reguła wiary” ułatwiała prawowiernym wyznawcom odróżnienie wiedzy prawdziwej od fałszywej, u Tertuliana (+ ok. 220), u św. Cypriana (+ 258), który uważał, że ta formuła zawiera „tajemnicę Chrystusa” (*sacramentum Christi*). Potem znajdziemy to również u pisarzy późniejszych. Św. Cyryl Jerozolimski (+ 386) wyjaśniał Symbol w swoich kazaniach, z których wiele od niego zaczerpnął Rufin, Epifaniusz z Salaminy (+ 403) i św. Hilary z Poitiers (+ 367). Najpierw

¹ Np. Rz 1,3. 8,34; 1 Kor 8,6. 15,3; 2 Kor 13,14; 2 Tm 2,8; 1 Tm 3,16; 1 P 3,18.

² W liście do Kościoła w Smyrnie (1,1) daje podstawowy zarys tej formuły, a w liście do Efezjan przytacza, jak się sądzi, tekst stosowanego w Antiochii wyznania: „Jeden jest lekarz – cielesny i zarazem duchowy – zrodzony i niezrodzony – przychodzący w ciele Bóg – w śmierci życie prawdziwe – zrodzony z Maryi i zrodzony z Boga – najpierw podległy cierpieniu – a teraz już nie podlegający – Jezus Chrystus, nasz Pan” – *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1998, s. 115.

składały się z dwóch albo trzech członów i określały wiarę w Zbawiciela Jezusa Chrystusa a potem zostały bardziej rozbudowane. Pod koniec IV w. pojawił się także termin *Symbolum apostolorum*, którym posłużył się św. Ambroży (+397) w liście napisanym do papieża Syrycjusza podczas synodu mediolańskiego³, w którym silnie podkreślone jest apostolskie pochodzenie zawartych w Symbolu prawd. Św. Ambroży zresztą zostawił również własne „Objaśnienie Symbolu”

Ukształtowanie się takiego wyznania wiary (wielokrotnie powtarzające się wezwanie Ojców: poznaj i wyznaj⁴), które dotyczyłoby najważniejszych prawd, było związane z przygotowaniem katechumenów do chrztu i z samą liturgią udzielania pierwszego sakramentu. Łączono to z obrzędem trzykrotnego zanurzania i z poprzedzającym je dialogiem między szafarzem chrztu a neofitą, mającym wyrażać jego wiarę przede wszystkim w trzy Osoby Boskie, znanym jako *interrogationes fidei*. U wspomnianych wczesnych pisarzy można dostrzec, że zarówno pytania, jak i odpowiedzi przyjmowały stopniowo coraz bardziej stały kształt. Utrwaliło się to w jeszcze większym stopniu, gdy zaczęto wprowadzać związane z przebiegiem katechumenatu (*scrutinia*) oraz obrzędy chrztu: *traditio symboli* (przekazanie)⁵ i *redditio symboli* (oddanie). Polegało to mianowicie najpierw na powierzeniu katechumenom w odpowiednim czasie Wielkiego Postu formuł wyznania wiary, co praktycznie sprowadzało się do tego, że katechumeni pod kierunkiem prowadzącego katechezę (najczęściej bywał nim biskup, ale czasem także diakon nazywany *doctor symboli* lub *doctor fidei*) musieli się ich nauczyć zaraz na pamięć, a potem na „oddaniu”, czyli wyrecytowaniu w obecności członków gminy podczas liturgii chrztu. To „oddanie” nie oznaczało utraty, ale potwierdzenie, że zachowuje się w sercu to, co najistotniejsze dla uwierzenia i zbawienia. Wtedy jednak niewątpliwie Symbol stanowił już jakąś ukształtowaną większą całość o charakterze narratywno-deklaratywnym.

Najstarsza wersja takiego chrzcielnego wyznania wiary powstała, jak się ogólnie sądzi, w Rzymie (już Rufin był o tym przekonany, chociaż nie można wykluczyć pewnych śladów, które wskazują na powiązanie jeszcze z Judeą, np. wprowadzenie imienia lokalnego urzędnika Poncjusza Piłata zamiast najszerzej stosowanych imion konsulów) i dlatego jest określana jako wersja „R”, *textus antiquus*, tekst dawny, a jego poszerzona już postać znana jest jako *textus receptus*, tekst przejęty („T”). W IV w. grecki tekst „R” przekazał w liście do

³ *Epist.* 42,5. PL 16,1125

⁴ „Symbol buduje to [wiarę] w was, a wy powinniście w to wierzyć i to wyznawać, abyście mogli być zbawieni.” „Tam [w Symbolu] zawarta jest ukochana wiara naszej społeczności, a przez jego wyznanie rozpoznawany jest wierny chrześcijanin niby przez znak, który mu dano” (*Sermo* 214, 1). Tłum L. Gładyszewski (dalej: L. G.).

⁵ „Nadszedł czas, abyście otrzymali Symbol, w którym krótko zawarte jest to wszystko, w co wierzymy dla zbawienia wiecznego.” *Sermo* 212, 1. tłum. L. G.

papieża Juliusza kontrowersyjny Marcei z Ancyry, broniąc się przed zarzutami o herezję sabelianizmu. Łaciński zaś tekst z końca tego wieku zawarty jest u Rufina z Akwilei (dlatego mówi on, że opiera się na Symbolu swojego kościoła, ale jednocześnie nawiązuje do Symbolu rzymskiego, ponieważ jest najczystszy i nie ma żadnych dodatków spowodowanych lokalnymi wpływami heretyków) w jego „Objaśnieniu Symbolu”. Rufin cytując kompletne formuły poszczególnych artykułów Składu Apostolskiego i podkreślając różnice między *Credo* akwilejskim a rzymskim (R), jest najstarszym świadkiem pełnego łacińskiego oryginalnego, tzn. nie rekonstruowanego, tekstu Symbolu. „Credo in Deo Patre omnipotente invisibili et impassibili et in Christo Iesu unico Filio eius, Domino nostro, qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, descendit ad inferna, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Patris, inde venturus est iudicare vivos et mortuos; et in Spiritu Sancto, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, huius carnis resurrectionem”⁶.

Do tego Symbolu bardzo zbliżony jest grecki tekst Hipolita⁷. Dobrym świadectwem ukazującym jeden z najstarszych Symboli jest tekst zawarty w „Epistula apostolorum” jeszcze z II w., gdzie wyrażona jest wiara w Ojca, Syna i Ducha Świętego oraz w święty Kościół i odpuszczenie grzechów. Rzymska formuła Symbolu przetrwała przynajmniej do VI w. i rozpowszechniła się na całym Zachodzie, przyjmując jednak pewne odrębności w różnych okręgach zachodnich prowincji. Efektem tego rozwoju był ów wspomniany „tekst przejęty”, *textus receptus* (T). W ten sposób tworzyła się postać Symbolu w kościołach cesarstwa zachodniego, a więc w Italii (zwłaszcza w Rzymie, Mediolanie, Akwilei), w kościołach Galii oraz w Afryce Prokonsularnej, gdzie i pod tym względem bardzo duży wpływ wywarł św. Augustyn, w którego kazaniach można odczytać i odtworzyć Skład Apostolski⁸.

Ten Symbol kilka wieków później zapisał Pirminiusz (VIII w.) w swoim *Dicta abbatis Pirmini de singulis libris canonicis scarapsus* (określany najczęściej jako *Scarapsus* – streszczenie), gdzie ponadto barwnie opowiedział, jak Apostołowie, określani imiennie, po zesłaniu Ducha Świętego, przebywając jeszcze razem, kolejno od siebie dodawali poszczególne artykuły wiary. Legendę opowiadającą o tym, że Apostołowie sami ułożyli Symbol, przywiózł Rufin ze Wschodu, gdy w 390 r. powrócił do rodzinnych stron, a ponieważ powoływał się na świade-

⁶ Wg Kelly’ego: Rufinus, *A commentary on the Apostles’ Creed*, transl. and annot. By J. N. D. Kelly, London 1955, *Ancien Christian Writers*, No 20, s. 15. L. Gładyszewski, *Rufina katecheza Symbolu*, w: *Studia Gnesnensia* VI (1981) 14.

⁷ *Apost. trad.* 21.

⁸ Zob. ks. A. Eckmann, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999, zwłaszcza s. 18-29.

ctwo „przodków w wierze” (*maiores nostri*), przypuszcza się, że zaczerpnął ją z „Konstytucji apostoelskich”.

Rufin z Akwilei opowiadał więc (choć nie w formie dialogowej) o tym, że po zesłaniu Ducha Świętego, a jeszcze przed swoim rozejściem, Apostołowie utworzyli krótki i zwięzły zestaw prawd wiary, aby dać „wzorzec swego przyszłego przepowiadania”, dzięki któremu w jednolity sposób będą „zapraszać do wiary w Chrystusa”, i utworzyli w ten sposób wspólny pomnik wiary. „Nasi przodkowie przekazują, że gdy po wniebowstąpieniu Pana w chwili zesłania Ducha Świętego na wszystkich Apostołach spoczęły języki ogniste, tak iż mówili najrozmaitszymi językami, a żaden lud nie był dla nich obcy i wszelki język przestał być niezrozumiały, dał im Pan polecenie, aby wyruszyli do wszystkich bez wyjątku narodów i głosili im słowo Boże (por. Dz 1, 5). Przed rozejściem się ułożyli wzorzec swego przyszłego przepowiadania, aby oddaleni od siebie nie zaczęli przypadkiem głosić jakichś odmiennych prawd tym, których mieli zapraszać do wiary w Chrystusa. Zgromadzeni zatem wspólnie i napelnieni Duchem Świętym zebrali w jedną całość to wszystko, co każdy z nich myślał, ułożyli zarys przepowiadania oraz postanowili, że będą go jako podstawowy wzorzec przekazywać wierzącym. Z wielu i to bardzo uzasadnionych względów zdecydowali się nazwać go Symbolem. Symbol po grecku oznacza bowiem i znak, i zbiór, to znaczy wszystko, co kilku gromadzi w jedno”⁹.

Na Wschodzie ta legenda nie odegrała większej roli, natomiast na Zachodzie żyła jeszcze bardzo długo i rozpowszechniła się w wielu prowincjach zachodniego Kościoła, a zwłaszcza w Galii (od VI do VIII w.). Dotrwała do średniowiecza w pismach teologów, w literaturze i sztuce. Sądzić można, iż dużą rolę odegrało tutaj barwne i obrazowe potwierdzenie, że wszystkie najważniejsze prawdy wiary pochodzą bezpośrednio od uczniów Zbawiciela. Symbol uzyskiwał dzięki temu jakby pieczęć wiarygodnie potwierdzającą apostoelskość nauczanych prawd¹⁰, chociaż na przestrzeni wieków zmieniało się rozumienie kryterium apostoelskości, bo najpierw uważano, że jest to bezpośredni przekaz pochodzący od Apostołów, a później, że to w Tradycji Ojców zawarta jest i obecna nauka samych Apostołów jako ich dziedzictwo przechowane szczególnie wyrażnie w Symbolu Apostoelskim, który stanowi część składową liturgii i nauczania Kościoła¹¹.

Symbol był zawsze niezwykle ceniony jako zarys wiary Kościoła. Stopniowo też pogłębiało się jego rozumienie teologiczne, ponieważ nawet w kwestiach

⁹ *Expositio Symboli*, 2; tłum. L. G.

¹⁰ Zob.: ks. M. Starowieyski, *Legenda o powstaniu Składu Apostoelskiego*, w: *Symbol Apostoelski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Watykańskiego*, Lublin 1997, 51-62.

¹¹ Zob. ks. B. Częsz, *Apostoelskość jako kryterium ortodoksji wczesnochrześcijańskiej tradycji*, tamże, s. 99-114.

trynitarnych, które później wyjaśniano z wielkim naciskiem, nie od samego początku w pełni tak samo rozumiano pewne formuły. Rozwój tych zmian interpretacyjnych można doskonale śledzić przy uważnej lekturze tekstów Ojców, którzy objaśniali Symbol wiernym. Bóg wszechmogący, od którego zaczyna się Symbol, jawi się na początku jako wszechmocny Stwórca i Ojciec wszystkiego, co istnieje. Św. Augustyn wszechmoc Boga wielbił z patosem retora:

„On jest wszechmocny, aby uczynić rzeczy większe i mniejsze,
Wszechmocny jest dla stworzenia istot niebiańskich i ziemskich,
Wszechmocny jest dla stworzenia istot nieśmiertelnych i śmiertelnych,
Wszechmocny jest dla stworzenia istot duchowych i cielesnych,
Wszechmocny dla stworzenia istot widzialnych i niewidzialnych,
Wielki w [dziełach] wielkich i nie mały w najmniejszych.
Ostatecznie jest wszechmocny
dla stworzenia wszystkiego, co zapragnął uczynić”¹².

Potem zaczęto tę formułę interpretować w znaczeniu trynitarnym, że Bóg jest Ojcem, który w najgłębszej tajemnicy Swej Boskiej istoty zrodził Syna. „Wszechmogący [...] zrodził jedyne Słowo, za pośrednictwem którego wszystko zostało stworzone. Nie uczynił Go z niczego, ale z siebie samego, a zatem nie stworzył Go, ale zrodził. [...] To jest Bóg z Boga. Ojciec natomiast jest Bogiem, ale nie z Boga. To jest Syn Boga jedyny, gdyż z substancji Ojca, współwieczny, równy Ojcu Syn”¹³. Św. Augustyn porównywał z pełnym podziwem i czcią dwa narodzenia Syna, jako Słowa i jako wcielonego Człowieka: „Jedno i drugie Jego narodzenie należy uznać za rzeczywiście cudowne, i narodzenie w Bóstwie, i w człowieczeństwie. Tamto narodzenie jest z ojca bez matki, to z matki bez ojca; tamto jest poza czasem, to w odpowiednim czasie; tamto jest wieczne, a to we właściwej chwili; tamto bez udziału ciała – w łonie Ojca, to w ciebie, ale bez naruszenia dziewictwa matki; tamto zupełnie bez płci, to bez zespolenia z mężczyzną”¹⁴. Św. Piotr Chryzolog objaśnienie o narodzeniu Chrystusa z Dziewicy ujął w długi uroczysty hymn, którego fragment brzmi:

„A zdumionemu światu sam wtedy pokaż, co to znaczy:
Jak rodzicem staje się Duch, jak Dziewica staje się ciężarna,
Jak Ona rodzi, a po urodzeniu pozostaje Dziewicą;
Jak Słowo staje się Ciałem, Bóg Człowiekiem,
Jak człowiek jest przeniesiony w Boga.
Pokaż, jak kołyska Tego pomieści, Kogo nie obejmuje niebo!”¹⁵

¹² *Sermo* 213, 2.

¹³ *Sermo* 214, 5, tłum. L. G.

¹⁴ *Sermo* 214, 6, tłum. L. G.

¹⁵ Św. Piotr Chryzolog, *Sermo*, LXII 8, tłum. L. G.

Przy wcieleniu Syna pojawiła się rola Ducha Świętego, którego istota i majestat są równe dwom pierwszym Osobom Trójcy. Św. Augustyn prawdę o równości Osób wyjaśniał dobitnie obrazowym językiem kaznodziei: „W tej Trójcy jeden nie różni się od drugiego, nie jest większy albo mniejszy od drugiego, nie ma żadnego oddzielenia działań, nie ma żadnej odmienności substancji. Jeden Ojciec Bogiem, jeden Syn Bogiem, jeden Duch Święty Bogiem. [...] Jest tak, że sam Ojciec nie jest tym, kim jest Syn, ani Syn nie jest tym, kim jest Ojciec, ani Duch Święty nie jest tym, kim jest Ojciec albo Syn, lecz jest tak, że Ojciec jest Ojcem Syna, Syn Synem Ojca i Duch Święty Duchem Ojca i Syna”¹⁶. Św. Piotr Chryzolog ujął tę prawdę krótko: „Ojciec, Syn i Duch Święty to jedna Boskość, jedna moc, jedna odwieczność, jeden majestat”¹⁷.

Dalsze artykuły dotyczące losów Jezusa na ziemi zawarte w Symbolu, jak narodzenie, ukrzyżowanie, śmierć na krzyżu, która była zbawczym zwycięstwem¹⁸, i pogrzebanie¹⁹, rozumiano jako wyznanie Jego prawdziwej boskiej i ludzkiej natury, wskutek czego traktowano je również jako określenia w zasadzie antydoketyczne w szerokim znaczeniu. Dlatego wzmiankę o Poncjuszu Piłacie uważano za wyraźną wskazówkę historyczną, dodając do tego niekiedy jeszcze inne wyjaśnienie, że ukazuje ona np. również pokorę Chrystusa, który poddał się wyrokowi takiego sędziego²⁰.

Formuła mówiąca o zstąpieniu do otchłani miała stanowić wyznanie wiary w zwycięstwo Zbawiciela nad szatanem i śmiercią, zwycięstwo, które interpretowano bardzo dramatycznie, ukazując Chrystusa jako wodza wyprowadzającego z otchłani wyzwolony lud. Chrystus do otchłani wszedł samotnie, ale wyszedł stamtąd otoczony licznym orszakiem²¹. „[Pan] zstępując do otchłani nie doznał niesprawiedliwości, ponieważ uczynił tak dla okazania łaski. To było tak, jakby król wchodził do więzienia nie po to, aby go tam miano zatrzymać, ale aby skazańcy zostali uwolnieni”²².

¹⁶ *Sermo* 214, 10, tłum. L. G.

¹⁷ *Sermo* LXII 8, tłum. L. G.

¹⁸ Np. Wenancjusz Fortunatus, *Expositio Symboli* 23: „A Pan podporządkował sobie trzy królestwa. Wyniesiony mianowicie do góry w powietrze osiągnął zwycięstwo nad niebiańskimi i duchowymi złymi mocami. Wyciągając ręce do ludów, otrzymał palmę zwycięstwa nad mocami ziemskimi. To zaś, że krzyż umocowany został pod ziemią (sub terra) [tzn. w ziemi], wskazuje, że On tryumfuje również nad Tartarem”. Tłum. L.G.

¹⁹ Św. Piotr Chryzolog, *Sermo* LXII bis: „Usłyszałeś, że pochowany, abyś nie podejrzewał, że była to śmierć pozorna”. Podobnie: *Sermo* LXI 6.

²⁰ Św. Augustyn, *Sermo* 214, 7: „Dołącza się to z dwóch względów, mianowicie bądź dla zaznaczenia prawdy historycznej, bądź jeszcze bardziej dla ukazania pokory Chrystusa, ponieważ od człowieka jako sędziego tyle wycierpiał Ten, który w pełnej potęgze ma nadejść jako sędzia żywych i umarłych”. Tłum. L. G.

²¹ Zob. barwny opis św. Cyryla Jerozolimskiego, *Cat.* 14, 18-19.

²² Wenancjusz Fortunatus, *Expositio Symboli* 29, tłum. L. G.

Stopniowo też pogłębiało się zrozumienie Kościoła jako wspólnoty świętych, której głową jest Chrystus. Ta łączność jest bardzo ścisła: „Ponieważ ani członki od Głowy, ani oblubienica od Oblubieńca nie jest oddzielona, lecz dopóki przez takie połączenie staje się jeden duch, Bóg staje się wszystkim i we wszystkim. A zatem ten wierzy w Boga, kto w Bogu wyznaje święty Kościół”²³. Kościół jest święty, dlatego jako dziewica, która tę świętość symbolizuje, rodzi członki Chrystusa i przez to jest podobny do Maryi²⁴. Kościół obecnie „gromadzi ziarna”, które zostaną oczyszczone w „ostatecznym przewianiu zboża” w chwili sądu²⁵.

Skoro zmartwychwstał Chrystus jako głowa Kościoła, to zmartwychwstałą również wszyscy, którzy do Niego należą. Wiara w odpuszczenie grzechów zapewne początkowo odnosiła się do oczyszczającego działania sakramentu inicjacji, a dopiero później objęła również darowanie złych czynów przez pokutę. Sąd ostateczny i postać Chrystusa – Sędziego dawała Ojcom możliwość różnego rozumienia i interpretowania sensu słów „sądzić żywych i umarłych”.

Kształt Symbolu wskutek różnych dodatków ulegał pewnym zmianom, które najczęściej były powodowane przez pojawiające się tendencje natury teologicznej. Dyskusje na ten temat i odmienności poglądów, mające często charakter odrębności heretyckich lub swoistej tradycji lokalnej, sprawiały, że do zasadniczej formuły wprowadzano pewne nowe wyrażenia mające uprzedzająco korygować błędne poglądy i tendencje. Dotyczyło to także rozumienia trzech Osób i Ich roli. Pojawiały się nawet pewne zmiany o charakterze gramatyczno-składniowym, które Ojcowie potem z zapalem wyjaśniali (np. opuszczenie po *credo* przymiśka *in* w odniesieniu do prawd, które nie dotyczyły Osób Boskich). Dzięki tym zjawiskom teologiczna treść Składu Apostolskiego była coraz bogatsza i stawiała się dla jego komentatorów nauczających katechumenów, przygotowujących się do chrztu, i neofitów podstawą ich kerygmy²⁶. W związku z tym zmieniała się również struktura Symbolu i jego podział na dwanaście artykułów²⁷.

Symbol Apostolski nadal niezmiennie jest znakiem wyrażania wiary w Kościele, w którym istnieje „komunia wiary” i który potrzebuje „normatywnego dla wszystkich i jednoczącego w tym samym wyznaniu wiary”²⁸. Podkreśla jego rolę

²³ Św. Piotr Chryzolog, *Sermo* LVII 13, tłum. L.G.

²⁴ Św. Augustyn, *Sermo* 213, 8.

²⁵ Tenże, *Sermo* 214, 11.

²⁶ Zob. H. Pietras SJ, *Geneza Symbolu Apostolskiego*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu...*, s. 63-76. Ks. T. Kaczmarek, *Wyznania wiary starożytnego Kościoła*, w: *Studia Włocławskie* 9(2006) 93-107 oraz tenże: *Symbol Apostolski jako formuła wiary Kościoła*, w: *Teologia, ekumenizm, kultura*, Włocławek 2006, s. 359-373.

²⁷ Zob. ks. ST. Longosz, *Struktura Symbolu apostolskiego*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu ...*, s. 76-98.

²⁸ Katechizm Kościoła Katolickiego, 185.

i ten fakt, że Katechizm Kościoła Katolickiego wykład podstawowych prawd ujmuje jako „Wyznanie wiary” i przeprowadza według układu, jaki zachowany jest w Symbolu (196). Dlatego teksty Ojców Kościoła komentujące Symbol są właściwym odpowiednikiem poprzedzającym i wzbogacającym także współczesne nauczanie Kościoła.

TRADYCJA W UJĘCIU JANA PAWŁA II

Kwestia chrześcijańskiej Tradycji doczekała się w ostatnim pięćdziesięcioleciu wiele ważnych opracowań. Badania teologów, wśród których należy wymienić nazwiska J.G. Boeglina¹, P. Borto², E. Cattaneo³, Y. M. Congara⁴, A. Dullesa⁵, P. Grelota⁶, W. Hryniewicza⁷, Ch. Morerod⁸, A. Romity⁹, B. Z. Smolki¹⁰, zaowocowały cennymi publikacjami. Nie sposób pominąć milczeniem pracy zbiorowej teologów Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie¹¹. Ponadto promulgowanie Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II

¹ J.-G. Boeglin, *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris 1998.

² P. Borto, *Tradycja a Objawienie w teologii Yves'a Congara i Henri de Lubaca*, Kielce 2007.

³ E. Cattaneo, *Trasmettere la fede. Tradizione, Scrittura e Magistero nella Chiesa. Percorso di teologia fondamentale*, Cinisello Balsamo 1999.

⁴ Y.-M. Congar, *La Tradition et les traditions. I. Essai historique*. Paris 1960; Idem, *La Tradition et les traditions. II. Essai théologique*, Paris 1963. Idem, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Cinisello Balsamo 1983.

⁵ A. Dulles, *Autentyczność i nieautentyczność Tradycji*, w: *Communio* (ed. polska) 131(2002) n. 5, 90-97.

⁶ P. Grelot, *La Tradition source et milieu de l'Écriture*, w: *Concilium* 20(1966), 13-29.

⁷ W. Hryniewicz, *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej. Analiza współczesnych poglądów dogmatyczno-ekumenicznych*, Lublin 1976.

⁸ Ch. Morerod, *Tradition et unité des chrétiens. Le dogme comme condition de possibilité de l'oecuménisme*, Langres 2005.

⁹ A. Romita, *La Tradizione e le tradizioni nella vita della Chiesa. Storia di un dialogo fra teologi orientali e occidentali*, Torino 1983.

¹⁰ B.Z. Smolka, *Elementy personalistycznego rozumienia Tradycji*, Opole 2007.

¹¹ T. Dzidek-B. Sieńczak-J.D. Szczurek (red.), *Tradycja w Kościele. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne i Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy w Krakowie*, Kraków 1994.

stało się zachętą do napisania komentarzy do tego dokumentu, wśród których na uwagę zasługują prace U. Bettiego¹², R. Latourelle'a¹³ czy F. Scarii¹⁴.

Należy zwrócić uwagę, że termin „tradycja”, mimo iż pojawia się stosunkowo często w wypowiedziach Jana Pawła II, do tej pory nie doczekał się opracowania. Pojęcie to występuje w pismach różnej rangi: od encyklik i adhortacji, po przemówienia wygłaszane podczas różnych okoliczności w wielu miejscach świata. Ponieważ papież nie poświęcił temu zagadnieniu specjalnego dokumentu, dlatego, aby ukazać, w jaki sposób je pojmował, należało poddać badaniu wszystkie jego wypowiedzi. Ze względu na ogromną liczbę tekstów następcy św. Piotra nasze badania ograniczono do wypowiedzi pochodzących z pierwszych lat pontyfikatu, obejmujących lata 1978-1983¹⁵.

1. Tradycja chrześcijańska

Jan Paweł II, przedstawiając Objawienie, podkreślił zbawczą inicjatywę Boga, realizującą się w dialogu z człowiekiem. Objawienie *polega na inicjatywie Boga, który wyszedł na spotkanie człowieka, by rozpocząć z nim zbawczy dialog. To Bóg rozpoczął dialog i On go kontynuuje*¹⁶.

Objawienie to, będąc skierowane do ludzi, realizuje się za pośrednictwem wybranych przez Boga ludzi; poprzez ich orędzie głoszące Słowo Boże. Szczegółem objawienia się Boga było przyjście na świat Słowa Ojca Przedwiecznego, który przyjąwszy ludzką naturę, wyraziło za pomocą słów i czynów Bożą wolę zbawienia ludzi. W jednym z przemówień Jan Paweł II stwierdził:

*Poprzez słowa naszych ojców w wierze, wielkich prawodawców, proroków, mędrców Starego Testamentu, apostołów, ewangelistów i innych mężów apostołskich Nowego Przymierza, sam Bóg przemówił do ludzi. W ten sposób, poprzez słowo ludzkie, przede wszystkim ustne, a następnie spisane, Bóg objawił ludziom słowną miłość, swoją wolę, swój plan zbawienia, skoncentrowany na Chrystusie, Bogu i człowieku, który sam jest Słowem Ojca (por. Hbr 1,2)*¹⁷.

¹² U. Betti, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della Rivelazione. Il capitolo II della Costituzione "Dei Verbum"*, Roma 1985.

¹³ R. Latourelle, *Come Dio si rivela al mondo. Lettura commentata della Costituzione del Vaticano II sulla "Parola di Dio"*, Assisi 1998.

¹⁴ A. Scaria, *Tradition and progress in the Church in the light of "Dei Verbum"*. Roma 1997.

¹⁵ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II (=IGPII)*, voll. I (1978)-VI/1-2(1983) Libreria Editrice Vaticana 1979-1983.

¹⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do papieskich uniwersytetów i kościelnych kolegiów*, (15.10.1979), w: IGPII, vol. II/2 (1979) 760.

¹⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie do Komitetu Wykonawczego Katolickiej Federacji Apostolatu Biblijnego*, (22.04.1983), w: IGPII, vol. VI/1 (1983) 1040-1041.

Słowo, które Bóg w Chrystusie wyraził do człowieka zostało powierzone Kościołowi po to, aby Je głosił światu, aktualizując Je w każdej epoce¹⁸. Dlatego też Kościół kolejnym pokoleniom winien objawiać kompletną, nie pomniejszoną tajemnicę Jezusa Chrystusa¹⁹. Nie może on zrywać więzi z Tradycją, ale jednocześnie nie może on skupić się tylko i wyłącznie na przeszłości, tym co przeminęło, musi również spoglądać w przyszłość.

Tradycja została określona przez papieża w dwojaki sposób: to znaczy jako przekaz Objawienia oraz jako treść tego, co objawił Bóg. Od chrześcijan oczekuje się wiary, to znaczy zaakceptowania tego, co Bóg objawił i co do nas zawsze dochodzi za pośrednictwem Kościoła w żywym przekazie, to znaczy w Tradycji²⁰.

a) Tradycja a Duch Święty

Papież wielokrotnie podkreśla, że Tradycja nie jest tylko zbiorem pomników należących przeszłości, lecz cechuje ją dynamizm i żywotność. Żywa Tradycja jest znakiem obecności i aktywności Ducha Świętego w Kościele²¹. Potwierdzają to słowa wypowiedziane podczas audiencji generalnej: *wierzyć, to znaczy przyjąć prawdę pochodzącą od Boga z całym przekonaniem umysłu, opierając się na łasce Ducha Świętego, którego <Bóg udzielił tym, którzy są Mu posłuszni> (Dz 5, 32); to przyjąć to co objawił Bóg, co zawsze dociera do nas poprzez Kościół w Jego żywym przekazie, to znaczy w Tradycji. Instrumentem tej Tradycji jest nauczanie Piotra i apostołów oraz ich następców. Wierzyć, to znaczy przyjąć ich świadectwo w Kościele, który strzeże tego świadectwa z pokolenia na pokolenie*²².

b) Tradycja a *Magisterium Ecclesiae*

Ponadto Jan Paweł II określił rolę *Magisterium Ecclesiae* w przekazie Tradycji. Kościół, dzięki posłudze Urzędu Nauczycielskiego strzeże, wyjaśnia i przekazuje Tradycję następnym pokoleniom. Zwracając się do profesorów Katolickiego Uniwersytetu w Waszyngtonie, papież powiedział *wasze nauczanie teologii nie będzie owocne, jeżeli nie będzie zwracało uwagi na jej inspiracje, na jej źródło, którymi są Słowo Boże zawarte w Piśmie świętym i w świętej Tradycji, interpretowanych przez Magisterium na przestrzeni wieków*²³. Jak zauważył

¹⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie do papieskich uniwersytetów i kościelnych kolegiów*, (15.10.1979), nr 5, IGPII, vol. II/2 (1979) 762.

¹⁹ Jan Paweł II, *Audiencja generalna*, (14.02.1979), w: IGPII, vol. II/1 (1979) 398.

²⁰ Jan Paweł II, *Homilia w Ostii* (26.04.1980), w: IGPII, vol. III/1 (1980) 967.

²¹ Jan Paweł II, *List z okazji Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Lourdes*, (10.02.1979), w: IGPII, vol. II/1, (1979) 374-377.

²² Jan Paweł II, *Homilia w Ostii* (26.04.1980), w: IGPII, vol. III/1 (1980) 968.

²³ Jan Paweł II, *Przemówienie do profesorów Katolickiego Uniwersytetu w Waszyngtonie*, w: IGPII, vol. II/2 (1979) 689-690.

następca św. Piotra, do zadań biskupów należy między innymi to, aby razem z papieżem nauczali w Kościele oraz czuwali w świetle żywej Tradycji nad zgodnością moralności i wiary z objawionym Słowem Bożym²⁴. Zatem Urząd Nauczycielski Kościoła pełni rolę służebną wobec Tradycji. Słowo Boże zawarte w Piśmie świętym oraz w świętej Tradycji, jest interpretowane przez *Magisterium* poprzez wieki²⁵. Zarówno Pismo święte, jak i Tradycja i *Magisterium* wzajemnie harmonizują się i uzupełniają.

Papież podkreśla, że Słowo Boże dociera do Kościoła przez potrójny i jeden zarazem kanał, jaki stanowią: Pismo święte, Tradycję oraz Magisterium Kościoła. W podobny sposób Sługa Boży wypowiedział się w Lourdes, gdzie nie tylko podkreślił rolę Nauczycielskiego Urzędu Kościoła w zachowywaniu depozytu wiary, ale również zwrócił uwagę na ów potrójny i jedyny kanał, jakim jest przekazywane słowo Boże. Katolicy winni *wysłuchiwać się w Słowo Boże, bez oddzielania Biblii, Tradycji i Magisterium Kościoła, któremu ów depozyt został powierzony*²⁶.

c) Tradycja a doktryna Soboru Watykańskiego II

Charakteryzując pojęcie Tradycji w pismach Jana Pawła II należy podkreślić, że opiera się ono na nauce zawartej w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II. Słowo Boże zostało przekazane nam przez Pismo święte i Tradycję²⁷, które tworzą jeden święty depozyt Słowa Bożego powierzony Kościołowi²⁸. Pismo święte i Tradycja tworzą jedno, jedyne źródło, z którego wypływają nauczanie, liturgia i życie Kościoła²⁹. Stwierdzenie to, zawarte w numerze dziesiątym Konstytucji dogmatycznej o Bożym Objawieniu często pojawia się w wypowiedziach papieża Wojtyły³⁰. Wynika z tego, że ani Pismo, ani

²⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży podczas czuwania w Parc des Princes* (Paryż), (01.06.1980), w: IGPII, vol. III/1 (1980) 1625.

²⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do Uniwersytetu Katolickiego w Waszyngtonie*, (07.10.1979) w: IGPII, vol. II/2 (1979) 685-690.

²⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do katolików we Francji*, (15.08.1983), w: IGPII, vol. VI/2 (1983) 245.

²⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym «*Dei Verbum*», nn. 10 i 24.

²⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników sympozjum o „pokucie i pojednaniu” zorganizowanym przez Wspólnotę Neokatechumenalną*, (10.02.1983), w: IGPII, vol. VI/1 (1983) 379. Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu «*Dei Verbum*» n. 10.

²⁹ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Catechesi Tradendae”*, n. 27, (25.10.1979), w: IGPII, vol. II/2 (1979) 928. Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu «*Dei Verbum*», nn. 10 i 24.

³⁰ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników sympozjum o „pokucie i pojednaniu” zorganizowanego przez Wspólnoty Neokatechumenalne*, (10.02.1983) w: IGPII, vol. VI/1 (1983) 379. Idem, Jan Paweł II, *Przemówienie do profesorów Katolickiego Uniwersytetu*

Tradycja nie mogą być uważane za dwa oddzielne, niezależne źródła Objawienia. Są one wzajemnie ze sobą powiązane: *możemy lepiej przekazywać Słowo Boże, kiedy zwracamy uwagę na Pismo święte oraz na jego echo zawarte w Tradycji*³¹.

d) Dynamiczny wymiar Tradycji

Tradycja, wyrażona między innymi w dziełach Ojców Kościoła, w liturgiach, w orzeczeniach Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, jest nie tylko zbiorem dokumentów, nade wszystko rzeczywistością żywą i dynamiczną. Jest stylem życia wiary przyjętym od Apostołów³², wyrażonym poprzez świadectwa tych, którzy nas poprzedzili w pielgrzymce wiary. Dlatego dynamizm ów domaga się, aby Tradycja była pogłębiania, przeżywana i wyrażana w życiu chrześcijańskim³³, zachęca do składania ewangelicznego świadectwa wobec współczesnego świata³⁴. Papież Jan Paweł II, zwracając się do teologów i duszpasterzy zauważył, że winni oni przekazywać to, co sami otrzymali od żywej Tradycji, której towarzyszy Duch Święty³⁵. Tradycja pomimo że jest powiązana z przeszłością, posiada realny wpływ na przyszłość³⁶.

e) Tradycja a Pismo święte

Analizując relację pomiędzy Słowem Bożym a Tradycją, papież Wojtyła stwierdził, że Kościół nie opiera się jedynie na Piśmie świętym (*sola Scriptura*). Powiązanie Pisma świętego z problemami naszych czasów nie następuje inaczej, jak poprzez odniesienie do Tradycji. Tradycja staje się zatem kryterium hermeneutycznym; nie zastępuje Słowa Bożego zawartego w Biblii, lecz daje o Nim świadectwo poprzez wciąż nowe interpretacje pojawiające się na przestrzeni wieków³⁷. Dlatego też teologowie nie powinni uważać Tradycji za relikw przeszłości, który można jedynie badać za pomocą metody historycznej, lecz winni

w Waszyngtonie, w: IGPII, vol. II/2 (1979) 690. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „*Catechesi Tradendae*”, n. 27, (25.10.1979), w: IGPII, vol. II/2 (1979) 928.

³¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do profesorów teologii w Altötting*, (18.11.1980), w: IGPII, vol. III/2 (1980) 1335.

³² Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów amerykańskich rytu wschodniego* (23.11.1978), w: IGPII, vol. I (1978), 198.

³³ Jan Paweł II, *List do uczestników Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Lourdes* (10.02.1979), w: IGPII, vol. II/1 (1979) 375.

³⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży w Bazylice Watykańskiej* (17.01.1979), w: IGPII, vol. II/1 (1979) 81.

³⁵ Jan Paweł II, *List do uczestników Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Lourdes* (10.02.1979), w: IGPII, vol. II/1 (1979) 375.

³⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży w Brescia* (26.09.1982), w: IGPII, vol. V/3 (1982) 581.

³⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie do profesorów teologii w Altötting*, (18.11.1980), w: IGPII, vol. III/2 (1980) 1335.

Ją uznać za rzeczywistość dynamiczną i żywą, która pozwala znaleźć odpowiedź na pytania nurtujące współczesnego człowieka³⁸.

f) Rola Tradycji w badaniach teologów

Papież, charakteryzując rolę teologa w Kościele, zauważył, że *można go określić mianem „homo ecclesiasticus”, to znaczy tego, który kocha przeszłość Kościoła, medytuje i pochyla się nad Jego historią, który czci i zgłębia Tradycję. Teolog nie zamyka się w nostalgicznym uwielbieniu pewnych aspektów historii, lecz dostrzega, że dzięki obecności Ducha Świętego Kościół jest tajemnicą żywą i dynamiczną*³⁹. Dzięki aktywnej obecności Ducha Świętego Tradycja staje się skarbem, pozwalającym znaleźć odpowiedzi na pytania nurtujące współczesnego człowieka. W wygłoszonym przemówieniu do profesorów teologii w Altötting, Sługa Boży powiedział:

*Pokażcie wiernym, że nie pokładacie nadziei w reliktach przeszłości, lecz że nasze wielkie dziedzictwo przekazane przez Apostołów aż do naszych czasów, ukrywa w sobie żywotny potencjał, zdolny do odpowiedzi na dzisiejsze problemy. Możemy lepiej przekazać Słowo Boże, kiedy kierujemy naszą uwagę na Pismo święte oraz na żywą Tradycję Kościoła. Jednakże studium wielkiej Tradycji naszej wiary nie jest łatwe. Dla Jej zrozumienia potrzeba znajomości języków starożytnych, która to niknie dzisiaj na naszych oczach. Chodzi nie tyle o interpretację źródeł w sposób historyczny, lecz o to, aby poprzez swoją treść obiektywną, zaczęły przemawiać do naszych czasów. Kościół katolicki, który ogarnia całe dzieje kultury, jest przekonany, że każda epoka posiadała znajomość prawdy, która jest pożyteczna również dla nas*⁴⁰.

Zdaniem Jana Pawła II, Tradycja spełnia rolę kryterium hermeneutycznego. Według papieża nie można interpretować doktryny *Vaticanum II* w oderwaniu od Tradycji, tak jakoby katolicka doktryna zaczynała się wraz z soborową nauką⁴¹. Charakteryzując misję teologa zauważył, że winien on odrzucić *propozycje radykalnego odcięcia się od tego, co było, ze względu na fascynujący mit nowego początku, ponieważ wierzy, że Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele*⁴². Tradycja jest bowiem skarbnicą, zawierającą wiele nie odkrytych jeszcze skar-

³⁸ Ibidem.

³⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do papieskich uniwersytetów i kościelnych kolegiów*, (15.10.1979), w: IGPII, vol. II/2 (1979) 762-763.

⁴⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do profesorów teologii w Altötting*, (18.11.1980), w: IGPII, vol. III/2 (1980) 1336.

⁴¹ Jan Paweł II, *Pierwsze orędzie radiowe „Urbi et Orbi”* (17.10.1978), w: IGPII, vol. I (1978) 15.

⁴² Jan Paweł II, *Przemówienie do papieskich uniwersytetów i rzymskich kolegiów*, (15.10.1979), w: IGPII, vol. II/2 (1979) 763.

bów⁴³. Dlatego Jej poznawanie i badanie jest zadaniem stającym zarówno przed wspólnotami kościelnymi jak i przed teologami⁴⁴. Szczególnie ci ostatni winni opierać swoje badania na Piśmie świętym i na Tradycji⁴⁵. Nie dziwi zatem, że papież zachęca teologów, aby prowadząc badania nad Tradycją, uwzględniali *sensus fidei*, który jest obecny wśród Ludu Bożego wszystkich epok⁴⁶. Jednocześnie dodaje, że zmysł wiary nie posiada tej samej mocy normatywnej jaką daje *Magisterium* Kościoła, którą jest podporządkowane się Objawieniu⁴⁷.

Jednym z istotnych zadań stawianych teologom jest interpretacja teraźniejszości w świetle Tradycji, której Kościół jest depozytariuszem. Teologowie nie mogą pomijać milczeniem tego istotnego źródła⁴⁸. Tradycja jest bowiem rzeczywistością żywą, ukazującą dynamizm Objawienia. Teologowie poprzez kontemplację, studium oraz głębsze rozumienie rzeczywistości duchowych oparte na doświadczeniu, winni wzrastać w rozumieniu Tradycji⁴⁹.

g) Tradycja a tradycje

Papież dokonuje także rozróżnienia na Tradycję i tradycje. O ile Tradycja w sensie uroczystym i teologicznym jest przekazem Słowa Bożego, o tyle w sensie umiarkowanym jawi się jako historia lokalna, która jest skarbem zawierającym mądrość i doświadczenie⁵⁰.

Ponieważ Kościół rozprzestrzenił się na wszystkie strony świata, zatem pojawiły się nowe nurty i tradycje⁵¹. Tradycja przekazana przez Apostołów wcieliła się w nowe języki, w nowe kultury, w tradycje różnych narodów. Zjawisko to jest dowodem obecności i aktywności Ducha Świętego, który jest obecny w Kościele i nieustannie Go ubogaca⁵².

⁴³ Jan Paweł II, *Przemówienie do profesorów teologii w Altötting*, (18.11.1980), w: IGPII, vol. III/2 (1980) 1336.

⁴⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do reprezentantów innych wyznań w Irlandii* (29.09.1979), w: IGPII, vol. II/2 (1979) 445.

⁴⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do reprezentantów uniwersytetów katolickich* (24.02.1979), w: IGPII, vol. II/1 (1979) 446.

⁴⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu „Dei Verbum”*, n. 8.

⁴⁷ Jan Paweł II, *Synod partykularny biskupów Holandii*, (31.01.1980), w: IGPII, vol. III/1 (1980) 253.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. dla wyższych instytutów kościelnych w Rzymie*, (23.10.1981), w: IGPII, vol. IV/2 (1981) 485.

⁴⁹ Jan Paweł II, *Synod partykularny biskupów Holandii*, (31.01.1980), w: IGPII, vol. III/1 (1980) 253.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży w Brescia* (26.09.1982), w: IGPII, vol. V/3 (1982) 580.

⁵¹ Jan Paweł II, *Przemówienie w ukraińskiej katedrze Niepokalanego Poczęcia w Fildelfii*, (04.10.1979), w: IGPII, vol. II/2 (1979) 594.

⁵² Ibidem.

Wielość tradycji w Kościele jest znakiem bogactwa Kościoła, ukazuje mnogość sposobów zakorzeniania się Ewangelii w życiu Ludu Bożego⁵³. *Każda tradycja łączy wyrażenia artystyczne i pewne intuicje duchowe z własnym, szczególnym doświadczeniem przeżywania wierności Chrystusowi*⁵⁴.

Wśród tradycji partykularnych Jan Paweł II wymienił między innymi tradycję liturgiczną⁵⁵, tradycję Ojców Kościoła, tradycję maryjną⁵⁶, tradycję monastyczną⁵⁷, tradycję recytowania różańca⁵⁸.

Ponieważ Tradycja jest rzeczywistością żywą, dlatego osobami uprzywilejowanymi w Jej przekazywaniu są święci, żyjący w sposób szczególny tajemnicą Chrystusa. Podczas wizyty duszpasterskiej w Turynie papież stwierdził, że święci Jan Bosko i Józef Cottogno przekazali Kościołowi lokalnemu w Turynie pewną konkretną tradycję, która wpłynęła na postrzeganie sakramentu kapłaństwa jako posługi wśród chorych i ubogich, młodzieży, pracowników, studentów⁵⁹. Jednakże nie można ograniczyć się jedynie do wiernego zachowywania tradycji przekazanej poprzez wieki przez pasterzy i świętych, lecz należy ją ożywić, tak, aby została ona wyrażona w dziełach chrześcijańskich⁶⁰. Wydaje się, że w powyższych słowach pobrzmiewa idea Y. M. Congara, który zwrócił uwagę na świadectwo życia oraz świadectwo praktyki chrześcijańskiej⁶¹.

Tradycja partykularna Kościoła lokalnego powinna być zakotwiczona w tradycji Kościoła powszechnego. Z jednej strony tradycja ta ma zachować swoją tożsamość, z drugiej zaś swój związek z tradycją katolicą⁶².

h) Tradycja chrześcijańska a tradycje innych narodów

Papież zwrócił również uwagę na relację zachodzącą pomiędzy kulturami narodów. Według niego Tradycja jest znakiem wyróżniającym ludzką egzysten-

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Jan Paweł II, *Alokucja przed Anioł Pański* (13.01.1980), w: IGPII, vol. III/1 (1980) 114.

⁵⁶ Jan Paweł II, *Homilia adresowana do synodu ukraińskiego* (24.03.1980), w: IGPII, vol. III/1 (1980) 721.

⁵⁷ Jan Paweł II, *List z okazji tysiąclecia urodzin św. Gerarda biskupa i męczennika* (29.09.1980), w: IGPII, vol. III/2 (1980) 743-[35].

⁵⁸ Jan Paweł II, *Oreddie do uczestników zgromadzenia Kongregacji Zakonnych i Instytutów Świeckich*, (07.03.1980), w: IGPII, vol. III/1 (1980) 530.

⁵⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do kapłanów podczas wizyty duszpasterskiej w Turynie* (13.04.1980), w: IGPII, vol. III/1 (1980) 878.

⁶⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie skierowane do mieszkańców Neapolu* (21.10.1979), w: IGPII, vol. II/2 (1979) 826-827.

⁶¹ P. Borto, *Tradycja a Objawienie w teologii Yves'a Congara i Henri de Lubaca*, Kielce 2007, 145.

⁶² Jan Paweł II, *Przemówienie w nuncjaturze w Kinszasie (Kongo)* (03.05.1980), w: IGPII, vol. III/1 (1980) 1087.

cję⁶³. Dlatego też, dokonując analizy wzajemnych powiązań pomiędzy Słowem Bożym a kulturą, stwierdził, że Słowo nie identyfikuje się z jakimikolwiek kulturami, lecz je przekracza⁶⁴. Do Tradycji Kościoła należy między innymi przyjmowanie, akceptowanie z kultur narodów tego, co może lepiej wyrazić bogactwo tajemnicy Chrystusa⁶⁵. Papież podkreśla między innymi wpływ Tradycji chrześcijańskiej na kulturę narodów: na sztukę, literaturę, historię⁶⁶. Natomiast misja ewangelizacyjna winna sprawiać, aby z żywych tradycji tych kultur wytrysnęły nowe, oryginalne wyrazy życia, myśli i celebracji⁶⁷, będące żywą chrześcijańską Tradycją⁶⁸.

Jak podkreśla Jan Paweł II, u chrześcijańskich korzeni Europy spotykamy dwie tradycje: zachodnią i wschodnią. O ile tradycja zachodnia, reprezentowana przez Benedykta, jest bardziej logiczna i racjonalna, o tyle tradycja wschodnia, reprezentowana przez Cyryla i Metodego jest bardziej mistyczna i intuicyjna, wyrasta z kultury greckiej⁶⁹. Poprzez wiele wieków te dwie tradycje były wspólnym dobrem całego Kościoła, uzupełniając się wzajemnie w sercach wiernych, w instytucjach jurydycznych, w liturgiach, w doktrynach Ojców i teologów⁷⁰. Dlatego papież zachęca chrześcijan do otwarcia się na obydwie tradycje⁷¹, nawołując, aby wierni zaczęli oddychać dwoma płucami tradycji wschodniej i zachodniej. W encyklice *Redemptoris Mater* Jan Paweł II napisał: *Tak wielkie bogactwo chwały, zebrane z różnych form wielkiej tradycji Kościoła, mogłoby nam pomóc do tego, aby Kościół zaczął na nowo oddychać w pełni „obydwoma płucami”: chodzi o Wschód i Zachód*⁷².

W przemówieniu do biskupów amerykańskich obrządku wschodniego, odwołał się do nauki Vaticanum II:

⁶³ Jan Paweł II, *Orędzie na rozpoczęcie obrad kongresu w Liverpool* (02.05.1980), w: IGPII, vol. III/1 (1980) 1050.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Jan Paweł II, *Adhortacja „Familiaris consortio”*, (15.12.1981), w: IGPII, vol. IV/2 (1981) 1053.

⁶⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do grupy biskupów hiszpańskich podczas wizyty „ad limina”*, (08.02.1982), w: IGPII, vol. V/1 (1982) 327.

⁶⁷ Jan Paweł II, *Orędzie na rozpoczęcie obrad kongresu w Liverpool* (02.05.1980), IGPII, vol. III/1 (1980) 1050.

⁶⁸ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Catechesi Tradendae”* (25.10.1979), IGPII, vol. II/2 (1979), n. 53, 945.

⁶⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników międzynarodowego sympozjum* (06.11.1981), w: IGPII, vol. IV/2 (1981) 568.

⁷⁰ Jan Paweł II, *Rozważanie przed Anioł Pański* (02.12.1979), w: IGPII, vol. II/2 (1979) 1310.

⁷¹ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji generalnej* (21.01.1981), w: IGPII, vol. IV/1 (1981) 123-124.

⁷² Jan Paweł II, Encyklika *„Redemptoris Mater”*, n. 34.

Sobór Watykański II stwierdził, że „niech sobie wszyscy uświadomią, że dla wiernego strzeżenia pełni tradycji chrześcijańskiej (...) niesłuchanej wagi jest zapoznanie się, uszanowanie, poparcie i podtrzymanie przebogatej spuścizny liturgicznej i ascetycznej Wschodu”⁷³. Ponadto Sobór stwierdził, że „cała spuścizna duchowa i liturgiczna, obyczajowa i teologiczna przynależy w swoich różnorodnych tradycjach do pełnej katolickości i apostołskości Kościoła”⁷⁴.

Kościół Zachodni nie zaprzestał czerpania z duchowej tradycji Kościołów wschodnich⁷⁵. Tego typu postawa służy budowaniu jedności. Jednocześnie, jak zauważa papież, dialog ekumeniczny nie może doprowadzić do porzucania własnych tradycji, co więcej winien toczyć się przy zachowaniu wierności własnej tradycji, szczególnie, gdy chodzi o doktrynę, dyscyplinę i dzieła duszpasterskie⁷⁶.

Tradycja chrześcijańska usiłuje oddziaływać na kultury narodów. Szacunek dla godności i wolności osoby jest głęboko zakorzeniony w tradycji chrześcijańskiej⁷⁷. Kościół szanuje i respektuje tradycje poszczególnych narodów, dlatego przesłanie chrześcijańskie winno ubogacać wartości duchowe i ludzkie, będące składową częścią kultur i tradycji. Tradycja chrześcijańska ubogaca wartości duchowe i ludzkie obecne w każdej tradycji i kulturze. Kościół, dążąc do harmonii pomiędzy kulturami i tradycjami poszczególnych narodów a wiarą w Chrystusa, usiłuje zachować harmonijne powiązanie pomiędzy tradycją i kulturą narodu z jednej strony, a wiarą w Chrystusa z drugiej. Wymaga to od Kościoła stałego poszukiwania metod i narzędzi w dziele ewangelizacji⁷⁸.

2. Tradycja świecka

Oprócz religijnego sensu pojęcia *traditio*, papież zwrócił uwagę na charakter świecki tego pojęcia⁷⁹. Każda kultura posiada własną tradycję. Jest ona pojmowana jako, żywy przekaz dziedzictwa wartości i zwyczajów, którymi odznaczają się kultury poszczególnych narodów. Tradycje te nadają żywotność wspomnianym kulturom,

⁷³ Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów amerykańskich rytu wschodniego* (23.11.1978), w: IGPII, vol. I (1978), 198.

⁷⁴ Ibidem, 199.

⁷⁵ Jan Paweł II, *Rozważanie przed Anioł Pański* (02.12.1979), w: IGPII, vol. II/2 (1979) 1311.

⁷⁶ Jan Paweł II, *List do biskupów Holandii* (11.02.1981), w: IGPII, vol. IV/1 (1981) 271-272.

⁷⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie w nuncjaturze w Kinszasie* (04.05.1980), w: IGPII, vol. III/1 (1980) 1137.

⁷⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas wizyty „ad limina” biskupów chińskich* (11.11.1980), w: IGPII, vol. III/2 (1980) 1128-1129.

⁷⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego* (12.01.1979), w: IGPII, vol. II/1 (1979) 45.

ale jednocześnie stanowią o ich tożsamości⁸⁰. Każdy naród posiada swoją tradycję⁸¹. Życie narodu opiera się na tradycji, która nie ogranicza się do przekazu faktów historycznych, lecz rozciąga się na wartości łączące pokolenia⁸². Aby zachować tożsamość narodu, należy kultywować własną tradycję⁸³. Tradycja świecka odnosi się nie tylko do całego narodu, lecz również charakteryzuje konkretne miejsca, jak na przykład miasto. Przywołuje ona na myśl jego świetność, jego historyczny rozwój, kulturę wyrażającą się w śpiewie, muzyce, filozofii, sztuce czy literaturze⁸⁴.

Wydaje się, że Jan Paweł II, odwołując się do tradycji narodów, podkreślił konieczność pozostawania wiernym własnemu narodowemu dziedzictwu, odrzucając jednocześnie pokusę odcięcia się od korzeni. Wierność wartościom stanowiącym dziedzictwo danego narodu stanowi o tożsamości jego kultury.

Zakończenie

Dokonana analiza pism Jana Pawła II pozwoliła stwierdzić, że nie przedstawiają one systematycznego wykładu na temat Tradycji. Pomimo to, udało się uchwycić sens wspomnianego terminu w dokumentach papieża. Jest on zgodny z definicją przekazaną nam przez Konstytucję dogmatyczną o Bożym Objawieniu. Opierając się na soborowej nauce papież podkreślił, że Tradycja nie jest rzeczywistością historyczną, lecz żywą i dynamiczną, wyrażającą się w życiu chrześcijańskim. Papież przeciwstawił się tendencjom odrzucenia Tradycji, aby budować nową rzeczywistość od podstaw. Z drugiej strony podkreślił stosunek chrześcijańskiej Tradycji do tradycji świeckiej, która winna uszanować wartości partykularnych kultur. Dzięki działu ewangelizacji kultury te zaczną tętnić nowymi wyrazami życia, myśli i celebracji. Papież zwrócił również uwagę na rolę Tradycji w dialogu ekumenicznym.

Reasumując, należy podkreślić, że pojęcie Tradycji pojawiające się w wypowiedziach Jana Pawła II zostało użyte przede wszystkim w kontekście duszpasterskim. Papież, opierając się na doktrynie Soboru Watykańskiego II, przypominał o bogactwie wartości, zawartej w przekazanym dziedzictwie, o którym nie można zapomnieć i którego nie można zaprzepaścić.

⁸⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego w Dublinie* (29.09.1979), w: IGPII, vol. II/2 (1979) 441.

⁸¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego* (12.01.1979), w: IGPII, vol. II/1 (1979) 45.

⁸² Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone dla pielgrzymów polskich przy grocie Maryi w Lourdes* (24.09.1980), w: IGPII, vol. III/2 (1980) 715.

⁸³ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z polskimi emigrantami w Moguncji* (16.11.1980), w: IGPII, vol. III/2 (1980) 1250.

⁸⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie skierowane do mieszkańców Neapolu* (21.10.1979), w: IGPII, vol. II/2 (1979) 826.

ESCHATYCZNA PERSPEKTYWA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NADZIEI NA KANWIE ENCYKLIKI BENEDYKTA XVI „SPE SALVI”

„Całą istotą swoją wzdychamy, oczekując przybrania za synów – odkupienia naszego ciała. W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni” (Rz 8,23-24). Odwołując się do zacytowanego wyżej fragmentu z Listu do Rzymian, Benedykt XVI podejmuje się w encyklice *«Spe salvi»* szerokiej refleksji nad chrześcijańską nadzieją. Mówi on o nadziei, która – właśnie jako nadzieja – jest zbawieniem. W nadziei już jesteśmy zbawieni. Odkupienie już stało się udziałem wierzących w tym sensie, że dzięki paschalnemu zwycięstwu Chrystusa nad mocami zła została dana niezłomna nadzieja. Wizja ostatecznego celu, ku któremu z ufnością zmierzamy, pozwala zaakceptować najbardziej nawet uciążliwą teraźniejszość (SS 1-2). Spotkanie z Bogiem, który w Chrystusie objawił nam swoje oblicze i otworzył przed nami swe miłosierne serce, może tak przemieniać nasze życie, abyśmy w nadziei czuli się już odkupieni (SS 4). W niniejszym opracowaniu w centrum naszej uwagi pozostanie *eschatyczna perspektywa chrześcijańskiej nadziei*. Dla pełniejszego zrozumienia papieskiej myśli odwołamy się również do wcześniejszych tekstów teologicznych Josepha Ratzingera, których kontynuację odnajdujemy w omawianej przez nas encyklice.

1. Nadzieja w oczekiwaniu na powtórne przyjście Pana

Eschaton to sytuacja ostateczna. Jest w niej zawarta zarówno teraźniejszość, zapoczątkowana definitywnym paschalnym zwycięstwem Chrystusa («już»), jak i przyszłość ciągle jeszcze biegnącej historii zbawienia zmierzającej ku swej pełnej realizacji w paruzji («jeszcze nie»). Słowo «eschatyczny» oznacza nie tylko to, co ostatnie i ostateczne, ale także absolutne i definitywne. Ostateczną rzeczywistością jest Bóg objawiający się i stający się nam bliski w Chrystusie. Oznacza to, że Chrystus jest rzeczywistą eschatyczną obecnością Boga zbawiającego w historii.

Punktem odniesienia w eschatologicznej refleksji nad chrześcijańską nadzieją jest dla Papieża symbol nicejsko-konstantynopolski. Wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego Jednorodzonego, zostaje w nim uwieńczone

zapowiedzią Jego powrotu w chwale na końcu czasów (SS 41). W modlitewnym liturgicznym wołaniu „Panie Jezu, przyjdź” (*Maranatha*: 1 Kor 16,22; Ap 22,20) pierwotne chrześcijaństwo wyrażało wiarę w *powtórne przyjście Zbawiciela*, oczekując z nadzieją spełnienia związanej z nim zbawczej obietnicy¹. Jest to modlitwa, w której człowiek zwraca się „nie tylko do swego Pana i Sędziego, ale także do swego Zbawcy, który mocen jest akt sądu przemienić w akt odkupienia. Jezusowi przychodzącemu jako Sędzia przeciwstawiony jest Jezus, który przyszedł już jako Zbawiciel. Jego przyjście, wszystko to, co uczynił i przecierpiał dla człowieka, jest zadatkem zbawienia i z tym właśnie zadatkem modlący się staje przed obliczem Pana. Nie mogąc w niczym polegać na sobie, powierza się ufnie Temu, który okazał się *Zbawicielem* i być nim nie przestaje”². Eschatologiczna nadzieja wiąże się zarazem z doświadczeniem obecności Pana przychodzącego w chwale, co ma miejsce zwłaszcza podczas celebracji Eucharystii. Jest ona zatem czymś innym niż prostą wiedzą o przyszłości. „Punkt ciężkości tej nadziei nie leży w przestrzeni i czasie, w pytaniu o «gdzie» i «kiedy», ale w jej odniesieniu do osoby Jezusa Chrystusa i pragnieniu Jego bliskości”³. Pierwotna wspólnota chrześcijańska przeżywała Eucharystię świadoma Jego obecności. Nie żyła zatem wyłącznie oczekiwaną przyszłością, lecz wyrażała wiarę w to, że obietnica Jego przyjścia już się spełniła. Obecność Pana rozbudzała zarazem ich chrześcijańską nadzieję ukierunkowaną ku przyszłości⁴.

Interpretacja tekstów biblijnych, ukazujących paruzję przy pomocy kosmologicznych obrazów końca świata, okazuje się niełatwa. Jak dalece chodzi tu tylko o obrazy, a na ile opisują one nadchodzącą rzeczywistość, trudno, zdaniem J. Ratzingera, rozstrzygnąć. W biblijnym orędziu o powtórnym przyjściu Pana antropologia i kosmologia widziane są w nierozdzielnej łączności. Świat i ludzkie bytowanie należą z konieczności wzajemnie do siebie, i do tego stopnia, że nie jest do pomyślenia ani ludzkie bytowanie bez świata, ani też świat bez ludzi. Mówiąc o końcu świata, nasz autor ma na myśli nie tyle kres materialnej struktury kosmosu, ile raczej *ziemską ludzką historię*. Właśnie ten ludzki świat zmierza do wyznaczonego przez Boga i będącego ostatecznie Jego dziełem finału⁵.

Powtórne przyjście Chrystusa jest *wydarzeniem eschatologicznym*. Jakkolwiek Jego powrót ma być związany z dopełnieniem dziejów świata, odrzucona zostaje przez J. Ratzingera myśl o realizacji tego procesu w obrębie historii. Przyj-

¹ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, 271.

² Por. Tenże, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984, 26.

³ Por. *Tamże*, 23.

⁴ Por. *Tamże*, 61.

⁵ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 264-265.

ście Pana nie podlega, jego zdaniem, prawom ziemskiego czasu, nie może zatem stać się przedmiotem historycznych kalkulacji. Błędną byłaby próba osadzenia paruzji w ramach samej historii. Chrystus nie jest wytworem ewolucji ani też jakiegoś dialektycznego racjonalnego procesu. Jego powrót nie będzie owocem spekulacji ludzkiego rozumu, lecz świadectwem niezniszczalnej miłości Boga, zwycięskiej w tajemnicy zmartwychwstania. Jest On stojącym ponad historią dopełnieniem wszystkiego i zarazem chronologicznym kresem tego czasu. Jego przyjście na końcu czasów będzie wydarzeniem nie mającym odpowiednika w historii, niedosiężnym historycznej periodyzacji i ludzkim kalkulacjom. Jeśli nawet mówi się o znakach poprzedzających i zapowiadających przyjście Chrystusa, jest to echem dwóch starotestamentalnych tendencji: oddolnej – oczekiwania Mesjasza wybranego spośród ludu – i odgórnej – przekonania o konieczności bezpośredniej interwencji z wysoka samego Boga. Wewnętrzna jedność obu nurtów zrozumieć można dopiero w świetle bosko-ludzkiej tajemnicy Jezusa Chrystusa, który działa jako Bóg i człowiek, a więc na sposób boski i ludzki zarazem⁶. Chrystologia scala ostatecznie obydwie nurty oczekiwań Izraela. Wiara w powtórne przyjście Jezusa Chrystusa potwierdza, że historia ta zbliża się do punktu omega, jakim będzie jednocząca je chrystologiczna synteza. Tajemnica przyjścia Chrystusa jest zetknięciem się tego co ziemskie z boskim. Paruzja to ostateczne objawienie i dopełnienie paschalnej tajemnicy. Poprzez śmierć na krzyżu, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Pan odszedł od nas, aby przygotować nam miejsce w domu Ojca (J 14,2 n). Stamtąd też przyjdzie w chwale, by dokonać sądu nad żywymi i umarłymi⁷.

Wiara chrześcijan pozostaje zorientowana ku zapowiadanej przez Chrystusa i związanej z Jego powtórным przyjściem *godzinie sprawiedliwości* (SS 41). Wtedy to definitywnie pozbawi On władzy wrogie szatańskie moce, które zostaną one przez Niego zdetronizowane (Ga 4,3.9; Kol 2,8.20; Mt 24,29-31; 2 P 3,10). Chrystus, który solidaryzując się z nami podjął się dramatycznego dzieła odkupienia świata, stanowi źródło naszej ufności w zwycięstwo sprawiedliwości. Bóg, który jest sprawiedliwy, sprawiedliwość też zapewnia. Jedynie On jest w stanie ostatecznie ją zaprowadzić. Nadzieja na powtórne przyjście Chrystusa płynie z przekonania, że niesprawiedliwość nie może być ostatnim słowem w historii. Świat bez sprawiedliwego Boga pozostałby światem bez nadziei (Ef 2, 12). Właśnie kwestię sprawiedliwości uznaje Papież za najsilniejszy argument za wiarą w życie wieczne (SS 43-44). Wiara w powtórne przyjście Chrystusa jest związana z niezłomnym przekonaniem, iż ostatecznym sędzią będzie prawda,

⁶ Por. Tenże, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, 214-215.233.

⁷ Por. Tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 266; Tenże, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, 220-223.

a definitywnym zwycięzcą miłość. Urzeczywistni się to jednak dopiero na zasadzie transcendencji ponad dotychczasowe dzieje świata. Paschalne zwycięstwo Chrystusa napelnia nas nadzieją, że transcendencja ta, bez której świat pozostałby światem absurdu, nie prowadzi ku pustce⁸.

2. Nadzieja w obliczu nadchodzącego sądu

Wiele uwagi poświęca Benedykt XVI w encyklice *sądowi*, jaki będzie miał miejsce w związku z powrotem Pana na końcu czasów. On przyjdzie sądzić żywych i umarłych. Perspektywa ostatecznego spotkania z Nim na Sądzie Ostatecznym stanowi kryterium, zgodnie z którym wierni winni kształtować swoje doczesne życie (SS 41). W średniowieczu myśl o powtórным przyjsciu Pana została zbyt jednostronnie skoncentrowana na zapowiedzi nadchodzącego sądu. W efekcie tego powrót Chrystusa kojarzony był ze wzbudzającym grozę i oczekiwanym z trwogą dniem gniewu (*dies irae*). Jego powtórne przyjscie widziano przede wszystkim w kontekście sądu nad grzesznikami i nieuchronnego surowego obrachunku. Perspektywa ta znacznie osłabiła w chrześcijaństwie tak istotny dla niego klimat nadziei⁹.

Nadzieja w oczekiwaniu na powrót Chrystusa bazuje na wspaniałym ewangelicznym przesłaniu, iż „Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3,17). Nowe spojrzenie na sąd, jakie przynosi chrześcijańska wiara, wynika z faktu, iż Syn Boży sam przyjął ludzką naturę. Chrystus, któremu został powierzony sąd, niesie grzesznikom zbawienie. Dlatego może powiedzieć: „Nie przyszedłem po to, aby świat sądzić, ale by świat zbawić” (12,47). „Kto gardzi Mną i nie przyjmuje słów moich, ten ma swego sędziego: słowo, które powiedziałem, ono to będzie go sądzić w dniu ostatecznym” (12,48). On nie potępia i nie zamyka przed nikim możliwości zbawienia. Jako Zbawiciel *oferuje każdemu pełnię życia*. Ten, kto wchodzi we wspólnotę z Nim, dostępuje zbawienia. Potępienie zagraża wszędzie tam, gdzie człowiek zamyka się na Chrystusa i od Niego oddala. Ostatecznie to sam człowiek osądza siebie, wyłączając siebie ze zbawienia i separując się od zbawczego źródła¹⁰.

J. Ratzinger podkreśla, że Chrystus sądzi jako *Eschatos*¹¹. Sąd nad człowiekiem dokonuje się w momencie jego śmierci, gdy staje on *przed obliczem sprawiedliwego Sędziego*. W konfrontacji z Nim, będącym odwieczną prawdą, nie

⁸ Por. *Tamże*, 233.

⁹ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 271-272.

¹⁰ Por. Tenże, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, 224-226.

¹¹ Por. *Tamże*, 250.

ma już miejsca na fikcje i pozory. Właśnie teraz zostaje odsłonięta cała prawda o tym, co wytyczało drogi jego życia i decydowało o jego ziemskich wyborach. Bóg zna serce człowieka. On wie najlepiej, do czego go powołał i jakie możliwości przed nim otworzył. Wylącznie też On może ocenić jego postawę, zarówno jego otwartość na dobro, jak i radykalne zamknięcie się w sobie. Powracający na sąd Chrystus nie przychodzi samotnie. Spotkanie z Panem oznacza zarazem spotkanie z wszystkimi, którzy należą do Niego, będąc Jego ciałem. W tym sensie będą nas sądzić święci¹².

Obraz sądu jest świadectwem nadziei pokładanej w Bogu, będącym sprawiedliwym Sędzią (SS 43-44). Jego sąd nad żywymi i umarłymi oznacza, że nieprawości świata nie zostaną zmasane ogólnym aktem łaski na zasadzie ogólnego amnestii. Odwołanie się do ostatecznej instancji, która strzeże sprawiedliwości, otwiera drogę triumfu miłości. Miłość, która by negowała sprawiedliwość, byłaby karykaturą miłości. Prawdziwa miłość jest czymś więcej niż sprawiedliwość. Nie znosi ona sprawiedliwości, bez której nie mogłaby istnieć, lecz jest jej nadmiarem. Chrześcijanin żyje z *nadmiaru sprawiedliwości Bożej*, której na imię Jezus Chrystus¹³.

Nie sposób, zdaniem J. Ratzingera, rozróżnić w Chrystusie Sędziego dnia ostatecznego i Sędziego osądzającego człowieka w momencie śmierci¹⁴. Tym samym zostaje rzucone światło na stosunek sądu indywidualnego do sądu powszechnego. „Jakkolwiek los człowieka rozstrzyga się w chwili śmierci i prawda o człowieku już się nie zmienia, to jednak chwila, w której spłacone zostaną wszystkie ziemskie winy, kiedy wyczerpie się niejako wszelkie popełnione zło i jego dalsze oddziaływanie, a zachowane pozostanie tylko dobro, oznacza nową sytuację. Dopiero ta chwila wyznacza ostateczne miejsce człowieka w całości ciała Chrystusowego. Dopełnienie się całości nie jest więc dla jednostki sprawą jedynie zewnętrzną, jest rzeczywistością dotykającą głębi jej istoty”¹⁵.

Zapowiadany sąd jest konsekwencją *odpowiedzialności*, jaka spoczywa na barkach człowieka obdarowanego wolnością. Dlatego też w Nowym Testamencie orędziu o łasce towarzyszy nieodłącznie przekonanie, że na końcu ludzie będą sądzeni według swych uczynków. Nikt nie może uchylić się od zdania sprawy z tego, jak pokierował swoim życiem. Ostateczny los człowieka nie zostaje mu narzucony wbrew jego woli. Łaska nie eliminuje wolności, ale też nie uwalnia od odpowiedzialności. Istnieje zarówno potęga łaski, która wyzwala człowieka, jak i powaga odpowiedzialności wobec stawianych wymagań. Chrześcijanin wie,

¹² Por. *Tamże*, 225-228.

¹³ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 270-271.

¹⁴ Por. Tenże, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, 250.

¹⁵ Por. *Tamże*, 226-227.

że nie może prowadzić życia, jak mu się podoba, a to, co robi, nie jest arbitralną zabawą, na którą mu Bóg pozwala, nie biorąc jej na serio. W duchu odpowiedzialności będzie musiał jak zarządca zdać sprawę z tego, co zostało mu powierzone. Artykuł wiary o sądzie przypomina nam, że ktoś nas zapyta o nasze życie i na to pytanie trzeba będzie dać odpowiedź. Ta właśnie odpowiedzialność nadaje naszemu życiu powagę i godność (SS 44)¹⁶.

3. Sprawiedliwość a łaska

Papież zwraca uwagę na *nierozzerwalną więź istniejącą między sprawiedliwością Boga i Jego łaską*. „Łaska nie przekreśla sprawiedliwości. Nie zmienia niesprawiedliwości w prawo. Nie jest gąbką, która wymazuje wszystko, tak że w końcu to, co robiło się na ziemi, miałyby w efekcie zawsze tę samą wartość... Na uczcie wiekuiestej złoczyńcy nie zasiądą ostatecznie przy stole obok ofiar, tak jakby nie było między nimi żadnej różnicy” (SS 44). Już pierwotna chrześcijańska tradycja rozumiała prawdę o sądzie w łączności z orędziem o łasce. Przekonanie, że to Chrystus jest sędzią, stwarzało wokół sądu klimat nadziei. Nie sądzi nas bowiem ktoś obcy i nieznany. Bóg oddał sąd w ręce Syna, który jako człowiek jest jednym spośród nas. On wie, co znaczy być człowiekiem. Dlatego też w oczekiwaniu na sąd pojawiła się jutrzienka nadziei¹⁷. J. Ratzinger zdaje sobie sprawę, że z biegiem wieków świadomość chrześcijan zbyt silnie przesiąknięta została teologią zadośćuczynienia. Anzelm z Canterbury widział krzyż w kontekście naruszonego i przywróconego prawa, jakoby nieskończenie obrażona sprawiedliwość Boga musiała być przejednana przez nieskończonej wartości zadośćuczynienie, a więc jakby chodziło o ścisłe wyrównanie rachunku między «winien» i «ma». Domaganie się nieskończonego okupu nasuwało wyobrażenie Boga zagniewanego i surowego w swej sprawiedliwości. Obraz ten, choć tak bardzo rozpowszechniony, uznaje J. Ratzinger za zupełnie fałszywy. W jego przekonaniu złożenie w ofierze własnego Syna z czystego motywu sprawiedliwości czyni niewiarygodną prawdę o Bogu, który jest miłością. Krzyż jest przecież wyrazem najwyższej miłości i świadectwem życia oddanego całkowicie dla drugih. W tym sensie biblijna teologia krzyża stanowi prawdziwą rewolucję. Podczas gdy w innych religiach zadośćuczynienie oznacza zwykle oddolne ludzkie wysiłki na rzecz przywrócenia wspólnoty z Bogiem za pomocą pokutnych uczynków, by przejednać bóstwo i usposobić je przychylnie, w chrześcijaństwie Bóg sam zbliża się ku człowiekowi. To nie człowiek przychodzi do Boga, przynosząc

¹⁶ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 268-271.

¹⁷ Por. *Tamże*, 272.

Mu pojednawczy dar, lecz sam Bóg zwraca się ku człowiekowi, obdarowując go przebaczącą miłością. To nie ludzie pojednali się z Bogiem, lecz Bóg pojednał świat ze sobą w Chrystusie (2 Kor 5, 19). On nie czeka, aby winowajcy przyszli i pojednali się z Nim. Sam wychodzi im naprzeciw i jedna ich ze sobą. Krzyż nie jest ofiarą ludzkości składaną zagniewanemu Bogu, lecz stanowi wyraz niepojętej miłości Boga pragnącego ocalić człowieka¹⁸.

Łaska i sprawiedliwość przenikają się wzajemnie dzięki dokonaniemu w Chrystusie dziełu odkupienia. Dlatego Benedykt XVI pisze pełen nadziei: „Nasz brud nie plami nas na wieczność, jeśli pozostaliśmy przynajmniej ukie-runkowani na Chrystusa, na prawdę i na miłość. Ten brud został już bowiem wypalony w męce Chrystusa. Sąd Ostateczny będzie doświadczeniem, że Jego miłość przewyższa całe zło w nas i w świecie. Ból miłości staje się naszym zbawieniem i naszą radością. Jest jasne, że nie możemy mierzyć «trwania» tego przemieniającego wypalania miarami czasu naszego świata. Przemieniający «moment» tego spotkania wymyka się ziemskim miarom czasu – jest czasem serca, czasem «przejścia» do komunii z Bogiem w Ciele Chrystusa”. W obliczu sądu nie tracimy nadziei, gdyż sprawiedliwości towarzyszy nieodłącznie łaska. Gdyby bowiem sąd „był tylko łaską, tak że wszystko, co ziemskie, byłoby bez znaczenia, Bóg byłby nam winien odpowiedź na pytanie o sprawiedliwość – decydujące dla nas pytanie wobec historii i samego Boga. Gdyby był tylko sprawiedliwością, byłby ostatecznie dla nas wszystkich jedynie przyczyną lęku”. Wcielenie Boga w Chrystusie tak dogłębnie połączyło sprawiedliwość i łaskę, że możemy mieć nadzieję i ufnie zmierzać na spotkanie z Panem, który jest naszym Sędzią (SS 47)¹⁹.

Wiara chrześcijańska wyraża się nade wszystko w gotowości na bycie obdarowanym i dziękczynnym przyjęciu boskiego daru zbawienia, oddając się tym samym Bogu w całkowite posiadanie i uznając za jedyne Pana. Mocą potęgi swej miłosiernej miłości Bóg przywraca naruszone prawo, usprawiedliwiając grzesznika. Jego sprawiedliwość jest łaską, która czyni człowieka prawym²⁰. W spotkaniu z Nim jako sędzią tego świata w dniu sądu i trwogi chrześcijanin będzie mógł ze zdumieniem usłyszeć pełne nadziei słowa: „Przestań się lękać, to ja jestem”. Zdaniem J. Ratzingera, niepodobna piękniej ukazać wzajemnego związku między sądem i łaską²¹.

¹⁸ Por. *Tamże*, 229-231.

¹⁹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1030-1032.

²⁰ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 230-232.

²¹ Por. *Tamże*, 273.

4. Nadzieja wobec realnej groźby piekła

W omawianej przez nas encyklice Benedykt XVI dotyka kwestii pośmiertnego losu człowieka, czyniąc refleksję nad niebem, piekłem i czyścem (SS 45-48). Dogmat mówiący o istnieniu piekła i wieczności piekielnych kar²² ma solidne podstawy biblijne. W nauczaniu Jezusa wielokrotnie pojawia się *przestroga przed wiecznym potępieniem*. „Gdy Syn Człowieczy przyjdzie w chwale, odezwie się do zgromadzonych po Jego lewej stronie: Idźcie precz ode Mnie, przeklęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom” (Mt 25,41). W Kazaniu na Górze powie: „Lepiej jest dla ciebie, gdy zginie jeden z twoich członków, niż żeby całe twoje ciało miało być wrzucone do piekła” (5,29). Ci, którzy dopuszczają się nieprawości, zostaną wrzuceni w piec rozpalony (13,42.50), albo do piekła ognistego (18,9; 5,22; Mk 9,42-48), bądź też wyrzuceni na zewnątrz w ciemności (22,13; 8,12; 25,30), w ogień wieczny (18,8), gdzie będzie płacz i zgrzytanie zębów. Motyw ten powraca także w pismach apostoelskich. Ci, którzy nie uznają Boga i nie są posłuszni ewangelicznemu wezwaniu, poniosą jako karę wieczną z dala od Pańskiego oblicza (2 Tes 1,9; 1 Tes 5,3). W Liście do Rzymian pojawia się wzmianka o naczyniach zasługujących na gniew i zagładę (Rz 9,22). Nauka krzyża jest głupstwem dla tych, co idą na zatracenie (1 Kor 1,18; 2 Kor 2,15; 4,3). W apokaliptycznych wizjach pojawia się przerażający obraz ognistego jeziora gorejącego siarką (Ap 19,20; 20,10; 21,8), do którego będą wrzuceni wszyscy niewierni, zabójcy, bałwochwalcy i kłamcy. Katowani ogniem i siarką będą musieli wypić wino zapalczywości Boga (14,10). Taki los czeka nie tylko bestie, fałszywych proroków i diabła, ale i każdego, kto nie jest zapisany w księdze życia (20,15).

Modlitwa Ukrzyżowanego – „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił” (Mk 15, 34) – potwierdza, że największym dramatem w Jego męce była *niezgłębiona samotność*, a więc zupełne *opuszczenie*, gdzie wszystko zdawało się przeczyć obecności Boga. Jego zstąpienie do piekieł to uczestnictwo w losie człowieka podlegającego nieuniknionej śmierci. Solidaryzując się z grzesznikami, doświadczył On ludzkiego lęku samotności, a więc trwogi w sytuacji sam na sam ze śmiercią oraz całkowitego opuszczenia, które rodzi poczucie zagrożenia własnej egzystencji. „Gdyby istniała taka samotność – pisze J. Ratzinger – do której nie przenikałoby żadne słowo, gdyby powstało tak głębokie opuszczenie, że nikt by do niego nie dotarł, wtedy mielibyśmy istotnie całkowitą samotność i lęk, który teologowie nazywają «piekłem»”. A zatem piekło oznacza „samotność, której nie dosięga słowo miłości i która przez to jest zagrożeniem całej egzystencji... Na

²² DS 72.76.411.801.858.1351.

dnie istnienia nas wszystkich byłoby tylko piekło, rozpacz-samotność równie nieunikniona, jak pełna grozy... W rzeczywistości jedno jest pewne: istnieje noc, opuszczenie, gdzie nic nie dociera; istnieją drzwi, przez które tylko samotnie przejść możemy: brama śmierci. Wszelka trwoga na świecie jest ostatecznie tylko trwogą przed ową samotnością... Śmierć to po prostu samotność. Ale taka samotność, do której nie może przedostać się miłość, to piekło”²³.

Piekło nie jest określeniem kosmologicznym. Wymiarów piekła nabiera egzystencja człowieka, gdy popada on w przepastną strefę niedostępnej samotności i odrzuconej miłości. Otchłań, którą nazywamy piekłem, człowiek otwiera sam sobie, gdy nie chce nic przyjmować, pozostając całkowicie samowystarczalnym. Piekłem jest doprowadzona do ostatecznych granic samotność, spowodowana zamknięciem się wyłącznie w sobie samym, nieprzystępnością i pogardzeniem oferowanym darem miłości. Absurdalne dążenie człowieka do niezależności, a więc usiłowanie, by być jak Bóg i tylko na sobie się opierać, jest w rzeczywistości wydaniem na siebie wyroku śmierci²⁴. W opinii Papieża mogą być tacy ludzie, którzy całkowicie zniszczyli w sobie pragnienie prawdy i gotowość do kochania, w których wszystko stało się kłamstwem i którzy żyli w nienawiści, depcząc w sobie miłość. Takich ludzi nie sposób byłoby już uleczyć, a zniszczenie dobra okazałoby się w nich nieodwołalne. Oni zasługiwaliby sobie definitywnie na *piekło* (SS 45)²⁵.

Specyfiką chrześcijaństwa jest przekonanie o wielkości człowieka i powadze ludzkiego życia. Będąc wolnym, człowiek może sprzeciwić się boskim zamiarom. Bóg respektuje jego *wolność*. Nie traktuje człowieka jako istoty niezdolnej do dźwignięcia odpowiedzialności za swój los. Nikt nie zostanie zbawiony wbrew własnej woli, gdyż niebo można osiągnąć jedynie na zasadzie wolności. Człowiek powinien być jednak świadomy, że jego bezbożne życie może prowadzić do wiecznej zatury. Świadectwem tego, że stworzonego przez siebie człowieka Bóg traktuje na serio, jest krzyż Chrystusa. Dla Ukrzyżowanego, który cierpi i umiera, zło nie jest czymś nierzeczywistym, a więc po prostu niczym. Droga do zwycięstwa nad złem okazuje się Wielki Piątek, kiedy to On sam wkracza w wolność grzeszących swoją większą od niej wolnością, a Jego miłość sięga samego dna otchłani. Tajemnica tego, co się tu dokonuje, spowita jest mrokiem zstąpienia Jezusa do piekieł w nocy cierpienia Jego duszy. Człowiek nie jest w stanie tej nocy przeniknąć. Pozostaje jedynie nadzieja w pójściu w ciemność za Chrystusem²⁶.

²³ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 244-247.

²⁴ Por. *Tamże*, 249.258-259.

²⁵ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1033-1037.

²⁶ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, 236-237.

Nowy sens słowa «piekło» odkrywa J. Ratzinger w dziejach świętych ostatnich stuleci, Jana od Krzyża i Teresy z Lisieux, oraz w duchowości karmelikańskiej. Piekło jest dla nich nie tyle groźbą, którą rzucają drugim, ile raczej wezwaniem, aby w *ciemnej nocy wiary* doświadczyć wspólnoty z Chrystusem, uczestnicząc w Jego zstąpieniu w piekielne mroki. Dzielać z Nim ciemność, pragną oni zbliżyć się do Jego światła, by w ten sposób przyczynić się do zbawienia świata. Duchowość ta nie pomniejsza w niczym rzeczywistości piekła, wręcz przeciwnie, jego straszliwa rzeczywistość dosięga tu głębi egzystencji żyjącego nią człowieka. Nadzieję można przeciwstawić piekłu jedynie przecierpieniem nocy piekła u boku Tego, który przyszedł przemienić całą naszą ciemność swoim cierpieniem. W próbie stawienia czoła całej tej rzeczywistości u boku Jezusa Chrystusa ludzka nadzieja złożona zostaje w ręce Pana²⁷.

5. Nadzieja na wieczne szczęście w niebie

Miłość domaga się nieskończoności i niezniszczalności. Będąc absolutną miłością, Bóg jest wiecznym trwaniem i istnieniem pośród wszystkiego, co przemija. Człowiek może trwać wiecznie jedynie w Bogu, bo tylko Jego miłość może stanowić podstawę nieśmiertelności²⁸. Odwołując się do chrześcijańskiej tradycji, J. Ratzinger rozumie *niebo* jako ostateczne spełnienie ludzkiej egzystencji w miłości²⁹. W jego przekonaniu, nikt nie wyraził tego piękniej od św. Teresy z Lisieux, która istotę nieba widzi w wyzwoleniu miłości z wszelkich granic i ogarnięciu nią wszystkich³⁰. W encyklice «*Spe salvi*» Papież mówi o ludziach całkowicie czystych, którzy pozwolili się Bogu wewnątrznie przeniknąć, dzięki czemu całe ich istnienie kształtowała komunია z Bogiem. Ich droga prowadzi bezpośrednio ku wiecznemu szczęściu w niebie (SS 45)³¹. W niebie urzeczywistnia się w pełni bezpośrednia relacja między Bogiem a człowiekiem, co tradycja teologiczna nazywa oglądaniem Boga. Człowiek zostaje przeniknięty bez reszty boską pełnią, tak że Bóg może stać się wszystkim we wszystkich³².

Niebo nosi znamię *chrystologiczne*. Pozostaje ono w ścisłym związku z drugim Adamem, Jezusem Chrystusem. To właśnie w Nim potęga miłości Boga okazała się silniejsza od śmierci. Dzięki Jego paschalnemu dziełu otworzyła się dla nas możliwość uczestnictwa w życiu samego Boga. Miłość Chrystusa, który

²⁷ Por. *Tamże*, 237-238.

²⁸ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 248nn.

²⁹ Por. Tenże, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, 253-254.

³⁰ Por. *Tamże*, 207.

³¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1023-1029.

³² Por. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, 255.

umiłował nas do końca, daje nam udział w boskiej nieśmiertelności. Mające swój początek w tajemnicy śmierci i zmartwychwstania niebo winno być rozumiane przede wszystkim w sensie personalistycznym. Człowiek jest w niebie wtedy i w takiej mierze, kiedy i w jakiej mierze pozostaje w jedności z Chrystusem³³. Jako spełnienie miłości, niebo może być człowiekowi wyłącznie darowane. Wniebowstąpienie zmartwychwstałego Pana i niebo nieodłącznie należą do siebie. W świetle tej jedności staje się jasny chrystologiczny, a tym samym w pełni osobowy sens chrześcijańskiego orędzia o niebie. Niebo nie jest miejscem, które przed wniebowstąpieniem było na mocy wyroku Bożego zamknięte, a pewnego dnia zostało otwarte. Rzeczywistość nieba może zaistnieć dzięki spotkaniu Boga z człowiekiem, a to właśnie urzeczywistniło się w Chrystusie. Póki ludzkość liczyła sama na siebie, przyszłość pozostawała zamknięta, otwarta zaś została dopiero we wcielonym Synu Bożym, którego miejscem egzystencji był Bóg i przez którego Bóg wszedł w ludzką naturę. Niebo jest zatem ową przyszłością człowieka, której on sam dać sobie nie może³⁴.

J. Ratzinger zwraca uwagę na *wspólnotowy wymiar nadziei na zbawienie*. Niebo oznacza zjednoczenie z wszystkimi, którzy w Chrystusie tworzą jedno ciało. Jest ono otwartą wspólnotą świętych i dopełnieniem wszystkich międzyludzkich odniesień. Zakłada pełną wzajemną otwartość i bezpośrednią bliskość członków ciała żyjących w miłości. O pełni zbawienia człowieka można będzie mówić dopiero wtedy, gdy urzeczywistni się zbawienie wszechświata i wszystkich wybranych. Niebo będzie już na wieki wspólnotą miłości w jedności z Chrystusem. Osiągnąwszy pełnię zbawienia całe stworzenie stanie się hymnem ku chwale Boga. Wspólnotowy wymiar nieba nie przeczy jednak prawdzie, iż Bóg miłuje każdego jako istotę jedyną i niepowtarzalną: „Zwycięzcy dam manny ukrytej i dam mu biały kamyk, a na kamyku wypisane imię nowe, którego nikt nie zna oprócz tego, kto je otrzymuje” (Ap 2,17b). Niebo jest obdarowaniem każdego indywidualną pełnią. We wspólnocie zbawionych posiadanie będzie już tylko daniem, a bogactwo otrzymanej pełni przekazywaniem jej drugim³⁵.

6. Nadzieja w czyścu

W końcowej fazie dokumentu Papież poświęca szczególnie wiele uwagi kwestii *czyśćca* (SS 46-48). W zachodniej tradycji rozwinęła się nauka o czyścu

³³ Por. Tamże, 254; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 252-253.256; K. Rahner, *Auferstehung des Fleisches*, w: Tenże, *Schriften zur Theologie – II*, Einsiedeln 1955, 221.

³⁴ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 259-260.

³⁵ Por. Tenże, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, 255-258.

jako pośrednim stanie oczyszczenia i wyzwolenia. To, że los człowieka rozstrzyga się nieodwołalnie z chwilą śmierci, nie musi oznaczać, iż w tymże momencie los ten się już dopełnia. Zasadnicza życiowa opcja winna być jeszcze oczyszczona z błędnych decyzji podejmowanych w biegu życia³⁶. Benedykt XVI jest bowiem przekonany, że znaczna większość ludzi w głębi swojego jestestwa pozostaje ostatecznie otwarta na prawdę, miłość i Boga, choć w dokonywanych przez siebie konkretnych życiowych wyborach pojawiają się coraz to nowe kompromisy ze złem. Wyraża przy tym nadzieję, że o ile egzystencja chrześcijańska zbudowana będzie na solidnym fundamencie, jakim jest Jezus Chrystus, nie utraci go nawet w śmierci (SS 46), a przed grzesznikami zostanie otwarta możliwość oczyszczenia i uleczenia oraz dojrzewania do pełnej komunii z Bogiem (SS 45). Dla ocalenia trzeba jednak przejść przez «ogień» (1 Kor 3, 12-15), aby definitywnie otworzyć się na Boga i móc zająć miejsce przy Jego stole na wiekuiestej uczcie weselnej (SS 46).

Oficjalne teksty Kościoła mówią o konieczności oczyszczenia dusz po śmierci przy pomocy kar czyśćcowych, czyli ekspiacyjnych (DS 856). W Dekrecie dla Greków Soboru Florenckiego czytamy: „Jeśliby prawdziwie pokutujący zakończyli życie w miłości Boga jeszcze przed godnym zadośćuczynieniem czynami pokutnymi za popełnione grzechy i zaniedbania, wówczas dusze ich zostaną po śmierci oczyszczone karami czyśćcowymi. Dla złagodzenia tego rodzaju kar dopomaga im wstawiennictwo wiernych żyjących, a mianowicie ofiary Mszy św., modlitwy, jałmużny i inne akty pobożności, które zgodnie z postanowieniami Kościoła jedni wierni zwykli ofiarować za innych wiernych” (DS 1304). Najbardziej zwięzła jest formuła trydencka: „Kościół katolicki, pouczony przez Ducha Świętego, na podstawie Pisma św. i starożytnej Tradycji Ojców, na świętych Soborach, a ostatnio na tym ekumenicznym (Trydenckim) Soborze podał naukę, że istnieje czyściec, a dusze tam zatrzymane są wspomagane wstawiennictwem wiernych, zwłaszcza zaś miłą (Bogu) Ofiarą Ołtarza” (DS 1820).

Benedykt XVI zwraca uwagę na akcentowany we współczesnej eschatologii *personalistyczny wymiar czyśćca*. Chrześcijańska wizja czyśćca staje się zrozumiała w kontekście tajemnicy Chrystusa. Papież podziela przekonanie wielu teologów, iż wspomnianym wcześniej ogniem, który spala i zarazem zbawia, jest sam *Chrystus, Sędzia i Zbawiciel* (SS 47). On jest ogniem osądzającym i przemieniającym człowieka (Rz 8,29; Flp 3,21). Oczyszczenia dokonuje przemieniająca moc Chrystusa, który rozpala swym ogniem nasze zastygłe serca i włącza je w żywy organizm swego ciała³⁷. Wraz ze śmiercią człowiek z całym

³⁶ Por. *Tamże*, 239.

³⁷ Por. *Tamże*, 249.

swoim życiem staje przed Sędzią. Spotkanie to jest decydującym aktem sądu. Pod wpływem Jego spojrzenia topnieje wszelki fałsz. To, co za życia naznaczone było pychą i egoizmem, idzie w gruzy. Spotkanie z Nim przepala nas, wyzwala i przekształca. W procesie oczyszczającym z wszystkiego, co w nas nieczyste i chore, zawarte jest jednak zbawienie. Jego spojrzenie oraz doświadczenie miłości prowadzi do przemiany, co prawda bolesnej niczym przejście przez ogień, lecz uzdrawiającej. Dlatego też w spotkaniu z Chrystusem dominuje klimat nadziei. Moc przenikającej nas jak ogień Jego miłości wprowadza nas w pełną wspólnotę z Bogiem (SS 47).

Spotkanie z Sędzią w momencie śmierci przesądza ostatecznie o losie człowieka. Jest ono zanurzeniem w ogniu eschatologicznym. Dokonująca się w nim oczyszczająca przemiana wymyka się ziemskim miarom czasu. J. Ratzinger podkreśla nieodzowność tego procesu. Jego miarą są przepastne głębie ludzkiej egzystencji, które ma przemierzyć ogień przepalający i przetapiający człowieka w naczynie bez skazy, aby mogła je wypełnić radość wiecznego spotkania. Tu można pełniej zrozumieć chrześcijańską interpretację czyśćca. Nie jest on jakimś obozem karnym w zaświatach, w którym człowiek musi odcierpieć wymierzone mu kary. Czyściec jest procesem przemiany, w którym człowiek dojrzewa do jedności z Bogiem i całą wspólnotą świętych. Daje on możliwość odcierpienia do końca ziemskiego długu w pewności ostatecznego zbawienia, ale i w bólu tęsknoty za ukrytym jeszcze obliczem Umiłowanego³⁸.

Do najstarszej tradycji żydowsko-chrześcijańskiej należy *modlitwa za zmarłych*, szczególnie za cierpiących w czyśćcu. Czy jednak w tak bardzo osobistym wydarzeniu, jakim jest spotkanie człowieka z Chrystusem i przekształcenie jego jestestwa przez ogień Jego bliskości, pyta J. Ratzinger, może uczestniczyć w jakikolwiek sposób ktoś drugi? Czy nie jest to wydarzenie dotyczące wyłącznie danej osoby, nie dające się niczym zastąpić i nie dopuszczające jakiegokolwiek zastępstwa? A jednak, jak pisze, człowiek nie istnieje niezależnie od innych. Nie jest on nigdy tylko samym sobą, gdyż jest sobą w drugich, z drugimi i przez drugich. Nieustannie przez miłość czy nienawiść wchodzi w relację z bliźnimi. Dotyka ich swoim życiem, czyniąc dobro, bądź też zaciągając wobec nich winę. Oni przeklinają go lub błogosławią, przebaczą mu, bądź też przemieniają jego winę w miłość. Uznanie swej winy wobec cierpiących członków ciała ogarnięte zostaje przebaczącą miłością, która ma swe źródło w Chrystusie. Jeśli mówi się zatem, że także święci sądzą, oznacza to, że spotkanie z Chrystusem jest zarazem spotkaniem z członkami Jego ciała. Zasadniczy aspekt sądu świętych

³⁸ Por. *Tamże*, 208.250-251; H. U. von Balthasar, *Pneuma Und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 443.

stanowi ich wstawiennictwo. Nauka o czyścicu i wynikająca z niej praktyka chrześcijańskiej pobożności widzi w świętych uczestników sądu, modlących się za sądzonych i niosących im pomoc³⁹. Odwołując się do myśli H.U. von Balthasara, J. Ratzinger pisze: „Wstawiennictwo świętych u Sędziego nie jest... czymś czysto zewnętrznym, czego skuteczność pozostaje wątpliwa, zależna od arbitralnego uznania Sędziego. Wstawiennictwo świętych przedstawia przede wszystkim wewnętrzne dobro o takim znaczeniu, że złożone na szali wagi może ją przeważać”⁴⁰. Miłość ofiarowująca się za drugich należy do samej istoty chrześcijaństwa. Nauka o czyścicu potwierdza, że śmierć nie stanowi granicy dla tej miłości. Możliwość pomocy drugim i ich obdarowywania nie wygasa dla chrześcijanina z chwilą śmierci, lecz trwa nadal w *communio sanctorum*⁴¹.

Riassunto:

„Nella speranza siamo stati salvati” (Rm 8,24) – questa frase della Lettera ai Romani è il punto di partenza della riflessione del Papa Benedetto XVI sulla speranza cristiana nell’enciclica «Spe salvi». La redenzione ci è offerta nel senso che ci è stata donata la speranza, una speranza affidabile, in virtù della quale noi possiamo affrontare il nostro presente (SS 1). Il nostro articolo si concentra sull’escatologica prospettiva della speranza cristiana decscritta nella terza parte dell’enciclica. È una speranza in attesa al ritorno del Signore alla fine dei tempi. È lui che di nuovo verrà per giudicare i vivi e i morti. La prospettiva del Giudizio ha influenzato i cristiani come richiamo alla loro coscienza e come speranza nella giustizia di Dio. Con la morte, la scelta di vita fatta dall’uomo diventa definitiva – la sua vita sta davanti al Giudice. Il Papa sottolinea un vincolo strettissimo tra la giustizia di Dio e la sua grazia. Gesù Cristo giudicherà come Giudice e Salvatore. L’incontro con lui è l’atto decisivo del Giudizio. La speranza cristiana viene nutrita di fronte al triplice possibile destino dell’uomo: pericolo reale della dannazione eterna nell’inferno, possibilità di raggiungere immediatamente la felicità eterna in cielo e della purificazione nel purgatorio, dove il fuoco che purifica è Cristo stesso. Il Papa sottolinea il significato della preghiera della Chiesa per i defunti, particolarmente per i sofferenti nel purgatorio. La grazia consente a noi tutti di sperare e di andare pieni di fiducia incontro al Giudice che conosciamo come nostro Redentore.

³⁹ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, 251-252.

⁴⁰ H. U. von Balthasar, *Pneuma Und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, 441.

⁴¹ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, 253.

„EWANGELIA MIŁOSIERDZIA” W PASTORALNYM PROGRAMIE NOWEJ EWANGELIZACJI JANA PAWŁA II

WPROWADZENIE

W swojej pierwszej – programowej – encyklice „Redemptor hominis” Jan Paweł II umieścił następującą refleksję: „Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca (...), musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym. (...) Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem. Stanowi o posłannictwie Kościoła w świecie (...)” (RH 10). W obliczu takiego przeświadczenia „polski papież” odczuł potrzebę powtórzenia w imieniu całego Kościoła wołania św. Pawła: „Nie jest dla mnie powodem do chluby to, że głoszę Ewangelię. Świadom jestem ciężącego na mnie obowiązku. Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!” (1 Kor 9,16; por. RM 1).

Doczesny wymiar powierzonej kościelnej wspólnotcie Ewangelii sprawia, że wspomniana zbawcza asymilacja „rzeczywistości Wcielenia i Odkupienia” dokonuje się w kontekście przestrzenno-czasowych uwarunkowań ludzkiej egzystencji. Z tej racji Kościół „ma zawsze obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, tak żeby mógł w sposób dostosowany do każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie” (por. GS 4). Bez owego „dostosowania”, czyli bez uwzględnienia społeczno-kulturowego dynamizmu ludzkiego bytowania, ewangelizacja nigdy nie byłaby pełna (por. EN 29).

Podjęty już wysiłek rozeznania aktualnej sytuacji Kościoła „w świetle Ewangelii” zaowocował sformułowaniem postulatów „nowej ewangelizacji” (por. RM 33). To pastoralne wymaganie, wprowadzone do kościelnego języka przez Jana Pawła II, w żadnym wypadku nie oznacza obwieszczenia światu jakiejś „nowej” Ewangelii. Z drugiej strony nie wchodzi tu również w rachubę dążenie do restauracji dawnego – przedoświeceniowego – „chrześcijańskiego porządku” świata, który

charakteryzował się zsakralizowaniem rzeczywistości doczesnych. Jan Paweł II, przeciwstawiając się takiej interpretacji, powiedział, że współczesnemu światu w ewangelizacyjnej płaszczyźnie jest potrzebna nie jakaś „powtórka historii”, ale „nowe duszpasterstwo”¹. Nowe, bo wymagające „nowej gorliwości, nowych metod i nowego sposobu głoszenia i dawania świadectwa Ewangelii” (por. PDV 18).

Najbardziej istotnym rysem postulowanego przez Jana Pawła II „nowego sposobu głoszenia i dawania świadectwa Ewangelii” jest tak zwana „preferencyjna opcja na rzecz ubogich” (por. SRS 42, CA 11 i 57)². Współczesny świat bowiem ma tę przedziwną właściwość, że pomnaża ilościowe rozmiary tej grupy ludzi, o których ewangeliczne orędzie mówi, że „mają się źle” (por. Mt 9,12). Nie da się wprawdzie zaprzeczyć, że cywilizacyjny postęp, jaki się dokonał, otworzył przed ludzkością nowe możliwości, których istnienia jeszcze kilkadziesiąt lat temu nie podejrzewano. Jednakże obok tego pozytywnego procesu – czy raczej w jego łonie – pojawiły się również poważne trudności, których skutkiem jest niepokojące zwielokrotnienie rozmiarów różnorodnej biedy (por. DM 11)³.

W krajobrazie wspomnianej biedy najłatwiej daje się zauważyć jej materialne oblicze: ciągle rosnąca rzesza ludzi żyjących w nędzy i niedostatku, wykluczonych i zdegradowanych społecznie, zepchniętych do „cywilizacyjnego rowu”. Jan Paweł II pisał na ten temat tak: „Nasz świat wkracza w nowe tysiąclecie pełen sprzeczności, jakie niesie z sobą rozwój gospodarczy, kulturowy i techniczny, który niewielu wybranym udostępnia ogromne możliwości, natomiast miliony ludzi nie tylko pozostawia na uboczu postępu, ale każe im się zmagać z warunkami życia uwłaczającymi ludzkiej godności. Jak to możliwe, że w naszej epoce są jeszcze ludzie, którzy umierają z głodu, skazani na analfabetyzm, nie mający dostępu do najbardziej podstawowej opieki lekarskiej, pozbawieni domu, w którym mogliby znaleźć schronienie?” (NMI 50). Taka sytuacja dla ludzi

¹ Por. „Program nowej ewangelizacji”. Przemówienie do Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM) w Porte-au-Prince (09.03.1983 r.), „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 4 (1983), nr 4, s. 30.

² Por. poskie próby interpretacji papieskiego postulat: J. Kupny, *Opcja na rzecz ubogich*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 27 (1999), nr 1, s. 51-65; S. Mojek, *Preferencyjna miłość ubogich w duszpasterstwie parafialnym*, „Roczniki Teologiczne”, 48 (2001), nr 3, s. 113-131; M. Pokrywka, *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich w dobie globalizacji*, „Roczniki Teologiczne”, 53 (2006), nr 3, s. 105-121; W. Przygoda, *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich*, „Roczniki Teologiczne”, 48 (2001), nr 6, s. 183-202.

³ Por. D. S. Landis, *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy*, tłum. z ang. (H. Jankowska), Warszawa 2000, s. 549-566. Por. też na ten temat: Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, tłum. z ang. (S. Obirek), Kraków 2006; G. Gilder, *Bogactwo i ubóstwo*, tłum. z ang. (J. Kropiwnicki), Poznań 2001; L. Sabourin, *Drogi rozwoju i ubóstwa w erze globalizacji*, „Społeczeństwo”, 2000, nr 1, s. 91-105; A. Szafulski, *Nierówności w świecie w świetle podstawowych zasad społecznych*. Studium teologicznomoralne, Wrocław 1999.

i społeczeństw zasobnych, sytych i żyjących w dostatku, hołdujących konsumpcji i użyciu, powinna być – zdaniem Jana Pawła II – alarmującym sygnałem do „gigantycznego wyrzutu” sumienia (por. DM 11)⁴. Powinna być, ale nie jest. Nie jest, bo we współczesnym świecie przybywa również ludzi, którym – jak trafnie zauważył zmarły niedawno ks. Jan Twardowski – „zgłupiało sumienie”⁵. Oznacza to, że, obok ubóstwa ekonomicznego i kulturowego, w dzisiejszym świecie kształtuje się również niemniej rozległa strefa ubóstwa duchowego, mającego swe źródło z jednej strony w praktycznym agnostycyzmie i religijnym zobojętnieniu, z drugiej zaś – w rozkładzie i zaniku elementarnego zmysłu moralnego i poczucia społecznej solidarności (por. CA 57). Wielu współczesnych ludzi, w imię źle pojętej wolności zrywa więź z dotychczasowym duchowym dziedzictwem, opuszcza „ojcowski dom”, udając się „w dalekie strony”, gdzie trwoni „sвій majątek, żyjąc rozrzutnie” (por. Łk 15, 11-13). Taki „marnotrawny” styl życia nie gwarantuje jednak upragnionego samospełnienia. Ślepe poddanie się czystej konsumpcji, przy równoczesnym radykalnym nienasyceniu, przemienia bowiem ludzi w „niewolników posiadania”. Ta niewola zaś jest ubóstwem równie dojmującym, jak ubóstwo zrodzone z materialnego niedostatku (por. SRS 28)⁶.

Encyklika „*Dives in misericordia*” daje wyraz przekonaniu, że zasygnalizowany – niepokojący – obraz współczesnego pokolenia jest w gruncie rzeczy nieuświadomionym jeszcze w pełni i do końca wołaniem o Boże miłosierdzie, które przecież – jak to poświadcza biblijny przekaz – „w sposób szczególny daje o sobie znać (...) w zetknięciu z całą historyczną «ludzką kondycją», która na różne sposoby ujawnia ograniczoność i słabość człowieka, zarówno fizyczną, jak i moralną” (por. DM 3). Prawem i obowiązkiem Kościoła jest zadbać o to, by owo wołanie o Boże miłosierdzie zostało w całej rozciągłości uświadomione. „Człowiek współczesny – czytamy w «*Dives in misericordia*» – pyta z głębokim niepokojem o rozwiązanie straszliwych napięć, które spiętrzyły się w świecie i zaległy pomiędzy ludźmi. A jeśli nieraz nie odważa się już wypowiedzieć tego słowa «miłosierdzie» albo nie znajduje dla niego pokrycia w swojej świadomości, wypranej z treści religijnej, to tym bardziej trzeba, aby Kościół wypowiedział to słowo w imieniu nie tylko własnym, ale także w imieniu wszystkich ludzi współczesnych” (DM 15). Właśnie ze zrozumienia tej potrzeby wyrasta ewangelizacyjny postulat „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich”.

⁴ Por. J. Muszyński, *Oredzie o miłosierdziu Boga do niemilosierznego świata. Wprowadzenie do encykliki Jana Pawła II „Dives in misericordia”*, „Studia Pelplińskie”, 12 (1981), s. 51.

⁵ Por. *Zaufałem drodze. Wiersze zebrane 1932-2006*, Warszawa 2007, s. 466.

⁶ Por. P. Góralczyk, *Ubóstwo duchowe a ubóstwo materialne*, „Communio”, 6 (1986), nr 5, s. 52n.

1. „EWANGELIA MIŁOSIERDZIA” INTEGRALNĄ CZĄSTKĄ PASTORALNEJ MISJI KOŚCIOŁA

Pastoralna odpowiedź na wołanie świata o Boże miłosierdzie, określana mianem charytatywnej preferencji „na rzecz ubogich”, nie może być traktowana jako swego rodzaju „dodatek” do pełnionej przez Kościół misji ewangelizacyjnej. Według Jana Pawła II „Ewangelia miłosierdzia” stanowi do tego stopnia „podstawową treść orędzia mesjańskiego Chrystusa oraz siłę konstytutywną Jego posłannictwa” (por. DM 6), że trzeba dla niej znaleźć uprzywilejowane miejsce we wszystkich wymiarach kościelnego posługiwania. „Kościół naszej epoki – czytamy w encyklice *«Dives in misericordia»* – musi uświadomić sobie szczególną i pogłębianą potrzebę tego, aby w całym swoim posłannictwie świadczyć o miłosierdziu Boga, idąc w tym po śladach tradycji Starego i Nowego Przymierza, a nade wszystko samego Jezusa Chrystusa i Jego Apostołów” (DM VII)⁷. Ucieleśnienie tego wymagania zakłada nie tylko wspomnianą już „nową gorliwość”, „nowe metody czy sposoby działania”, ale i „nową wyobraźnię miłosierdzia” (por. NMI 50)⁸.

To właśnie owa „nowa wyobraźnia” podpowiada konieczność wkomponowania „Ewangelii miłosierdzia” w obręb podstawowej struktury ewangelizacyjnej misji Kościoła, jaką stanowi tak zwane „duszpasterstwo zwyczajne” (por. NMI 29). W tym pojęciu mieści się kościelna posługa przepowiadania zbawczego orędzia (wymiar prorocki – gr. *μαρτυρία*), kultyczna celebracja paschy Chrystusa w sakramentalnych znakach, zwłaszcza w niedzielnej Eucharystii (wymiar kapłański – gr. *λειτουργία*) i budowanie mocą Ducha Świętego szeroko pojętej komunii miłości (wymiar królewski – gr. *κοινωνία*). Kościół jest wezwany do dawania świadectwa miłosierdziu Boga objawionemu w Chrystusie w tym potrójnym wymiarze pastoralnego ministerium: najpierw przez wyznawanie i głoszenie miłosierdzia jako zbawczej prawdy wiary i życia z wiary, następnie przez przybliżanie wiernych do sakramentalnych „źródeł miłosierdzia”, a w końcu przez wprowadzanie idei miłosierdzia w życie codzienne (por. DM 13-14).

Usytuowanie „Ewangelii miłosierdzia” w kontekście integralnie rozumianego duszpasterstwa zwyczajnego zabezpiecza jej odniesienie nie tylko do ubóstwa materialnego, ale i do ubóstwa duchowego. Nie trudno zdać sobie sprawę z tego, że między tymi dwoma rodzajami biedy zachodzi ściśle powiązanie. Ubóstwo ekonomiczne, społeczne i kulturowe – zwłaszcza w jego współczesnych rozmiarach – ma przecież swoje niewątpliwe źródło w nędzy typu moralnego, a więc w grzechu.

⁷ Por. M. Graczyk, *Miłość miłosierna zasadą życia chrześcijańskiego*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 31 (1993), nr 1, s. 189-196.

⁸ Por. A. Derdziuk, *Wyobraźnia miłosierdzia*, „Ethos”, 17 (2004), nr 1-2, s. 381-395.

Jan Paweł II nie wahał się w związku z tym mówić o zakorzenionych w moralnym nieładzie poszczególnych osób „społecznych strukturach grzechu” (por. RP 16, SRS 36). To właśnie na podłożu tych struktur wyrastają niezwykle groźne formy społecznego zniewolenia, ekonomicznego wyzysku i politycznej korupcji. Oznacza to, że wyzwolenie z biedy typu społecznego, gospodarczego czy politycznego jest po prostu nieosiągalne bez przewyższania mocą Bożego miłosierdzia biedy moralnej⁹. Jan Paweł II, nawiązując do profetycznej wymowy encykliki „*Rerum novarum*” Leona XIII, powiedział: „trzeba i dziś powtórzyć, że nie ma prawdziwego rozwiązania «kwestii społecznej» poza Ewangelią” (por. CA 5).

To papieskie przypomnienie jest zaadresowane również do kościelnej wspólnoty. Wskazuje ono bowiem na konieczność uszanowania w urzeczywistnianiu misji ewangelizacyjnej prymatu łaski. Jan Paweł II tłumaczył tę potrzebę następująco: „Istnieje pewna pokusa, która od zawsze zagraża życiu duchowemu każdego człowieka, a także działalności duszpasterskiej: jest nią przekonanie, że rezultaty zależą od naszej zdolności działania i planowania. To prawda, że Pan Bóg oczekuje od nas konkretnej współpracy z Jego łaską, a zatem wzywa nas, byśmy w służbie Jego Królestwu wykorzystywali wszystkie zasoby naszej inteligencji i zdolności działania. Biada jednak, gdybyśmy zapomnieli, że bez Chrystusa «nic nie możemy uczynić» (por. J 15,5)” (NMI 38). Papieskie „biada” w szczególny sposób odnosi się do „Ewangelii miłosierdzia”, a to z tej prostej przyczyny, że tylko Bóg jest „bogaty w miłosierdzie” (por. Ef 2,4). To bogactwo Bożego miłosierdzia zostało powierzone Kościołowi, ale „przybliża się” do człowieka wyłącznie w Chrystusie i przez Chrystusa w postaci sakramentalnej łaski. Jan Paweł II przestrzega wiernych Kościoła, by nie ulegali naiwnemu przekonaniu, że korzystając ze światła Ewangelii uda się znaleźć jakąś magiczną formułę, która umożliwi rozwiązanie trudnych problemów obecnej doby, w tym również problemu współczesnego ubóstwa. „Nie – konkludował stanowczo papież – nie zbawi nas żadna formuła, ale konkretna Osoba oraz pewność, jaką Ona nas napęlnia: «Ja jestem z wami!»” (NMI 29).

2. WYZNAWANIE I GŁOSZENIE „EWANGELII MIŁOSIERDZIA”

Chrystus jest „z nami” najpierw w swoim słowie. Kościelna wspólnota jest zaproszona do karmienia się i dzielenia tym słowem. Wchodząc w komunię ze słowem Chrystusa, chociażby przez osobistą lekturę Pisma świętego, bez trudu można odkryć jego filantropijny charakter (por. 1 Tm 6,16). Już pierwsza

⁹ Por. J. Mariański, „*Struktury grzechu*” w ocenie społecznego nauczania Kościoła, Płock 1998, s. 152n.

mesjańska deklaracja Chrystusa w nazaretańskiej synagodze nosi na sobie wyraźne znamię charytatywnej preferencji: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę” (Łk 4,18). W ślad za tą deklaracją idą dalsze pouczenia, w których coraz bardziej staje się „widzialny” Bóg w tym przymiocie, który już Stary Testament określał jako miłosierdzie. Chrystus nadaje całej starotestamentalnej tradycji Bożego miłosierdzia znaczenie ostateczne. Nie tylko czyni je głównym tematem swojego nauczania, nie tylko tłumaczy je poprzez wymowne porównania i przypowieści, ale nadto je w sobie samym uobecnia. To uobecnienie „Ojca miłosierdzia” (por. 2 Kor 1,3) jest w świadomości samego Chrystusa podstawowym dowodem Jego mesjańskiego posłannictwa (por. Łk 7,22n)¹⁰. Także nasze chrześcijańskie powołanie uzyskuje pożądaną wiarygodność, gdy w naszych myślach, w naszych słowach i w naszych uczynkach jawi się Bóg „bogaty w miłosierdzie”. Chrystus, objawiając „miłosierną miłość” Boga, postawił równocześnie wszystkim swoim wyznawcom wymaganie, aby podobną miłością kierowali się w swoim życiu. To wymaganie, warunkujące trwanie Bożego miłosierdzia „z pokolenia na pokolenie” (por. Łk 1,50), stanowi – według Jana Pawła II – „sam rdzeń etosu Ewangelii” (por. DN 3)¹¹.

Niezwykle istotnym wsparciem kościelnej wspólnoty na drodze do coraz głębszej i wszechstronniejszej kontemplacji prawdy o Bożym miłosierdziu, a w dalszej konsekwencji również do bardziej zdecydowanego i wielkodusznego ucieleśnienia tej prawdy w życiu codziennym, jest specyficzna – urzędowa – posługa przepowiadania zbawczego orędzia, powierzona kapłaństwu ministerialnemu, czyli biskupom, prezbiterom i diakonom¹². Ta posługa niesie ze sobą nie tylko „pouczenie”, ale i niezbędną Bożą pomoc, dzięki której przyjęte z wiarą słowo Boże może stać się ciałem i mieszkać między nami. Urzędowi głosiciele Ewangelii mogą pośredniczyć w uzyskaniu takiej pomocy, ale tylko wtedy, gdy podejmą trud osobistej zażyłości ze słowem Bożym. Dlatego – jak czytamy w adhortacji apostolskiej „Pastores dabo vobis” – powinni oni zbliżać się do zbawczego orędzia „z sercem uległym i rozmodlonym”, tak by mogło ono przeniknąć do głębi ich myśli i uczucia, i zrodzić w nich „nową mentalność” (por. PDV 26). Jan Paweł II podpowiadał, że tę „nową mentalność” najtrafniej wyraża używane przez św. Pawła określenie: „zamyśl Chrystusowy” (por. 1 Kor

¹⁰ Por. S. Hałas, *Człowiek obdarzony miłosierdziem. Biblijny aspekt nauczania Jana Pawła II*, „Polonia Sacra”, 9 (2005), nr 1, s. 167-170.

¹¹ Por. W. Przygoda, *Apostolat miłosierdzia w świetle nauczania Jana Pawła II*, „Roczniki Teologiczne”, 53 (2006), nr 6, s. 55n.

¹² Por. M. Brzozowski, *Kościół wyznaje miłosierdzie Boga i głosi je*, w: S. Nagy (red.), *Jan Paweł II – „Dives in misericordia”. Tekst i komentarze*, Lublin 1983, s. 183-188.

2,16). Ów „zamyśl” zaś to nic innego, jak Chrystusowe pragnienie postawienia człowieka w obliczu Tego, który jest „Ojcem miłosierdzia oraz Bogiem wszelkiej pociechy” (por. 2 Kor 1,3). Papież tłumaczył ponadto, że i człowiek – zwłaszcza ten żyjący dzisiaj – „całą wewnętrzną prawdą swej egzystencji” otwiera się na takie „widzenie” Boga, a odwraca się i zgłasza zdecydowany sprzeciw wobec wizji Boga zagniewanego, mściwego, budzącego strach i niweczącego nadzieję (por. DM 13). W tej sytuacji kościelni słudzy ewangelicznego orędzia nie mogą nie zdawać sobie sprawy z tego, że w odbiorze słuchaczy może ono nabrać znamion „dobrej nowiny” tylko wówczas, gdy jego prezentacja – zarówno w treści, jak i w formie – będzie podążała tropem „miłości miłosiernej”, wytyczonym przez „zamyśl Chrystusowy”.

Sprostanie temu wymogowi może napotkać na poważne trudności, ponieważ w minionych stuleciach trop „miłości miłosiernej” został zagubiony. Kościelne przepowiadanie przetarło sobie inny szlak, na którym surowość Boga zaczęła górować nad zmiłowaniem, a poczucie grzeszności nad świadomością przebaczenia¹³. Biblijny prymat miłosierdzia został zakwestionowany i podporządkowany potrzebom w gruncie rzeczy mało skutecznego umoralniania. Eskalacja grozy bowiem porusza tylko do pewnego momentu, po czym powoduje głuchotę lub wywołuje lęk, który zamiast mobilizacji rodzi duchowy paraliż. Codzienne doświadczenie pokazywało, że nawrócenie wywołane strachem rzadko bywa autentyczne i trwałe. A jednak na ambonach niezmiennie sięgano po ów obosieczny oręż, skutkujący doraźnie, a szkodzący długo¹⁴. Wydaje się, że współczesne kościelne przepowiadanie nadal niezbyt radzi sobie z jednoczesną obecnością w ewangelicznym orędziu elementów „fascinosum” i „tremendum”. Encyklika „*Dives in misericordia*” wychodzi naprzeciw owej bezradności, dostarczając argumentów na to, że prymat „Ewangelii miłosierdzia” w kościelnej posłudze słowa w żadnym wypadku nie przekreśla odnotowanej również na kartach Pisma świętego prawdy o Bożej sprawiedliwości¹⁵. Po przekroczeniu progu śmierci wszyscy ludzie bez wyjątku będą sądzeni, ale sądził ich będzie Bóg „bogaty w miłosierdzie”. I ten sąd będzie sprawiedliwy, bo miłosierdzie nie zdradza sprawiedliwości, ale – jak wyraził się Jan Paweł II – jest tej sprawiedliwości „jakby głębszym źródłem” i „doskonalszym wcieleniem” (por. DM 14)¹⁶.

¹³ Por. na ten temat: J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*, tłum. z franc. (A. Szymanowski), Warszawa 1994.

¹⁴ Por. J. Kracik, *Święty Kościół grzesznych ludzi*, Kraków 1998, s. 121-128.

¹⁵ Por. R. Miggelbrink, *Gniew Boży. Znaczenie pewnej gorszej tradycji biblijnej*, tłum. z niem. (A. Wałęcki), Kraków 2005, s. 152n.

¹⁶ Por. A. Gajda, *Miłosierdzie większe od sprawiedliwości. Piękno myśli i słowa w encyklice „Dives in misericordia”*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 47 (2004), nr 3, s. 85-101.

3. LITURGICZNA CELEBRACJA „EWANGELII MIŁOSIERDZIA”

„Ewangelia miłosierdzia” nie może być tylko głoszona, potrzebna jest ponadto jej liturgiczna celebrowanie. Liturgia bowiem – jak to przypomniał II Sobór Watykański – jest „szczytem”, do którego zmierza wszelka działalność Kościoła, a także „źródłem”, z którego wypływa cała jego moc (por. SC 10). Powtarzamy te magisterialne stwierdzenia nie zawsze wystarczająco jasno, zdając sobie sprawę z tego, że chodzi tu nie o co innego, jak o „szczyt” i „źródło” Bożego miłosierdzia. Liturgia Kościoła przecież w odniesieniu do kolejnych ludzkich pokoleń czyni obecnym paschalne misterium Chrystusowego Krzyża i Zmartwychwstania, dzięki któremu możemy nie tylko „zobaczyć” Boga „bogatego w miłosierdzie”, ale i „doświadczyć” Jego „miłosiernej miłości”, i to w odniesieniu do najboleśniejszych ran doczesnego bytowania, zakorzenionych w grzechu (por. DM 8).

Wymowną ilustracją „bogactwa” Bożego miłosierdzia, jakie ofiarowuje liturgiczna celebrowanie paschalnego misterium Chrystusa, jest ewangeliczna przypowieść o synu marnotrawnym, która tak naprawdę jest przypowieścią o Ojcu „bogatym w miłosierdzie” (por. Łk 15, 11-32). Trafnie to ukazuje następująca poetycka parafraza tej przypowieści¹⁷:

„Kiedy się starasz zapomnieć
pamięta

kiedy nie możesz zasnąć
czeka aż się obudzisz

kiedy nie myślisz wracać
wygląda ciebie

kiedy nie widzisz wyjścia
każe otwierać wrota

kiedy umierasz z głodu
poleca nakrywać stoły

kiedy się kulisz w łachmanie
wybiera dla ciebie szatę

¹⁷ J. St. Pasierb, *Wiersze wybrane*, Warszawa 1988, s. 66.

gdy mówisz wstanę i pójdę
rusza naprzeciw

gdy trzesz oczy jak suche kamienie
płacze nad tobą

kiedy nie śmiesz wyciągnąć ręki
oplatają cię jego ramiona

gdy twój brat wspomni żeś odszedł
odpowie że właśnie wróciłeś”.

Ta zawsze pierwsza – uprzedająca – „miłosierna miłość” Ojca jest trwale dostępna w celebracji liturgicznego misterium. Aby tę miłość odebrać, przyjąć, trzeba podjąć decyzję powrotu do „rodzinnego domu”. Tę decyzję nazywamy nawróceniem. „I dlatego też – czytamy w encyklice *«Dives in misericordia»* – Kościół wyznaje i głosi nawrócenie. Nawrócenie do Boga zawsze polega na odkrywaniu miłosierdzia, czyli owej miłości, która cierpliwa jest i łaskawa (por. 1 Kor 13,4) na miarę Stwórcy i Ojca – miłości, której *«Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa»* (2 Kor 1,3) jest wierny aż do ostatecznych konsekwencji w dziejach przymierza z człowiekiem: aż do krzyża – czyli do śmierci i zmartwychwstania swojego Syna” (DM 13).

Aby „doświadczyć” Bożego miłosierdzia, uobecnianego w misterium liturgii w jego „ostatecznych konsekwencjach”, trzeba nawracać się stale, trzeba – jak wyraził się Jan Paweł II – żyć „in statu conversionis” (por. DM 13). W toku doczesnego pielgrzymowania bowiem nie jesteśmy w stanie uniknąć sytuacji życiowego „zabłąkania”. Ewangeliczna przypowieść o „Ojcu miłosierdzia” na przykładzie „starszego syna” pokazuje, że także wtedy, gdy nie opuszczamy „rodzinnego domu” i nie „marnotrawimy” ojcowskiego dziedzictwa, potrzebujemy „miłosiernej miłości” Ojca, choćby z tej racji, abyśmy potrafili weselić się i cieszyć z tego, że oto ktoś, kto był umarły, znów ożył, zaginął, a odnalazł się (por. Łk 15,32). Nawrócenie jako stałe usposobienie duszy ma nie tylko wartość jednostkową, czysto osobistą. To właśnie na tej drodze przełamywania mocą Bożego miłosierdzia ubóstwa duchowego dokonuje się w sensie jak najbardziej rzeczywistym i skutecznym proces budowania bardziej sprawiedliwego i bardziej solidarnego świata. Każde indywidualne nawrócenie, jeśli tylko jest autentyczne, osłabia wspomniane już „struktury grzechu”, będące główną przyczyną narastającej w świecie biedy materialnej, wyzysku ekonomicznego i społecznego zniewolenia (por. SRS 37 i 38).

Biorąc pod uwagę powyższe okoliczności, nie trudno zrozumieć racje, dla których proces nawracania się człowieka został przez Chrystusa wsparty łaską

specjalnego znaku sakramentalnego, umożliwiającego osobiste doświadczenie mocy tej miłości Boga, która jest potężniejsza niż grzech (por. DM 13)¹⁸. Jeśli na przestrzeni dotychczasowych dziejów chrześcijaństwo rodziło dobre owoce w życiu poszczególnych jednostek i zbiorowości ludzkich, to głównej przyczyny tego stanu rzeczy należy upatrywać w „Zbawicielowych źródłach miłosierdzia” sakramentu pokuty i pojednania (por. DM 13). Dramatyzm obecnej sytuacji polega na tym, że wyznawcy Chrystusa, choć przecież nie przestają pisać swoich „dziejów grzechu” (por. VS 102), zatracają wewnętrzną gotowość wejścia na drogę prowadzącą do odnalezienia się w ramionach Boga „bogatego w miłosierdzie” (por. RP 28). Co więcej, także w szafarzach sakramentalnego jednania się z Bogiem i z Kościołem coraz częściej daje się zauważyć wyraźną niechęć do bycia do dyspozycji „miłosiernego Ojca”, który – jak pamiętamy – zawsze wychodził naprzeciw i jako pierwszy otwiera swe ramiona w geście przebaczenia (por. DM 5). Nie brak już takich Kościołów lokalnych, które zupełnie zrezygnowały z posługi „miłosiernej miłości” w konfesjonale. Niekiedy zwraca się uwagę, że te Kościoły nader często charakteryzuje prowadzona na szeroką skalę działalność dobroczynna. Nie da się temu zaprzeczyć. Ale przecież nie można też nie dostrzec i tego faktu, że ta godna uznania, a niekiedy budząca podziw, filantropia – wyizolowana z kontekstu osobistego czerpania ze „Zbawicielowych źródeł miłosierdzia” – nie urguntuje w świecie Bożego Królestwa. Sekularny styl życia bowiem – mimo hipoteki humanitarnej dobroczynności – nie jest w stanie wyhamować postępującej ewakuacji chrześcijaństwa ze współczesnych areopagów. W Kościele polskim kryzys sakramentu pokuty, choć nie ma jeszcze znamion dramatu, jest również łatwo zauważalną rzeczywistością. Mamy już „puste konfesjonały”, z roku na rok rośnie liczba osób rezygnujących z sakramentalnej spowiedzi. Są jeszcze tacy, którzy w dość licznych wypadkach tylko „chodzą do spowiedzi”, ale nie pozwalają, by „Ojciec miłosierdzia” przygarnął ich do Siebie, bo nie nawracają się. Ich „rachunek sumienia” nie rośnie razem z nimi, w ich sercach nie ma prawdziwej skruchy i wiarygodnego postanowienia poprawy, a zatem i ich spowiedź nie zasługuje na miano „szczerą”, nie wspominając o braku nie tylko gotowości, ale i świadomości potrzeby zadośćuczynienia. Wydaje się, że polskie duszpasterstwo, choć „wyznaje i głosi nawrócenie” (por. DM 13), nie czyni tego na miarę wyzwania „nowej ewangelizacji”. Brakuje na tym odcinku zarówno „nowej gorliwości”, jak i „nowej wyobraźni”. Czymże bowiem wytłumaczyć fakt, że w Kościele polskim przygotowuje się wyłącznie do pierwszego sakramentalnego pojednania z Bogiem i z Kościołem,

¹⁸ Por. F. Greniuk, *Miłosierdzie Boże w sakramencie pojednania*, w: S. Nagy (red.), *Jan Paweł II – „Dives in misericordia”. Tekst i komentarze*, Lublin 1983, s. 189-203. Por. też: Cz. Krakowiak, *Miłosierdzie Boże w liturgii sakramentu pojednania*, w: jw. s. 205-213.

które ma miejsce w dziesiątym roku życia, a potem zamiast liturgicznej celebracji „sakramentu miłosierdzia” jedynie „słucha się spowiedzi”?

W niemniejszym zagrożeniu znajduje się obecnie najświętszy sakramentalny znak Bożego miłosierdzia, jakim jest niedzielna Eucharystia. To spotkanie z Bogiem „bogatym w miłosierdzie”, na które „umówił” swoich wyznawców sam Chrystus, by podzielić się z nimi owocami zwycięstwa, jakie odniósł nad śmiercią, piekłem i szatanem, gromadzi coraz mniejszą liczbę uczestników (por. DD 5). Pośród tych, którzy jeszcze nie odeszli, sporo jest takich, którzy tylko „chodzą” na Mszę Świętą, ale tak naprawdę „nie wiedzą, co czynią”. Oni też mogą odejść. Największy niepokój budzi nieobecność na niedzielnej liturgii mszalnej najmłodszego pokolenia. Niektórzy sądzą, że dzieci i młodzież wypędza z kościoła „eucharystyczna nuda”. Dlatego starają się niedzielne spotkania przy ołtarzu Pańskim „uatrakcyjnić”, wprowadzając w nie elementy festynu i zabawy. Ale i te próby w ostatecznym bilansie kończą się porażką. W miarę dorastania bowiem młodych zaczyna „nudzić” również kościelna oferta zabawowa, bo nie wytrzymuje konkurencji z współczesnym „przemysłem rozrywkowym”.

Jan Paweł II świadom faktu, że Eucharystia przestaje być dla wiernych „sercem niedzieli” (por. NMI 36), przywołał ewangeliczną scenę nieudanego połowu ryb, który stał się udziałem apostołów, oraz słowa, jakie w związku z tą sytuacją Chrystus skierował do Szymona – Piotra: „Duc in altum!” – „Wypłyn na głębie!” (por. NMI 1 i 58-59). To papieskie „przywołanie” zawiera w sobie nader istotną sugestię konieczności skorygowania dotychczasowych inicjatyw mających na celu powstrzymanie ucieczki wiernych spod Chrystusowego Krzyża. Bo przecież tajemnicy Krzyża Pańskiego nie da się w żaden sposób „uatrakcyjnić”. Tę tajemnicę można jedynie „zglebić”. Już II Sobór Watykański zlecił Kościołowi zadanie systematycznej i wszechstronnej formacji eucharystycznej wiernych oraz obowiązek rzetelnego przygotowania każdorazowej niedzielnej liturgii (por. SC 14, 33 i 48). Jan Paweł II zaś zwrócił uwagę, że najbardziej istotnym wątkiem tej formacji i tego przygotowania powinno być zbliżenie wiernych do Chrystusa „w tajemnicy Jego Serca” (por. DM 13)¹⁹. Bo to nie co innego, jak „miłosierna miłość” Chrystusowego Serca sprawia, że uczestnicy Eucharystii, mocą otrzymanego na chrzcie świętym „królewskiego kapłaństwa” (por. 1 P 2,9), mogą złożyć na ołtarzu swoje doczesne życie i ocalić je na wieczność całą. Zrozumienie wartości tej cudownej przemiany życia zamkniętego w ramach coraz bardziej kurczącego się czasu w życie bez końca w bliskości „Ojca miłosierdzia” mobilizuje wiernych do tego, by przed tą „wielką tajemnicą wiary” z wdzięcznością upaść na kolana. Na drodze tego zrozumienia

¹⁹ Por. S. Mojek, *Eucharystia źródłem formacji do realizacji preferencyjnej opcji na rzecz ubogich*, „Roczniki Teologiczne”, 51 (2004), nr 3, s. 91-106; A. Wojtczak, *Eucharystyczny wymiar „wyobraźni miłosierdzia”*, „Teologia Dogmatyczna”, 1 (2007), s. 83-106.

uczestnictwo w niedzielnej Mszy świętej staje się w całej prawdzie Eucharystią, czyli dziękczynieniem. Nie można nie zdawać sobie sprawy z tego, że obecnie tylko poczucie wdzięczności może zagwarantować trwałą obecność wiernych na niedzielnej świętowaniu zwyczajnej Paschy Chrystusa.

4. UCIELEŚNIANIE „EWANGELII MIŁOSIERDZIA” W ŻYCIU KOŚCIELNEJ WSPÓLNOTY

Pasterska służebność Kościoła wobec „Ewangelii miłosierdzia” nie ogranicza się tylko do jej profetycznego głoszenia i uobecniania w liturgicznych misteriach, ale ponadto znajduje swoje nieodzowne dopełnienie w dążeniu do jej ucieleśnienia w życiu całej eklezjalnej wspólnoty. Człowiek bowiem – czytamy w encyklice „Dives in misericordia” – „dociera do miłosiernej miłości Boga, do Jego miłosierdzia o tyle, o ile sam przemienia się wewnętrznie w duchu podobnej miłości w stosunku do bliźnich” (por. DM 14)²⁰. Jan Paweł II wyjaśnia przy tym, że ta „wewnętrzna przemiana” – podobnie jak proces nawrócenia, którego jest integralnym składnikiem – nie wyraża się tylko w doraźnych aktach „czynnego miłosierdzia”, ale oznacza styl życia, istotną właściwość chrześcijańskiego powołania, które zakłada stałą gotowość urzeczywistniania „nowego przykazania” miłości, jako „siły jednoczącej i dźwigającej zarazem” (por. DM 14). Ta gotowość zaś nie jest jedynie naturalnym impulsem, ale potrzebuje nadprzyrodzonego wsparcia ze strony Kościoła, którzy wyposażony w „dar jedności w Duchu Świętym” (por. 2 Kor 13,13) może i powinien stawiać się „domem i szkołą komunii” (por. NMI 43). Wypada przypomnieć, że to „komunijne” zadanie stanowi – obok misji przepowiadania zbawczego orędzia i liturgicznej celebracji paschalnego misterium Chrystusa – trzeci istotny składnik duszpasterstwa zwyczajnego. Oznacza to, że kościelna dobroczynność nie może zostać wyizolowana z tego strukturalnego kontekstu pastoralnego, a w konsekwencji nie da się jej postrzegać wyłącznie w kategoriach humanitarnej filantropii czy opieki społecznej.

Zabezpieczenie teologiczno-pastoralnego oblicza ucieleśniania „Ewangelii miłosierdzia” w życiu poszczególnych wiernych i całej kościelnej wspólnoty zakłada w pierwszym rzędzie pogłębioną formację charytatywną, która – zdaniem Jana Pawła II – powinna być nakierowana na „krzewienie duchowości komunii” (por. NMI 43). Tylko taka formacja bowiem może ukształtować „nową wyobraźnię miłosierdzia”, której „przejawem będzie nie tyle i nie tylko skuteczność pomocy, ale zdolność bycia bliźnim dla cierpiącego człowieka, solidaryzowania

²⁰ Por. S. Calster, „*Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny*” (Łk 6, 36). *Miłosierdzie jako podstawa „pedagogiki” pastoralnej*, „Communio”, 13 (1993), nr 5, s. 82-94.

się z nim, tak aby gest pomocy nie był odczuwany jako poniżająca jałmużna, ale jako świadectwo braterskiej wspólnoty dóbr” (por. NMI 50).

W „krzewieniu duchowości komunii” nad wyraz istotne znaczenie ma pomoc w zrozumieniu prawdy, że „miłość miłosierna” nigdy nie jest aktem czy procesem jednostronnym. W świetle ewangelicznego błogosławieństwa miłosiernych: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5,7) także i ten, który daje, może bez trudu odnaleźć siebie w pozycji tego, który otrzymuje, który zostaje obdarowany, który doznaje „miłości miłosiernej” (por. DM 14). Jeśli takiego „odnalezienia się” w gronie obdarowanych zabraknie, świadczone dobro nie jest prawdziwym aktem miłosierdzia i nie gwarantuje uczestnictwa „we wspaniałym źródle miłości miłosiernej”, do którego „drogę ukazał nam Chrystus swoim słowem i przykładem aż po krzyż” (por. DM 14).

Komunijna duchowość nabiera szczególnego znaczenia w odniesieniu do najtrudniejszego aktu miłosierdzia, znajdującego wyraz w słowach modlitwy, której nauczył nas Chrystus: „odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom” (por. Mt 6,12). „Trudno wręcz wypowiedzieć – tłumaczył Jan Paweł II – jak głębokie jest znaczenie postawy, którą te słowa wyrażają sobą i kształtują. Ile one mówią każdemu człowiekowi o drugim człowieku, a zarazem i o nim samym! Świadomość, że jesteśmy zwykle wzajemnie wobec siebie dłużnikami, idzie w parze z wezwaniem do tej braterskiej solidarności, której św. Paweł dał wyraz w zwięzłym wezwaniu: «Jeden drugiego brzemiona noście» (Ga 6,2). Jakaż w tym zawiera się lekcja pokory wobec człowieka – równocześnie bliźniego i siebie samego – jakaż szkoła dobrej woli współzycia na każdy dzień i w różnych warunkach naszego bytowania! Gdybyśmy odrzucili tę lekcję – cóż pozostałoby z jakiegokolwiek «humanistycznego» programu życia i wychowania?» (DM 14). W przemówieniu do polskich biskupów, którzy w 1998 roku przybyli do Rzymu z wizytą „ad limina Apostolorum” Jan Paweł II powiedział, że wspomniana „lekcja” jest jednym z najbardziej podstawowych zadań charytatywnej posługi Kościoła w Polsce. Oto najistotniejszy fragment tej wypowiedzi: „W tym szczególnym momencie dziejów, kiedy wiele ludów i krajów, a pośród nich i nasz naród, dziękują Bogu za niezwykle dar wolności, a równocześnie odczuwają głębokie zranienia, które pozostały w duszach ludzkich po dawniejszych i nowszych doświadczeniach wrogości i upokorzeń minionego okresu, rola Kościoła jest niezastąpiona. Kościół mocny wiarą w miłosierdzie Boże, którego codziennie dostępuje, leczy miłością rany grzechów i uczy budować jedność na fundamencie przebaczenia i pojednania. Również w społeczeństwie polskim upadek systemu komunistycznego, opartego na walce klas, odsłonił mało widoczne dotąd bariery podziałów, zestarzałych nieufności i lęków istniejących w sercach ludzi. Odsłonił też rany sumień, które poddawane ciężkim nieraz naciskom nie wytrzymały próby, na jaką zostały

wystawione. Te rany uleczyć może tylko Boża i ludzka miłość, której znakiem jest przebite na krzyżu Serce Chrystusa (...). Polska potrzebuje ludzi ukształtowanych w szkole miłości Chrystusa «cichego i pokornego sercem» (por. Mt 11,29)”²¹. Przytoczone papieskie słowa dziś wydają się brzmieć bardziej aktualnie aniżeli dziesięć lat temu, gdy po raz pierwszy zostały wypowiedziane.

Kościelna dobroczynność, choć rodzi się na podłożu uobecniania integralnie pojętej „Ewangelii miłosierdzia”, a swoje uzasadnione źródło ma w budowaniu mocą Ducha Świętego komunii wewnątrzkościelnej, to jednak ze swej natury zmierza do „posługi powszechnej”, nakierowanej na dzieła czynnej i konkretnej miłości wobec wszystkich potrzebujących pomocy (por. NMI 49). Jan Paweł II tłumaczył, że takie – uniwersalne – ukierunkowanie pastoralnej działalności charytatywnej „wyrasta przede wszystkim z owego cudownego i poruszającego do głębi faktu, że «Syn Boży przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem» (GS 22)” (por. ChL 36). Oznacza to z jednej strony konieczność przekraczania w świadczeniu „czynnego miłosierdzia” barier wyznaniowych i światopoglądowych, z drugiej zaś – potrzebę otwarcia się na współdziałanie z organizacjami dobroczynnymi, które „choć – jak wyraził się papież we wspomnianym już przemówieniu do polskich biskupów – nie są instytucjonalnie związane z Kościołem, to przecież rodzą się z odruchu dobrego i miłosiernego serca ludzi wrażliwych na nędzę i niesprawiedliwość”²². Istotnym nieporozumieniem byłoby wprowadzanie w sferę zmagają z różnymi przejawami biedy jakiegokolwiek formy prozelityzmu bądź rywalizacji.

Jan Paweł II niejednokrotnie dawał wyraz przekonaniu, że obecnie pastoralna misja Kościoła na odcinku charytatywnym wymaga nowych przemyśleń, a nade wszystko „większej inwencji twórczej” (por. NMI 50)²³. Wiarygodna reakcja na radykalnie odmienione oblicze społecznego, ekonomicznego i kulturowego niedostatku nie może już ograniczać się tylko do dziewiętnastowiecznego jałmużnictwa, ale i do znanych z ostatnich lat działań o charakterze doraźnym i akcyjnym. Potrzebna jest rzeczowa i systematyczna analiza społecznej rzeczywistości i odpowiednie struktury, które byłyby zdolne wychodzić naprzeciw pojawiającym się potrzebom w postaci uporządkowanej i trwałej²⁴. Mając to na uwadze, Be-

²¹ „Polska potrzebuje ludzi ukształtowanych w szkole miłości Chrystusa”. Przemówienie do I grupy biskupów (16.01.1998 r.), „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 19 (1998), nr 3, s. 31n.

²² Tamże, s. 32.

²³ Por. też: J. Iersse, *Działalność charytatywna Kościoła w nowoczesnym społeczeństwie*, w: H. Juros (red.), *Europa i Kościół*, Warszawa 1997, s. 203-226.

²⁴ Por.: T. Kamiński, *Praca socjalna i charytatywna*, Warszawa 2004, s. 89-124; W. Przygoda, *Funkcja charytatywna Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Lublin 1998, s. 171-223; F. Silota, *Zagrożenie, dobroczynność i społeczne wykluczenie*, „Społeczeństwo”, 2000, nr 1, s. 117-138.

nedykt XVI w drugiej części encykliki „Deus caritas est” przywołuje powołaną do życia już w Kościele apostołskim instytucję diakonatu, poprzez którą – jak pisze – „posługa miłości bliźniego, spełniana zbiorowo w sposób zorganizowany została wprowadzona do fundamentalnej struktury Kościoła” (por. DCE 21). Wydaje się, że odnowa instytucji stałego diakonatu we współczesnym Kościele powinna bardziej zasadniczo – wręcz priorytetowo – zadbać o zachowanie pierwotnej charytatywnej tożsamości posługi diakońskiej. Tymczasem zaś należałoby bardziej docenić i dowartościować w praktyce sformułowany przez Jana Pawła II postulat upowszechnienia w kościelnym duszpasterstwie dobroczynnym różnych form charytatywnego wolontariatu, przyjmującego postać zorganizowanej i bezinteresownej pomocy na rzecz najbardziej potrzebujących, niejednokrotnie zupełnie zapomnianych przez zbiurokratyzowane struktury państwowej opieki społecznej (por. ChL 41, EV 90, EiE 85)²⁵. Tego zadania jednak nie potrafią udźwignąć funkcjonujące lepiej lub gorzej w większości polskich parafii „zespoły charytatywne”. Niezbędna jest w tym zakresie dużo szersza pastoralna animacja charytatywnego apostołstwa kościelnego laikatu, zainicjowana już na szczeblu szkolnej i parafialnej katechezy. Istotną rolę w ożywianiu tego apostołatu mogą i powinny odegrać struktury kościelnej organizacji charytatywnej „Caritas”²⁶.

Ponadto na baczność uwagę zasługuje przypomnienie przez Jana Pawła II prawdy, że nad wyraz cennym i pożądanym działaniem charytatywnym jest „umacnianie sprawiedliwości” (por. CA 58). Chodzi bowiem o to, by – jak to ujął już II Sobór Watykański – „nie ofiarować jako darów miłości tego, co się należy z tytułu sprawiedliwości; trzeba usuwać przyczyny zła, a nie tylko jego skutki” (por. AA 8). W konsekwencji kościelna dobroczynność, jeśli ma być w pełni wiarygodna, musi zostać wsparta przez polityczne zaangażowanie wiernych świeckich na rzecz budowania „bardziej ludzkiego” porządku społecznego (por. ChL 42). Tego zaangażowania nie da się osiągnąć poprzez samo tylko upominanie. Jan Paweł II niejednokrotnie podkreślał, że kościelnemu laikatowi trzeba zapewnić „należną formację w zakresie społecznego uświadczenia, a zwłaszcza w zakresie społecznej nauki Kościoła, która dostarcza zasad refleksji, kryteriów ocen i wytycznych działania”. Stąd też – w przeświadczeniu papieża – „ta nauka powinna wejść do programów katechizacji ogólnej, formacji specjalistycznej, do programów szkolnych i uniwersyteckich” (por. ChL 61)²⁷.

²⁵ Por.: S. Gawroński, *Ochotnicy miłości bliźniego. Przewodnik po wolontariacie*, tłum. z włos. (B. Topolska), Warszawa 1999; S. Mojek, *Wolontariat chrześcijański wyrazem czynnej miłości bliźniego*, „Roczniki Teologiczne”, 47 (2000), nr 3, s. 189-207.

²⁶ Por. W. Łazewski, *Caritas Polska. 15 lat działalności w Polsce i na świecie*, „Ateneum Kapłańskie”, 145 (2005), nr 1, s. 68-70.

²⁷ Por.: A. Jędrzejewski, *Społeczny wymiar działalności charytatywnej Kościoła*, „Społeczeństwo”, 2007, nr 6, s. 821-832; J. Koral, *Społeczno-etyczny wymiar działalności*

ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

W konkluzji tych rozważań nie można nie wspomnieć jeszcze jednego papieskiego postulatu. Otóż, Jan Paweł II uważał, że kościelna działalność charytatywna coraz świadomiej i odważniej powinna konfrontować się z ewangelicznym radykalizmem hasła „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich”. Co ów radykalizm oznacza można m.in. wywnioskować z następującego fragmentu encykliki „Sollicitudo rei socialis”: „(...) w całym nauczaniu i w najdawniejszej praktyce Kościoła zawiera się przekonanie, że z racji swego powołania, jest on sam, jego szafarze, każdy z jego członków, zobowiązany do niesienia ulgi cierpiącym nędzę, bliskim i dalekim, nie tylko z tego, co «zbywa», ale i z tego, co konieczne do życia. W obliczu istniejących potrzeb nie wolno przedkładać ponad nie bogatego wystroju świątyń i drogocennych paramentów przeznaczonych do kultu Bożego; przeciwnie, mogłoby okazać się konieczne sprzedanie tych dóbr, aby dać chleb, napój, odzież i dom temu, kto jest ich pozbawiony” (SRS 31). Nie ulega wątpliwości, że gotowość otwarcia się na tak brzmiący papieski apel oznaczałaby nader istotną i zapewne bolesną modyfikację pastoralnych priorytetów, podejmowanych decyzji i praktykowanego stylu życia (por. SRS 42). Taka gotowość jednak przybliżałaby program „nowej ewangelizacji” współczesnego świata do sprawdzonych w dziejach Kościoła źródeł zbawczej skuteczności chrześcijańskiego orędzia²⁸.

charytatywnej, „Ateneum Kapłańskie”, 145 (2005), nr 1, s. 42-55; A. Zwoliński, *Etyka chrześcijańska wobec biedy*, w: M. Duda (red.), *Oblicza polskiej biedy – stan i perspektywy*, Kraków 2005, s. 61-85.

²⁸ W niniejszym artykule zastosowano następujące skróty dokumentów kościelnego magisterium: AA – dekret II Soboru Watykańskiego „Apostolicam actuositatem”; CA – encyklika Jana Pawła II „Centesimus annus”; ChL – adhortacja apostolska Jana Pawła II „Christifideles laici”; DCE – encyklika Benedykta XVI „Deus caritas est”; DD – list apostolski Jana Pawła II „Dies Domini”; DM – encyklika Jana Pawła II „Dives in misericordia”; EiE – adhortacja apostolska Jana Pawła II „Ecclesia in Europa”; EN – adhortacja apostolska Pawła VI „Evangelii nuntiandi”; EV – encyklika Jana Pawła II „Evangelium vitae”; GS – konstytucja pastoralna II Soboru Watykańskiego „Gaudium et spes”; NMI – list apostolski Jana Pawła II „Novo millennio ineunte”; PDV – adhortacja apostolska Jana Pawła II „Pastores dabo vobis”; RH – encyklika Jana Pawła II „Redemptor hominis”; RM – encyklika Jana Pawła II „Redemptoris missio”; RP – adhortacja apostolska Jana Pawła II „Reconciliatio et paenitentia”; SC – konstytucja II Soboru Watykańskiego „Sacrosanctum Concilium”; SRS – encyklika Jana Pawła II „Sollicitudo rei socialis”; VS – encyklika Jana Pawła II „Veritatis splendor”.

TAJEMNICA CZŁOWIEKA W ENCYKLIKACH BENEDYKTA XVI

Wstęp

Papież Benedykt XVI opublikował do tej pory dwie encykliki: „*O miłości chrześcijańskiej*” *Deus caritas est* (2005) i „*O nadziei chrześcijańskiej*” *Spe salvi* (2007). Obie encykliki przyjęto bardzo życzliwie i z wielkim zainteresowaniem. Możemy się spodziewać, że są to dopiero dwa pierwsze dokumenty papieskie z tryptyku zebranego wokół cnót teologicznych: miłości, nadziei i wiary. Encykliki podejmują w swoich rozważaniach to, co najistotniejsze w orędziu wydarzenia chrześcijańskiego. Jest to orędzie o miłującym Bogu i o umiłowanym człowieku. „Tak, Bóg nas kocha – mówił papież przy okazji prezentacji drugiej encykliki – i właśnie dlatego czeka na to, że powrócimy do Niego, że otworzymy serca na Jego miłość, uchwycimy się Jego ręki i przypomnimy sobie, że jesteśmy Jego dziećmi. To oczekiwanie Boga zawsze poprzedza naszą nadzieję, tak samo jak Jego miłość zawsze uprzedza naszą (por. 1J 4, 10). Właśnie dlatego nadzieję chrześcijańską nazywa się «teologiczną»”¹.

Encykliki są znakomitym traktatem teologicznym, napisanym z charakterystyczną dla ratzingerowskich tekstów precyzją i jasnością sformułowań. Noszą one charakter klasycznego dyskursu apologetycznego, którego początki można odnaleźć już u św. Justyna w jego *Dialogu z Żydem Tryfonem*². Papież przedstawia w sposób niezwykle przekonujący istotę orędzia chrześcijańskiego, ukazując jego prawdę i piękno, odwołując się do Objawienia chrześcijańskiego, ale także wsłuchując się w fundamentalne pytania i wątpliwości współczesnego człowieka o sens jego życia, nadziei, miłości, cierpienia, odpowiedzialności, umierania. Szczególnie wymowne i znaczące jest nawiązanie także do myśli takich nowożytnych myślicieli, jak: Francis Bacon, antychrześcijański filozof Fryderyk Nietzsche, czy też do koncepcji marksistowskiej. Benedykt XVI

¹ Benedykt XVI, *1 XII 2007 – Nieszpory I Niedzieli Adwentu. Pan daje czas, aby wszyscy mogli Go poznać*, „L'Osservatore Romano” 2(2008), s. 7.

² Por. P.J. Śliwiński, *Pytania encykliki – encyklika pytań*, w: A. Świerczek (red.), *Tajemnica miłości. Refleksje nad encykliką Deus Caritas est Ojca Świętego Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 119.

wysłuchuje się w głos konkretnych filozofów czy też nurtów filozoficznych, które traktuje jako wyraz potocznej opinii, obecnej we współczesnej kulturze i zaplecza ideologicznego wielu współczesnych ruchów politycznych i społecznych³. Papież wysłuchuje się w owe zarzuty i daje pozytywną odpowiedź. Wybór zwłaszcza Fryderyka Nietzschego oraz poglądów nawiązujących do Karola Marksa nie jest przypadkowy. Wraz z Zygmuntem Fruedem myśliciele owi nazywani są mistrzami podejrzeń i uważani za głównych reprezentantów współczesnego ateizmu, który skoncentrował się na argumentacji antropologicznej. Ojciec święty w dialogu z poglądami, które kształtowały kulturowe oblicze nowożytnej Europy, w encyklikach *Deus caritas est* i *Spe salvi* daje pozytywny wykład chrześcijańskiej wizji człowieka, którego nie można zrozumieć bez odniesienia do Stwórcy i Zbawiciela. Wpisuje się w ten sposób w nurt współczesnej apologii chrześcijańskiej ukierunkowanej antropologicznie⁴. Podąża szlakiem wyznaczonym przez postacie tak wybitnych teologów jak Romano Guardini, Henri de Lubac, Karl Rahner, Hans Urs von Balthazar czy Wolfhart Pannenberg. Celem niniejszego artykułu jest wydobyć zasadniczych elementów antropologicznych zawartych w obu dokumentach Benedykta XVI.

Encykliki ważnych pytań i odpowiedzi

Federico Lombardii SJ komentując na gorąco encyklikę *Spe salvi* napisał: „Benedykt XVI, poświęcając swoją drugą encyklikę nadziei, przenikliwie uchwycił jeden z najbardziej naglących i dramatycznych problemów naszych czasów. Nie zatrzymuje się jednak na prostym opisie rozpaczającej się na świecie; podejmuje raczej z pokorą i odwagą długą serię trudnych pytań – od których nie ucieka, ale wręcz ich szuka – aby wprost skonfrontować pytania i wątpliwości współczesnego człowieka z odpowiedziami, jakie daje wiara”⁵. Papież J. Ratzinger prowadzi rozważania dotyczące miłości i nadziei chrześcijańskiej, posługując się charakterystyczną metodą pytań i odpowiedzi. Nie są to pytania przypadkowe czy retoryczne, lecz stanowią one owoc jego wysłuchania się w oczekiwania współczesnego człowieka, jego „jęki” i „wzdychania”. Pytania papieża to znak słuchania współczesnej kultury oraz różnorodnych opinii panujących we współczesnym zglobalizowanym świecie⁶. Są to w pierwszym rzędzie pytania o człowieka, o prawdę ludzkiej egzystencji. Benedykt XVI w precyzyjnych rozważaniach odwraca postawione przez siebie pytania, wykorzystuje je, aby

³ Por. P. J. Śliwiński, *Pytania encykliki...*, s. 119.

⁴ Por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, Płock 2001, s. 34-38.

⁵ Cyt za: *Watykańska prezentacja encykliki „Spe salvi”*, www.info.wiara.pl, (14.08.2008).

⁶ Por. P. J. Śliwiński, *Pytania encykliki...*, dz. cyt., s. 128.

ukazać prawdę, piękno, a zarazem złożoność i dramat człowieka oraz jego życia. Wczytajmy się przykładowo w najważniejsze pytania i odpowiedzi drugiej encykliki *Spe salvi*.

Pierwsza grupa pytań koncentruje się wokół istoty *nadziei*, która – jako *nadzieja* – jest «zbawieniem»⁷. W odpowiedzi papież przeprowadza wnikliwe analizy nowotestamentalnego rozumienia chrześcijańskiej nadziei, która w istotny sposób złączona jest z cnotą wiary, która daje, a nie tylko obwieszcza, nowy fundament i sposób życia. Analizy zostały zebrane wokół pochodzących z *Listu do Hebrajczyków* terminów: *hypostasis*⁸, *hyparchonta*⁹, *hypomone*¹⁰, *hypostole*¹¹. Na kanwie tych rozważań ukazują się nam istotne prawdy o człowieku. Jest on stworzony przez Boga, będącego wspólnotą Trzech miłujących się Osób; Boga, który jest Miłością (por. 1J 4, 16). Przynależy on do świata stworzonego, ale nie jest wytworem tego świata, dziełem przypadku czy owocem następujących po sobie praw natury. Człowiek, żyjąc w świecie stworzonym i przynależąc w istotny sposób do niego, odkrywa swoją tożsamość, sens swojego istnienia, jedynie w relacji do Boga, który człowieka chce, pragnie, zna, kocha. Bez tej relacji człowiek nie zrozumie siebie. Człowiek jest bytem, który podstawy (*substantia*) życia nie ma w samym sobie. Jest skończony i kruchy. Nieznajomość Boga, brak relacji z żywym Bogiem sprawia, że człowiek, nie mogąc żyć w oparciu o samego, czyni podstawą swej egzystencji wartości materialne, które tylko pozornie dają poczucie bezpieczeństwa, a w rzeczywistości czynią życie fałszywym. Spotkanie z prawdziwym Bogiem, nowa relacja z Nim, dają obiektywnie i subiektywnie nowy fundament życia, prawdziwie wolnego życia. Człowiek żyje pełnią życia, gdy żyje w rzeczywistej relacji do Boga, gdy jest zanurzony w miłości Boga. Jest stworzony przez Miłość, z miłości i dla miłości, w Niej się spełnia. Człowiek jest osobą, analogicznie do Boga. Istotne wymiary jego osoby to rozum, wola i miłość¹². Obecnie człowiekowi-chrześcijaninowi owa nowa podstawa życia została podarowana tylko częściowo, jakby w załączku. Dlatego jest on pielgrzymem na tej ziemi. Nie tylko pielgrzymem po ziemi, pielgrzymem od narodzin do śmierci, ale także pielgrzymem od małej wiary do pełni wiary, od życia w oparciu o pozorne fundamenty do życia w Bogu, od niewoli do wolności w Bogu.

Druga grupa pytań skupiona jest wokół problematyki związanej z życiem wiecznym¹³. W nawiązaniu do dialogu chrzcielnego papież eksplikuje wewnętrz-

⁷ Benedykt XVI, *Spe salvi*, 3, (dalej SS).

⁸ Hbr 11, 1.

⁹ Hbr 10, 34.

¹⁰ Hbr 10, 36.

¹¹ Hbr 10, 39.

¹² Por. SS 5.

¹³ SS 10.

na sprzeczność, dramat egzystencji człowieka każdej epoki. Jest to napięcie pomiędzy pragnieniem życia pełnego, które się nie skończy, a codziennym doświadczeniem życia, które zna i którego człowiek nie chce na wieczność – śmierć jest wybawieniem od takiej formy życia. Papież nawiązuje w swoich rozważaniach do myśli św. Ambrożego, a zwłaszcza swojego umiłowanego autora św. Augustyna i jego antropologicznego argumentu na istnienie Boga z ludzkiego dążenia do szczęścia¹⁴. *W gruncie rzeczy pragniemy tylko jednej rzeczy – „szczęśliwego życia”, życia, które po prostu jest życiem, po prostu „szczęścia”*¹⁵. Związana jest z tym cała paradoksalność ludzkiego życia. Człowiek przeczuwa, że to życie, które zna nie jest tym, którego pragnie. Jednocześnie nie wie, czego pragnie, ponieważ tego prawdziwego życia jeszcze nie zna. Jest jednak przekonany, że musi istnieć coś, czego nie zna, a do czego wciąż dąży. Papież przedstawia ten stan jako *podstawową sytuację człowieka, sytuację, z której wywodzą się wszystkie jego sprzeczności i nadzieje*¹⁶. Ona określa człowieka. Jest doświadczeniem jego autotranscendencji¹⁷. Człowiek nosi w sobie pragnienie i przecucie, że ostatecznie spełni się, kiedy zostanie zanurzony w oceanie nieskończonej osobowej miłości, w którym czas już nie istnieje. To jest źródło ludzkiego szczęścia i radości. Ten stan teologia chrześcijańska określa mianem „życia wiecznego”.

Trzecie kluczowe pytanie encykliki stanowi jednocześnie nazwę trzeciej jej części: *Czy nadzieja chrześcijańska jest indywidualistyczna?* Odpowiadając na to pytanie, papież nawiązuje do dorobku Henri de Lubaca oraz do myśli patrystycznej. Przypomina on fundamentalną tezę swojej myśli antropologicznej: człowiek zbawiony, czyli spełniony, to człowiek, którego „ja” spełnia się w „my”. Człowiek jest istotą relacyjną, żyje „od” i „ku”, spełnia się w jedności i wzajemnym obdarowywaniu¹⁸. Do bycia człowiekiem przynależy egzystencjalna relacja do wspólnoty. *To prawdziwe życie, które wciąż próbujemy osiągnąć, jest związane z trwaniem w egzystencjalnej jedności z „ludem” i dla każdej jednostki może się realizować jedynie w „my”.* Zakłada ono właśnie wyjście z obozów własnego „ja”, ponieważ jedynie otwarcie tego uniwersalnego podmiotu otwiera również spojrzenie na źródło radości, na samą miłość – na Boga¹⁹. Jest to myśl, którą Ojciec święty w kapitalny sposób rozpiął w swojej pierwszej encyklice *Deus caritas est*. Szerzej zobaczymy to w dalszej części niniejszego artykułu.

¹⁴ Por. J. Wojtyśiak, *Argumenty na istnienie Boga*, w: M. Rusiecki (red.) *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 112.

¹⁵ SS 11.

¹⁶ SS 12.

¹⁷ Por. H. Seweryniak, *Świadectwo...*, dz. cyt., s. 78.

¹⁸ Por. F. Courth, *Bóg trójjedyną miłości*, (tłum. M. Kowalczyk), Poznań 1997, s. 268-269.

¹⁹ SS 14.

Kolejna seria ważnych pytań dotyczy relacji cierpienia i nadziei. *Czy inny jest wystarczająco ważny, abym ja dla niego cierpiał? Czy prawda jest dla mnie na tyle ważna, by wynagrodziła cierpienie? Czy obietnica miłości jest tak wielka, aby usprawiedliwiła dar z samego siebie?*²⁰ Są to pytania szczególnie aktualne po tragicznych doświadczeniach XX w., po obozach koncentracyjnych, łagrach, po Auschwitz i 11 września 2001 r.²¹ Nie sposób od nich uciec, pytając się o człowieka i jego nadzieje. Papież wskazał w encyklice na dwa główne źródła cierpienia. Są to po pierwsze – ludzka skończoność, a po drugie – ogrom win nagromadzonych i wciąż narastających w ludzkim świecie²². Ojciec święty nawiązuje w ten sposób do klasycznej scholastycznej nauki o przyczynach zła, które rozróżniano jako *malum physicum* i *malum morale*²³. Na obecnym etapie ekonomii zbawienia, w konkretnie „tu” i „teraz” człowieka dotyka cierpienie, wynikające z jego własnej oraz cudzej niedoskonałości i skończoności. Człowiek doświadcza cierpienia, ponieważ w jego egzystencjalne relacje z „drugim” wpisana jest prawda o ludzkiej wolności, naznaczonej pięknem miłości i dramatem zła²⁴. Papież naucza, że człowiek jest wezwany, z całym swoim ludzkim potencjałem do zaangażowanego działania na rzecz umniejszenia cierpienia. Jednocześnie jasno przypomina, że człowiek nie może całkowicie usunąć cierpienia. Może to uczynić tylko Bóg. Natomiast wszelka próba wyeliminowania cierpienia za każdą cenę, szczególnie za cenę takich podstawowych wartości jak: prawda, dobro, miłość, ostatecznie prowadzi do zatury człowieka. J. Ratzinger tak pisał w 1991 r.: „Uważam za największy błąd przedkładać własne przetrwanie nad cześć i w imię przeżycia roztrwonić podstawy życia. To znaczy: istnieją wartości, które są warte tego, że się dla nich umiera, bo życie okupione ich zdradą opiera się na zdradzie samych podstaw życia i stąd jest wewnętrznie zniszczone. Moglibyśmy wyrazić tę myśl jeszcze inaczej: tam, gdzie nie ma już nic, za co warto by było umrzeć, tam nie warto również i żyć; życie utraciło swoje «po co»”²⁵. Człowiek potrzebuje wartości, aby być osobą. Jest stworzony dla czegoś więcej niż namiętna afirmacja swego życia pozbawionego cierpienia za wszelką cenę. Człowiek spełnia się nie poprzez ucieczkę od cierpienia, ale przez bezinteresowny dar z samego siebie, poprzez miłość, wierność prawdzie

²⁰ SS 39.

²¹ Por. J. B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, (tłum. J. Zychowicz), Kraków 2008, 11-64.

²² Por. SS 36.

²³ Por. W. Brauning, *Nauka o Bogu*, (tłum. J. Fenrychowa), Kraków 1999, s. 237-238.

²⁴ Benedykt XVI podaje tu za klasyczną postacią teodycei, u początków której stoi augustyńska nauka o wolności i jej konsekwencjach. Por. J. B. Metz, *Teologia wobec...*, dz. cyt., s. 18-23.

²⁵ J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, (tłum. M. Mijałska), Kraków 2005, s. 33.

i pięknu pośród cierpienia. Zdolność akceptacji cierpienia z miłości do dobra, prawdy, sprawiedliwości świadczą o wielkości człowieczeństwa. Każde autentyczne „tak” dla miłości zakłada zgodę na cierpienie, ponieważ miłość domaga się samowyrzeczenia, w którym człowiek pozwala się *przycinać i ranić*²⁶. Papież przywołał w tym kontekście świadectwo wietnamskiego męczennika z XIX w., Pawła Le-Bao-Thina. On i inni męczennicy świadczą, że cierpienie, także niesprawiedliwe cierpienie obozów koncentracyjnych i religijnych prześladowań, może stać się przestrzenią dojrzewania w człowieczeństwie. *Powiedzmy to jeszcze raz: zdolność do cierpienia z miłości do prawdy jest miarą człowieczeństwa. Ta zdolność do cierpienia zależy jednak od rodzaju i od miary nadziei, jaką nosimy w sobie i na jakiej budujemy. Święci, ponieważ byli pełni wielkiej nadziei, potrafili przejść wielką drogę „bycia-człowiekiem” w taki sposób, jak to przed nami zrobił Chrystus*²⁷.

Ostatnia seria pytań encykliki *Spe salvi* dotyczy relacji chrześcijańskiej nadziei i prawdy wiary o Sądzie Ostatecznym: *Co dzieje się z takimi ludźmi, kiedy pojawiają się przed Sędzią? Czy wszystkie brudy, jakie nagromadzili w ciągu życia, staną się od razu bez znaczenia?*²⁸ Dokument przypomina kolejne istotne elementy tradycyjnej chrześcijańskiej antropologii. Człowiek żyje z perspektywą Sądu Ostatecznego. Prawda o nim w istotny sposób wpływa na jego wybory, na to, co stanowi jego doczesność. Człowiek jest odpowiedzialny za swoje decyzje i działania. One go kształtują i sprawiają, że wzrasta on lub ztraca się w swoim człowieczeństwie. Są miarą jego człowieczeństwa. *Łaska nie przekreśla sprawiedliwości. Nie zmienia niesprawiedliwości w prawo. Nie jest gąbką, która wymazuje wszystko, tak że w końcu to, co robiło się na ziemi, miałoby w efekcie zawsze tę samą wartość*²⁹. W momencie śmierci decyzja człowieka o sposobie życia staje się ostateczna. Papież pisze, że są ludzie, którzy mogą ostatecznie zatracić swoje życie. Nie ma dla nich ratunku, nie można ich uleczyć. Stan ten nazywamy *piekłem*³⁰. Następnie istnieją także ludzie, których całą egzystencję dogłębnie kształtuje komunია z Bogiem – nazywamy to *niebem*³¹. Zazwyczaj jednak, zauważa Benedykt XVI, u większości ludzi odnajdujemy fundamentalną opcję na rzecz prawdy, piękna, dobra, miłości, Boga, która jednak w konkretnych wyborach często godzi się na kompromis ze złem. Człowiek jest zabrudzony przez zło, jednak to zło go ostatecznie nie określa. On może i powinien być z tego brudu

²⁶ SS 38.

²⁷ SS 39.

²⁸ SS 46.

²⁹ SS 44.

³⁰ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, (tłum. M. Węclawski), Poznań 1985, s. 235-238.

³¹ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia....*, dz. cyt., s. 253-258.

zła oczyszczony. Dokonać tego może tylko miłość. Chrześcijańskie orędzie głosi, że dokonuje tego miłość Chrystusa, Zbawiciela i Sędziego. Akt Sądu Ostatecznego to ostateczne spotkanie z Jezusem Chrystusem, które wyzwala człowieka, przekształca i nadaje prawdziwą tożsamość. Dokonuje się to poprzez zbawienne cierpienie. *Jawi się tu również wzajemne przenikanie się sprawiedliwości i łaski: nasz sposób życia nie jest bez znaczenia, ale nasz brud nie plami nas na wieczność (...)*³². Miłość czyni człowieka dobrym i pięknym. Miłość, która przenika granicę śmierci, jest bowiem mocniejsza niż śmierć.

Na koniec, jako podsumowanie tej części, pragnę przytoczyć dłuższy fragment rozważań kard. Jozefa Ratzingera na Uroczystość Wniebowzięcia NMP: *Nasza wieczność opiera się na Jego miłości. Kto jest kochany przez Boga, już nigdy nie umrze. W Nim, w Jego myśli i w Jego miłości, nie przeżyje tylko cień nas samych, ale w Nim, w Jego stwórczej miłości, my sami jesteśmy na zawsze strzeżeni i czynieni nieśmiertelnymi w całym naszym bycie. Jego miłość czyni nas nieśmiertelnymi i tę miłość przynoszącą nieśmiertelność nazywamy „niebem”. Niebo nie jest niczym innym niż to: Bóg jest wystarczająco wielki, by mieć miejsce także dla nas, nędznych istot. Człowiek Jezus, który jest równocześnie Bogiem, jest dla nas nieskończoną gwarancją, że istota-człowiek i Istota-Bóg mogą istnieć i żyć wiecznie jeden w drugim. (...) „Cały człowiek” – jaki był, jaki żył i cierpiał w tym świecie, zostaje wzięty przez Boga i ma w ten sposób wieczność w samym Bogu. (...) Nic z tego, co jest dla nas cenne i drogie nie ulegnie zagładzie*³³.

Antropologiczny błąd „pseudonadziei” na królestwa człowieka

Niewątpliwie ważnym wątkiem encykliki *Spe salvi* jest krytyczna analiza nowożytnych prądów myślowych, które dotyczą oświeceniowego mitu o niekończącym się postępie i wiązanych z nim, jak się okazuje fałszywych, nadziei na doskonały świat. Ojciec święty przy tej okazji nikogo nie potępia, ale ukazuje istotne źródła nowożytnych surogatów nadziei, utopii, które w znaczący sposób wpłynęły na losy nowożytnego świata, zwłaszcza Europy. Krytyczna analiza stanowisk niechrześcijańskich jest charakterystyczną metodą jego refleksji. Czytając encyklikę zdajemy sobie sprawę, że chrześcijaństwo ma do zaoferowania współczesnemu człowiekowi coś więcej niż łatwy optymizm czy utopię ludzkiego świata odmienionego i wyzwolonego przez postęp naukowo-techniczny lub rewolucję społeczno-polityczną. Ostatecznie bowiem takie idee pomniejszają i zafałszowują obraz człowieka, zamykając go w granicach świata materialnego. Prawdziwa nadzieja

³² SS 47.

³³ J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, (tłum. J. Królikowski), Poznań 2002, s. 138.

człowieka jest inna, ponieważ człowiek jest kimś większym, jego pragnienia są szersze, a dramaty głębsze. *Człowiek potrzebuje transcendencji. Sama immanencja jest dla niego zbyt ciasna. Jest stworzony dla czegoś więcej*³⁴.

Sama struktura encykliki *Spe salvi* jest głęboko przemyślana. Na początku spotykamy postać św. Józefy Bakhity, afrykańskiej niewolnicy, której życie radykalnie się zmieniło, kiedy spotkała Jezusa Chrystusa. Jej nowe zbawione życie nie było związane ze zmianą statusu społecznego, ale poznaniem prawdziwego „Pana”. *Teraz miała „nadzieję” – już nie nikłą nadzieję na znalezienie panów mniej okrutnych, ale wielką nadzieję: jestem do końca kochana i cokolwiek się zdarzy, jestem oczekiwana przez tę Miłość. A zatem moje życie jest dobre*³⁵. Następnie Benedykt XVI przypomina, że chrześcijaństwo nie niosło orędzia socjalno-rewolucyjnego, ani wołoci politycznej. Jezus nie był ani Spartakusem, ani bojownikiem o wolność na wzór Barabasa³⁶. Jego posłannictwo i sposób realizacji były całkowicie inne³⁷. W oparciu o wybrane teksty z Nowego Testamentu (List do Filomena, 1 List do Koryntian) papież ukazuje, że pierwotne wspólnoty chrześcijańskie składały się z przedstawicieli bardzo różnych warstw społecznych, zarówno niewolników, jak i ich panów. Na zewnątrz, w swoich strukturach społeczeństwo się nie zmieniło, ale zostało odmienione od wewnątrz. Chrzęściananie, różni statusem społecznym, nazywali siebie i przeżywali siebie nawzajem jako bracia i siostry. Pojawiła się nowa jakość życia, nowe społeczeństwo, nowa nadzieja, jako owoc spotkania z Panem panów, żyjącym Bogiem.

Na tak zarysowanym tle Benedykt XVI wskazał na nową „wiarę” czasów nowożytnych. Jest to pełna optymizmu i przekonania o ludzkich możliwościach „wiara w postęp”. Punktem wyjścia dla swoich analiz J. Ratzinger uczynił poglądy Francisca Bacona, który uchodzi za jednego z twórców nowożytnej koncepcji nauki. Jako jedną z konsekwencji nowego podejścia do nauki, a zwłaszcza nowej zależności między nauką, eksperymentem i praktyką, papież wydobyl przekonanie Fr. Bacona, że to właśnie dzięki nauce dokona się ostateczne przywrócenie ładu między człowiekiem a światem stworzonym. Jest to ład utracony w konsekwencji grzechu pierworodnego, a który zostanie odzyskany dzięki nauce; (...) *odzyskania utraconego „raju”, nie oczekuje się już od wiary, ale od świeżo odnalezionego związku pomiędzy nauką i praktyką*³⁸. To przekonanie znajduje się u podstaw nowej „nadziei” świata nowożytnego. Jest to nowożytna utopia, że

³⁴ J. Ratzinger, *Czas przemian...*, dz. cyt., s. 33.

³⁵ SS 3.

³⁶ Por. SS 4.

³⁷ Radykalną różnicę pomiędzy mesjanizmem Barabasa a mesjańską misją Jezusa w przenikliwy sposób ukazuje Benedykt XVI w swojej pracy *Jezus z Nazaretu*. Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, (tłum. W Szymona), Kraków 2007, s. 46-47.

³⁸ SS 17.

dzięki wciąż nowym możliwościom nauki, która pomaga poznać i opanować świat, ludzkość dojdzie ostatecznie do świata nowego, do „królestwa człowieka”.

Polityczne etapy oświeceniowej wiary w postęp znalazły swoje dwie konkretne formy wyrazu: jako rewolucja burżuazyjna i rewolucja proletariacka. Obie przyniosły ostatecznie straszliwy terror i niespotykaną niewolę. Konkludując, papież zwraca uwagę, że fiasko politycznie realizowanych utopii na doskonały świat mają swoje głębsze źródła w antropologicznym błędzie nowożytnej wiary w postęp. *Błąd jego (K. Marksa) tkwi głębiej. Zapomniat, że człowiek pozostaje zawsze człowiekiem. Zapomniat o człowieku i o jego wolności. Zapomniat, że wolność pozostaje zawsze wolnością, nawet, gdy wybiera zło. (...) Jego prawdziwy błąd to materializm (...)*³⁹.

Benedykt XVI zwraca uwagę, że koniecznie trzeba precyzyjnie odróżnić, co może zaoferować postęp naukowo-techniczny od tego, czego nie jest w stanie uczynić. Nauka może i rzeczywiście przyczynia się w znaczący sposób do humanizacji świata i człowieka. Dodajmy, że może ona także jednak prowadzić do zniszczenia świata i człowieka, jeśli człowiek nią się posługujący nie będzie dojrzały moralnie. Postęp naukowo-techniczny domaga się wewnętrznego wzrastania człowieka, jego dojrzewania etycznego. Świat może stawać się lepszy dzięki nauce, która jest uprawiana jako narzędzie przez etycznie dojrzałych ludzi. Nauka jednak nie może zbawić człowieka. Oczekiwać od nauki odkupienia to mieć lub dawać drugim zwodnicze nadzieje⁴⁰.

„Rozum” i „wolność” to dwa wielkie dary otrzymane przez człowieka. Papież, wpisując się w wielką tradycję katolickiej teologii, przypomina konieczność współlistnienia rozumu i wiary. Wiara domaga się rozumności, rozum jednak potrzebuje być oświecony przez wiarę. *Jeżeli postęp, aby był postępem, potrzebuje wzrostu moralnego ludzkości, to rozum możliwości i czynu równie pilnie musi być zintegrowany poprzez otwarcie rozumu na zbawcze moce wiary, na rozeznawanie dobra i zła. Tylko w ten sposób staje się rozumem prawdziwie ludzkim*⁴¹. Podobnie wolność, aby była prawdziwa i była wolnością dla wszystkich ludzi, domaga się wartości i etosu, których ostatecznym fundamentem jest Bóg. Wolność jest podarowana i zadana człowiekowi. Jest to wolność wciąż nowa, ponieważ każdy człowiek musi sam wciąż na nowo podejmować decyzje. W przeciwnym wypadku nie będzie człowiekiem wolnym. Może korzystać ze skarbcza mądrości i doświadczenia poprzednich pokoleń, ale może je także odrzucić. Każdy człowiek, każde pokolenie w sferze etycznej staje się nowym początkiem⁴².

³⁹ SS 21.

⁴⁰ Por. SS 25.

⁴¹ SS 23.

⁴² Por. SS 24.

Wynikają stąd, zdaniem papieża, dwa fundamentalne wnioski. Po pierwsze, stan moralny społeczeństwa i konkretnego człowieka nie może być zagwarantowany jedynie przez struktury społeczno-polityczne, jak próbowały uczynić to rewolucje burżuazyjna i proletariacka. Po drugie, człowiek pozostaje wolny, ale jego wolność jest krucha. Każdy człowiek sam osobiście musi dokonywać wyborów, aby zdobywać swoją wolność dla dobra. Przyłgnięcie do dobra w naszym świecie nie dokonuje się samo z siebie i nie dokonuje się raz na zawsze. *Kto obiecuje lepszy świat, który miałby nieodwołalnie istnieć na zawsze, daje obietnicę fałszywą; pomija ludzką wolność*⁴³. Dobre struktury mogą pomagać człowiekowi w dokonywaniu właściwych wyborów, ale nie czynią człowieka lepszym. Człowiek nie może być zbawiony od zewnątrz. Człowiek nie może być zbawiony ani przez naukę, ani przez struktury społeczno-polityczne. Przekonanie to zapomina o naturze człowieka i grzechu, o prawdzie grzechu pierworodnego, od którego człowiek ma być wybawiony. Człowiek może być odkupiony tylko przez miłość. Doświadczenie potwierdza, że miłość ludzka nie wystarcza. Jest ona zbyt krucha, naznaczona jest dramatem grzechu i śmierci. Człowiek poszukuje miłości bezwarunkowej, która jest silniejsza niż śmierć. Taką miłość spotyka w Jezusie Chrystusie. Tylko Wcielony Syn Boży, który umarł i zmartwychwstał, i jego Boża miłość mogą „odkupić” człowieka⁴⁴.

Interesujące uzupełnienie myśli encykliki *Spe salvi* znajdziemy we wcześniejszej pracy kard. J. Ratzingera, która ukazała się pod polskim tytułem „Patrzeć na Chrystusa”⁴⁵. Autor wnikliwie porównuje istotę aktu chrześcijańskiej nadziei i aktu nowożytnego optymizmu opartego na wierze w postęp. Oto najważniejsze idee tam zawarte. Celem optymizmu jest utopia doskonałego społeczeństwa, w którym człowiek będzie ostatecznie wolny i szczęśliwy. Droga do osiągnięcia tego celu jest sukces ludzkich działań. Celem chrześcijańskiej nadziei jest Królestwo Boże, to jest komunია człowieka i całego świata z Bogiem, która się dokona dzięki Bożej mocy i miłości. Droga nadziei jest stała obecność tej miłości i mocy w ludzkim, konkretnym działaniu. Uzasadnieniem optymizmu jest logika historii, która sama z siebie wciąż prowadzi ku lepszemu. Fundamentem chrześcijańskiej nadziei jest Tajemnica Wcielenia Syna Bożego i Jego Pascha. Celem ideologii nowożytnego optymizmu jest sukces, poprzez który człowiek może zrealizować swoje plany i marzenia. Dokonuje się dzięki ludzkim możliwościom, człowieczej mądrości i mocy zgodnie z prawem postępu. Celem chrześcijańskiej nadziei jest dar miłości, który przekracza to, co człowiek może zrobić. Jest to dar, którego nie można wymusić, chociaż odpowiada on na

⁴³ SS 24.

⁴⁴ Por. SS 26.

⁴⁵ J. Ratzinger, *Patrzeć na Chrystusa*, (tłum. J. Merecki), Kraków 2005.

najgłębsze pragnienia człowieka. Można go tylko przyjąć jako dar. Gwarancją, że może być udzielony są interwencje miłości Bożej w historii, zwłaszcza wydarzenie Jezusa Chrystusa. Cel optymizmu realizuje człowiek sam, ufając w swoje możliwości i ślepy bieg ewolucji. Chrześcijańska nadzieja oparta jest o dar, który już został dany w Jezusie Chrystusie, zakorzeniona jest w Jego miłości i mocy. Kard. Ratzinger zauważa, że nowożytny optymizm jest pewną próbą zapomnienia o ludzkiej śmierci. Obietnica doskonałego społeczeństwa i skupienie się na logice historii mają odwrócić uwagę człowieka od podstawowej prawdy jego egzystencji, jaką jest ludzka śmiertelność. Chrześcijańska nadzieja ukierunkowana jest ku rzeczywistości, która przekracza śmierć, moją śmierć. Dlatego jest nadzieją dla każdego człowieka. „Ideologiczny optymizm – konkluduje nasz autor – jest w rzeczywistości czystą fasadą świata pozbawionego nadziei, świata, który za tą złudną fasadą chce ukryć swoją rozpacz⁴⁶.

Człowiek spełniony w miłości

Człowiek spełnia się w Miłości (miłości). Papież zagadnienie Bożej i ludzkiej miłości uczynił tematem swojej pierwszej encykliki *Deus Caritas est*. Staje się to jednocześnie okazją do przedstawienia chrześcijańskiego obrazu człowieka i jego powołania. Jest to niewątpliwie jeden z centralnych tematów encykliki. Dokument rozpoczyna się słowami: „*Bóg jest miłością; kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim*” (1 J 4, 16). Słowa z Pierwszego Listu św. Jana wyrażają ze szczególną jasnością istotę wiary chrześcijańskiej: chrześcijański obraz Boga i także wynikający z niego obraz człowieka i jego drogi⁴⁷. Powyższe zdanie zawiera zasadniczą myśl pierwszej encykliki: nowość i oryginalność miłości chrześcijańskiej istotnie związana jest z chrześcijańskim obrazem Trójjedynego Boga, który *jest Miłością*, Boga, który się objawił w Jezusie Chrystusie, Przedwiecznym Synu, który stał się człowiekiem. Radykalna nowość chrześcijańskiego rozumienia Boga jest jednocześnie fundamentem zrozumienia człowieka i jego powołania. Jest to człowiek, który żyje w istotnej dla jego tożsamości relacji do Boga i drugiego człowieka. Człowiek jako osobowe „ja” urzeczywistnia się we wspólnocie „my”⁴⁸. Człowieka ponadto nie da się prawdziwie i dobrze zrozumieć bez istotnego odniesienia do Boga. Człowiek „w relacji” jest obrazem Boga.

Istota ludzka, o której pisze Benedykt XVI, jest bytem złożonym z duszy i ciała⁴⁹. Autor nie precyzuje tych pojęć, odwołując się do potocznego ich rozu-

⁴⁶ J. Ratzinger, *Patrzeć na Chrystusa...*, dz. cyt., s. 45.

⁴⁷ Benedykt XVI, *Deus Caritas est*, 1, (dalej DCE).

⁴⁸ Por. T. Węclawski, *Teologia Josepha Ratzingera*, „W drodze” 1(2006) s. 21.

⁴⁹ Por. DCE 5.

mienia. Człowiek jest i ciałem i duchem. Każda próba przewartościowania lub niedowartościowania któregoś z tych elementów prowadzi do pomniejszenia człowieka. Projekt rozumienia człowieka jedynie jako ducha, z pominięciem lub niedowartościowaniem ciała, jakoby dziedzictwa świata zwierzęcego, prowadzi ostatecznie do sprzeniewierzenia się godności istoty ludzkiej, która jest jednością ciała i ducha. Podobnie rozumienie człowieka tylko jako materii z pominięciem ducha jest jego istotnym zubożeniem. Złudna gloryfikacja ciała szybko przekształca się w nienawiść do ciała. U korzeni takiej postawy znajduje się właśnie fałszywa antropologia i niedostrzeganie, że człowiek jest bytową jednością i ducha, i ciała⁵⁰. Ciało jest *żywym wyrazem całości naszego bytu*⁵¹. Człowiek jako osoba staje się naprawdę sobą, kiedy duch i materia urzeczywistniają się w wewnętrznej jedności. Jest to dynamiczny proces. Człowiek jest jednością duszy i ciała; człowiekowi jest zadana droga do wewnętrznej jedności, za którą jest odpowiedzialny. Owa jedność duszy i ciała świadczy o wolności człowieka i jego szczególnej godności. Bytowa jedność urzeczywistnia się w szczególny sposób w miłości. Cały człowiek jako osoba, jednością swojego ducha i swojego ciała, kocha. Wzorem tak przeżywaney miłości jest miłość między mężczyzną i kobietą. W swoim personalistycznym spojrzeniu na cielesno-duchową konstrukcję człowieka Joseph Ratzinger podąża drogami wyznaczonymi przez takich myślicieli jak Romano Guardinii⁵² czy Karol Wojtyła⁵³.

Istotna część encykliki *Deus Caritas est* poświęcona została lingwistyczno-filozoficznym rozważaniom nad istotą miłości w oparciu o analizę pojęć: *eros* i *agape*. Przy tej okazji pojawiają się ważne intuicje antropologiczne. Punktem wyjścia jest doświadczenie miłości erotycznej, która pojawia się pomiędzy mężczyzną a kobietą, miłości, która niejako się narzuca człowiekowi i *nie rodzi się z myśli i woli człowieka*⁵⁴. Podkreślmy, w rzeczywistość człowieka wpisany więc jest cały świat instynktów, które wyżej nazwaliśmy potocznie „ciałem”. Świat grecki pojmował *eros* jako upojenie, ovladnięcie człowieka przez „boskie szaleństwo”, które prowadziło do szczęścia dzięki przekraczaniu ograniczoności ludzkiego istnienia. *Eros* miałby dawać człowiekowi doświadczenie boskości, wyrwania go z samego siebie. Papież zwraca uwagę, że taki fałszywie ubóstwiony *eros* (wyrażający się między innymi w prostytucji sakralnej) prowadzi w rzeczywistości do uprzedmiotowienia i degradacji człowieka, pozbawienia

⁵⁰ Bardziej szczegółowe i precyzyjnie analizy wzajemnych relacji pomiędzy duszą i ciałem przedstawił J. Ratzinger w swojej pracy *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 160-169.

⁵¹ DCE5.

⁵² Por. K. Gózdź, *Teologia człowieka*, Lublin 2006, s. 140-146.

⁵³ Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Città del Vaticano 1986, s. 54-66.

⁵⁴ DCE 3.

go godności (zarówno prostytutki sakralnej, jak i tego, który za jej pośrednictwem szuka boskiego upojenia). Jednocześnie *eros* uporządkowany, oczyszczony – podkreśla Benedykt XVI – daje człowiekowi *pewien przedsmak szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży całe nasze istnienie*⁵⁵. Papież zauważa, że doświadczenie to wskazuje na istotną relację pomiędzy miłością a Boskością, pomiędzy miłością a wiecznością. W oczywisty sposób dotyczy to także człowieka. W naturze człowieka jest obecny dynamizm zmierzający do przekraczania siebie, transcendowania własnej ograniczoności i „ekstazy”, wychodzenia ku Boskości, pragnienia nieskończoności, która związana jest z miłością. Jest to podstawowa intuicja antropologiczna, do której Joseph Ratzinger często powraca w swoich pracach. Tak pisał na ten temat w opublikowanej już w 1968 r. swojej fundamentalnej pracy „Wprowadzenie w chrześcijaństwo”: *Możemy powiedzieć, że zawsze miłość jest podstawą każdego rodzaju nieśmiertelności i wykazuje tę dążność już nawet w swych formach przedludzkich jako utrzymanie gatunku. Takie tworzenie podstawy nieśmiertelności nie jest naprawdę dla miłości czymś, co się zdarza mimochodem, czymś co sprawia ona między innymi, tylko czymś, co tworzy jej istotę. Zdanie to jest odwracalne i wówczas głosi, że nieśmiertelność z a w s z e wynika z miłości, a nigdy z takiej autarkii, jaka wystarcza sobie samej. (...) Miłość jest podstawą nieśmiertelności, nieśmiertelność zaś pochodzi jedynie z miłości*⁵⁶.

Miłość jest warunkiem spełnienia się człowieka. *Eros* jest jednym z wymiarów tej miłości. Aby jednak miłość erotyczna mogła prowadzić do pełni człowieczeństwa, potrzebuje być oczyszczoną, uzdrowioną, poddaną ascezie. Dokonuje się to dzięki miłości *agape*. Papież w oparciu o analizę biblijnych określeń miłości *dodim* i *ahab* prowadzi do sprecyzowania znaczenia miłości-*agape*⁵⁷. Píše w ten sposób: *ten termin wyraża doświadczenie miłości, która teraz staje się naprawdę odkryciem drugiego człowieka, przewyżczając charakter egoistyczny, który przedtem był wyraźnie dominujący. Teraz miłość staje się troską o człowieka i posługą dla drugiego. Nie szuka już samej siebie, zanurzenia w upojeniu szczęściem; poszukuje dobra osoby ukochanej*⁵⁸. Miłość *agape* sprawia, że egzystencja człowieka spełnia się poprzez prawdziwą „ekstazę”, której przedsmakiem była miłość *eros*. Jest to jednak „ekstaza” nie upojenia, ale jako stała forma przeżywania swej egzystencji, jako trwałe wyzwolenie z „ja” zamkniętego i skoncentrowanego na samym sobie, jako stawanie się darem

⁵⁵ DCE 4.

⁵⁶ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, (tłum. Z. Włodkova), Kraków 1996, s. 299-300.

⁵⁷ Por. DCE 6.

⁵⁸ DCE 6.

z samego siebie. Tylko taka „ekstaza” staje się drogą do odnalezienia samego siebie i prawdziwej wolności. Jednocześnie staje się drogą do odnalezienia Boga i jest fundamentem nieśmiertelności. Człowiek urzeczywistnia ją żyjąc przede wszystkim w monogamicznym małżeństwie. Tu miłość *agape* może znaleźć formę definitywną: miłość jednej osoby w całości jej egzystencji, miłość na zawsze. Obrazując tę fundamentalną intuicję antropologiczną, papież przywołuje ewangeliczne słowa: *Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je* (Łk 17,33). Benedykt XVI nazywa je słowami opisującymi *istotę miłości i istnienia ludzkiego w ogóle*⁵⁹.

Miłość *eros* i miłość *agape* nie sprzeciwiają się sobie nawzajem, czy tym bardziej wykluczają. One się nawzajem w istotny sposób dopełniają przez analogię do jedności ciała i duszy w jednej osobie ludzkiej. Są to dwa wymiary ludzkiej egzystencji, których nigdy nie można ostatecznie oddzielić od siebie, nie niszcząc prawdy o człowieku. *Agape* bez *erosa* kreowałaby świat odrealniony, a *eros* bez *agape* się spala. Aby człowiek mógł stać się darem dla drugiego, sam najpierw musi przeżywać swoje życie jako obdarowany. *Kto chce dawać miłość, sam musi ją otrzymać w darze*⁶⁰. Kto chce kochać, sam najpierw musi doświadczyć swoje życie jako umiłowane i to w sposób definitywny w całości swojej egzystencji, na zawsze. Chodzi tu o stałą relację miłości wybrania i umiławania. Taką miłość człowiek może spotkać i mieć w niej udział tylko w Jezusie Chrystusie.

W swojej pierwszej encyklice papież Benedykt XVI parokrotnie przypomina, że nowość wiary biblijnej wyraża się w nowym obrazie Boga i istotnie z tym związanym obrazem człowieka. Biblia przedstawia nam jedynego prawdziwego Boga, Stworzyciela nieba i ziemi, a więc i wszystkich ludzi. Cała stworzona rzeczywistość istnieje dzięki potędze jego stwórczego Słowa, jest przez Niego chciana. Biblijny Bóg kocha osobiście ludzi miłością wybrania. Jest to miłość namiętna, którą prorocy opisywali za pomocą śmiałych obrazów miłości erotycznej, oblubieńczej i małżeńskiej. Słowa *Bóg jest miłością* wyrażają podwójną prawdę o Bogu. Bóg sam w sobie jest miłością, jest wspólnotą miłujących się Osób⁶¹. I ten Bóg kocha świat, zwłaszcza świat istot rozumnych i wolnych, swoją miłością trynitarną⁶². Benedykt XVI, podążając za Pseudo Dionizym Areopagitą, napisze, że Boża miłość *może być określana bez wątplenia jako eros, która jednak jest równocześnie*

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ DCE 7.

⁶¹ Por. G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, (tłum. W. Szymona), Kraków 2001, s. 18-24.

⁶² Por. J. D. Szczurek, *Bóg w encyklice „Deus Caritas est”*, w: Świerczek (red.), *Tajemnica miłości. Refleksje nad encykliką „Deus Caritas est” Ojca Świętego Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 29.

*także agape*⁶³. Owa miłość Boga do człowieka, która jest *erosem* i zarazem *agape*, wyraża się, zdaniem papieża, w akcie stworzenia, w akcie wybrania Izraela, aby poprzez niego uzdrowić całą ludzkość, w akcie przymierza i przez podarowanie *Torah* narodowi wybranemu, aby objawić prawdziwą naturę człowieka i pokazać drogi prawdziwego człowieczeństwa. Jest to miłość przebacząca, która posuwa się do tego stopnia, że Bóg stawszy się człowiekiem, przyjmuje śmierć, aby pogodzić sprawiedliwość z miłością⁶⁴. Bóg zaprasza człowieka do wspólnoty z sobą, do uczestnictwa w swojej trynitarniej miłości⁶⁵. Miłość ta nie jest zatopieniem się w anonimowym oceanie Boskości, ale zjednoczeniem miłujących się osób, które pozostając sobą stają się czymś jednym. Trwanie w oblubieńczej miłości Boga jest dla człowieka źródłem prawdziwego szczęścia i jego spełnienia. Człowiek jest Boży i otwarcie jego egzystencji na miłość Boga nie jest jakimś dodatkiem do jego bytu spełniającego się w jakiejś niezależności, ale *stanowi najgłębszą istotę człowieczeństwa*⁶⁶. J. Ratzinger z naciskiem podkreśla, że owa otwartość człowieka na trynitarną miłość Boga jest mu podarowana i zakorzeniona w akcie stworzenia⁶⁷. Bóg stworzył człowieka „na swój obraz”. Dzięki temu człowiek jest w sposób szczególnie „dzieckiem” Boga. W swojej książce „Jezus z Nazaretu” Benedykt XVI przypomina intuicję Ojców Kościoła, że gdy Bóg stwarzał człowieka „na swój obraz”, to najpierw spojrzał na Chrystusa i dopiero na obraz „nowego Adama” stworzył człowieka⁶⁸. A Jezus Chrystus jest przede wszystkim Synem, co oznacza dynamiczną relację i związaną z nią misję. Wyjątkowość synostwa Jezusa najlepiej ukazują słowa z Ewangelii wg św. Jana: *Moja nauka nie jest moją* (J 7, 16). Jezus nie posiada niczego własnego, poza Ojcem. Jego nauka nie jest Jego. On sam nie należy do siebie. Całe Jego istnienie pochodzi od Ojca i ku Ojcu jest skierowane. Ale dzięki temu do Niego należy wszystko to, co należy do Ojca. Jezus Chrystus, „nowy Adam”, człowiek wzorcowy, jest w swej istocie relacją i misją wychodzącą od Ojca i ku Ojcu skierowaną. Owa wzajemna wymiana dokonuje się w przestrzeni osobowej miłości – Ducha Świętego. Ukazuje się tu tajemnica życia trynitarnego, które staje się wzorem ludzkiego życia⁶⁹. Syn stał się człowiekiem, aby człowieka stworzonego „na swój obraz” przyjąć do swego synostwa. Benedykt XVI uzmysławia nam, że sens i wielkość ludzkiej egzystencji wyraża się w „dzieciństwie Bożym”, to jest w życiu relacji miłości

⁶³ DCE 9.

⁶⁴ Por. DCE 10.

⁶⁵ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei verbum*, n.2.

⁶⁶ J. Ratzinger, *Eschatologia ...*, dz. cyt., s. 174.

⁶⁷ Por. tamże, s. 174.

⁶⁸ Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 123.

⁶⁹ Por. J. Ratzinger, *O naturze kapłaństwa*, „L'Osservatore Romano” 9(1990), s. 4.

przede wszystkim wobec Boga Ojca. Możliwe jest to dzięki przynależności do Chrystusa, a ufundowane w akcie stworzenia.

Antropologia papieska zawarta w *Deus caritas est* opiera się na nowo zinterpretowanej i głęboko przemyślanej wizji człowieka zawartej na pierwszych kartach Księgi Rodzaju⁷⁰. Papież podąża tu szlakiem wyznaczonym przez Jana Pawła II i jego katechezy o małżeństwie⁷¹. Benedykt XVI przywołując biblijny akt stworzenia człowieka nie podejmuje szczegółowych analiz tego opowiadania. Zwraca jednak uwagę na absolutną samotność pierwszego człowieka Adama. Samotny Adam przeżywa swoje istnienie jako „niekompletne” i poszukuje stosownej pomocy. Nie znajduje on pomocy, jakiej potrzebuje, w żadnym ze stworzeń żywych, którym nadał imiona. Przez akt nadania imion zostały włączone one w przestrzeń życiową człowieka, poddane jego władzy. Mimo tego istoty żywe nie zapełniają jego samotności. Dopiero w kobiecie stworzonej przez Boga z ciała mężczyzny Adam znajduje stosowną pomoc. Papież pisze: *W przekazie biblijnym (...) jednak myśl, że człowiek jest w jakiś sposób niekompletny, że z swej natury dąży do znalezienia w drugim dopełnienia swej całości; że tylko w zjednoczeniu mężczyzny i kobiety człowiek może stać się „kompletny”, ta idea jest bez wątpienia obecna*⁷². Dopiero zjednoczenie dwóch osób różnej płci w jednej tajemnicy małżeństwa ukazuje pełnię człowieczeństwa. W tym kontekście rozumiemy o jaką „samotność” i jaką „pomoc” chodzi. Zatem chodzi o pomoc, która umożliwia człowiekowi bycie „na obraz Boży”, bycie w relacji do drugiego, który jest tej samej natury; o pomoc, która pozwoli być człowiekiem odzwierciedlającym trynitarnie życie Boga, Jego komunikatywność, Jego miłość. Chodzi o obecność drugiej osoby i tylko osoby, dzięki której mogą się urzeczywistniać podobne relacje do tych istniejących w Bogu. Jest to pomoc, która broni przed byciem dla siebie, zamknięciem się w sobie i zdradą swego powołania do bycia „na obraz Boży”⁷³. Jedynie mężczyzna i kobieta razem, stając się „jednym ciałem” przedstawiają *całokształt człowieczeństwa*⁷⁴. Papież zwraca uwagę w tym kontekście, że *eros*, który szuka drugiej osoby, zakorzeniony jest w naturze ludzkiej i znajduje swoje spełnienie tylko w małżeństwie charakteryzującym się wyłącznością i definitywnością. *Tak i tylko tak urzeczywistnia się jego głębokie przeznaczenie*⁷⁵ – podkreśla papieski dokument. Ojciec święty bardzo mocno broni tu instytucji monogamicznego i nierozzerwalnego małżeństwa, co szczególnie istotne jest wobec kryzysu mał-

⁷⁰ Por. T. P. Terlikowski, *Podtrzymać blask prawdy*, „Wiadomości Kai” 15-16(2007), s. 15.

⁷¹ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Città del Vaticano 1986.

⁷² DCE 11.

⁷³ Por. Z Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, Warszawa 2000, s. 34-35.

⁷⁴ DCE 11.

⁷⁵ DCE 11.

żeństwa we współczesnym społeczeństwie. Ponadto tak mocne zaakcentowanie wzajemnego uzupełniania się dwóch osób różnej płci w małżeństwie jako wyrazu pełni człowieczeństwa, jednoznacznie podpowiada, że związek dwóch mężczyzn czy dwóch kobiet nie prowadzi do zapełnienia pierwotnej samotności Adama ani do pełni człowieczeństwa. Jest zwykłym podwojeniem, które nie prowadzi człowieka do wyjścia ku drugiemu i odnalezienia w tym Boga⁷⁶. Małżeństwo mężczyzny i kobiety oparte na miłości wyłącznej i definitywnej może stać się obrazem miłości Boga do swojego ludu. Zarazem taka Boża miłość staje się wzorem i miarą miłości między małżonkami. Dodajmy, że Benedykt XVI w żadnym stopniu nie deprecjonuje wartości „dziewictwa dla królestwa Bożego”. Podkreśla on w innym miejscu, że osobiste świadectwo miłości w szczególny sposób stało się udziałem wielu świętych zakonnic i zakonników, dla których jedynym Oblubieńcem stał się Jezus Chrystus (jako Głowa Ciała i samo Ciało). Wymieniając postaci takich świętych jak: Franciszek z Asyżu, Ignacy Loyola, Jan Boży, Kamil de Lelli, Wincenty a Paulo, Ludwika de Marillac, Józef B. Cottolengo, Jan Bosko, Alojzy Orione, Tera z Kalkuty nazywa ich *wybitnymi przykładami miłości społecznej dla wszystkich ludzi dobrej woli*⁷⁷.

Nowość nowotestamentalnego obrazu Boga i związanego z nim obrazu człowieka ufundowana jest na postaci Jezusa Chrystusa. Nie jest to nowość idei, ale wyjątkowość i niepowtarzalność realnej osoby Chrystusa. To w Jezusie Bóg w dramatyczny sposób szuka ludzkości cierpiącej i zagubionej z powodu grzechu, który sprawia, że człowiek żyje dla siebie i nie staje się darem dla drugiego. To w Jezusie Bóg jak pasterz szuka „zagubionej owcy”, jak kobieta szuka „zagubionej drachmy”, a ojciec wychodzi na spotkanie „marnotrawnego syna”. Kontemplując tajemnicę osoby Chrystusa, wcielonego Syna i Jego dzieła, aż po śmierć i zmartwychwstanie, człowiek może określić formę miłości, do uczestniczenia w której jest powołany. Dzięki Chrystusowi człowiek nie tylko poznaje prawdziwą miłość, ale może w niej uczestniczyć i staje się uzdolniony, aby stała się ona drogą jego życia. Papież podkreśla, że fundamentem tej formy życia jest liturgiczna celebrowanie sakramentów, zwłaszcza Eucharystii. *Tylko wychodząc od fundamentu chrystologiczno-sakramentalnego można poprawnie zrozumieć nauczanie Jezusa o miłości. Przejście (...) do podwójnego przykazania miłości Boga i bliźniego, wyprowadzenie samego istnienia wiary z centralności tego przykazania nie jest po prostu moralnością, która później mogłaby istnieć automatycznie obok wiary w Chrystusa i jej każdorazowej aktualizacji w tym sakramencie: wiara, kult i ethos przenikają się nawzajem jako jedna*

⁷⁶ Por. A. Bohdanowicz, *Unifikująca rola miłości w życiu małżeńskim według Benedykta XVI*, „Teologia i moralność” 1 (2006), s. 89-93.

⁷⁷ DCE 40.

*rzeczywistość*⁷⁸. W Eucharystii Jezus Chrystus jest obecny jako ofiarowujący się i ofiara, jako urzeczywistniający w doskonały sposób miłość wydania się dla dobra drugiego. Jest to trwale obecny akt miłości *agape*. W eucharystycznym chlebie i winie Jezus stale daje-wydaje samego siebie jako pokarm, aby karmić człowieka miłością *agape*. Eucharystia włącza nas w dynamikę Jego ofiarniczej miłości, Jego synostwa. Tak rozumiana Eucharystia nie jest czymś statycznym, ale dynamizmem, mocą, aby w Chrystusie dzięki miłości Boga żyć dla Boga i bliźniego. Można obrazowo powiedzieć, że w Eucharystii obecny jest Chrystus w miłości *agape* wydający się i wydany – w znaku chleba łamanym i złamanym. On stał się pokarmem i niejako mówi: bierz i jedz ten łamany/złamany chleb, który jest moim Ciałem, aby w tobie pojawiła się podobna forma życia i miłości. Przyjmując ten chleb sam stań się chlebem dla innych, aby inny mógł przyjąć i ułamać coś z ciebie, abyś nie żył już dla siebie, ale zaczął dawać siebie drugim. Eucharystia uzdalnia do życia w miłości *agape*⁷⁹. *Komunia wyprowadza mnie z koncentracji na sobie samym i kieruje ku Niemu, a przez to, jednocześnie, ku jedności z wszystkimi chrześcijanami. Stajemy się jednym ciałem stopieni razem w jednym istnieniu*⁸⁰. Jesteśmy świadkami obecności w papieskim dokumencie głębokiej mistyki życia chrześcijańskiego zakorzenionej w Eucharystii. Ma ona charakter społeczny. Zjednoczenie w miłości z Jezusem Chrystusem prowadzi do zjednoczenia ze wszystkimi, którym On się ofiarował. Papież przypomina, że jednym z określeń Eucharystii jest *agape*. W Eucharystii przychodzi *agape* Boga do człowieka w sposób cielesny, aby miłość *agape* mogła działać w człowieku i poprzez człowieka. Miłość darowana w Eucharystii czyni człowieka uzdolnionym do miłości, staje się wezwaniem do miłości⁸¹. Miłość ta ma charakter uniwersalny, nikt z niej nie jest wykluczony. Ktokolwiek potrzebuje pomocy staje się bliźnim dla człowieka umiłowanego przez Boga w Eucharystii. Nie może to być miłość abstrakcyjna, ale jest jak najbardziej konkretna, która praktycznie angażuje się w pomoc potrzebującemu tu i teraz. Taka miłość jawi się jako ostateczne kryterium okręcające wartość ludzkiego życia.

Miłość nadająca sens i wartość ludzkiemu życiu to miłość Boża, zarówno jeśli chodzi o jej źródło, jak i formę. Miłość Boża czyni życie ludzkie Chrystusowym. Przychodzi ona do człowieka w osobie Jezusa Chrystusa i tajemnicach Jego życia oraz czyni człowieka sposobnym do życia na obraz i logikę Jego życia.

⁷⁸ DCE 14.

⁷⁹ Por. Z Kiernikowski, *Eucharystia i jedność*, Częstochowa 2000, s. 102-103.

⁸⁰ DCE 14.

⁸¹ Por. A Gendera, *Eucharystia uzdolnieniem do wypełniania przykazania miłości. Przesłanie encykliki Benedykta XVI „Deus Caritas est”, „Teologia i moralność” 1 (2006), s. 107-112.*

W Chrystusie miłość *agape* stała się cielesna, widzialna, można się z nią spotkać i zostać przez nią ogarniętym. Uprzedzająca, bezinteresowna, poszukująca człowieka miłość Boża jest aktywnie obecna poprzez ludzi, Słowo, sakramenty, zwłaszcza Eucharystię. W Kościele, żywej wspólnotie wierzących, człowiek może przeżywać swoje życie jako miłowane przez Boga. Papież pisze dosłownie, że *możemy zobaczyć i odczuć Jego miłość i z tego „pierwszeństwa” miłowania ze strony Boga może, jako odpowiedź, narodzić się miłość również w nas*⁸². Miłość przyniesiona przez Jezusa i uobecniana w Kościele przemienia człowieka. Jest to miłość, która ogarnia i angażuje człowieka we wszystkich istotnych wymiarach jego życia: jego uczucia, wolę, intelekt, ciało. Miłość ta jest procesem, niekończącą się drogą, która sprawia, że człowiek dojrzewa, upadania się do Tego, którego miłość go ogarnia. Nawiazuując do starożytnego powiedzenia Salustiusza: *Idem vele atque idem nolle*⁸³ papież przypomina, że miłość prowadzi do wspólnoty pragnień, myśli, woli. Miłość Boża upodabnia człowieka do Jezusa Chrystusa i od wewnątrz przynagla go do naśladowania Chrystusa. Jezusowe spojrzenie, wola, pragnienia, uczucia stają się jego własnymi. Miłość ma charakter chrystoformiczny i eklezjotwórczy. Boża miłość jednoczy w Kościele wielu ludzi, przezwyciężając wszelkie podziały przekształca ich w „My”, communio z Trójjedynym Bogiem i ludźmi. Dla Ojca świętego szczególnie istotną jest prawda o jedności miłości Boga i człowieka. Człowiek spotykając miłość Bożą odpowiada miłością Bogu i ona jednocześnie otwiera go na drugiego, na bliźniego. Wyjście z miłością troski ku potrzebującemu jest jednocześnie drogą, aby szerzej otworzyć się na miłość Bożą. Miłość bliźniego wyrывa człowieka z opierania się o siebie, koncentracji i życia dla siebie oraz niejako zmusza człowieka, aby szukał i przyjął miłość Bożą, która i tak jest uprzednia wobec jego poszukiwania. Egzystencja naznaczona miłością coraz bardziej staje się relacją, życiem z miłości otrzymywanej od Boga i człowieka (np. współmałżonka), które jednoczenie staje się życiem ofiarowanym, darowanym w miłości Bogu i człowiekowi (współmałżonkowi, ale i każdemu potrzebującemu). Życie tak przeżywane staje się coraz bardziej życiem „dziecka”, „syna” Bożego, staje się życiem „na obraz Boży”, na obraz Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, który wprowadza we wspólnotę życia z Ojcem⁸⁴. *Jedynie służba bliźniemu otwiera mi oczy na to, co Bóg czyni dla mnie, i na to, jak mnie kocha. (...) Miłość Boga i miłość człowieka są nierozłączne: są jednym przykazaniem. Obydwie te miłości jednak czerpią życie z miłości pochodzącej od Boga, który pierwszy nas umiłował*⁸⁵.

⁸² DCE 17.

⁸³ DCE 17.

⁸⁴ Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 237.

⁸⁵ DCE 18.

*Miłość jest możliwa i możemy ją realizować, bo jesteśmy stworzeni na obraz Boga*⁸⁶. Te pełne optymizmu słowa papieża Benedykta XVI dobrze wyrażają antropologiczne przesłanie zawarte w obu papieskich encyklikach. Współczesnemu człowiekowi potrzeba głosić piękno i moc Ewangelii, która zawiera także hermeneutykę człowieka. Dobra nowina odpowiada na egzystencjalne pytania współczesnego człowieka, jego wątpliwości i bunt. Jest to człowiek, którego interesuje przede wszystkim życie i to życie prawdziwe, całkowite, w całej jego pełni. Człowiek odnajduje swój sens jedynie w Jezusie Chrystusie. W tajemnicy jego Paschy śmierć została zwyciężona, Boża miłość sięga dalej niż granica śmierci. To jest jedyna wielka nadzieja człowieka. *Życia we właściwym znaczeniu nie mamy dla siebie ani wyłącznie z samych siebie: jest ono relacją. Życie w swojej pełni jest relacją z Tym, który jest źródłem życia. Jeśli pozostajemy w relacji z Tym, który nie umiera, który sam jest Życiem i Miłością, wówczas mamy życie. Wówczas „żyjemy”*⁸⁷. Życie to człowiek otrzymuje i rozwija w braterskiej wspólnocie Kościoła, do którego zostaje wprowadzony przez sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego, zwłaszcza chrzest św. i Eucharystię, dla „życia wiecznego”. „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17,3).

⁸⁶ DCE 39.

⁸⁷ SS 27.

ANTYIDEOLOGICZNE PRZESŁANKI PERSONALIZMU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

W kulturze europejskiej ostatnich dwu wieków dokonał się proces, w którym triumf wszechwiedzącego i oświeceniowego rozumu, przerodził się w powszechne doświadczenie fragmentaryzacji i brak poczucia sensu, spowodowanego upadkiem solidnych perspektyw ideologii¹. Po „długim” wieku, zapoczątkowanym przez rewolucję francuską, od pierwszej wojny światowej nastąpił tzw. „wiek krótki”, naznaczony uznaniem skrajnych wytworów ideologii – totalitaryzmów, a zakończony ich upadkiem. Wszechpotężny umysł, dążąc do wyzwolenia człowieka od wszelkiego strachu i zależności, stanął w obliczu poważnego kryzysu. Chęć zawłaszczenia rzeczywistości przez całkowicie oświeconą myśl ludzką, w której miała się wyrażać potęga umysłu, stała się utopią – poszukiwaniem przez wszystkie ideologie „słońca przyszłości”. Czas rządów absolutystycznego rozumu był czasem ideologii i totalnej wizji świata. W refleksji nad współczesnym chrześcijaństwem, B. Forte stwierdza: „Ideologia dąży do rzucenia światła rozumu na całą rzeczywistość, aż po ustalenie równania zachodzącego między tym, co idealne a rzeczywiste, czego konsekwencją – z konieczności – jest jego pogwałcenie. Rzeczywistość musi ugiąć się pod siłą idei; sen o totalności staje się totalitarny”². O ile jednak epoka nowożytna odznaczała się kultem rozumu, racjonalizmu i naiwną skądinąd wiarą w całkowitą możliwość racjonaln

¹ We współczesnym znaczeniu pod pojęciem „ideologii” rozumieć należy zbiór poglądów czy sądów (naukowych, filozoficznych, religijnych, by wymienić tylko najważniejsze), które w przekonaniu danej grupy społecznej wyrażają jej interesy i o tyle są akceptowane w ramach określonej ideologii, o ile pozostają w zgodzie z subiektywnym odczuciem interesu określonej grupy. W sensie pejoratywnym ideologia to uproszczony i nieracjonalny obraz świata, podporządkowany aktywności ludzkiej, w której pełni funkcje modelu wyrażającego stan idealny i postulowany (utopia) oraz wskazujący na metody jego realizacji. Por. S. Janeczek, *Ideologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VI, Lublin 1993, s. 1406n. Najczęściej ideologii przypisuje się dwa jej składniki: a/ pewną teorię historiozoficzną, tj. zespół poglądów opisujących lub tłumaczących sytuację historyczno-społeczną, polityczną, gospodarczą i kulturową danej grupy ludzkiej oraz b/ pewien program (cele i metody) działań służących realizacji szeroko pojętych interesów danej grupy. Por. J. Herbut, *Elementy metodologii filozofii*, Lublin 2004, s. 109.

² B. Forte, *Chrześcijaństwo wobec wyzwań współczesnych*, w: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, red. K. Góźdz, K. Kaluza, Cz. Rychlicki, H. Słowińska, P. Szczur, Lublin 2005, s. 16.

ej interpretacji *universum*, o tyle terazniejszość zdetronizowała *ratio*. Odrzucenie roli rozumu w jego funkcji poznawczej zaczęło oznaczać odrzucenie obiektywnego porządku prawdy, co w konsekwencji prowadzi do relatywizmu i sceptycyzmu poznawczego oraz radykalnego zakwestionowania obiektywnego sensu³. Terazniejszość zatem wydaje się być czasem wycofywania się z uznania dla potęgi ideologicznej rozumu i zmierzchu dawanych przez nią nadziei, zaś staje się okresem wchodzenia w kolejną ideologię – *sceptycyzm*, który „programowo” głosi, że spór o poznawalność prawdy jest (racjonalnie) nierozstrzygalny, zatem wszelkie poznawanie pozbawione jest sensu. Jeden ze współczesnych postmodernistów pisze: „Oświadczam: nie istnieje dzisiaj żaden fundament sensu, co do którego można by nie mieć wątpliwości, co do którego można by jeszcze stawiać twarde wymagania sensotwórcze i o którym można by mieć przekonanie (wiarę?), że nas nie zawiedzie”⁴. Wszystko wydaje się być, jak u bohatera *Pływającej opery* J. Bartha, który staje wobec decyzji równie sensownej jak bezsensownej: samobójczej śmierci lub dalszego życia. Ów bohater pozbawiony trwałej natury, jakichkolwiek wzorców postępowania, przybiera jedynie coraz to nowe maski, pod którymi kryje się pustka egzystencjalna. Wszystkie maski mają bowiem taką samą wartość⁵. „To czas rozbicia i upadku, ciemności i nocy, czas ubóstwa, w którym obojętność staje się śmiertelną chorobą, a słuszne odrzucenie siłowych i totalitarnych perspektyw ideologii doprowadziło do rezygnacji ze stawiania pytania o sens, aż po utratę chęci poszukiwania fundamentalnych racji życia i śmierci człowieka”⁶. Osoba zostaje pozbawiona woli walki o wyższe racje, pozbawiając ją silnych motywacji, które jak się wydaje dawała ideologia. Konsekwencje utopijnych systemów ideologicznych minionego wieku, jak i obecny stan dekadencji, wyrażający się w naiwnym szukaniu optymizmu, braku zamiłowania do prawdy i oporze mierzenia się z wartościami, staje się tragicznym obrazem człowieka początku XXI wieku. Utrata ideologii marksistowskiej nie spowodowała automatycznie nowej postawy, ale jej odrzucenie jako nośnej siły życiowej, szybko przerodziło się w nihilizm i sceptycyzm – drugą, bardziej wyrafinowaną formę ideologii. J. Ratzinger, wnikliwie analizując procesy zachodzące w kulturze europejskiej zauważył, że ideologiczny terrorizm lat siedemdziesiątych rozpadł się dziś na dwa kierunki: po jednej tronie stoją *objawy abstynencji*, które przyniósł koniec ideologii – pustynia nihilizmu, w której pocieszeniem mają być

³ Por. P. Bortkiewicz, *Mentalność sekty a ideologia postmodernistyczna*, „Ethos” 1996, nr 1-2(33-34), s. 162.

⁴ Cyt za: A. Jawłowska, *Sens i dekonstrukcja*, w: *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, red. A. Jamrozikowa, Warszawa – Poznań 2003, s. 52.

⁵ Por. I. Ziemiański, *Postmodernizm a dylematy człowieka*, „Ethos” 1996, nr 1-2(33-34), s. 145.

⁶ B. Forte, dz. cyt., 17.

narkotyki; z drugiej strony – przejście przemocy w organizację o charakterze kryminalnym nie potrzebujące już ideologii⁷. W takiej sytuacji pojawia się pytanie: jakimi treściami wypełnić pustkę duchową współczesnego człowieka? Na jakich (trwałych!) podstawach zbudować przyszłość świata i człowieka, co jakiś czas zwodzonego mirażem różnych ideologii?

Osoba ponad ideologią

Odpowiedzi na te fundamentalne i ponadczasowe pytania zdaje się udzielać personalizm z jego podstawową kategorią, jaką jest osoba, rozumiana w sensie metafizycznym, epistemologicznym, etycznym oraz hermeneutycznym. Personalizm nie jest i nie może być systemem zamkniętym, gdyż świat osobowy charakteryzuje dynamizm życia. Sam Mounier początkowo uważał, że personalizm nie jest określonym systemem myślowym, lecz stanowi zbiór „postaw i tematów”. W końcu uznał, iż „personalizm jest filozofią, a nie tylko postawą. Jest filozofią, lecz nie systemem”⁸. Wszelkie postawy ograniczające jego podstawową kategorię, jaką jest zaangażowanie, nazywa „zaszeregowaniem, skoszarowaniem, podciągnięciem pod strychulec”⁹. Dla personalisty prawdziwym wyzwaniem powinna być każda ideologia i każda antropologia redukcjonistyczna, zaś jej sprzymierzeńcem – szeroko pojęta obrona osoby ludzkiej. Dziś, zwłaszcza ludziom uczulonym na całościową wizję świata, ideologia kojarzy się z jakimś systemem martwym, stanowiącym blok twierdzeń i wymogów dopuszczających, albo w ogóle nie potrzebujących normalnego rozwoju myśli, normalnego życia umysłowego. Najczęściej niechęć wobec jakiejś ideologii wyrasta z niejasnego przeświadczenia, że obiektywizm i uczciwość intelektualna są trudno osiągalne w ramach jakiejś określonej grupy ludzi, której przyświecają konkretne interesy i że jest ona skazana na mniejsze lub większe konieczności taktyczne. W niektórych okolicznościach słowo „personalista” pełni funkcję jakiejś etykiety, po której poznaje się przeciwnika integryzmu i fundamentalizmu, zwolennika postawy otwartej na innowacje¹⁰. Personalizm jako filozofia nie chce unikać systematyzacji, przeciwnie – wprowadza do swojej refleksji porządek, respektując założenia logiki i ścisłość pojęciową. Ponieważ jednak treścią filozofii personalistycznej jest egzystencja osoby jako bytu wolnego i twórczego, stąd

⁷ Por. J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2005, s. 143.

⁸ W. Granat, *Idea osoby w pismach Emanuela Mounier*, ZN KUL, 2 (1959), nr 1, s. 31.

⁹ T. Terlecki, *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa 1987, s. 38.

¹⁰ Por. S. Wilkanowicz, *O niektórych przyczynach niepowodzeń personalizmu*, „Znak” 1963, nr 15, s. 1311n.

w jej centrum tkwi zasada nieprzewidywalności, która transcenduje ostateczne usystematyzowanie. Dlatego tak cenne wydaje się spostrzeżenie Mouniera, że tam, gdzie rozum rości sobie prawo totalnego wyczerpania tajemnicy, rodzi się totalitaryzm¹¹. Nie chciał, aby personalizm, uznający za punkt wyjścia wyjątkowość osoby, podzielił los wszelkiego rodzaju „-izmów”. Żywił jednak nadzieję, że refleksja personalistyczna stworzy możliwość, aby przedstawiciele licznych nauk, takich jak: etyka, psychologia, filozofia, teologia, mimo różnych metod i punktów wyjścia w pracy naukowej, mogli spotkać się w jednym przedmiocie badawczym, jakim będzie osoba ludzka.

Osoba a ideologia humanizmu ateistycznego

Wyrazem ducha współczesnej kultury jest pojawiający się często postulat radykalnej realizacji koncepcji ideologicznej, w której wiara w postęp, abso-lutyzowanie cywilizacji naukowo-technicznej oraz mesjanizmu politycznego mają zastąpić Boga i całkowite wykluczyć Go z życia ludzkiego. Z tym wiąże się krytyczna ocena religii, traktowanej jako eksterioryzacja ludzkiej świadomości i forma autoalienacji¹². H. de Lubac w tym kontekście przywołuje postać Kirillowa z powieści *Biesy*: „Nie ma dla mnie wyższej idei jako to, że Boga nie ma”¹³. Tak rozumiany Bóg jest tylko wytworem świadomości człowieka, jest strachem przed śmiercią, który trzyma człowieka w niewoli i od którego musi się on wyzwolić. R. Guardini dostrzega w osobie Kirillowa streszczenie „tej istoty jako czegoś fizycznie i ontologicznie przekształconego, w czym człowiek przejmie na swój rachunek prerogatywy Boga”¹⁴. Problem Boga staje się zbędny, gdyż pełny humanizm domaga się ateizmu. Człowiek jest wtedy w pełni immanentny, to znaczy jest panem samego siebie. Wszystko zawdzięcza sobie, łącznie ze swoim istnieniem, które sam „tworzy”. Nawet sam się zbawia¹⁵. Istotą wolności afir-

¹¹ Por. K. Guzowski, *Amo ergo sum. Osoba i personalizm w myśli ks. Wincentego Granata*, RT 52(2005), z. 2, s. 153.

¹² Określenie „alienacja” pojawiło się u Hegla, akcentującego zależność człowieka wierzącego od Boga. Wybitnie pejoratywnego znaczenia nabrało u L. Feuerbacha, dla którego religia stanowiła autopauperyzację człowieka, oddającego Bogu najwyższe wartości. Marks przekształcił pojęcie w myśl zasad materializmu uznając najpierw alienację ekonomiczną, potem socjalno-polityczną, filozoficzną i religijną: „Im więcej człowiek wkłada w Boga, tym mniej zachowuje dla siebie”, por. S. Kowalczyk, *Problem religii w interpretacji klasyków marksizmu i marksistów współczesnych*, AK 65(1973), t. 80, s. 242.

¹³ Cyt. za: H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004, s. 338.

¹⁴ Tamże, s. 340.

¹⁵ Por. S. Grygiel, *Człowiek czy Bóg?*, „Znak” 1970, nr 2-3 (188-189), s. 154.

mowanej przez humanizm ateistyczny jest absolutna wartość człowieka, lecz nie jako konkluzja, ale założenie¹⁶. Wydaje się, że przyczyna tak rozumianej negacji Boga jest wynikiem niezrozumienia logosu i etosu chrześcijaństwa, prymitywnego i zafalszowanego obrazu Boga oraz różnego rodzaju ignorancji w zakresie teologii. Wydaje się, że trudności w zdefiniowaniu i pogodzeniu dwu pojęć: transcendencji i niewyrażalności Boga z Jego immanencją mogą prowadzić do negacji Boga. Rozwiązanie powyższej kwestii teolog lubelski widzi w uznaniu faktu uczestnictwa wszystkich stworzeń w bycie Boga, który w stosunku do nich jest daleki w swej nieograniczoności, a jednocześnie bliski, bo będący we wnętrzu człowieka¹⁷. W ten sposób dążenie ku Bogu, czyli teocentryzm¹⁸ nie wyklucza antropocentryzmu, gdyż ukierunkowanie na Boga nie może nie oznaczać ukierunkowania na człowieka. Dlatego nie ma logicznego uzasadnienia dla podtrzymywania dylematu: „Bóg albo człowiek”, lecz swoje pełne uznanie zdobywa stwierdzenie: „Bóg i człowiek z Boga i w Bogu, w którym człowiek uczestniczy jako przybrany Syn Boży”¹⁹. Dążenie ku Bogu, Jego chwała, a zarazem dobro człowieka są ze sobą nierozzerwalnie związane. Wartości humanistyczne takie jak: godność człowieka, jego wolność, sprawiedliwość, miłość – ze swej natury są ukierunkowane na Prawdę, Dobro i Piękno. Samego zaś człowieka nie można zamknąć w świecie widzialnym, gdyż nieustannie otwiera się on ku nowym wymiarom bytu²⁰. Człowiek jako uczestnik natury Bożej nie może być podporządkowany bez reszty żadnej wielkości ludzkiej, zaś Bóg nie tylko nie zawłaszcza jego wolności i autonomii, lecz ją wzmacnia. Zależność od Boga staje się wtedy uczestnictwem w Jego prawdzie, dobru i pięknie. Zatem dążność człowieka ku Bogu nie stoi w sprzeczności z jego godnością i wielkością, jak z ideologicznym zaciętrzewieniem twierdzili to marksiści, lecz je implikuje i jest ich gwarantem. Wielkość Boga i wielkość człowieka harmonizują ze sobą. Uznanie transcendentnego Boga jest wyjściem człowieka ku wielkości, w której ma on uczestniczyć²¹. Wobec zarzutu rzekomego zubożenia człowieczeństwa przez

¹⁶ Por. J. A. Kłoczowski, *Humanizm a ateizm*, „Znak” 1970, nr 2-3 (188-189), s. 189-190.

¹⁷ Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. I, TN KUL, Lublin 1972, s. 106.

¹⁸ „Teocentryzm” oznacza, że wszystkie byty stworzone pochodzące od Boga są również ku Niemu skierowane, szczególnie w odniesieniu do istot rozumnych, powstałych na obraz Boży. Oznacza on również, że Bóg jest najwyższą normą moralną i Jego Prawo jest także naturalnym prawem człowieka.

¹⁹ W. Granat, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976, s. 65.

²⁰ Pięknie ujmując ten wymiar bytu ludzkiego R. Ingarden: „Na skraju dwu światów: jednego, z którego wyrasta i który przerasta największym wysiłkiem swego ducha, i drugiego, do którego się zbliża w najcenniejszych swych wytworach, stoi człowiek, w żadnym z nich naprawdę nie będąc «w domu»”. Tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 39.

²¹ Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. I, s. 113-114.

chrześcijaństwo należy ukazać wizję osoby, której życie wewnętrzne posiada tajemniczą głębie nadprzyrodzoności. Widziana w perspektywie Bożej osoba ludzka wymyka się każdej alienacji, gdyż nie daje się zaprzedać żadnej wielkości materialnej, która mogłaby rościć sobie prawo do jej życia wewnętrznego. Patrząc na nią oczyma Boga powinien zachować perspektywę głębi, gdyż Bóg wskazuje na podobieństwo ontyczne i moralne zachodzące między sobą i człowiekiem. Sam także objawia, kim człowiek jest i kim ma być w Jego zbawczym planie. Dlatego poznanie Boga (w sobie właściwy sposób), Jego życia wewnętrznego, Jego przymiotów, Jego stosunku do człowieka, jest równocześnie odkrywaniem prawdy o człowieku, o jego naturze, jego godności, wartości, o perspektywach jego życia i drodze do ich osiągnięcia. Wtedy wiecznie niecierpliwy i szukający ludzki umysł i niespokojne serce człowiecze odkrywają w sobie „nową płaszczyznę, gdzie występują jako poszukiwacz Boga – Prawdy nieogarnionej, Dobra bez granic i Piękna bez skaz”²².

Zależność od Boga, czyli osobowej Prawdy dającej pełne poznanie bytu, wyzwala myśl ludzką od wszelkich ograniczeń i zawężeń. Tym samym osoba ludzka przechodzi proces wyzwalań; Bóg doprowadza ją do pełni człowieczeństwa i wolności. Osoba ludzka musi znaleźć w Bogu normę i prawdziwy wzorzec dla swojej wolności i dla rozwoju swojego człowieczeństwa. Ma on prowadzić w końcu do „przebóstwienia”, które będzie uczłowieczeniem. Dlatego przed człowiekiem stoi doniosłe zadanie, aby doświadczenie Boga przeżywał przez wysiłek zrealizowania siebie, realizacji swojej istoty jako „projektu”, którego twórcą jest sam Bóg.

Osoba a ideologia postmoderny

Sceptycyzm ideologii postmodernistycznej, tak bezradny wobec świata, zdaje się relatywizować całą rzeczywistość. Z jednej strony, pokazuje odwrotność wszystkiego, stawiając ją pod znakiem zapytania, a z drugiej – powstaje wrażenie całkowitego poznania i możliwości wydania sądu o wszystkim, ale tylko pozornie, bowiem w rzeczywistości pojawia się niebezpieczeństwo poznania zawężonego, z pominięciem głębszych wymiarów *uniwersum*. W przekonaniu J. Ratzingera, powodem takiej sytuacji jest zawężenie pojęcia rozumu, które otwarło drzwi irracjonalnym ideologiom, przede wszystkim sceptycyzmowi²³. Dlatego w kryzysie współczesnego rozumu, należy wyraźnie ukazać zasadniczą istotę wiary, która ocalałaby rozum, w taki sposób, że „ujmuje go w całej jego rozciągłości i głębi

²² Tenże, *Natura i łaska*, „Znak” 1950, nr 5, s. 211.

²³ Por. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 94.

i chroni przed zawężeniami badania czysto doświadczonego”²⁴. Dziś sceptycyzm do tego stopnia opanował myślenie, że staje się powodem upokorzenia człowieka, skoro ten nie jest zdolny do poznania prawdy bytu, prawdy o człowieku i Bogu. R. Rorty, podobnie jak wielu innych przedstawicieli postmodernizmu, kwestionuje możliwość poznania obiektywnej prawdy, a więc uznał za niemożliwe odkrycie obiektywnego sensu. Píše on: „Słowo «ja» jest równie puste, jak słowo «śmierć»”²⁵. Można zauważyć, że postmodernizm uchodząc modernistycznej utopii stał się wyrazem liberalizmu jako jej ideologii²⁶. Dogmatyczny sceptycyzm i relatywizm teoriopoznawczy, sam w sobie merytorycznie bezzasadny, sprzeczny i absurdalny, doprowadził także do relatywizmu aksjologicznego, a więc do nihilizmu²⁷. Według filozofii nicności, w myśl której nie istnieje nadzieja ani możliwość osiągnięcia celu, jakim jest prawda, życie staje się jedynie okazją do poszukiwania „najniższych” doznań i doświadczeń. W swej konsekwencji jest to zaprzeczenie osoby, jej tożsamości. Innymi słowy: „kryzys pojęcia prawdy, zapomnienie bycia, załamanie się rzeczywistego i obiektywnego poznania, prowadzi w sposób konieczny do takiego zaprzeczenia”²⁸. Zdaniem S. Kowalczyka, ponowoczesna ideologia przybierająca formy antyhumanizmu i antypersonalizmu wyraża się w negacji podmiotowości człowieka, jego osobowości oraz utrwalonej ontologicznie natury ludzkiej oraz przeakcentowaniu kategorii ciała w stosunku do duszy²⁹. Tam, gdzie myśli i praktykuje się relatywizm poznawczy i aksjologiczny, uciekając od prawdy o człowieku, a ostatecznie – odzegnując się także od wiary, staje się nihilizmem albo rozbudowuje pozytywizm do regulującej wszystko siły. Zatem, co pozostaje, jeśli ani relatywizm, ani sceptycyzm nie stanowią właściwej drogi ku pełni człowieczeństwa? Czy w takiej sytuacji osoba ludzka nie jest skazana na przekraczanie samej siebie, na wysiłek odkrywania w swoim życiu Boga oraz bliźnich w całym ich konkretności?

Kiedy człowiek myśli i doświadcza swojej ograniczoności, uświadamia sobie, że nie jest prawdą, ale wręcz musi szukać jej jakby po omacku. Zarazem przeczuwa, że jego poszukiwania nie mogą ograniczyć się do mało znaczących celów, ale że jakaś wewnętrzna siła popycha je ku nieskończoności. Tęsknota

²⁴ Tamże, s. 96.

²⁵ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Pomowski, Warszawa 1996, s. 46.

²⁶ Por. P. Bortkiewicz, *Postmodernistyczna destrukcja kultury moralnej*, w: *Postmodernizm. Wezwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sarało, Poznań 1995, s. 36.

²⁷ Por. S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004, s. 49-50. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (nr 90) określił nihilizm jako „odrzućenie wszelkich fundamentów i negację wszelkiej prawdy obiektywnej”.

²⁸ Por. V. Possenti, *Filozofia i wiara*, tł. K. Kubis, Kraków 2004, s. 79.

²⁹ Zob. S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne*, s. 65-75.

człowieka za odkryciem nowego wymiaru człowieczeństwa wyrasta bowiem z rozczarowania niewystarczalnością świata, kryje w sobie elementy nostalgiczne, a przede wszystkim głęboki sceptycyzm wobec powołania człowieka do czegoś „więcej”. Nie rzadko rozum i serce stają się instrumentami w służbie tego, co najniższe, wtedy człowiek postrzega „innego” już tylko jako konkurenta albo instrument poszerzania własnego „ja”³⁰. W takiej sytuacji wydaje się, że tylko kultura przybierająca kształt Chrystusa zdolna jest pogodzić to, co pozornie niemożliwe: akceptację własnej przygodności z niezgodą na własną skończoność. Nie ma innej prawdy o Bogu i człowieku, jak chrystologiczna, tj. radykalny teocentryzm, który jest drogą do radykalnego humanizmu³¹.

Osoba ludzka zatem jest autotranscendencją, jest bytem, który chce stać się Bogiem, jest pragnieniem stania się, jak Bóg. W Chrystusie pokusa „będziecie jak Bóg” – *Theosis* jest pełnią ludzkiej osoby i losu³². Transcendencja Boga i transcendentne dążenie człowieka spotykają się ze sobą w duszy ludzkiej przez miłość. A więc między Bogiem i człowiekiem została przezwyciężona duchowa odległość bytowa przez czynną miłość, zbliżającą wzajemnie do siebie. Transcendencja została uzgodniona z immanencją. Miłość ku Bogu ujawnia się przez gotowość stania się osobą. Kiedy zapomina ona o granicach miłości własnej i w pokorze chce być dla innych³³.

Rdzeniem współczesnej ideologii postmodernistycznej jest także uzurpowanie sobie zdolności do tworzenia perfekcyjnego człowieka za pomocą gotowych recept. Cały jej wysiłek skierowany jest na to, aby „przeświecić” człowieka jako osobę funkcjonującą tylko według ustalonych mechanistyczno-biologicznych reguł i nie pozostawić żadnych białych plam na mapie naukowego świata. V. Passenti taką postawę określa mianem „nihilizmu istot”, w której ideologia (nihilistyczna sama w sobie) scjentyzmu technologicznego pragnie dokonania zmian w naturze człowieka w oparciu o aprioryczną negację koniecznej warstwy bytu ludzkiego i z założeniem, że istoty te w swej istocie zależą od decyzji człowieka i nie do końca ustalonej ludzkiej wolności³⁴. Już F. Nietzsche rozumiał, że jednym z warunków nadejścia epoki nihilizmu będzie likwidacja duszy jako czujnika ontologicznego i teologicznego. Zatem, w jaki sposób osoba może wzbić

³⁰ Por. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 119.

³¹ Por. J. Szymik, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice – Zabki 2004, s. 98, 109.

³² M. Luter wyraził to w następującej formule: „Szukaj siebie tylko w Chrystusie, a nie w sobie, w ten sposób znajdziesz siebie w Nim na wieki”. Cyt. za: J. Szymik, dz. cyt., s. 105.

³³ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański, Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 544.

³⁴ Por. V. Possenti, dz. cyt., s. 82-83.

się ponad ten ponury obraz własnego człowieczeństwa prezentowany przez postmodernistyczny sceptycyzm?

Człowiek bez Boga, to jakby odwrócenie wizji Boga bez człowieka. Jest on *locus theologicus* wszelkiego humanizmu i zainteresowania sprawą Boga. Paradoks ludzkiej egzystencji polega na tym, że zbliżając się do wiedzy o człowieku, staje wobec jeszcze większej tajemnicy³⁵. To Chrystus, doskonały obraz Boga i człowieka, „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi”³⁶. Obok wymiaru boskiego, w Chrystusie istnieje wymiar głęboko ludzki. W Nim człowiek odnajduje „swoją właściwą wielość, godność i wartość swego człowieczeństwa”³⁷. Od Wcielenia Syna Bożego postulat: „ku Bogu” oznacza także: „ku człowiekowi”³⁸. Obraz Chrystusa zawiera w sobie najpełniejszą prawdę o człowieku, także prawdę aksjologiczną, wskazującą na wyjątkową wartość i godność osoby ludzkiej. Stanowi On dla człowieka także funkcję modelowo-wzorczą, czyli konkretne wezwanie do Chrystusowego sposobu życia. W Nim nastąpiła humanizacja Boga, aby także w Nim dokonała się dywinizacja człowieka. „Chrześcijanin ma więc ustawicznie wzrastać w miłości, to jest ustawicznie się stawiać”³⁹. Chrystus jest realną obecnością Boga w człowieku⁴⁰, która urzeczywistnia się przez wiarę, nadzieję i miłość. Ta ostatnia stanowi konkretne wezwanie, postulat i nakaz w stosunku do Boga jako Innego oraz bliźnich, których sam fakt istnienia, jest dostateczną racją współżycia z nimi. Jest wyzwaniem, aby wyjść poza ciasne horyzonty własnej osoby i zaangażować się na rzecz innych. Wówczas odkrywa ona, że prawdziwa motywacja do życia istnieje wtedy, gdy ma się kogoś, kogo można kochać. Osoba, choć istnieje w bycie, który istnieje sam w sobie, to w swej indywidualności nie jest wyizolowana od innych. Musi ona ustawicznie zdobywać się na umiejętność wychodzenia z siebie ku innym – poznawać ich, dzielić ich przeżycia, obdarowywać i pozostawać im wierna⁴¹. Osoba jest zdolna do miłości, to znaczy zdolna do zgody na własne obdarowanie miłością Boga. Z niej, niejako spontanicznie, wyrasta wymóg obdarowywania miłością innych, a zarazem postulat doskonalenia własnej osobowości. Tak pojęta osoba, w akcie wychodzenia ku innym, zdaje się protestować przeciwko wszelkim tendencjom widzącym ją jako samotną monadę, która o ile wchodzi w relacje osobowe, czyni to wyłącznie dla doraźnych, naznaczonych egoizmem, celów.

³⁵ Por. W. Granat, *U podstaw humanizmu*, s. 28.

³⁶ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Watykan 1979, p. 8,10.

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, s. 521.

³⁹ Tenże, *U podstaw humanizmu*, s. 345.

⁴⁰ Por. tamże, s. 346.

⁴¹ Por. tenże, *Personalizm chrześcijański*, s. 547-549.

Prawda o osobie, tak jak ona sama, jest ponadsystemowa; jest ponad każdą ideologią! Osoba jest radykalnie tajemnicą, która nie pozwala na zdegradowanie siebie do roli problemu; źródłem owego oporu, jest charakter osoby jako kogoś świętego. Skoro jest ona najwyższą wartością w świecie, należy chronić ją przed wszelkimi tendencjami zubożającymi i zniekształcającymi jej istotę. Osoba jest rzeczywistością tak złożoną i tak bogatą w swej strukturze, że wykracza poza wszelkie horyzonty naszego postrzegania i rozumowania. W swej wyjątkowości i zdolności do transcendowania, wyrasta nawet poza siebie samą. Personalizm wolny od sztywnych założeń biologizmu, materializmu, naturalizmu, irracjonalizmu, skrajnego subiektywizmu czy indywidualizmu i kolektywizmu, ma ocalić osobę od zafałszowania prawdy o niej. Stąd personalizm posiada charakter dialogiczny, obiektywny i otwarty poznawczo, nie dający się zawęzić do jednej teorii, systemu, a tym bardziej ideologii. „Człowiek – napisze W. Granat – przez żywą relację z Bogiem i odbłask Bożej twarzy, którym jest oznaczony na zawsze, przewyższa człowieka i wymyka się spod jego uchwytów; nie może być dlatego ani pojęty, ani osądzony, ani znieważony w swej osobowej tajemnicy”⁴².

ANTI-IDEOLOGICAL PREMISES OF PERSONALISM

The person cannot be made an instrument of any ideology: be that Marxist, with its postulate of utopian atheistic humanism, or post-modern, with its cognitive scepticism and axiological relativism.

The person demands the truth about himself, therefore a reliable philosophical-theological reflection, the one which takes into account all the essential dimensions of its being. Making it the beginning, the method (way), and the criterion of the of scientific research will allow us to unveil same part of the truth, and unveil a part of the mystery inherent in the person. This is only a reflection of this Mystery which fully reveals the truth about God and the person.

⁴² *Elementy personalistyczne*, „Znak” 1961, nr 13, s. 687.

CZY NADZIEJA JEST KONSERWATYWNA?

Zawsze usiłowałem zachować wierność Vaticanum II, temu „dzisiaj” Kościoła, bez nostalgii za „wczoraj” bezpowrotnie minionym i bez niecierpliwej tęsknoty do „jutra”, które nie jest nasze.

Kard. Joseph Ratzinger

W roku, w którym zmarł Jan Paweł II i w którym papieżem został Benedykt XVI, minęło równo 40 lat od zakończenia Soboru Watykańskiego II. Często pojawia się dzisiaj stwierdzenie, że ostatni Sobór stał się symbolem nowej epoki w dziejach Kościoła. Jednakże takie postrzeganie Vaticanum II ma daleko idące konsekwencje, wprowadza bowiem ostry podział historii na okres przedsoborowy i posoborowy. Taka stygmatyzacja jest – jak pokażemy – daleka od tego rozumienia Soboru, ku któremu zdaje się skłaniać papież Benedykt XVI.

Jan Paweł II – realizacja Soboru

Przypomnijmy najpierw, że osobowością bardzo związaną z Soborem był Jan Paweł II. Można zaryzykować twierdzenie, że nie byłoby charyzmatycznego papieża – Polaka na Stolicy Piotrowej, gdyby nie było wcześniej odwagi Jana XXIII, który Sobór zwołał i rozpoczął; gdyby nie było konsekwencji Pawła VI, który z żelazną wolą i wbrew wszelkim przeciwnościom dokończył go i wprowadzał w życie jego postanowienia. Jan Paweł II miał pełną tego świadomość, o czym świadczy choćby wybór imion dwóch soborowych papieży. Świadczą też o tym niezliczone publikacje i wystąpienia, w których Jan Paweł II odwołuje się do Soboru i cytuje jego dokumenty. Cytat z Soboru znajduje się w każdej ważniejszej publikacji wielkiego papieża. On sam natomiast nie ukrywał, że jego pontyfikat jest w Vaticanum II głęboko zakorzeniony. W pierwszej encyklice „Redemptor hominis” pisał:

W głębokim zawierzeniu Duchowi Prawdy podejmuję bogate dziedzictwo współczesnych nam pontyfikatów. Jest to zaś dziedzictwo głęboko osadzone w tej świadomości Kościoła, której w mierze przedtem nieznaną przysłużył się Sobór Watykański II, zwołany i zapoczątkowany przez Jana XXIII, z kolei zaś szczęśliwie doprowadzony do końca i wytrwale realizowany przez Pawła VI, na którego działalność mogłem

*patrzeć z bliska, podziwiając Jego głęboką mądrość i odwagę, a równocześnie wytrwałość i cierpliwość w niełatwym posoborowym okresie pontyfikatu*¹.

Sobór Watykański II został otwarty 11 października 1962 przez papieża Jana XXIII. Karol Wojtyła był biskupem od 28 września 1958, a w czasie obrad Soboru – w 1963 r. – został arcybiskupem Krakowa. Aktywnie uczestniczył w obradach Soboru i miał spory wpływ na redakcję soborowych dokumentów. W szczególności uczestniczył w redagowaniu konstytucji „*Gaudium et spes*”. *Miałem to szczególne szczęście – napisze potem – że dane mi było uczestniczyć w soborze od pierwszego do ostatniego dnia*².

Ze szczególnego znaczenia Vaticanum II dla papieża Polaka zdaje sobie doskonale sprawę jego następca na stolicy św. Piotra. Jan Paweł II *realizował w praktyce w każdym swoim dokumencie, a jeszcze bardziej w swych decyzjach i postępowaniu jako papież fundamentalne wskazania Soboru Watykańskiego II* – napisał Benedykt XVI do uczestników sympozjum w Rzymie, poświęconego relacji między soborem a pontyfikatem Jana Pawła II³.

Benedykt XVI – konserwatywny zwrot?

Wielu komentatorom – tak jak i każdemu świadomemu członkowi Kościoła – nasuwa się pytanie, jak zmieniła się relacja do Soboru wraz ze zmianą biskupa Rzymu. Prasa świecka, zwłaszcza ta bardziej „liberalna”, nie bez niepokoju przyjmuje, że pontyfikat Benedykta XVI jest bardziej „konserwatywny” od pontyfikatu Jana Pawła II, cokolwiek miałyby to znaczyć. Szeroko komentowany był gest założenia przez Benedykta XVI do celebracji liturgicznej mitry Piusa IX, papieża znanego szerzej stąd, że zwołał Sobór Watykański I, a po zdobyciu Rzymu przez wojska piamonckie, ogłosił się „władzą Watykanu”⁴.

Komentatorom tym o tyle należy przyznać rację, że pontyfikat obecnego papieża na pewno nie jest prostą kontynuacją posługiwania Jana Pawła II. Z pewnością nastąpiło przesunięcie akcentów; sam wybór imienia przez papieża

¹ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 3.

² Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 2005, s. 123

³ Cyt. za: <http://wiadomosci.onet.pl/1852334,12,1,1,,item.html>, z dnia 28 października 2008.

⁴ Znany dziennikarz włoski Marco Politi napisał wtedy, że *nie wybiera się przypadkowo szat ceremonialnych na uroczystość papieską. Zakrystia bazyliki świętego Piotra nie jest magazynem kostiumów teatralnych, do którego sięga się kierując gustem estetycznym...* I dalej: *Mitra Piusa IX to mitra papieża, który wypowiedział wojnę XIX wiekowi, który potępił wolność sumienia i wolność religii, który pozwolił na to, by jego zwolennicy posłużyli się na Soborze Watykańskim I manewrami totalitarnymi, by narzucić nieomyślność papieską*. Cyt. za <http://fakty.interia.pl/swiat/news/sprzecznosci-pontyfikatu-benedykta-xvi,1060644>, z dnia 17 lutego 2008.

Benedykta pokazał, że należy się spodziewać jakiejś zmiany. W komentarzach przeciwstawia się często Benedykta XVI Janowi Pawłowi II, biorąc za punkt wyjścia stosunek do Soboru Watykańskiego II.

W wywiadzie, który ukazał się w 1986r. kardynał Ratzinger mówił Vittorio Messoriemu: *Bronić prawdziwej tradycji Kościoła oznacza bronić Soboru. Musimy i my przyznać się do winy, jeśli niekiedy dostarczyliśmy pretekstu (czy to „lewicy” czy „prawicy”), do mniemania, że Sobór Watykański II był pułapką, pęknięciem, zarzuceniem Tradycji. Może być tylko kontynuacja, która nie zezwala ani na cofanie się, ani na ucieczkę w przyszłość, ani na anachroniczną nostalgię, ani na nieuzasadnioną niecierpliwość. Jest tylko dzisiaj Kościół i jemu, a nie wczoraj czy jutro powinniśmy być wierni. A dzisiaj Kościół to dokumenty Vaticanum II w pełnym ich autentyzmie*⁵.

Trzeba teraz zadać pytanie, czy w ciągu dwudziestu lat, które minęły od wypowiedzenia tych słów, Joseph Ratzinger – Benedykt XVI zmienił poglądy. Można oczywiście próbować szukać podobieństw czysto teologicznych, albo różnic w teologii Vaticanum II i w encyklikach Benedykta XVI. Można by próbować metodą analizy treści porównać np. ostatnią encyklikę Benedykta XVI i „Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym”, skoro sam tytuł encykliki „Spe salvi” i pierwsze słowa dokumentu „Gaudium et spes” nawiązują przypuszczenie, że znajdziemy w obu dokumentach określenia nadziei, które będzie można porównać. Jednak chwila zastanowienia wystarczy, by stwierdzić, że byłaby to „syzyfowa praca” – prowadząca na manowce i pewnie nikomu niepotrzebna. „Spe salvi” i „Gaudium et spes”, jeśli nawet mają jakieś elementy wspólne, to są pisane z perspektywy zasadniczo odmiennej. Właśnie nad tą perspektywą wypada się teraz zastanowić.

Teocentryzm Josepha Ratzingera

W pismach Benedykta XVI uderza centralne miejsce nauki o Bogu. Nawet jeśli deklaruje wierność Soborowi, to nie on ma dla niego zasadnicze znaczenie. Leitmotywem jego teologii jest obecność Boga w ludzkim życiu i historii. Widoczne to było już w napisanej w latach pięćdziesiątych książce „Wprowadzenie w chrześcijaństwo”. Ową Bożą obecność w naszym konkretnym „dzisiaj” przedstawił on jako coś, co stanowi, albo może stanowić dla inteligentnego człowieka wychowanego w europejskiej tradycji filozoficznej zasadniczą trudność w przyjęciu chrześcijańskiego punktu widzenia. Można w tym widzieć jakieś echo Pawłowych słów o ewangelii, która jest „zgorszeniem dla żydów, a głupstwem

⁵ Vittorio Messori, *Raport o stanie wiary*, Kraków, Warszawa 1986, s. 26.

dla pogan”. Ratzinger pisał: *...pytamy się (...) czy nie byłoby lepiej, gdyby nas Bóg pozostawił w nieskończonym oddaleniu? Czy nie byłoby łatwiej (...) wpatrywać się w wiecznie niepojętą tajemnicę, aniżeli zgodzić się na pozytywizm wiary w jedną jedyną postać i upatrywać zbawienie człowieka i świata niczym na końcu szpilki w jednym przypadkowym punkcie?*⁶

Tak jak radykalne jest pytanie, tak i radykalna pozostaje odpowiedź. Wyrażnie przewija się ona jako główny motyw ostatniej książki o Jezusie. Cóż przyniósł ludziom Jezus Chrystus? Co jest naprawdę Jego zasługą, skoro nie przyniósł światu doczesnego pokoju, nie zaprowadził nowego porządku społecznego ani politycznego? Co w takim razie tak naprawdę przyniósł On światu? Na to pytanie Benedykt XVI odpowiada bez wahania: Jezus przyniósł ludziom Boga!

To rozstrzygnięcie brzmi na pozór banalnie. Przywodzi ono na myśl anegdotę opowiadaną przez Josepha Ratzingera w jednym z jego artykułów⁷. Rzecz dotyczy przygotowań do Vaticanum II, a trzeba tu pamiętać, że Jan XXIII nie określił tematu Soboru, pozostawiając to biskupom. *Sędziwy biskup Ratyzbony Bucherberger, który jako twórca dziesięciotomowego, obecnie wychodzącego w trzecim już wydaniu Lexikon für Theologie und Kirche, cieszył się zasłużoną renomą daleko poza granicami własnej diecezji, poprosił o głos i (...) powiedział: „Na Soborze musicie mówić przede wszystkim o Bogu”.*

Zdanie to jest albo truizmem, godnym wypowiedzi dziecka, które nie umie inaczej odpowiedzieć na pytanie nauczyciela, albo też posiada niesamowitą głębię. Tę właśnie głębię dostrzega w nim przyszły papież. Zanim jeszcze powrócimy do kontekstu Soboru Watykańskiego II rozważymy ten jego punkt widzenia.

„Spe salvi” – zbawia Bóg, a nie nauka

Teocentryzm Josepha Ratzingera powraca z całą ostrością w encyklice „Spe salvi”. W pierwszych jej zdaniach papież cytuje pawłowy list do Efezjan, którzy *zanim spotkali Chrystusa byli jakby «nie mający nadziei ani Boga na tym świecie» (Ef 2, 12). Oczywiście wie, że mieli oni bogów, że mieli religię, ale ich bogowie okazali się wątpliwi, a z ich pełnych sprzeczności mitów nie płynęła żadna nadzieja. Pomimo że mieli bogów, «nie mieli Boga»*⁸. Ten punkt widzenia pozwala mu z całą przenikliwością ocenić nowożytną naukę i filozofię, która próbuje zbudować paradoksalną religię bez Boga. Znaczna część encykliki „Spe salvi” poświęcona jest krytyce tej koncepcji. Nauka od czasów Francisa Bacona

⁶ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 20n

⁷ Tenże, *Eklezjologia Konstytucji Lumen gentium*, w: *Kościół – pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005, s. 112,

⁸ Benedykt XVI, „Spe salvi”, 2

uległa bowiem złudzeniu – dowodzi papież – że człowieka zbawić może nauka. To absurdalne złudzenie bierze się z nieuprawnionego wyciągnięcia daleko idących wniosków metafizycznych i soteriologicznych z wiedzy czysto przyrodniczej. Otóż, ze skuteczności, jaką nowa metoda naukowa dawała w badaniu przyrody, wyciągnięto wnioski, iż *ta nowa zależność pomiędzy nauką i praktyką miała oznaczać, że panowanie nad stworzeniem dane człowiekowi przez Boga i utracone z powodu grzechu pierworodnego zostało przywrócone*⁹. Wiara w Jezusa Chrystusa stała się zbędna. Polityczne interpretacje tego nowego rozumienia zbawienia dały o sobie znać w formie rewolucji francuskiej, a później marksizmu – leninizmu.

Teologowie, którzy wywarli wpływ na Sobór Watykański II, reprezentowali kilka nurtów. Jeden z nich to trend powrotu do źródeł. Nawiązywał on przede wszystkim do teologii pierwszych wieków chrześcijaństwa, czyli do Ojców Kościoła, w tym św. Augustyna. Luminarzami tej „odnowy” w teologii byli między innymi dwaj Francuzi – Henri de Lubac i Jean Daniélou. Temu nurtowi bliski był też młody wtedy Joseph Ratzinger, który dzięki arcybiskupowi Kolonii, brał udział w obradach soborowych jako ekspert. Inny nurt reprezentowany był przez francuskiego dominikanina Marie-Dominique Chenu, a sprzyjali mu Karl Rahner i Edward Schillebeeckx oraz polski ekspert Stefan Świeżawski – profesor filozofii z KUL. To „stronnictwo” było zaangażowane po stronie tomizmu, który zresztą dzięki Maritainowi przeżywał swoją drugą młodość.

Obydwu tym „stronnictwom” nie podobały się schematy przygotowane przez kurię rzymską, w następstwie czego zostały one odrzucone. W redakcji nowych dokumentów J. Ratzinger, podobnie zresztą jak jego poprzednik, brał czynny udział. Nie chciał pogodzić się z podejściem socjologizującym, w którym mniej zwracano uwagę na Chrystusa i Jego dzieło, a więcej na procesy zachodzące w samym Kościele jako społeczności ludzkiej. Chciał, żeby ostateczne dokumenty były oparte na wyznaniu wiary, na głoszeniu Ewangelii. Za niebezpieczne uważał zastępowanie świadectwa dialogiem. Podkreślał, że krzyż stanowi konieczny znak sprzeciwu między Kościołem a światem.

Ten punkt widzenia i konsekwentny teocentryzm wywodził się z filozoficznego światopoglądu Josepha Ratzingera. *Ocali nas ewangelia, a nie filozofia, nauka czy naukowa teologia. Wielkim wzorem dla tego przedsięwzięcia pozostaje wysiłek głoszenia ewangelii w obcym świecie starożytności i stworzenie wizji chrześcijańskiej mądrości obecnej w wielkich wiekach wiary, zanim jeszcze filozofia, nauka i technologia podzieliły się na samodzielne dziedziny refleksji i działania. (...) Na tym polega Bonawenturowa wizja teologiczna*¹⁰.

⁹ Ibidem, 16.

¹⁰ Joseph A. Komonchak, *Kryzys Kościoła*, „W drodze” nr 1 (389) 2006, s. 32.

To właśnie św. Bonawentura, wielki franciszkanin, jest obok św. Augustyna duchowym mistrzem Benedykta XVI. Stąd wynika tak wielka różnica między nim a Janem Pawłem II, którego duchowość wywodziła się od Tomasza z Akwinu w sferze intelektualnej, a od św. Jana od Krzyża – w duchowej.

Vaticanum II wciąż aktualne

Zobaczmy na koniec, jak się to przekłada na praktykę. Kilka miesięcy po wyborze na papieża Benedykt XVI przedstawił swoim najbliższym współpracownikom swoją interpretację Vaticanum II. Jest rzeczą znamionną, że swoją diagnozę rozpoczął papież od cytatu ze św. Bazylego Wielkiego: *Ochryple wrzaski tych, którzy skłóceni występują przeciw sobie; niezrozumiała gadanina, bezładny zgiełk krzyczących bez ustanku wypełnił już cały Kościół, zniekształcając — przez nadgorliwość lub uchybienia — prawdziwą naukę wiary*. Zaraz jednak zastrzegł: *Nie chcę odnosić tego dramatycznego opisu do sytuacji po Soborze, niemniej częściowo odzwierciedla on to, do czego doszło¹¹*.

Benedykt XVI jest przekonany, że kontrowersje wokół Vaticanum II dotyczą jego interpretacji, a nie przyjętych na Soborze tekstów, których nigdy nie kwestionował. Zamieszanie wywołane zostało przez interpretację, którą nazywa „hermeneutyką nieciągłości”, a która wprowadza ostry podział na Kościół przed- i posoborowy. Taki podział, zdaniem papieża, jest nieuzasadniony. Istnieje ciągłość Kościoła, a korzenie tego co stało się na Soborze, sięgają czasów wcześniejszych, między innymi licznymi ruchami odnowy, które były aktywne w Kościele po II wojnie światowej, a także w latach międzywojennych.

Próba wprowadzenia „nieciągłości” mylnie zakłada natomiast, że *teksty Soboru jako takie nie są jeszcze prawdziwym wyrazem ducha Soboru, ale rezultatem kompromisów, które trzeba było zawierać w celu osiągnięcia jednomyślności, cofając się do przeszłości i zachowując wiele elementów przestarzałych i dziś już bezużytecznych. (...) Właśnie dlatego, że dokumenty są rzekomo jedynie niedoskonałym odzwierciedleniem ducha Soboru i jego nowości, należy śmiało wychodzić poza nie*. Benedykt XVI zauważa, że prowadzi to do dowolności w definiowaniu rzekomego „ducha” Soboru, co w rezultacie otwiera drogę do pełnej relatywizacji. Nic więc dziwnego, że każdy, najbardziej nawet ekstrawagancki pomysł, usprawiedliwić można na bazie takiej interpretacji dążeniem do wypełnienia soborowych „reform”.

¹¹ Ten i następne cytaty za: Benedykt XVI, Przemówienie do współpracowników z Kurii Rzymskiej (22 grudnia 2005), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, n. 2/2006, s. 19.

Przeciwieństwem takiej dowolności jest, zdaniem papieża, „hermeneutyka reformy”. *Jest oczywiste, że to dążenie do wyrażenia w nowy sposób określonej prawdy wymaga podjęcia na nowo refleksji nad nią oraz życia według niej; jest też jasne, że nowe słowo może się ukształtować tylko wówczas, gdy bierze początek ze świadomego rozumienia wyrażanej prawdy, oraz że — z drugiej strony — refleksja na temat wiary wymaga również życia tą wiarą. (...) Czterdzieści lat po Soborze możemy skonstatować, że jego pozytywny dorobek jest większy i bardziej żywy, niż mogło się wydawać w burzliwym okresie ok. roku 1968.*

W tym samym przemówieniu, wygłoszonym w 2006 roku, były też żywe te myśli, które zostały później rozwinięte w encyklice „Spe salvi”, a które, biorą swój początek z augustyńsko-franciszkańskiej formacji papieża. Warto też zwrócić uwagę na myśli, będące jakby przedłużeniem tych, które zostały w encyklice zawarte. Benedykt XVI wyjaśnia, dlaczego doszło do ostrego konfliktu między Piusem IX a „duchem epoki nowożytnej”. Wyjaśnienie to odwołuje się do tych samych pojęć co encyklika. Ale obecny papież zauważa też, iż *zdano sobie sprawę, że rewolucja amerykańska zaproponowała model nowoczesnego państwa odmienny od tego, jaki wyłaniał się z teorii głoszonych przez radykalne nurty, które doszły do głosu w drugiej fazie rewolucji francuskiej. Nauki przyrodnicze zaczynały w sposób coraz bardziej widoczny podejmować refleksję nad własnymi ograniczeniami, jakie narzuca im przyjęta przez nie metoda, która pozwalała uprawdzie osiągać wspaniałe rezultaty, ale mimo to nie była w stanie ogarnąć całokształtu rzeczywistości. Tak więc obydwie strony zaczęły stopniowo otwierać się na siebie nawzajem.*

W takiej właśnie atmosferze — tłumaczy Benedykt XVI — doszło do Soboru Watykańskiego II. Zdaniem papieża najważniejsze sfery, które Sobór uregulował, to relacje między Kościołem a państwem, relacja między Kościołem a nauką i sprawa wolności religijnej.

Nie jest zatem uprawnione przeciwstawianie Benedykta XVI Soborowi Watykańskiemu II. Jego konserwatyzm, jeśli tak w ogóle można nazwać jego postawę, nie jest zwróceniem się wstecz, ale poszukiwaniem wierności korzeniom, na których opiera się Kościół. *Kościół jest — zarówno przed Soborem, jak i po nim — tym samym Kościołem, jednym, świętym, katolickim i apostołskim, pielgrzymującym przez dzieje; „wśród prześladowań świata i pociech Bożych zdąża naprzód w pielgrzymce”, głosząc śmierć Pana, aż przyjdzie.*

EUROPEJSKIE MYŚLENIE O CZŁOWIEKU. SYSTEMY RELIGIJNO-FILOZOFICZNE: ORYGENES – BOECJUSZ – SZKOT ERIUGENA

Inspiracje starożytności – światła i cienie

Objawienie judeochrześcijańskie jako istotną treść religijną niosło ze sobą nie nową wiedzę o człowieku, ale przede wszystkim *Dobłą Nowinę* o zbawieniu, jakie Bóg zaofiarowuje człowiekowi w Jezusie Chrystusie. „*Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, by świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony*” (J 3,16-17). Źródłem zbawienia jest sam Bóg, On nas pierwszy umiłował. Tym właśnie samoobjawieniem miłości Boga różni się judeochrześcijańskie przepowiadanie (Chrystus jest tym, na którego wskazywali już prorocy Starego Testamentu) od wszelkich innych idei zbawienia, jakie rozchodziły się po starożytnym świecie. W opcji wiary chrześcijańskiej człowiek nie zbawia samego siebie mocą własnej aktywności duchowej. To sam miłujący Bóg przenika go swym łaskawym oddziaływaniem i odnawia w nim *życie według Ducha*. Nie oznacza to jednak, że własny duchowy wysiłek człowieka nie liczy się przed Bogiem, albo że Bóg tłumi czy ogranicza w człowieku jego własną aktywność. Jest wręcz odwrotnie, Bóg w swej łaskawości podnosząc człowieka tym samym pobudza go do twórczej wolności, aby wzrastał w coraz głębszym rozeznawaniu tego, „*co prawdziwe, co godne, co sprawiedliwe*”; aby sam otwierał „*oczy serca*” na wszystko, co pozytywnie wartościowe w świecie; aby sam uczył się rozeznawać swe doczesne znaczenie i wieczne przeznaczenie. Słowem, Bóg pierwszy ogarniając człowieka swoją miłością zachęca go do szukania „*nowej nauki i mądrości*”.

Tymczasem drogi tych poszukiwań nie były ani łatwe, ani proste. Świat starożytny był wrogo nastawiony wobec chrześcijan i życia w niczym im nie ułatwiał, wręcz przeciwnie, przez dwa wieki nękał ich prześladowaniami oskarżając

o zwodzeniu rodzaju ludzkiego. Czyżby działo się tak dlatego, że poganie – jak mówi św. Paweł – „*znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostały ich serca... Prawdę Bożą przemienili w kłamstwo...*” (Rz 1,21 i 25)? Świat pogański nie był światem doskonałości. Błędne poglądy filozoficzne pogańskiego świata w wielu wypadkach zwodziły także chrześcijan, wikłając ich zarówno w fałszywe rozumienie podstawowych problemów epistemologicznych (sceptycyzm był rozpowszechniony niemal jak wyznanie) oraz co do sensu świata, a przede wszystkim co do sensu bycia człowiekiem. W pierwszych wiekach liczne herezje chrystologiczne miały swe źródła właśnie w błędnym rozumieniu świata, człowieka, Boga.

Samodzielne chrześcijańskie myślenie o człowieku rodziło się zatem w bólach „*psującego się, rozprzegającego się i szalejącego*” świata rzymskiego imperium (Z. Krasiński), ciągłych wojen i prześladowań. Z oparów i „*mgieł, które leżały na drodze*” – sceptycyzm, gnostycyzm i manicheizm – trudno było się wydobyć. Na przykładzie św. Augustyna widać, jak bardzo musiał się borykać z przewyżnianiem poglądów, które mu utrudniały odnalezienie prawdy o Bogu i o człowieku i które wypaczały sens wiary chrześcijańskiej. W poszukiwaniu nowych dróg myśliciele chrześcijańscy musieli się przez to wszystko przebijać jak wędrowiec przez leśne chaszcze. Ich dociekania rozwijały się jednak zawsze w zależności od głębi i pasji tych, których dręczyły intelektualne niepokoje; tych, którzy pragnęli rozumnie wierzyć i zdawać sprawę ze swej wiary swym braciom poganom.

Z drugiej jednak strony trzeba pamiętać także, że chrześcijanie w otaczającym świecie kultury helleńskiej – mam na myśli przede wszystkim filozofię – odnajdywali nie tylko samo zło i błędy, ale również części prawdy „*z roz-sianego Słowa Bożego*” (św. Justyn). Między platonizmem a chrześcijańskim przepowiadaniem w wielu kwestiach były punkty zbieżne. Samo słowo *Logos* współbrzmiało zarówno z dociekaniami filozofów, jak i z przepowiadaniem Dobrej Nowiny. Dlatego chrześcijanie, mimo oporów świata pogańskiego, stosunkowo wcześniej nawiązali dialog z kulturą helleńską i czerpali z niej inspiracje do własnych poszukiwań z tego, co w tej kulturze było pozytywne i cenne – m.in. w tekstach filozofów i poetów. Filozofowie dostarczali pojęć i schematów racjonalnego dowodzenia, a poeci języka i obrazów dla wyartykułowania przemyślanych treści objawienia. Postępując własnymi drogami i starając się zrozumieć swoje bycie w świecie, uprawiali *chrześcijańską mądrość wiary*.

Człowiek w systemie religijno-filozoficznym Orygenesesa

Jednym z tych, którzy w pionierski sposób wytyczali nowe drogi myślenia, był Orygenes. Myśliciel niezwykle twórczy, jeden z pierwszych, który próbował wyartykułować chrześcijańską doktrynę teologiczną w formie uporządkowanego

systemu myślowego na wzór doktryn filozoficznych. Żył na przełomie II i III wieku. Wprawdzie zarówno on sam za swego życia, jak i jego pisma stały się w świecie chrześcijańskim zarzewiem licznych sporów. Po jego śmierci spory te nasiliły się jeszcze bardziej i ciągnęły się aż po VI wiek, a na Wschodzie nawet dłużej. Jednak spory te nie ograniczyły wpływów jego nauczania. Dlatego też wycisnął on duże piętno na kształtowaniu się doktryny chrześcijańskiej, a zwłaszcza ascezy.

Orygenes urodził się około roku 185/6 w Aleksandrii, w największym być może po Atenach ośrodku życia kulturalnego w starożytnym świecie. Pochodził z rodziny chrześcijańskiej. Jego ojciec poniósł śmierć męczeńską za wiarę. Żył i wychowywał się w atmosferze głębokiej wiary, od dzieciństwa Jezus i Jego Dobra Nowina były dla niego najwyższymi wartościami. Po śmierci ojca, wspierany przez zamożną matronę, uczył się w Aleksandrii, u boku Pantena i Klemensa. Z wielkim zapalem i gorliwością chłonał zarówno nauki kościelne, jak i świeckie umiejętności. Uczęszczał także do szkoły filozofa platonika Amoniusza Sakka. Tam zetknął się z Porfiriuszem, późniejszym krytykiem chrześcijaństwa i biografem Plotyna. Orygenes, pytany często przez pogańskich kolegów o sprawy wiary chrześcijańskiej, udzielał im odpowiedzi, wskutek czego wcześniej zaprawiał się do roli apologety i nauczyciela. Bardzo młodo, bo już w wieku 18 lat, po odejściu Klemensa, został mianowany przez biskupa Demetriusza kierownikiem aleksandryjskiej szkoły katechetycznej, która w tym okresie była u szczytu sławy. Dzięki swym zdolnościom intelektualnym i umiejętnościom nauczania oraz świątobliwemu życiu i odwadze podczas prześladowań za Septymiusza Sewera, zyskał wielkie uznanie zarówno u chrześcijan, jak i u pogan. W tym czasie wiele także podróżował: najpierw do Rzymu, potem po Bliskim Wschodzie i do Grecji. W Cezarei utworzył szkołę katechetyczną. Podczas przejazdu przez Palestynę rezydujący tam biskupi udzielili mu święceń kapłańskich. Ale to stało się jednak powodem sporów i oskarżeń (ze względu na próbę samookaleczenia). W czasie prześladowań za panowania Decjusza wtrącono go do więzienia i poddano okrutnym torturom. Wskutek odniesionych ran wkrótce zmarł w Tyrze w wieku siedemdziesięciu lat, najprawdopodobniej w roku 253/4.

Swym nauczaniem i licznymi pismami zyskał już za życia wielką sławę. Zainteresowanie wzbudzały jego różne pisma egzegetyczne, a niezliczone homilie zyskiwały popularność. Szczególnie przyciągał do siebie ludzi szlachetnych i uczonych, którzy chętnie czerpali z jego nauk. Na jego pisma powoływali się również heretycy. Nic więc dziwnego, że w chrześcijańskim świecie właśnie jego pisma stały się powodem oskarżeń, a on sam postacią kontrowersyjną. Po jego śmierci wybuchły ostre spory o ortodoksyjność jego nauczania. Spory te gwał-

townie się nasiliły, gdy ok. roku 400 przeciwko jego nauce wystąpili Epifaniusz i patriarcha Teofil z Aleksandrii. Ucichły dopiero w połowie VI wieku.

Dorobek pisarski Orygenes jest imponujący. Epifaniusz przypisuje mu ok. 6 000 książek. Pisał liczne komentarze do poszczególnych ksiąg Pisma świętego, setki homilii, dzieła apologetyczne (m.in. *O zasadach* i *Przeciw Celsusowi*) oraz pisma ascetyczne. Jego dziełem jest również słynna *Hexapla*. Euzebiusz podaje, że do pisania zatrudniał stenografów, którzy na zmianę pod dyktando spisywali jego wywody. Pisał w języku greckim, ale teksty te pisane po grecku zaginęły. Dziś znamy tylko część jego pism i to jedynie z przekładów na język łaciński.

Do wiary dochodził nie przez osobiste poszukiwania, jak młodszy od niego o prawie dwieście lat św. Augustyn. Wychował się w rodzinie chrześcijańskiej i od dzieciństwa *żył wiarą w Jezusa*. Ale podobnie jak Dobrą Nowiną, żył również kulturą helleńską. Nie tolerując „nierozumnej i naiwnej wiary”, całą swoją inteligencję i wszystkie wiadomości wykorzystał na głębsze zrozumienie Pisma świętego. W ten sposób zamierzał „chrześcijanom, którzy podejmują kwestie intelektualne, dać odpowiedzi zgodne z Pismem, tak żeby ich nie szukali w wielkich sektach gnostyckich”¹. Z pasją więc oddawał się studiom nad Pismem świętym, aby je wiernie zrozumieć i ogarnąć wszystkie objawione prawdy. Uważał, że tylko wtedy będzie mógł dzielić się swoją wiedzą z braćmi we wierze. Wychowany w kulturze helleńskiej, wiarą żył i artykułował jej prawdy jak grecki filozof: zasadami i pojęciami filozofii, zwłaszcza ulubionego Platona. Nic więc dziwnego, że jego egzegeza Pisma świętego i budowany na jej podstawie wykład prawd wiary stawał się zwartym *systemem teologicznym*. W ten sposób treści religijne tego systemu zostały przesycone treściami oraz pojęciami platońskimi i spojone ich logiką w uporządkowaną całość. Ale greckie pojęcia filozoficzne, przeniesione na grunt objawienia, bezwiednie modyfikowały sens danych wiary lub nawet nadawały im nowe znaczenia. Widać to także w jego sposobie myślenia i mówienia o człowieku.

Swoje myślenie o człowieku Orygenes osadził w egzegezie Objawienia. Nie znaczy to jednak, że wyłącznie samo objawienie było dla niego źródłem dociekań. Korzystał on obficie z doświadczenia filozoficznego, zwłaszcza z Platona, od którego zapożyczył język filozoficzny dla wyartykułowania prawd wiary. Swoje myślenie o człowieku wyłożył zarówno językiem i pojęciami filozoficznymi za-

¹ Henri Crouzel, *Orygenes*, przeł. Janusz Margański, Wydawnictwo *Homini*, Bydgoszcz 1996, s. 41.

pożyczonymi od Platona, jak i językiem biblijnym. Lecz to, co mówi o człowieku językiem Platona, to nie jest już wcale tylko schrystianizowany platonizm; jest to nowa religijno-filozoficzna *wizja* człowieka.

Kim jest człowiek według Orygenesesa? Platon w człowieku widział przede wszystkim niematerialną, prostą i niezłożoną *duszę*, na którą „*największe kajdany*” nakłada materialne ciało; śmierć wyzwala duszę z *uwięzienia w ciele*. Oczywiście Platon określał człowieka także innymi jeszcze terminami, którymi także posługuje się Orygenes. Jeśli jednak posługuje się tymi samymi terminami co Platon, to jednak mówi już zupełnie co innego: ma bowiem zawsze przed oczami *całego człowieka*, stworzonego na obraz i podobieństwo Boże. Nie jest to zatem proste powtórzenie helleńskich trychotomicznych wątków, obecnych już u Platona; Orygenes wątki te zaczerpnął – za pośrednictwem św. Pawła (1Tes 5,23) – z Biblii. Nie podejmując jednak problemów ontologicznych Platona, próbował jedynie tymi samymi słowami *opisać* człowieka w całość jego bytu. W dialektycznym opisie akcent położył na *ducha*, a nie na *duszę*. A hebrajski *ruah* to nie to samo, co grecka *pneuma* – jakieś subtelne materialne tworzywo. Biblijne słowo *ruah* wskazuje najpierw na samego Boga i na Jego działanie skierowane ku człowiekowi, a ściślej ku jego sercu. Wskazuje także na *otwarcie* człowieka na Boga; co więcej, oznacza również *zdolność* (dyspozycję) człowieka do zwrócenia się ku Bogu w aktach miłości. *Duch-ruah* to również dar Boży, który oddziałuje na duszę i jest jej nauczycielem. Natomiast *dusza* – jako termin filozoficzny – to u Orygenesesa tylko *wewnętrzna zasada życia*, która – podobnie jak u Platona – organizuje byt człowieka jako całość (forma, akt); ponadto wnosi w jego byt ludzki zdolności poznawania i jest siedzibą wolnej woli.

Mówiąc więc o człowieku, Orygenes posługuje się greckimi terminami, ale terminy te u niego znaczą już coś innego, tym samym inaczej prezentują *naturę* człowieka. U Orygenesesa dusza jest co prawda zasadą życia, ale może ulegać wpływom ducha lub wpływom ciała jako siłom niższym – zmysłowym doznaniom i pożądliwości. Tę dialektykę *walki ducha z ciałem* Orygenes połączył ze swoją interpretacją biblijnego grzechu pierworodnego jako upadku i oddalania się człowieka od Boga. Według niego skutek grzechu pierworodnego duch człowieka stygnie w swej zdolności do umiłowania Boga i oddala się od Niego, a jego siły oddziaływania na duszę słabną. A wtedy człowiek, oddalając się od Boga, jednocześnie zamyka się w sobie, w swoim egoizmie, a to znaczy, że *żyje według ciała*.

A co u Orygenesesa znaczy *ciało*? Sprawa ważna dla właściwego zrozumienia Orygenesowej walki z ciałem. Ważna, ale i zarazem skomplikowana. Według Orygenesesa ciało na pewno nie jest tym samym, co u Platona; to nie żadne *kajdany* dla duszy czy *więzienie*. Różne konteksty, w których Orygenes używa

słowa *ciało*, wskazują, że według niego każdy byt ma swoje tzw. *naturalne ciało*. Nie jest to więc ciało w rozumieniu Platona czy Arystotelesa, i chyba także nie w rozumieniu stoików. Orygenesowe rozumienie ciała naturalnego jest bliskie biblijnego rozumienia, jest bowiem *naturalnym znakiem stworzoneści i widzialności* człowieka w świecie. W tym znaczeniu ciało sobie właściwe, czyli naturalne, mają wszystkie istoty rozumne. U człowieka ciało jest jakby naturalną *widzialną osłoną* jego duszy i ducha. W zakończeniu dzieła *O zasadach* tak podsumowuje swoje dociekania: „...koniecznością było, aby ciałami posługiwała się rozumna natura [czyli duchowa, niecielesna, niematerialna – p. m. – A.S.], która okazuje się zmienna i niestała z uwagi na stan, w którym została stworzona – bo to, co nie istniało i zaczęło istnieć, tym samym jest określone jako byt zmiennej natury, (...). I dalej: Bóg „stworzył naturę cielesną, która przez przemianę właściwości mogła z wyroku Stworzyciela przemieniać się we wszystko, czego wymagały okoliczności. (...) zawsze będą istnieć istoty rozumne, które potrzebują cielesnego okrycia; zawsze więc będzie istnieć również natura cielesna, w którą okrywać się muszą stworzenia rozumne; chyba że kto mniema, iż potrafi na podstawie jakichś dowodów wykazać, że natura rozumna może wieść życie bez żadnego ciała. [Nie być w jakiś sposób widzialna? – p. m. – A.S.] Roztrząsając powyżej poszczególne problemy przedstawiłmy, jak to jest dla nas trudne albo prawie niemożliwe do pojęcia” (IV, 4, 8)². Orygenes był zatem świadomy, że stając przed problemem ciała ludzkiego, staje przed tajemnicą stworzenia.

Pomijając możliwe i zawile interpretacje różnych jego wypowiedzi, jedno możemy stwierdzić: według Orygenesusa ciało – nasze ludzkie doczesne ciało, kruche i podległe zmienności, jak każdy inny żywy organizm w tym świecie – nie jest samo w sobie czymś złym, a dla duszy na pewno nie jest „więzieniem”. Jako stworzone przez Boga jest dobre, albowiem – jak mówi Biblia – wszystko, co Bóg stworzył, było bardzo dobre. Ciało człowieka – kruche, zmienne, słabe podległe cierpieniom – jest naturalną widzialną stroną ludzkiego bytu. Jako takie jest w bycie ludzkim konieczne; ciała nigdy nie może zabraknąć. Dlatego zmartwychwstanie ciała jest również konieczne, aby człowiek w całości swego bytu mógł uczestniczyć w pełni nowego życia w królestwie zbawionych. Z tą tylko różnicą, że w życiu przyszłym ciała ludzi zbawionych będą doskonałe, świetliste i promienne, a ciała ludzi potępionych – mroczne i ciężkie. W strukturze bytu ludzkiego ciało w sposób konieczny jest zespolone z duszą i z duchem. Jeśli jest człowiek, to musi być ciało, dusza i duch. One stanowią jedność ludzkiego bytu. Taki jest odwieczny zamysł Boga w stosunku do człowieka, którego stworzył na swój obraz i podobieństwo. W życiu Trójcy Świętej człowiek widzi swoje

² *O zasadach*, przeł. Stanisław Kalinkowski, PSP, Warszawa 1979, s. 344.

odbicie, swoje podobieństwo do Boga, teraz co prawda tylko jak w zwierciadle, ale w królestwie niebieskim Boga będzie oglądał twarzą w twarz, pozna w Boga i pozna w pełni siebie samego.

W nauczaniu Orygenesesa ważniejszy od ontologicznego był moralny aspekt ludzkiej egzystencji. Człowiek – w całości duch, dusza, ciało – wskutek grzechu pierworodnego jest duchowo osłabiony, dlatego może się egoistycznie skoncentrować wyłącznie na swoim cielesie i na jego doznaniach (m.in. na donaniach seksualnych). Wtedy jednak wybiera sposób *życia według ciała*; wówczas jednak jako duch zatraca się w cielesności, a tym samym oddala się od Boga. Jednak jako obdarzony wolnością wyboru i wzmocniony łaską Ducha Świętego człowiek może się poddźwignąć i wyzwolić z grzesznego poniżenia. A wyzwala się wtedy, gdy otwiera się na miłość Boga i gdy w życiu chodzi drogami sprawiedliwości. Życie sprawiedliwe i czyste to droga wyzwolenia, droga zbawienia. I kto idzie tą drogą, ten żyje *według ducha*.

Moralne nauczanie Orygenesesa stało się natchnieniem dla ruchów ascetycznych starożytności chrześcijańskiej; może nie dla tych, którzy wybierali życie na pustyni, ale na pewno dla tych, którzy w bezżenności czy w ślubach dziewic widzieli ideał życia chrześcijańskiego, zwłaszcza zaś dla tych, którzy wstrzeźliwość seksualną uważali za warunek uduchowienia, czyli *życia według ducha*. Przyjmowali bowiem, że wszelki wybór drogi sprawiedliwości i miłości, to duchowa walka z trudnymi nieraz do pogodzenia impulsami, m.in. z impulsami cielesnymi, z seksualnością. Pod względem zagrożenia impulsami seksualnymi sam Orygenes zdawał się nawet być w zgodzie z niektórymi chrześcijańskimi gnostykami ze szkoły Walentyna. I chyba stąd w jego wypowiedziach ten tak bardzo negatywny, ale i zarazem pełen ambiwalencji stosunek do ciała, do życia doczesnego, stąd także wizja życia chrześcijańskiego – *życia według ducha* – jako duchowej walki z cielesnością. Píše Peter Brown: „*Orygenesowa wizja duchowej walki weszła w krwioobieg wszystkich późniejszych tradycji ascetycznego przewodnictwa duchowego w świecie greckim i bliskowschodnim. Wciągała ona osobę ludzką w podniosły i nieustający dialog z niepochwytymi mocami, które muskały umysł. Albowiem «jeżeli mamy wolną wolę, to wprowadzie pewne moce mogą nas namawiać do grzechu, a inne pomagać nam w zbawieniu»*”³.

Wzniosła wizja człowieka wewnętrznego pociągała, a nauczanie o uduchowieniu było do pogodzenia z ogólnym nauczaniem chrześcijańskim. Niektóre

³ Brown, s. 183.

jednak poglądy Orygenesesa budziły sprzeciw. Dlatego jego nauczanie jako system teologiczny wnet stało się przedmiotem oskarżeń i sporów. Czy słusznie?⁴ Orygenes jako nauczyciel wiary i „przewodnik duchowy” to postać wspaniała, mądry chrześcijanin, który uczy rozumnie wierzyć i rzetelnie myśleć. *„Orygenes sam siebie uważał – pisze Peter Brown – głównie za egzegetę. Stając naprzeciwko niezmiennego Słowa Boga, próbował osiągnąć spokój ikony, okazać wobec ludu postawę niezachwianą. (...) Tym, co w późniejszych stuleciach zjednało mu podziw chrześcijańskich intelektualistów, była nie tyle treść Orygenesowego nauczania, nieraz zresztą ekscytująca i zbijająca tropu, ile raczej sposób, w jaki Orygenes, egzegeta i przewodnik duchowy, prezentował życie chrześcijańskiego nauczyciela w rozpięciu między czasem i przestrzenią. Właśnie to uczyniło zeń postać modelową, «świętego» kultury chrześcijańskiej, człowieka przez ponad stulecie sławionego jako «brus dla nas wszystkich»”⁵.*

To, co twórcze i cenne w intelektualnych dociekaniach Orygenesesa nad prawdami wiary – idea człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga oraz idea człowieka wewnętrznego, którego moralnym obowiązkiem jest duchowa przemiana w człowieka stworzonego na wzór Jezusa Chrystusa – w sporach i zawitych kłótniach o doktrynalną prawowierność, niestety, nie wzbogaciło chrześcijańskiej doktryny. Gorzej, rzec by nawet można, że poszło na marne: albowiem najpierw przez zaciekłych oskarżycieli w swych najgłębszych treściach skarykaturowane i zdeprecjonowane, zostało następnie uznane za niebezpieczne dla życia chrześcijańskiego, a potem – pod postacią niebezpiecznych dla wiary poglądów jako *orygenizm* – zaprzepaszczone. Natomiast to, co przez

⁴ Nowsze badania (zob. Crouzel, dz. cyt., s. 331 in) ukazują, że najwięksi w starożytności chrześcijańskiej krytycy Orygenesesa, Metody z Olimpu i Piotr z Aleksandrii, nie tylko że nie rozumieli jego nauczania, ale odczytując jego myśli, najpierw je skarykaturowali i jako karykaturę poddali krytyce. Potępiano to, co błędnie rozumiano lub czego wcale nie rozumiano. Wyrządzono w ten sposób wielką krzywdę jednemu z najwybitniejszych myślicieli chrześcijańskich. *„Tak więc potomność – pisze Crouzel – obeszła się bardzo niesprawiedliwie z jednym z tych ludzi, którym myśl chrześcijańska zawdzięcza najwięcej. Jeżeli w czasach późniejszych nie spotyka się już – na przykład w atakach Porfiriusza – tej pogardy, jaką okazywał Celsus dla niewiedzy i głupoty chrześcijan, to chyba dzięki temu, że dzieło nawracania warstw wykształconych rozpoczęte przez Klemensa i szkołę aleksandryjską, a potem podjęte przez Orygenesesa, przyniosło swoje owoce wśród tych kręgów Cesarstwa – na chrześcijaństwo zaczęto patrzeć inaczej. Któż zdoła ocenić wpływ, jaki zainicjowany przez nich ruch wywierał na przystępowanie społeczeństwa rzymskiego do chrześcijaństwa zarówno za Konstantyna, jak i po nim?”* (s. 356).

⁵ Peter Brown, s. 179.

zwolenników jego doktryny zostało zaakceptowane i co w następnych wiekach stało się treścią chrześcijańskiego nauczania moralnego – idea człowieka wewnętrzno – odczytywano wyłącznie w kategoriach walki *ducha z ciałem* na potrzeby ascezy w walce z seksualnością, owym odwiecznym źródłem ciemnych i mrocznych sił, które sprzeciwiają się życiu duchowemu człowieka i wciągają go w sidła materii. W ten sposób Orygenes, twórczy teolog i myśliciel – został jako doktrynalnie niebezpieczny – odstawiony na boczne tory chrześcijańskiego nauczania Ojców Kościoła. To jednak nie pomniejsza go jako wielkiego człowieka, żarliwego chrześcijanina, mistyka rozmiłowanego w Jezusie, myśliciela, pisarza i nauczyciela wiary.

Spory chrystologiczne a kształtowanie się pojęcia osoby – definicja Boecjusza

Słowo *osoba* – po grecku *prosopon*, a po łacinie *persona* – znane już było w starożytności pogańskiej. Powstało poza zasięgiem filozofii i w mowie potocznej oznaczało maskę aktora, wygląd człowieka, rolę czy postać występującą w teatrze lub w sztuce. W języku prawniczym oznaczało rolę oskarżyciela, obrońcy lub sędziego; natomiast w gramatyce oznaczało to samo, co i dziś: jedną z form czasownika użytego jako orzeczenie. Do filozofii słowo *osoba* weszło bardzo późno i to drogą okrężną, bo poprzez *Septuagintę* – przekład Biblii na język grecki z języka hebrajskiego. W *Septuagincie* greckim słowem *prosopon* oddano hebrajskie *paneħ*, które oznaczało m.in. twarz, oblicze. Ale ponieważ Izraelita słuchał Boga i stawał przed Jego obliczem nie za pośrednictwem jakiejś maski aktora jak Grek, ale jak ktoś, kto występował jako osobiście obecny i kto sam bezpośrednio mówił do człowieka. W ten sposób w *Septuagincie* greckie *prosopon* zyskało nowe znaczenie: wskazywało na żywą obecność Boga, na oblicze tego, kto – choć sam w sobie niewidzialny – jest osobiście obecny i mówi do człowieka. Stąd już niedaleka droga, aby to słowo odnieść do żywego człowieka. Ale w filozofii zastosowanie tego słowa do chrześcijańskich dociekań nad człowiekiem dokonało się znowu drogą okrężną, bo za pośrednictwem sporów chrystologicznych o osobę w Chrystusie i sporów trynitarnych o pozycję osoby w Trójcy Świętej. W kontekście tych sporów słowo *prosopon* – i łacińskie słowo *persona* – nabrało znaczenia ontologicznego, ale nie wyzbyło się jednak wieloznaczności. Najpierw bowiem oznaczało jednostkowy byt jako podmiot, czyli substancję. W tym znaczeniu współwystępowało z innym greckim terminem, jakim jest *hypostasis*. Termin ten oznaczał naturę i istotę jednostkowego bytu, a więc substancji. W sporach chrystologicznych i trynitarnych z trudem jednak dochodziło do możliwie jasnego rozumienia terminu *osoba*, zwłaszcza, że spory te często wznieceali ludzie, o których mówi Boecjusz, że „*nie-*

*dostatki wiedzy usiłują przesłonić chmurą uporu i beczelności, skoro częstokroć nie tylko nie wiedzą tego, o czym mówią, ale nawet w tego rodzaju sporach nie rozumieją, co sami mówią*⁶.

W procesie kształtowania się ścisłego rozumienia pojęcia osoby Boecjusz odegrał ważną rolę. Ten żyjący w latach 480-524 chrześcijański filozof, znany w historii filozofii przede wszystkim jako autor dzieła *O pocieszeniu filozofii*, usiłował za wzorem Arystotelesa zdefiniować pojęcie osoby w jasno określonych terminach logicznych. Był on człowiekiem wszechstronnie wykształconym w filozofii, czerpał wiele z Porfirusza i innych pisarzy neoplatonickich, z Cyserona, św. Augustyna, ale przede wszystkim z logicznych pism Arystotelesa, którego uznawał za mistrza ścisłości. Był także doskonale zorientowany w teologii, a jego dewiza brzmiała: „*Połącz, jeśli możesz, wiarę i rozum*”. W dziejach kultury europejskiej odegrał on rolę przekaziciela chrześcijańskiej doktryny w terminach zapożyczonych z pism neoplatoników i Arystotelesa. Swoimi pismami przyczynił się do załagodzenia sporów chrystologicznych. Słynną definicję osoby zamieścił w dziełku *O osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi*⁷.

Jego dociekania nad terminem *osoba* miały zdecydowanie charakter logiczny, a nie ontologiczny czy epistemologiczny. Postępował niemal jak współczesny filozof analityk: wyszedł od analizy sposobów używania słów *natura* i *osoba* w wypowiedziach, a nie od analizy źródłowego poznania istoty bytu osoby. Wziął więc najpierw pod uwagę religijne wypowiedzi o Chrystusie, zawarte w teologicznych formułach orzekających, że Jezus jest Synem Bożym i człowiekiem. W V wieku pojawiło się wiele interpretacji, których Kościół nie akceptował, uznając je za hereetyckie. I tak Nestoriuszowi przypisywano opinię, że głosi, iż w Jezusie są dwie osoby. Natomiast Eutyches głosił, że w Jezusie obie natury, boska i ludzka, tak się zlewają ze sobą, iż tworzą jedną nową naturę. Kluczowe w tych wypowiedziach były więc *pojęcia osoby i natury*. Jak je należy rozumieć, by uniknąć herezji? Właśnie te pojęcia Boecjusz poddał gruntownej analizie.

I tak ustalił, że natura „*to różnica gatunkowa, ukształtująca każdą rzecz – natura est unam quamque rem informans specifica differentia*”⁸. Takie pojęcie *natury* orzekamy 1. o samych ciałach; 2. o samych substancjach cielesnych lub niecielesnych oraz 3. o jakimkolwiek istnieniu. W tym ostatnim przypadku „*naturą rzeczy jest to, że już przez samo swoje istnienie mogą być one w jakikolwiek sposób pojęte przez umysł*”⁹. Rzec by można, że to, co istnieje, nie jest chaosem czy

⁶ *O pociechach filozofii ksiąg pięciore oraz traktaty teologiczne*, tłum. T. Joachimowski, Poznań 1927, s. 224.

⁷ Dz. cyt., s. 224-249.

⁸ Jw., s. 227

⁹ Jw., s. 225.

nieokreślonym konglomeratem składników, lecz daje się poznać, określić i nazwać odpowiednim słowem. Jest to najogólniejsze rozumienie słowa *natura*.

W ściślejszym rozumieniu słowo *natura* orzekamy o tym, co może działać lub przyjmować działanie, a więc o substancjach cielesnych lub niecielesnych; rzec można o przedmiotach jednostkowych (o indywiduach). Ale słowa *natura* używamy także wtedy, gdy wskazujemy na *zasadę* czegoś, jak na przykład na zasadę tzw. ruchu naturalnego, który odróżniamy od ruchu przypadkowego. Natomiast słowo *osoba* orzekamy jedynie o czymś, co jest konkretną żywą substancją i to substancją rozumną; bo przecież o koniach czy o drzewach nie mówimy, że są osobami. Słowa *osoba* nie orzekamy także o substancjach powszechnych czy o rzeczach. W ścisłym znaczeniu słowo *osoba* orzekamy jedynie o *człowieku*, o *Bogu* i o *aniołach*, a to według Boecjusza znaczy, że wyłącznie o substancjach rozumnych.

Skoro zatem słowo *osoba* orzekamy jedynie o substancjach rozumnych, to jednocześnie zakładamy, że każda z tych substancji jest zdeterminowana określą naturą – „*uksztalającą każdą rzecz*”. Ustaliwszy to, Boecjusz sformułował swoją słynną definicję osoby: „*Osoba jest poszczególną substancją natury rozumnej – persona est naturae rationabilis individua substantia*”¹⁰. W tym wypadku możemy już mówić o wyraźnej definicji *pojęcia* osoby.

Rodzi się jednak pytanie: na podstawie czego tak mówimy? Innymi słowy, co jest źródłem i podstawą *pojęcia* lub *idei* osoby? Według Boecjusza tą podstawą jest logiczna analiza używania słowa *osoba* w różnych zdaniach, a nie *źródłowe doświadczenie* samej osoby, czyli wgląd w *istotę bytu* osoby. Istota bytu osobowego, zwłaszcza osoby ludzkiej, pozostawała u Boecjusza nadal w poznawczym cieniu, jawiła się tylko w analizowanych słowach i *pojęciach*.

Formułując taką definicję *pojęcia* osoby, Boecjusz zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że Grecy obok słowa *prosopon* – *osoba* – używają także w tym samym znaczeniu dwóch jeszcze innych słów: *hypostasis* i *usiosis*, które tłumaczył jako *subsystemcja*. Słowa te zawsze są jednak orzekane o jednostce ludzkiej, czyli o *substancji rozumnej*, a nie o jakiegokolwiek substancji. Boecjusz z naciskiem podkreślał, że osobą może być jedynie taki byt, który 1. istnieje sam w sobie; 2. jest konkretną całością bytową (indywiduum); 3. jest solidnie w sobie ukształtowany przez swoją naturę, a nie przez jakąś przypadłość; 4. natura ta jest rozumna (*natura rationabilis*). Natomiast ustalenie w teologicznych wypowiedziach różnicy między naturą a osobą Boecjusz pozostawił „*kościelnemu sposobowi mówienia*”, czyli chrześcijańskiej wykładni prawd wiary. On sam zaś, posługując się logiczną analizą *pojęcia* natury, starał się jedynie wykazać,

¹⁰ Jw., s. 229.

że absurdalny jest pogląd Eutychesa o zlanu się w Chrystusie dwóch natur, boskiej i ludzkiej w jedno.

Definicja osoby Boecjusza została na Zachodzie powszechnie przyjęta w teologii, a później także w filozofii. Wcale to jednak nie znaczy, że 1. pojęcie osoby należy tylko do sfery religijnej i wypracowane zostało wyłącznie na użytek teologii; 2. że definicja Boecjusza dokładnie wyluszcza treści pojęcia osoby na podstawie źródłowego poznania istoty osoby. Co prawda w chrześcijańskim nauczaniu przez wieki definicja osoby Boecjusza – mówiąc dzisiejszym językiem – uchodziła za definicję adekwatną i merytorycznie trafną i była jako taka w większości akceptowana. Pojawiali się bowiem od czasu do czasu jej krytycy, a przede wszystkim tacy, którzy próbowali tę definicję udoskonalać, ustalając dokładne określenia treści czy wzbogacając ją o nowe treści. Wśród najważniejszych treści pojęcia substancji wymienia się substancjalność, subsystencja, indywidualność (jednostkowość), rozumność, odniesienie (relacja), nieudzielalność (*incommunicabilitas*), wolność i godność. Współcześnie jako najważniejsze wymienia się samoświadomość, podmiotowość, dialogiczność i zdolność do wejścia w relację ja-ty i do samooddania w miłość.

Teologowie – ale nie tylko – zawsze, aż po czasy współczesne, bardzo chętnie nawiązywali do definicji Boecjusza¹¹. Powstaje jednak pytanie, czy teologowie nawiązywali do tej definicji ze względu na jej merytoryczną trafność czy też ze względu na przyzwyczajenie. Na to pytanie nie chcę dawać tutaj rozstrzygającej odpowiedzi.

W tej chwili ważniejsze są inne pytania. Czego chrześcijańscy myśliciele dopatrzyli się w słowie *osoba*, że tak chętnie używali go jako terminu dla określenia podstawowych prawd wiary: jedności Bożej natury i trzech osób w Trójcy Świętej oraz jedności osoby i dwoistości natury w Chrystusie? Czy stało się to w wyniku przeprowadzonych analiz znaczenia słowa i pojęcia osoba? Czy może w wyniku źródłowego poznania w samej *osobie ludzkiej* dostrzegli jakieś nowe własności i jakości? A może odkryli je w danych objawieniach dotyczących osób Bożych? Jeśli tak, to jakie to mogłyby być własności i jakości? Co ze struktury osoby wydobyli na światło dzienne jako istotnie ważne? Bo przecież nie mogło im chodzić ani o maskę, ani o wyraz czy oblicze w znaczeniu potocznym; ani

¹¹ Zob. ks. Wincenty Granat, *Osoba. Próba definicji*, Sandomierz 1961; por. także ks. Teofil Wilski, „*Tajemnica osoby*” – *klucz do rozumienia siebie i Boga*, „Communio”, 2(1982), s. 24-44. Krytyczne uwagi na temat problematyki osoby w tradycyjnej filozofii, zob. Adam Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, s. 9-89.

również o rolę. U podstaw musiało być coś głębszego w istocie samej osoby, i to zarówno osoby ludzkiej, jak i osób w Bogu. Coś, co nie tylko charakteryzuje człowieka jako wyróżniony byt, ale co konstytuuje samo *bycie osobą*, osobą ludzką czy osobą w Bogu. Ale odpowiedzi na te pytania wykraczają poza ramy historycznych prezentacji dociekań Boecjusza.

Pojęcia, jakimi się posługujemy w filozofii i w teologii, są albo trudne i w dużym stopniu już niezrozumiałe, bo uwikłane we własną historię i w sporne problemy filozoficzne przeszłości, tak że dziś trudno nam odczytać ich właściwy sens. Albo też są znowu tak wieloznaczne, że w ogóle nie można jasno określić ich treści. Z takich to właśnie pojęć zbudowana jest słynna definicja Boecjusza. Są to pojęcia uwikłane w spory epistemologiczne i metafizyczne tamtych czasów, dlatego z trudem można odczytać sens definicji z nich zbudowanej. Zarazem o definicji Boecjusza żadną miarą nie możemy powiedzieć, że jest zupełnie błędna; co najwyżej możemy jej zarzucić, że jest dziś nieczytelna, gdyż posługuje się słowami, których intencje znaczeniowe tak się już zatarły, że trudno przy ich pomocy pomyśleć sobie i przedstawić „rzecz samą”, czyli *osobę w pełni jej określenia* – jej *entelecheię*. I że jest niepełna.

W definicji Boecjusza jest obecna jednostkowość, rozumność natury oraz substancjalność, ale umknął z niej moment dla bytu osoby najważniejszy – jej swoista monadyczna struktura i zarazem jej uwewnętrzniona w bogactwie swego życia „osobność”, (jej „samość”). Ta struktura osoby (natura konstytutywna) wyłamuje się spośród wszelkich podstawowych struktur ontycznych, jakie zna tradycyjna metafizyka. Osoba, mimo wszelkich pozorów, nie jest – jak wszystkie pozostałe żywe indywidua – *substancją* materialną czy duchową, aczkolwiek jest podmiotem własności (a to ją upodabnia do substancji); jest podmiotem jednostkowym, żywym indywiduum, które poznaje, czuje, myśli i rozumuje. Osoba jest więc bytem w pełni określonym przez własną naturę konstytutywną jak każdy dający się określić przedmiot pierwotnie indywidualny; chciałoby się też powiedzieć, że ma swoją materię i formę. W tym znaczeniu osobie nie brakuje niczego do bycia doskonałą substancją, czyli *w pełni zdeterminowaną całością bytową*. A jednak to nie wszystko. Osoba to coś znacznie więcej.

Definicja Boecjusza mówi również, że osoba jako *poszczególne substancja jest natury rozumnej*. Co mogłoby to znaczyć? Że jest rozumem? Duchem? Albo że jest bytem w sferze myśli lub czymś tylko pomyślanym? Ideą czy jakimś tworem mowy? Osoba jest rzeczywistością wyjątkową, jest *kimś*, kto sam w sobie *istnieje* jako ukształtowana całość bytowa; kto w świecie jest *obecny*; kto jest dynamiczną

realnością w sferze ducha; kto jest podmiotem działań i doznań; kto jest podporządkowany procesom zachodzącym w świecie i kto w upływie czasu zachowuje swoją tożsamość czy *samość*¹². Osoba mówi o sobie ja i tylko ona źródłowo poznaje samą siebie. Najistotniejsze jest jednak to, że osoba jest – rzecz by można – całością ontyczną wewnątrz samej siebie, tzn. taką całością, która jest sobą *u-siebie* i która jako ja żyje *w-sobie-dla-siebie* własnymi myślami i decyzjami, własnym ukrytym przed oczyma drugich dynamizmem wewnętrznym, mocą którego w wolności rozstrzyga o sobie samej. A rozstrzyga nie tylko wówczas, gdy to jej własne życie przejawia się na zewnątrz dynamizmem ruchu i działań w świecie zewnętrznym, ale także wówczas, gdy jej dynamizm cichnie i ukrywa się wewnątrz niej samej, a nawet i wtedy, gdy się zupełnie pogrąża w milczeniu i ulega pasywności zmian z zewnątrz. Najważniejsze jest to, że owo egotyczne życie osoby *w-sobie-samej* nie jest dla niej tylko jej przypadłością jako *poszczególnej substancji* lub tylko relacją. Prawdziwe życie osoby jest jej *żywym centrum*, jej *sercem*, jej pełnią i dlatego osoba wewnątrz samej siebie – *sama-w-sobie* i *sama-u-siebie* – osiąga własną *entelecheię*. Substancje jako poszczególne indywidua, nawet te najbardziej dynamiczne, a więc wszelkie żywe jestestwa, nie mają tego rodzaju intymnego ukrytego w nich samych życia egotycznego jako twórczej mocy ducha, nie żyją *w-sobie-dla-siebie*. Ich *entelecheie* są – jeśli tak można powiedzieć – wyłącznie zewnętrzne, rzeczowe czy przedmiotowe, od wewnątrz są wypełnione i nieme. Jako takie substancje żywe są jedynie podłożem zachodzących w nich procesów, a ich „twarde jądro” – proste i płaskie – nie kryje w sobie niczego więcej, żadnego *osobno ukrytego* życia intymnego, którego nikt z zewnątrz nie może zaobserwować, a które byłoby ich właściwą *entelecheią*. Definicja Boecjusza o tym wszystkim milczy. Dlaczego? Bo jej autor – można tę tezę wypowiedzieć z silnym zaakcentowaniem – nie dostrzega istoty tego, co określił *naturą rozumną*. Bo co to takiego jest owa *natura rozumna*? Czy to coś wyłącznie duchowego? Coś tylko związanego z rozumem? Czy to sama dusza w człowieku? Czy raczej człowiek w całości swego bytu wraz z ciałem, z duszą i duchem?

Bycie osobą jest naszą ludzką rzeczywistością i zarazem naszą osobistą tajemnicą. To przede wszystkim my ludzie jesteśmy osobami. Jako osoby żyjemy *w-sobie-dla-siebie* i w procesie komunikacji międzyosobowej. Bez tej międzyosobowej komunikacji nasze bycie osobą byłoby zagrożone. Powstaje pytanie, czy nazwanie tej złożonej rzeczywistości *rozumną naturą* jest trafne. Czy rozumność jest momentem, który wyczerpuje i ogarnia całość bytu osoby? Czy mówi o osobie wszystko?

¹² Terminu tego używam zamiennie – za Barbarą Skargą – na oznaczenie osoby (zob. *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Wyd. Znak, Kraków 1997).

Poznanie istoty osoby jest tak trudne, gdyż źródłowy wgląd w jej strukturę jest dany wyłącznie nam osobiście w aktach naszej subiektywnej samowiedzy. Ale czy to dyskwalifikuje obiektywny walor takiego poznania? Logiczne analizy Boecjusza, tak subtelne i dokładne, jakby ześlizgują się po powierzchni natury osoby, jakby tylko ją musnęły, ale nie ujmują jej w pełni bytu jako tego, co najdoskonalsze w całej naturze – *id quo est perfectissimum in tota rerum natura* (św. Tomasz z Akwinu). W niczym to jednak nie przekreśla doniosłości wkładu dociekań Boecjusza w refleksję nad człowiekiem w dziejach Europy.

Człowiek w systemie religijno-filozoficznym Jana Szkota Eriugeny

Myślicielem, który w IX wieku stworzył wielki uporządkowany logicznie system religijno-filozoficzny, jest Jan Szkot Eriugena. Jego dzieło *De divisione naturae* jest według współczesnego historyka filozofii „świadectwem wielkiego i przenikliwego umysłu, umysłu spekulatywnego filozofa, który przewyższył wszystkich myślicieli swojego czasu”¹³. Aż dziw bierze, że w okresie, w którym główną troską ludzi nauki było zachowanie dorobku starożytności i utwierdzanie rudymentów oświaty, powstało dzieło tak zadziwiające. System Eriugeny jest wyraźnie przeniknięty neoplatonizmem późnej starożytności. Wychodząc z głębokich przemyśleń treści wiary chrześcijańskiej, z bogatej erudycji w zakresie filozofii – Platon, Arystoteles i Plotyn – oraz z inspiracji Grzegorza z Nyssy i Pseudo-Dionizego Areopagity, Eriugena stworzył system myślowy, który do dziś zadziwia oryginalnością pomysłów teoretycznych i zawartością logicznej wizji. Historycy filozofii porównują system Eriugeny z systemem Hegla ze względu na zamierzenia i pewne podobieństwa panteizujące. Pisze Copleston: „trudno się oprzeć wrażeniu, że obcuje się z żywym, głębokim i oryginalnym umysłem, który zмага się z kategoriami, sposobami myślenia i ideami przekazanymi mu w spadku przez poprzedników jako materiał, na którym i z którym ma pracować, przekształcając go w system i przesycając zarazem atmosferą, barwą i brzmieniem właściwym tylko sobie”¹⁴. Eriugena – podobnie jak Hegel – zamierzał wyjaśnić – odwołując się do objawienia i rozumu – wszystko: Boga, całe dzieło stworzenia i zbawienia, czas i wieczność.

Na tle wczesnego średniowiecza zarówno postać Jana Szkota Eriugeny, jak jego dzieło są niezwykle. Urodził się najprawdopodobniej ok. roku 810 w Irlandii; sam siebie nazwał z grecka *Eriugena*, czyli tym, który pochodzi

¹³ Frederick Copleston, *Historia filozofii*, t. II, *Od Augustyna do Szkota*, przeł. Sylwester Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2000, s. 159.

¹⁴ Tamże, s. 133.

z Irlandii. Niezwykle zdolny, był umysłem twórczym. Początki wykształcenia zdobył, być może, jeszcze w Irlandii. Przybył na Zachód, najprawdopodobniej w charakterze lekarza dworskiego, a potem przełożonego szkoły pałacowej. Ustawicznie pogłębiał swoją znajomość kultury starożytnej w ośrodkach dworskich, które w okresie renesansu karolińskiego za Karola Łysego odgrywały coraz większą rolę. Swoją wiedzę z różnych dziedzin zdobywał samodzielną pracą i poprzez osobiste przyjacielskie kontakty z wybitnymi ludźmi swego czasu. Osiągnął taką znajomość języka greckiego i starożytnej gramatyki – a w tym czasie taka znajomość greki należała do rzadkości – że nawet pisał w tym języku dworskie panegiryki. W kręgach intelektualnej elity dworskiej wyróżniał się swoją wiedzą i zdobywał uznanie. Brak świadectw, czy przyjął święcenia kapłańskie. Ale gdy wybuchnął wywołany wystąpieniem mnicha Gottschalka spór teologiczny o predestynację, właśnie Szkotowi powierzono przygotowanie odpowiedzi. W latach 850-851 napisał dzieło *De divina praedestinatione* stając w obronie prawd wiary – człowieka i jego wolności. Odwołując się do rozumu i racji filozoficznych wykazał, że koncepcja Gottschalka, uznająca podwójne przeznaczenie, jest błędną interpretacją św. Augustyna. Zdaniem Eriugeny, do błędnych tez doprowadziła Gottschalka nieznajomość filozofii i niedostateczna biegłość w sztukach wyzwolonych. Przy tej okazji sformułował śmiałą tezę, że prawdziwa religia jest prawdziwą filozofią. Swoim rozwiązaniem nie zadowolili jednak żadnej ze stron, gorzej, naraził się nawet na oskarżenia o herezję. Jednak na dworze królewskim nie utracił prestiżu, przeciwnie, to właśnie jemu Karol Łysy zlecił przygotowanie przekładu i napisanie komentarza do tzw. *Corpus Dionysiacum* – całości pism Pseudo-Dionizego, którego niezwykle czczono na dworze karolińskim. Jan Szkot do zadania był już przygotowany. Pracując teraz nad przekładem i komentarzem, pogłębił jeszcze bardziej swoją znajomość filozofii (zwłaszcza neoplatonizmu) i teologii, szerzej też zapoznał się z myślą wschodnich Ojców Kościoła, których dzieła również tłumaczył.

Praca nad *Corpus Dionysiacum* miała dla niego wielkie znaczenie. Po jej ukończeniu stał się na Zachodzie znawcą kultury wschodniej i samodzielnym myślicielem. Wkrótce więc zabrał się do przygotowania oryginalnego dzieła, napisanego w formie dialogu, które zatytułował *Periphyseon*, znanego na Zachodzie bardziej z tytułu łacińskiego *De divisione naturae*. Posługując się oryginalną terminologią, wyłożył w nim swoje poglądy filozoficzno-teologiczne jako zwarty i uporządkowany system myślowy. Dzieło zakończył piękną modlitwą: *O Panie Jezu, nie proszę Cię o żadną inną nagrodę, o żadną inną szczęśliwość, o żadną inną radość jak tylko tę, abym mógł wnikać i zgłębić, bez żadnej domieszki błędów, Twoje słowa przez Ducha Świętego natchnione. W tym jest bowiem najpełniejsze moje szczęście oraz kres doskonałego poznania, poza którym du-*

*sza rozumna, nawet ta najbardziej godna, nie znajduje nic, bo poza tym nic nie istnieje*¹⁵.

De divisione naturae jest dziełem niezwykle bogatym w treści filozoficzne i teologiczne. Jest wielką syntezą religijno-filozoficzną. Jego twórca czerpie swoją *mądrość wiary* w objawienie Boże, które jest dla niego głównym źródłem rozeznania w świecie. Równie obficie czerpie z patrystycznego dziedzictwa Wschodu i Zachodu; z mistycznego nurtu obecnego w filozofii starożytnej (zwłaszcza z neoplatonizmu) i z mistycznego nurtu chrześcijańskiego (zwłaszcza z Pseudo-Dionizego Areopagitymisty i z Grzegorza z Nyssy). Ponadto także wiele czerpał z racjonalnej myśli greckiej; niezwykle cenił Arystotelesa, uważając go za myśliciela szczególnie wnikliwego (*Aristoteles acutissimus apud Graecos*). Stworzył spekulatywne dzieło jako samodzielną syntezę religijno-filozoficzną. Dzieło to jednak nie było – i dotąd nie jest – łatwe do zinterpretowania. Dlaczego? Frederick Copleston pisze: *ponieważ podjęta przezeń próba wyrażenia nauki chrześcijańskiej oraz filozoficznej doktryny Augustyna zgodnie ze sposobem ich rozumienia przez Pseudo-Dionizego i filozofię neoplatońską dopuszcza pytanie, czy Jan Szkot był ortodoksyjnym chrześcijaninem, czy też zbliżył się niemal do panteizmu. Uczeni, którzy stoją na stanowisku ortodoksji intencji Jana Szkota, mogą się powoływać na przykład na twierdzenie, że «we wszystkich sprawach należy iść za autorytetem Pisma Świętego», natomiast ci, według których Jan Szkot stał na stanowisku wyższości filozofii nad teologią oraz antycypował racjonalizm Hegla, mogą się powoływać na przykład na twierdzenie, że «każdy autorytet», (na przykład autorytet Ojców), «którego nie potwierdza zdrowy rozum, wydaje się słaby, natomiast zdrowy rozum nie potrzebuje potwierdzenia ze strony jakiegokolwiek autorytetu»*¹⁶.

Zdaje się, że wszystko zależy od tego, jak według Jana Szkota należy zrozumieć autorytet. A według niego autorytet to wcale nie powszechnie uznawana opinia tego lub tamtego Ojca Kościoła, ani przytaczanie zdań z Pisma Świętego na poparcie jakiegoś twierdzenia. Według niego autorytet swoją siłę przekonania czerpie tylko i wyłącznie z prawdziwego poznania: „*Nil enim aliud mihi videtur esse vera auctoritas, nisi rationis virtute reperta veritas*”. Tylko prawda poznana rozumem – prawda w Piśmie Świętym lub w tekstach Ojców Kościoła – może być autorytetem, za którym należy iść. Ta odkryta rozumem prawda nie jest

¹⁵ Eriugena, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, tł. Agnieszka Kijewska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000, s. 11.

¹⁶ Dz. cyt., s. 135-136.

ani przeciw Bogu, ani przeciw wierze. Wiara przygotowuje i ułatwia rozumowe poznanie, ale go nie zastępuje. W tym znaczeniu Eriugena był racjonalistą przekonanym o tym, że człowiek choć jest słaby i ograniczony, może i powinien rozumem dochodzić do poznania prawdy rzeczy¹⁷.

Wyniki własnego poznania i spekulacji nad prawdami wiary i wiedzy wypowiedział w *De divisione naturae* zupełnie nowymi abstrakcyjnymi terminami. Być może, że w ten sposób chciał podkreślić jednolitość własnej syntezy i spójność dialektycznych związków pomiędzy wprowadzonymi pojęciami. Te nowe terminy są u niego wynikiem spojrzenia z różnych punktów widzenia i z różnych perspektyw na całość tego, co ogólnie określił mianem *Natury*, a co potem rozczłonkował na cztery nowe pojęcia podporządkowane ogólnemu pojęciu *Natury*. Te różne ujęcia prezentują różne *theoriae*, czyli różne sposoby poznawczego podejścia do rzeczywistości.

I tak pierwsze bardzo ogólne rozumienie terminu *Natura* Jan Szkot odnosi zarówno do Boga, jak i do całej sfery nadprzyrodzonej i do całego świata naturalnego – zatem obejmuje nim wszelką Rzeczywistość. Na Boga i na wszelkie stworzenia patrzy jako na całość, jako na wszechświat – widzi *universitas* istnienia. Nie używa tu arystotelesowskiego terminu *byt*. Opisuując tę *universitas* istnienia, uprawia – jak sam to nazywa – *fizjologię*, a nie tradycyjną metafizykę, zmierza jednak do wykrycia *metafizycznego procesu*, jaki zachodzi w tej *universitas* istnienia, i przez uchwycenie którego usiłuje wyjaśnić *pochodzenia* wszystkiego od Boga i *proces powrotu* wszystkiego do Boga.

W tak rozumianej *universitas* istnienia wyróżnia podporządkowane ogólnemu terminowi *Natura* pojęcie *natury, która stwarza, a sama nie jest stworzona* – *natura, quae creat, et non creatur*. Jest to wyłącznie sam Bóg widziany w swej boskiej immanencji, Bóg sam w sobie i w swej transcendencji, źródło i przyczyna wszystkiego. Bóg, którego jednak nie potrafimy określić żadnym ze znanych nam słów, gdyż On sam wykracza poza wszystko, co istnieje. Widziany z tej perspektywy Bóg jest *Nicością* w stosunku do wszystkiego, co istnieje poza Nim, ale jest stwórcą tego wszystkiego, albowiem w Nim wszystko ma swój początek, On wszystko jednoczy i spaja. Sam jednak nie utożsamia się z niczym; jest ponad wszystkim, jest Nad-rzeczywistością.

Drugie podporządkowane ogólnemu pojęciu *Natura* to pojęcie *natury, która jest stworzona i która stwarza* – *natura quae et creatur et creat*. Pojęcie to odnosi się do pierwotnych przyczyn jako do prototypów czy do idei, odwiecznych wzorców, w ogóle do świata idealnego. Odwieczne rodzenie Słowa pociąga za sobą

¹⁷ Por. Agnieszka Kijewska, *Eriugena*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2005, s. 46-47.

wieczne ustanawianie archetypicznych idei wszystkiego, co powstaje i co ma powstać. Te archetypiczne wzorce powstają w Bogu jako przedmioty Jego myśli. Wszystko, co powstaje i istnieje poza Bogiem, uczestniczy w tych archetypach i przez to ma jednocześnie udział Bogu.

Jako trzecie pojęcie Jan Szkot odróżnia *naturę, która jest stworzona, ale nie stwarza* – *natura quae creatur et non creat*. Jest to cały świat stworzeń istniejących na zewnątrz Boga. Tu należy człowiek (o nim osobno).

Jako czwarte i ostatnie odróżnia pojęcie *natury, która nie stwarza i nie jest stworzona* – *natura, quae nec creat nec creatur*. Pojęcie to oznacza Boga jako kres i cel wszystkich rzeczy; jest to *Bóg wszystek we wszystkim*. Wszystko bowiem, co istnieje, pochodzi od Boga i wraca do Boga. W całym *universum* istnienia zachodzi rytm *wychodzenia* wszystkiego od Boga i *powrotu* wszystkiego do Boga jako do swego kresu. Wywodząc się z pierwszych przyczyn jako z prawzorów, wszystko w całości kosmicznego procesu powraca do tychże prawzorów w Bogu. W tym procesie *wychodzenia* i *powrotu* stworzenia nie tracą jednak swej substancji – istoty tego, czym są – tracą jedynie zmienne zespoły przypadłości i zjawisk, wzbogacając się jednak we wszystko, co w trakcie owego procesu *wychodzenia* i *powrotu* osiągnęły, przede wszystkim zyskują nową wieloraką i zarazem prostą jedność.

Człowiek w ujęciu Eriugeny

Człowiek w całym *universitas* istnienia w ujęciu Eriugeny zajmuje miejsce wyróżnione. Do niego odnosi się pojęcie *natury, która jest stworzona, ale nie stwarza*. Człowieka do istnienia powołał Bóg szóstego dnia stworzenia wraz z innymi żywymi istotami. Człowiek jest podobny do zwierząt, odżywia się bowiem i odbiera wrażenia jak zwierzęta. I jeśli patrzymy nań od tej strony, to musimy go zaliczyć do rodzaju zwierzęcego, czyli do rodzaju *animal*. Lecz gdy przyglądamy się przejawom jego rozumnego życia – jego myślom, pragnieniom i uczuciom – to wyraźnie widzimy jego wyższość nad zwierzętami. Zatem ze względu na *rodzaj* człowiek jest zwierzęciem, ale ze względu na *różnicę gatunkową* zdecydowanie przekracza sferę zwierzęcości. Podstawą tej różnicy jest rozumna dusza człowieka. Sama w sobie dusza jest prosta, przenika ludzkie ciało i jest obecna w każdej jego części. W ciele dusza jest jedna, ale spełnia w nim różne funkcje. Ze względu więc na tę różnicę gatunkową definiujemy człowieka jako *animal rationale*. Co więcej, ze względu na swe życie duchowe człowiek jawi się nam nawet jako podobny do Boga, jako ten, kto *wprost* partycypuje w życiu Bożym. Zarazem właśnie to podobieństwo duszy do Boga wyraża prawdziwą substancję i istotę człowieka, jest fundamentem jego godności.

Człowiek z roślinami dzieli siły wzrostu i odżywiania, ze zwierzętami władze zmysłowe i emocjonalne, a z aniołami władze rozumu. Żyje więc jak roślina, odczuwa jak zwierzę, rozumuje jak człowiek, pojmuje jak anioł. Zatem wszelkie stworzenie zawiera się w granicach jego ludzkiej natury. Stąd za starożytnym filozofem Posejdoniuszem Eriugena odnosi do człowieka określenie *mikrokosmos*, a za św. Grzegorzem z Nyssy nazywa go „*warsztatem całego stworzenia*” (*officina omnium ceraturarum*). O człowieku można powiedzieć, że jest *więzią* czy *ogniwem*, które w sobie łączy to, co materialne, z tym, co duchowe. W człowieku mieści się każdy rodzaj zwierzęcy, ale człowiek nie mieści się w każdym zwierzęciu, zdecydowanie wyrasta ponad świat zwierzęcy.

Część ludzkiej natury wspólną człowiekowi ze zwierzętami, Eriugena nazywa ciałem. Owo materialne ciało samo w sobie nie jest czymś złym, gdyż taka jest ludzka natura, że w całości składa się on z ciała i z duszy. Życie ciała przejawia się w procesach biologicznych, a życie duszy przejawia się w procesach duchowych – jako umysł (*mens*), jako duch (*animus*), intelekt (*intellectus*). Mając ciało ze świata materialnego i łącząc je jednym spoiwem z duszą wziętą ze świata duchowego, człowiek tworzy jedną uporządkowaną i przyozdobioną całość ontyczną: człowieka doskonałego w zamyśle Bożym, według idealnego wzorca czy pierwowzoru. Ta doskonała – *wzorcowa* natura ludzka – jest prosta, odznacza się integralnością i w godności dorównuje anielskiej. Według owego Bożego pierwowzoru człowiek ma wprowadzić ciało, ale nie jest ono jeszcze ciałem płciowo zróżnicowanym. Według Eriugeny człowiek w zamyśle Bożym nie był ani „kobieta”, ani „mężczyzna”, lecz po prostu *człowiekiem*. Określenie *człowiek* wyrażało doskonałość jego natury.

Koncepcja ciała ludzkiego płciowo niezróżnicowanego nie jest oryginalnym tworem Eriugeny, przejął ją od Ojców Kościoła; obecna jest u Ewagriusza z Pontu, Maksyma Wyznawcy i Grzegorza z Nyssy. Eriugena przyjął tę koncepcję za swoją, w drodze spekulacji powiązał z neoplatońskimi pojęciami i wkomponował we własną doktrynę *wychodzenia* wszystkiego od Boga i *powrotu* wszystkiego do Boga. Do tej doktryny dołączył także swoje interpretacje rajy biblijnego, grzechu pierworodnego i upadku człowieka oraz odkupienia w Chrystusie całego rodzaju ludzkiego. Według niego w Chrystusie zmartwychwstałym i uwielbionym dokonało się ponowne zjednoczenie całej ludzkiej natury ludzkiej, które po zmartwychwstaniu będzie udziałem wszystkich ludzi. Wtedy człowiek powróci do swojego pierwowzoru w Bogu i do pełnej z Nim jedności. W tym nowym stanie życia uwielbionego znowu nie będzie ani mężczyzny, ani kobiety; każdy zbawiony będzie *człowiekiem* w pełni doskonałym, wzbogaconym o cały swój rozwój, uwielbionym i wywyższonym w swym człowieczeństwie. Nie oznacza to wcale, że ulegną zatarciu wszelkie różnice pomiędzy ludźmi lub że wszyscy zleją się

w jedno tak, że nie byłoby rozgraniczenia pomiędzy zbawionymi a potępionymi, wskutek czego także uległoby zatarciu rozróżnienie między dobrem a złem, a ludzkie dzieje utraciłyby swój sens, gdyż wróciłyby do pierwotnego spoczynku lub zaczęły się na nowo – jak to sobie wyobrażali stoicy. Według Eriugeny będzie wręcz przeciwnie, w Chrystusie całe stworzenie zostanie odnowione, przemienione i uduchowione, każdy więc człowiek uzyska swoją istotową pełnię, swoje wieczne znaczenie i przeznaczenie. W życiu i czynach zbawionych zajaśniają swym blaskiem miłość i łaska, a w życiu i czynach tych, którzy się odwrócili od Boga, ujawni się Boża sprawiedliwość. Ilustruje to pięknie obraz powrotu do raju. Eriugena mówi, że do raju powrócą wszyscy, ale nie wszyscy tak samo będą spożywać owoce z Drzewa Życia¹⁸, dostąpią tego tylko niektórzy.

W doktrynie powrotu wszystkiego do Boga dopatrywano się u Eriugeny tendencji monistycznych i panteizujących. Czy są ku temu powody? Otóż wydaje się, że nie ma. Albowiem Jan Szkot nigdy nie zacierał różnicy między Bogiem a stworzeniem, nigdzie też nie mówił o zanikaniu indywidualnego życia człowieka. Istotę przyszłej szczęśliwości człowieka widział w uzdolnieniu każdego do kontemplacji prawdy, a to stanowi szczyt duchowego życia. Tak więc człowiek uwielbiony to nie człowiek zredukowany wyłącznie do intelektu czy do samej duszy, a tym bardziej nie jest to intelekt odarty z ciała. Do intelektualnej kontemplacji prawdy został powołany człowiek przemieniony i odnowiony w pełni swej ludzkiej natury. Człowiek uwielbiony jednoczy się sam w sobie, w swej złożonej cielesno-duchowej naturze i zarazem jednoczy się z Bogiem. I jako taki – powiedzmy: w pełni zintegrowany – uczestniczy w życiu Bożym.

Interpretacja Eriugeny przemiany i odnowy wszystkiego w Chrystusie – *powrotu* całego stworzenia do jedności z Bogiem – choć wypowiedzana przy pomocy schematów neoplatońskich, zdaje się zupełnie wykluczać jakiekolwiek odcienia monizmu czy panteizmu. W Chrystusie bowiem dokonuje się *przemiana* całego stworzenia bez zacierania różnic; innymi słowy całe stworzenie powraca do swych praprzyczyn. Tak samo uświęcenie i przebóstwienie całego rodzaju ludzkiego nie oznacza sprowadzenia wszystkich ludzi do jakiegoś jednego *człowieka* jako wzoru. Wszyscy powracają do swych prawzorów w Bogu nie zatracając niczego, aby uczestniczyć w pełni Jego życia. W tej pełni nowego życia, które spływa na ludzi z Chrystusa uwielbionego, uczestniczą wszyscy według stopnia miłości, jaką żyli i miary sprawiedliwości, na jaką zasłużyli. „*Natura ludzka, nawet jeśli [człowiek] nie zgrzeszył, nie mogłaby świecić swoimi własnymi siłami. Ze swej natury bowiem nie jest światłem, ale uczestnikiem (particeps) światła. Otóż [natura ludzka] jest zdolna do nabycia (capax) mądrości, sama jednak nie*

¹⁸ Por. Agnieszka Kijowska, *Eriugena*, s. 106.

jest mądrością, lecz dopiero przez uczestnictwo w mądrości może stać się mądra. Podobnie bowiem jak owo powietrze, które nie świeci samo z siebie, a któremu przysługuje miano ciemności, jest jednakże zdolne przyjąć promień słoneczny, tak i nasza natura, gdy rozważa się ją w niej samej, jest jakąś ciemną substancją, ale jest zdolna być uczestnikiem światła mądrości. O owym świetle, gdy uczestniczy w promieniach słonecznych, nie mówi się, że świeci samo z siebie, lecz że jawi się w nim blask słońca w taki sposób, iż nie tracąc swojej naturalnej ciemności, [powietrze] przyjmuje w siebie przychodzące światło. W podobny sposób rozumna część naszej natury, gdy jest w niej obecne Słowo Boże, wówczas poznaje rzeczy inteligibilne oraz swojego Boga nie sama przez się, ale przez wrodzone jej światło (per insitum sibi divinum lumen)”¹⁹.

Eriugena swoją koncepcję człowieka „osadził” całkowicie w Objawieniu. Treści Objawienia były dla niego punktem wyjścia i podstawowym źródłem pojęć i twierdzeń. Wyprowadzał je bezpośrednio z Objawienia i z prawd wiary formułowanych przez Ojców Kościoła. Ale z tej racji trudno powiedzieć, aby jego religijno-filozoficzna antropologia nie była wyłącznie filozoficzną egzegezą Pisma świętego. Wiele bowiem pojęć i twierdzeń sformułował odwołując się zarówno do danych wiary, jak i do pojęć filozoficznych platońskich i neoplatońskich, do koncepcji św. Grzegorza z Nyssy, do św. Augustyna. Doktrynę swoją w całości budował przy zastosowaniu rygorów logicznych i respektowaniu dialektycznych związków pomiędzy tworzonymi pojęciami. Kontemplacja prawd wiary dostarczała jedynie pierwszorzędne światło dla poznania tajemnic Bożych, a subtelne analizy dotyczące natury świata materialnego i duchowego – owo żmudne i cierpliwe *przyglądanie się* rzeczom martwym i żywym – pozwalały mu wydobywać z nich na światło dzienne *prawdziwe oblicze rzeczy* oraz ukryty w nich sens. A oto fragment tekstu, który ukazuje subtelność jego dociekliwego myślenia i głębię widzenia. „*Weźmy przykład z najbardziej wewnętrznego porządku natury. Ten kamień albo to drewno jest dla mnie światłem. I jeśli pytasz, jak się to dzieje, rozum skłania mnie do udzielenia następującej odpowiedzi: gdy obserwuję ten lub inny kamień, wiele rzeczy przychodzi mi na myśl, które oświecają mój umysł. Uświadamiam sobie bowiem, że jest on czymś dobrym i pięknym w znaczeniu analogicznym, że przez różnicę w gatunku i rodzaju oddziela się od innych gatunków i rodzajów, że przez swoją liczbę, przez którą jest jednością,*

¹⁹ *Komentarz do ewangelii Jana (z homilią do prologu ewangelii Jana)*, przeł. Agnieszka Kijewska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000, s. 55.

tworzy całość, że nie przekracza swego porządku i zgodnie z właściwością swego ciężaru zdąża do swego miejsca. Gdy czynię te i tym podobne refleksje nad tym kamieniem, stają mi się one światłem, a więc one mnie oświecają.

Zaczynam się bowiem zastanawiać, skąd się to bierze, i pojmuję, że nie może to pochodzić z naturalnego uczestnictwa w jakimkolwiek widzialnym stworzeniu, i niebawem prowadzony przez rozum wychodzę ponad wszystko, wznosząc się do przyczyny wszystkich rzeczy, która wszystkiemu wyznacza miejsce i porządek, liczbę, rodzaj i gatunek, dobro i piękno, istotę oraz wszelkie inne cechy i dary. Dotyczy to każdego stworzenia, od najwyższego zaczynając, do niższych, to znaczy od duchowych do cielesnych, także tych, które i stworzenie, i same siebie ustosunkowują do chwały Boskiej, Boga swego żarliwie szukają i we wszystkim, co jest, znaleźć Go usiłują, chwałę Jego ponad wszystko, co jest, miłując. Stworzenie, gdy je u podstaw kochamy, staje się światłem wprowadzającym, wyraźnie widocznym w jasnym spojrzeniu duchowym.

*Dlatego to cały warsztat tego świata jest olbrzymim światłem, złożonym z wielu części, jakby z wielu latarni, aby ukazywały one prawdziwe oblicze rzeczy poznawalnych i ostremu wejrzeniu rozumu dostępnych, jeżeli łaska Boża i praca rozumu współdziałały w sercach wiernych*²⁰.

Podsumowanie

Nowe judeochrześcijańskie myślenie o człowieku powoli zakorzeniało się w kulturze europejskiej. Mogło się tak stopniowo rozwijać i utwierdzać, gdyż zarówno ludzie Starego Testamentu, którzy kiedyś wsłuchiwali się w nawoływania proroków i oczekiwali spełnienia się obietnic mesjańskich, jak i ci, którzy później uwierzyli w Jezusa Chrystusa i Jego boskie posłannictwo – w swej codziennej egzystencji zakorzeniaли się w doczesności, mocno – rzec by nawet można – bardzo mocno trzymali się ziemi. Ludzie Starego Testamentu nie odwracali się od życia i jego problemów. Swoją doczesną egzystencję przeżywali jako *dar życia* Boga Najwyższego, ale i jednocześnie jako obietnicę *nowego życia*. Wierząc w Boga nie odrywali się od ziemi w zaświaty, w jakiś wyśniony świat wyobrażeń; biblijny szeol nie był dla nich miejscem ostatecznym. Jednocześnie doczesności nie absolutyzowali, nie zamykali się w niej, nie uważali jej za swoje właściwe miejsce i ostateczne przeznaczenie. Ale też nie rozpaczali, że muszą w niej żyć w świecie. A pierwsi chrześcijanie stosunkowo wcześniej wyzwolili się z naiwnej wiary w rychłe triumfalne powtórne przyjście Chrystusa. Jednak wierząc w Boga

²⁰ Cytuję za: Philotheus Boehner, Etienne Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, przeł. Stanisław Stomma, Instytut Wydawniczy PAX 1962, s. 275-276.

Najwyższego i słowom Jezusa ufali, że mimo doświadczenia mroków śmierci, przeznaczeniem każdego człowieka jest nowe życie. Ich codzienna egzystencja, przeniknięta wiarą w Boga, jednocześnie opromieniona była nadzieją. Nadzieją i tym – rzec by można – lirycznym zadziwieniem – obecnym już w Starym Testamencie – skierowanym ku Najwyższemu: „*Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, czym syn człowieczy, że troszczysz się o niego?*” (Ps 8). Przyjmowali, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo i ufali, że Najwyższy zna każdego jednego człowieka z imienia i pamięta o nim. Te dwa momenty wiary broniły chrześcijan przed abstrakcyjną miłością do ludzkości kosztem poszczególnego człowieka i ustawicznie skłaniały ich do odkrywania i uznawania *godności* w każdym poszczególnym człowieku jako obrazie Boga.

INSPIRACJE CHRZEŚCIJAŃSKIE A MYŚLENIE O CZŁOWIEKU W KULTURZE EUROPEJSKIEJ (WIEKI I-VI)

Chrześcijańska *praxis* a europejskie myślenie o człowieku

Europejskie myślenie o człowieku – myślenie, które kryje się w poglądach, opiniach i mitach wypełniających przestrzeń naszego życia duchowego – wywodzi się z dwóch głównych źródeł historycznych: ze starożytnej filozofii pogańskiej greckiej i rzymskiej oraz z judeochrześcijańskiego objawienia. Niemniej ważnym trzecim źródłem historycznym są myśliciele i pisarze wczesnochrześcijańscy. To właśnie oni, skoro tylko otworzyli się na świat kultury helleńskiej, rozwijali i pogłębiali – zwłaszcza w związku ze sporami chrystologicznymi – starożytne pojęcia i teorie dotyczące natury człowieka. W tych nowych pojęciach i teoriach kryły się treści zarówno czysto filozoficzne, jak i treści religijne. Te ostatnie co prawda bezpośrednio odnosiły się do życia chrześcijańskiego, ale pośrednio także do określonych pojęć antropologicznych. Tak było w przypadku Arystydesa z Aten, który w związku z prawdą wiary o zmartwychwstaniu poddał krytycznej refleksji pojęcie natury człowieka. W tych dociekaniach treści czysto filozoficzne są owocem ludzkiego wysiłku poznawczego, natomiast treści religijne mają inny charakter; najpierw są owocem posłuchu, jaki ludzie okazują samoobjawiającemu się Bogu, a następnie również własnych dociekań człowieka nad prawdami wiary i nad sensem bycia chrześcijaninem. Człowiek stara się zrozumieć, co Bóg mówi o nim samym, o jego znaczeniu i przeznaczeniu.

Od samego początku wiara w Jezusa i uznanie Go Zbawicielem wymagało czegoś więcej niż tylko biernego przyjęcia chrześcijańskiego przepowiadania. Kto uwierzył w Jezusa i w Jego zbawcze dzieło, ten wiązał z Nim całe swoje życie; wchodził z Nim w ścisły osobisty związek egzystencjalny, w jakimś sensie upodabniał się Niego. Stąd naśladowanie Jezusa w życiu codziennym było już tylko konsekwencją tego związku, ścisłym wymogiem wiary. Św. Paweł wyraził to tak: „*Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. (...) obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i Samego siebie wydał za mnie*” (Gal 2,20). A Pseudo-Klemens, autor *Listu do dziewic*, ujął to w lapidarną formułę: „*Chcesz być chrześcijaninem? Bądź we wszystkim podobny*

*do Chrystusa*¹. To upodobnianie się do Chrystusa i naśladowanie Go polegało na duchowej przemianie człowieka. Był to więc dynamiczny wewnętrzny proces przekształcania się starego człowieka w nowego, a nie tylko zwyczajna deklaracja światopoglądowa czy ideologiczna.

Teksty autorów starochrześcijańskich są świadectwem owego duchowego procesu przemiany życia chrześcijan w okresie I-V wieku, jego dynamicznego rozprzestrzeniania się w świecie kulturowo zróżnicowanym. Jako świadectwo teksty te zawierają – obok treści ściśle religijnych odnoszących się bezpośrednio do samej praktyki życia chrześcijańskiego – również treści filozoficzne. Zazwyczaj jednak treści te – zarówno religijne, jak filozoficzne – zlewają się wzajemnie w pojęciach i w formułach językowych i w tej postaci przybierają postać nauki wiary chrześcijańskiej. Nic dziwnego, w tym okresie bowiem nie wyodrębniano jeszcze wyraźnie tego, co my dziś wyodrębniamy jako teologię i filozofię. Co więcej, wówczas często filozofią nazywano to, co dziś nazywamy wiarą i teologią.

Autorzy pism starochrześcijańskich – zwłaszcza ci, których wyodrębniamy jako szczególnie ważnych dla formowania się doktryny wiary, nazywając ich Ojcami Kościoła, swoje dzieła pisali nie z myślą o rozwijaniu odrębnych dyscyplin naukowych, lecz niemal wyłącznie dla pogłębienia życia religijnego. Doktryna chrześcijańska powstawała w praktyce życia chrześcijańskiego jako swego rodzaju *teoria naśladowania* Chrystusa. Tak postępowali wszyscy Ojcowie Kościoła, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Ale mówiąc o naśladowaniu Chrystusa, siłą rzeczy nawiązywali do różnych poglądów na temat człowieka, dlatego z ich pism możemy wydobyć różne pojęcia antropologiczne i na ich podstawie rekonstruować to, co tu nazywamy filozoficznym myśleniem o człowieku w okresie wczesnego chrześcijaństwa.

Pisarzy starochrześcijańskich, a zwłaszcza Ojców Kościoła, można uważać – a sędzę, że nie jest to przesadą – za fundatorów kultury europejskiej. Oni bowiem, *po pierwsze*, podejmując podstawowe teoretyczne i praktyczne problemy filozofii Greków i Rzymian, kontynuowali i rozwijali ich *miłość mądrości*, ale rozwijali już nie jako *pogańskie* poszukiwanie prawdy, które pozostawało wyłącznie

¹ *Listy do dziewięciu* Pseudo Klemensa, przeł. W. Kania, „Vox Patrum”, t. 16 (1996), nr 30-31, s. 433.

w zasięgu ludzkich możliwości. *Po drugie*, do rozwiązań pogańskich myślicieli dołączali własne przemyślenia i rozwiązywania, płynące z wiary i z ich czysto ludzkich dociekań. W ten sposób tworzyli coś nowego, bo *chrześcijańską miłość mądrości*. Tak od początku postępowali na Wschodzie św. Justyn i Klemens Aleksandryjski, Arystydes z Aten, Orygenes, Grzegorz z Nazjansu, Bazyl Wielki, Grzegorz z Nyssy, Dionizy Pseudo-Areopagita czy Nemezjusz, a na Zachodzie Tertulian, św. Ireneusz czy św. Augustyn. I dziesiątki innych. Poza nielicznymi wyjątkami nie zajmowali się jednak wyłącznie problemami filozoficznymi czysto teoretycznymi (wyłącznie metafizyką); tworzyli coś nowego – *chrześcijańską miłość mądrości* nie dla *czystego oglądu* (dla *teorii*), lecz dla *praktyki życia*; byli przecież nauczycielami wiary chrześcijańskiej. W swych pismach odpowiadali na pytania dotyczące praktycznego życia swych braci. Jeśli więc podejmowali jakieś zagadnienia czysto teoretyczne, to zawsze w kontekście praktyki życia religijnego. O Ojcach Kościoła można powiedzieć, że uczyli nie tylko *trzeźwo myśleć* o sprawach wiary, ale także *rozumnie żyć treściami wiary*. Własnym wysiłkiem rozumu wyprowadzali z refleksji nad prawdami wiary praktyczne wskazania dla *życia w Jezusie Chrystusie*², uczyli swych braci we wierze naśladować Chrystusa, ukazywali im sens bycia chrześcijaninem.

Czy Ojcowie Kościoła negowali wartość problemów teoretycznych w filozofii pogańskiej? Nie. Dla nich problemy teoretyczne – m.in. pytania o duszę, o jej naturę, argumenty przemawiające za jej duchowością; czy może jest z materii? Czy może jest wieczna? Jaką rolę pełni w ludzkim ciele? Kim jest człowiek? – i wiele innych pytań były same w sobie ważne. I często je podejmowali. Ale dla ludzi wiary ważniejsze były inne pytania, m.in. o samo nadejście Królestwa Bożego, o koniec świata, a przede wszystkim o to, jak *tu i teraz* żyć w tym świecie, aby zostać zbawionym. Absorbowały ich nie tylko trudy narodzin i śmierci, nie tylko udręki i cierpienia życia codziennego, których źródłem były liczne choroby. W świecie nękały ludzi ciągle wojny i zamieszki społeczne, a chrześcijan dodatkowo prześladowania. Ponadto, żyjąc w świecie, trzeba było również troszczyć się o zwyczajne zaspokojenie potrzeb cielesnych, aby zapewnić byt rodzinie. W związku z tym należało podtrzymywać kontakty ze wszystkimi ludźmi – *necessitates nostrae conversationis* – włączać się w życie cywilne i ponosić ciężary na rzecz państwa. Były to nieuchronne zobowiązania i ciężary życia w świecie, ciężary życia doczesnego wspólne wszystkim ludziom – poganom i chrześcijanom. Jednak dla tych, którzy się nawracali i szli za Jezusem, ważne były nie problemy teoretyczne, lecz *nowe życie w Jezusie jako droga zbawienia*.

² Nie zawsze się to udawało, stąd wiele takich prób kończyło się poglądami, których później Kościół nie akceptował lub uznawał wręcz za heretyckie. Ale to już odrębny problem w dziejach chrześcijaństwa.

Pierwsze niepokoje i trudności

Nic zatem dziwnego, że wielu z tych, którzy uwierzyli i przyjęli Ewangelię Jezusa jako *drogę zbawienia, czyli drogę do życia wiecznego*, zastanawiało się, czy może jednak nie byłoby lepiej już teraz zostawić wszystko; zaprzestać troszczyć się o doczesne sprawy tego świata, opuścić pogańskie wsie i miasta, a może nawet własny dom i rodzinę, aby przyspieszyć nadejście *dnia Pańskiego*. Albo gdzieś w spokoju i wzajemnej miłości – może najlepiej na pustyni – oczekiwać aż „*dzień Pański przyjdzie tak, jak złodziej w nocy*” (1 Tes 5,2)?

Jezus co prawda w swym nauczaniu mówił o rychłym nadejściu Królestwa Bożego, o przemijaniu *tego świata*, o wojnach i nieszczęściach, a także o nieuchronnym sądzie nad światem. Były to ważne tematy Jego nauczania. Mówił m.in.: „*Nie troszczcie się zbyt o swoje życie, czym się macie przyodzierać. Czyż życie nie znaczy więcej niż pokarm, a ciało więcej niż odzienie? (...) Bo o to wszystko poganie zabiegają. Przecież Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie. Starajcie się naprzód o królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane*” (Mt 6,25; 32-33). Jednak porzucenia domu i życia rodzinnego nie stawiał wszystkim jako bezwzględne warunku pójścia za Nim i naśladowania Go. Kto uwierzył i przyjmował Jego Dobrą Nowinę o królowaniu Boga, ten przede wszystkim winien się nawrócić i tak przewartościować swoje życie, ażeby żyć *według Ducha*, a nie *według ciała*. Wiara w Jezusa i Jego Ewangelię nie wykluczała więc ani życia w rodzinie, ani tym bardziej życia w świecie. Kto uwierzył i nawrócił się, nie musiał porzucać ani rodziny i domu, ani zawodu i pozycji społecznej. Winien jedynie stać się *nowym człowiekiem*. Tu, już teraz, w tym świecie.

Jednak po zmartwychwstaniu Jezusa w pierwszych gminach chrześcijańskich niespokojne oczekiwanie na rychłe nadejście Pana stawało się źródłem niepokoju, który – jak można sądzić – zakłócał życie codzienne. Ale poza pełną entuzjazmu nową wspólnotą wiernych w Jerozolimie, o jakiej czytamy w Dziejach Apostolskich (4,32-37), chrześcijanie nigdzie nie tworzyli podobnych odrębnych wspólnot. Nie wywracali zatem ani ustalonego porządku życia codziennego, ani tym bardziej ustalonych struktur społecznych. Chrześcijanie żyli w świecie jak wszyscy inni ludzie, zgodnie z zasadą św. Pawła: „*Zresztą niech każdy postępuje tak, jak mu Pan wyznaczył, zgodnie z tym, do czego Bóg go powołał. (...) Każdy przeto niech pozostanie w tym stanie, w jakim został powołany*”. Tę zasadę św. Paweł rozciągał także na życie rodzinne: „*Nie mam zaś nakazu Pańskiego co do dziewic, lecz daję radę jako ten, który – wskutek doznanego od Pana miłosierdzia – godzien jest, aby mu wierzone. Uważam, iż przy obecnych utrapieniach dobrze jest tak zostać, dobrze jest dla człowieka tak żyć. Jesteś związany z żoną? Nie usiłuj odłączać się od niej! Jesteś wolny? Nie szukaj żony. Ale jeżeli się ożenisz,*

nie grzeszysz. Podobnie dziewica, jeśli wychodzi za mąż, nie grzeszy. Tacy jednak cierpieć będą udręki w ciele, a ja chciałbym ich wam oszczędzić. Mówię wam, bracia: czas jest krótki. (...) Przemija bowiem postać tego świata” (1Kor 7,17-29).

Samo „przemijanie postaci tego świata” – jako proces historyczny – było niewątpliwie udziałem wszystkich ludzi, gdyż wszyscy znosili liczne udręki ciężarów życia, wszyscy doznawali utrapień ze strony panujących władców i królów. Natomiast „obecne utrapienia” czy „udręki w ciele” w postaci prześladowań były udziałem wyłącznie chrześcijan oczekujących na ponowne przyjście Pana. I chyba właśnie owe „udręki w ciele” dla ludzi wierzących w rychłe nadejście Pana były źródłem niepokoju, zwłaszcza że wyznawanie wiary bardzo często, bo aż do początków IV wieku, łączyło się z prześladowaniami. Nic więc dziwnego, że niejedni tym bardziej niepokoili się, jak żyć na co dzień nadzieją *nowego życia*. Czy jest sens trudzić się i pracować, skoro i tak to wszystko przeminie? Nastroje wśród samych chrześcijan bywały różne, może nawet wzniewały jakieś niezdrowe zamieszania społeczne, skoro już św. Paweł musiał napominać swych wiernych w Tessalonikach: „Słyszemy bowiem, że niektórzy wśród was postępują wbrew porządkowi: wcale nie pracują, lecz zajmują się rzeczami niepotrzebnymi. Tym przeto nakazujemy i napominamy ich w Panu Jezusie Chrystusie, aby pracując ze spokojem, własny chleb jedli” (2Tes 3,11-12).

Jednak te eschatologiczne zamieszania z biegiem czasu wyciszyły się. Chrześcijanie, zwłaszcza ci, którzy nawracali się z religii pogańskich, wtapiali się w normalne życie, wiodąc *nowe życie* w świecie, ale już nie według *tego świata*, lecz według *Ewangelii Jezusowej*. I to właśnie ci chrześcijanie stopniowo stawali się zaczynem nowych przemian w świecie: nowego myślenia o życiu, nowego wartościowania doczesności i wieczności, wzajemnych odniesień ludzi do siebie, do życia w rodzinie, w całej pogańskiej *polis*. Już pod koniec II wieku autor *Listu do Diogenesa* mógł napisać: „Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. Nie mają bowiem własnych miast, nie posługują się jakimś własnym dialektem, ich sposób życia nie odznacza się niczym szczególnym. Nie zawdzięczają swej nauki pomysłom czy marzeniom niespokojnych umysłów, nie występują, jak tyłu innych, w obronie poglądów ludzkich. Mieszkają w miastach *helleńskich* i *barbarzyńskich*, jak komu wypadło, stosują się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu, sposobie życia, a przecież samym swoim postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz paradoksalne prawa, jakimi się rządzą.

Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą. Żenią się jak wszyscy i mają dzieci, lecz nie porzucają nowonarodzonych.

*Wszyscy dzielą jeden stół, lecz nie jedno łóż. Są w ciele, lecz żyją nie według ciała*³.

W codziennej chrześcijańskiej praktyce życia – życia, które toczyło się w wielkich ośrodkach miejskich, takich jak Rzym i Konstantynopol, Antiochia i Aleksandria, oraz w miastach położonych w Azji Mniejszej, nad Nilem, na wybrzeżach północnych Afryki, w Hiszpanii i Galii – ważne było nie tyle to, co ludzie myśleli i mówili o strukturze ontycznej człowieka, o duchowości samej duszy i o jej związku z ciałem, m.in. ze względu na wiarę w zmartwychwstanie. Dla nich ważne było przede wszystkim to, co sądzili o *znaczeniu* duszy, o *znaczeniu* materialnego ciała, jak odczytywali *znaczenie* egzystencjalnego związku człowieka ze światem, z doczesnością, jak rozumieli swoje doczesne i wieczne przeznaczenie. Jak w związku z tym oceniali różne przejawy ludzkiego bycia: w rodzinie, w społeczeństwie, w państwie. Jak patrzyli i jak oceniali swoją sytuację w świecie. I stopniowo ta nowa, pełna wiary atmosfera życia przenikała różne dziedziny i inspirowała myślenie o człowieku, sprzyjała nowej orientacji w „*poczynaniu samego siebie w wolności i prawdzie*”, we wzajemnych odniesieniach ludzi do siebie. Nierzadko skłaniała do nowych radykalnych decyzji.

Życie chrześcijan w świecie a pytania o człowieka

W atmosferze życia codziennego, w które coraz bardziej wnikało chrześcijaństwo, utrwalone zwyczaje domagały się rewizji (m.in. niewolnictwo, sytuacja kobiety), a nowe struktury, które teraz powstawały już z inspiracji chrześcijańskiej (m.in. sytuacja wdów, życie pustelnicze, beżzenność) domagały się nowych przemyśleń, nowych uzasadnień. I to nie tyle przemyśleń dotyczących ontycznej struktury człowieka, co przede wszystkim jego związku ze światem, z czasem, z doczesnością oraz roli i miejsca kobiety w życiu wspólnotowym. Dlatego to w tych nowopowstających strukturach życia odzwierciedla się nie tylko nowa samoświadomość człowieka jako istoty cielesno-duchowej, ale przede wszystkim nowa *samoświadomość wartości poszczególnej jednostki jako osoby*, wartości kobiety jako osoby określonej przez swoje ciało płciowo zdeterminowane oraz jako podmiotu uprawnionego do podejmowania decyzji. Chodzi tu zwłaszcza o rolę i miejsce kobiety w życiu Kościoła i wspólnot świeckich, o jej wolność i autonomię w określaniu własnej pozycji społecznej. Tak więc w kontekście sporów i polemik

³ Ks. Szczepan Pieszczocho, *Patrologia*, Gniezno 1998, s. 219.

czysto doktrynalnych i dotyczących praktyk ascetycznych, powoli zarysowuje się nowe pojęcie osoby, jej wartości i znaczenia oraz jej – w jakimś prarozumieniu – praw. Dotyczy to zwłaszcza niezależności kobiety i jej pozycji już w nowej chrześcijańskiej *polis*. Bo w starożytnej *polis* kobiety, choć były nieodzowną częścią życia społecznego, w zasadzie były jednak na marginesie.

Przyjęcie Dobrej Nowiny Jezusa i próby jej wcielenia w życie domagały się głębokich przemian. Chrześcijański pan w stosunku do chrześcijanina niewolnika, choć w społecznych strukturach był jego właścicielem, to jednak w życiu codziennym nie mógł już być nad nim tyrańskim władcą; w chrześcijańskim domu niewolnik nie mógł już być *rzeczą* do nabycia. Z wiary w Jezusa i Jego Ewangelię wypływało więc inne odniesienie do niewolnika, bo odniesienie *z miłością do brata w Chrystusie*. Ilustruje to list św. Pawła do Filomena. Choć chrześcijaństwo nie niosło ze sobą programu rewolucji społecznej, to jednak w życie społeczne wносиło nową atmosferę, która domagała się gruntownej przemiany więzi międzyludzkich. I to wszystkich więzi.

W rodzinie mąż chrześcijanin, choć miał w stosunku do żony władzę pana usankcjonowaną tradycją i prawem, to jednak jako chrześcijanin nie mógł już być „właścicielem” swej żony; ta przecież nie tylko nie była jego własnością jak niewolnica, ale nie musiała być także bezwzględnie poddana, gdyż w chrześcijańskim domu była jego siostrą w Chrystusie. Inspirowało to – co prawda z trudem, ale nieustannie – nowe myślenie i to już nie tylko o żonie, ale o kobiecie w ogóle i o rodzinie jako wspólnocie życia. W społeczności chrześcijańskiej kobieta była współuczestniczką tych samych dóbr duchowych, co mężczyzna. Chociaż struktury społeczne nakazywały jej milczeć w kościele – a św. Paweł powoływał się właśnie na te struktury – to jednak tenże św. Paweł jako podstawową prawdę wiary głosił, że „*u Pana ani mężczyzna nie jest bez kobiety, ani kobieta nie jest bez mężczyzny. Jak bowiem kobieta powstała z mężczyzny, tak mężczyzna rodzi się przez kobietę. Wszystko zaś pochodzi od Boga*” (1Kor 11,11-12). Przyznać trzeba, że choć prawda o równości kobiety i mężczyzny utrzymywała się z wielkim trudem, to jednak powoli – jak woda skałę – rozsadzała błędne pojęcia i zastarzałe struktury społeczne.

Chrześcijananie a duchowe przestrzenie pogańskiego świata

Przyznać jednak trzeba, że bywało również odwrotnie. Duchowe przestrzenie świata pogańskiego wypełniały poglądy i pojęcia, które utrudniały przyjęcie Dobrej Nowiny. Co więcej, tym, którzy się nawracali i usiłowali w świecie wieść

życie wiary, poglądy te nie tylko utrudniały przyjęcie prawd wiary chrześcijańskiej, ale również często zniekształcały ich podstawowy sens. Mam tu na myśli przede wszystkim różne odmiany gnozy i splecione z nią filozoficzne interpretacje platonizmu i neoplatonizmu. Poglądy gnostyckie niosły bowiem ze sobą zniekształcony obraz bóstwa i boskości oraz religii i objawienia. Spotkanie chrześcijan z duchowym światem pogańskim prowadziło często ludzi wiary na manowce. Gnostycy – jak m.in. świadczy o tym Orygenes – „*uważali, że [księgi święte] są jedynie dziełem Boga-Stworzyciela, którego czcili Żydzi; sądzili, że Bóg ten jest tylko sprawiedliwy, lecz nie należy uważać go również za dobrego; wyobrażali sobie natomiast, iż Zbawiciel przybył po to, aby ogłosić nam najdoskonalszego Boga, który w ich mniemaniu nie jest Stworzycielem tego świata. Zresztą i w tej kwestii różnili się między sobą sprzecznymi poglądami (...), popadli w różne zmyślenia i bajki tworząc jakieś fałszywe nauki i twierdząc, że istnieją pewne rzeczy widzialne, które stworzył jeden Bóg, i są pewne rzeczy niewidzialne, stworzone przez innego Boga; tworzyli tego rodzaju zmyślenia tak, jak im to doradzała fantazja i próżność ich duszy*”⁴.

Poglądy gnostyckie były tym bardziej niebezpieczne, że jak opary mgielne roztaczające się w duchowych przestrzeniach pogańskiego świata, utrudniały ludziom uzyskanie wyraźnej samoświadomości i sensu bycia człowiekiem. Dlaczego? Między innymi dlatego, że wyrastały z duchowych głębin człowieka, z błędnego samopoznania duszy i życia duchowego. Kusily zwłaszcza tych, którzy tęsknili za doskonałością moralną i za jakimś zbawieniem duszy. „*Gnoza, zgodnie z jej obrazem przekazany przez pierwotne stulecia naszej ery, jest momentem uwewnętrznienia i pogłębienia nieznanых obszarów duszy. Rys ten jest znamieny dla całego zmięchchu antyku*”.

Człowiek stanął zdumiony i oczarowany przed głębią, którą dostrzegał w sobie. Zgubił swoje miejsce we wszechświecie: kosmos stawał się coraz bardziej odbóstwiony i zapełniał się demonami. Polis, imperium nie stanowiły już organicznego związku: państwo było sterowaną organizacją biurokratyczną, która nie potrzebowała jednostki, a wielkie miasta czyniły człowieka niewypowiedzianie samotnym. Pozostawała jedynie ucieczka w samego siebie. Oznacza to, że kultura ta umierała i była skazana na ostateczną zagładę”⁵.

Podobnie jak gnoza równie niebezpieczne dla życia chrześcijańskiego były bardzo popularne w świecie pogańskim różne odmiany poglądów filozoficznych, zwłaszcza zaś platońskich i neoplatońskich. Plotyn na przykład akcentował

⁴ *O zasadach*, przeł. Stanisław Kalinkowski, PSP, T. XXIII, ATK, Warszawa 1979, s. 296-297.

⁵ Gelles Guispel, *Gnoza*, przeł. Beata Kita, Instytut Wydawniczy PAX Warszawa 1988, s. 77.

prymat i wzniosłość życia duchowego oraz doskonałość niematerialnej duszy, która zdolna jest dystansować się w stosunku do świata materialnego. Głosił, że „*dusza doskonała i skłaniająca się do umysłu jest zawsze czysta i odwrócona od materii i ani nie patrzy, ani się nie zbliża do tego wszystkiego, co nieokreślone, co bezmierne, co złe*”. Dlaczego tak? Bo materialne ciało jest nosicielem mrocznych sił rozkładu. Plotyn więc uważał, że w strukturze ludzkiego bytu ciało dla duszy „*jest więzieniem dla niej i grobem, a świat jaskinią i grotą*”⁶. Z tej racji w człowieku związek duszy z ciałem jest złem, albowiem natura materii „*jest tak zła, iż choćby się coś nawet w niej nie pogrążyło, lecz tylko na nią spojrzało, to już napętnia ją swoim złem. Pozbawiona bowiem dobra zupełnie, to znaczy brak jego doszczętny i niedostatek czysty, upodabnia ta materia do siebie wszystko, co się jej tknie w jakikolwiek sposób*”⁷. Sam Plotyn – jak pisze o nim Porfiriusz – „*czuł jakby wstyd, że jest w ciele*”⁸.

Konsekwencją takich poglądów na człowieka było pozornie wzniosłe rozumienie doskonałości duchowej i zbawienia. Według Plotyna dusza sama mogła osiągnąć doskonałość i zbawić się skupiając się na sobie samej; na drodze introspekcji bowiem uzyskiwała doskonałe samopoznanie, a poprzez kontemplację mogła dosięgnąć boskich wyżyn życia. W ten sposób już tu na ziemi uwalniała się od rozkładowych sił, jakie tkwiły w cielesności. Temu odrywaniu się od cielesności służyły także praktyki ascetyczne i unikanie angażowania się w życie codzienne jako domenę materii.

W tej – zdawałoby się pobożnej i wzniosłej atmosferze ówczesnego świata pogańskiego – rodziły się powiklane i bardzo niebezpieczne dla życia chrześcijańskiego poglądy. Ci bowiem, którzy się nawracali – z judaizmu czy z pogaństwa – i którzy przyjmowali Dobrą Nowinę o zbawieniu w Jezusie, wklali się, gdy próbowali zrozumieć swoją wiarę i jej treści wypowiedzieć w języku filozoficznym. Zwłaszcza gdy chodziło o osobę Jezusa Chrystusa. Nic więc dziwnego, że jak grzyby po deszczu rodziły się różne poglądy, które historia chrześcijaństwa zna przede wszystkim jako herezje chrystologiczne, gdyż odnosiły się bezpośrednio do osoby Jezusa Chrystusa, do Jego człowieczeństwa i bóstwa. Ale jest przy tym charakterystyczne, że twórcy tych poglądów, wychodząc z błędnego rozumienia Boga, miały u swego podłoża najczęściej właśnie „herezje” antropologiczne, czyli błędne pojęcia dotyczące natury człowieka, jego pochodzenia, struktury jego bytu,

⁶ Jw., IV, 8, 3. Jeśli św. Piotr Chryzolog w parę wieków później mówił, że nas „*blotniste źródło wydało na świat do nędznego ziemskiego żywota*” (Brewiarz, cz. IV, s. 341), to czyż nie jest to jeszcze dalekie echo z Plotyna? Mgła neoplatońskich poglądów przez długie wieki przysłała promieniowanie słońca Dobrej Nowiny.

⁷ Ploty, *Eneady*, przeł. Adam Krokiewicz, PWN Warszawa 1959, t. I, s. 124.

⁸ Jw., s. 3.

zwłaszcza zaś błędne poglądy na temat ciała jako materialnej strony ludzkiego bytu. Owe poglądy dotyczące człowieka były swego rodzaju zachwaszczoną rolą, na którą podały ziarna chrześcijańskiego nauczania, tworząc niezdrową atmosferę dla życia z wiary, m.in. dla chrześcijańskiej ascezy, dla zrozumienia wartości małżeństwa czy życia dziewic poślubionych Bogu. Od razu podkreślmy: atmosferę niesprzyjającą także właściwemu rozumieniu objawienia, a często nawet wprost wypaczającą rozumienie prawd wiary i możliwości ich wcielania w życie. Przyjrzyjmy się bliżej tym zjawiskom na przykładzie analizy kilka przypadków sporów i nieporozumień.

Św. Paweł na przykład w Liście do Rzymian opisywał duchowy konflikt jako walkę ciała przeciwko duchowi: *„Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, to tym samym przyznaję Prawu, że jest dobre. A zatem już nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech. Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro: bo łatwo przychodzi mi chcieć dobro, ale wykonać – nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię zło, którego nie chcę. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka. A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło. Albowiem wewnętrzny człowiek we mnie ma upodobanie zgodne z Prawem Bożym. W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach. Nieszczęsny ja człowiek!”* (Rz 7,18-25).

Tekst, sam w sobie wcale niedwuznaczny, z łatwością mógł jednak być opacznie rozumiany w świecie, którym poglądy gnostyckie i neoplatońskie „wisiały” w powietrzu. Dlatego inaczej odczytywał go chrześcijanin nawrócony z judaizmu, wolny od jakichkolwiek dualistycznych skojarzeń, inaczej prosty człowiek nawrócony z pogaństwa, a już zupełnie inaczej ktoś obyty z poglądami filozoficznymi platońskimi czy neoplatońskimi, a jeszcze inaczej ktoś „oświecony” wiedzą gnostycką. Tymczasem św. Paweł z tym dramatycznym przeciwstawieniem ducha ciału mieścił się zupełnie dobrze w biblijnym sposobie mówienia o duchu i o ciele. Wcale nie myślał o dualistycznym przeciwstawieniu materialnego ciała jako „kajdan” czy „więzienia” dla niematerialnej duszy. U niego wyrażenie to było raczej skrót myślowym, który oznaczał jedynie grzeszny opór człowieka przeciwko Bogu. Paweł bowiem jako nawrócony z judaizmu nigdy nie uważał ludzkiego ciała za źródło i przyczynę zła moralnego. Źródło zła moralnego widział głębiej, bo w sercu człowieka – w sercu, które jest przecież miejscem spotkania duszy

z ciałem, świadomości z nieświadomością, boskości z człowieczeństwem. Gdy natomiast mówił o konflikcie ciała i duszy, to wolno sądzić, że miał na myśli po prostu fakty obserwowane w życiu, że takie grzechy, jak cudzołóstwo, wyuzdanie, rozpusta, pijaństwo i inne – mają szczególnie wyraźny „wygląd” cielesny. Ale te fakty „cielesnych” grzechów nie wyczerpują wszystkich grzechów ludzkich, wszystkich przejawów zła moralnego, a już na pewno nie świadczą o grzeszności *samego* ciała ani tym bardziej o jakimś *ontologicznym skażeniu człowieka*, które objawia się rozdarciem jego natury na materialne, przeżarte złem sił rozkładu ciało i na niematerialną szlachetną duszę.

Niestety, przeciwstawienia tego tekstu – i wielu podobnych „miejsc” biblijnych – były jednak „nośne” w niedobre skojarzenia na przyszłość. Słowa św. Pawła często dostarczały „źródłowego” materiału do formułowania różnych oskarżeń i to już nie tylko przeciwko ciału, seksowi czy pożyciu małżeńskiemu, ale także przeciwko kobietom, bo to przecież kobiety swym ponętnym ciałem wzniewały w mężczyznach niepokój i pożądanie, kusząc ich do grzechów cielesnych. Co więcej, te i podobne sformułowania św. Pawła dostarczały argumentów – pamiętajmy: ciągle w atmosferze świata przenikniętego poglądami gnostyczkimi i neoplatonickimi – i tym samym podtrzymywały i ożywiały w duszach chrześcijan lęki i podejrzenia, że wszystko, co jest związane z materią i ciałem (zwłaszcza płciowość), jest tym samym już napiętnowane złem, dlatego jest grzeszne lub przynajmniej niedoskonałe, jak na przykład cielesne obcowanie płciowe, w tym także pożycie małżeńskie. Zresztą to ostatnie niejedni uważali za następstwo grzesznego upadku Adama i Ewy, dlatego seks był zawsze bardzo podejrzany.

Życie chrześcijańskie jako świadectwo

Jezus wzywał do wchodzenia do królestwa niebieskiego przez ciasną bramę, nawoływał do czuwania, do walki z pożądliwością w stosunku do kobiet: „*Każdy, kto pożądliwie patrz na kobietę, już w swoim sercu dopuścił się z nią cudzołóstwa*” (Mt 5,28). Mówił też o wierności małżeńskiej, o czystości serca jako o ideale: „*Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą*” (Mt 5,8). Mówił również o bezżenności: „*Rzekli mu uczniowie: «Jeśli tak ma się sprawa człowieka z żoną, to nie warto się żenić». Lecz On im odpowiedział: «Nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym jest dane. Bo są niezdadni do małżeństwa, którzy z łona matki tak się urodzili; i są niezdadni do małżeństwa, których ludzie takimi uczynili; i są tacy bezżenni, którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali bezżenni. Kto może pojąć, niech pojmuje»*” (Mt 19,10-12). W słowach Jezusa nie ma jednak cienia podejrzliwości co do ciała. Jezus nie oskarża seksualności, nie uważa jej za skażoną czy – jako to, cielesne – za źródło rozkładu. Jeśli wzywał do

beźzenności (przede wszystkim mężczyzn), to wcale nie dlatego, że w małżeństwie widział coś złego czy choćby podejrzanego lub niższego w stosunku do beźzenności⁹. Beźzenność stawiał wyżej jedynie jako wartość doniosłą dla królestwa Bożego. Ale rezygnację z małżeństwa *dla królestwa Bożego* pozostawił wolności człowieka. Człowiek w wolności może wybrać beźzenność poświęcając się innym wartościom niż życie rodzinne.

W praktyce życia chrześcijańskiego pierwszych wieków sprawy potoczyły się jednak inaczej, jakżeż często wertepami błędnych poglądów i niebezpiecznymi ścieżkami skrajnych zapatrywań. Objawiło się to właśnie w poszukiwaniu doskonałych form naśladowania Chrystusa. Chrześcijanie przyjmowali, że kto uwierzy w Chrystusa i przyjmie Jego Dobrą Nowinę jako drogę swojego życia, ten winien upodobnić się do Niego przez naśladowanie, ażeby jego życie było – jak uczył św. Paweł – *„życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie”* (Gal 2,20). Przy tym zdawali sobie sprawę, że upodobnienie do Jezusa osiąga się przez wewnętrzną przemianę. Natomiast uznawanie doktryny – całego zespołu określonych prawd wiary – zdawało się być czymś wtórnym, jedynie *symbolem* przynależności do wspólnoty Kościoła. Szczególnego znaczenia nabierały praktyczne projekty życia chrześcijańskiego, a zwłaszcza pobożne praktyki ascetyczne, dla których później dopiero poszukiwano doktrynalnych uzasadnień.

Te praktyki to przede wszystkim tak żywy w pierwszych wiekach kult męczenników, entuzjizm dla beźzenności i dziewictwa oraz ucieczki od wspólnoty rodzinnej na pustynię w eremicką samotność. Rodzą się jednak „podejrzliwe” pytania, dlaczego w poszukiwaniu doskonałego życia wiary w Jezusa Chrystusa i zjednoczenia z Nim tak chętnie uciekano od świata? Dlaczego unikano obecności w świecie i zaangażowania się w sprawy doczesne? Przecież Chrystus nie zalecał ucieczek ze świata. I dalej, dlaczego powstrzymywanie się od pożycia małżeńskiego uważano za ideał, a niekiedy nawet za wymóg wiary w naśladowaniu Chrystusa? Dlaczego dziewictwo uznawano za ideał i za szczyt chrześcijańskiej doskonałości? Czy może dlatego, że gdy w okresie III – V wieku ustały już prześladowania, i poszukiwano nowych świadectw wiary? Wydaje się jednak, że za tym wszystkim kryło się coś innego, a bardziej podstawowego, bo pewien sposób myślenia o człowieku, o świecie, o doczesności. Sposób ten po części był jednak obcy duchowi Ewangelii. Spróbujmy najpierw przyjrzeć się wspomnianym przejawom życia chrześcijańskiego w starożytności.

1. Kult męczenników zrodził się wcześniej i odgrywał wielką rolę w życiu chrześcijan jako wspólnoty wiary. W pewnym sensie jest to samozrozumiałe,

⁹ Przyznać jednak trzeba, że u św. Pawła ta myśl się pojawi (zob. 1Kor).

że męczenników otaczano ogromną czcią i miłością; że z wielkim pietyzmem odnoszono się do ich grobów, że gromadzono się przy nich na „łamanie chleba”, czyli na dziękczynną modlitwę, a szczątki ich ceniono jako drogocenne pamiątki, co dało początek kultowi relikwii¹⁰. W życiu i śmierci męczenników dostrzegano wzór doskonałej wierności Chrystusowi i Jego Ewangelii. Widziano w nich wspaniałych *świadków* wiary w Jezusa.

Kult męczenników miał niezwykle znaczenie dla życia wspólnot chrześcijańskich, spajał ich bowiem wokół osoby męczennika czy miejsca jego śmierci, a sam męczennik stawał się wzorem życia. Postać męczennika stawała się także wspaniałym świadkiem wiary dla świata pogańskiego. Ten bowiem nie tylko stawiał opór wobec Dobrej Nowiny, ale w dodatku prześladował chrześcijan z powodu ich wiary w Jezusa. Paganie bowiem w chrześcijanach widzieli ludzi owładniętych „szaleństwem i zarazem zabobonami” (Tacyt) i odrzucali ich jako „ateistów”. W warunkach prześladowań i pogardy uwierzyć w Dobrą Nowinę i wiernie iść w życiu za Jezusem wymagało nie tylko odwagi, ale jakżeż często wprost bohaterstwa. Dlatego chrześcijanie od początku w męczennikach widzieli „pochodnie i przewodników na drodze do Boga”¹¹. Dzięki temu pamiętali, że zostali powołani, aby być solą ziemi i światłem świata. I dobrze się stało, że nie uciekali ze świata, że nie unikali ani nie bali się udziału w życiu publicznym. W ten sposób idąc odważnie za Chrystusem głosili światu Jego Ewangelię.

2. Inne zjawisko, doniosłe w początkach chrześcijaństwa, to swego rodzaju promocja bezżenności. Jako forma naśladowania Chrystusa i poszukiwania chrześcijańskiej doskonałości, bezżenność obejmowała zarówno powstrzymanie się od pożycia seksualnego w małżeństwie, jak i ślubowanie dziewictwa oraz różne formy życia pustelniczego (ruch anachoretów). W tych formach życia chrześcijańskiego chodziło również o świadectwo wiary, lecz podejrzewam, że nie tylko. Przeświadcza w nich bowiem dość wyraźnie pewien sposób myślenia o człowieku, o jego naturze, o jego powołaniu. Tertulian – a za nim wielu innych we wstrzemięźliwości widziało zwycięstwo ducha nad ciałem: „Przez wstrzemięźliwość bowiem nabędziesz wielki zasób świętości, a przez wyrzeczenie cielesne pozyskasz moc ducha”¹². A jeden z „teoretyków” życia dziewiczego, biskup Olimpu, Metody, autor *Uczty dziesięciu dziewic* m.in. pisał: „Zaprawdę wielka to rzecz dziewictwo, godna podziwu i chwały. (...) Dlatego dziewictwo trzeba pojmować jako coś, co wprowadzie po

¹⁰ Życie męczenników przemawiało do ludzi i pociągało, tym bardziej, że ich bohater-ska śmierć, obrastając w legendy porywała wyobraźnię. Por. Jan Kracik, *Relikwie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.

¹¹ Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, tł. Stanisław Kalinkowski, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1981, s. 189.

¹² *Zachęta do czystości*, w: *Wybór pism*, t. 2, przeł. K. Obrycki, PSP, Warszawa 1983, s. 176.

*ziemi kroczy, ale wierzchołkiem swym sięga niebios. (...) że najwyższym ideałem, do jakiego trzeba dążyć, jest właściwie całkowita czystość, zupełna pogarda dla ciała, pozwalająca bez wszelkiej obawy dotrzeć do bezpiecznego portu niezniszczalności*¹³. Tekst ten wskazuje, że tym, którzy poszukiwali takich form życia, chodziło już nie tylko o samo świadectwo wiary, ale także – a może właśnie przede wszystkim – o jakieś czytelne wskazanie na idealny sens bycia chrześcijaninem, człowiekiem *wewnętrznym* i przemienionym, który gardząc własnym ciałem, tak się koncentruje na własnej duszy, że osiąga jej nieśmiertelność. W tekście tym mówi się przecież wyraźnie o *pogardzie dla ciała* i o osiągnięciu *bezpiecznego portu niezniszczalności*, którą zapewnia oderwanie się od materialnego świata i skupienie się na życiu wewnętrznym. Obierając taki sposób życia chrześcijanin – przez bezżenność i dziewictwo – ukazywał sobie samemu i światu, jakie jest jego powołanie, kim jest i kim ma być jako człowiek wewnętrzny; przez pokonanie wymogów swego ciała pragnął objawić moc swego ducha i jego panowanie nad ciałem. Tak więc przez pogardę dla swego ciała i przez pokonanie jego potrzeb chrześcijanin w ostateczności manifestował swój stosunek do świata „skażonego” piętnem zmienności i nietrwałości, objawiał swoją „ucieczkę” od doczesności do wieczności. Takie oderwanie się od świata było także manifestacją doskonałej wolności wyboru pomiędzy doczesnością a wiecznością. Co więcej, uciekając ze świata na pustynię, człowiek wyrывał się z wrogiego Chrystusowi świata; gardząc jego sprawami, pokazywał, co dla niego znaczy świat i życie doczesne, a co wieczność. Idealizowana postać św. Tekli¹⁴, której życie obrosło legendą, stawała się ideałem tych wdów i dziewic, które razem – w mniejszym lub większych wspólnotach – albo nawet samotnie decydowały się iść na pustynię z miłości do Jezusa. Dla mężczyzn podobną rolę odgrywał św. Antoni Pustelnik, którego życie nie tylko podziwiano, ale często naśladowano jako zwycięzcę życia *według ducha*, a nie *według ciała*. Te myśli przewijają się zarówno w licznych tekstach Ojców Kościoła poświęconych dziewictwu, jak i w tekstach pozostawionych przez pustelników i tzw. „matki pustyni”¹⁵.

¹³ Ks. Marian Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, tom I Instytut Wydawniczy PAX 1975, s. 431 i 433.

¹⁴ Zjawisko dziewic poślubionych Chrystusowi, ich organizowanie się we wspólnoty przykościelne lub na pustyniach, ukazują jeszcze coś innego, bo swego rodzaju promocję kobiety. W starożytnym świecie kobieta samotna nie miała wielkiego znaczenia. Dziewice chrześcijańskie, decydując o swoim życiu, a także o swoim majątku, działały w imię własnej wolności, tym samym potwierdzały swoje prawa. W związku z tym zob.: Peter Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. Ireneusz Kania, Wydawnictwo Domini, Kraków 2006, s. 157 in.

¹⁵ Zob. Laura Swan, *Zapomniane matki pustyni. Pisma, życie, historia*, przeł. Paweł Kaźmierczak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.

Promocja bezżenności i dziewictwa jako ideałów życia chrześcijańskiego była bardzo żywa. Setki ludzi szło na pustynię szukać „nowego miasta”, które było przedsionkiem niebieskiego Jeruzalem. Co kryło się za tymi ideałami? Rzeczywiste wymogi życia z wiary czy też zwyczajna niechęć do małżeństwa i do ciała? Nie ulega wątpliwości, że za tym wszystkim kryje się negatywne myślenie o naturze człowieka, podejrzenie ciała o obciążanie duszy, a płciowości o ponížanie i prymitywizację ducha. Dusza w swym zdążaniu do Boga musi wznieść się ponad ciało i ponad płciowe zdeterminowanie. Wspomniany już historyk Peter Brown, przy okazji omawiania stanowiska Orygenesa pisze: *„Przeznaczeniem ducha był moment oślepiającego, nieopisanie dokładnego «poznania» Chrystusa; Orygenes był przekonany, że subtelne «poznanie» partnera poprzez miłość fizyczną jest jedynie niewyraźnym, rozpraszającym uwagę i niestosownym echem tamtego. Jedynym właściwym miejscem dla pocałunków Oblubieńca jest pusty pokój do nauki. (...) Tutaj myśl Orygenesa upodabniała się do myśli gnostyków Walentyńa. Stosunek małżeński odbywał się w «komnacie», to znaczy w «ciemności». Poznanie miłości małżeńskiej nie mogło – poprzez doświadczenie fizyczne – stać się dla duszy odskocznią do wyższego, bardziej duchowego odczucia partnerstwa z Bogiem. Przeciwnie, przeżycie płciowości, nawet w małżeństwie, rysowało się ze złowrogą wyrazistością jako mroczna antyteza rozjarzonego światłością uścisku z Chrystusem w duchu”. Dlatego to: „Orygenesową prezentację dziewictwa zaczyna przenikać poczucie historii. Dziewictwo zostało przedstawione jako uprzywilejowany łącznik między niebem a ziemią. Albowiem tylko poprzez «święte» ciało dziewiczej niewiasty Bóg mógł złączyć się z ludzkością, dzięki czemu rodzaj ludzki może w końcu mówić o Emanuelu, Bogu z nami. Wcielenie Chrystusa, poprzez Jego wstąpienie w dziewicze ciało, oznacza początek historycznej zmiany: po raz pierwszy natura boska połączyła się z ludzką po to, aby natura człowieka przez uczestnictwo w bóstwie stała się boska.*

Otóż «matura ludzka», powoli zmierzająca ku boskości, najwyraźniej objawiła się w ciałach nietkniętych doświadczeniem płciowym. W wizji Orygenesa dożywotnia wstrzeźliwość, zachowywana – z najrozmaitszych powodów – przez grupki chrześcijan i chrześcijanek na całym obszarze Śródziemnomorza, czyniła z takich osób uprzywilejowanych reprezentantów najgłębszych zamierzeń Boga w kwestii przemiany rodzaju ludzkiego”¹⁶.

Czy ideały bezżenności i dziewictwa mogły się stać powszechnymi ideałami życia chrześcijańskiego? Gdyby rzeczywiste życie chrześcijańskie ograniczało się do ludzi bezżennych i zamknęło się w pustynnych ośrodkach, zagubiłoby swój sens, stałoby się sektą. To niebezpieczeństwo dostrzegł już św. Jan Chryzostom,

¹⁶ Dz. cyt., s. 191-193.

który sam jakiś czas spędził na pustyni. W małżeństwie widział co prawda trud i cierpienie, pogrążenie się w sprawy tego świata, w pogoń za majątkiem; dla niego małżeństwo to tylko „*bóle rodzenia, zmysłowe rozkosze i spółkowanie, zdobywanie bogactwa*”. Ale jednocześnie – jako trzeźwy chrześcijanin i duszpasterz – zdawał sobie sprawę, że: „*Błogosławieństw swoich Chrystus nie kierował wyłącznie do samotników. (...) Jeśliby bowiem nie było można w stanie małżeńskim spełniać powinności ludzi samotnych, to wszystko przepadłoby, a chrześcijańska cnota znalazłaby się w potrzasku. Cóż, właśnie dlatego wzdycham – dlatego, że sądzicie, iż mnisi są jedynymi właściwymi osobami do troski o obyczajność i czystość. Taki pogląd jest ruiną dla wszystkich*”¹⁷.

Jezus nie potępiał ciała, nie poniżał małżeństwa, a bezżenności i dziewictwa nie czynił bezwzględny warunkiem naśladowania siebie i pójścia za Nim. Skąd zatem taka popularność wśród chrześcijan pierwszych wieków owych negatywnych nastawień w stosunku do ciała i do wszystkiego, co związane z życiem cielesnym? Skąd tyle niechęci, a nawet pogardy dla doczesności i dla świata? Przecież świat jest miejscem stworzonym przez Boga dla człowieka, a nie przez demony. Otóż trzeba podkreślić, że te postawy i dążenia nie mają uzasadnienia w objawieniu judeochrześcijańskim. Nie są więc z ducha Ewangelii. Wprawdzie w tekstach Starego i Nowego Testamentu są pewne sformułowania o wydźwięku negatywnym, ale sformułowania te świadczą jedynie o napięciu pomiędzy *duchem* królestwa Bożego a *duchem* tego świata.

Świat ludzi Biblii nie znał pogardy dla ciała, ani dla świata materialnego; nie widział w nim pierwiastka zła. Materia i świat nie były same w sobie złe, a jego kruchość i zmienność nie były symptomami niedoskonałości. Życie doczesne w świecie dla Żydów nie było samo w sobie niedoskonałe, złe, nie było wygnaniem. Świat – wszystko, co istnieje – wyszło z rąk Boga Jahwe, który widział, że „*wszystko, co Bóg stworzył, było bardzo dobre*” (Rdz 1,31). Żydzi, mimo niezliczonych prześladowań, nie uważali świata za miejsce wygnania, nie uciekali z niego. Jeśli zaś prorocy uciekali na pustynię, to jedynie albo w konkretnych sytuacjach zagrożenia życia, albo na „wezwanie” Jahwe.

Ponadto trzeba także pamiętać, że dla Żydów bezżenność nie była ideałem, podobnie wyrzekanie się pożycia małżeńskiego czy promowanie dziewictwa. Zatem pytania, dlaczego chrześcijanie tak łatwo przejęli ducha pogardy dla świata, dlaczego tak chętnie uciekali od świata i tak gorliwie szukali doskonałości i pełni

¹⁷ Homilia na Ewangelię św. Mateusza, 7,8.

życia religijnego oraz zbawienia na pustyniach – muszą niepokoić. Jedno jest pewne: ani gorliwość i radykalizm ascetyczny, ani ucieczki od świata swych inspiracji nie czerpały ze źródeł judeochrześcijańskich, z ducha Ewangelii Jezusa.

Otóż te negatywne postawy wobec świata inspirację znajdowały w poglądach i w atmosferze świata pogańskiego. Chrześcijanie zaś pierwszych wieków ulegali religijnym wyobrażeniom gnostyckim, chłonęli bezwiednie poglądy filozoficzne platońskie i neoplatońskie. Te ostatnie może najbardziej „inspirowały” do negacji życia w świecie. W postawach i zachowaniach mnichów-eremitów, dziewic poświęconych Bogu czy nawet w pismach niektórych Ojców Kościoła jakżeż często prześwitują gnostyckie i neoplatońskie sposoby myślenia i mówienia o człowieku, wizje egzystencji człowieka w świecie jako w miejscu wygnania, odczytywanie czasu i doczesności wyłącznie jako czasu przemijania. Gnoza i neoplatonizm były, jeśli nie bezpośrednimi źródłami, to na pewno punktami inspirującymi własne dążenia chrześcijan¹⁸.

O napięciach, jakie wносиło objawienie judeochrześcijańskie można jedynie powiedzieć, że były to naturalne i normalne napięcia pomiędzy *królestwem tego świata i jego wymogami* jako *sferą wartości doczesnych*, a otwarciem się człowieka na swoje wieczne przeznaczenie i na *wartości duchowe, wieczne*. A wartości doczesne – podanie kubka wody łaknącemu – nie są bez znaczenia dla królestwa niebieskiego. Wartości doczesne są inne, przemijające, stoją niżej niż wartości duchowe, ale nie są wrogie w stosunku do duchowych. Jako niżej stojące nie mogą jednak być przedmiotem pogardy. Płciowość, życie seksualne są zawsze źródłem napięć i konfliktów, co więcej, są – jeśli tak można powiedzieć – „terenem” licznych niegodziwości, ale same w sobie nie są złe. Ciało płciowo zdeterminowane – i wszystko, co z tym związane – nie poniża duszy chrześcijanina. Czyż zresztą można sobie wyobrazić tu na ziemi *życie według ducha* poza ciałem czy w permanentnej walce z ciałem? Chrześcijanin może żyć w małżeństwie *według ducha*, nie musi pogardzać ani ciałem, ani płciowością, nie musi się jej wyrzekać. W tym właśnie duchu już na przełomie II/III wieku Klemens Aleksandryjski bronił nie tylko godziwości małżeństwa chrześcijańskiego, ale i także jego świętości. Uważał, że osoba „*przeznaczony jej cel osiąga dzięki ciału, małżonkowi i sprzymierzeńcowi duszy. Albowiem powinien u nas ulec uświęceniu nie tylko Duch, lecz także sposób życia oraz samo ciało*”¹⁹. Klemens Aleksandryjski był człowiekiem niezwykle wykształconym, otwartym na świat i na wartości kul-

¹⁸ W związku z tym tematem zob. m.in. interesujące studium Pierre’a Hadota, *Czym jest filozofia starożytna?* Przeł. Piotr Domański, Aletheia, Warszawa 2000, s. m.in. 309-315.

¹⁹ Cytuję za: Peter Brown, dz. cyt., s. 144.

tury pogańskiej. W chrześcijaństwie dostrzegał odpowiedzi na tęsknoty świata pogańskiego. W swych pismach poszukiwał syntezy filozofii i wiary.

Chrześcijanie zdawali sobie sprawę, że w imię wierności swemu Panu i swemu powołaniu musieli się opierać przed składaniem hołdu bóstwom tego świata. Często oznaczało to samoobronę przed udziałem w kulcie pogańskim. Ale wierząc w Jezusa i dochowując Mu w życiu wierności, jednocześnie powoli – w tej niesprzyjającej atmosferze pogańskiego świata – coraz wyraźniej odkrywali, że ani świat, ani doczesność nie są dla Boga obojętne, skoro Biblia mówi: *„Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony”* (J 3,16-17). Świat, jakżeż często obcy, a nawet wrogi ich życiu chrześcijańskiemu, sam Bóg umiłował i posłał swego Syna, aby świat zbawił. Ten świat nie może więc być z gruntu zły ani pogrążony w złu. Bo skoro Bóg go umiłował, to umiłował także wszystko, co charakteryzuje ten świat, a więc czas i doczesność, jego naturalną zmienność, jego kruchość, w ogóle przemijanie samego świata i jego „chwały”. Dlaczegoż więc chrześcijanie mieliby odnosić się do świata z nienawiścią? Dlaczego mieliby pogardzać ziemską rzeczywistością? Dlaczego mieliby uciekać ze świata dla królestwa Bożego i jego sprawiedliwości? Czyżby egzystencja w świecie i wszystko to, co jest z nią związane, było nie do pogodzenia z chrześcijańskim powołaniem, tzn. z otwarciem się na życie wieczne? Zarazem dla chrześcijan świat na pewno nie był – i nie mógłby być – ostatecznym miejscem przeznaczenia, miejscem, w którym miałyby się raz na zawsze urzeczywistnić królestwo Boże i jego sprawiedliwość. Świat, doczesność, czas nie jest w ogóle ostatecznym przeznaczeniem człowieka. Ale też nie jest miejscem wygnania. Człowiek nie jest stworzony i nie został powołany wyłącznie do życia doczesnego, ale czyż świat i w ogóle doczesność nie jest jednak miejscem, w którym zaczyna się życie wieczne?

Źródła negatywnych postaw

Źródłem inspirującym negatywne odniesienia do świata, do czasu i doczesności – powiedziałbym: do egzystencji w świecie – była atmosfera wypełniająca duchowe przestrzenie pogańskiego świata. Świat pogański nie był światem pogodnego i beztroskiego nastawienia do życia. Pogańscy poeci i filozofowie odczuwali „*trud bycia*”, znali bolesne dylematy i napięcia egzystencji człowieka w świecie, przeczuwali jej tragizm. Doświadczali „*trwogi i bólu*” istnienia w świecie niestabilnym, pełnym konfliktów i wojen, w świecie chorób i cierpienia, w świecie panowania mocnych nad słabymi, w świecie, w którym despotyzm

władzy i przemoc (na przykład kara śmierci na krzyżu) były usankcjonowane prawem. Przeczuli także, że świat i wszystkie wartości doczesne nie są na miarę pragnień ludzkiego serca. Może nawet odczuwali to tym bardziej, że nie mieli żadnej „nadziei ani Boga na tym świecie” (Ef 2,12). Nic dziwnego, że byli głęboko rozczarowani życiem. Cytowany już wyżej anonimowy poeta grecki dostrzegał beznadziejność egzystencji człowieka w świecie:

*„Któż by sprostał tobie, życie, gdyby nie śmierć?
Niezliczone twoje niedole – ciężko je dźwigać i umknąć im trudno.
Rzeczy, które pięknymi uczyniła natura – te są dobre:
Ziemia, morze, gwiazdy, księżycowa poświata, blask słońca.
A poza nimi – tylko trwoga i ból. Jeśli dasz nam
Chwilę radości, zaraz płacić za nią trzeba cierpieniem”²⁰.*

Podobnie czuł poeta Teognis z Megary:

*Najlepiej dla ludzi byłoby się wcale nie rodzić
i nie patrzeć na promienie palącego słońca;
ten zaś, kto się już urodził, jak najszybciej powinien
biec do bram Hadesu”.*

A jak przejmujący jest wyraz tragizmu życia u Eurypidesa:

*„Winniśmy się zebrać, aby opłakiwać tego, co się narodził
i zjawił pośród tylu nieszczęść.
Tego zaś, kto umarł i wyzwolił się z cierpienia,
należy z radością i wesołą pieśnią odprowadzić z domu”²¹.*

Przemijanie ludzi ze smutkiem obserwował filozof Marek Aureliusz: „*Lucylla widziała śmierć Werusa, a potem i sama zmarła. Sekunda była świadkiem śmierci Maksyma, a wkrótce i potem ona poszła w jego ślady. Epitynchan patrzył na śmierć Diotymosa, aż wreszcie sam doczekał się tej chwili. Przyszła też w końcu kolej na Faustynę i Antonina, na Celera i Hadriana, i tak dalej. A ci bystrzy i przyszłości świadomi, i pyszni – gdzieś są? Z bystrych, na przykład Charaks i Demetriusz Platończyk, i Eudejmon, i inni podobni? Wszystko jednodniowe, dawno w grobie. O innych pamięć ani chwili nie przetrwała. Inni stali się postaciami z bajki. A o innych i bajka już nie mówi. O tym więc pamiętaj, że albo materia, z której się składasz, będzie musiała w pył się obrócić, albo duch twój zginie, albo zmieni miejsce i gdzie indziej będzie przeniesiony”²².*

²⁰ Muza grecka. *Epigramaty z antologii palatyńskiej*, przeł. Zygmunt Kubiak, Warszawa 1960, s. 23.

²¹ Oba wiersze cytuję za polskim przekładem w cytowanym wyżej dziele Teodoreta z Cyru, s. 113.

²² *Rozmyślania*, przeł. Marian Reiter, PWN, Warszawa 1958, s. 92.

Dla pogańskiej świadomości świat był pusty, czas był niczym więcej jak tylko przemijaniem, albo cyklicznym powrotem tego samego; dzieje nie zmierzały w żadnym kierunku, lecz toczyły się w nieznane. Stąd najrozumniejsza wobec życia wydawała się postawa obojętności. Dla stoików ideałem była *apatheia*. Egzystencja w takim świecie była trudem i móżdżem, budziła trwogę, „która jest niczym innym, jedno niedołącznym uczuciem zawisłości od nieznanej, a przemagającej i wszystko pochłaniającej Potęgi”²³. Była to trwoga ludzi zagubionych w istnieniu, którzy tak naprawdę nie wiedzieli ani skąd przychodzą, ani dokąd wracają w niepojętym cyklu narodzin i śmierci. W tej perspektywie płodzenie było daremną walką ze śmiercią.

To uczucie trwogi, tak porażające świadomość pogańskich filozofów, udzielało się także chrześcijanom, bo przecież dzielili z poganami to samo ludzkie doświadczenie. Tę kruchość i nędzę egzystencji pogłębiał i w jakiś sposób dodatkowo uzasadniał duch gnostyckiej pogardy dla materialnego ciała. Na przenikanie tych nastrojów i myśli w świadomość chrześcijan zwraca uwagę cytowany już Peter Brown, gdy mówi o rygoryzmie moralnym Tertuliana: „...był stoikiem oraz, jak wielu jego współczesnych, zachłannym czytelnikiem literatury medycznej. Nie wyznawał żadnego «dualizmu». Istotnie, kwestię kontroli nad ciałem podkreślał uparcie i z takim rygoryzmem dlatego, że w jego przekonaniu właśnie bezpośrednio poprzez ciało i jego doznania dusza dostraja się do wysokiej tonacji, w jakiej powinna współbrzmieć z Duchem Bożym. Dusza była subtelnym, niewidzialnym, lecz konkretnym «ciałem», «osadzonym» w powłoce ciała zewnętrznego. Stąd namacalna bezpośredniość doświadczenia innego świata przez duszę. W momencie wizji ów świat zderzał się z nią z wielką, wręcz dotykającą siłą. Jak przy pewnej okazji zapewniała go pewna prorokini, ujrzał właśnie duszę: «i nie było to coś pustego i nieokreślonego, lecz owszem, mógłbyś tego nieomal dotknąć ręką i uchwycić»”²⁴. Tertulian uwierzywszy w Jezusa Chrystusa, przewyciężył co prawda duchowy chaos pogańskiego świata, ale chyba nigdy do końca życia nie wyzbył się pełnego lęków i urazów spojrzenia na świat, a zwłaszcza na ciało kobiece. Wprawdzie koncepcji antropologicznych Tertuliana chrześcijaństwo ostatecznie nie akceptowało, zresztą on sam odszedł od jedności wiary. W przyszłości jednak jego rygorystyczne poglądy – zwłaszcza na ciało i na kobiety – były natchnieniem dla wielu mistrzów życia ascetycznego, m.in. dla św. Hieronima i Ewagriusza. Św. Hieronim, choć sam żył w otoczeniu utalentowanych i wpływowych kobiet i wiele korzystał z ich zasobów pieniężnych i z wiedzy, to jednak oceniał je bardzo surowo, a nawet wręcz obsesyjnie dopatrywał się bowiem

²³ August Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 1, Wyd. Fiszer i Majewski, Poznań 1922, s. 39.

²⁴ Dz. cyt., s. 95.

w ciałach kobiecych stałego źródła pokus dla mężczyzn. „*W konfrontacji z listami Pawła – pisze Peter Brown – karykutował samego siebie. Poprzez swą egzegezę Apostoła przyczynił się, w stopniu większym niż którykolwiek inny współczesny mu autor łaciński, do ostatecznej seksualizacji koncepcji cielesności. Ciągłe tak samo żywe odczucie seksualnego niebezpieczeństwa, tkwiące głęboko w cielesnej osobie, zaćmiewało wszystkie inne sensory cielesności*”²⁵. Tego rodzaju negatywne nastawienia, niestety, w życiu chrześcijańskim długo jeszcze „ożywiały” myślenie o ciele i o kobietach, o wzajemnych odniesieniach mężczyzn i kobiet, a nawet o życiu rodzinnym, o zaangażowaniu w sprawy doczesne. W ogóle o egzystencji człowieka w świecie, którą ciągle odczuwano jako padół łez.

Chrześcijanie solą ziemi i światłością świata

Gdy próbujemy odczytać, co chrześcijanie pierwszych wieków myśleli o człowieku, musimy pamiętać, że na początku było ich niewielu. Najpierw było Jedenastu. Potem do nich dołączyli nieliczni „mężowie judejczycy...mieszkańcy Jerozolimy” (Dz. 2,14). A później: „Ci, których rozproszyło prześladowanie, jakie wybuchło z powodu Szczepana, dotarli aż do Fenicji, na Cypr i do Antiochii, głosząc słowo samym tylko Żydom. Niektórzy z nich pochodzili z Cypru i z Cyreny. Oni to po przybyciu do Antiochii przemawiali też do Greków i opowiadali Dobrą Nowinę o Panu Jezusie... W Antiochii też po raz pierwszy nazwano uczniów chrześcijanami. A ręka Pańska była z nimi, bo wielka liczba uwierzyła i nawróciła się do Pana” (Dz 11,19-21; 26). Świat powoli stawał się chrześcijański; nawracali się mieszkańcy miast i wsi, wielkich ośrodków miejskich, takich jak Antiochia i Aleksandria, Ateny i Konstantynopol oraz Rzym; wreszcie ludy Małej Azji i Egiptu, Afryki Północnej i krańców Europy. Nawracali się mężczyźni i kobiety, ludzie prości i uczeni w Piśmie; faryzeusze i kapłani, celnicy i żołnierze, urzędnicy rzymscy; biedni i bogaci, wolni i niewolnicy. W Atenach: „Niektórzy z filozofów epikurejskich i stoickich rozmawiali” ze św. Pawłem, ale się nie nawrócili, powiedzieli tylko: „Posłuchamy cię o tym innym razem” (por. Dz 17,19). Później jednak niektórzy z nich – m.in. św. Justyn Męczennik, Arystydes z Aten i inni ludzie wykształceni – znaleźli się we wspólnocie chrześcijan.

Chrześcijanie pierwszych wieków w starożytnym świecie stanowili wspólnotę bardzo zróżnicowaną etnicznie i kulturowo. W tym pogańskim świecie w jakimś stopniu łączyła ich wszystkich kultura helleńska i język grecki. I oczywiście życie wiary w Jezusa Chrystusa, który „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia (...) stał się człowiekiem. Ukrzyżowany... Zmartwychwstał...”. Wyznanie wiary

²⁵ Jw., s. 394.

w Jezusa Chrystusa było źródłem więzi. W Nim wszyscy szukali zbawienia. I to przede wszystkim zbawienia. Początkowo może zbyt pochopnie sądzili, że Chrystus jako Zbawiciel wszystkich ludzi niedługo powróci i objawi się w swej boskiej chwale, ale to wnet przeminęło.

Wierząc w Jezusa Chrystusa, usiłowali Go zrozumieć i określać pojęciowo. Idąc w tym za prologiem Ewangelii św. Jana, określili Go często używanym w filozofii terminem *Logos* – *Słowo*, Słowo Boga Najwyższego. Wydawało im się, że Jezusa można utożsamić z tym, co pogańscy filozofowie nazywali *boskim* Logosem. Ale czy było to słuszne? Czy trafnie określało boską i ludzką rzeczywistość, jaka kryła się w Jezusie?

Jezus dla wszystkich był wielką tajemnicą. Tajemnicą, ale i źródłem rozeznania: nowej świadomości Boga i samoświadomości człowieka. Św. Jan Ewangelista w Pierwszym Liście zaraz na wstępie pisze tak: „*To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotyczyły nasze ręce – bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu...*” (1,1-2). Właśnie to świadectwo Apostoła o doświadczeniu normalnej cielesności Jezusa było niezmiernie ważne. Znacznie później wypowiedziano jego zawartość w zwięzłej formule wiary, że Jezus jako Syn Boży wcielił się w rzeczywistość ludzką. Formuła ta oddawała to, co w Prologu do Ewangelii napisał św. Jan Apostoł: „*Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy*” (1,14).

Jednak ta prawda wiary o Jezusie jako o Synu Bożym i człowieku – podstawowa i źródłowa prawda dla chrześcijaństwa jako religii – z początku była niezwykle trudna do uznania i zrozumienia. Wymagała nie tylko wybrnięcia z mgieł i oparów gnostyckich mitów i urojeń, ale przede wszystkim głębokich przemyśleń i duchowych przemian. I tak od chrześcijan wywodzących się z judaizmu: oderwania się od tradycyjnego pojęcia Boga jak bytu transcendentnego. Od chrześcijan nawracających się z pogaństwa: wyzwolenia się z platońskich i z neoplatońskich koncepcji na temat duszy i jej związku z ciałem. Łatwo było popaść w nietrafne określenia. Nic dziwnego, że chrześcijaństwo tego okresu nurtowały liczne spory i herezje chrystologiczne. Dla Żydów, którzy przecież od wieków wsłuchali się w zapowiedzi proroków i oczekiwali spełnienia się obietnic mesjańskich, prawda wiary o Jezusie Synu Bożym i człowieku była zgorszeniem. Trudno było im pojąć, że Bóg może się tak zniżyć, iż staje się człowiekiem; prawdziwym człowiekiem, pozostając zarazem prawdziwym Bogiem. Dla pogan zaś, zwłaszcza dla filozoficznie wykształconych – była głupstwem. Oni samego Jezusa uważali za głupstwo, bo nie mogli pojąć, iż Bóg – zwłaszcza ten Bóg, którego przeczuwali jako byt absolutny czy Prajednię – tak może się zniżyć do

człowieka, że przyjmuje za swoją jego cielesno-duchową naturę. Wydawało się im to bez sensu. Bo po co miałby się łączyć ciałem, które dla duszy jest *więzieniem i grobem*? Wszystkim więc było trudno uwierzyć w Jezusa, rzeczywistego Boga i prawdziwego człowieka oraz przyjąć Jego obietnice nowego życia.

Wcielenie Syna Bożego jako źródłowa prawda wiary, tak trudna dla wszystkich do zrozumienia, a jeszcze trudniejsza do wyartykułowania w ludzkim języku, stała się jednak – jak wschodzące słońce dla dnia – źródłem nowego rozumienia tak Boga, jak i człowieka. Inspirowała zarówno tych, którzy w swej wierze i dociekaniach nad nią wikłali się w mity i baśnie gnostyckie, jak i tych, którzy z pokorą przyjmowali Jezusa jako Syna Bożego i człowieka. Chrześcijanie bowiem, gdziekolwiek byli i jakkolwiek starali się *żyć wiarą w Jezusa Chrystusa* – zarówno ci, którzy uciekali ze świata na pustynię, aby tam w samotności czy w małych gromadkach żyć pełnią życia wiary; jak i ci, którzy uciekali od kobiet lub nakazywali im nosić zasłony, aby nie widzieć ich twarzy; czy ci, którzy niekiedy dziwaczeli w swych wyszukanych formach ascezy: słupnicy, samotnicy walczący z ciałem i jego pragnieniami²⁶ – wszyscy oni, o ile tylko *żyli autentycznym życiem wiary w Jezusa*, stawali się solą ziemi i światłością świata. Autentyczna wiara i przemieniająca serca łaska, choć nie dawały chrześcijanom gotowych odpowiedzi na wiele pytań, to jednak zmieniały ich sposób myślenia, w tym także sposób myślenia o człowieku. Dla tego nowego myślenia ważne było, że w centrum chrześcijańskiego życia był obecny Jezus Chrystus. Jego łaska i miłość przemieniała postawy i sposób odniesienia do drugiego człowieka, do mężczyzny czy kobiety, do dziecka czy sługi, do dostojnika czy niewolnika. W imię miłości do Jezusa Chrystusa nie można było nikim pogardzać, nie można było nikogo traktować jak rzeczy posiadane. W ten sposób, wpatrując się w Jezusa i naśladowując Go, chrześcijanie rozpoznawali samych siebie, swoje doczesne znaczenie i wieczne przeznaczenie. Wiara przymuszała ich nie tylko do innego myślenia o Bogu, ale i o samym człowieku, rodziła przemianę całego sposobu życia, skłaniała do prze wartościowania sensu swej egzystencji w świecie. W następstwie tego procesu greckie lub biblijne pojęcia antropologiczne zmieniały swoje znaczenia lub też wzbogacały się o nowe treści. Ale przede wszystkim zmieniły się postawy ludzi i perspektywy w ich myśleniu o człowieku. Źródłowe dla nowych pojęć i teorii było nowe życie – wiary w Jezusa Chrystusa.

²⁶ Zob. interesujące studium na ten temat Ryszarda Przybylskiego, *Pustelnicy i demony*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.

Odkrywanie wartości poszczególnego człowieka

To, co nowe w chrześcijańskim myśleniu o człowieku – o tym należy zawsze pamiętać – nie miało czysto teoretycznego charakteru; nie było też prostą kontynuacją starożytnej filozofii i jej problemów dotyczących duszy czy natury człowieka. Jeśli jednak dotyczyło tych problemów, zwłaszcza w późniejszych sporach odnoszących się do natury i osoby Jezusa, to rozwijało się jako myślenie *otwarte* zarówno na dane filozofii pogańskiej, jak i na dane objawienia judeochrześcijańskiego. Tak zaczynał św. Justyn Męczennik, tak kontynuował Arystydes z Aten, tak postępowali Klemens Aleksandryjski i Orygenes i inni Ojcowie Kościoła. Wszyscy oni filozofowali pozostając pod wpływem wiary lub w jej kontekście. Gdy zatem podejmowali niektóre zagadnienia filozoficzne, to przede wszystkim korzystali z pojęć i języka filozoficznego greckich myślicieli, a później także rzymskich; albo też pojęcia będące w obiegu precyzowali i rozwijali wspierając się intuicjami i językiem Biblii. Tak było w przypadku pojęcia osoby. W ten sposób myśliciele chrześcijańscy tchnęli od samego początku w czysto teoretyczne dociekania filozoficzne nowego ducha. Filozofia zaś ożywiana treściami religijnymi, nie przestając być myśleniem teoretycznym, stawiała się *chrześcijańską miłością mądrości*. W dociekaniach nad człowiekiem nie skupiała się już na samej duszy jako na tym, co *boskie* w człowieku, ale na *całym człowieku jako na obrazie Boga*. Zajmowanie się człowiekiem w kontekście wiary zmieniało perspektywę, otwierało myśl na nowe rozumienie sensu bycia człowiekiem. W perspektywie *chrześcijańskiej miłości mądrości* człowiek mógł wyraźniej odczytać swoje podobieństwo do Boga: nie czuł się już kimś *rzuconym* w świat materialny ani tym bardziej *wygnanцем*. Zaczynał rozumieć, że został stworzony przez Boga dla życia i dla stawania się sobą w wolności.

Myśliciele chrześcijańscy, chcąc mówić o Bogu i o człowieku w kontekście wiary, musieli sięgać do języka i pojęć filozofii pogańskiej. Bez niego nie mogliby ani prawdom wiary nadać racjonalnej postaci, ani wejść w dialog z ludźmi sobie współczesnymi. Podejmując jakieś zagadnienie, korzystali więc z pojęć i terminów, w jakim było sformułowane. Kontekst wiary dostarczał im pewnych nowych danych i dla ich wyartykułowania modyfikowali często zastane terminy, aby przy ich pomocy wyrazić te nowe treści. Oczywiście za tym kryło się niebezpieczeństwo ulegania obcym wpływom. I te wpływy są faktem historycznym. W tekstach chrześcijańskich jest dużo śladów poglądów gnostyckich czy stoickich, ale najwięcej platońskich i neoplatońskich. Historycy filozofii mówią nawet

o gnozie chrześcijańskiej, a szczególnie o platonizmie chrześcijańskim²⁷. Wpływy te jednak nie przekreślają twórczego wkładu myślicieli chrześcijańskich nie tylko w powstawanie i rozwój doktryny wiary, ale także w rozwój problematyki filozoficznej, w inicjowanie oryginalnego myślenia filozoficznego o człowieku²⁸.



Istotną treścią chrześcijańskiego myślenia o człowieku – niezależne od formuł filozoficznych, w jakich zostało wyartykułowane – było przeświadczenie o jedności ontycznej ludzkiej natury, o nierozdzielnej jedności ciała i duszy. Inspirację czerpało z prawdy wiary o Wcieleniu Słowa Bożego. W opcji chrześcijańskiej człowiek jest zawsze bytem cielesno-duchowym. Taka bowiem jest natura człowieka, że do jego istoty należą materialne ciało i duchowa dusza. One współkonstytuują ludzki byt. *Ciało i dusza muszą być, żeby człowiek mógł być sobą*. Św. Augustyn lapidarnie wyraził to w zdaniu: „*Neque sine corpore neque sine anima esse posse hominem – nie ma człowieka ani bez ciała, ani bez duszy*”. Jest to pierwsza – rzecz można – ontologiczno-metafizyczna prawda o człowieku, jak pojawiła się w świecie chrześcijańskim.

Druga prawda obecna w opcji chrześcijańskiej dotyczy uznania *wartości poszczególnego człowieka*. Człowiek z racji swego człowieczeństwa jest wartością nieredukowalną, absolutną. Każdy bowiem człowiek w swej jednostkowości *jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga*. Poczynając od najmniejszych, a kończąc na królach – każdy jest nieredukowalną wartością. Niewolnik i król, kobieta i mężczyzna, dziecko i dorosły – każdy z tej racji, że jest człowiekiem, godnym jest uznania i szacunku. Liczy się przed Bogiem, który o nim pamięta. Ta wartość człowieczeństwa w każdym z nas najwyraźniej ucieleśnia się w duchowej duszy, a nie w ciele, ale ciało jest nieodłącznie związane z duszą, zatem cały człowiek w swym ciele i w swej duszy zasługuje na szacunek.

Taka synteza nowego myślenia – zbudowana z różnych wyobrażeń i pojęć – zakorzeniła się w praktyce życia chrześcijańskiego. Dla życia chrześcijańskiego miała swoje znaczenie niezależnie od języka, jakim ją wypowiadali. Autentyczna miłość chrześcijańska – o ile taką chrześcijanie żyli – obejmowała człowieka w całej pełni jego bytu niezależnie od poglądów na jego duszę i ciało czy na ich wzajemny związek. Decydujące było uznanie *wartości człowieczeństwa* w czło-

²⁷ Zob. m.in.: Werner Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, przeł. Piotr Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.

²⁸ Nowym, oryginalnym pojęciem antropologicznym chrześcijańskim, jakie się pojawiło w starożytności, jest pojęcie osoby. Co prawda odkryła je już starożytność pogańska, ale chrześcijaństwo nasyciło zupełnie nową treścią. Pojęcie to omówimy osobno.

wieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boga i odkupionym przez Jezusa Chrystusa. Świadectwem rozumienia wartości człowieczeństwa jest ten piękny tekst, który najprawdopodobniej powstał w VI wieku: *„Jeżeli zmarły i cieleśnie, i duchowo przeżył życie, podobając się Bogu, to jego ciało – towarzyszące zawsze duszy w jej świętych zmaganiach – zasługuje na te same zaszczyty, które przypadają duszy. Oto dlaczego boska sprawiedliwość w ostatecznym rozrachunku ofiarowuje zarówno duszy, jak związanemu z nią ciału stosowne nagrody, ponieważ ciało brało udział w tej samej co dusza wędrówce po drogach czy to świętości, czy to bezbożności. Stąd boskie prawo obdarowuje i jedno, i drugie łaską uczestnictwa w świętych rzeczach przez komunię z Boską Zwierchnością: duszę przez czystą kontemplację i wiedzę o świętych sakramentach, ciało w sposób metaforyczny przez namaszczenie najświętszym olejem i w najbardziej boskich symbolach władczo-boskiej komunii. Tak więc człowiek w całej swojej pełni zostaje uświęcony i dzieło jego zbawienia dopełnia się święcie, a przez to zupełne oczyszczenie daje się mu do zrozumienia, że jego zmartwychwstanie będzie również najbardziej całościowe”*²⁹.

²⁹ Psedo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tł. Maria Dzielska, Wydawnictwo Znak 1999, s. 191.

WIZJA ZSEKULARYZOWANEJ EUROPY W ŚWIECIE NAUCZANIA JANA PAWŁA II

Wprowadzenie

Truizmem jest twierdzenie, że papież Jan Paweł II wielokrotnie w ciągu swego pontyfikatu dokonywał analizy przemian zachodzących we współczesnych społeczeństwach i to na różnych płaszczyznach: społecznej, kulturowej, religijnej, obyczajowej. Fakt ten znajdował odzwierciedlenie w licznych papieskich dokumentach, w których papież z rodu Polaków, często w pierwszej części teoretycznej refleksji, zarysowywał charakterystyczne zjawiska zachodzące we współczesnym świecie, zarówno pozytywne, jak i negatywne. Do tych ostatnich, nasilających się i budzących niepokój, zaliczał sekularyzację zwłaszcza Starego Kontynentu.

W niniejszym opracowaniu podjęta zostanie próba przeanalizowania i przybliżenia nauczania Jana Pawła II na temat sekularyzacji. Stąd pierwsza część poświęcona będzie definicji wspomnianego zjawiska i trudności związanych z brakiem jednoznacznego określenia, czym ono jest w istocie. W drugiej części ukazane zostaną znaki wskazujące na fakt, że współczesna Europa jest kontynentem głęboko zlaicyzowanym i zsekularyzowanym. Ostatnia część poświęcona zostanie nowej ewangelizacji. To właśnie ona może przyczynić się do przezwyciężenia skutków sekularyzacji i laicyzacji Europy początku XXI wieku.

1. Próba definiowania

Zrozumienie mechanizmów procesu sekularyzacji domaga się najpierw wyjaśnień terminologicznych. Samo określenie „sekularyzacja” nie jest pojęciem dostatecznie sprecyzowanym, co sprawia, że trudno jest jednoznacznie podać zwięzłą definicję. W sytuacji zatem wieloznaczności określenia „sekularyzacja” wielu autorów postuluje nawet całkowitą rezygnację z posługiwania się nim¹. O tych trudnościach doskonale zdawał sobie sprawę Jan Paweł II. Świadczy

¹ Por. P. Mazurkiewicz, *Sekularyzacja*, w: *Słownik społeczny*, B. Szlachta (red.), Kraków 2004, s. 1183.

o tym chociażby jego wypowiedź skierowana do uczestników VI Sympozjum Biskupów Europejskich w 1985 roku: „Wnikliwa analiza ujawniła niejasny, a wręcz dwuznaczny sens tego określenia, które ze względu na swą oczywistą wieloznaczność może oznaczać różnorodne, a nawet przeciwstawne sobie zjawiska. Stąd wydaje się rzeczą niezbędną uściślenie znaczenia pojęcia «sekularyzacja» i wyjaśnienie jego treści”².

W najszerszym i ogólnym znaczeniu sekularyzacja, jako historyczny proces społeczno-kulturowy dokonujący się w czasach nowożytnych i współczesnych, oznacza rozluźnienie więzi z religią i stopniowo coraz silniejsze odchodzenie od zinstytucjonalizowanych form pobożności. Efektem tego procesu jest stopniowe wyzwalamie się rozmaitych dziedzin życia społecznego, tj. polityki, gospodarki, nauki, filozofii, kultury, oświaty, szkolnictwa spod kontroli organizacji wyznaniowych i Kościoła. W konsekwencji wpływ instytucji religijnych i kościelnych zarówno na społeczeństwo, jak i na indywidualne osoby stopniowo słabnie³. Warto także pamiętać, że sekularyzacja, jako proces występujący we wszystkich religiach od dawna, idzie w parze z desakralizacją i deklerykalizacją życia społecznego.

W nauczaniu Jana Pawła II nie spotykamy jednak ścisłej definicji sekularyzacji. Jest natomiast wielokrotnie analizowany sam proces tego zjawiska od strony przyczyn, skutków i następstw. Papież mówił także o sekularyzmie, jako rezultacie sekularyzacji, który określił w adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia* następująco: „Sekularyzm (...) jest zespołem poglądów i zwyczajów broniących humanizmu całkowicie oderwanego od Boga i całkowicie skoncentrowanego na kulcie działania oraz produkcji, wypaczonego przesytem konsumpcji i przyjemności, nie troszczącego się o niebezpieczeństwa utraty własnej duszy”⁴.

W tym miejscu wypada podkreślić, że w papieskiej wizji Europy nie ma miejsca na jakikolwiek pesymizm, niemoc czy rozpacz wobec przemian dokonujących się na kontynencie europejskim, widocznych zwłaszcza w zjawisku sekularyzacji połączonej z obojętnością religijną, konsumpcjonizmem i coraz powszechniejszym hołdowaniem zasadzie życia bez Boga. Warto podkreślić, że właśnie papieska wizja przyszłej Europy przeniknięta jest nadzieją i ufnością, iż człowiek motywowany wiarą w Jezusa Chrystusa, zawierającą „niezwykły

² Jan Paweł II, *Do uczestników VI Sympozjum Biskupów Europejskich (11 października 1985)*, w: Jan Paweł II, *Europa zjednoczona w Chrystusie. Antologia*, Kraków 2002, s. 70.

³ Por. J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja we współczesnym świecie*, Lublin 2006, s. 24-27.

⁴ Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 18.

potencjał duchowy, kulturowy i etyczny”⁵, podjąć trud budowania wspólnego europejskiego domu dla dobra wszystkich jego mieszkańców na gruncie wartości wyrosłych z Ewangelii.

2. Oznaki zsekularyzowanej Europy

Oblicze zsekularyzowanej Europy papież Jan Paweł II najpełniej ukazał w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* opublikowanej w 2003 roku, a zatem wydanej na początku trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. Należy jednak pamiętać, że o sekularyzacji i dechrystianizacji Europy oraz innych części świata Ojciec Święty mówił niemal od samego początku swego pontyfikatu, podkreślając często pokusę współczesnego człowieka, by żyć, jakby Boga nie było. Do tej myśli papież powracał w wielu dokumentach⁶.

Podjmując na kartach *Ecclesia in Europa* analizę współczesnej rzeczywistości społecznej Ojciec Święty wyszedł od stwierdzenia, że obecne czasy dla Europejczyków to szczególnie „okres zagubienia”⁷. Jest on wynikiem pogłębiającego się od lat kryzysu ukształtowanej przez starożytną myśl grecką, prawo rzymskie, judaizm i chrześcijaństwo cywilizacji euroatlantyckiej. Kryzys ten stopniowo narastał od czasów Oświecenia, uwidaczniając się szczególnie w wydarzeniach rewolucji studenckiej z drugiej połowy lat sześćdziesiątych, która swym zasięgiem objęła wówczas kraje Europy Zachodniej. Od tego czasu, czyli od końca lat sześćdziesiątych XX wieku, mówi się powszechnie o tak zwanej sekularyzacji radykalnej, dokonującej się na wielu płaszczyznach i w wielu aspektach⁸. Przemawiając do uczestników III Międzynarodowego Forum Fundacji im. Alcide De Gasperiego w 2002 roku Jan Paweł II zauważył, że proces laicyzacji rozpoczął się w połowie ubiegłego tysiąclecia, a od XVIII wieku rozwinął się na szeroką skalę. „Wynikiem tego procesu – powiedział wówczas papież – były często agnostyczny lub ateistyczny laicyzm i sekularyzacja, a więc zdecydowane i totalne wykluczenie Boga i naturalnego prawa moralnego z wszystkich dziedzin ludzkiego życia. W ten sposób religia chrześcijańska została zepchnięta do prywatnej sfery życia człowieka”⁹.

⁵ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 19.

⁶ *Christifideles laici*, nr 4; *Veritatis splendor*, nr 88; *Evangelium vitae*, nr 22; *Tertio millennio adveniente*, nr 52; *Ecclesia in Europa*, nr 7.

⁷ Tamże, nr 7.

⁸ Por. J. Mariński, *Sekularyzacja i desekularyzacja...*, s. 38.

⁹ Jan Paweł II, *Do uczestników III Międzynarodowego Forum Fundacji im. Alcide De Gasperiego (23 lutego 2002)*, w: Jan Paweł II, *Europa zjednoczona w Chrystusie...*, s. 409.

Proces sekularyzacji, poczynając od relatywizacji wartości, w tym prawdy, poprzez stopniowe uwalnianie się człowieka od Boga i chrześcijaństwa, doprowadził w konsekwencji do zmiany wizji świata na skutek zanikającego wpływu religii na różne sfery życia społecznego. O skutkach tych przeobrażeń precyzyjnie wyraził się Jan Paweł II, gdy napisał: „Jesteśmy świadkami narodzin nowej kultury (...), której cechy charakterystyczne i treści często sprzeczne są z Ewangelią i z godnością osoby ludzkiej”¹⁰.

Do oznak wspomnianej nowej kultury za Janem Pawłem II należy zaliczyć takie zjawiska, jak:

- utrata pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna;
- stopniowo wkraczające zeświecczenie;
- lęk przed przyszłością widoczny zwłaszcza w dramatycznym spadku liczby urodzeń w Europie;
- fragmentaryzacja egzystencji widoczna w poczuciu osamotnienia i wewnętrznej pustki;
- kryzys rodziny i słabość samej koncepcji rodziny;
- egocentryzm izolujący jednostki i grupy od innych;
- narastanie powszechnej obojętności etycznej i zabieganie o własne interesy i przywileje;
- coraz powszechniejszy indywidualizm;
- coraz mniej przejawów prawdziwej solidarności międzyludzkiej;
- dążenie do narzucenia antropologii bez Boga;
- zawężenie nadziei do rzeczywistości ziemskiej, zamkniętej na transcendencję¹¹.

Przywołując wymienione zjawiska Jan Paweł II ostatecznie stwierdził: „Europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał”¹².

Przeniknięta sekularyzmem wizja doczesnego życia, prowadzi – jak stwierdził już kilka lat wcześniej Ojciec święty w adhortacji apostołskiej *Pastores dabo vobis* – do ignorancji religijnej wielu wierzących, znikomej skuteczności katechezy, utrzymującej się nieufności, a nawet niechęci do nauczania przekazywanego przez hierarchię kościelną, a ostatecznie do subiektywizacji wiary. „Zauważa się – napisał Jan Paweł II – że wzrasta liczba chrześcijan, którzy wykazują mniejszą wrażliwość na obiektywną i integralną naukę wiary, wybierając w sposób

¹⁰ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 9.

¹¹ Tamże, nr 7-10.

¹² Tamże, nr 9.

subiektywny to, co się podoba, co odpowiada osobistemu doświadczeniu i nie wymaga zmiany własnych przyzwyczajzeń”¹³.

Zjawisko subiektywizacji wiary prowadzi do wypaczenia wiary i jej zubożenia, do zaniedbywania obowiązkowych praktyk religijnych, nieposłuszeństwa wobec moralności nauczanej przez Kościół, wybiórczego przyjmowania niektórych prawd wiary. Trafnie ujęła zarysowaną rzeczywistość M. Libiszowska-Żółtkowska, pisząc: „Społeczeństwo świeckie źle znosi ingerencję Kościoła w życie rodzinne, kontrolę urodzeń, sprawy rozwodu. Młodzi ludzie rzadko przestrzegają kościelnego nakazu zachowania czystości przed ślubem. Dzieci rodzą się w wolnych związkach, a decydujący się na zawarcie ślubu często bywają zdopingowani mającymi wkrótce odbyć się chrzcinami. Śluby kościelne (...) bardziej traktowane są w kategoriach odświętnej oprawy, ceremonii przydającej blasku, niż religijnie przeżywanego sakramentu. Świeccy katolicy – jak od lat wykazują wyniki badań, odmawiają posłuszeństwa Kościołowi w sprawie regulacji poczęć”¹⁴.

Znany socjolog J. Casanova, analizując proces sekularyzacji w Europie, skłonny jest bardziej mówić o „odkościelnieniu”, czy indywidualizacji religii niż o sekularyzacji. „Postępująca, choć bardzo nierównomiernie, sekularyzacja Europy jest niezaprzeczalnym faktem społecznym. Rosnąca większość populacji europejskiej zaprzestała uczestniczenia w tradycyjnych praktykach religijnych, przynajmniej w sposób regularny, zachowując jednocześnie względnie wysoki poziom swoich osobistych przekonań religijnych. W tym kontekście można by raczej mówić o „odkościelnieniu” populacji europejskiej i o religijnej indywidualizacji, niż o sekularyzacji”¹⁵. Pogląd taki prowadzi do upowszechniania się postawy zwanej religijnością bezkościelną lub bezwyznaniową¹⁶. Jan Paweł II ostatecznie stwierdził, że subiektywizacja wiary prowadzi do „częściowej i warunkowej przynależności do Kościoła”¹⁷, co przekłada się na daleko posuniętą deformację ideałów ewangelicznych oraz separację pewnych sfer życia od oddziaływań religii. W ten sposób coraz bardziej wkracza zeświecczenie. „Wielu ludzi – napisał Jan Paweł II w *Ecclesia in Europa* – nie potrafi już łączyć ewangelicznego przesłania z codziennym doświadczeniem (...), odnosi się wrażenie, że niewiara jest czymś naturalnym, podczas gdy wiara wymaga uwierzytelnienia społecznego”¹⁸.

¹³ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 7.

¹⁴ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Sekularyzacja – wróg czy sprzymierzeniec Kościoła katolickiego w Polsce*, w: *Socjologia Religii. Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity czy rzeczywistość* (red. J. Baniak), Poznań 2006, t. 4, s. 278.

¹⁵ J. Casanova, *Religie, europejskie tożsamości świeckie i integracja europejska*, w: „Wokół Współczesności” (2004) nr 2, s. 52.

¹⁶ Por. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Sekularyzacja...*, s. 279.

¹⁷ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 7.

¹⁸ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 7.

Innym poniekąd pokrewnym znakiem sekularyzacji jest obojętność religijna, przejawiająca się w spłyce wiary, czego wyraźnym znakiem w wielu krajach Europy jest desakralizacja niedzieli. „Wszyscy pamiętamy – stwierdził Jan Paweł II w liście apostolskim *Dies Domini* – że jeszcze stosunkowo niedawno świętowanie niedzieli było ułatwione w krajach o tradycji chrześcijańskiej przez liczny udział rzesz wiernych i niejako przez samą organizację społeczeństwa, w którym odpoczynek niedzielny stanowił trwały element prawodawstwa dotyczącego różnych form pracy. Dzisiaj jednak, nawet w krajach, w których świąteczny charakter tego dnia jest zagwarantowany ustawowo, ewolucja sytuacji społeczno-ekonomicznej doprowadziła w wielu przypadkach do głębokich przemian w zachowaniach zbiorowych i w konsekwencji także w samym charakterze niedzieli”¹⁹. Nieco dalej papież zauważył, że sytuacja w tej dziedzinie jest zróżnicowana w różnych regionach. W wielu krajach Europy Zachodniej chrześcijanom brakuje silnej motywacji religijnej, co sprawia, że „niewielki procent wiernych uczestniczy w niedzielnej liturgii”²⁰.

Zobojętnienie religijne, jako owoc procesu sekularyzacji, prowadzi w skrajnych przypadkach do podcinania w sercu człowieka korzeni religijności i uznania, że Bóg nie ma wpływu ani znaczenia dla codziennego życia²¹. A skoro tak, to człowiek zaczyna poszukiwać nowych odmian religijności związanych bardziej z przyjemnością niż obowiązkiem, a także nowych religii nie związanych z instytucjonalnym Kościołem²². Stąd wielu Europejczyków oczarowanych jest wręcz wschodnimi filozofiami, czy ezoterycznymi formami duchowości, albo daje się pochłonać przez hedonizm i konsumpcjonizm. W tej sytuacji Kościół z Dobrą Nowiną o zbawieniu, a wraz z nim chrześcijaństwo zostaje spychane w nowoczesnych społeczeństwach Europy na margines życia społecznego, co skutecznie osłabia inspirujący wpływ Ewangelii na kształt życia publicznego i kulturę obywatelską. Trafnie ujął tę kwestię B. Sorge, gdy napisał: „Kościół i chrześcijanie dzisiaj stanowią skromną mniejszość w społeczeństwie i kulturze szeroko zdechrystianizowanej i neopogańskiej”²³.

Mówiąc na temat zsekularyzowanej wizji Europy w nauczaniu Jana Pawła II nie można nie zauważyć, że sekularyzacja łączy się także z nową postacią zagrożeń ludzkości związaną z upowszechnianiem się „tendencji subiektywistycznych,

¹⁹ Jan Paweł II, *Dies Domini*, nr 4.

²⁰ Tamże, nr 5.

²¹ Por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 4.

²² Por. J. Budniak, *Sekularyzacja w nauczaniu Jana Pawła II*, w: „Teologia Praktyczna” 7(2006), s. 58.

²³ B. Sorge, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, tłum. M. Zareba, Kraków 2001, s. 118.

utyliarystycznych i relatywistycznych”²⁴. Wspomniane tendencje przejawiają się w rozdzieleniu prawdy od wolności oraz wiary od moralności. Rozdział ten – napisał Jan Paweł II – „wpływa na postawy i zachowania samych chrześcijan i sprawia, że ich wiara traci żywotność oraz właściwą jej oryginalność jako nowa zasada myślenia i działania w życiu osobistym, rodzinnym i społecznym. W rzeczywistości kryteria sądów i wyborów, stosowane przez samych wierzących, którzy żyją w środowisku kultury w dużym stopniu zdechrystianizowanej, okazują się często obce Ewangelii lub nawet z nią sprzeczne”²⁵. W konsekwencji wytwarza się „religijność mglista i niejednokrotnie błędna”²⁶. Taka religijność wpływa na przemiany widoczne coraz wyraźniej na płaszczyźnie obyczajowej, w relacjach interpersonalnych, w postawach i wzorach zachowań społecznych, w moralności życia publicznego i prywatnego. Stąd autor *Ecclesia in Europa* z niepokojem stwierdził: „Dzisiejsza Europa, w tym samym czasie, gdy umacnia i poszerza swą jedność gospodarczą i polityczną, przeżywa – jak się zdaje – głęboki kryzys wartości”²⁷. Nieco dalej, mówiąc na temat procesu integracji Starego Kontynentu oraz trudu budowania „Europy wartości i prawa”²⁸, Jan Paweł II po raz kolejny podkreślił, że tworzona z wysiłkiem jedność europejska nie będzie trwała, jeśli zostanie zredukowana tylko i wyłącznie do wymiaru geograficznego, politycznego i ekonomicznego – „musi ona polegać przede wszystkim na harmonii wartości”²⁹.

Wpływ sekularyzacji na społeczeństwa, rodziny, a także indywidualne osoby prowadzi do zatracania wrażliwości na Boga i podejmowania prób kształtowania rzeczywistości bez Niego. Jan Paweł II zwrócił uwagę, iż konsekwencją takiej postawy będzie tak naprawdę uderzenie w samego człowieka: „Tracąc wrażliwość na Boga, traci się także wrażliwość na człowieka, jego godność i życie”³⁰. Stąd pokusa budowania „miasta ludzi bez Boga” i narzucania „antropologii bez Boga”, wobec której stanęli Europejczycy na początku XXI wieku doprowadzi ostatecznie do „porzucenia człowieka”³¹.

3. Rola nowej ewangelizacji w przewyżczeniu sekularyzacji

W adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* papież Jan Paweł II, jako konieczny środek przewyżczenia skutków sekularyzacji, wskazał nową ewan-

²⁴ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 106.

²⁵ Tamże, nr 88.

²⁶ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 68.

²⁷ Tamże, nr 108.

²⁸ Tamże, nr 115.

²⁹ Tamże, nr 110.

³⁰ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 21.

³¹ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 5 i 9.

gelizację. „Zjawisko sekularyzmu – napisał Ojciec święty – jest dziś naprawdę sprawą poważną. Dotyczy ono nie tylko jednostek, ale w pewnym sensie także całych wspólnot (...). Ja sam niejednokrotnie przypominałem o zjawisku dechrystianizacji, które występuje w narodach o dawnej tradycji chrześcijańskiej i domaga się bezzwłocznie nowej ewangelizacji”³².

W wyjaśnieniu i przybliżeniu znaczenia przywołanego pojęcia pomocną okazuje się encyklika *Redemptoris missio*, ukazująca sytuację niektórych regionów współczesnego świata, w których „całe grupy ochrzczonych utraciły żywy sens wiary albo wprost nie uważają się za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i od Jego Ewangelii. W tym wypadku zachodzi potrzeba «nowej ewangelizacji», albo «re-ewangelizacji»”³³. Wśród regionów, które utraciły sens wiary chrześcijańskiej znajdują się liczne narody Europy. Dlatego Jan Paweł II na kartach *Ecclesia in Europa* wskaże już nie tylko na konieczność nowej ewangelizacji w Europie, ale na potrzebę w pewnych przypadkach pierwszej ewangelizacji. „Faktycznie – stwierdził papież – Europa należy obecnie do tych miejsc tradycyjnie chrześcijańskich, w których konieczna jest nie tylko nowa ewangelizacja, ale w pewnych przypadkach również pierwsza ewangelizacja”³⁴.

W kontekście zakomunikowanej sytuacji zbędnym wydaje się pytanie o konieczność nowej ewangelizacji, trzeba raczej pytać o jej istotę i narzędzia, i o to czym tak naprawdę ona jest i na czym polega.

Według nauczania Kościoła nowa ewangelizacja to odnowiona w duchu Soboru Watykańskiego II działalność ewangelizacyjna wszystkich chrześcijan, uzdalniająca ich do tego, by najpierw sami mogli opowiedzieć się za Bogiem, a następnie podjąć trud odnowy Kościoła i budowania cywilizacji miłości w świecie³⁵. Myśl ta obecna jest na szeroką skalę w nauczaniu Jana Pawła II, który w adhortacji *Christifideles laici*, podkreślił eklezjalny i społeczny wymiar nowej ewangelizacji³⁶.

³² Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 4.

³³ Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, nr 33.

³⁴ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 46.

³⁵ Por. M. Figura, *Nowa Ewangelizacja jako centralne zadanie Kościoła*, tłum. A. Bławat, w: *Nowa Ewangelizacja. Kolekcja Communio*, t. 8, Poznań 1993, s. 9; A. Lewek, *Nowa ewangelizacja*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 575.

³⁶ „Według Jana Pawła II chodzi najpierw o odtworzenie chrześcijańskiej tkanki samych wspólnot kościelnych, a następnie o ich apostołskie oddziaływanie na życie społeczne. Stąd Papież w *Christifideles laici* rozumie odpowiedzialność za Kościół w duchu nowej ewangelizacji jako: zadanie wewnątrzkościelne, czyli głoszenie Ewangelii (nry 32-35), oraz zadanie zewnętrzne, czyli życie Ewangelią w służbie człowiekowi i społeczeństwu (nry 36-44). Można więc powiedzieć, że nowa ewangelizacja ma swój

Nowa ewangelizacja to także nowy zapal, nowa gorliwość, nowy duch, nowy język w przepowiadaniu „spraw innego życia (...), życia, co wychodzi ponad czas i historię, przekracza rzeczy tego świata, którego kształt przemija, oraz wydarczenia tego świata, którego ukryte oblicze kiedyś się okaże”³⁷.

Nowa ewangelizacja, to nowe wniknięcie w treść Ewangelii, a zarazem nowa duchowa siła prowadząca do rzeczywistej akceptacji treści wiary i nauczania Kościoła, co w konsekwencji prowadzi do nowego życia w Chrystusie. Uwzględniając tę prawdę należy rozbudzać świadomość, by nowość stosowanych form w dziele ewangelizacji nie prowadziła do zatracenia istoty, jaką jest odrodzenie autentyzmu wiary³⁸.

Nowa ewangelizacja to również podjęcie jednego z najpoważniejszych wyzwań, które – zdaniem Jana Pawła II – Kościoły Europy muszą podjąć, chodzi bowiem o „doprowadzenie ochrzczonych do nawrócenia”³⁹.

Nowa ewangelizacja to także program pastoralny Kościoła w zdechrystianizowanym świecie, mający na celu odrodzenie chrześcijaństwa.

Konieczność podjęcia dzieła nowej ewangelizacji Jan Paweł II uzasadnia upowszechnianiem się nurtów myśli całkowicie laickiej, głoszących śmierć Boga, a także pojawienie się tzw. nowej kultury, eliminującej wpływ chrześcijaństwa i religii na człowieka i życie społeczne. Na ten temat była już mowa w pierwszej części artykułu, stąd zbędnym wydaje się w tym miejscu dalsze rozwijanie tej kwestii. Warto raczej zwrócić uwagę na fakt, że zgodnie z nauczaniem papieskim, w dzieło nowej ewangelizacji powinni włączyć się wierni świeccy, który na mocy chrztu św. są współodpowiedzialni za krzewienie wiary. Kościół zachęca laikat do skutecznego włączania się w posłannictwo ewangelizacyjne, wskazując zarazem na znaki nadziei we współczesnym świecie, które świadczą o przeciwstawianiu się prądom sekularyzacji. Do budzenia i umacniania motywacji świeckich katolików przyczynia się działalność rozmaitych wspólnot, grup modlitewnych, stowarzyszeń i ruchów kościelnych, w których każdy powinien odnaleźć swoje miejsce.

wymiar zarówno eklezjalny, jak i społeczny”. K. Jeżyna, *Udział Akcji Katolickiej w nowej ewangelizacji...*, s. 63.

³⁷ Paweł VI, *Ewangelii nuntiandi*, nr 28.

³⁸ Por. K. Jeżyna, *Udział Akcji Katolickiej w nowej ewangelizacji...*, s. 65.

³⁹ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 47.

DROGA POLSKI DO NIEPODLEGŁOŚCI W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Pokolenia Polaków żyjących pod zaborami nigdy nie doczekały czasu wolności. Walczyli o niepodległą Polskę i ponosili dla niej wielkie ofiary. Pracowali dla Ojczyzny i uprawiali polską ziemię. Tworzyli dzieła kultury i dawali świadectwo katolickiej wierze po to, aby ci, którzy przyjdą po nich, mogli powiedzieć tak, jak wyznał kiedyś Jan Paweł II: „Mnie już było dane urodzić się w Polsce niepodległej”¹. Wyznanie to nie wyrażało tylko samej okoliczności przyjścia na świat. Stanowiło przede wszystkim świadectwo wdzięczności za Ojczyznę odrodzoną po ponad stu dwudziestu latach zaborów. Dorastanie w niepodległej Polsce oznaczało nie tylko dorastanie w suwerennym państwie, lecz także w klimacie wolności. Można było bez przeszkód uczyć się, pracować i modlić oraz czerpać najlepsze wartości z polskiej tradycji i kultury. „To wszystko zostało dane temu nowo narodzonemu człowiekowi, który miał przed sobą nieznaną drogę życia...”² – powiedział Papież o sobie.

Kiedy Karol Wojtyła dorastał, żywa wciąż jeszcze była w Wadowicach pamięć o ojcu Rafale Kalinowskim – powstańcu, wychowawcy i spowiedniku. Warto zaznaczyć, że w jego pamięci pozostali również „siwowłosi starcy w mundurach”. Byli to weterani powstania styczniowego z 1863 r., których wadowicka społeczność otaczała najwyższym szacunkiem³. „Przyszedł czas, kiedy mogłem uświadomić sobie w pełni – mówił – ile ja sam i moje pokolenie zawdzięczamy tym wszystkim, którzy dla tej wolnej Ojczyzny pracowali, walczyli, cierpieli, byli skazywani na śmierć i na syberyjskie zesłanie”⁴. Prawda o tej historii Ojczyzny stała się dla niego lekcją życia. Mądrością tą dzielił się ze swoimi rodakami.

¹ *Dziedzictwo św. Rafała. Przemówienie Ojca Świętego wygłoszone podczas audiencji* (18 listopada 1991 r.), w: „L'Osservatore Romano” 12 (1991), s. 25. W studium cytowane jest polskie wydanie pisma watykańskiego. Teksty podawane w przypisach są autorstwa Jana Pawła II, w innych przypadkach nazwisko autora jest wyszczególnione.

² *Bogu dziękujecie, Ducha nie goście. Czwarta wizyta duszpasterska w Polsce 1-9 czerwca 1991 r.*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1991, s. 186. Dalej jako: PP (1991).

³ Por. *Przemówienie Kardynała K. Wojtyły na oplatku legionowym w Krakowie* (25 stycznia 1975 r.), w: Archiwum Ośrodka Dokumentacji i Studium Pontyfikatu Jana Pawła II w Rzymie.

⁴ *Dziedzictwo św. Rafała...*, dz. cyt., s. 25.

Od pierwszej pielgrzymki w 1979 r. Jan Paweł II często podkreślał, że dzieje Polski są od początku związane z chrześcijańską wiarą. Pragnął na drogach polskiej historii ukazać działanie Ducha Świętego. Dzieje Polski stanowiły więc tworzywo do przedstawienia rodakom w świetle Ewangelii swoistej „katechezy dziejów”⁵.

Z pielgrzymkami do Polski były związane znamienne rocznice: ustanowienia kościelnej organizacji na ziemiach polskich, męczeństwa św. Wojciecha i św. Stanisława, kultu obrazu jasnogórskiego, odsieczy wiedeńskiej czy uchwalenia Konstytucji 3 Maja. Jan Paweł II, nawiązując do tych rocznic, przedstawiał ich aktualne znaczenie. Jego „katecheza dziejów” przemieniała się w swoistą „katechezę naszych czasów” i „katechezę życia”. Przeszłość dla niego nie była tylko kartą z historycznych książek, lecz stanowiła „mowę” Ducha Świętego do Kościoła i narodu. W tej teologicznej perspektywie należy umieścić tematykę rozbiorów i walki o niepodległość Polski obecną w nauczaniu Papieża. Jest ona szczególną katechezą o odpowiedzialności człowieka za dar wolności.

Warto więc zapytać: jakie znaczenie w swoim nauczaniu Ojciec Święty przypisywał utracie niepodległości przez Polskę i walce o jej odrodzenie? Jakże aktualne wskazania, zrodzone z tej trudnej historii, przekazywał i pozostawił swoim rodakom? Odpowiadając na te pytania, zostaną przeanalizowane przemówienia Papieża wygłoszone podczas jego ośmiu pielgrzymek do Ojczyzny⁶. Przedstawione zostaną zagadnienia, do których Jan Paweł II nawiązywał w swoich homiliach: przyczyny rozbiorów, Konstytucja 3 Maja, rola sanktuarium na Jasnej Górze, walka powstańcza i praca organiczna, rozwój wiary katolickiej i polskiej kultury.

Gorycz utraconej wolności

Wiele było przyczyn upadku Rzeczypospolitej w XVIII wieku. Ojciec Święty dzielił je na przyczyny zewnętrzne, związane z położeniem Polski i sytuacją

⁵ W Gnieźnie Papież użył określeń: „katecheza dziejów Kościoła i Polski”, „katecheza naszych czasów” oraz „syntetyczna katecheza życia”, por. *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia – dokumentacja. Tekst autoryzowany*, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1979, s. 31 i 34. Dalej jako: PP (1979). Zob. M. Kowalczyk, *Z teologii historii narodu Jana Pawła II*, w: Cz. Bartnik, *Polska teologia narodu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1988, s. 245-272.

⁶ Analiza tekstów wygłoszonych podczas pielgrzymek tworzy strukturę studium. Zostaną wzięte pod uwagę także tzw. dwa cykle jasnogórskie, wygłoszone podczas audiencji środowych w Rzymie od 13 stycznia 1982 r. do 6 lipca 1983 r. i od 14 lutego 1990 r. do 29 maja 1991 r. Stanowiły one przygotowanie do II i IV pielgrzymki do Ojczyzny. Są to: *Bądź z nami w każdy czas! Modlitwa Jana Pawła za Ojczyznę*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1983. Dalej jako: CJ (1983); *Moja modlitwa. Przed IV pielgrzymką do Ojczyzny*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1992. Dalej jako: CJ (1991).

międzynarodową, i przyczyny wewnętrzne, odnoszące się do kryzysu wiodącej warstwy społecznej⁷.

Mówiąc o przyczynach geopolitycznych, Ojciec Święty podkreślił zaborczą politykę Rosji, państwa pruskiego i Austrii wobec Polski. Rozbiory były „aktem przemocy” i „pogwałceniem podstawowego prawa narodu” do suwerenności oraz prawa międzynarodowego⁸. Wykreślenie Polski z mapy Europy wyrażało wrogość państw zaborczych i ich imperialne zamiary. Jego celem było unicestwienie państwa i poniżenie narodu polskiego. Papież podkreślał, że Polska „miała już więcej nie istnieć”, „nigdy nie powstać”, a naród miał żyć w „niewoli i upodleniu”. Podzielenie Rzeczypospolitej między zaborców wiązało się z zaplanowanym „wyniszczeniem społeczeństwa”⁹.

Ojciec Święty przypomniał, że zaborcy wykorzystali wewnętrzny podział wśród Polaków i prywatę elit. Rozbiory tłumaczyli obroną tego „skarbu, jaką była «złota wolność» szlachecka i jej klejnot «liberum veto»”. Podziału Polski dokonali za cenę zdławienia wysiłków polskich patriotów, którzy od drugiej połowy XVIII wieku podejmowali działania w kierunku społecznej, kulturalnej i politycznej odnowy¹⁰.

Niebezpieczeństwo idące od strony zaborców trafiło na podatny grunt osłabienia moralności narodu. Sytuację przed rozbiorami Papież porównał do „ciężkiej choroby”, która toczyła organizm społeczeństwa polskiego od wewnątrz¹¹. Okres saski Jan Paweł II nazwał „smutnym czasem zadufania w sobie, bezmyślności i konsumizmu rozpanoszonego wśród jednej warstwy”. Mówił, że „rozbiory były konsekwencją upadku moralnego elity narodowej”, skutkiem „zatruty wrażliwości na dobro wspólne” i „karygodnych przestępstw przeciwko Ojczyźnie”¹².

Zasadniczym powodem moralnego osłabienia elity narodowej było „nadużycie wolności” pozbawione przewidywania na przyszłość i w skutkach samobójcze. „Umiłowanie wolności stopniowo wynaturzyło się w jej nadużycie”. Stało się wręcz „oblędem”. „Złota wolność” okazała się być „zmurszałą” i stała się „grobem wolności – początkiem niewoli”¹³.

⁷ Por. CJ (1991), s. 54.

⁸ Por. *Pokój Tobie, Polsko! Ojczyzno moja! Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1983, s. 40 i 92. Dalej jako: PP (1983).

⁹ Por. CJ (1991), s. 39.

¹⁰ Por. PP (1983), s. 40; CJ (1991), s. 54.

¹¹ Por. PP (1991), s. 225.

¹² Por. PP (1991), s. 270; PP (1979), s. 207; PP (1983), s. 40. W książce *Pamięć i tożsamość* Jan Paweł II, wskazując na przyczyny upadku Polski, mówił także o „tradycyjnym polskim indywidualizmie”. Zaprzepaszczenie wspaniałego dziedzictwa XV i XVI stulecia było winą naszych przodków także wobec Europy, por. *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie wieków*, Znak, Kraków 2005, s. 72 i 144.

¹³ Por. *Do końca ich umiłował. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8-14 czerwca 1987 r.*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1987, s. 109. Dalej jako: PP (1987);

Moralny upadek części elity społeczeństwa w XVIII w., choć stanowił niechlubną kartę dziejów, to jednak należy do naszej historii. Jan Paweł II dał temu wyraz mówiąc, że „myśmy kiedyś w przeszłości, my Polacy, nasi praojcowie, zawinili wobec wolności”. „Utrata niepodległości była straszną lekcją dziejową”, za którą przyszło nam zapłacić wysoką cenę¹⁴.

Wniosek, który Ojciec Święty wyciągnął z tej „lekcji” i przekazywał rodakom, ma przede wszystkim charakter moralny: „Naród ginie, gdy znieprawia swojego ducha – naród rośnie, gdy duch jego coraz bardziej się oczyszcza; tego żadne siły zewnętrzne nie zdołają zniszczyć”. Tłumaczył, iż „pod pozorem «złotej wolności» działały siły zniewolenia, które są w samym człowieku, a także przychodzą z zewnątrz”. Przypominał, że „wolności nie można tylko posiadać”. Dlatego uczył, że wolność trzeba „stałe zdobywać” tak, aby przerodziła się w „dojrzałą odpowiedzialność ludzkiego sumienia”¹⁵. W czasie, kiedy dokonywano trzech rozbiorów Polski, byli również ludzie dający świadectwo troski o Ojczyznę.

Busola na drodze ku niepodległości

Dla Papieża historia nie była tylko następstwem wydarzeń, łańcuchem ich przyczyn i konsekwencji. Dostrzegał również rolę symbolicznych gestów, które choć nie miały bezpośredniego wpływu na bieg zdarzeń, to jednak formowały narodową świadomość. Rolę takiego symbolu pełniła postać posła ziemi nowogrodzkiej Tadeusza Rejtana (1742-1780). Starał się nie dopuścić do zatwierdzenia przez sejm pierwszego rozbioru Polski. Znamiennym jest fakt, że Jan Paweł II powiązał Rejtana z o. Rafałem Chylińskim (1694-1741), którego beatyfikował w Warszawie w 1991 r. Podkreślił, że ich powołania były różne, choć obydwaj pochodzili ze szlachty. Łączył ich przede wszystkim protest przeciwko „samoniszczącej świadomości społeczeństwa szlacheckiego”. Rafał Chyliński był franciszkaninem, służącym bliźnim pomimo grożącego mu niebezpieczeństwa. Jego życie stało się „ekspiacją” za to wszystko, co niszczyło Polskę na krótko przed rozbiorami. Pamięć o nim nie zaginęła podczas niewoli. Podobnie jak postać T. Rejtana, kształtowała świadomość Polaków¹⁶.

Edukacja stanowiła ważną drogę przewycięzania problemów społeczno-politycznych w Polsce. Jan Paweł II wspominał reformę szkolnictwa pijarskiego

por. PP (1991), s. 206; CJ (1991), s. 54.

¹⁴ Por. PP (1987), s. 109; PP (1979), s. 15; PP (1983), s. 92.

¹⁵ PP (1983), s. 92. Por. CJ (1991), s. 55. Zob. *Polska potrzebuje dzisiaj ludzi sumienia. Msza św. na wzgórzu „Kaplicówka” w Skoczowie*, w: „L'Osservatore Romano” 7 (1995), s. 26-28.

¹⁶ Por. PP (1991), s. 270-271.

związaną z działalnością ks. Stanisława Konarskiego (1700-1773), wpisującą się w historię polskiego Oświecenia. Podkreślił, że pokolenia Polaków żyjących pod zaborami zbierały owoce dokonanych reform. Podobne skutki przypisywał działalności Komisji Edukacji Narodowej, powołanej przez sejm rozbiorowy w 1773 r. Dla Ojca Świętego Komisja Edukacji Narodowej i Konstytucja 3 Maja stanowiły najważniejsze przedsięwzięcia dla ratowania Rzeczypospolitej¹⁷.

Okres pomiędzy pierwszym i trzecim rozbiorem stanowił szczególny czas „odradzania się dojrzałej miłości Ojczyzny”. Zwłaszcza Warszawa – jak podkreślił Ojciec Święty – była miejscem „kształtowania się myśli obywatelskiej i podejmowania odważnych działań mających na celu ratowanie zagrożonej Ojczyzny”. Szczytowym osiągnięciem tego „patriotycznego zrywu” była Konstytucja 3 Maja, uchwalona w 1791 r.¹⁸ Stosunkowo wiele miejsca Papież poświęcił ukazaniu jej historycznego znaczenia i wskazaniu na jej wciąż aktualną wymowę.

Jan Paweł II dostrzegał wielką rangę Konstytucji, ponieważ był to pionierski dokument w Europie i drugi w świecie po amerykańskiej Konstytucji Stanów Zjednoczonych¹⁹. Przede wszystkim jednak widział ją jako świadectwo „woli zachowania niepodległego bytu Ojczyzny przez zadekretowanie odpowiednich reform”²⁰. Wyrażała ona „obywatelską mądrość i odpowiedzialność polityczną”. Stanowiła „chlubne świadectwo naszych przodków”²¹.

Niestety, nie zdołała zahamować procesu upadku państwa. Stała się jakby ostatnim słowem Rzeczypospolitej, jej testamentem, a zarazem wskazówką na przyszłość. Dla pokoleń żyjących pod zaborami, Konstytucja 3 Maja była „świadectwem suwerenności społeczeństwa i busolą wskazującą w kierunku odzyskania niepodległości”²². Papież wyjaśniał, że ta „wspaniała Konstytucja” uświadomiła Polakom, czym powinno być nowożytne państwo. Stała się inspiracją dla Polaków na drodze do wolności. W tym znaczeniu Ojciec Święty stwierdził, że Konstytucja 3 Maja była „nowym początkiem”²³.

Dokument ustawodawczy z 1791 r. ma charakter ponadczasowy. Papież podkreślił, że jest w nim zawarta prawda o polskiej przeszłości, a równocześnie są

¹⁷ Por. *Bóg jest miłością. Siódma wizyta duszpasterska w Polsce 5-17 czerwca 1999 r.*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1999, s. 212. Dalej jako: PP (1999); por. PP (1983), s. 40.

¹⁸ Por. PP (1991), s. 267.

¹⁹ Por. PP (1991), s. 223. Jan Paweł II wskazywał, że Konstytucję 3 maja należy widzieć w kontekście europejskiego oświecenia, por. *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 111-112.

²⁰ Por. PP (1983), s. 92.

²¹ Por. PP (1983), s. 92; PP (1999), s. 120; PP (1991), s. 292.

²² Por. PP (1991), s. 292; CJ (1991), s. 69.

²³ Por. PP (1991), s. 225.

w nim ukazane perspektywy na przyszłość. Stwierdził, że był to „dokument profetyczny i opatrnościowy”. W niej wyrażono prawdę o Polsce wolnej i suwerennej, której nie zgmiotła potęga zaborców. Konstytucja 3 Maja zawierała także wiarę, że pod tchnieniem Ducha Bożego można „zmienić oblicze polskiej ziemi”²⁴.

Z osiągnięć tego ustawodawczego dokumentu korzystano przy budowie niepodległej Polski po 1918 r. Ojciec Święty powiedział, że nie jest przesadą twierdzenie, że Konstytucja 3 Maja „stała się podstawą nowej polskiej państwowości”²⁵. Przemawiając do władz polskich w 1991 r., Jan Paweł II wyraził nadzieję, że ustawa uchwalona przed dwustu laty stanie się wzorem i punktem odniesienia dla ustawy zasadniczej w demokratycznej Polsce. Wskazał, że historia dała obecnemu pokoleniu dziejową szansę, której nie należy widzieć tylko jako skutku naszych wysiłków, lecz także jako wyzwanie od Boga. „Wolność zawsze jest wyzwaniem” i można ją ugruntować przez życie według prawdy, która ostatecznie jest w Bogu²⁶.

Niegasnące światło nadziei

Jasna Góra, będąc miejscem maryjnej pobożności, stała się także „sanktuarium Narodu”. Jan Paweł II podkreślił, że w kulcie cudownego obrazu Maryi odzwierciedliło się życie Kościoła i Ojczyzny. W obecności Pani Jasnogórskiej można było usłyszeć, jak „bije serce Narodu” i jak zmieniają się dzieje Polski. W okresie zaborów były to „tony cierpień”, ale również niepokoju, troski, wołania o nawrócenie, o umocnienie sumień i uporządkowanie życia. Ojciec Święty określił to jako maryjny wymiar kształtowania dziejów Ojczyzny²⁷. Do Matki Bożej zwracano się w „czasie różnych dziejowych prób”, by szukać u Niej siły i nadziei. „Maryja – powiedział Papież – jest nam dana w swym jasnogórskim wizerunku przede wszystkim na trudne czasy”²⁸.

Z przesłaniem moralnym z Jasnej Góry szło w parze przesłanie nadziei. W pielgrzymowaniu do Matki Bożej Ojciec Święty widział „obraz narodu, który idzie przez swe własne dzieje w stronę lepszego jutra”. Odnosząc się do roli sanktuarium w trudnych momentach historii, przywołał słowa jednego z wrogów Polski, który powiedział: „Gdy wszystkie światła dla Polski zgasły, to wtedy jesz-

²⁴ Por. PP (1991), s. 230.

²⁵ Por. PP (1991), s. 225.

²⁶ Por. PP (1991), s. 223-231. Jan Paweł II podkreślał wymowę faktu, że w II Rzeczypospolitej w tym samym dniu obchodzono święto narodowe Konstytucji 3 maja i święto kościelne Uroczystość Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski, por. CJ (1991), s. 19 i 98; CJ (1983), s. 27.

²⁷ Por. PP (1979), s. 51.

²⁸ Por. CJ (1983), s. 9; PP (1983), s. 91.

cze była «Święta z Częstochowy», która promieniuje stale w milczeniu i spełnia przez to funkcję jakby wiecznego światła»²⁹.

Jan Paweł II podkreślił, że „sanktuarium Narodu” było miejscem głoszenia Ewangelii o wolności. W pierwszym rządzie Matka Boża przypominała Polakom o wolności, jaką przyniósł człowiekowi Chrystus. Jasna Góra była świadkiem „olbrzymiego rozdziału historii ludzkich dusz”; ludzi, którzy odzyskali czy utwierdzili w sobie wolność dzieci Bożych. Papież stwierdził, że wolność dana od Boga jest miarą godności człowieka i zadaniem do tworzenia dobra³⁰.

„Jasnogórska ewangelizacja wolności” miała jeszcze wymiar społeczny, nasycony doświadczeniem historycznym Ojczyzny. Naród polski mógł na Jasnej Górze wyrażać i utwierdzić swoją tożsamość³¹. Ojciec Święty, podkreślając wymiar osobistej wolności człowieka, powiedział, że – jako naród – w sanktuarium częstochowskim „zawsze byliśmy wolni”. Prawdy tej doświadczyły szczególnie pokolenia rodaków żyjących pod zaborami. „Trudno inaczej wyrazić to, czym stał się obraz Królowej Polski dla wszystkich Polaków w czasie, kiedy Ojczyzna została wymazana z mapy Europy jako niepodległe państwo”³².

Matka Boska Częstochowska jest świadkiem „naszych trudnych dziejów” i dojrzewania w wolności. Jan Paweł II zwracał uwagę, że moralny wymiar wolności osoby ludzkiej łączy się z wymiarem wolności narodu i państwa. Stwierdzał, że wyostrzeniu wrażliwości na wolność Ojczyzny, na podstawowe prawa człowieka i narodu winno towarzyszyć stałe wyzwalanie się ze słabości, wad i grzechów osobistych³³. Nauka o wolności może zostać zamieniona w ideologię, jeśli nie angażuje osobistych decyzji moralnych człowieka.

W sanktuarium częstochowskim Polacy odnajdywali także siłę, aby wytrwale dążyć do odzyskania niepodległości Ojczyzny. Jasna Góra była również znakiem jedności podzielonego zaborami narodu. Miłość do Matki Boskiej jednoczyła Polaków ze sobą³⁴.

²⁹ Por. CJ (1983), s. 9 i 46.

³⁰ Por. PP (1983), s. 90.

³¹ Por. CJ (1983), s. 40.

³² Por. PP (1983), s. 92; PP (1979), s. 52. „Tyle pokoleń uczyło się tej prawdy, patrząc w Twoją matczyną Twarz: nie jesteś niewolnikiem! Nie wolno ci być niewolnikiem! Jesteś synem! Dziękuję Ci, Pani Jasnogórska, za wszystkich, którzy z Twego Obrazu uczyli się – i stale uczą – wielkiej tajemnicy Bożego synostwa: za wszystkich, którzy uczyli się – i stale uczą: takiej godności człowieka, której nie można mu nigdy i nigdzie odebrać!”, CJ (1983), s. 12.

³³ Por. PP (1983), s. 93; CJ (1991), s. 39.

³⁴ Por. PP (1983), s. 92; CJ (1983), s. 7. Należy dodać, że również w innych sanktuariach maryjnych budzono nadzieję na odrodzenie Ojczyzny. Jan Paweł II wspominał Kalwarię Zebrzydowską, jako „ważne miejsce dla Polski podzielonej pomiędzy zaborców”. Podkreślił, że jedność narodu, o którą modlono się w czasie niewoli, jest

Doświadczenie zaborów niewątpliwie stało się inspiracją dla papieskiego wezwania skierowanego do młodzieży w 1983 r.: „Musicie od siebie wymagać, nawet gdyby inni od Was nie wymagali”. Jan Paweł II wskazał, że wypływa ono z lekcji historii: „Doświadczenia historyczne mówią o tym, ile kosztowała cały naród okresowa demoralizacja”. Ład moralny w człowieku znajduje się u podstaw porządku społecznego i politycznego. Naród jest „przede wszystkim bogaty ludźmi”, szczególnie zaś każdym człowiekiem, który „czuwa w imię prawdy, ona bowiem – jak powiedział Jan Paweł II – nadaje kształt miłości”³⁵.

Ewangelia wolności, jaka rozchodziła się z jasnogórskiego sanktuarium w czasie zaborów, w pewnym stopniu wpisała się także w papieskie przesłanie na Światowy Dzień Młodzieży, 14-15 sierpnia 1991 r. Przebiegał on pod hasłem: „Otrzymaliście Ducha przybrania za synów”. Jan Paweł II powiedział młodym, aby kształtowali swe życie z Chrystusem. W ten sposób mogą się stać „budowniczymi nowego świata, świata opartego na prawdzie, na sprawiedliwości, na solidarności i na miłości”³⁶.

W dalszej części studium zostanie przedstawiona droga narodu polskiego ku niepodległości. Złożyły się na nią walka zbrojna w powstaniach i praca organiczna, ale również pogłębienie katolickiej tożsamości narodu i znaczące wzbogacenie polskiej kultury. Była to droga „heroicznych poświęceń” i „duchowego dojrzewania”. Jan Paweł II wskazywał na wzajemne przenikanie się inspiracji patriotycznych i chrześcijańskich³⁷.

Czas heroicznych poświęceń

Papież przechodził ponad ścierającymi się koncepcjami walki o niepodległość czy słusnością podjętych decyzji o powstaniach. Nie wnikał w zagadnienia, które są przedmiotem dyskusji historyków. Wychodził z założenia, że „wyzwania dziejowe dokonują się przez ludzi”. Dlatego historia walki o niepodległość dla Ojca Świętego była przede wszystkim historią konkretnych ludzi. W tę historię

bardzo aktualna także w obecnym czasie. Jedność społeczna jest umocniona jednością wiary, w której ważne miejsce zajmuje pobożność maryjna. Wyraża to prośba, jaką pokolenia rodaków przedstawiały Maryi: „byśmy byli między sobą jedno – i z Tobą”, *Bóg bogaty w miłosierdzie. Wizyta duszpasterska w Polsce 16-19 sierpnia 2002 r.*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 2002, s. 59. Dalej jako: PP (2002).

³⁵ Por. PP (1983), s. 78-79.

³⁶ Por. *Otrzymaliście Ducha przybrania za synów. VI Międzynarodowy Dzień Młodzieży w Częstochowie. Drugi etap czwartej wizyty duszpasterskiej w Polsce 13-16 sierpnia 1991 r.*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1992, s. 55-65.

³⁷ Por. CJ (1991), s. 54-55. O „charyzmacie wolności” w różnych aspektach, zob. K. Czuba, *Ojczyzna w nauczaniu Jana Pawła II*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 1990, s. 131-142.

wpisywał także działanie Opatrzności Bożej, która kieruje światem na krętych drogach naszych dziejów³⁸.

Utrata niepodległości Polski nie oznaczała tylko braku suwerennego państwa, lecz również poważne zagrożenie dla życia i tożsamości narodu. Był to okres dziejowej próby. Zaborcy zmierzali do „wykorzenienia polskości” z serc i życia Polaków. W tym trudnym czasie nie brakowało przykładów „życia poświęconego dobru wspólnemu”, „przykładów odwagi i pokory, wierności ideałom i poświęcenia”. Służba sprawie polskiej stawiała się dziedzictwem kolejnych pokoleń. Dla Papieża bohaterami byli nie tylko powstańcy, ale także ich matki, żony, całe rodziny³⁹.

„Danina krwi” często była ceną, jaką płacili Polacy za wolność. W powstańcach narodowych „ponoszono wielorakie ofiary, nie szczędząc także i życia”⁴⁰. Jan Paweł II powiedział, że indywidualne poświęcenie wielu Polaków rodziło się „pośród zmagania między życiem a śmiercią Ojczyzny”. W obliczu skazujących wyroków w wielu rodakach pojawiła się gotowość do poświęcenia własnego życia w imię wolności i godności życia sióstr i braci⁴¹. Papież podkreślił, że w przykładach heroicznego poświęcenia życia dla Polski należy dostrzec ewangeliczną prawdę, że „nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13)⁴².

Jan Paweł II nawiązał do „rzezi Pragi”, prawobrzeżnej części Warszawy w 1794 r., która była jednym z ostatnich aktów insurekcji kościuszkowskiej. W akcie zemsty wojsko rosyjskie wymordowało ok. 20 tys. bezbronnych mieszkańców stolicy. Papież powiązał to tragiczne wydarzenie z wysiłkami stronnictwa patriotycznego przed drugim i trzecim rozbiorem Polski. Myśląc o Warszawie, zaznaczył, że gdzie dojrzewała miłość do Ojczyzny, tam wzrastało zagrożenie i ofiara rodaków⁴³.

Kolejną odsłoną „heroicznego dramatu Polaków” było powstanie listopadowe w 1830 r. Jan Paweł II przywołał postać generała Józefa Sowińskiego, bohaterskiego obrońcy na warszawskiej Woli, który „usiłował zagrozić wrogowi wejście do stolicy”. Stał się on symbolem oddania życia za Ojczyznę i za bliźnich⁴⁴.

³⁸ Por. PP (1987), s. 244.

³⁹ Por. PP (1999), s. 123; PP (1987), s. 244. Poświęcenie stojących do nierównej walki mężczyzn łączyło się z cierpieniem i łzami polskich kobiet. W najtrudniejszych czasach stanowiły „oparcie i źródło duchowej siły” dla swoich rodzin i dla narodu. Jan Paweł II doceniał ich ciche bohaterstwo, które było wymownym znakiem dla zaborców i prześladowców Ojczyzny, por. CJ (1991), s. 65-66.

⁴⁰ Por. PP (1991), s. 225.

⁴¹ Por. PP (1983), s. 60-61.

⁴² Por. PP (1991), s. 268.

⁴³ Por. PP (1991), s. 267.

⁴⁴ Por. PP (1991), s. 267.

Powstanie styczniowe w 1863 r. było uważane za walkę skazaną z góry na klęskę. Wielu zdawało sobie sprawę, że „Ojczyzna nie krwi, lecz potu potrzebuje”. Rozpoczęta nierówna walka wciągnęła także i tych, którzy nie chcieli chwytąć za broń. Jednak byli gotowi oddać życie na „ołtarzu swej ziemskiej ojczyzny, swego udręczonego narodu”⁴⁵.

Tak było w przypadku Józefa Kalinowskiego. Wziął on udział w powstaniu, podobnie jak Adam Chmielowski. Byli młodymi powstańcami, jeden miał 28, a drugi 17 lat. Kierowała nimi „bohatera miłość Ojczyzny”, za którą Kalinowski zapłacił dziesięcioletnim zesłaniem na Syberię, a Chmielowski trwałym kalectwem. Powstanie styczniowe było dla nich – jak powiedział Papież – „etapem na drodze do świętości”. Na różnych drogach służyli rodakom w dalszym swym życiu. O. Rafał Kalinowski jako spowiednik leczył ludzkie sumienia, a br. Albert Chmielowski podnosił z ulic Krakowa ludzi najuboższych. Umarli w przeddzień odzyskania niepodległości. Jan Paweł II, podczas ich beatyfikacji w Krakowie 22 czerwca 1983 r., nazwał ich „wielkimi synami polskiej ziemi”, ponieważ „wytyczyli drogi świętości wśród siebie współczesnych – a zarazem: dla przyszłych pokoleń”. Świętość – jak ujął to Papież – jest „heroizmem całego życia”, na który składa się także pełna wyrzeczeń miłość do Ojczyzny⁴⁶.

Zemstą za podjęcie walki zbrojnej były prześladowania narodu. „Upokarzająca przemoc carska” przejawiała się w różnego rodzaju represjach, które dotyczyły społeczeństwo i Kościół. Więzienia i zesłania stały się miejscami rozprawy z polskimi patriotami⁴⁷.

Abp Zygmunt Szczęsny Feliński został wybrany biskupem Warszawy na krótko przed wybuchem powstania w 1863 r. Prowadził działalność charytatywną i wychowawczą. Po upadku powstania styczniowego, „wiedziony miłosierdziem wobec braci otwarcie wystąpił w obronie prześladowanych. Ceną za to było zesłanie w głąb Rosji, które trwało dwadzieścia lat”. Jan Paweł II podkreślił, że miłość do Ojczyzny była dla abpa Z. Felińskiego konsekwencją miłości do Chrystusa i człowieka⁴⁸. Jego beatyfikacja odbyła się w Krakowie 18 sierpnia 2002 r.

Jan Paweł II podkreślił, że kanonizacje br. Alberta (12 listopada 1989 r.) i o. Rafała (17 listopada 1991 r.) odbyły się u początku demokratycznych przemian w Polsce. Wyniesieni do chwały ołtarzy rodacy należeli do „protagonistów walki o wolność Ojczyzny”. Są świadkami „wielkiego dziejowego zmagania się Polaków

⁴⁵ Por. *Człowiek „zdobyty przez Chrystusa”*. Homilia Ojca Świętego wygłoszona podczas Mszy św. kanonizacyjnej (17 listopada 1991 r.), w „L'Osservatore Romano” 12 (1991), s. 21.

⁴⁶ Por. PP (1983), s. 189-191.

⁴⁷ Por. PP (1991), s. 210.

⁴⁸ Por. PP (2002), s. 33-34.

o odzyskanie niepodległości”. Otwarli oni także szerszy horyzont wolności. Nie tylko chodziło o wyzwolenie spod obcego jarzma, ale również o wolność w miłości Boga i ludzi. „Człowiek jest wolny dlatego, aby miłował”. Nie może być miłości człowieka bez otwarcia wolnej ludzkiej woli na Dobro, którym jest Bóg, „choćby nawet – Papież dodał – człowiek nie umiał Go nazwać po imieniu”. Święci Albert i Rafał wiedzieli z Ewangelii, jak „trzeba duszę dać”, aby najwyższą miarą życia stała się miłość⁴⁹.

Beatyfikacja abpa Zygmunta Felińskiego miała miejsce u progu trzeciego tysiąclecia, kiedy stało się widocznym, że życie polskiego narodu jest zagrożone przez „fałszywe ideologie wolności” – „wolności bez prawdy i odpowiedzialności”. Papież wskazał, że „niezawodną filozofią wolności jest prawda Krzyża Chrystusowego”. Prawdę miłości Jezus potwierdził właśnie ofiarą swego Krzyża, który był źródłem mocy dla br. Alberta, o. Rafała i abpa Z. Felińskiego. „Filozofia wolności”, która wiąże się z miłością zdolną do wyrzeczenia, jest „istotowo związana z dziejami naszego narodu”⁵⁰.

Ciężka krwawica ceną wolności

Ziemia polska była niemyym świadkiem toczonych o nią walk i ciężkiej pracy pokoleń. Po powstaniu styczniowym przyszedł czas organicznej pracy u podstaw. Papież powiedział, że naród polski „ciężką krwawicą” nabywał sobie prawo do niepodległego bytu⁵¹. Polacy „musieli zmagać się o utrzymanie warsztatu pracy” i musieli przeciwdziałać polityce wynarodowienia. Jan Paweł II, mówiąc na ten temat w Poznaniu w 1983 r., wyszedł od naturalnego i historycznego prawa Polaków do własności, wspartego Bożym przykazaniem: „Czynili sobie ziemię poddaną nasi praojcowie na tej rozległej wielkopolskiej ziemi, karczując pola, budując wsie i miasta”⁵².

Ojciec Święty podkreślił, że właśnie w okresie zaborów pogłębiła się tradycja głębokiego związania rodaków z ziemią. Oznaczała ona także szukanie bardziej racjonalnych form jej uprawiania przez zastosowanie zdobyczy techniki i przez edukację ludności wiejskiej. Przykładem takiej działalności mogło być, wspo-

⁴⁹ Por. *Jest nam dziś dany jako znak i patron. Audyencja dla Polaków przybyłych na kanonizację Brata Alberta*, w: „L'Osservatore Romano” 9 (1989), s. 17-18; *Dziedziectwo św. Rafała...*, dz. cyt., s. 26.

⁵⁰ Por. PP (2002), s. 34. „W okresie najcięższych dziejowych prób naród szukał i znajdował siłę do przetrwania i do powstania z dziejowych klęsk właśnie w nim – w Chrystusowym Krzyżu!”, *Polska potrzebuje dzisiaj ludzi sumienia*, dz. cyt., s. 28 (Skoczów, 22 maja 1995 r.).

⁵¹ Por. PP (1979), s. 111.

⁵² Por. PP (1983), s. 125.

mniane przez Ojca Świętego, Towarzystwo Rolnicze w Hrubieszowie, założone na początku XIX wieku⁵³.

Z miłością rolnika do ziemi łączyła się miłość do Ojczyzny. Przywiązanie do ziemi Jan Paweł II określił „mocnym filarem, na którym opierała się narodowa tożsamość”. Powiedział, iż „miłość i przywiązanie do ziemi okazywały się niezmierzenie ważne w zmaganiu o przetrwanie”⁵⁴. Przypomniał również spór, jaki Michał Drzymała toczył z władzami pruskimi na początku XX wieku. „Wóz Drzymały” stał się „symbolem nieustępliwej obrony podstawowych praw Polaka i rolnika”⁵⁵.

Edmund Bojanowski był przykładem „szerokiej działalności na rzecz ludu wiejskiego” w okresie zaborów. Prowadził pracę wychowawczą, charytatywną, kulturalną i religijną. Zależało mu nie tylko na poprawie materialnej strony życia na wsi, ale także na stronie moralnej. Dla realizacji tego celu założył zgromadzenie sióstr służebniczek. Jego życie było przykładem „ofiarniej i mądrej pracy dla człowieka, Ojczyzny i Kościoła”. Został beatyfikowany przez Jana Pawła II 13 czerwca 1999 r. w Warszawie⁵⁶. Papież wskazał także na postać sługi Bożej Wandy Malczewskiej, która troszczyła się o ubogie dzieci na wsi i o szerzenie oświaty wśród chłopów. Pracę patriotyczno-społeczną łączyła z apostołstwem. Ojciec Święty podkreślił, że działała w „czasach szczególnie trudnych”, gdy „Naród i Kościół był gnębiony przez zaborców”⁵⁷.

Jan Paweł II doceniał rolę ruchu ludowego i jego wkład w odrodzenie Polski. Mówił, że rolnicy stanowią w narodzie „element stałości i trwania”. Świadczy o tym również przytoczenie znamienitych słów Wincentego Witosa, który powiedział: „Któż siłę Państwa i niezawodną nigdy ostoję ma stanowić?! Dla mnie odpowiedź narzuca się sama: świadomi, niezależni, zadowoleni chłopcy polscy, gdyż tacy są gotowi oddać zdrowie i życie za każdą skibę ojczystej ziemi, a cóż dopiero w obronie Ojczyzny”⁵⁸.

Ojciec Święty wskazał na rolę towarzystw spółdzielczych, które zabezpieczały polską własność. Mówił także o organizacjach społecznych podnoszących obywatelską świadomość Polaków. W Poznaniu wymieniał abpa Floriana Stabilewskiego i ks. Piotra Wawrzyniaka, którzy w ten sposób bronili polskiej własności i przedsiębiorczości⁵⁹.

⁵³ Por. PP (1983), s. 125; PP (1999), s. 177.

⁵⁴ Por. *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. Szósta wizyta duszpasterska w Polsce 31 maja do 10 czerwca 1997 r.*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1997, s. 212. Dalej jako: PP (1997).

⁵⁵ Por. PP (1983), s. 125.

⁵⁶ Por. PP (1999), s. 185-186.

⁵⁷ Por. PP (1987), s. 203-204.

⁵⁸ Por. PP (1983), s. 77; CJ (1991), s. 47.

⁵⁹ Por. PP (1983), s. 125 i 129.

Naród polski nabywał prawo do niepodległości „daniną krwi” i „ciężką krwawicą”. Papież podkreślił, że na tej trudnej drodze „oczyszczał się i uszlachetniał kruszec wolności”, który przodkowie zaprzepaścili. Utrata niepodległego bytu była dramatem, ale stała się również – jak zaznaczył Ojciec Święty – „nową kuźnią patriotyzmu”. Doświadczenie „dziejowych strat, krzywd i zagrożeń” jeszcze bardziej wychuliło Polaków na to, czym jest Ojczyzna⁶⁰.

Promieniowanie chrześcijaństwa

Dla Jana Pawła II szczególne znaczenie miała historyczna więź między państwem polskim i Kościołem. Podkreślał, że od Zjazdu w Gnieźnie w 1000 r. „ustrój hierarchiczny Kościoła został zdecydowanie wpisany w dzieje Narodu, ale równocześnie dzieje Narodu zostały w jakiś opatrnościowy sposób osadzone w strukturze Kościoła w Polsce”. Utrata struktury polskiego państwa po rozbiorach pokazała, że „społeczeństwo w ogromnej większości katolickie znajdowało oparcie w ustroju hierarchicznym Kościoła”. Pomogło to przetrwać czas zaborów⁶¹.

Papież powiedział, że „wypróbowana więź pomiędzy życiem Narodu a działalnością Kościoła” jest „darem Opatrzności”. Relacja ta polega na wzajemnym obdarowaniu. Z jednej strony, obecność Kościoła ma znaczenie dla „duchowych dziejów Narodu” i pozostawia ślad katolickiego uniwersalizmu na polskiej kulturze. Z drugiej zaś strony, „udział Narodu polskiego w duchowym dziedzictwie Kościoła stał się czynnikiem łączącym i zabezpieczającym tożsamość i jedność Narodu w okresach szczególnie trudnych”⁶².

Zaborcy wiedzieli, że życie narodu polskiego w dużej mierze wsparło się na katolickiej wierze. Dlatego zwalczali Kościół⁶³. Jan Paweł II podał przykład kard. Mieczysława Ledóchowskiego, który „walczył z polityką pruskiego kulturkampfu o zachowanie wiary, polskości i autonomii Kościoła, za co był prześladowany i więziony”⁶⁴.

Wiara i chrześcijańska moralność stanowiły dla wielu Polaków źródło duchowej siły. Dzięki wierze w Boga wielu rodaków nie tylko potrafiło przezwyciężyć przejawy zła w sobie, ale także pomagać innym, prowadzić szeroko zakrojoną działalność religijną, duszpasterską, misyjną, społeczną, naukową, wydawniczą, edukacyjną i charytatywną. Polacy, którzy w okresie zaborów dojrzewali

⁶⁰ Por. PP (1979), s. 15 i 111; *Dziedzictwo św. Rafała...*, dz. cyt., s. 25.

⁶¹ Por. PP (1979), s. 88.

⁶² Por. PP (1979), s. 89.

⁶³ Por. PP (1979), s. 88.

⁶⁴ Por. PP (1983), s. 128.

do świętości, byli świadectwem „promieniowania chrześcijaństwa”, „odradzania się życia udręczonego społeczeństwa” i krzewienia nadziei⁶⁵.

Pośród rodaków wyniesionych przez Jana Pawła II do chwały ołtarzy byli tacy, których całe życie przypadło na czas narodowej niewoli. Są to wspomniani już: br. Albert Chmielowski i o. Rafał Kalinowski, abp Zygmunt Feliński i Edmund Bojanowski, a także o. Honorat Koźmiński, s. Franciszka Siedliska, s. Angela Truszkowska, s. Maria Darowska, o. Jan Beyzym, ks. August Czaratoryski i Karolina Kózka oraz Wincenty Lewoniuk i towarzysze męczennicy z Pratulina. Inni rodacy, choć sporą część swego życia spędzili pod zaborami, doczekali niepodległości: s. Urszula Ledóchowska, bp Józef S. Pelczar, abp Józef Bilczewski, s. Bolesława Lament, s. Kolumba Gabriel, s. Maria Karłowska i s. Bernardyna Jabłońska oraz Aniela Salawa⁶⁶.

Dając świadectwo miłości Boga i bliźnich służyli w ten sposób polskiemu narodowi i sprawie niepodległości Ojczyzny. Męczeńska śmierć ubogich chłopów z Pratulina była odpowiedzią na carski rozkaz likwidacji Kościoła greko-katolickiego na ziemiach polskich. Jan Paweł II przypominał, że „niejednokrotnie w historii nasz naród musiał bronić swojej wiary i znosić ucisk i prześladowanie za wierność Kościołowi”⁶⁷. Założone przez o. Honorata Koźmińskiego zgromadzenia „życia ukrytego” były znakiem rozwijających się polskich powołań mimo carskiej kasaty zakonów⁶⁸. Bp Józef Sebastian Pelczar i abp Józef Bilczewski swoją mądrością, wykształceniem i poświęceniem gorliwych pasterzy służyli rodakom⁶⁹. S. Franciszka Siedliska prowadziła działalność na rzecz odrodzenia społeczeństwa poprzez rodzinę. Jan Paweł II powiedział, że „widziała nade wszystko potrzebę podtrzymania ducha narodowego i jego moralnego odrodzenia”⁷⁰. Powołaniem s. Urszuli Ledóchowskiej było wychowanie młodzieży, a przy

⁶⁵ Por. PP (1979), s. 89; PP (1999), s. 250.

⁶⁶ Por. J. Bystron, *Polscy święci i błogosławieni wyniesieni na ołtarze przez Jana Pawła II*, Bernardinum, Pelplin 2004, s. 21-22; 91-93 i 102. O. Maksymilian Kolbe, s. Faustyna Kowalska, bp Michał Kozal, s. Sancja Szymkowiak i ks. Wincenty Frelichowski, Męczennicy II wojny światowej, Męczennice z Nowogródka, urodzili się jeszcze pod zaborami, ale ich życie związane jest przede wszystkim z kolejnym okresem dramatycznych dziejów Polski.

⁶⁷ Por. PP (1999), s. 98 i 102.

⁶⁸ Por. *Dziś Pan przedłuża dni ich życia. Msza św. w X rocznicę pontyfikatu. Beatyfikacja*, w: „L'Osservatore Romano” 10-11 (1988), s. 16-17.

⁶⁹ Por. PP (1991), s. 46; *Przyjmijcie duchowe przesłanie waszych błogosławionych. Msza św. i beatyfikacja abpa Józefa Bilczewskiego i ks. Zygmunta Gorazdowskiego*, w: „L'Osservatore Romano” 9 (2001), s. 27-28.

⁷⁰ Por. *Bóg został w nich otoczony chwałą. Msza św. beatyfikacyjna*, w: „L'Osservatore Romano” 4 (1989), s. 15-16.

tym „rozwijala wieloraką działalność na rzecz swej udręczonej Ojczyzny”⁷¹. Siostry ze zgromadzenia felicjanek, założonego przez s. Angelę Truszkowską, wędrowały z polskimi emigrantami do Ameryki, niosąc im pomoc⁷².

Ukazanie całości wkładu tych świętych i błogosławionych w różne dziedziny życia społecznego pod zaborami przekroczyłoby ramy tego studium. Trzeba jednak podkreślić to, że wszyscy nieśli miłosierdzie ludziom najbardziej potrzebującym, którzy poniekąd byli także znakiem zaniedbań całego społeczeństwa, „moralnym wyzwaniem, którego nie podejmowano”⁷³. Dla nich Ojczyzna była „wspólnym dobrem”, w którym liczył się każdy człowiek, szczególnie odtrącony, biedny, znajdujący się „na dnie społecznym”. Szpital dla trędowatych im. Matki Boskiej Częstochowskiej na Madagaskarze, wybudowany przez Jana Beyzyma z ofiar rodaków, był znakiem wrażliwości Polaków na nieszczęście innych⁷⁴.

Ludzie wiary, promieniujący świętością byli w czasie zaborów – podobnie jak i dzisiaj – wezwaniem dla rodaków, „aby odkryć właściwą hierarchię wartości”⁷⁵. Byli w trudnym okresie niewoli znakiem moralnego zwycięstwa człowieka nad grzechem i złem; zwycięstwa, do jakiego wezwany był również cały naród. Źródłem moralnej siły była łaska Chrystusa, „potężniejsza od ludzkiej słabości i najtrudniejszej sytuacji”⁷⁶.

Kościół otwarł szerszą i głębszą perspektywę w spojrzeniu na wolność Ojczyzny. „Święci Kościoła – stwierdził Jan Paweł II – są jakimś szczególnym objawieniem najwyższych horyzontów ludzkiej wolności”. Pozostawiają przesłanie, iż „ostatecznym przeznaczeniem ludzkiej wolności jest świętość”⁷⁷. Przesłanie

⁷¹ Por. PP (1983), s. 127; *Kto trwa w Chrystusie przynosi owoc obfity. Msza św. kanonizacyjna na placu św. Piotra*, w: „L'Osservatore Romano” 7-8 (2003), s. 40-41; *Wdzięczni dla Boga za ten czas łaski. Przemówienie wygłoszone do rodaków na placu św. Piotra*, w: tamże, s. 46-47.

⁷² Por. *Kościół raduje się i dziękuje za wielkie dzieła Boże. Homilia podczas beatyfikacji*, w: „L'Osservatore Romano” 5-6 (1993), s. 14.

⁷³ Por. *Jest nam dziś dany jako znak i patron...*, dz. cyt., s. 18.

⁷⁴ Por. PP (2002), s. 34.

⁷⁵ Por. PP (1987), s. 72-73. „...dla Ojca Świętego, który profetycznie czyta historię, święci są znakiem obecności Boga w polskich dziejach”, S. Pawłowski, *Święci jako „znaki czasu” dla Kościoła w Polsce. Nauczanie Jana Pawła II w czasie jego pielgrzymek do Ojczyzny*, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2003, s. 155.

⁷⁶ Por. PP (1983), s. 192-193. Podczas Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu w 1997 r. Jan Paweł II mówił o „eucharystycznej szkole wolności”. W Eucharystii Chrystus „do końca umiłował człowieka” pokazując, że „prawdziwa wolność mierzy się stopniem gotowości do służby i daru z siebie”. Wolność dojrzewa, gdy jest oparta na ładzie moralnym, w sferze wartości, prawdy i dobra. Wolność zanurzona w chaosie moralnym i zamęcie pseudowartości zamienia się w niewolę, PP (1997), s. 30-31.

⁷⁷ PP (1997), s. 222.

polskich świętych i błogosławionych z czasu zaborów odsłania eschatologiczny, humanistyczny i moralny wymiary Ojczyzny.

Okres ten może służyć do odczytania polskiej historii w kluczu, którym jest Chrystus. „Nie sposób zrozumieć tego Narodu – mówił Papież – który miał przeszłość tak wspaniałą, ale zarazem tak straszliwie trudną – bez Chrystusa”. Podkreślił, że w okresie zaborów „przez wiele pokoleń zmartwychwstanie Chrystusa było dla nas natchnieniem, by przezwyteżyć śmierć narodu wolą życia”⁷⁸.

Dla Ojca Świętego złączenie nurtu chrześcijańskiej wiary i nurtu życia polskiego narodu przetrwało mimo dziejowej próby, jaką były zabory. Stało się wspólnym dziedzictwem Kościoła i Ojczyzny, i siłą na przyszłość. „Oba te nurty – mówił Papież – głęboko zakorzenione w dziejach, przeniesione ponad zalewem trudnych doświadczeń trwają zespolone za naszych dni. Są one jak korzenie drzewa zasadzonego nad brzegiem wód. Drzewo to, jak głosi Psalmista, nie przestaje wydawać owoców nawet pośród przeciwności”⁷⁹.

Biorąc pod uwagę wkład, jaki wniósł Kościół, między innymi w proces odzyskiwania wolności przez naród, Jan Paweł II odrzucał oskarżenie ideologii liberalizmu, że Kościół jest wrogiem wolności w demokratycznej Polsce po 1989 r. Papież uważał to twierdzenie za krzywdzące. „Jest jakimś szczególnym nonsensem tu, w tym kraju i na tej ziemi – mówił – wśród tego narodu, gdzie Kościół tyle razy dowiódł, jak bardzo jest stróżem wolności! I to w minionym stuleciu, jak i w obecnym, jak i ostatnim pięćdziesięcioleciu. Jest stróżem wolności, bo Kościół wierzy, że «ku wolności wyzwolił nas Chrystus» (Ga 5,1)”⁸⁰.

Kultura źródłem duchowej wolności

Duchowa wolność zniewolonego narodu związana była nie tylko z chrześcijańską wiarą, lecz także z polską kulturą. Podczas spotkania z młodzieżą w Gnieźnie na Wzgórzu Lecha w 1979 r. Papież powiedział: „Naród polski przeszedł przez ciężką próbę utraty niepodległości, która trwała z górą sto lat – a mimo to pośród tej próby pozostał sobą”. Wyjaśnił, że „pozostał duchowo niepodległy, ponieważ miał swoją kulturę”⁸¹.

Prawda o suwerenności narodu dzięki kulturze była dla Papieża szczególnie ważna i stała się istotnym przesłaniem jego pontyfikatu. Wyraził ją w ważnym przemówieniu na forum UNESCO w Paryżu 2 czerwca 1980 r. Przytoczył w nim osobiste świadectwo z dziejów własnego narodu: „Jestem synem Narodu, który

⁷⁸ Por. PP (1979), s. 22; CJ (1991), s. 91.

⁷⁹ CJ (1991), s. 98.

⁸⁰ PP (1997), s. 30-31.

⁸¹ PP (1979), s. 42.

przetrzywał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, który wielokrotnie sąsiedzi skazywali na śmierć – a on pozostał przy życiu i pozostał sobą. Zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną tożsamość jako Naród – nie w oparciu o jakiegokolwiek inne środki fizycznej potęgi, ale tylko w oparciu o własną kulturę...⁸². Ojciec Święty powiedział później, że przywołał ten przykład w sposób „całkowicie spontaniczny”. Świadomość tej prawdy towarzyszyła mu jednak od „najmłodszych lat”. Była „głęboko przeżyta i gruntownie przemyślana”⁸³.

Podczas czterech kolejnych pielgrzymek do Polski, Papież nawiązywał do tej wypowiedzi w UNESCO. Przypominał, że chodzi o dziedzictwo szeroko pojętej kultury polskiej, na którą złożyły się wychowanie w rodzinach, wiara chrześcijańska, spuścizna polskich twórców, uniwersytety i szkoły. Uniwersalnym przesłaniem tego dziedzictwa jest humanizm wyrażony w dążeniu do tego, aby „bardziej być, niż więcej mieć”. Polska kultura wpisała się w najbardziej podstawowy wymiar dziedzictwa europejskiego⁸⁴. Warto podkreślić, że na papieskie nauczanie o roli kultury w życiu człowieka i narodu składało się również doświadczenie dziejów polskiego narodu pod zaborami.

Jednocześnie czas narodowej niewoli był okresem walki o polską kulturę. W tej „śmiertelnej walce o przetrwanie” naród nie utracił rodzimej kultury, ale – jak wskazał Jan Paweł II – „ogromnie ją jeszcze ubogacił i pogłębił”. Właśnie na tle dziejowych zmagania o wolność dokonał się – jak mówił – „nieznany przedtem rozwój kultury polskiej”⁸⁵. Ojciec Święty nawiązał do kilku wybitnych twórców, którzy tworzyli w okresie zaborów, jak między innymi: Adam Mickiewicz, Fryderyk Chopin, Stanisław Wyspiański czy Karol Szymanowski i Artur Oppman⁸⁶. Twórcą, do którego Papież najczęściej się odwoływał podczas pielgrzymek, był Cyprian Kamil Norwid. W jego myśli dostrzegał głęboką syntezę między polską kulturą i chrześcijańską wiarą, która jest gwarantem zdrowego ducha narodu i prawdziwego humanizmu⁸⁷.

⁸² *Wimie przyszłości kultury. Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II w UNESCO*, w: „L'Osservatore Romano” 6 (1980), s. 1, 4-6.

⁸³ Por. PP (1987), s. 224.

⁸⁴ Por. PP (1983), s. 182-183; PP (1987), s. 224; PP (1991), s. 187; PP (1997), s. 94; CJ (1991), s. 50-51. W kontekście Europy, por. PP (1999), s. 126. Świadcetwo o wpływie polskiej kultury na formację Jana Pawła II, por. PP (1979), s. 43.

⁸⁵ Por. PP (1979), s. 42; PP (1987), s. 223.

⁸⁶ Por. PP (1979), s. 43, PP (1987), s. 223-224; PP (1999), s. 241. Polscy twórcy z XIX w., których rolę podkreślił Ojciec Święty, por. *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 66-67.

⁸⁷ Por. PP (1979), s. 9, 12, 142, 171; PP (1983), s. 88; PP (1987), s. 78, 226; PP (1991), s. 162, 225 i 230; PP (1999), s. 68, 203, 271; CJ (1991), s. 85. Zob. *Z poezji Norwida emanuje światło. Audiencja papieska dla przedstawicieli Instytutu Dziedzictwa Narodowego*, w: „L'Osservatore Romano” 9 (2001), s. 54-56.

Jan Paweł II podkreślił, że chrześcijański wymiar polskiej kultury przyczynił się do przetrwania czasu zaborów. „Kultura polska – mówił – stale płynie szerokim nurtem natchnień, mających swoje źródło w Ewangelii”. Stwierdził, że w historii rozwoju kultury polskiej „odzwierciedliła się dusza Narodu”. Chrześcijański charakter kultury polskiej, choć jej nie wyczerpuje, to jednak stanowi wspólne dobro wszystkich Polaków. Od pieśni *Bogurodzica* przez kolejne dzieła kultury wzbogacano skarbiec wartości, z którego czerpały pokolenia rodaków, by przetrwać „najcięższe próby dziejowe”⁸⁸.

Kultura polska była źródłem i inspiracją w przekazywaniu Polakom chrześcijańskich, patriotycznych, humanistycznych ideałów. Rodziny, szkoły i uniwersytety stanowiły żyzną glebę dla polskiej kultury. Jan Paweł II podkreślił rolę uniwersytetu w tworzeniu „suwerenności duchowej Narodu”. Wskazał, że Uniwersytet Jagielloński jest świadectwem geniuszu św. Królowej Jadwigi, która wiedziała, że „droga do suwerenności... wiedzie przez prężne uniwersytety”. Między innymi, dzięki jagiellońskiej uczelni, wiernej dewizie „plus ratio, quam vis”, życie Polaków było utwierdzane na „fundamencie mądrości, wiedzy i prawości”⁸⁹.

Wewnętrzna wolność Polaków, która odzwierciedliła się w promieniowaniu chrześcijańskiej wiary i polskiej kultury, stanowiła podstawę odrodzenia Rzeczypospolitej. Mówiąc o zbieżności odzyskania niepodległości i powstania Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie w 1918 r., Jan Paweł II zaznaczył organiczny związek, jaki zachodzi pomiędzy „niepodległością a uniwersytetem oraz pomiędzy niepodległością a «katolickością»”⁹⁰.

Podsumowanie

Jan Paweł II pozostawił rodakom „katechezę dziejów” o polskiej drodze do niepodległości. Okazjonalny charakter nawiązań do wydarzeń z okresu zaborów nie przeszkodził w tym, że z całości przemówień wygłoszonych podczas wizyt w Polsce wyłonił się spójny zarys trudnej historii Ojczyzny. Wśród mroków upadku, polski Papież dostrzegł „jutrzenkę wolności”, jaką była Konstytucja 3 Maja. Pragnienie utrzymania suwerenności zostało zgniecione u zarania, ale nadzieja pozostała żywa. Chrystus dla wielu rodaków był mocą w zmaganiach o wolność i godność oraz stanowił inspirację do twórczej pracy dla przyszłej Polski. Wiara w Boga i miłość do Ojczyzny przerodziły się w siłę do heroicznych poświęceń. Polacy odnajdywali duchową moc w modlitwie u Matki Boskiej na Jasnej Górze,

⁸⁸ Por. PP (1979), s. 43; CJ (1983), s. 20.

⁸⁹ Por. PP (1979), s. 43; PP (1983), s. 183-184.

⁹⁰ Por. PP (1983), s. 34. Kultura a tożsamość Ojczyzny, zob. K. Czuba, *Ojczyzna...*, dz. cyt., s. 163-171.

skąd rozchodziło się przesłanie o chrześcijańskiej wolności. Wiara katolicka i polska kultura wzajemnie się przenikały i rodziły znamienne owoce świętości życia Polaków oraz arcydzieła narodowej literatury, sztuki, muzyki i teatru.

W trudnym okresie zmagania z ciemną, Kościół nie opuścił narodu. Jego posługa wiązała się w pierwszym rzędzie z „Ewangelią wolności” oznaczającą trud budowania ładu moralnego, poczynając od ludzkiego sumienia. O. Rafał Kalinowski, jako „ceniony spowiednik i kierownik duchowy”, nie zapomniał o Ojczyźnie, o którą walczył w powstaniu, lecz służył jej również formując sumienia rodaków w konfesjonale. Drugim istotnym wymiarem posługi Kościoła było miłosierdzie, opieka nad najbardziej ubogimi i zagrożonymi. Powstańcza broń i malarski pędzel nie ukoili serca Adama Chmielowskiego. Uczyniła to miłość, z jaką pochylał się nad biednymi rodakami, przywracając im ludzką godność. Pokazał, że wolność tworzy dobro. Ojciec Święty patrzył na okres narodowej niewoli szczególnie poprzez pryzmat tych dwóch postaci, łączących romantyczne ideały i pozytywistyczną pracę, etos bohatera i mądrość płynącą z Ewangelii.

Jan Paweł II ukazał miłość do Polski w perspektywie miłości Boga i człowieka. Wiara chrześcijańska pozwalała dostrzec uniwersalny i transcendentny wymiar ziemskiej Ojczyzny. Jeżeli w filozofii G.W. Hegla duch narodu prowadził do absolutyzacji państwa pruskiego, to w „polskiej filozofii wolności” duch narodu, czerpiący mądrość z Ewangelii, wyraził się uniwersalizmem: „za wolność naszą i waszą”. Szczególnym znakiem transcendentnego wymiaru Ojczyzny byli święci, którzy na kartach trudnych dziejów narodu dopisywali kolejne rozdziały jego historii zbawienia. Ich życie nie było ucieczką przed walką, lecz przejawem troski o Polskę i o służbę rodakom. Wyłaniający się z tego prymat etyki przed polityką, humanizmu przed ideologią i miłosierdzia przed ekonomią był drogowskazem wiodącym ku niepodległości.

Stanowi to wciąż aktualne przesłanie, zwłaszcza wobec prób marginalizacji chrześcijaństwa i niedoceniań roli patriotyzmu. Wolności, prawdy i dobra nie można oddzielić od Boga, sumienia i Ojczyzny, gdyż inaczej troska o człowieka stanie się ułudą. Drzewo bez zdrowych korzeni usycha. Wolność bez moralności staje się niewolą. W przemówieniach Ojca Świętego odwołania do historii wiązały się ściśle ze wskazaniami etycznymi. Świadomość „duchowego dziedzictwa, któremu na imię «Polska»” odsłania rolę Dekalogu w życiu społecznym. Suwerenność państwa i wolność obywatelska bez wymiaru moralnego obróca się w twierdze egoizmu i prywaty. Papież pokazywał, że „Kościół sumień rośnie w korzeniach historii” (*Myśląc Ojczyzna...*), iż Ewangelia i dzieje ludzi wskazują na „cywilizację miłości” jako przyszłość jedynie godną człowieka.

Historia polskiej drogi do niepodległości stanowiła tworzywo dla papieskiego nauczania o wolności, które było zarówno pocieszeniem serc rodaków, jak

i ojcowskim napomnieniem. Jan Paweł II pozostawił „katechezę życia” o tym, że „ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5,1). Ma ona zapach ojczyzniego chleba. Zarówno tego podnoszonego „z ziemi przez uszanowanie dla darów nieba”, jak i chleba dzielonego przez br. Alberta wśród ubogich, a także Chleba-Eucharystii, w której Pan Jezus „umiłował nas do końca”. Polska kultura, autentyczny humanizm i głęboka wiara stanowiły duchową wolność, która była fundamentem odrodzenia się niepodległej Polski.

Summary

After the Three Partitions of Polish territory among Russia, Prussia and Austria at the end of XVIII century Poland did not exist as an independent country. Successive generations of Poles launched attempts to regain independence, finally succeeding in 1918.

In the discourses delivered during his eight pilgrimages to Poland, John Paul II left for his compatriots a “catechesis of history”. For him it was not only people who acted in history but it was also Divine Providence. Speaking about this period of captivity, he showed the value of an individual’s personal and social freedom. The Holy Father combined historical examples with moral teachings.

From the historical point of view he underlined: the causes for the decline of Poland; attempts to save independence – above all the Constitution of May 3 in 1791; the role of the Marian Shrine in Jasna Góra and the significance of Catholic faith and the Church; national uprisings in 1794, 1830 and 1863; “organic work” for promoting education and economic developments; the role of Polish culture. John Paul II stressed that lack of external freedom had paradoxical influences on unfolding “spiritual freedom” expressed in Christian and cultural values. It was a source of Polish identity and inner strength in the struggles for liberty.

From the moral point of view the Pope underlined: “the Gospel of Freedom” as a crucial Christian message which helped Poles to maintain hope for the future; “Polish philosophy of freedom”, based on evangelical values such as readiness to offer individual good for common good, and to realize that one cannot have freedom when the other has no liberty; freedom as a value in relation to the truth; ethical principles as indications needed for a good use of freedom.

Many Polish compatriots canonized and beatified by John Paul II, lived in the time of captivity. They struggled and worked for their homeland but they also showed the “transcendental meaning” of a country in which there is the priority of ethics in respect to politics, humanism with respect to ideology, mercy with respect to economy. The Holy Father demonstrated that even during those difficult times there was a continuation of Polish culture; there was deep faith and an authentic humanism which, for the generations of Poles, formed the foundation for regaining their liberty in 1918.

KATOLICYZM A POLSKOŚĆ. ROLA I DZIAŁALNOŚĆ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO NA RZECZ POLSKOŚCI SZKOLNICTWA PRUS ZACHODNICH W ŚWIELE POMORSKIEJ PRASY POLSKIEJ W LATACH 1850-1890

Tematyka dotycząca wzajemnych relacji i związków zachodzących między katolicyzmem a polskością oraz roli i działalności Kościoła katolickiego na rzecz polskości szkolnictwa Prus Zachodnich w świetle pomorskiej prasy polskiej w latach 1850-1890 posiada stosunkowo małe odzwierciedlenie w dotychczasowej literaturze historycznej przedmiotu. Wymieniona tematyka podjęta została w dotychczasowym dorobku naukowym fragmentarycznie, a prezentowana była głównie przy okazji przedstawienia charakterystyki poszczególnych organów prasowych Prus Zachodnich¹.

Niniejszy artykuł jest próbą uzupełnienia i podsumowania wspomnianej tematyki. Cezura początkowa – rok 1850, to rozpoczęcie nowej sytuacji politycz-

¹ Są to następujące pozycje: J. Banach, Toruński „Przyjaciół”. Zapomniana gazeta z okresu zaboru (1876-1917), „Rocznik Toruński”, 1990, R. 19, s. 179-202; tenże, Chełmiński „Przyjaciół Ludu” w okresie redakcji Ignacego Danielewskiego (1860-1869), „Rocznik Gdański”, 1996, t. LVI, z. 2, s. 35-50; tenże, *Chełmno – pierwszym polskim ośrodkiem prasowym w Prusach Zachodnich*, „Rocznik Grudziądzki”, 1996, t. 12, s. 49-73; tenże, „Nadwiślanin” (1859-1866) – poprzednik „Gazety Toruńskiej”, „Rocznik Gdański”, 1999, t. LIX, z. 1, s. 47-60; tenże, *Prasa polska Prus Zachodnich w latach 1848-1914*, Gdańsk 1999; A. Bukowski, „Gazeta Toruńska” (1867-1921), „Rocznik Toruński”, 1969, t. 3, s. 99-129; T. Cieślak, „Biedaczek”. Czasopismo ludowe z okresu Wiosny Ludów, „Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego”, 1962, t. 1, s. 112-127; tenże, *Z dziejów prasy polskiej na Pomorzu Gdańskim w okresie zaboru pruskiego*, Gdańsk 1964; B. Danilczuk, *Tło społeczno-polityczne „Gazety Toruńskiej”*, „Rocznik Toruński”, 1969, t. 3, s. 131-140; W. Frąckowiak, *Pedagogiczne aspekty polskiego czasopiśmiennictwa dla dzieci i młodzieży na Pomorzu Nadwiślańskim i Kujawach Zachodnich w okresie rządów Bismarcka (1862-1890)*, Bydgoszcz 1979; E. Piszcz, *Stulecie „Pielgrzymy”*, „Studia Pelplińskie”, Pelplin 1969, t. 1, s. 203-206; J. Szewski, *Z dziejów walki o oświatę polską w okresie „Kulturkampf” na Pomorzu Gdańskim (1871-1885)*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne”, Pedagogika, Psychologia, Historia Wychowania, 1970, R. 13, z. 4, s. 145-181; S. Wierchosławski, *Polski ruch narodowy w Prusach Zachodnich w latach 1860-1914*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1980; tenże, *Prasa chełmińska w okresie zaboru pruskiego*, „Życie i myśl”, 1985, nr 7-8, s. 76-87; W. Wrzesiński, *Ze studiów nad obliczem ideowo-politycznym „Gazety Toruńskiej” (1867-1914)*, „Zapiski Historyczne”, 1979, z. 3, s. 93-129.

nej (okres po Wiośnie Ludów) a końcowa – 1890, to zakończenie sprawowania urzędu kanclerza przez Ottona Bismarcka, którego to okres rządów stanowił swoistą epokę polityczną w dziejach Niemiec.

Głównym celem niniejszego artykułu jest próba scharakteryzowania wzajemnego związku zachodzącego między katolicyzmem i narodowością polską, mającego odzwierciedlenie na łamach poszczególnych organów prasowych Prus Zachodnich omawianego okresu. W artykule zostanie przedstawiona także rola i działalność Kościoła katolickiego na rzecz polskości szkolnictwa Prus Zachodnich.

Religia katolicka odgrywała w dziejach narodowości polskiej od momentu powstania państwa rolę znaczącą. Tak było też w okresie zaborów. Powszechne było przekonanie w XIX wieku, że naród wiąże nie tylko wspólny język, obyczaje i pochodzenie ale także wspólna idea, którą była w przypadku Polski religia katolicka². Powstania narodowe z lat 1830/31, 1846-48, 1863/64 miały zasadniczy wpływ na dążenia narodowe – prowadząc do tego, że w latach 1830-64 pojęcia: polskość i katolicyzm były ze sobą tożsame, stanowiąc jedność³. Religia stanowiła zatem rodzaj oręża w walce o niepodległość⁴. Po klęsce powstania styczniowego związek religii z narodem nabrał nowego sposobu myślenia. W okresie Kulturkampfu (po 1871 roku), którego celem było ograniczenie wpływu Kościoła katolickiego na Polaków, religia katolicka odegrała rolę swoistego „katalizatora dążeń narodowych”. Głęboka religijność Polaków była tym elementem, którego nie docenił Bismarck. Okazało się, że walka z Kościołem katolickim na ziemiach polskich, to walka z polonizmem. W ten sposób wspomniany konflikt przekształcił się w konflikt narodowościowy⁵.

Religia katolicka odgrywała dużą rolę w koncepcji solidaryzmu narodowego – programu „pracy organicznej” mającemu w zamyśle jej ideologów prowadzić do niwelacji konfliktów i różnic w obrębie społeczeństwa.

W XIX wieku centrum polskiej irredenty w zaborze pruskim stanowiło Wielkie Księstwo Poznańskie. Tutaj wystąpił też najszybciej wzrost polskiej świadomości narodowej⁶. W Prusach Zachodnich natomiast, gdzie procentowy udział Polaków był mniejszy, stosunki między Polakami a Niemcami układały się prawie bezkonfliktowo⁷. W prowincji tej dużą część wśród Polaków stanowili robotnicy rolni oraz drobni chłopi; wielka własność natomiast znajdowała

² A. S. Kotowski, *Rola symboli religijnych w kształtowaniu świadomości narodowej Polaków w zaborze pruskim (1870-1918)*, „Studia Gnesnensia”, t. XX (2006), s. 145.

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 145-146.

⁵ Tamże, s. 148, 152.

⁶ Tamże, s. 142.

⁷ Tamże, s. 140.

się przeważnie w rękach niemieckich. Inteligencja oraz drobnomieszczaństwo polskie stanowiło grupę nieliczną w omawianym okresie.

Chronologicznie integracyjna rola wiary katolickiej miała miejsce w dziejach historii Polski już w okresie kryzysu państwa Piastów w XII i XIII wieku, następnie w okresie walk z Zakonem Krzyżackim i wojnie ze Szwedami w połowie XVII wieku⁸. Ogłoszona przez króla Jana Kazimierza Matka Boska jako Królowa Korony Polski i Litwy urosła następnie do rangi symbolu związku narodu polskiego z Kościołem katolickim⁹. Władze pruskie wkrótce dostrzegły ten związek.

W okresie zaborów obowiązywał mit o Polsce i Francji jako „przedmurzu chrześcijaństwa” wywodzący się z XVI, XVII oraz XVIII-wiecznych walk Polski przeciwko Turcji i Rosji. Była to część agitacji narodowej w XIX wieku na terenie zaboru pruskiego¹⁰. W ten sposób walka o zachowanie religii katolickiej tożsama była z walką o zachowanie polskości¹¹. We wspomnianym okresie rozpowszechnił się także mit Polaka-katolika, który będąc narodowym autostereotypem spełniał w okresie zaborów swoją szczególną funkcję¹². Katolicyzm poprzez swój wielki wpływ na szerokie rzesze ludności spełniał funkcję integracyjną i należał do kilku czynników kształtujących świadomość narodową Polaków w omawianym okresie¹³.

Pisma polskie wychodzące w omawianym okresie (tj. w latach 1850-1890) w Prusach Zachodnich zamieszczały na swoich łamach artykuły o tematyce religijnej lub dotyczące Kościoła katolickiego. Ilość tych artykułów uzależniona była m.in. od oblicza społeczno-politycznego danego pisma, a także od polityki państwa pruskiego względem Kościoła katolickiego w danym okresie. Wszystkie pisma wychodzące na wspomnianym terenie deklarowały swoje poparcie dla Kościoła katolickiego – konflikty rozgrywające się wokół wspomnianej instytucji na łamach prasy miały najczęściej charakter personalny, a nie instytucjonalny (związane to było także z ideą „solidaryzmu społecznego” mającą niwelować konflikty społeczne).

Stosunek Kościoła katolickiego do kwestii nauki języka polskiego w szkolnictwie Prus Zachodnich zależny był przede wszystkim od postawy odnośnych władz kościelnych względem Polaków, a także od kierunków w tym względzie ówczesnej polityki niemieckiej. Najbardziej narażonymi diecezjami w zaborze

⁸ Tamże, s. 143-144.

⁹ Tamże, s. 144.

¹⁰ Tamże, s. 144, 148.

¹¹ Tamże, s. 148.

¹² Tamże, s. 144-145; R. Michalski, *Systemy wartości na łamach polskiej prasy pomorskiej w latach 1870-1939 oraz 1945-1980*, Toruń 1998, s. 14; Z. Zieliński, *Kościół i naród w niewoli*, Lublin 1995, s. 25.

¹³ R. Michalski, *Polskie duchowieństwo katolickie pod panowaniem pruskim wobec sprawy narodowej w latach 1870-1920*, Toruń 1998, s. 46-47.

pruskim na germanizację i protestandyzację była diecezja chełmińska oraz warmińska. W diecezji chełmińskiej w latach 1833-1856 biskupem był Anastazy Sedlag, który słynął z nieprzychylniej postawy wobec polskich aspiracji narodowych, tłumiąc przejawy patriotyczne. Przejawiało się to między innymi w tym, że sprowadzał on do diecezji księży niemieckich sprzyjających jej germanizacji. Liczba katolików w diecezji chełmińskiej do 1855 roku zwiększyła się do 450 000 osób¹⁴. Biskup Sedlag wiele uczynił dla uświadomienia religijnego ludności, niemniej jednak np. w 1850 roku wydał kalendarz liturgiczny w którym kult świętych polskich został poważnie ograniczony¹⁵.

Pierwsze chronologicznie wychodzące pismo polskie na terenie Prus Zachodnich w omawianym okresie – „Szkoła Narodowa” – broniło interesów Kościoła katolickiego – podobnie jak kolejnie wychodzący – „Biedaczek” – akcentowało związek narodowości polskiej z katolicyzmem, nie utożsamiając jednak katolicyzmu z polskością-co przejawiało się m.in. w podkreślaniu polskości ewangelickich Mazurów¹⁶. Dużą rolę katolicyzmu w dziejach narodu polskiego akcentowało również inne pismo wspomnianego terenu – „Katolik Diecezji Chełmińskiej”¹⁷.

Pismo „Nadwiślanin” podkreślało na swoich łamach doniosłą rolę religii katolickiej w dziejach Polski. Wyrazem zainteresowania redakcji pisma kwestią nauki w języku polskim był m.in. artykuł zamieszczony w roczniku 1854 pisma, charakteryzujący w pewnym stopniu kwestię stosunku najwyższych władz Kościoła katolickiego w Prusach Zachodnich do nauki w języku polskim w gimnazjum w Chojnicach. Autor artykułu ubolewał nad faktem, że w katolickim gimnazjum w Chojnicach, w którym uczyło się wtedy łącznie ponad 450 uczniów,

¹⁴ B. Kumor, *Historia Kościoła VII. Czasy najnowsze 1815-1914*, Lublin 2001, s. 123.

¹⁵ Tamże, s. 124.

¹⁶ Np. W Imię Ojca i Syna, i Duch Świętego. Amen, „Biedaczek”, 19 z 12 VI 1850, s. 1-2 (artykuł podpisany został inicjałami: J. B.); Ostatnie słowa Biedaczka, „Biedaczek”, 24 z 29 VI 1850, s. 1: „[...] A najwprzód zaklinam Was pozostanieć wierni wierze Waszej rzymsko-katolickiej, Polskiej, a pozostańcie jej wierni dla tego, że Ojcowie Wasi Pradziady Wasi posty zachowywali, Matkę Przenajświętszą i Świętych Pańskich zaraz po Bogu czcili, spowiedź świętą i wszystkie 7 sakramentów mieli i całkiem Bogu w teje samej wierze Rzymsko-katolickiej, Polskiej służyli [...]”; J. Banach, *Chełmno – pierwszym polskim ośrodkiem...*, s. 52; G. Gzella, „Pisma dla ludu” pod zaborami w pierwszej połowie XIX wieku, Toruń 1994, s. 122, 123-124, 142; J. Jasiński, *Wiosna Ludów*, [w:] *Historia Pomorza* pod red. G. Labudy, t. III (1815-1850), cz. 2. *Zagadnienia polityczne, narodowościowe i wyznaniowe*, opr. J. Jasiński, Poznań 1996, s. 351.

¹⁷ Np. deklaracja zaznaczająca o związku katolicyzmu z narodowością: Kilka słów o artykule umieszczonym w przeszłym numerze Katolika pod tytułem: *O gimnazjum Chełmińskim i Chojnickim*, „Katolik Dycezyi Chełmińskiej”, 38 z 18 IX 1850, s. 6: „[...] u nas narodowość polska jest ściśle złączona z religią katolicką [...]”; J. Banach, *Chełmno-pierwszym polskim ośrodkiem...*, s. 53; T. Cieślak, *Z dziejów prasy*, s. 57-58.

z czego 280 było katolikami (z tego ponad połowa to Polacy) nauczycielem religii miała zostać osoba nie znająca dostatecznie języka polskiego¹⁸. Z wymowy artykułu interpretować można, że problem związany z nierespektowaniem polskich praw narodowych – w tym nauki języka polskiego w gimnazjum w Chojnicach, skierowany był także do ówczesnego biskupa chełmińskiego – Sedlaga, który nie popierał polskich aspiracji narodowych. Następcą biskupa Sedlaga w diecezji chełmińskiej był Jan Nepomucen Marwitz (pasterzujący diecezję w latach 1857-1886)¹⁹. Jego działalność sprzyjała rozwojowi polskości w Prusach Zachodnich. Opowiadał się on m.in. za wprowadzeniem katechizacji w regencji kwidzyńskiej w języku ojczystym²⁰. Wymagał od księży znajomości języka polskiego. Patronował powstaniu gimnazjów katolickich w Prusach Zachodnich. Dzięki niemu m.in. założono polską księgarnię w Pelplinie a od 1869 roku zaczęto wydawać tygodnik „Pielgrzym”²¹. Był on jednak przeciwny dążeniu Polaków do zbyt daleko posuniętej odrębności narodowej. W wyborach do sejmu pruskiego popierał Niemców i zajął niezbyt przychylne stanowisko wobec powstania styczniowego. W okresie Kulturkampfu był przeciwny prawom majowym, za co spotkały go liczne represje ze strony państwa²². Władze oskarżyły go nawet o polonizację.

Pismo „Nadwiślanin” identyfikowało się z katolicyzmem, popierając także istnienie szkół wyznaniowych²³. Silny związek między katolicyzmem a narodowością polską mający uzasadnienie także w ówczesnej, niekorzystnej dla Polaków, sytuacji politycznej scharakteryzował „Nadwiślanin” następująco: „[...] Nigdzie bowiem tradycja (tu w znaczeniu religia katolicka-przypis autora) nie wsiąkla w naród do tyle jak u nas, gdzie się stała konieczną częścią narodowości, a w dzisiejszym położeniu latarnią morską wśród politycznej pomroki i nawałnicy i silną kotwicą od ostatecznego rozbitcia broniącą [...]”²⁴.

¹⁸ Wiadomości z prowincji, „Nadwiślanin”, 24 z 24 III 1854, s. 3.

¹⁹ B. Kumor, *Historia Kościoła*, s. 396.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Np. Korespondencya Nadwiślanina. Z nad Wierzycy 20. czerwca, „Nadwiślanin”, 49 z 26 VI 1857, s. 3.

²⁴ *Stanowisko Kościoła katolickiego w Prusiech wobec konstytucji i nowego ustawaodawstwa*, „Nadwiślanin”, 74 z 20 IX 1859, s. 1-2; patrz także: *Jednością silni*, „Nadwiślanin”, 106 z 5 XII 1860, s. 1-2 – redakcja polemizowała w tym artykule m.in. z tezą Włodzimierza Kurnatowskiego zamieszczoną w numerze 277 „Dziennika Poznańskiego” z 1860 roku jakoby: s. 1: „[...] że można być dobrym Polakiem, nie będąc katolikiem, jak tego przykład, prócz zmarłego (tj. Gustawa Potworowskiego-przypis autora) w Rejtanie, Szymonie Konarskim [...]” – argumentując m.in.: s. 2: „[...] Naród nasz w całości swej wychował się i wzrósł na nauce rzymskokatolickiej [...]”; patrz także: *Korespondencya „Nadwiślanina” z Kaszub, w dzień św. Bernarda*,

W jednym z artykułów tego pisma została zamieszczona odpowiedź biskupa chełmińskiego Jana Nepomucena Marwita na żądania zawarte w liście skierowanym do niego przez mieszkańców Kaszub (z powiatu wejherowskiego) w dniu 27 grudnia 1860 roku, w sprawie szerszego wprowadzenia języka polskiego (głównie w nauce religii) w szkolnictwie elementarnym²⁵. W odpowiedzi na wspomniane żądania biskup Marwitz, jak przedstawiła redakcja, polecił zgłosić się mieszkańcom z wymienionymi postulatami do odpowiednich władz państwowych, uzasadniając brak angażowania się władz kościelnych w wymienionej kwestii faktem zadowolającej ich zdaniem działalności na wspomnianym terenie proboszcza posługującego się językiem polskim²⁶.

„Nadwiślanin” zamieszczał także artykuły poświęcone stereotypowi Polaka-katolika. Czytamy tam m.in. następująco: „[...]Tu (w Prusach Zachodnich – przypis autora) *jak w* Xięstwie i Kongresówce, a raczej więcej niż tam, katolik a Polak, ewangelik a Niemiec to równo i jedno. Lud ten nie tylko że nie umie zrobić różnicy między Polakiem a katolikiem, ale co osobliwsza i arcyciekawa, że o mówiącym po polsku powiada, że ten mówi po katolicku. [...]”²⁷. Jak widać na podstawie artykułu, który uznać można za reprezentatywny, nie istniała ówczesnie w świadomości społeczności Prus Zachodnich wyraźna różnica między Polakiem a katolikiem, pojęcia te były tożsame. Utożsamianie Polaka z katolikiem, a Niemca z ewangelikiem było w zasadzie typowym punktem widzenia prezentowanym w ówczesnych pismach ludowych. Najważniejszym jednak zadaniem „Nadwiślanina” była walka o polskość, sprawy wyznaniowe schodziły na plan dalszy²⁸.

Działalność najwyższej hierarchii Kościoła katolickiego Prus Zachodnich (biskupa) w walce o język polski w szkolnictwie Prus Zachodnich przedstawiona została w „Nadwiślaninie” także przy okazji prezentowania germanizacyjnej polityki względem nazwisk i nazw miejscowych Prus Zachodnich. Jak poinformowano, biskup chełmiński zajął krytyczny stosunek do rozporządzenia regencji w Kwidzynie z dnia 1 grudnia 1864 roku, dotyczącego nauki języka polskiego. Dodać należy, że na mocy tego rozporządzenia język polski miał być używany wyłącznie jako środek pomocniczy w ciągu 2-3 lat na etapie najniższym w szkole elementarnej, natomiast dalsza nauka miała być prowadzona tylko w języku

Co teraz robić?, „Nadwiślanin”, 53 z 28 V 1861, s. 3: „[...] Najprzód wszyscy razem i każdy z osobna brońmy naszej wiary i języka[...]”.

²⁵ W. Frąckowiak, *Problemy polskiej oświaty elementarnej na Pomorzu Gdańskim w okresie liberalizmu pruskiego (1858-1870)*, „Rocznik Gdański”, 1973, t. 33, z. 1, s. 95.

²⁶ Korespondencja „Nadwiślanina”, [...] z Kaszub, dnia 17 stycznia 1861, „Nadwiślanin”, 7 z 21 I 1861, s. 3.

²⁷ Korespondencja „Nadwiślanina” z Pomorza, „Nadwiślanin”, 97 z 2 X 1861, s. 2.

²⁸ T. Cieślak, *Z dziejów prasy*, s. 49.

niemieckim. „Nadwiślanin” poinformował o działalności biskupa chełmińskiego, który „[...] starał się wszelkimi siłami, aby potrzebę i słuszność wykazać do cofnięcia rozporządzenia (z 1 grudnia 1864 roku-dotyczącego nauki języka polskiego w szkolnictwie Prus Zachodnich-przypis autora) spowodować. Wyznaczono nawet mieszaną komisję, która reskrypt potępiła [...]”²⁹.

Pismo „Przyjaciel Ludu” w większym stopniu niż „Nadwiślanin” wykazywało przywiązanie do religii katolickiej³⁰. Wyrazem tego były m.in. artykuły, w których akcentowano ścisły związek między religią katolicką a narodowością polską: „Matka Boska, Królowa Polska”³¹, „Rozmowa z Walachem i Bzikiem”³² czy „Jak się to dawniej modlono za Polskę”³³.

O oczywistej potrzebie używania języka ojczystego przez Polaków – uzasadniając to z pozycji chrześcijańskich – traktuje artykuł pt. „Język ojczysty”, w którym napisano m.in.: „[...] Sam Bóg dał każdemu człowiekowi język ojczysty, aby się mógł z innymi ludźmi rozmówić, wypowiedzieć swoje myśli i Bogu chwałę oddać [...]”³⁴.

„Przyjaciel Ludu” zamieszczał na swoich łamach tematykę dotyczącą zmagania państwa pruskiego z Kościołem katolickim w okresie Kulturkampfu³⁵, prezentując swój sprzeciw wobec pruskiej polityki antykościelnej. W jednym z numerów pisma zamieszczono list pasterski wydany przez biskupa chełmińskiego Jana

²⁹ Korespondencje Nadwiślanina. Z pod Kowalewa, d. 6 września., „Nadwiślanin”, 103 z 8 IX 1865, s. 2-3.

³⁰ J. Banach, *Chełmiński „Przyjaciel Ludu”*, s. 38.

³¹ „Przyjaciel Ludu”, 8 z 22 II 1861, s. 1-3.

³² „Przyjaciel Ludu”, 13 z 29 III 1861, s. 3-4.

³³ „Przyjaciel Ludu”, 42 z 25 X 1861, s. 4; artykuły zaznaczające o związku między katolicyzmem a narodowością polską zamieszczono także w następujących rocznikach „Przyjaciela Ludu” – patrz m.in.: *Żywota świętych Patronów Polski. Żywot św. Stanisława*, „Przyjaciel Ludu”, 5 z 1 II 1862, s. 1-2; *Żywota świętych Patronów Polski. Żywot św. Kazimierza, królewicza Polskiego*, „Przyjaciel Ludu”, 6 z 8 II 1862, s. 1; „Przyjaciel Ludu”, 48 z 5 XII 1862, s. 1 – artykuł bez tytułu; *Obraz Matki Boskiej w Rywałdzie*, „Przyjaciel Ludu”, 22 z 3 VI 1865, s. 2-3.

³⁴ „Przyjaciel Ludu”, 41 i 42 z 31 X 1862, s. 2-3.

³⁵ W „Przyjacielu Ludu” zamieszczane były artykuły dotyczące ustawodawstwa antyjezuickiego oraz prawa dotyczącego ograniczenia kar kościelnych i środków do utrzymania karności religijnej: *A za się!*, „Przyjaciel Ludu”, 22 z 31 V 1872, s. 1-2 – nie podano dokładnej daty obrad sejmiku pruskiego; *Prawo przeciwko Jezuitom*, „Przyjaciel Ludu”, 26 z 28 VI 1876, s. 1-2 – redakcja stwierdziła na końcu tego artykułu (s. 2): „[...] Im bardziej nas prześladować będą tym więcej my się pod skrzydła kościoła naszego tulić będziemy. Przetrwał on już gorsze prześladowania, a nie zaginął, niezaginie i teraz. A biada temu, z kogo zgorszenie!”; Mowa posła dra Niegolewskiego miana 17 bm. w parlamencie niemieckim, „Przyjaciel Ludu”, 26 z 28 VI 1872, s. 2-3 (mowa dotycząca ustawodawstwa antyjezuickiego); *Nowe prawo na duchownych*, „Przyjaciel Ludu”, 49 z 6 XII 1872, s. 2 (artykuł dotyczył prawa odnośnie do ograniczenia kar kościelnych i środków do utrzymania karności religijnej).

Nepomucena Marwitza (jak podano z 1 października 1872 roku), który był odpowiedzialny na wzmagający się ucisk państwowy wobec Kościoła katolickiego³⁶. Wszystkie wymienione pisma podkreślały związek religii katolickiej z dziejami narodu polskiego³⁷.

Kolejne chronologicznie wychodzące pismo na terenie Prus Zachodnich „Przyjaciel Polskich Dzieci” również wykazywało przywiązanie do religii katolickiej. Pismo wychodziło w latach 1865-1866 w Gdańsku, redagowane było przez Józefa Chociszewskiego³⁸.

Pismo sześciotygodniowe „Przyjaciel Dzieci” wychodzące w 1866 roku w Pelplinie oraz Chełmnie zamieszczało stosunkowo często na swoich łamach artykuły poświęcone tematyce religijnej, w których łączono kwestię katolicyzmu i polskości³⁹. Ukazywały się m.in. wiersze podejmujące tematykę religijną, np. *O wielkości Boga*, *Wielkość Boga* oraz artykuły o podobnej tematyce: *Pan Jezus, wzór dla dzieci*, *Cudowny Obraz Matki Boskiej w Częstochowie*, *Kościół N. Maryji Panny w Krakowie*, *Pan Jezus na krzyżu*, *Żywot i sprawy świętego Wincentego a Paulo*, *Słowo o Klasztorze Łąkowskim, gdzie się znajduje cudowny obraz N. Maryji Panny*⁴⁰.

Z kolei w sześciotygodniku „Przyjaciel Dzieci i Młodzieży” wychodzącym w 1867 roku w Chełmnie zamieszczono m.in. następujące artykuły o tematyce religijnej: *Jezus jako wzór i przykład dla dzieci*, *O Polskim Królu*, *Janie Sobieskim*, *Obroncy Chrześcijaństwa*, *Krucyfiks w kościele Panny Maryi w Gdańsku*, *Modlitwa za Ojca św.*, *Częstochowa*, *Poczet Świętych i Błogosławionych Pańskich*, *Patronów Narodu Polskiego*, *Święty Izydor*⁴¹. Wspomniane artykuły zostały zredagowane w sposób bardzo przystępny. Dodać należy, że treści patriotyczno-oświatowe wysuwały się na pierwszym miejscu jeśli chodzi o tematykę poruszaną przez polską prasę Prus Zachodnich dla dzieci polskich.

³⁶ „Przyjaciel Ludu”, 42 z 18 X 1872, s. 1-2 – treść listu pasterskiego bez tytułu: „[...] Zebrani w tych dniach u grobu św. Bonifacego Biskupi obradowali, jak to pisma publiczne już doniosły, pomiędzy innymi i nad uciskiem, jakiego w obecnych czasach Kościół nasz święty doznaje [...]”.

³⁷ B. Woźniczka-Paruzel, *Strategie obrony narodowości w polskich czasopismach i książkach dla ludu Prus Zachodnich z lat 1848-1880*, [w:] *Studia z dziejów polskiej myśli politycznej III* pod red. S. Kalembki, Toruń 1990, s. 185.

³⁸ Np. Prośba do Dzieci Polskich, aby się modliły za biedny nasz naród, „Przyjaciel Polskich Dzieci”, Gdańsk 1866, cz. III, s. 123-125: „[...] Módlcie się o zgodę i miłość, aby wszyscy Polacy, panowie, wieśniacy, uczeni i prostacy kochali się wzajem jak bracia i aby tylko Bożą spełniali wolę. [...]” (s. 125); W. Frąckowiak, *Pedagogiczne aspekty*, s. 75, 79.

³⁹ Tamże, s. 87-94.

⁴⁰ „Przyjaciel Dzieci i Młodzieży”, 1866, Rok I, z. I, s. 5-50 oraz z. II i III, s. 65-132.

⁴¹ „Przyjaciel Dzieci i Młodzieży”, 1867, Rok II, z. I i II, s. 1-90; W. Frąckowiak, *Pedagogiczne aspekty*, s. 94.

Kolejne pismo Prus Zachodnich – „Gazeta Toruńska” prezentujące nowoczesną postawę pozytywistyczną doceniało ważną rolę duchowieństwa katolickiego jako jednej z czołowych sił przewodnich w społeczeństwie⁴². Redakcja tego pisma uważała, że w obliczu swoistego wycofywania się duchowieństwa katolickiego z działalności politycznej w Prusach Zachodnich jego rolę w pewnym stopniu przejąć powinna inteligencja świecka⁴³. „Gazeta Toruńska” popierała szkolnictwo konfesyjne stanowiące swego rodzaju jeden z bastionów polskości, grupującego katolików narodowości polskiej⁴⁴. Zawierała również stanowisko wobec kwestii braku poprawnej znajomości języka polskiego u duchownych katolickich w Prusach Zachodnich, stojąc tym samym na stanowisku konieczności znajomości języków narodowych przez duchowieństwo katolickie⁴⁵. Obok swego

⁴² Zdanie., „Gazeta Toruńska”, 213 z 14 IX 1867, s. 2: „Zdanie, jakoby dla tego, że lud nasz przyzwyczajony jest kierownictwa osób duchownych w sprawach politycznych, powinniśmy występować przeciwko usuwaniu się duchowieństwa od kierownictwa spraw politycznych, zdaje nam się podobnem do maksymy, iż nie należy wchodzić w wodę, dopóki się pływać nie umie [...] Zakres działalności osób duchownych jest tak rozległy, że leży w interesie tak religii i moralności, jako też niemniej kierunku narodowej polityki, aby działalność duchowieństwa nie stawała się płytką przez rozszerzenie jej zakresu, ale raczej głębką przez ścieśnienie pola [...]”. Odnosnie natomiast do działalności publicznej kleru redakcja „Gazety Toruńskiej” uważała następująco: „[...] Wedle naszej opinii ksiądz jako obywatel ma takie same prawa, jak każdy inny obywatel i dlatego wolelibyśmy, aby osobnych przepisów dla duchowieństwa nie wydawano z okazji wyborów. Ale żeby na księdza, jako na księdza, zwalać całe brzemie agitacyjne, widzi nam się daleko więcej niestosowne, i zgola szkodliwe-tak dla religii jak dla sprawy narodowej [...]”.

⁴³ Tamże, s. 3: „[...] U nas ta niższa intelligencja świecka już pracuje wspólnie z szlachtą, która polityką godną angielskiej arystokracji się kierując powołała ten nowy element do czynnej pracy narodowej już dość dawno, a zmusiły ją do tego naprzód brak coraz większy pracowników w szeregach szlachty, a potem bierność duchowieństwa, które u nas dość długo składało się przeważnie z osób narodowości niemieckiej. Z drugiej strony znów mając w pracach politycznych lud reprezentowany przez siebie samego, a przynajmniej przez te osoby które się czegośkolwiek nauczyły, można zwolnić duchowieństwo od przymusowego, jakby z urzędu, udziału w polityce, i nie uszczuplać mu drogiego czasu, przeznaczzonego na pracę religijną i moralną”.

⁴⁴ Szkoła wobec gminy., „Gazeta Toruńska”, 284 z 5 XII 1868, s. 3: „[...] zniesienie szkół konfesyjnych elementarnych, jakieśmy tyle razy wykazywali, znaczy w Poznańskim, na Szląsku i w Prusach Zachodnich tyle co nowy środek germanizacyjny, jeżeli równocześnie nie nastąpi rozdział szkół ludowych wedle narodowości dzieci. Niemieckim stronnikom rozdział szkoły od kościoła w naszych prowincjach nie chodzi bynajmniej o jakieś tam uwolnienie szkoły od rzekomej tyranii umysłów przez kościół, ale po prostu o odjęcie narodowości polskiej ostatniego schronienia, jakie jej dała sprawiedliwa Matka Narodów, kościół [...]”.

⁴⁵ Język polski w kościele, „Gazeta Toruńska”, 130 z 9 VI 1870, s. 1 – redakcja argumentowała następująco: „[...] Kościół katolicki od początku istnienia swego uznawał różnice narodowości. Duch ś. przechodząc na apostołów udzielił im cudem dar języków [...] Jakież mieć zaufanie do kapłana wykładającego słowo Boże, że on sam to

rodzaju krytyki niektórych aspektów działalności Kościoła katolickiego, „Gazeta Toruńska” zamieszczała – szczególnie w okresie Kulturkampfu – artykuły związane z przebiegiem walki Polaków z jego ustawodawstwem godzącym w Kościół katolicki, doceniając tym samym doniosłą rolę tej instytucji w walce o polskość szkolnictwa. Zamieszczono m.in. mowy posłów w tej kwestii np. stenogramy z przemówień posła Wierzbńskiego (w pruskiej Izbie Poselskiej) oraz I. hr. Bnińskiego (w pruskiej Izbie Panów) dotyczące ustawy szkolnej sankcjonującej ustanowienie świeckiego nadzoru szkolnego (ustawy o nadzorze szkolnym z 1 marca 1872 roku). Treść zamieszczonych stenogramów przemówień solidaryzowała się pośrednio z Kościołem katolickim, potępiając niemiecką politykę dyskryminacyjną wobec tej instytucji⁴⁶. Polemice z atakami prasy niemieckiej na polskość i katolicyzm w dobie Kulturkampfu poświęcony został artykuł, w którym redakcja wskazała m.in. na ogromną rolę prasy polskiej jako oręża w walce o prawdę, której nie zawsze zamieszczają, według niej, pisma niemieckie⁴⁷.

Wyrazem poparcia „Gazety Toruńskiej” dla duchowieństwa katolickiego w Prusach Zachodnich w okresie Kulturkampfu był m.in. obszerny artykuł zawierający sprawozdanie z wystąpien posłów polskich przeciwko ustawodawstwu Kulturkampfu, w tym również dotyczącego Kościoła katolickiego. Artykuł ten miał zwrócić uwagę czytelnika na wagę szkodliwego dla Polaków ustawodawstwa wydanego przez państwo niemieckie wobec Kościoła katolickiego (dotyczyło to m.in. ustawy o nadzorze szkolnym, która weszła w życie 1 marca 1872 roku)⁴⁸. Poparcie dla duchowieństwa katolickiego w kontekście wspomnianej wyżej ustawy o nadzorze szkolnym wyraziła i uzasadniła „Gazeta Toruńska” w artykule pt. „Artykuł 24-ty konstytucji pruskiej”⁴⁹.

słowo Boże rozumie i bezbłędnie co do treści wyklada, jeżeli słyszymy równocześnie te same usta błędzące co do formy straszliwym kaleczeniem języka [...]”.

⁴⁶ Toruń, 13 lutego, „Gazeta Toruńska”, 36 z 15 II 1872, s. 1-2; Toruń, 9 marca., „Gazeta Toruńska”, 57 z 10 III 1872, s. 1-2; J. Szews, *Z dziejów walki*, s. 148-149.

⁴⁷ Tamże – redakcja wskazywała w artykule na następujące czasopisma niemieckie: „Bromberger Zeitung”, „Danziger Zeitung” oraz „Posener Zeitung”.

⁴⁸ Sprawozdanie z czynności Koła polskiego na sejmie pruskim, złożone dnia 30 czerwca w Poznaniu przez prezesa tegoż Koła Dr. H. Szumana, „Gazeta Toruńska”, 152 z 5 VII 1873, s. 3; J. Szews, *Z dziejów walki*, s. 148-149 – istota ustawy o nadzorze szkolnym z 1 marca 1872 roku polegała na przejęciu nadzoru pedagogicznego z rąk duchowieństwa w ręce inspektorów świeckich. Dotyczyło to szkolnictwa elementarnego.

⁴⁹ Artykuł 24-ty konstytucji pruskiej., „Gazeta Toruńska”, 248 z 25 X 1873, s. 1-2 – artykuł dotyczy orzeczenia ministra wyznań odnośnie do praw duchownych katolickich (na mocy jak podano artykułu 24 konstytucji z 31 stycznia 1850 roku oraz §3 ustawy z 11 maja 1872 roku o dozorze szkolnym): „[...] przewodzenia przy nauce religii w szkole, które go upoważnia do tego, że ksiądz może każdego czasu być na nauce religii w szkole obecny, nauczycielowi dawać wskazówki, pouczać go o tym przedmiocie, wytykać drogi i wady w postępowaniu nauczyciela prze tej nauce,

Ustawodawstwo antykościelne odsuwające duchowieństwo katolickie od wpływu na życie publiczne (ustawy majowe z maja 1873 roku)⁵⁰ – w tym szkolnictwo stało u podstaw propozycji „Gazety Toruńskiej”, aby duchowieństwo w obliczu krępującego go ustawodawstwa podjęło się pracy wydawniczej⁵¹.

W obronie praw polskich (także religijnych, gdyż kwestia ta dotyczyła również szkół wyznaniowych) redakcja powoływała się na artykuł 24 Konstytucji pruskiej z 31 stycznia 1850 roku⁵².

Wyrazem poparcia dla praw duchowieństwa katolickiego w Prusach Zachodnich przez „Gazetę Toruńską” były zamieszczane na jej łamach sprawozdania oraz treści przemówień posłów polskich w sejmie pruskim w sprawie krzywdzącego Polaków ustawodawstwa antykościelnego⁵³. Prawa duchowieństwa katolickiego w Prusach Zachodnich do sprawowania kierownictwa nauki religii w szkołach elementarnych obszernie zostały uzasadnione w artykule pt. „W sprawie nauki religii”⁵⁴. Redakcja zamieszczała także informacje dotyczące działalności wiecowej polskiego duchowieństwa katolickiego na rzecz obrony interesów polskich, Kościoła katolickiego oraz szkolnictwa w Prusach Zachodnich. Zamieszczono np. artykuł dotyczący tzw. wiecu polsko-katolickiego, który odbył się w Krobi w 1875 roku⁵⁵.

a wreszcie i sam jako nauczyciel występować i dzieciom naukę religii wyklądać [...]” (s. 2). Artykuł wspomniany miał na celu poinformowanie duchowieństwa katolickiego o jego prawach w początkowym okresie Kulturkampfu w kontekście ustawy o dozorcze szkolnym w szkołach ludowych. O łamaniu wspomnianych praw duchowieństwa katolickiego wynikających z wymienionych aktów prawnych w Nowem, Tucholi oraz Chojnicach w Prusach Zachodnich poruszyła „Gazeta Toruńska” w artykule: Artykuł 24. konstytucji pruskiej, „Gazeta Toruńska”, 297 z 24 XII 1873, s. 1-2.

⁵⁰ J. Szews, *Z dziejów walki*, s. 156-157 – ustawy majowe dotyczyły m.in. kar kościelnych, obsadzania stanowisk duchownych, kształceniu księży, znoszenia zakonów, występowaniu z kościoła, kar dla księży (ustawa banicyjna).

⁵¹ Śluszne żądanie, „Gazeta Toruńska”, 135 z 17 VI 1874, s. 1-2: „[...] Natomiast twierdzimy stanowczo, że właśnie nie kto inny, ale kapłan pouczać winien działość naszą o zasadach i prawdach wiary, a kiedy tego nie może żywym słowem w szkole, uczynić powinien popularnym słowem w książce lub książeczce, że dalej kapłan pouczać winien lud nasz o tych obowiązkach, które na lud nasz nałożyły nowe ustawy o ślubach cywilnych lub owe, które chcą oddać wybór duchowieństwa w ręce parafii [...]”.

⁵² Ustawa szkolna., „Gazeta Toruńska”, 207 z 10 IX 1874, s. 1-2.

⁵³ Toruń, 21 stycznia., „Gazeta Toruńska”, 17 z 22 I 1875, s. 1; Mowa posła dra. Niegolewskiego, „Gazeta Toruńska”, 18 z 23 I 1875, s. 1-2; Mowa Józefa hr. Mielżyńskiego, „Gazeta Toruńska”, 87 z 17 IV 1875, s. 1-2.

⁵⁴ W sprawie nauki religii, „Gazeta Toruńska”, 51 z 4 III 1875, s. 1-2.

⁵⁵ Wiadomości miejscowe i prowincjonalne. Toruń, 31 września., „Gazeta Toruńska”, 226 z 2 X 1875, s. 4: „W Krobi odbył się wiec polsko-katolicki, na którym przemawiał ks. Zingler, proboszcz z Żytowiecka: o dozorcze kościelnym i o reprezentacji parafialnej, tłumacząc zebrany cel i znaczenie tych instytucji i p. Henryk Krzyżanowski z Kona rzewa o szkole. Przyjęto kilka rezolucyj stanowiących przez przewodniczącego”.

W okresie Kulturkampfu, gdy pruska polityka antypolska była szczególnie zaostrzona, „Gazeta Toruńska”, dostrzegając ogromny wpływ katolicyzmu w społeczeństwie polskim w Prusach Zachodnich, apelowała o zgodę narodową oraz pracę Kościoła katolickiego na rzecz polskości, w tym szkolnictwa⁵⁶. Mimo to zajmowała krytyczny stosunek wobec duchownych polskich, którzy w kościele posługiwali się językiem niemieckim, uważając jednak, że są to przypadki marginalne⁵⁷.

„Gazeta Toruńska”, będąc nowoczesnym pismem, stała na stanowisku racjonalistycznym, co przejawiało się także w jej stosunku do religii katolickiej. Uznając duży jej wpływ na Polaków także w Prusach Zachodnich, nie identyfikowała ona jednak, jak zauważył już W. Wrzesiński, narodowości z katolicyzmem; do czynników zaś identyfikujących przynależność narodową zaliczała: język, pochodzenie oraz świadomość⁵⁸. Natomiast wyznanie, podobnie jak i nazwisko, nie decydowało według „Gazety Toruńskiej” o przynależności narodowej⁵⁹. Szczególne połączenie kwestii narodowych z religijnymi miało miejsce w okresie Kulturkampfu. Ustawodawstwo Kulturkampfu uderzając bowiem w pierwszym rzędzie w Kościół katolicki pociągało za sobą w następstwie walkę z Polakami. „Gazeta Toruńska” poświęciła tej tematyce liczne artykuły przedstawiające przebieg Kulturkampfu w Prusach Zachodnich, prezentując także stosunek Polaków do tego ustawodawstwa. „Gazeta Toruńska” nie uważała wyznania katolickiego za jeden z wyróżników polskiej narodowości. Mimo to w okresie „Kulturkampfu” charakteryzującym się szczególnie ostrym ustawodawstwem antykatolickim – a tym samym antypolskim redakcja tego pisma często zamieszczała na swoich łamach tematykę dotyczącą walki o szeroko rozumiane przywrócenie wpływów katolicyzmu w Prusach Zachodnich – umacniającego w ten sposób również siły polonizmu. Miało to wyraz m.in. w poruszaniu tematyki dotyczącej walki o przywrócenie nauki religii w szkolnictwie w języku polskim w Prusach Zachodnich⁶⁰, popieraniu zasady konfesyjności szkół⁶¹, istnienia zako-

⁵⁶ Biblioteki szkolne, „Gazeta Toruńska”, 78 z 5 IV 1876, s. 1: w artykule podkreślono: „[...] podać sobie ręce i bronić kościoła i wiary dla polskości, polskości dla kościoła i wiary. [...]”. Redakcja wydała takie stanowisko w kontekście czytelnictwa-szerzej w obliczu pruskiej polityki antykatolickiej w tej materii. Na podstawie tego artykułu widać, że katolicyzm nie był utożsamiany przez „Gazetę Toruńską” z „olskością” – widać tutaj nawet pewną opozycję tych dwóch grup pojęciowych.

⁵⁷ Nowy zamach, „Gazeta Toruńska”, 120 z 25 V 1876, s. 1-2 – „Gazeta Toruńska” powoływała się na informację z pelplińskiego „Pielgrzymy” podając pewien przypadek, jaki miał miejsce na Kaszubach.

⁵⁸ W. Wrzesiński, *Ze studiów nad obliczem*, s. 99, 104.

⁵⁹ Tamże, s. 104.

⁶⁰ Np. W sprawie szkół., „Gazeta Toruńska”, 196 z 26 VIII 1877, s. 1-2 – „Gazeta Toruńska” krytykowała ponadto ustawodawstwo Kulturkampfu.

⁶¹ Np. „Gazeta Toruńska”, 197 z 28 VIII 1877, s. 1 – artykuł bez tytułu.

nów polskich-stanowiących swego rodzaju bastion polskości⁶², oddania nadzoru nad szkołą duchownym katolickim⁶³, prezentowaniu wystąpień posłów polskich w sejmie pruskim przeciwko ustawodawstwu Kulturkampfu⁶⁴, zamieszczaniu artykułów przedstawiających dużą rolę nauki religii katolickiej⁶⁵, prezentowaniu także wystąpień posłów niemieckich popierających katolicyzm⁶⁶ oraz popularyzacji wieców polsko-katolickich⁶⁷.

„Gazeta Toruńska” niejednokrotnie zamieszczała na swoich łamach artykuły, w których przedstawiała swój stosunek do roli oraz zadań Kościoła katolickiego w walce o język polski w szkolnictwie Prus Zachodnich. Działalność Kościoła katolickiego na rzecz języka polskiego w drugiej połowie lat osiemnastych XIX wieku dała się zaznaczyć m.in. w jego pracach wiecowych⁶⁸. Doniosła i zasadnicza rola duchowieństwa katolickiego będącego ostoją i obrońcą języka polskiego została przedstawiona w relacji z wiecu w Kamieniu, który odbył się 8 stycznia 1888 roku⁶⁹.

Kolejne pismo Prus Zachodnich – tygodnik „Piast” nawiązywał do katolicyzmu, o czym świadczy już fakt umieszczenia w winiecie tytułowej symbolu krzyża. Wątki nawiązujące do religii katolickiej zaakcentowane zostały także w niektórych artykułach dotyczących poradnictwa rolniczego oraz w niektórych relacjach z obchodów rocznicy założenia towarzystw rolniczych w Prusach Zachodnich⁷⁰.

⁶² Np. Korespondencje Gazety Toruńskiej. Kościerzyna, 14 września, „Gazeta Toruńska”, 214 z 16 IX 1877, s. 1 – w artykule tym zamieszczono m.in. odpowiedź władz pruskich na petycję Polaków z dnia 1 czerwca 1877 roku w sprawie przedłużenia terminu zniesienia Zakładu Sióstr Miłosierdzia w Kościerzynie na 1 rok. Ostatecznie jak wynika z odpowiedzi władz wyżej wymienione siostry mogły przebywać w Kościerzynie do 1 czerwca 1878 roku; „Gazeta Toruńska”, 260 z 10 XI 1877, s. 1 – artykuł bez tytułu.

⁶³ Np. „Gazeta Toruńska”, 102 z 5 V 1880, s. 1-2 – artykuł bez tytułu.

⁶⁴ Np. Mowa posła ks. dr Stablewskiego, „Gazeta Toruńska”, 122 z 1 VI 1880, s. 2 – jak podano, mowa miała miejsce w sejmie pruskim dnia 29 maja 1880 roku i następnych. Oprócz tego zostały zamieszczone liczne artykuły prezentujące wystąpienia posłów.

⁶⁵ Np. Kilka uwag nad ważnością religii w wychowaniu publicznym, „Gazeta Toruńska”, 125 z 4 VI 1880, s. 3 – autorem tego artykułu był niejaki: „Józef z nad Drwęcy”.

⁶⁶ Np. Mowa posła Windthorst, „Gazeta Toruńska”, 23 z 29 I 1881, s. 1-2 – jak podano mowa ta miała miejsce w sejmie pruskim dnia 26 stycznia 1881 roku.

⁶⁷ Tamże; np. Wiec w Lubawie; „Gazeta Toruńska”, 18 z 22 I 1884, s. 2-3.

⁶⁸ Np. Jeszcze z wieca, „Gazeta Toruńska”, 269 z 23 XI 1887, s. 1-2 – przedstawione zostało przemówienie ks. dra Wolszlegiera z Zamartego z Prus Zachodnich mające miejsce na wiecu w Poznaniu.

⁶⁹ Wiec w Kamieniu, „Gazeta Toruńska”, 11 z 14 I 1888, s. 3 – uchwalono na tym wiecu rezolucję podkreślającą doniosłą rolę Kościoła katolickiego jako obrońcy polskości.

⁷⁰ Są to m.in. następujące artykuły: *Kilka uwag dla ludu wiejskiego Napisał Józef Ignacy Kraszewski*, „Piast”, 3 z 17 I 1867, s. 1-3; *O Zaczności Stanu Rolniczego. Przemówienie Józefa Chociszewskiego, powiedziane z powodu trzeciej Rocznicy założenia Towarzystwa Rolniczego w Piasecznie*, „Piast”, 4 z 24 I 1867, s. 1-7; *O Zaczności Stanu Rolniczego*.

Kolejne pismo – tygodnik „Katolik” wychodzący w Chełmnie w latach 1868-1869, wykazywał bardzo ściśle przywiązanie do religii katolickiej, czego wyrazem są artykuły i wiersze o treści religijnej⁷¹.

Przywiązanie do religii katolickiej wykazywał również tygodnik „Niańka”. Na jego łamach zamieszczane były wiersze o treści religijnej, w tym chrześcijańskiej⁷². Tematyka o treści chrześcijańskiej nie była jednak eksponowana na łamach tego tygodnika szczególnie często.

Pismem o zdecydowanej przewadze tematyki religijnej był „Pielgrzym”. O religijnym charakterze tego pisma traktuje artykuł wstępny zamieszczony w pierwszym numerze⁷³. Z artykułów dotyczących działalności duchowieństwa katolickiego na rzecz polskości szkolnictwa, na uwagę zasługują te zamieszczone w roczniku 1870 pisma. Redakcja poinformowała o odezwie biskupa chełmińskiego z 13 lutego 1870 roku wzywającego duchowieństwo do zakładania ochro-

Przemówienie Józefa Chociszewskiego w Piasecznie 1865 r. (Dokończenie), „Piaś”, 5 z 31 I 1867, s. 1-5; *O siewie koniczyzny*, „Piaś”, 14 z 4 IV 1867, s. 2-4 – artykuł podpisany przez J. Kraziewiczę; *O zasilaniu roślin polnych w ogólności, a w szczególności o gipsowaniu przez J. Kraziewiczę*, „Piaś”, 15 z 11 IV 1867, s. 1-4; *Sprawozdanie z obchodu uroczystego rocznicy założenia Towarzystwa Rolniczego w Bobowie dnia 3 Czerwca 1867*, „Piaś”, 24 z 13 VI 1867, s. 12-14; *O narzędziach rolniczych, mierzwie, młócce, młynach i wiatrakach, o chlebie i zwierzętach domowych*, „Piaś”, 7 z 19 II 1868, s. 4-7; *Uroczystość obchodu szóstej rocznicy założenia Towarzystwa Rolniczego w Piasecznie dnia 14 Października 1868 r.*, „Piaś”, 42 z 21 X 1868, s. 1-4.

⁷¹ Są to m.in. następujące artykuły i wiersze: *O Modlitwie*, „Katolik”, 1 z 9 VII 1868, s. 1-3; *Kilka rysów z życia Ojca św. Piusa IX*, „Katolik”, 1 z 9 VII 1868, s. 7; *Modlitwa za Ojca św.*, „Katolik”, 1 z 9 VII 1868, s. 8; wiersz: *Święty Jacek. Legenda przez X. K. Antoniewiczę*, „Katolik”, 3 z 29 VII 1868, s. 7-8; *Bądźcie miłośnikami*, „Katolik”, 5 z 15 VIII 1868, s. 1-2; *Zdania z Pisma Świętego*, „Katolik”, 6 z 25 VIII 1868, s. 6-7; psalm: *Psalm do wszystkich Świętych Patronów Polskich*, „Katolik”, 9 z 25 IX 1868, s. 2-3; *Żywot ś. Teodora męczennika*, „Katolik”, 13 z 5 XI 1868, s. 1-2; *Święty Serenus Męczennik*, „Katolik”, 15 z 25 XI 1868, s. 2-4; *Pan Jezus uzdrawia dziecko*, „Katolik”, 17 z 15 XII 1868, s. 4-5; *Na Uroczystość Oczyszczenia N. Maryi Panny*, „Katolik”, 2 z 15 I 1869, s. 1-2; *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus*, „Katolik”, 4 z 5 II 1869, s. 1-3; *O Relikwiach Męki Pańskiej*, „Katolik”, 5 z 15 II 1869, s. 1-4 (cykl). Nauka religii katolickiej uznana została przez redakcję „Katolika” za ważniejszą nawet od nauki dziejów ojczystych-wspomniał o tym Józef Chociszewski w swojej odezwie do Rodaków: „[...] Przyzna to zapewne każdy, że po nauce religii najważniejsza jest nauka dziejów w ogóle, a ojczystych w szczególności. [...]” – rzutuje to tym samym pośrednio na rolę katolicyzmu w obliczu politycznym pisma a także w dziejach narodu polskiego-patrz: „Katolik”, 10 z 5 X 1868, s. 8 – artykuł bez tytułu; J. Banach, *Prasa polska*, s. 105; w winiecie pod tytułem pisma „Katolik” zamieszczony został następujący cytat: „Szukajcie tedy naprzód Królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a to wszystko będzie wam przydano.” Mat. 6, 33 – patrz np.: „Katolik”, 18 z 25 XII 1868, s. 1.

⁷² Były to m.in. wiersze: *Krzyż Chrystusowy*, „Niańka”, 4 z 27 IV 1870, s. 1; *Z Bogiem*, „Niańka”, 7 z 18 V 1870, s. 1; *Ciał zmartwychwstanie!*, „Niańka”, 8 z 25 V 1870, s. 1; *Pojmanie Jezusa*, „Niańka”, 17 z 27 VII 1870, s. 2-4.

⁷³ *Kochany Bracie i Siostrzo!*, „Pielgrzym”, 1 z 1 I 1869, s. 1-4.

nek dla dzieci nie uczęszczających jeszcze do szkoły⁷⁴. Korespondent z Chojnic, będący prawdopodobnie autorem wspomnianego tekstu, uznał inicjatywę tę za bardzo dobry pomysł⁷⁵.

Pismo „Pielgrzym” posiadające charakter religijny, łącząc jednak kwestię katolicyzmu z narodowością polską, zamieszczało na swoich łamach artykuły poświęcone stosunkowi pisma do roli Kościoła katolickiego w walce o polskość, w tym podkreślające wagę dotychczasowych wpływów tej instytucji w kontekście jej znaczenia dla polskości (np. rola szkół wyznaniowych, sprawa nauki religii w języku polskim, walka o nadzór Kościoła katolickiego nad szkołą)⁷⁶. W artykułach dotyczących zmagania państwo-Kościół katolicki (w okresie Kulturkampfu) główna uwaga postawiona była na obronę w pierwszym rzędzie interesów Kościoła katolickiego (walka o szkoły wyznaniowe, kwestia nauki religii, walka o przywrócenie nadzoru duchowieństwa katolickiego na szkołą)⁷⁷. Kościół katolicki w dobie „Kulturkampfu” dbając o swoje interesy walczył zarazem o polskie prawa narodowe.

W jednym z artykułów „Pielgrzym”, charakteryzując związek między narodowością polską a religią katolicką, stwierdził m.in. następująco:

„[...] Kościół narodowość naszą z pieluch podjął jak niemowlę i postawił nas w rzędzie cywilizowanych narodów. Wiara ojcowie nasi wzrosli, więc i nam trzymać się Kościoła świętego, pokochać i bronić tę wiarę przystoi, która nas kzepiła i niezdobytą twierdzą dla naszej narodowości się okazała; tę także wiarę następnym pokoleniom w dziedzictwie pokazać. Kto ją porzuca, grób Ojczyzny kopie. Zaprzańcy wiary stali się wkrótce zdrajcami narodu n.p. Czajkowski. Katolicyzm nie ma być z miłości Ojczyzny, powiada książę Adam Czartoryski, ale patryotyzm z miłości Boga”⁷⁸.

⁷⁴ Nowiny ze świata. Z dyecezyi., „Pielgrzym”, 12 z 24 III 1870, s. 5-6; Nowiny ze świata. Z dyecezyi. Chojnice, 17 marca, „Pielgrzym”, 13 z 31 III 1870, s. 7-8.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Np. Kronika Kościelna., „Pielgrzym”, 19 z 8 V 1873, s. 6; Okólnik, „Pielgrzym”, 20 z 15 V 1873, s. 1-3; O potrzebach i położeniu naszej szkoły., „Pielgrzym”, 43 z 11 IV 1878, s. 1-2; W sprawie wykładu religii św. w szkołach elementarnych, „Pielgrzym”, 123 z 22 X 1878, s. 1-do numeru 124 z 1878 roku; Kilka uwag nad ważnością religii w wychowaniu publicznem., „Pielgrzym”, 84 z 22 VII 1880, s. 2-3-autorem artykułu był niejaki: „Józef z nad Drwęcy”.

⁷⁷ Kronika Kościelna., „Pielgrzym”, 19 z 8 V 1873, s. 6; Okólnik, „Pielgrzym”, 20 z 15 V 1873, s. 1-3; O potrzebach i położeniu naszej szkoły., „Pielgrzym”, 43 z 11 IV 1878, s. 1-2; O potrzebach i położeniu naszej szkoły., „Pielgrzym”, 45 z 16 IV 1878, s. 1-2-do nr 51 z 1878 roku; W sprawie wykładu religii św. w szkołach elementarnych, „Pielgrzym”, 123 z 22 X 1878, s. 1-do nr 124 z 1878 roku; Obrona Kościoła i narodowości polskiej w pruskiej Izbie poselskiej., „Pielgrzym”, 18 z 12 II 1880, s. 2-3-do nr 21 z 1880 roku; Kilka uwag nad ważnością religii w wychowaniu publicznem., „Pielgrzym”, 84 z 22 VII 1880, s. 2-3-artykuł podpisano: „Józef z nad Drwęcy”.

⁷⁸ Jak zachować narodowość od zagłady?, „Pielgrzym”, 27 z 8 III 1877, s. 1; w artykule: Nie płacz!, „Pielgrzym”, 110 z 17 IX 1885, s. 1-stosunek katolicyzm-narodowość polska przedstawiony został następująco: „[...] Zważywszy na obecne smutne poło-

Sprawom narodowości polskiej poświęcono stosunkowo mniej miejsca⁷⁹. Niemniej redakcja popierała walkę o prawa języka polskiego-w tym w szkolnictwie⁸⁰.

Także wydawany w 1869 roku w Pelplinie tygodnik „Rolnik” również wykazywał przywiązanie do religii katolickiej, czego symbolem była nawet winieta tytułowa, w której zawarto następującą sentencję: „Gdy ziemie twoje zmienione w cmentarze, Z krzyżem na piersi, z krzyżem na sztandarze, Módl się i pracuj, a nie doznasz braku, Znak to zbawienia, zwyciężysz w tym znaku. (Ora et labora. J. 26.)”⁸¹. O nawiązaniu do religii katolickiej traktował także fragment zamieszczony w artykule, w którym redakcja precyzowała m.in. cel i zadania tygodnika: „[...] Ufni w pomoc Najwyższego i poparcie przedsięwzięcia naszego przez ludzi dobrej woli i szczerze dbających o dobrobyt i oświatę ludu naszego z dniem dzisiejszym wступujemy w nowy dla nas zawód publicystyki [...]”⁸².

Kolejne pismo tygodnik „Przyjaciół Dzieci i Młodzieży” wychodzący w roku 1869 w Chelmnie również wykazywał przywiązanie do katolicyzmu, jednak w znacznie mniejszym stopniu niż poprzednie pisma⁸³.

Analizując z kolei zawartość roczników toruńskiego „Gospodarza” stwierdzić można, że tygodnik ten nie zamieszczał i nie podkreślał na swoich łamach kwestii związanych z religią katolicką.

Kolejne pismo Prus Zachodnich – „Przyjaciół” wykazywało przywiązanie do katolicyzmu i religii katolickiej. Symbolem przywiązania „Przyjaciół” do katolicyzmu była sentencja zamieszczona pod winietą tytułową tego pisma pt. „Boga, dzieci, Boga trzeba, kto chce syt być swego chleba”⁸⁴. Jednak wspomniana tematyka poruszana była stosunkowo rzadko na łamach tego pisma w początkowym okresie jego istnienia. Redakcja także sporadycznie informowała o przebiegu

żenie katolików a mianowicie Polaków[...]. Katolicy byli więc identyfikowani przez „Pielgrzyma” z Polakami.

⁷⁹ Np. Wysyłamy natychmiast petycją do ministra oświecenia p. Puttkamera o udzielenie nauki religii w ojczystym języku dzieci na wszystkich stopniach szkoły elementarnej., „Pielgrzym”, 150 z 28 XII 1880, s. 1-3.

⁸⁰ Np. Listy od przyjaciół Pielgrzyma. Z naszych stron., „Pielgrzym”, 30 z 10 III 1885, s. 3; Listy od przyjaciół Pielgrzyma. Z naszych stron., „Pielgrzym”, 111 z 19 IX 1885, s. 3.

⁸¹ Np. „Rolnik”, 1 z 1 I 1869, s. 1.

⁸² *Nasze stanowisko, zadanie, dążność i cel*, „Rolnik”, 1 z 1 I 1869, s. 2.

⁸³ Są to artykuły, np. *Odezwa do Dzieci Polskich i w ogóle do Czytelników*, „Przyjaciół Dzieci i Młodzieży”, 1 z 2 I 1869, s. 1-3 – odezwa ta poprzedzona została sentencją autorstwa Jana Czeczota: „Boże! Niech się każda praca w Imię Twe zaczyna, I na Twą cześć kończy. Niech nam, Twoim dzieciom, Ojcze, Twórcę przypomina. I z niebem nas łączy. [...]” (s. 1); *Wzór stałości w Wierze św. Katolickiej*, „Przyjaciół Dzieci i Młodzieży”, 4 z 23 I 1869, s. 1; W. Frąckowiak, *Pedagogiczne aspekty*, s. 97.

⁸⁴ Np. „Przyjaciół”, 1 z 6 I 1876, s. 1-patrz: J. Banach, Toruński „Przyjaciół”, s. 183.

„Kulturkampfu” w Prusach Zachodnich w omawianym okresie⁸⁵, zamieszczała jednak artykuły związane z Kościołem katolickim oraz z pruską polityką antykościelną, gdyż dotyczyła ona także narodu polskiego⁸⁶. „Przyjaciół” wykazując przywiązanie do katolicyzmu zamieszczał na swoich łamach artykuły dotyczące przebiegu zmagania na linii państwo – Kościół katolicki w dobie Kulturkampfu, w tym również kwestie szkolnictwa. Niektóre wystąpienia antykościelne ze strony państwa miały także wymiar antypolski (np. ustawa o nadzorze szkolnym, ustawa o kasacji zakonów, kwestia nauki religii). Pismo nie wykazywało jednak tak głębokiego przywiązania do katolicyzmu, jak np. pelpliński „Pielgrzym”. Miało to także związek z jego nowoczesnym obliczem ideowym utrzymanym w duchu pozytywistycznym zbliżonym do „Gazety Toruńskiej”. Według „Przyjaciół” duch polski to: „[...] Oto jestto poczucie i przekonanie w każdym człowieku polskim, które w nim utrzymuje pamięć, że on jest Polakiem, a nie czem innym, że jako taki, który ma swoją narodowość odmienną od każdej innej, powinien się starać tę narodowość w sobie i we wszystkich współpolakach utrzymać i rozwijać za pomocą oświaty, pracy, życia moralnego i dorobku.[...]”⁸⁷. Katolicyzm nie został wymieniony we wspomnianym artykule przez redakcję „Przyjaciół” jako cecha identyfikująca narodowość polską lub będąca wyróżnikiem tej narodowości.

Rola Kościoła katolickiego jako instytucji stanowiącej realną siłę w walce o polskość szkolnictwa została doceniona przez redakcję „Przyjaciół”, mimo że wspomniana tematyka poruszana była początkowo stosunkowo rzadko. Pismo zamieszczało artykuły dotyczące roli i działalności Kościoła katolickiego na rzecz nauki religii w języku polskim (w kontekście ustawodawstwa z 1887 roku dotyczącego nauki religii), m.in. obszerny artykuł stanowiący odpowiedź biskupa chełmińskiego na petycję Polaków w sprawie nauki religii w szkołach ludowych w języku polskim⁸⁸. W zamieszczonej odpowiedzi biskup zapewnił o swoich staraniach dotyczących przywrócenia nauki religii w języku polskim⁸⁹.

⁸⁵ Np. Listy do „Przyjaciół”, „Przyjaciół”, 16 z 19 IV 1877, s. 2.

⁸⁶ Np. „Przyjaciół”, 3 z 19 I 1882, s. 1 – artykuł bez tytułu; Mowa posła Czarlińskiego, „Przyjaciół”, 5 z 1 II 1882, s. 2 i liczne następne artykuły; Pogłoski o ugodzie państwa z Kościołem, „Przyjaciół”, 8 z 22 II 1883, s. 1-2.

⁸⁷ Co robić?, „Przyjaciół”, 25 z 25 VI 1886, s. 1.

⁸⁸ Odpowiedź na petycję do Najprzewielebniejszego ks. Biskupa Chełmińskiego, „Przyjaciół”, 64 z 9 VIII 1888, s. 1-2-jak podano-odpowiedź z 5 lipca 1888 roku, Pelplin.

⁸⁹ Tamże, s. 2: „[...] Moje starania (tj. biskupa-przypis autora) nieustannie ku temu zmierzać będą, aby nauka religii św., będąc pierwszym i najważniejszym przedmiotem tak szkół elementarnych jako też wszystkich innych szkół, zadanie prawem natury jej przysługujące wszechstronnie spełnić mogła: aby dzieci prawdy i przepisy wiary św. poznały i nauczyły się życie swoje do ich zastosować. [...] W troskliwości o religijne dobro dzieci odzywać się będę do władz równie jak do podwładnych, aby

Ostatnie chronologicznie wychodzące pismo w Prusach Zachodnich w omawianym okresie (do 1890 roku) to „Gazetka dla Dzieci”, które zamieszczało na swoich łamach artykuły dotyczące tematyki religijnej. Sądząc po treści tych artykułów można stwierdzić, że gazetka ta przywiązywała pewną wagę do roli religii katolickiej w dziejach narodu polskiego⁹⁰.

Jak wynika z przedstawionego materiału, wszystkie pisma polskie Prus Zachodnich z lat 1850-1890 wykazywały przywiązanie do religii katolickiej, uznając ją jako jeden z wyróżników narodowości. Wyjątek stanowiła tutaj „Szkoła Narodowa”, „Biedaczek”, „Gazeta Toruńska” oraz „Przyjaciół” – pisma te doceniały rolę religii katolickiej w życiu społeczeństwa polskiego, lecz nie traktowały katolicyzmu jako składnika narodowości polskiej. Największe przywiązanie do roli katolicyzmu wykazywały następujące pisma (chronologicznie rzecz biorąc): „Katolik Diecezji Chełmińskiej”, „Przyjaciół Ludu”, „Katolik” oraz „Pielgrzym”. Nasilenie tematyki dotyczącej religii i Kościoła katolickiego w prasie polskiej Prus Zachodnich omawianego okresu miało największe natężenie w okresie Kulturkampfu. W tym czasie prasa polska występując przeciwko ustawodawstwu antypolskiemu występowała także w obronie praw Kościoła katolickiego (popieranie nauki religii w języku polskim, walka o przywrócenie katolickiego nadzoru nad szkołą, popieranie zasady konfesyjności szkoły, popieranie zakonów polskich). Najbardziej praw Kościoła katolickiego bronił na swoich łamach pelpliński „Pielgrzym”.

We wszystkich pismach politycznych Prus Zachodnich omawianego okresu zamieszczane były artykuły dotyczące roli Kościoła katolickiego w walce o polonizację szkolnictwa. Pisma polskie Prus Zachodnich z lat 1850-1890 uznawały także doniosłą rolę Kościoła katolickiego w walce o polskość, m.in. dlatego, że instytucja ta, składająca się w większości z Polaków oraz posiadająca długą tradycję w historii stała się wyrazicielem polskich praw narodowych. Ilość artykułów zamieszczonych w pomorskiej prasie polskiej, poświęconych tematyce dotyczącej roli Kościoła katolickiego w walce o polskość szkolnictwa zależna była głównie od oblicza ideowego danego organu prasowego oraz wzajemnych w danym okresie relacji państwo pruskie – Kościół katolicki. Poparcie dla praw Kościoła katolickiego szczególnie często i wyraźnie zaprezentowane zostało w okresie Kulturkampfu (polityka antykatolicka miała wtedy także wymiar antypolski). Były to artykuły, w których sprzeciwiano się pruskiej polityce an-

ulubieńców Zbawiciela od wszystkiego uchronić, co by im mogło przynieść szkodę i stratę w czasie i w wieczności. [...]”.

⁹⁰ Np. wiersz: Do Boga., „Gazetka dla Dzieci”, 39 z 28 IX 1887, s. 1; wiersz: Nadzieja w Bogu., „Gazetka dla Dzieci”, 5 z 1 II 1888, s. 1; O potrzebie nauki religii św., „Gazetka dla Dzieci”, 40 z 3 X 1888, s. 1-2.

tykościelnej, m.in. odebraniu duchowieństwu katolickiemu nadzoru nad szkołą, przeciwko wprowadzeniu systemu szkolnictwa symultannego itd.). Większość pism polskich zamieszczała artykuły poświęcone działalności wiecowej duchowieństwa katolickiego na rzecz polonizacji szkolnictwa oraz dotyczące stosunku wysokich dostojników kościelnych do kwestii germanizacji szkolnictwa. Najczęściej tematykę dotyczącą roli Kościoła katolickiego w walce o polskość szkolnictwa zamieszczały na swoich łamach następujące pisma polityczne: „Przyjaciół Ludu”, „Gazeta Toruńska” oraz „Pielgrzym”. Mimo bezwzględnego popierania interesów Kościoła katolickiego, niektóre pisma prezentowały także krytyczny stosunek wobec niektórych aspektów działalności tej instytucji. Dotyczyło to głównie słabej znajomości języka polskiego przez część duchowieństwa katolickiego. Nasilenie tego zjawiska mogło bowiem prowadzić do germanizacji przez Kościół. Z pism politycznych polskich szczególnie mocno problemy te akcentowała „Gazeta Toruńska”. Najwięcej miejsca sprawom Kościoła katolickiego poświęcił na swoich łamach „Pielgrzym”, który wyrażał w zasadzie poglądy duchowieństwa katolickiego oraz „Katolik Diecezji Chełmińskiej” i „Katolik”. Z pism politycznych tematykę dotyczącą Kościoła katolickiego najrzadziej zamieszczał na swoich łamach toruński „Przyjaciół”.

MOTYW SKRZYDEŁ ANIELSKICH W IKONIE

Rodzicom

W malarstwie ikonowym ptasie skrzydła są nie tylko atrybutem¹ mocy niebiańskich czy demonicznych. Stanowią bowiem one także atrybut Chrystusa,

¹ Inne atrybuty mocy niebiańskich, to np. świece, np. w ikonach maryjnych *Dodanie Mądrości*, np. z XIX w. Por. J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie...* [Ikono-graphia Matki Bożej w Prawosławiu], Warszawa 2007, il.: tamże, s. 47. Też np. w ikonie *Adoracja Krzyża* z końca XII i początku XIII w. dyski z motywem krzyża greckiego, tudzież *arma Christi*. Por. *Novgorod icons 12th-17th century*, Leningrad 1983, il. 11. Także korona. Por. J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie...*, s. 62. Por. tamże, s. 188. Kolejny atrybut stanowią rabdosy i sfery. Por. *Ikony. Przedstawienia maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie*, Warszawa 2004, s. 232. Il. 90: tamże, s. 233. Por. J. Tomalska, *Ikony*, Białystok 2005, s. 66. Il.: tamże, s. 67. Por. G. Kobrzeńska-Sikorska, *Ikony staroobrzędowców w zbiorach Warmii i Mazur*, Olsztyn 1993, s. 80. Il. 81: tamże. Por. tamże, s. 182. Il. 183: tamże. Por. *Chrystus wybawiający*. [Teologia świętych obrazów], red. A. A. Napiórkowski, Kraków 2003, Il. 50. Moce niebiańskie wyposażone są także w oręż, np. w ikonie *Trójca Święta Nowotestamentowa-Boska Liturgia* M. Damaskinosa z 2 połowy XVI w. czy w ikonie *Archaniół Michał z czterema świętymi* z 1 połowy XIX w. ze szkoły prowincjonalnej. Miecz pojawia się też np. w ręku archaniola w ikonie *Archaniół Michał* z XV w. z Nagórzeń z cerkwi p. w. ŚŚ. Piotra i Pawła, natomiast łuk, z którego mierzy do demonów, w ikonie z 1 połowy XVII w. z Lipia *Sąd Ostateczny* z cerkwi p. w. Soboru Matki Bożej, zaś oszczep np. w ikonie *Archaniół Michał* z końca XVIII w. Por. A. Sulikowska-Gąska, *Spory o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, Warszawa 2007, il. 10. Por. G. Kobrzeńska-Sikorska, *Ikony staroobrzędowców w zbiorach Warmii i Mazur*, s. 118. Il. 119: tamże. Por. *Ikony*, red. J. Kułakowska, Olsztyn 2001, s. 49. Por. tamże, s. 62. Por. M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*. [Nieznane Oblicza Rosyjskiej Sztuki Sakralnej XVIII i XIX wieku ze zbiorów Muzeum – Zamek Górków w Szamotułach], Białystok 1999, il. XVII. Inny atrybut mocy niebiańskich to instrumenty muzyczne, np. trąba, chociażby w ikonie *Wniebowstąpienie* z XIX w. G. Kobrzeńska-Sikorska, *Ikony staroobrzędowców w zbiorach Warmii i Mazur*, s. 100. Il. 101: tamże. Także kielich, np. w ikonie *Św. Szymon Słupnik* z 2 połowy XVI w. z Kostarowców z cerkwi p. w. Św. Szymona Słupnika, czy w ikonie *Pasja* z XV w. z Kijowa, tudzież w ikonie z połowy XVIII w, też z Kijowa, *Chrystus Eucharystyczny*. Por. *Ikony*, s. 61. Por. L. Miljajewa, *Ikony*, tłum. M. Floreczak, Ożarów Mazowiecki 2007, s. 104. Il.: tamże, s. 105. Por. tamże, s. 242. Il.: tamże, s. 243. Także ikona może być atrybutem anielskim („ikona w ikonie”), np. w ikonie z 1851 r. *Sobór Świętych Kijowskich*, gdzie atrybut ten stanowi ikona *Zaśnięcie Matki Bożej*. Por. *Ikony. Przedstawienia maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie*, s. 216-217. Il.: tamże, s. 218. Atrybutem jest też krzyż,

Sofii czy św. Jana Chrzciciela, pozostając w zgodzie ze znaczeniem, jakie niesie ze sobą słowo: *angelos*.

Kolorystyka i ornament

W ikonach obecne są rozmaite chóry anielskie, od cherubinów po aniołów². Każdy z chórów ma przypisane konkretne atrybuty, w tym często także odpowiedni kolor skrzydeł czy szat, np. cherubini (na ikonach pisanych zgodnie z kanonem) posiadają skrzydła koloru niebieskiego lub niebiesko-zielonego, serafini – koloru czerwonego bądź czerwono-pomarańczowego, natomiast Trony – koloru czerwonego. Gdy chodzi o postaci aniołów i archaniołów, kolorystyka i ornamentyka skrzydeł bywa różnorodna.

Warto jeszcze zaznaczyć, że w wielu ikonach chociażby cherubini³ i serafini mają często wygląd oskrzydłonych, ludzkich twarzy lub złączonych ze sobą par skrzydeł. Można tutaj wskazać np. na ikonę maryjną *Caraskosielska*, gdzie widnieją ukazani w kolorach – niebieskim i czerwonym cherubin tudzież serafin⁴. Cherubini – w postaci wspomnianych wyżej oskrzydłonych twarzy, wpisani w mandorlę Chrystusa – występują np. na piętnastowiecznej ikonie rosyjskiej

np. w ikonie *Matka Boża Hodegetria w otoczeniu archaniołów* z lat 1570-1590. Por. M. P. Kruk, *Zachodnioruskie ikony Matki Boskiej z Dzieciątkiem w wieku XV i XVI*, Kraków 2000, s. 261. Il. 42; tamże.

² Podział mocy niebiańskich na chóry anielskie: por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 95-111. Por. M. Dzielska, *Porządek anielski w „Hierarchii niebiańskiej” Pseudo-Dionizego Areopagity*, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2003, s. 122-130.

³ Postaci cherubinów także dekorują ikony, np. rosyjską, pochodzącą z XVIII w. ikonę mosiężną *Smoleńska*. Ikona ta zwieńczona jest wizerunkiem Trójcy Świętej Starotestamentowej, ujętej przez rypidony w postaci cherubinów. *Ikony. Przedstawienia maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie*, s. 63. Por. *Zeszyty Muzeum Warmii i Mazur. Sztuka staroobrzędowców*, t. III, Olsztyn 1999, s. 78-87. Por. M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, il. LXXIV. Por. *Zeszyty Muzeum Warmii i Mazur. Sztuka staroobrzędowców*, il. 89. Por. tamże, s. 54-55, il. 14; tamże, s. 54. Por. tamże, s. 60, il. 17; tamże. Por. *Cerkiew – wielka Tajemnica*. [Sztuka cerkiewna od XI wieku do 1917 roku ze zbiorów polskich. Katalog wystawy zorganizowanej przez Muzeum Zamek Górków w Szamotułach i Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie. Kwiecień-sierpień 2001], Gniezno 2001, s. XXXI (aneks), il. 78. Por. *Ikony. Przedstawienia maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie*, s. 120. Il. 121; tamże. Por. tamże, s. 146. Il. 145; tamże.

⁴ Por. J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie...*, s. 31. Por. T. C. Еремина, *Мир русских икон*. [История, предания], Москва 2002, s. 38. Por. B. Dąb-Kalinowska, *Ikony i obrazy*, Warszawa 2000, s. 16-17. Por. G. Kobrzeńska-Sikorska, *Ikona, kult, polityka*. [Rosyjskie ikony maryjne od drugiej połowy XVII wieku], Olsztyn 2000, s. 188. Il. 2; tamże.

*Pantokrator*⁵, zaś serafin obecny jest np. na ikonie maryjnej *Krzew Gorejący* z połowy XIX w., gdzie został ukazany w momencie zlatywania z kleszczami i gorejącym węglem ku prorokowi Izajaszowi⁶. Gdy chodzi natomiast o Trony – przedstawiane niezmiennie pod postacią czerwonych, uskrzydłonych kół pełnych oczu (symbol wszechwiedzy Boga) – pojawiają się np. na datowanej na drugą połowę XIV w. ikonie *Ojcostwo (ze świętymi)*, gdzie, jak to ma miejsce na wszystkich ikonach ukazujących ten chór, wyobrażone są na wysokości podnóżka Boga Ojca⁷. Należy wskazać przykładowo też na rosyjską ikonę *Chrystus Pantokrator* z przełomu XVII i XVIII w.⁸, czy na wcześniejszą, bo czternastowieczną ikonę nowogrodzką *Bóg Trójjedyny*⁹, w których to wizerunkach też pojawiają się we wspomnianej postaci Trony.

Niekiedy jednak jeden anioł może „łączyć” w sobie dwa chóry niebiańskich mocy, np. archanioł miewa w ikonach skrzydła w kolorach „przynależnych” cherubinom czy serafinom. Jako przykład należy wskazać grecką ikonę *Chrzest Chrystusa* z XIV w., gdzie paparotka skrzydeł anielskich (ich część górna) jest koloru ciemnoniebieskiego, natomiast podpaporotka (część dolna skrzydeł) – czerwonego¹⁰. Warto też przywołać siedemnastowieczną, sanocką ikonę *Zaśnięcie Matki Bożej*, gdzie anioł umieszczony w szczycie mandorli Chrystusa ma dwie pary skrzydeł w kolorze czerwonym, natomiast trzecią parę – w kolorze niebieskim¹¹. Podobnie można postrzegać kolorystykę szat anielskich, np. na ikonie maryjnej *Źródło Życia* z XVIII w. (miejsce pochodzenia tej ikony nie jest ostatecznie ustalone; może to być Grecja, Macedonia bądź Epir)¹², w której po obu stronach *Theotokos* przedstawionej z Dzieciątkiem ukazani zostali dwaj archaniołowie: jeden w szacie wierzchniej koloru czerwonego, a spodniej – niebieskiego, zaś drugi, na odwrót: w szacie wierzchniej koloru niebieskiego, a spodniej – czerwonego. Najczęściej w takich szatach pojawiają się archaniołowie: Michał i Gabriel. Dzieje się tak np. w ikonie *Mandylion* z XV w. z cerkwi p. w. ŚŚ.

⁵ Por. W. Hryniewicz, *Piękno i zbawienie. [Kilka refleksji nad eschatologią ikony]*, w: *Obraz i kult*. [Materiały z Konferencji „Obraz i kult” KUL-Lublin, 6-8 października 1999], red. M. U. Mazurczak, J. Patyra, Lublin 2002, s. 144-145.

⁶ M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, il. XIII.

⁷ *Novgorod icons 12th-17th century*, il. 55.

⁸ G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikony staroobrzędowców w zbiorach Warmii i Mazur*, s. 52. Il. 53; tamże.

⁹ *Chrystus wybawiający*, [Teologia świętych obrazów], il. 13.

¹⁰ M. Bielawski, *Blask ikon*, Kraków 2005, s. 61.

¹¹ M. Janocha, *Zachodnioukraińskie ikony Zaśnięcia Matki Boskiej*, w: *Zachodnioukraińska sztuka cerkiewna. Dzieła, twórcy, ośrodki, techniki*, red. J. Giemza, Łańcut 2003, s. 137. Il. 6; tamże.

¹² Por. *Ikony. Przedstawienia maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie*, s. 187. Il.: tamże, s. 68.

Kosmy i Damiana z Krempnej; natomiast skrzydła obu archaniołów – o silnie zaznaczonych, niektórych lotkach – oddane są tutaj w kolorze brązowym¹³. Można też wskazać na ikonę maryjną *Ogród Zamknięty* N. Pawłowca z 1670 r., na której koronujący Maryję aniołowie mają na sobie szaty w kolorach żółto- i czerwoniębieskim¹⁴.

Kanon kolorystyki szat anielskich, jak również ich skrzydeł, jest zatem „ruchomy”. Na potwierdzenie tego stwierdzenia warto wskazać jeszcze np. na napisaną w początkach XIV w. ikonę *Zwiastowanie*, gdzie archanioł Gabriel ma paprotkę ciemnoczerwoną, zaś podpaprotkę: szaro-białą¹⁵. Podobnie prezentuje się kolorystyka skrzydeł archaniołów w szesnastowiecznej maryjnej ikonie kreteńskiej *Pasyjna*, w której archaniołowie – Michał i Gabriel – mają paprotkę ciemnoczerwoną, natomiast podpaprotkę – szaro-błękitną¹⁶. Jeszcze w innym wizerunku – ikonie *Zwiastowanie* św. A. Rublowa i D. Czarnego z 1408 r. – archanioł Gabriel posiada paprotkę czerwoną, zaś podpaprotkę ciemnoniebiesko-błękitno-białą¹⁷. Kolejny przykład stanowi siedemnastowieczna ikona *Trójca Święta Starotestamentowa* z cerkwi pw. Narodzenia Matki Bożej w Weremieniu, w której to ikonie centralny anioł ma paprotkę zieloną, a podpaprotkę – czerwoną (jego nimb krzyżowy wskazuje jednoznacznie na Chrystusa), anioł po lewej stronie (patrząc na ikonę) – oznaczający Ojca – posiada paprotkę białą, zaś podpaprotkę czerwoną, natomiast Duch Święty paprotkę czerwoną, a podpaprotkę – niebieską¹⁸. Nie można też nie wspomnieć, że skrzydła anielskie bywają pokryte asystką („siatką” złocen). Świadczy o tym np. ikona *Narodzenie Chrystusa* i *Chrzest Chrystusa* z 1546 r. z monasteru Stavronikita¹⁹ czy rosyjska ikona *Chrzest Chrystusa* z początku XVII w.²⁰ Złoto jest także kolorem skrzydeł anielskich, np. w ikonie *Trójca Święta Starotestamentowa* (vel: *Gościnność Abrahama*) św. A. Rublowa (z lat 1422-1437) owe skrzydła są złoto-błękitne, wskazując na coś więcej niż tylko na godność cherubinów²¹, natomiast w pełni złote skrzydła aniołów występują w takich ikonach, jak np. *Narodzenie Chrystusa*

¹³ *Ikony*, s. 8.

¹⁴ G. Kobrzeńska-Sikorska, *Ikona, kult, polityka*, Olsztyn 2000, s. 220. Il. 33: tamże.

¹⁵ Il.: L. Uspienski, *Teologia ikony*, Poznań 1993, aneks: między s. 128-129.

¹⁶ M. Bielawski, *Blask ikon*, s. 23.

¹⁷ J. Charkiewicz, *Ikonoграфия święt z liczby dwunastu*, Warszawa 2007, s. 14.

¹⁸ *Ikony*, s. 17.

¹⁹ J. Charkiewicz, *Ikonoграфия święt z liczby dwunastu*, s. 22. Por. tamże, s. 38.

²⁰ Tamże, s. 36.

²¹ A. Adamska, *Teologia piękna na przykładzie ikon Andreja Rublowa*, Kraków 2003, s. 123. Por. tamże, s. 133. Por. A. Sulikowska-Gaska, *Objawienie Świętej Trójcy jako temat żywotów i ikon św. Aleksandra Swirskiego*. [Na marginesie „polityki” religijnej metropolity Makarego w XVI wieku], w: „Series Byzantina”, t. II, Warszawa 2004, s. 171. Il. 2: tamże.

św. A. Rublowa z początku XV w.²² czy *Zstąpienie do Otchłani* Dionizego z 1502 r.²³. Całkowicie czerwone skrzydła ma natomiast anioł np. we współczesnej ikonie amerykańskiej *Wprowadzenie Matki Bożej do świątyni*, przy czym należy pamiętać, że w ikonach złoto bywa zastępowane kolorem czerwonym²⁴.

Warto też dopowiedzieć, że w niektórych nowożytnych ikonach skrzydła anielskie ozdobione są pawimi okami. Z tym zjawiskiem mamy do czynienia np. w ikonie rosyjskiej *Zwiastowanie* z połowy XVIII w. (wspomniany motyw znajduje się na paprotce)²⁵, ikonie rosyjskiej *Narodzenie Chrystusa* z końca XVIII w.²⁶, czy w ikonie z Bardziejowa, powstałej wcześniej, bo w XVI w., a noszącej imię *Archanioł Gabriel z gronem świętych*²⁷.

Interesujące jest w ikonie także samo oddanie struktury anielskich skrzydeł, np. w ikonie *Św. Michał Archanioł* z pierwszego ikonostasu cerkwi w Brzozie układ piór w paprotce archaniola przypomina wyglądem strukturę liścia paproci²⁸. Warto też wskazać na szesnastowieczną ikonę *Pokłon Trzech Króli* z cerkwi pw. Św. Dymitra Sołuńskiego w Cewkowie, w której to ikonie paprotka archaniołów – Michała i Gabriela – złożona z krótkich lotek, tworzy jak gdyby lambrekinową „pelerynkę”, spod której wyłaniają się długie pióra podpaprotki²⁹.

Podnóżek tronu

Nie można też nie wspomnieć, że także w ikonach moce niebiańskie pełnią niekiedy funkcję „podnóżka” tronu Boga Ojca, Chrystusa czy Maryi. Świadczy o tym np. ikona *Pantokrator* I. Hyrowskyjego z 1660 r. z cerkwi pw. Archaniola Michała w Pielgrzymce, w której to ikonie stopy tronuującego Zbawiciela spoczywają na niebieskim cherubinie, ukazanym w postaci oskrzydłonej główki ujętej w medalion³⁰, co jest zresztą zgodne ze starotestamentowym przekonaniem, iż

²² J. Charkiewicz, *Ikonografia święt z liczby dwunastu*, s. 20.

²³ M. Bielawski, *Blask ikon*, s. 95.

²⁴ J. Charkiewicz, *Ikonografia święt z liczby dwunastu*, s. 11.

²⁵ Tamże, s. 16. W ikonie tej skrzydła archaniola są ukazane zarówno z wierzchu, jak i od spodu. Tamże.

²⁶ Tamże, s. 25.

²⁷ S. Tkáč, *Ikony słowackie*, tłum. A. Czeibor-Piotrowski, Warszawa 1984, il. 8. Por. tamże, il. 10-12.

²⁸ Por. *Ikony Cerkwi Prawosławnej w Brzozie*, red. A. Graban, Strzelce Krajeńskie 2005, il.: s. 22.

²⁹ *Ikony*, s. 31.

³⁰ J. Giemza, *Ikony XV-XVIII wieku w zbiorach Muzeum-Zamku w Łańcutcie*, w: *Zachodnioukraińska sztuka cerkiewna. [Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej Łańcut-Kotań 17-18 kwietnia 2004 roku]*, red. J. Giemza, Łańcut 2004, s. 52, il. 34. Także ikona z końca XVII i początku XVIII w. ukazująca tronuującego Chrystusa. Por. P. Зілінко, *Причинки до дослідження іконостасу із церкви св.*

Bóg zasiada na cherubach (por. Iz 37, 16). Ów niecodzienny podnóżek pojawia się też w ikonach maryjnych, np. w rosyjskiej ikonie *Opieka Matki Bożej* (vel: *Pokrow*), pochodzącej z połowy XVI w. ze szkoły moskiewskiej. Maryja została ukazana jako stojąca na czerwono-pomarańczowym, oskrzydłonym obliczu, czyli na serafinie; drugi natomiast serafin, wyobrażony w postaci samych skrzydeł, znajduje się tuż nad Jej głową³¹. Kolejny przykład ikony (ale ikony-krzyża) ukazującej dany motyw dotyczy przedstawienia patriarchy Abrahama, mianowicie z tyłu ukośnej belki krzyża procesyjnego (z 1770 r.), w scenie *Sprawiedliwi na łonie Abrahama*, wyobrażony został pod stopami Abrahama anioł o ludzkim obliczu i błękitno-czerwonych skrzydłach³². Sugestia anioła jako podnóżka zawarta jest natomiast np. w ikonie *Deesis* ze szkoły żółkiewskiej, w którym to wizerunku znajdują się – poniżej stóp Chrystusa – uskrzydłone anielskie główki i wyobrażony pod nimi serafin³³, jak również np. w ikonie *Pokrow* z końca XVII w., gdzie tron z *Theotokos* i Dzieciąciem umieszczony został na podpartym bądź dźwiganym przez anioła obłoku³⁴. Gdy chodzi o ów omawiany motyw, można dopatrzeć się jego związków (czy nawet genezy) z wyobrażeniami niecodziennych „podnóżków”, obecnymi chociażby w sztuce antycznej. Dla przykładu można w tym momencie wskazać na marmurową rzeźbę (jest to kopia oryginału Eutychidesa, początek III w. przed Chr.), ukazującą *Tyche Antiochii*, która to Tyche wspiera swoje stopy na stanowiącym personifikację wylaniającej się z grotu rzeki Orontes młodzieńcu³⁵.

Dziecięca postać anioła

Wyobrażenie anioła jako często pulchnego dziecka stało się bardzo popularne w ikonach, które uległy w epoce nowożytnej destrukcyjnemu dla ich kanonu wpływowi sztuki religijnej kręgu łacińskiego. Wpływ ten wyraził się zarówno w stylu, jak i nierzadko też w kompozycji ikony.

Дмупра з Тенетуськ, w: tamże, s. 337, il. 4. Też ikona z 1697-1699 r., I. Rutkowicza. Tamże, s. 339, il. 6. Gdy chodzi o przedstawienia aniołów w medalionach, por. ikona z podwójnym wizerunkiem Matki Bożej (*Kazańska, Włodzimierska*) z 2 połowy XVIII w. z Moskwy. G. Kobrzeńska-Sikorska, *Ikonny staroobrzędowców w zbiorach Warmii i Mazur*, s. 76. Il.: tamże, s. 77.

³¹ J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie...*, s. 151.

³² *Cerkiew – wielka Tajemnica*, s. XXI (aneks), il. 57.

³³ Chrystusa otaczają także anielskie główki na ikonie *Deesis* z końca XVII w. z bohodczńskiego ikonostasu I. Kondzelewicza. *Chrystus wybawiający*, il. 46. Il. 45.

³⁴ G. Kobrzeńska-Sikorska, *Ikona, kult, polityka*, s. 214, il. 27.

³⁵ E. Papuci-Władyka, *Sztuka starożytnej Grecji*, Warszawa-Kraków 2001, s. 385. Il. 282; tamże, s. 386.

Pulchne najczęściej, uskrzydłone, dziecięce główki bywają w ikonie nowożytniej dokładnym odbiciem barokowych, „łacińskich” wyobrażeń aniołów. Także w tym temacie został złamany kanon ikonopisania. To złamanie bywa również obecne nawet w dziełach współczesnych ikonopisów. W celu zilustrowania tej prawdy należy wskazać chociażby na dwudziestowieczną ikonę *Pokrow*, w której aniołowie – pod postacią uskrzydłonych główek – unoszą mandorlę z wyobrażonym w niej Zbawicielem³⁶. Kolejny przykład stanowi ikona *Narodzenie Chrystusa* z 2 połowy XIX w., w którym to wizerunku ukazane zostały w obłokach pulchne, realistycznie oddane twarzyczki anielskie, otaczające m.in. postać Boga Ojca³⁷.

Gdy chodzi natomiast o początek XVIII w., można wskazać np. na osiem uskrzydłonych anielskich główek, obecnych w ikonie maryjnej *Azowska*³⁸, jak też np. na pochodzącą z 1705 r., lwowską ikonę *Wniebowzięcie* J. Kondzelewicza, w której owe anielskie główki – ukazane w obłokach – widnieją pod promienistą mandorlą Chrystusa³⁹. Z lat trzydziestych i czterdziestych tego wieku, z ikon ukazujących anielskie, dziecięce główki, można wymienić też wizerunek *Św. Juliana* (1732 r.) z ikonostasu cerkwi pw. Przemienienia w Soroczyńcach Wielkich, w którym obecne są w obłokach pulchne, dziecięce twarzyczki, otoczone jasnymi, kędzierzawymi włosami⁴⁰, jak też np. ikonę maryjną *Bracka* (z lat 1734-1735) z ikonostasu cerkwi bramnej pw. Trójcy Świętej w Ławrze Pieczerskiej w Kijowie⁴¹. Z połowy natomiast XVIII w. pochodzi kijowska ikona *Św. Barbara i św. Katarzyna*, w której dziecięca twarzyczka barokowego anioła uległa całkowitej desakralizacji, stając się... zapinką dla szaty św. Katarzyny⁴². Można też dla przykładu wskazać na maryjną ikonę-miedzioryt, też pochodzącą z XVIII w., o imieniu *Boruńska*, w której to ikonie dziecięce główki anielskie wyobrażone zostały nad kartuszem⁴³. Ten sam motyw – oddanych w duchu łacińskiego baroku główek anielskich – pojawia się też w ościeżach „kapliczki” mieszczącej ikonę o imieniu *Pieta*, pochodzącą z 2 połowy XVII w. z cerkwi pw. Narodzenia Matki Bożej w miejscowości Habkowce⁴⁴. Analogiczne główki aniel-

³⁶ M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności*, Białystok 1997, s. 87.

³⁷ M. Immerzeel, *Proskynetaria "from Jerusalem. Souvenirs of a Pilgrimage to the Holy Land"*, w: „Series Byzantina”, t. III, Warszawa 2005, s. 14. Il. 4: tamże.

³⁸ G. Kобрzeniecka-Sikorska, *Ikona, kult, polityka*, s. 191. Il. 5: tamże.

³⁹ L. Miljajewa, *Ikony*, s. 210. Il.: tamże, s. 211. Także aniołowie znajdujący się za Maryją mają oblicza oddane w duchu baroku. Tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 226. Il.: tamże, s. 227.

⁴¹ Tamże, s. 236. Il.: tamże, s. 237.

⁴² Tamże, s. 238. Il.: tamże, s. 239.

⁴³ *Ikony. Przedstawienia maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie*, s. 31.

⁴⁴ *Ikony*, s. 41.

skie wyobrażone zostały także na kolumnienkach flankujących ikonę *Tłocznia mistyczna*⁴⁵. Nie można też pominąć faktu, że w ikonach pojawiają się „dzieciący” aniołowie także w pełnej postaci. Warto za przykład podać w tym miejscu ikonę maryjną *Sycylijska*, w której – na wysokości kolan tronującej z Chrystusem Maryi – przedstawione są klęczące, dzieciące postaci aniołów w szatach koloru niebieskiego i czerwonego⁴⁶.

Niebiańskie zastępy w mandorli

Chóry anielskie zawsze niemalże towarzyszą w ikonach Chrystusowi i Maryi, stanowiąc często ich najbliższe otoczenie. Tę prawdę potwierdzają np. ikony *Zaśnięcie Matki Bożej*, obfitujące nie tylko w wyobrażenia mocy niebiańskich, ukazanych poza Chrystusową mandorlą (na tle której Zbawiciel trzyma w rękach duszę swej Matki)⁴⁷, ale i w samej Jego mandorli. Były anielskie wpisują się w tę mandorłę zarówno w pełnej ludzkiej postaci, jak i w postaci oskrzydlnych twarzy czy złączonych ze sobą skrzydeł. Taką ich wizję zawiera np. piętnastowieczna ikona *Zaśnięcie Matki Bożej* ze szkoły twerskiej, w której to ikonie, w mającą klasyczną postać (tzn. migdała) mandorłę, konkretnie w jej „obramienie”, niejako „wpisane” zostały, oddające cześć Chrystusowi i jego Matce (warto dodać, że także dusza Maryi bywa uskrzydłona⁴⁸), chóry anielskie; są one ukazane w pełnej ludzkiej postaci, jak też – ale już w samym szczycie mandorli – jako oskrzydłone oblicza koloru niebieskiego⁴⁹. Czerwony serafin natomiast – także pod postacią oskrzydłonej twarzy – umieszczony został w szczycie Chrystusowej mandorli, np. w pochodzącej z ok. 1480 r. nowogrodzkiej ikonie *Zaśnięcie Matki Bożej*⁵⁰. W innej ikonie tego święta, dziewiętnastowiecznej, pochodzącej z Rosji

⁴⁵ *Cerkiew – wielka Tajemnica*, s. XV (aneks), il. 46.

⁴⁶ J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie...*, s. 203.

⁴⁷ Moce niebiańskie ukazane są często także w górnej części ikon tego tematu, jako towarzyszące udającym się – w obłokach – do łoża *Theotokos* apostołom. Por. ikona rosyjska z 2 połowy XV w., też ikona z 1420 r. *Андреѣу Рублев*, ред. Н. Брехова, Москва 2001, s. 21. Por. ikona z XVI w. M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności*, s. 45. Por. ikona z 1547 r. z Lwowa, Mistrza Aleksieja. L. Miljajewa, *Ikony*, s. 118. Il.: tamże, s. 119. Nie ma natomiast motywu przybycia apostołów na obłokach – wraz z towarzyszącymi im aniołami – np. w ikonie rosyjskiej z połowy XVI w. J. Charkiewicz, *Ikonografia święt z liczby dwunastu*, s. 79.

⁴⁸ M. Bielawski, *Blask ikon*, s. 80. Nawiązuje to z pewnością do antycznych przedstawień dusz jako skrzydlatych.

⁴⁹ Tamże, s. 119. Por. sanocka ikona z Lipia z 1 połowy XVII w. M. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony święte w dawnej Rzeczypospolitej*. [Problem kanonu], Warszawa 2001, il. XXIII.

⁵⁰ J. Charkiewicz, *Ikonografia święt z liczby dwunastu*, s. 78.

centralnej bądź zachodniej, szczyt mandorli wieńczy popiersie serafina⁵¹. Nie ma natomiast wieńczącego mandorłę serafina czy cherubina w rosyjskiej ikonie tego święta, pochodzącej z 2 połowy XV w.⁵². Bywa też, że „wpisany” w szczyt mandorli anioł jest niemalże za nią ukryty, co np. ukazuje pochodząca z początku XVI w., ikona nowogrodzka⁵³. Także mandorla Matki Bożej bywa wypełniona aniołami. Sytuacja taka ma miejsce np. w ikonie nowogrodzkiej *Znak*, datowanej na 1531 r., w którym to wizerunku niebieska, otaczająca Maryję mandorla, wypełniona jest cherubinami⁵⁴. Warto też dopowiedzieć, że w ikonach w liczne mandorle „wpisane” są także jeszcze inne uskrzydłone istoty, mianowicie biblijny tetramorfos. Rzecz tak wygląda np. w rosyjskiej ikonie *Sobór Archistratega Michała i innych bezcielesnych sił* ze szkoły moskiewskiej, z 2 połowy XIX w.⁵⁵. Postaci tetramorfosu pojawiają się w ikonach często jako uskrzydłone, tudzież z księgami Ewangelii jako swoimi atrybutami, chociażby w ikonie *Pantokrator*, pochodzącej z 2 połowy XV w. z cerkwi pw. Matki Bożej *Pokrow* w Nowosielskach⁵⁶. Należy też zwrócić uwagę na fakt, że nie tylko mandorle wypełnione bywają chórami anielskimi. Świadczy o tym np. piętnastowieczna ikona rosyjska z Tweru, o imieniu *Chrystus w chwale otoczony przez czterech Żyjących*, w której to ikonie oskrzydłone oblicza serafinów (niekiedy w interpretacji myli się je z cherubinami) „wtłoczone” zostały w górną część oparcia Chrystusowego tronu⁵⁷.

Strażnik wrót Raju

Motyw anioła jako strażnika wrót Raju pojawia się najczęściej w ikonach ilustrujących dzieje prarodzców, tudzież w ikonach *Sąd Ostateczny*. Jednakże obecny bywa on również w ikonach innego tematu, o czym świadczy np. współ-

⁵¹ *Ikony. Przedstawienia maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie*, s. 157. Il. 157: tamże. Gwoli wyjaśnienia, mimo iż w złotym nimbie znajduje się imię: Cherubin, to – zgodnie z kanonem – inny niż niebieski czy niebiesko-zielony kolor wskazuje na obecność serafina. Można tylko przypuszczać, że w ciążyącym jeszcze ku sztuce łacińskiej XIX stuleciu (z tej epoki jest owa ikona) taka pomyłka może być skutkiem ignorancji bądź nie przywiązywania uwagi do kolorystyki anielskich skrzydeł.

⁵² J. Charkiewicz, *Ikonaografia święt z liczby dwunastu*, s. 79.

⁵³ *Novgorod icons 12th-17th century*, il. 170.

⁵⁴ Tamże, il. 200.

⁵⁵ G. Kобрzeniecka-Sikorska, *Ikony staroobrzędowców w zbiorach Warmii i Mazur*, s. 122. Il. 123: tamże.

⁵⁶ *Ikony*, s. 11. Por. ikona z 2 połowy XVI w. *Chrystus Pantokrator* z Surowicy z cerkwi pw. Zaśnięcia Matki Bożej. Tamże, s. 12. Nie ma natomiast aniołów w mandorli czy Tronów u podnóżka np. w ikonie *Chrystus Pantokrator* z 2 połowy XVI w. z Kostarowców z cerkwi pw. Św. Szymona Słupnika. *Ikony*, s. 12. Il.: tamże, s. 14.

⁵⁷ M. Quenot, *Ikona i kosmos. [Inne spojrzenie na dzieło stworzenia]*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2007, s. 86.

czesna ikona *Zwiastowanie*, w której – oprócz archaniola Gabriela – wyobrażone zostało, przed wejściem do Raju, oskrzydłone, okolone złotym nimbem oblicze w czerwonym kolorze⁵⁸.

Gdy chodzi o sztukę XIX stulecia, anioł jako strażnik Edenu przedstawiony został np. w pochodzącej z połowy XIX w. z ikonostasu bułgarskiej cerkwi p. w. Zaśnięcia Matki Bożej w Kopriwshitzicy ikonie *Adam i Ewa płaczą przed Rajem*⁵⁹. Z pierwszej połowy XVII w. pochodzi natomiast ikona *Sąd Ostateczny* z cerkwi pw. Soboru Matki Bożej w Lipiu, w którym to wizerunku spod dolnych skrzydeł anioła-strażnika wylaniają się czerwone, nagie nogi, osadzone na gzymsie bramy Raju, zaś w uniesionych wysoko w górę czerwonych rękach owego strażnika znajdują się dwa czerwone miecze⁶⁰. Z „orężem” pojawia się niebiański strażnik Edenu także w pochodzącej z ok. 1570 r. ikonie *Kuszenie oraz wygnanie Adama i Ewy z Raju* z soboru w Sołwyczegodsku w północnej Rosji⁶¹. Można przytoczyć tutaj jeszcze jeden przykład obecności tego motywu w ikonie, mianowicie szesnastowieczny wizerunek *W Tobie raduje się całe stworzenie* z Petersburga, gdzie na wysokości wieży z kopułą – będącej „częścią” Niebiańskiego Jeruzalem – znajduje się przed bramą Raju ów anioł⁶².

Znaczenie gestów skrzydeł

Nawet samym swym skrzydłem anioł, wyobrażony w ikonie, może oddawać Bogu czy *Theotokos* cześć bądź, np. wieszcząc zmartwychwstanie, wskazywać na niebo. Warto pokrótce ukazać gestykulację anielskich skrzydeł w oparciu o wybrane ikony. Chociażby w rosyjskiej ikonie *Niewiasty przy pustym grobie* (vel: *Myrofony*) z 1497 r. anioł prawym skrzydłem wskazuje na niebo, ogłaszając w ten sposób zmartwychwstanie Chrystusa jak też ewokując Jego wniebowstąpienie, natomiast lewym – wskazuje na pusty grób, będący kamiennym świadkiem zarówno śmierci, jak i Chrystusowego zmartwychwstania⁶³. Jednakże już np. w ikonie tego imienia z 1546 r., z greckiego monasteru Stavronikita, anioł obwieszczający rezurekcję Chrystusa unosi oba swe skrzydła ku górze⁶⁴.

⁵⁸ J. Charkiewicz, *Ikonomia święt z liczby dwunastu*, s. 17.

⁵⁹ *Apokryfy i legendy starotestamentowe Słowian południowych*, red. G. Minczew, M. Skowronek, Kraków 2006, il. VIII. Także por.: tamże, il. VII. Strażnik-anioł pojawia się też na ikonie *Adam i Ewa pracują na ziemi* z ikonostasu tej cerkwi. Tamże, il. IX.

⁶⁰ *Ikony*, s. 62. Por. M. Helytovyč, *Icons of the 1560s associated with „Dmytrij”*, w: „Series Byzantina”, t. I, Warszawa 2003, s. 112. Il. 14; tamże.

⁶¹ M. Quenot, *Ikona i kosmos*, s. 23.

⁶² Tamże, s. 74.

⁶³ J. Charkiewicz, *Ikonomia święt z liczby dwunastu*, s. 61.

⁶⁴ Tamże, s. 62.

W innej jeszcze ikonie owego święta, pochodzącej z XV w. z Rosji, anioł ten ma oba skrzydła opuszczone⁶⁵.

Skrzydła anielskie mogą również być rozpostarte bądź złożone, często sugerując realizowaną (tudzież gotowość do realizacji posłannictwa) lub już spełnioną misję. Rozpostarte skrzydła posiada np. archanioł Michał w lwowskiej ikonie z 1560 r., w której towarzyszy on trzem młodzieńcom znajdującym się w ognistym piecu⁶⁶, jak również np. w rosyjskiej ikonie *Flor i Ławr* z Galerii Trietiańskiej⁶⁷. Gdy chodzi natomiast o złożone skrzydła aniołów, warto zwrócić uwagę na wizerunek *Trójca Święta Starotestamentowa*, będący częścią ikony czterodzielnej, pochodzącej z 1 połowy XV w. W owym wizerunku anioł centralny (odpowiadający w najbardziej popularnej interpretacji ikon tego typu Chrystusowi) ma skrzydła uniesione, podczas gdy pozostali aniołowie, reprezentujący Boga Ojca i Ducha Świętego, mają skrzydła złożone⁶⁸.

Byty niebiańskie mogą skrzydłami wykonywać także gest czci lub poddania względem Boga Ojca, Chrystusa czy Matki Bożej. Z taką wizją spotykamy się np. w czternastowiecznej ikonie rosyjskiej *Wniebowstąpienie*, w której aniołowie tworzą układem skrzydeł „łuk” biegnący wzdłuż brzegów kolistej mandorli Chrystusa⁶⁹. Podobnie wygięte są skrzydła aniołów w ikonie tego święta, pochodzącej z 2 połowy XVI w. ze szkoły nowogrodzkiej⁷⁰. Jeszcze inna szesnastowieczna ikona, obrazująca to wydarzenie, ale o nieznanym pochodzeniu, ukazuje jako uniesione skrzydła anielskie znajdujące się najbliżej Chrystusowej mandorli, natomiast jako opadające – skrzydła od niej oddalone⁷¹. Można oczywiście w tym układzie skrzydeł anielskich dostrzegać także oddanie przez ikonopisa w ten sposób lotu aniołów. Podobnie rzecz wygląda w ikonie *Królewska godność Marii* z ostatniej ćwierci XIII w.⁷², czy też w pochodzącej z tego samego stulecia ikonie maryjnej *Tołgska* z Moskwy⁷³. Skrzydła aniołów mogą też sugerować specyficzny „baldachim”. Taka sytuacja ma miejsce np. w ikonie *Matka Boża Hodegetria w otoczeniu archaniołów i proroków* z Kostarowców z lat 1540-1560, w której archaniołowie Michał i Gabriel jednym ze swych skrzydeł „tworzą” wspólnie ponad Maryją (ukazaną z Dzieciątkiem) ów „baldachim”⁷⁴.

⁶⁵ Tamże, s. 63.

⁶⁶ M. Helytovyč, *Icons of the 1560s associated with „Dmytrij”*, s. 109. Il. 10; tamże.

⁶⁷ W. Molč, *Sztuka rosyjska do roku 1914*, Wrocław-Kraków 1955, s. 147.

⁶⁸ *Novgorod icons 12th-17th century*, il. 68.

⁶⁹ J. Charkiewicz, *Ikonoграфия святъ z liczby dwunastu*, s. 66.

⁷⁰ *Novgorod icons 12th-17th century*, il. 234.

⁷¹ *Ikony*, s. 46.

⁷² T. Špidlík, M. I. Rupnik, *Mowa obrazów*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2001, s. 104.

⁷³ L. Miljajewa, *Ikony*, s. 44. Il.: tamże, s. 45.

⁷⁴ M. P. Kruk, *Zachodnioruskie ikony Matki Boskiej z Dzieciątkiem w wieku XV i XVI*, s. 255. Il. 22; tamże.

Upadli aniołowie

W przeciwieństwie do mocy niebiańskich, skrzydła demonów mają kolor brązowy bądź czarny. W dwunastowiecznej ikonie *Drabina Raju Jana Klimaka*, pochodzącej z monasteru pw. Św. Katarzyny na Synaju, szatani zostali przedstawieni z czarnymi, ptasimi, rozczapierzonymi skrzydłami, w momencie strącania grzesznych mnichów (za pomocą np. kijów i łuków) z drabiny wiodącej do Nieba; stąd niektórzy mnisi spadają w otwartą paszczę Hadesu (uosobienie świata zmarłych jak i piekła)⁷⁵. Podobnie wyglądają także skrzydła demonów w pochodzącej z Nowogrodu z połowy XVI w. ikonie *Rajska drabina* (wizja mniszki Eulogii)⁷⁶. Natomiast wspomniany Hades też wyobrażany bywa w ikonach jako uskrzydłony, np. w ikonie *Zmartwychwstania (Anastasis)* z czwartej ćwierci XIII w. z monasteru pw. Św. Katarzyny na Synaju, gdzie przedstawiono go jako brodatego, nagiego starca, z ptasimi skrzydłami u ramion⁷⁷. Należy w tym miejscu wskazać też np. na ikonę *Zstąpienie do Otchłani* Dionizego, datowaną na ok. 1502 r., gdzie oprócz pętanego przez aniołów Hadesu, wyobrażeni zostali również szatani o brązowych skrzydłach⁷⁸.

Czarnoskrzydli szatani przedstawiani są często natomiast np. w ikonach *Sąd Ostateczny*, gdzie chociażby dosiadają pierścienie (symbole grzechów) wypełniającego z piekielnej otchłani węża, będącego nawiązaniem do kusiciela z biblijnego raju. Można tutaj wskazać np. na ikonę-fresk z *Meteory* z monasteru pw. Św. Mikołaja w Anapavsas⁷⁹, na ikonę z 1 połowy XVII w. z cerkwi pw. Soboru Matki Bożej w Lipiu⁸⁰, czy też na wcześniejszą, bo szesnastowieczną ikonę z *Ermitażu*⁸¹.

⁷⁵ O. Popova, E. Smirnova, P. Cortesi, *Ikonny*, tłum. T. Łozińska, Warszawa 2000, s. 47. Por. S. Skrzyniarz, *Hades. [Recepcja, sens ideowy i przemiany obrazu pogańskiego boga w sztuce bizantyńskiej]*, Kraków 2002, il. 92. Por. tamże, il. 93.

⁷⁶ M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2001, s. 246. Il. 86; tamże. O teologii J. Klimaka, por. J. Naumowicz, *Drabina zmagani Jana Klimaka*, „Życie Duchowe” 50 (2007), s. 30-37.

⁷⁷ Por. S. Skrzyniarz, *Hades*, il. 96.

⁷⁸ J. Charkiewicz, *Ikonografia święt z liczby dwunastu*, s. 58. Por. ikona nowogrodzka *Zstąpienie do Otchłani* z 1 połowy XVI w. *Novgorod icons 12th-17th century*, il. 192. Por. ikona z Semeniewki. A. Gronek, *Ikonny Męki Pańskiej. [O przemianach w malarstwie cerkiewnym ukraińsko-polskiego pogranicza]*, Kraków 2007, s. 399. Il. 258; tamże. Por. M. Bielawski, *Blask ikon*, s. 95. Ikona *Zstąpienie do Otchłani* nowogrodzka z 1 połowy XVI w. Por. *Chrystus wybawiający*, il. 17 (aneksy).

⁷⁹ J. Gać, *Grecja. Kulturowy przewodnik po Grecji bizantyńskiej*, Kraków 2007, s. 103.

⁸⁰ *Ikonny*, s. 62.

⁸¹ M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności*, s. 139. Por. R. Mazurkiewicz, *Deesis. Idea wstawienia Bogarodzicy i św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej*, Kraków 2002, il. 8.

Dosiadające węża demony obecne są ponadto także np. w pochodzącej z 2 połowy XV w. ikonie *Maryja-Raj*⁸².

Uskrzydłone postaci diabłów pojawiają się licznie również w ikonach hagiograficznych. Świadczy o tym np. ikona *Św. Mikołaj (z żywotem)* z 1 połowy XIV w.⁸³, czy ikona tego imienia z XV w. z cerkwi pw. Św. Dymitra Sołuńskiego w Żohatynie⁸⁴. Diabeł o czarnych, rozczapierzonych skrzydłach, obecny jest też w ikonach *Św. Nikita*, np. w ikonie z ok. 1700 r., w której ów święty, przytrzymując lewą ręką demona za rogi, prawą zadaje mu zwycięski cios⁸⁵.

Nie można też pominąć postaci pogańskiej, stojącej na pograniczu świata diabelskiego, mianowicie chodzi tutaj o pojawiającą się w licznych ikonach *Chrzest Chrystusa* męską personifikację rzeki Jordan, wylewającą wodę z amfory. Starzec ów bywa wyobrażony w ikonach tego misterium także z rozpostartymi skrzydłami, które wyrastają z jego pleców. W dodatku skrzydła te mogą być np. niebiesko-złote⁸⁶.

Uskrzydłona Sofia i święci

Mądrość stworzona jest wpisana w naturę świętych. Jednakże prawosławie mówi też o mądrości niestworzonej. Te dwie rzeczywistości łączą się w jedno w ikonach *Mądrość Boża* (vel: *Sofia*). Należy za przykład podać tutaj np. ikonę z 1747 r., w której postać Sofii nie tylko karnację, ale także skrzydła ma koloru czerwono-purpurowego⁸⁷. Warto też dopowiedzieć, że w owej uskrzydłonej Sofii dostrzega się nie tylko uosobienie Mądrości Bożej, ale także samego Chrystusa, Ducha Świętego, Boże energie, Maryję, jak i Kościół.

Gdy chodzi o Zbawiciela, jako uskrzydłony pojawia się np. w ikonach *Chrystus Świętej Cisy* (vel: *Święta Ciska*, *Święte Milczenie*), chociażby w dziewiętna-

⁸² T. Špidlík, M. I. Rupnik, *Mowa obrazów*, s. 126. Por. M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności*, s. 139.

⁸³ *Novgorod icons 12th-17th century*, il. 28. Demony znajdują się np. na łodzi, w której płynie m. in. święty (*Cud z marynarzami*). Tamże. Por. tamże, il. 19. Są tutaj także ukazani szatani spadający z drzewa, przed którym znajduje się św. Mikołaj. Por. tamże, il. 45. Por. tamże, il. 47.

⁸⁴ *Ikony*, s. 57. Por. ikona tego świętego z X w. z Bari. L. Milajewa, *Ikony*, s. 26. Il.: tamże, s. 27.

⁸⁵ M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, il. LXXVI. Ikona jest częścią tryptyku. Podobnie rzecz ukazuje ikona *Św. Nikita i diabeł* z Lwowa z połowy XVI w. L. Milajewa, *Ikony*, s. 122. Il.: tamże, s. 123. Por. ikona *Św. Nikita i diabeł* z 1 ćwierci XVI w. z Torzoka: *Malarstwo rosyjskie XIV-XX w.* [27 maja – 15 lipca 1957, Warszawa, Muzeum Narodowe], red. P. Lebediew, tłum. I. Kołoszyńska, Warszawa 1957, il. 12.

⁸⁶ M. Bielawski, *Blask ikon*, s. 39.

⁸⁷ T. Špidlík, M. I. Rupnik, *Mowa obrazów*, s. 104.

stowiecznej ikonie-plakietce, pochodzącej z warsztatu starowierców⁸⁸. Zbawiciel jest przedstawiany – w tym typie ikonograficznym – jako *angelos*. Ikony *Chrystus Świętej Cisy* ukazują go z rozłożonymi skrzydłami, z rękoma skrzyżowanymi na piersiach, tudzież w składającym się z dwóch kwadratów (rombów) nimbie⁸⁹. Różnaita jest także kolorystyka skrzydeł Zbawiciela w ikonach tego imienia, np. we współczesnej ikonie ukazującej ów temat, pochodzącej ze szczecińskiego Karmelu, Chrystus posiada skrzydła w kolorze ciemnoniebieskim, ciemnoszarym, jasnoszarym i białym. Warto też dopowiedzieć, że w owej karmelitańskiej ikonie zatarł się podział skrzydeł na paprotkę i podpaprotkę⁹⁰.

Kolejną popularną w ikonach postacią ludzką, obdarzoną skrzydłami, jest św. Jan Chrzciciel-Poprzednik (Chrystusa). Uskrzydłony, nosi miano Anioła Pustyni. Takie jest także imię przedstawiającej go w owym typie ikonograficznym ikony. Jako Anioł Pustyni, święty ten pojawia się np. w ikonach *Deesis*, jak i w maryjnych, tudzież jako samodzielne przedstawienie. Wskażmy chociażby na siedemnastowieczną ikonę *Św. Jan Chrzciciel (z żywotem)* ze szkoły jarosławskiej, w której to ikonie – wyobrażony frontalnie – święty ten posiada całkowicie złote skrzydła⁹¹. Gdy chodzi natomiast o kolorystykę skrzydeł św. Jana Chrzciciela, np. w ikonie M. Damaskinosa, paprotka skrzydeł tego świętego jest brązowo-złota, zaś podpaprotka – niebiesko-biała⁹². Siedemnastowieczna natomiast ikona *Św. Jan Chrzciciel Anioł Pustyni* z cerkwi pw. Narodzenia św. Jana Chrzciciela w Odrzechowej ukazuje sięgające łydek skrzydła świętego jako z wierzchu czerwone, a od spodu – białe⁹³. Gdy chodzi o wyraźne zaznaczenie lotek w skrzydłach owego Poprzednika Chrystusa, należy tutaj skierować spojrzenie np. na osiemnastowieczną, rosyjską ikonę maryjną *Tołłska z Powołża*⁹⁴. Należy – kończąc niniejszą refleksję – wskazać jeszcze na obecność tego Anioła Pustyni także we wspomnianych ikonach *Deesis*. Przykłady można tu mnożyć. Takie przedstawienie św. Jana Chrzciciela w *Deesis* zawiera np. dziewiętnastowieczny tryptyk rosyjski (wykonany z mosiądzu i emalii), tudzież inne rosyjskie tryptyki starowierców, pochodzące np. z przełomu XVIII i XIX w.⁹⁵ W ramach

⁸⁸ *Strażnicy Kanonu*, il. LXX.

⁸⁹ Tamże, il. LXX, il. LXXI.

⁹⁰ *Modlitwa kolorem. [Ikony z Pracowni Karmelu Miłości Miłosiernej im. Braci Trapistów z Tibhirine]*, Szczecin 2003, s. 14, il. 3.

⁹¹ *Obraz i przyroda. [Materiały z Konferencji „Obraz i przyroda” KUL 6-8 października 2003]*, red. M. U. Mazurczak, J. Patyra, M. Żak, Lublin 2005, il. 5 (tabl. XXII).

⁹² O. Popova, E. Smirnowa, P. Cortesi, *Ikony*, s. 98.

⁹³ *Ikony*, s. 52.

⁹⁴ *Ikony. [Przedstawienia maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie]*, s. 118-119. Por. il. 32; tamże, s. 119.

⁹⁵ Tamże, s. 242. Il.: tamże, s. 243. Por. *Zeszyty Muzeum Warmii i Mazur. Sztuka staroobrzędowców*, s. 37-38. Il. 7: tamże, s. 37. Por. tamże, s. 43-44. Il. 10: tamże, s. 43.

Małej Deesis ów Anioł Pustyni pojawia się np. w osiemnastowiecznej ikonie podróżnej z warsztatu starowierckiego, w której ponadto wskazuje on palcem na ukazanego w trzymanym przez siebie kielichu (*de facto* eucharystycznym) Chrystusa jako Baranka (por. 1, 29)⁹⁶. Z własną ściętą głową na misie, tudzież ze zwojem, uskrzydlony św. Jan Chrzciciel został natomiast wyobrażony np. w bułgarskiej cerkwi pw. Trójcy Świętej w Dobryczu (XIX w.)⁹⁷.

BIBLIOGRAFIA

- Adamska A., *Teologia piękna na przykładzie ikon Andreja Rublowa*, Kraków 2003.
- Apokryfy i legendy starotestamentowe Słowian południowych, red. G. Minczew, M. Skowronek, Kraków 2006.
- Areopagita Pseudo-Dionizy, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005.
- Андрей Рублев, ред. Н. Брехова, Москва 2001.
- Bielawski M., *Blask ikon*, Kraków 2005.
- Branicka M., Skrzyniarz S., *Nieznana ikona Jana Chrzciciela Anioła Pustyni z początku XVII wieku w Muzeum Sprzętu Gospodarstwa Domowego w Ziębicach*, w: *Sztuka średniowiecznego Wschodu i Zachodu. [Osiągnięcia i perspektywy poznawcze u progu XXI wieku]*, red. M. Smorąg-Różycka, Kraków 2002.
- Cerkiew – wielka Tajemnica. [Sztuka cerkiewna od XI wieku do 1917 roku ze zbiorów polskich. Katalog wystawy zorganizowanej przez Muzeum Zamków Góraków w Szamotułach i Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie. Kwiecień-sierpień 2001], Gniezno 2001.
- Charkiewicz J., *Ikonografia święt z liczby dwunastu*, Warszawa 2007.
- Charkiewicz J., *Tobą raduje się całe stworzenie... [Ikonografia Matki Bożej w Prawosławiu]*, Warszawa 2007.

⁹⁶ M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, il. XXXII. *Mała Deesis* to przedstawienie z udziałem Chrystusa-Pantokratora, Matki Bożej i św. Jana Chrzciciela.

⁹⁷ A. Olędzka-Frybesowa, *Patrząc na ikony. [Wędrowki po Europie]*, Warszawa 2001, il. (aneks). Por. M. Branicka, S. Skrzyniarz, *Nieznana ikona Jana Chrzciciela Anioła Pustyni z początku XVII wieku w Muzeum Sprzętu Gospodarstwa Domowego w Ziębicach*, w: *Sztuka średniowiecznego Wschodu i Zachodu. [Osiągnięcia i perspektywy poznawcze u progu XXI wieku]*, red. M. Smorąg-Różycka, Kraków 2002, il. 1. Por. ikona Teofana Greka z końca XIV w.: tamże, il. 6. Por. ikona kreteńska z około 1450 r.: tamże, il. 7. Por. ikona przypuszczalnie M. Damaskinosa z 2 połowy XVI w. z Krety: tamże, il. 9. Por. ikona grecka z początku XVIII w. *Święci Jan Chrzciciel, Anioł Pustyni, i Mikołaj*. Tamże, il. 11. Por. tamże, il. 12.

- Chrystus wybawiający*. [Teologia świętych obrazów], red. A. A. Napiórkowski, Kraków 2003.
- Dzielska M., *Porządek anielski w „Hierarchii niebiańskiej” Pseudo-Dionizego Areopagity*, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2003.
- Еремина С. Т., *Мир русских икон*. [История, предания], Москва 2002.
- Frybesowa-Oleędzka A., *Patrząc na ikony*. [Wędrowki po Europie], Warszawa 2001.
- Gać J., *Grecja. Kulturowy przewodnik po Grecji bizantyńskiej*, Kraków 2007.
- Gąska-Sulikowska A., *Objawienie Świętej Trójcy jako temat żywotów i ikon św. Aleksandra Swirskiego. Na marginesie „polityki” religijnej metropolity Makarego w XVI wieku*, w: „Series Byzantina” t. II, Warszawa 2004.
- Gąska-Sulikowska A., *Spory o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, Warszawa 2007.
- Giemza J., *Ikony XV-XVIII wieku w zbiorach Muzeum-Zamku w Łańcucie*, w: *Zachodnioukraińska sztuka cerkiewna. [Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej Łańcut-Kotań 17-18 kwietnia 2004 roku]*, Łańcut 2004.
- Gronek A., *Ikony Męki Pańskiej*. [O przemianach w malarstwie cerkiewnym ukraińsko-polskiego pogranicza], Kraków 2007.
- Helytovyč M., *Icons of the 1560s associated with „Dmytrij”*, w: „Series Byzantina” t. I, Warszawa 2003.
- Hryniewicz W., *Piękno i zbawienie*. [Kilka refleksji nad eschatologią ikon], w: *Obraz i kult*. [Materiały z Konferencji „Obraz i kult” KUL-Lublin, 6-8 października 1999], red. M. U. Mazurczak, J. Patyra, Lublin 2002.
- Ikony Cerkwi Prawosławnej w Brzozie*, red. A. Graban, Strzelce Krajeńskie 2005.
- Ikony*, red. J. Kułakowska, Olszanica 2001.
- Ikony. Przedstawienia maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie*, Warszawa 2004.
- Immerzeel M., *Proskynetaria from Jerusalem. Souvenirs of a Pilgrimage to the Holy Land*, w: „Series Byzantina” t. III, Warszawa 2005.
- Janocha M., *Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne w dawnej Rzeczypospolitej*. [Problem kanonu], Warszawa 2001.
- Janocha M., *Zachodnioukraińskie ikony Zaśnięcia Matki Boskiej*, w: *Zachodnioukraińska sztuka cerkiewna. Dzieła, twórcy, ośrodki, techniki*, red. J. Giemza, Łańcut 2003.
- Kalinowska-Dąb B., *Ikony i obrazy*, Warszawa 2000.
- Kruk P. M., *Zachodnioruskie ikony Matki Boskiej z Dzieciątkiem w wieku XV i XVI*, Kraków 2000.
- Malarstwo rosyjskie XIV-XX w.* [27 maja – 15 lipca 1957, Warszawa, Muzeum Narodowe], red. P. Lebediew, tłum. I. Kołoszyńska, Warszawa 1957.

- Mazurkiewicz R., *Deesis*. [*Idea wstawiennictwa Bogarodzicy i św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej*], Kraków 2002.
- Miljajewa L., *Ikony*, tłum. M. Florczak, Ożarów Mazowiecki 2007.
- Modlitwa kolorem. [*Ikony z Pracowni Karmelu Miłości Miłosiernej im. Braci Trapistów z Tibhirine*], Szczecin 2003.
- Molč W., *Sztuka rosyjska do roku 1914*, Wrocław-Kraków 1955.
- Naumowicz J., *Drabina zmagani Jana Klimaka*, „Życie Duchowe” 50 (2007).
- Novgorod icons 12th-17th century*, Leningrad 1983.
- Obraz i przyroda*. [*Materiały z Konferencji „Obraz i przyroda” KUL 6-8 października 2003*], red. M. U. Mazurczak, J. Patyra, M. Żak, Lublin 2005.
- Popova O., Smirnova E., Cortesi P., *Ikony*, tłum. T. Łozińska, Warszawa 2000.
- Quenot M., *Ikona i kosmos*. [*Inne spojrzenie na dzieło stworzenia*], tłum. H. Paprocki, Białystok 2007.
- Quenot M., *Ikona. Okno ku wieczności*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1997.
- Quenot M., *Zmartwychwstanie i ikona*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2001.
- Sikorska-Kobrzeńska G., *Ikona, kult, polityka*. [*Rosyjskie ikony maryjne od drugiej połowy XVII wieku*], Olsztyn 2000.
- Sikorska-Kobrzeńska G., *Ikony staroobrzędowców w zbiorach Warmii i Mazur*, Olsztyn 1993.
- Skrzyniarz S., *Hades*. [*Recepcja, sens ideowy i przemiany obrazu pogańskiego boga w sztuce bizantyńskiej*], Kraków 2002.
- Szczepański M., Górny W., *Strażnicy Kanonu*. [*Nieznane Oblicza Rosyjskiej Sztuki Sakralnej XVIII i XIX wieku ze zbiorów Muzeum – Zamek Górków w Szamotułach*], Białystok 1999.
- Špidlík T., Rupnik M. I., *Mowa obrazów*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2001.
- Tkáč S., *Ikony słowackie*, tłum. A. Czcibor-Piotrowski, Warszawa 1984.
- Tomalska J., *Ikony*, Białystok 2005.
- Uspieński L., *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993.
- Władyka-Papuci E., *Sztuka starożytnej Grecji*, Warszawa-Kraków 2001.
- Zeszyty Muzeum Warmii i Mazur. Sztuka staroobrzędowców*, t. III, Olsztyn 1999.
- Зілінко Р., *Причинки до дослідження іконостасу із церкви св. Дмитра з Тенетиськ*, w: *Zachodnioukraińska sztuka cerkiewna*. [*Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej Łańcut-Kotań 17-18 kwietnia 2004 roku*], red. J. Giemza, Łańcut 2004.

JUBILEUSZOWY ROK ŚW. PAWŁA APOSTOŁA

Kolejny raz dane jest nam w Kościele katolickim przeżywać rok jubileuszowy, tym razem poświęcony osobie i życiu św. Pawła Apostoła. Obchody jubileuszowe nie tyle wyznaczają obszar teologicznych zainteresowań Kościoła, co raczej wskazują na drogę, jaką pragnie on aktualnie kroczyć. Jeśli chcemy z tego czasu skorzystać, jeśli mamy pragnienie, by nie stał się on kolejną narzuconą z zewnątrz „akcją duszpasterską”, wobec której pozostaniemy nieporuszeni, to zaproszeni jesteśmy, by dobrze wsłuchać się w to, czym chce dzisiaj żyć Kościół.

Papież Benedykt XVI, ogłaszając Jubileuszowy Rok św. Pawła, pragnął nie tylko uczcić rocznicę 2000 lat od jego narodzin, ale nade wszystko chciał stworzyć dogodne warunki, abyśmy przyglądając się tej niezwyklej postaci i czytając jego pisma, mieli okazję zdobyć nowe doświadczenie, ponownie odkryć najgłębsze korzenie chrześcijaństwa i umocnić swoją tożsamość¹.

Warto więc zapytać, w czym wyraża się fenomen św. Pawła i w jaki sposób może on być dla nas – ludzi XXI w. – ciągle aktualnym wzorcem osobowym?

W dziejach chrześcijaństwa Paweł odegrał zasadniczą rolę. Był pierwszym i największym misjonarzem, założycielem wielu wspólnot chrześcijańskich. Budował oraz integrował Kościoły rozsiane na terenie całego Imperium Rzymskiego, łącząc jego orientalne prowincje z terenami starego kontynentu. Komentatorzy jego życia twierdzą, że na stałe wpisał się w historię Europy, która bez niego mogłaby wyglądać zupełnie inaczej².

Na doniosłość tej postaci składa się wiele czynników, zarówno naturalnych, jak i nadprzyrodzonych. Paweł był człowiekiem o niezwykle mocnej i spójnej osobowości, osobą o jasnym i otwartym umyśle, uważnym obserwatorem otaczającej rzeczywistości i dobrym organizatorem. Urodził się i wychował w Tarsie, w dobrze usytuowanej i pobożnej rodzinie żydowskiej, która posiadała obywatelstwo rzymskie. Dzięki temu mógł liczyć na dobre wychowanie w wierze ojców i wykształcenie w słynnej szkole rabinackiej w Jerozolimie. Jego edukację wzbogaciły podróże po największych miastach Cesarstwa Rzymskiego. Wzrastał zarówno w bogatej

¹ Por. Benedykt XVI, Przemówienie wygłoszone na rozpoczęcie Roku św. Pawła w dniu 28.06.2008 r., cyt. za: Biuletyn KAI 27:2008 s. 23-24.

² Por. R. Fabris, *Tutto per il Vangelo. La personalità, il pensiero, la metodologia di Paolo di Tarso*, Milano 2008 s. 5.

tradycji Izraela, jak i w duchowym klimacie rodzinnego miasta, które odnowione przez Juliusza Cezara, było ważnym ośrodkiem handlowym i kulturalnym, gdzie spotykały się różne prądy myślowe i religijne. Z jednej strony był więc zakorzeniony w tradycji hebrajskiej, a z drugiej asymilował kulturę miast helleńskich, gdzie nauczył się płynnie mówić i pisać po grecku. Stąd w jego pismach znajdujemy odniesienia do platońskiej antropologii oraz cytaty pogańskich poetów. Tak dobre i szerokie wykształcenie sprawiało, że potrafił umiejętnie łączyć własną tradycję żydowską z bogatą kulturą grecko-rzymską, stając się człowiekiem dialogu³.

Benedykt XVI podczas jednej z audiencji powiedział, że „Paweł jawi się nam jako człowiek z pogranicza trzech różnych kultur – rzymskiej, greckiej i żydowskiej, i być może dlatego był tak dobrze przygotowany do szerokiego otwarcia uniwersalistycznego, do pośrednictwa między kulturami, do prawdziwej powszechności”⁴. Właśnie dzięki tej predyspozycji, połączonej z niezwykle zapalem misyjnym, który objawił się po jego duchowej przemianie, wiara chrześcijańska mogła być przeniesiona z rodzinnej ziemi Izraela w środowisko syropalestyńskie i świat grecko-rzymski⁵.

W sposób nieprzewidywalny dla niego samego edukacji tej dopełnił sam Bóg, wkraczając w jego życie i otwierając go na nowe horyzonty, które wcześniej, pomimo posiadanej wiedzy, były dla niego niedostępne. Bóg, dając mu łaskę powołania, przełamał w nim bariery ludzkiego myślenia, które zdogmatyzowane przez radykalny faryzeizm, nie było w stanie otworzyć się na objawienie dokonane w Jezusie Chrystusie. Spotkanie z żywym Bogiem nie tylko powaliło go na ziemię, ale rozbiło dotychczasowy sposób myślenia skoncentrowany na całkowitym poddaniu się prawu. Paweł musiał pozostawić to, czego zbyt kurczowo się trzymał, musiał oślepnąć, aby na nowo nauczyć się widzieć! Dopiero to doświadczenie stało się dla niego wyzwajające i przemieniające, z gorliwego sługi martwej litery prawa i tradycji stał się sługą żywego Boga, z prześladowcy chrześcijan – gorliwym apostołem. To mistyczne doświadczenie było tak silne, że dokonało w nim rewolucyjnej zmiany, odtąd wszystko, co wcześniej zdobył, uznał za „śmieci”, a sam zapragnął żyć wyłącznie dla Ewangelii, „by mieć w niej swój udział” (por. Flp 3, 8; 1Kor 9, 23).

Bogactwo osobowości, erudycja i kultura w połączeniu z tak obfitym działaniem łaski, przyniosły wielkie duchowe owoce i zrodziły niezwykle dynamikę życia wiary. Paweł z jednej strony był mistykiem, który doświadczał obecności żywego Boga, a z drugiej człowiekiem poddanym ludzkim ograniczeniom, o czym sam pisał, wspominając „upokarzający oścień dla ciała” (por. 2Kor 12, 7). Wszystko to

³ Por. Tamże, s. 7.

⁴ Benedykt XVI, Audiencja generalna z dnia 27.08.2008 r., cyt za: Biuletyn KAI 36:2008 s. 18-19.

⁵ Por. Fabris, s. 6.

sprawiało, że głęboko zakorzeniony w realiach ludzkiego życia, był on jednocześnie mistykiem o duchowych skrzydłach, które pozwalały mu wznosić się ku niebu.

Nawrócony i przemieniony Paweł stał się Bożym maratończykiem, który – jak na olimpijskim stadionie – podjął wielki bieg dla Ewangelii. A że był to bieg niezwykle, świadczy fakt, że w okresie 15 lat podróży apostołskich przebył ponad 10 tysięcy kilometrów, co na ówczesne czasy było niemalym wyczynem (por. 1Kor. 9, 24nn)⁶.

Jako dzieci XXI wieku żyjemy w zupełnie innym świecie, czasowo i kulturowo odległym od początków chrześcijaństwa. Nasze „małe ojczyzny”, choć mają swoje znaczenie, zazwyczaj nie są, jak Tars, tętniącymi życiem metropoliami, w których przecinają się ważne szlaki handlowe. Z drugiej jednak strony nasza sytuacja nie jest aż tak odmienna. I my żyjemy dziś w bardzo otwartej przestrzeni, jakby na przecięciu cywilizacyjnych szlaków. Droga, przez którą dochodzą do nas informacje z całego świata, jest dziś multimedialna przestrzeń, a zwłaszcza Internet, który sprawia, że nawet małe mieszkanko na poddaszu może każdego dnia stawać się wielkim areopagiem różnych kultur, idei oraz wierzeń.

Wirtualna przestrzeń bez granic fizycznych, a często i moralnych, staje się dziś naturalnym środowiskiem wzrastania młodego pokolenia. Człowiek, który dorasta w takim klimacie, wyrywany z własnego kontekstu kulturowego, z jednej strony może się wszechstronnie rozwijać, stając się obywatelem świata, ale z drugiej łatwo może się zagubić w labiryncie różnorodnych treści i niezbadanym gąszczu informacji. Człowiek, a z nim i społeczeństwo, które dojrzewa w takiej atmosferze, doświadcza niezbadanych i trudnych do przewidzenia zmian w obrebie kształtowania się własnej tożsamości.

„Otwarta przestrzeń” ludzkiego życia ulega wielu przeobrażeniom. Rozwój techniki, a zwłaszcza niesłychane osiągnięcia w dziedzinie komunikacji sprawiają, że żyjemy nie tylko w jakościowo nowym, ale i nieustannie zmieniającym się obszarze kulturowym. Jednak nowy styl życia, promowany zwłaszcza przez środki przekazu, coraz mocniej sprzeciwia się duchowi Ewangelii oraz chrześcijańskiej tradycji, na której budowano podwaliny starego kontynentu. I choć w Europie nie brak symboli chrześcijańskiej obecności, to jednak systematycznie rozszerzające się zeświecczenie rodzi niebezpieczeństwo, że jej duchowe korzenie staną się tylko muzealnymi pamiątkami z przeszłości. „Europejska kultura sprawia wrażenie *milczącej apostazji* człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał” (EiE 7.9).

Analizując współczesne przemiany kulturowe, Jan Paweł II w Adhortacji „*Ecclesia in Europa*” zauważył wiele twórczych elementów, które ożywiają ludzkiego ducha i umacniają rozwój naszej cywilizacji, ale dostrzegł również

⁶ Por. Fabris, s. 57.

niebezpieczne trendy, które dla człowieka są zagrożeniem. Nazywa je kulturą *gasnącej nadziei*, która wyrasta z dążenia do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa. Ten typ myślenia uważa człowieka za „absolutne centrum rzeczywistości, kładąc mu w ten sposób wbrew naturze rzeczy zająć miejsce Boga, zapominając o tym, że to nie człowiek czyni Boga, ale Bóg czyni człowieka” (EiE 9). Konsekwencją takiego sposobu myślenia jest rozwój nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu w sferze moralności, a nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego (EiE 9). Odrzucenie kultury moralnej i często choćby podstawowych wartości etycznych prowadzi do budowaniem świata, w którym Bóg jest *wielkim nieobecnym*⁷.

W świetle powyższych rozważań widać, jak naglące staje się wezwanie, aby chrześcijanie na nowo odkryli swoje duchowe korzenie i umocnili własną tożsamość. Uwidacznia się również, jak ważnym i aktualnym wzorcem osobowym pozostaje św. Paweł. Nie mniej bowiem niż w czasach Cesarstwa Rzymskiego, także dziś potrzeba świadectwa wiary. Wobec wielu przemian cywilizacyjnych i kulturowych, potrzeba chrześcijan o wyraźnej i spójnej osobowości, mądrych i wszechstronnie wykształconych, posiadających głębokie poczucie tożsamości i zdolnych do dialogu ze współczesnym światem. Potrzeba ludzi, którzy mają zarówno korzenie, jak i skrzydła, którzy żyją codziennością, a jednocześnie wznoszą się ponad ziemski horyzont. Tylko bowiem tacy chrześcijanie będą potrafili bez lęku, uprzedzeń czy kompleksów wychodzić na spotkanie ludzi innych kultur i „nie zagubią się w propozycji kultury chwili, a będą świadkami odwiecznej mądrości, płynącej z objawionego słowa”⁸.

Należy sobie życzyć, by dany nam czas mógł być przeżywany właśnie w takim klimacie i okazał się bardzo owocny. Prośmy więc za Papieżem, aby dobry Bóg, „który sprawił, że Paweł dostrzegł Jego światło i usłyszał Jego słowo, który poruszył głęboko jego serce – pozwolił również nam widzieć to światło, aby także nasze serce zostało poruszone Bożym słowem, byśmy w ten sposób mogli dzisiejszemu światu dawać świadectwo Ewangelii i prawdę Chrystusową”⁹.

Warto się zatem zatroszczyć, aby kolejny rok jubileuszowy przeżywany w Kościele mógł spełnić papieskie nadzieje. Warto zadbać, by przyczynił się do kształtowania umysłów i serc ludzi wierzących, pogłębiając zarówno ich korzenie, jak i umacniając skrzydła, by wszyscy wyznawcy Chrystusa mogli stać się chrześcijanami na miarę samego Pawła z Tarsu.

⁷ Jan Paweł II, Homilia wygłoszona w Krakowie w dniu 18.08.2002 r.

⁸ Benedykt XVI, Homilia wygłoszona podczas spotkania z duchowieństwem w Warszawie w dniu 25.05.2006 r.

⁹ Benedykt XVI, Audiencja generalna z dnia 27.08.2008 r., cyt za: Biuletyn KAI 36:2008, s. 19.

RECENZJE

ks. R. Pierskała, *Pozamszalny kult Chrystusa w Eucharystii w posoborowej reformie liturgicznej*, Opole 2008, ss. 419

„Kościół żyje dzięki Eucharystii” (*Ecclesia de Eucharistia vivit* – zob. Encyklika Jana Pawła II z 2003 r.). Takimi słowami rozpoczyna Papież swoje nauczanie na temat fundamentalnego znaczenia Eucharystii w życiu Kościoła, dla życia każdego wierzącego. Dlatego ten temat jest stale aktualny, gdyż stanowi znak rozpoznawczy religii chrześcijańskiej. Uobecnianie bowiem „Wydarzenia Wieczernikowego” jest permanentnym zadaniem Kościoła. Stąd *De Eucharistia numquam satis*. Poniżej recenzowana publikacja jest dowodem na to, że problematyka eucharystyczna, także w wymiarze naukowym, stale znajduje jakiś obszar dotąd nie w pełni rozeznany, omówiony, przestudiowany.

Ks. dr Rudolf Pierskała jako swą pracę habilitacyjną przedstawia monografię pt.: *Pozamszalny kult Chrystusa w Eucharystii w posoborowej reformie liturgicznej* (Opole 2008, Seria: Opolska Biblioteka Teologiczna, ss. 419). Powyższa pozycja z pewnością wypełni „lukę” poznawczą i wydawniczą w obszarze nauk liturgicznych w Polsce, gdyż żaden z rodzimych liturgistów nie zmierzył się w tak dogłębny, wyczerpujący, wieloaspektowy i źródłowy sposób z problematyką pozamszalnego kultu eucharystycznego, z punktem ciężkości spoczywającym na analizie posoborowej księgi *Komunia święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą świętą dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1985 (łacińskie *editio typica* 1973). Istnieją oczywiście różnorakie cząstkowe „przyczynki”, a nawet w miarę obszernie opracowania na powyższy temat (zob. prace takich autorów jak: W. Bomba, S. Czerwik, Wł. Głowa, C. Krakowiak, L. Pełka, H. Sobeczko, T. Syczewski i inni). Oryginalność jednakże rozprawy naszego Autora polega na tym, że wszystkie pozamszalne formy kultu eucharystycznego zostały uporządkowane w wymiarze historycznym, teologicznym, liturgicznym i pastoralnym. Autor oparł się w swej rozprawie na bardzo obszernym fundamencie źródłowym, na dokumentach soborów powszechnych, na dokumentach papieskich, dokumentach Dykasterii Watykańskich, Kościoła Polskiego, różnorakich ksiąg liturgicznych, na tekstach patrystycznych oraz na bardzo obszernej literaturze przedmiotu, także w języku niemieckim, włoskim czy francuskim. O rzetelnym potraktowaniu materii świadczy ogromna ilość przypisów (w sumie ponad 2000!), często ponadto „nawarstwionych”. Uczciwość naukowa Autora, akrybia wręcz, jaką wykazuje Habilitant w operowaniu „warsztatem naukowym”, uwiarygadniają tezy prezentowane w rozprawie.

Rozprawę tworzą: Wstęp, siedem rozdziałów, zakończenie, wykaz skrótów, bibliografia, streszczenie w języku niemieckim (s. 401-406).

Rozdział pierwszy przybliży teologiczne założenia odnośnie do posoborowej księgi *Komunia święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą świętą dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* (=odtąd KKTE) z roku 1985 (*editio typica* 1973). Analiza zawartości tejże księgi stanowi „kręgosłup” całej rozprawy, słusznie zatem Autor zapoznał nas z pracami redakcyjnymi związanymi z jej powstaniem oraz przekładem na język polski i dostosowaniem jej do zwyczajów diecezji polskich. Kwestie pozamszalnego kultu eucharystycznego Autor oparł na posoborowych dokumentach *in propositio*, zarówno Stolicy Apostolskiej, jak też Konferencji Episkopatu Polski.

Ponieważ u podstaw wszystkich form pozamszalnego kultu eucharystycznego jest celebrowanie Mszy świętej, o czym zresztą przypomina *Wprowadzenie Teologiczne i Pastoralne* księgi KKTE art. 2, Autor w drugim rozdziale, w oparciu o dokumenty Kościoła i właściwą literaturę opisuje Mszę św. jako pamiątkę Pana, jako ofiarę Chrystusa i Kościoła i jako świętą ucztę. Ponadto na tym tle omawia Autor zobowiązania związane z kapłaństwem sakramentalnym i wspólnym wiernych, które wynikają ze sprawowania Eucharystii mszalne.

Logika trzeciego rozdziału opiera się na fakcie, że Eucharystia będąc (jedy-nym) sakramentem trwałym, wymaga miejsca jego przechowywania (zob. KKTE, 9-11). Słusznie zatem Autor ukazał obszerny proces historycznego kształtowania się tego miejsca umiejscowienia świętych postaci eucharystycznych, aż po dzisiejsze prawodawstwo *in propositio*.

Następne rozdziały rozprawy (IV, V, VI i VII), zgodnie z zawartością I, II i III rozdziału KKTE, przedstawiają historię, liturgię i implikacje pastoralne związane z Komunią świętą poza Mszą świętą, Wystawieniem Najświętszej Eucharystii, procesjami eucharystycznymi oraz kongresami eucharystycznymi.

Nie pomniejszając bardzo wysokiej i pozytywnej oceny rozprawy habilitacyjnej, recenzent miałby kilka pytań czy wątpliwości zrodzonych po jej lekturze:

a) na s. 23. Autor podaje zestaw 11 schematów, które odzwierciedlają kolejne etapy prac redakcyjnych nad Instrukcją *Eucharisticum mysterium*. Recenzentowi brakuje tutaj dokładniejszej analizy owych procesów redakcyjnych, które trwały przecież prawie dwa lata. Zbyt często Autor cytuje tu jedno źródło poznawcze (A. Bugnini, *La riforma...*, s. 818-827). A przecież od *obumbratio problematis*, aż po końcową redakcję Instrukcji nawarstwiały się polemiki, nowe sugestie, propozycje, nawet kontrowersje. Każda bowiem Grupa Studyjna (*Coetus a studiis*) powołana przez *Consilium* dla wykonania określonego zadania, owe problemy uzewnętrzniała w różnorodnych *Relationes*, *Animadversiones*, *Vota*, *Osservazioni*, *Res Secretariatus*, itd. Podobne uwagi recenzenta odnoszą się do kwestii zbyt

oszczędnej analizy procesów redakcyjnych, które doprowadziły do powstania łacińskiej edycji księgi KKTE (zob. s. 30-33). Ponadto dedykowanie zaledwie 10 linijek zapowiedzianym tytułem podrozdziału „pracom nad polską księgą KKTE” jest zbyt skromną odpowiedzią na powyższy tytuł;

b) dlaczego temat uczestniczenia w liturgii eucharystycznej pojawia się w rozprawie dwukrotnie, zarówno w rozdziale I, jak też II? W rozdziale I czytamy (s. 68 nn) o postawie słuchania Słowa Bożego, wyciszenia, postawie pokutnej zachęcającej do nawrócenia „składania w darze wszystkiego, czego wymaga życie chrześcijańskie”, o duchowości dziękczynienia wynikającej ze świadomości daru, o postawie adoracji, itd. W rozdziale drugim natomiast (s. 120-133) ponownie czytamy o zobowiązaniu wszystkich wiernych do czynnego, świadomego, pełnego, owocnego, „modelowego” uczestniczenia i udziału w Eucharystii. Czy byłaby na miejscu ewentualna propozycja recenzenta, aby te powyższe ascetyczne postulaty zebrać razem w formie rozdziału kończącego rozprawę? Sam bowiem Autor przyznaje na s. 65, że w liturgii cała historia zbawienia opiera się „na, pierwszeństwie obiektywnych rzeczywistości zbawczych w stosunku do ludzkich, subiektywnych przeżyć”. Inaczej liturgia byłaby zredukowana do obrzędowości, do rytualizmu. Tę samą myśl wyraził, jak wiadomo, już 90 lat wcześniej (1918 r.) Romano Guardini w *Vom Geist der Liturgie*, w rozdziale *Der Primat des Logos über das Ethos* (zob. Wyd. 19, Freiburg 1957, s. 74-84);

c) mała precyzja, o której Autor mógł nie wiedzieć. Instrukcję *Eucharisticum mysterium* (s. 21-29) przygotowała nie Kongregacja Obrzędów, lecz *Consilium*.

Na dokumencie istnieje podpis kard. G. Lercaro przewodniczącego *Consilium* obok podpisu kard. A. Larraona prefekta Kongregacji. Owszem, Autor na s. 23 o tym wspomina, jakkolwiek nie doprecyzowuje tego nieco dziwnego faktu podpisu Kongregacji pod pracą *Consilium*. Podobna sytuacja miała miejsce odnośnie do Instrukcji *Inter Oecumenici* (s. 26), opracowanej również wyłącznie przez *Consilium*. Zakończenie Instrukcji jednoznacznie wyjaśnia, że została ona *a Consilio parata*. Powyższą dwuznaczność można wytłumaczyć faktem, że *Consilium* nie posiadało w tym czasie jednoznacznej struktury prawnej wewnątrz Kurii Rzymskiej;

d) ss. 264-265 traktują o wystawieniu i adoracji Najświętszego Sakramentu w Monstrancji w Grobie Pańskim w Wielki Piątek oraz w Wielką Sobotę. Dotąd i w całej swej rozprawie Autor przedstawia wszystkie formy pozamszalnego kultu eucharystycznego na szerokim, często bardzo pogłębionym kontekście historycznym. Tutaj jednak tego historycznego tła brakuje. Dlaczego? Istnieje przecież wystarczająca literatura przedmiotu dokumentująca, że już pod koniec XVI w. pojawiła się praktyka umieszczania Monstrancji przykrytej welonem

w Grobie Pańskim najpierw w Bawarii, a potem w innych krajach europejskich (zob. prace takich autorów jak: P. Browe, H. Dausend, F. Małaczyński, i inni). Potwierdza to także cytowany przez Habilitanta Rytuał Piotrkowski z roku 1631 (pars II, 120-123), który zresztą mocno opiera się na obrzędach podanych w Agendzie Prowincji Gnieźnieńskiej z roku 1591;

e) ss. 216-219 opisują zwyczaje udzielania Komunii świętej wiernym po lub poza Mszą świętą (nie chodzi tu o chorych!). Zapewne z delikatności Autor nie przypomina, praktykowanego także w Polsce, „niechwalebego” zwyczaju, stosowanego jeszcze w czasach trwania Soboru Watykańskiego II, rozdawania, udzielania Komunii świętej we Mszy św. zaraz po obrzędzie podniesienia Postaci Eucharystycznych. Celebrans wówczas kontynuował sprawowanie „swojej” Mszy św., a „wolni” księża podchodzili do tabernakulum, odnawiali po cichu odwróceniu do ludzi tekst *Misereatur* oraz *Indulgentiam* i podchodzili do „bala-sek” i udzielali Komunię św. Oczywiście dotyczyło to dużych parafii. Recenzent brał też w tym udział;

f) temat rozprawy zapowiada jego integralne potraktowanie w oparciu o wszystkie posoborowe księgi liturgiczne. Dlatego byłoby uzasadnionym dopełnieniem problematyki uwzględnienie także księgi *Caeremoniale Episcoporum* z roku 1984 (zob. Caput XX: *De expositione et benedictione eucharistica*, s. 254-257, nn. 1102-1115 oraz artykuły odnoszące się do tematu: *Processio cum Ss.mo Sacramento, tabernaculum*, itd).

Podobna uwaga odnosi się do nieobecnej w rozprawie księgi *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1974. Chodzi tu o omówienie art. 60 (s. 30), który podaje normy udzielania Komunii świętej podczas zawierania sakramentu małżeństwa *poza* Mszą św.

g) Autor kończy rozprawę poniekąd retorycznym pytaniem: „czy coś pozostało jeszcze do uporządkowania w posoborowej odnowie kultu Eucharystii?” Do podanych przez Autora aktualnych trudności pastoralnych w tej materii (s. 356), recenzent dodałby potrzebę porządkowania niektórych nabożeństw maryjnych sprawowanych wobec wystawionego Najświętszego Sakramentu przy równoczesnym braku wyeksponowania ich chrystologicznego wymiaru (zob. odpowiedź pierwotnie negatywną w *Notitiae* 3 [1968] s. 133-134). To samo dotyczy nabożeństw ku czci różnych świętych, np. św. Antoniego, Judy Tadeusza, Franciszka itd.

Osobnym zadaniem duszpasterskim, obejmującym jeszcze wiele polskich parafii, jest odwrócenie przekonania znacznej części wiernych, którzy uważają, że to właśnie procesja eucharystyczna od Grobu Pańskiego odbywana w poranek wielkanocny (łącznie z tzw. „Mszą św. Rezurekcyjną”) jest początkiem liturgicznych obchodów Zmartwychwstania Pańskiego (niesławny obyczaj „dwóch”

Wielkanocy polskich!). Zatem także i w tym wymiarze duszpasterskich zadań, jest jeszcze wiele do zrobienia.

Potwierdzając bardzo wysoką ocenę odnośnie do całego „warsztatu naukowego”, jakim wykazał się Habilitant, recenzent zauważa kilka małych niedoskonałości lub prezentuje inny punkt widzenia.

a) należy doprecyzować, uzupełnić:

- s. 189 przyp. 33. niekompletny tytuł publikacji Z. Wita – *Troska liturgiczna o człowieka chorego w świetle polskich rytuałów potrydenckich (1631-1964)*...
- s. 368: tę samą Kongregację nazywa Autor raz Kongregacją *Obrzędów*, innym razem *Rytów*.
- s. 372: *Ordo Romanus*... rok wyd. 1949 (wyd. II-reimpressio 1971), s. 65-112.
- s. 384: Marini..., – brakują strony: 573-602.
- s. 394: Vogel..., – t. I-II, ... 1962-1972.

b) na str. 284 n pojawia się zaskakująca zbieżność tekstu Autora z tekstem B. Nadolskiego *Liturgika* vol. IV *Eucharystia*, Poznań 1992, s. 295-296; zob. tekst rozpoczynający się od słów „Kronika Paschalna z 649 r. ...”. Tekst ten zdradza dosłowne (w większości) powtórzenie tekstu B. Nadolskiego. To przeoczenie w zacytowaniu źródła pochodzenia wspomnianego powyżej tekstu jest absolutnym wyjątkiem na tle całości przypisów (ponad 2000!) w rozprawie, i w żaden sposób nie obniża ogólnej, bardzo pozytywnej oceny publikacji ks. Dra R. Pierskały.

c) rozprawa skorzystałaby z uwzględnienia takich pozycji, jak:

Dell’Oro F., *La Santa Comunione e il culto del mistero eucaristico fuori la Messa*, RL 61 (1974) s. 247-266,

Falsini R., *Il culto eucaristico al di fuori della messa*, w: tenże (red.), *Liturgia e forme di pietà*, Milano 1979, s. 57-71,

Falsini R., *La prassi eucaristica al di fuori della messa nella Chiesa occidentale*, RL 67 (1980), s. 9-28,

Głowa Wł., *Wystawienie Najświętszego Sakramentu*, CT 57 (1987), z. 3, 60-70,

Roy N. E., *Rite, Gesture and Meaning: Incense in Worship of the Eucharistic outside Mass*, EL 116 (2002), s. 175-196,

Visentin P., *Il culto eucaristico “extra Missam” nella dottrina e nelle norme dell’istruzione*, w: F. Dell’Oro (red.), *Eucaristia Memoriale del Signone e sacramento permanente*, Torino 1967, s. 104-126.

- a także cały zeszyt monograficzny LMD 225 (2001), s. 9-116 (tytuł: *L’Adoration Eucharistique*).
- Szereg zapytań recenzenta, czy nawet uwag krytycznych odnośnie do rozprawy habilitacyjnej, nie wykracza poza *Schönheitsfehler* na tle całości.

Specjaliści z dziedziny nauk liturgicznych, a także ambitniejsi duszpaste-rze, z pewnością są wdzięczni Autorowi za jego rzetelne studium na temat pozamszalnego kultu eucharystycznego.

ks. Jerzy Stefański

ks. Jerzy Pałucki, *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*, Lublin 2007, 320 ss.

Po wniebowstąpieniu Pana Jezusa i zesłaniu Ducha Świętego Kościół składał się z małej grupy swoich wyznawców. Podjęty jednak proces ewangelizacji, która objęła z czasem nie tylko tereny Imperium rzymskiego, ale także wyszła poza jego granice, stawał się coraz silniejszą i znaczącą instytucją. Wraz z rozwojem terytorialnym i liczebnym Kościoła pogłębiała się świadomość przynależności do wspólnoty ludzi ochrzczonych i wierzących, rodziły się liczne pytania, które domagały się odpowiedzi. Dlatego też równocześnie podejmowano próby udzielania naukowego uzasadnienia, czym jest i powinien być Kościół.

Kiedy przeglądamy literaturę pierwszych wieków chrześcijaństwa, nie znajdziemy w niej osobnych dzieł, które w sposób całościowy poświęcone zostały Kościołowi. Starożytność przekazała nam jednak cały szereg wypowiedzi, które do niego się odnoszą. Wiele z nich ukazuje eklezjologię w perspektywie trynitarniej, co stanowi ciekawe ujęcie tego problemu.

Przestudiowania tekstów, w których poruszony został ten temat, podjął się znany patrolog środowiska lubelskiego, nie tylko z licznych i dojrzałych publikacji, ale także z pracy dydaktycznej – ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki. Swoją książkę zatytułował: *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*. Zapowiedziany problem przedstawia powołując się na wybranych autorów okresu patrystycznego, mianowicie: św. Ambrożego, św. Augustyna oraz św. Paulina z Noli. Wybór tylko trójki wymienionych Ojców Kościoła jest całkowicie uzasadniony, ponieważ przekazują oni nie tylko wypracowaną przez siebie teologię Kościoła, ale także opierają się na wcześniejszym dorobku dotyczącym tej doktryny. Należy także dodać, że Ks. Pałucki nie odwołuje się w swojej publikacji wyłącznie do wspomnianych autorów Kościoła starożytnego. Analizuje również wypowiedzi innych pisarzy okresu patrystycznego. Mamy zatem do czynienia z bardzo szerokim ujęciem problemu, w którym punkt wyjścia oraz fundament stanowią wspomniani Ojcowie Kościoła.

Opracowanie ks. J. Pałuckiego stanowi odważny krok poczyniony w polskiej teologii patrystycznej. Do tej bowiem pory nikt jeszcze nie zdobył się na całościowe i syntetyczne przedstawienie myśli patrystycznej dotyczącej relacji

Trójcy Świętej i Kościoła. Autor wskazuje, co prawda, na istniejącą bibliografię odnoszącą się do eklezjologii wczesnego chrześcijaństwa (szczegółowe omówienie stanu badań tego tematu znajduje się we wstępie, s. 29-38), są to jednak opracowania ogólne, bądź też dotyczą jednego Ojca Kościoła, lub też wybranego dzieła. Mieliśmy zatem do tej pory do czynienia jedynie ze szczątkowym i bardzo ogólnym potraktowaniem tego tematu. Ks. Prof. J. Pałucki wnosi natomiast całkowicie świeży, poparty tekstami źródłowymi pogląd na temat trynitarnego wymiaru Kościoła.

Przedstawione opracowanie składa się z trzech podstawowych części. W pierwszej z nich ukazane zostały wypowiedzi wybranych Ojców Kościoła i pisarzy starożytności chrześcijańskiej na temat trzech Osób Boskich, które stanowią swoistą genezę i wzór dla Kościoła. Dlatego też Autor proponuje ciekawe ujęcie tego tematu w czterech zasadniczych aspektach: Trójca Święta a Kościół, Bóg Ojciec a Kościół, Syn Boży a Kościół oraz Duch Święty a Kościół.

Druga część odnosi się do Kościoła jako wspólnoty osób. Takie ujęcie tego problemu staje się całkowicie zrozumiałe, ponieważ pisarze okresu patrystycznego dostrzegają w relacjach trynitarnych relacje osób. Dlatego też ks. Pałucki kładzie duży nacisk na przedstawienie kształtowania się terminu „osoba”, zapoznaje czytelnika z jego genezą chrystologiczną i trynitarną, by w końcu na przykładzie Maryi oraz apostołów Piotra, Jana i Pawła, ukazać „relacje interpersonalne w Kościele od samego początku jego zaistnienia i na ile znajdują one swe zakotwiczenie w relacjach Osobowych Trójcy Świętej” (s. 39).

Trzecia w końcu część stanowi syntezę myśli patrystycznej na temat trynitarnego wymiaru Kościoła, ukazuje mianowicie charakterystyczne przymioty Kościoła należące do jego istoty i powołania. Chodzi tutaj o *communio*, *societas*, *mysterium* i *missio*.

Wymienione zagadnienia zostały rzetelnie opracowane w oparciu o wypowiedzi Ojców Kościoła. Na uwagę zasługuje niewątpliwie pogłębiona analiza tekstów patrystycznych, która doprowadziła Autora publikacji do wielu ciekawych wniosków. Ujęte one zostały w zakończeniu książki (s. 249-257) i co najważniejsze, znalazły swoje uaktualnienie. Ks. prof. J. Pałucki ukazuje Kościół nie tylko w wymiarze patrystycznym, ale dostrzega związki, by nie powiedzieć spójność, doktryny eklezjologicznej wczesnego chrześcijaństwa z czasami współczesnymi. Jest to ważne chociażby ze względu na konieczność powrotu do korzeni, nie tylko biblijnych, ale także patrystycznych, by lepiej zrozumieć istotę i posłannictwo wspólnoty Ludu Bożego, jaką tworzymy przez chrzest i wiarę w Chrystusa. Takie podejście do tekstów patrystycznych i odczytanie ich także w szerokiej perspektywie dobrego zrozumienia zadań Kościoła we współczesnym świecie umożliwiło Autorowi książki na ciekawą i godną zacytowania tutaj konkluzję.

Ks. Pałucki dochodzi do wniosku, że poznanie bogatej i szeroko ujętej eklezjologii patrystycznej pozwala na sformułowanie słusznej skądinąd zasady, że „Kościół jest na tyle sobą, na ile relacje jego członków są odwzorowaniem idealnych relacji interpersonalnych Osób Trójcy Świętej” (s. 257). Wydaje się, że zrozumienie tej prawdy pozwoliłoby nie tylko uniknąć poważniejszych kryzysów w Kościele, ale przede wszystkim przyczyniłoby się do bardziej świadomego i rozumnego przeżywania przez wiernych swojego posłannictwa we wspólnocie, jaką tworzą. Jeżeli zatem zasadą i źródłem wszelkich działań Osób Trójcy Świętej jest miłość, to nie pozostaje chrześcijaninowi nic innego, jak stosować to prawo w odniesieniu do Kościoła, czyli do całej społeczności wierzących i ochrzczonych, nie wyłączając tych, którzy znajdują się poza nim bądź z własnego wyboru, bądź też pobłądzili na drogach swojego życia.

ks. Bogdan Czyżewski

Steven Lukes, *Moral Relativism*, New York 2008, 196 ss..

Postmodernistyczna rzeczywistość, tak charakterystyczna dla czasów współczesnych, wyraża się w pojęciach: tolerancja, wolność, pluralizm, relatywizm, nieustannie podejmowanych w dyskusjach. Książka Stevena Lukes’a *Moral Relativism* to przykład takiej refleksji w odniesieniu do relatywizmu. Jednocześnie stanowi najnowsze oraz najbardziej cenione opracowanie tego tematu.

Autor jest profesorem socjologii w New York University. W swoich publikacjach porusza on przede wszystkim problematykę indywidualizmu, racjonalizmu, moralności i polityki. Wśród bogatej twórczości na uwagę zasługuje najbardziej dotychczas znane dzieło *Emile Durkheim. His Life and Work*. Jedyną przetłumaczoną na język polski pracą autora jest *Niezwykłe oświecenie profesora Caritata: komedia idei* (Wydawnictwo Muza, Warszawa 2003).

Relatywizm rozumiany jako przekonanie, że prawda ma charakter względny i nie ma prawdy absolutnej, jest obecny nie tylko w rozważaniach akademickich, lecz także w codziennym życiu jednostek i społeczeństw, zarówno w życiu religijnym, jak i moralnym. Relatywizm moralny stoi na stanowisku, że wartości moralne mają charakter względny. Ich zmienność zależy od osoby oceniającej (subiektywizm), od punktu widzenia sytuacji (sytuacjonizm), od rozwoju społecznego (ewolucjonizm). W postulowanej coraz częściej etyce opisowej pojawia się postulat, aby zjawiska moralne badać w relacji do innych zjawisk społecznych i kulturowych. Omawiana książka jest właśnie realizacją takiego postulat.

Relatywizm moralny jest przez jednych przyjmowany z zachwytem, przez innych stanowczo odrzucany. Wszyscy jednak stawiają sobie pytanie: kto ma rację?

Czy rodzaj ludzki posiada jakieś wspólne standardy zachowania, które pozwalają nam rozumieć siebie i współistnieć? Czy mamy powstrzymywać się od osądzania zachowania innych? Czy naprawdę mamy rozbieżne pojęcia dobra i zła, cnoty i występku, krzywdy i pomyślności, godności i poniżenia? Tego rodzaju pytania pojawiają się wszędzie, poczynając od namysłu zwykłego człowieka, a skończywszy na Deklaracji Praw Człowieka. W obliczu zwiększającej się tendencji do migracji ludzi na całym świecie, stawiane są one dziś ze zdwojoną siłą. Paradoksalnie systemowa tendencja do unifikacji rodzi potrzebę zachowania odrębności i własnej tożsamości. Prędzej czy później dochodzi do konfliktów cywilizacyjnych, kulturowych, religijnych, społecznych i moralnych, czego dowodem są także ataki terrorystyczne. Sprzyja to rozpowszechnianiu się postawy relatywistycznej. Jak widzimy, podjęty w omawianej publikacji problem nie jest zwykłą dysputą akademicką, lecz egzystencjalnym wymogiem ostatnich lat. Jak zauważył były watykański sekretarz stanu, kard. Angelo Sodano, „dzisiaj na europejską duszę czyha pułapka relatywizmu moralnego. To prawdziwy rak naszego społeczeństwa” (VIII Międzynarodowa Konferencja nt. „Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej” w Tomaszowicach k/Krakowa).

W swojej prowokującej książce Lukes poddaje refleksji moralność człowieka w kontekście kulturowym i socjologicznym. Doszukując się samych podstaw ludzkiego życia analizuje przedmiot i motywy naszej wiedzy i wiary. Według niego relatywizm moralny jest wiarą w to, że dobro i zło są kontekstualnie zdeteminowane przez lokalną kulturę, jako opozycja do moralności, która stoi na stanowisku, że dobro i zło istnieją jako absolutne, metafizyczne wartości wpisane w naturę każdego człowieka. W swoich analizach Lukes bardzo starannie przedstawia poglądy zwolenników absolutyzmu moralnego i relatywizmu moralnego, jasno określa ich tezy, a następnie próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy można zaradzić temu konfliktowi, a jeśli tak, to w jaki sposób.

Książka składa się z pięciu rozdziałów poprzedzonych wstępem, które razem tworzą spójny i rzetelny wywód autora. Zaletą każdego z nich jest to, że zawierają elementy historyczne i współczesne, egzystencjalne i esencjalne. Poparte są dodatkowo przykładami, które znakomicie ilustrują przedstawione poglądy. Rozdział pierwszy (s. 1-28) jest bardzo szczegółowym opisem relatywizmu traktowanego zarówno z „intelektualną pewnością” i „moralną powagą”. Autor wyróżnia tu dwa typy relatywizmu: kognitywny i moralny. Według Lukes’a relatywizm kognitywny mieści się jedynie w ramach uniwersyteckich rozważań i nie odpowiada na podstawowe pytania egzystencjalne (s.16). Prawda naukowa nie jest bowiem prawdą moralną. Dlatego możemy mówić o dwóch sposobach myślenia o moralności. Pierwszy jest niczym więcej jak zwykłą teorią moralności i polega na zewnętrznej obserwacji w aspekcie antropologicznym lub

socjologicznym. Drugi jest praktyką moralności, gdzie poszczególny człowiek jest uczestnikiem życia moralnego niejako od wewnątrz. Paradygmatem pierwszego podejścia jest istnienie wielu różnych moralności, które zależą od konkretnego miejsca i czasu. Punktem wyjścia dla podejścia drugiego jest przekonanie, że istnieje jedna moralność obowiązująca każdego i wszędzie.

W rozdziale drugim (s. 29-61) autor próbuje odpowiedzieć na pytanie, jaką rolę w moralności odgrywają rozum, zwyczaje i natura. Ma to związek z wyborem kryterium moralnego przez poszczególnego człowieka lub społeczności ludzkie. Jak podkreśla Lukes, kryterium moralne może mieć charakter zewnętrzny (kulturowy) lub wewnętrzny (naturalny). Z tego wyciąga wniosek, że „obyczaj jest rzeczywiście panem wszystkiego”.

Rozdział trzeci (s. 62-96) poświęcony jest różnicowaniu norm moralnych. Powstaje zasadnicze pytanie, czy normy moralne są stałe czy też zmieniają się w czasie i przestrzeni? Odpowiedź autora jest następująca: „normy moralne i systemy takich norm są widziane jako zmieniające się wraz z czasem i przestrzenią tak, co do treści, jak i formy”.

Problem wartości jest przedmiotem rozdziału czwartego (s. 97-128). W tej części książki została ukazana zależność wartości od kultury. Jak przedstawia to Lukes wartości nie tylko odpowiadają konkretnej kulturze, ale wraz z nią się zmieniają. Mają one charakter subiektywny i służą uzasadnianiu sposobu postępowania.

Najbardziej twórczy i ważny wydaje się rozdział piąty (s. 129-159). Po prezentacji stanowiska relatywistów, którzy szukają jedynie racjonalnych podstaw dla względnie akceptowanych wartości, Lukes dobitnie stwierdza, że „żyjemy w post-metafizycznym okresie, w którym nasze moralne poglądy są pozbawione fundamentów”. Stąd ich niestabilność i różnicowanie. Jak zauważa autor, „ocena tego, co jest dobre a co złe jest związana z metafizyczną i religijną wiarą oraz wiarą w naturalny porządek we wszechświecie”. Przyjęcie takiej wiary bądź jej odrzucenie – zdaniem brytyjskiego socjologa – kształtuje nasze życie moralne i jest przyczyną rozbieżnych stanowisk.

Książkę wieńczą wnioski, które wynikają z poprzednich rozdziałów. Lukes słusznie chyba dostrzega, że „przesłanie relatywistów nie odwołuje się do tolerancji (jak na ogół myślimy), lecz w ogóle do powstrzymywania się od osądów i odrzucenia naszego prawa, aby oceniać wiarę i postępowanie innych”. W ten sposób świat zostaje pozbawiony normatywności i nie ma już miejsca na sądy wartościujące. Pozostaje jedynie subiektywny opis rzeczywistości. Za katalizator relatywizmu uznaje Lukes kulturowy imperializm, eurocentryzm, orientalizm, etnocentryzm i pojawiające się różne odmiany rasizmu. Na podstawie przeprowadzonych analiz zostaje wyprowadzony kolejny wniosek, że moralne

rozbieżności i pluralizm wartości nie mogą stać się powodem dla relatywistów, aby uznawać oceny moralne za niepotrzebne i niewłaściwe. „Postkolonialny i multikulturowy kontekst naszych czasów nie wymaga od nas, abyśmy przestrzegali teorii i praktykę praw ludzkich jako etnocentryczne i ideologiczne”. Z pewnością należy zgodzić się z autorem, że relatywizm moralny stanowi alternatywę dla moralnego absolutyzmu.

Prezentowana książka nie jest formą opowiedzenia się ani za relatywizmem, ani za absolutyzmem w dziedzinie moralności. Jawi się ona raczej jako solidne i w miarę obiektywne zestawienie obu skrajnych stanowisk z jednoczesnym ukazaniem wynikających z nich konsekwencji. Dlatego odnajdujemy w niej wypowiedzi Benedykta XVI, jak i ateisty Allana Blooma. W tym tkwi i słabość, i moc omawianej publikacji. Nie zadowoli ona w pełni zwolenników jakiegokolwiek opcji, którzy szukaliby w niej wsparcia dla swoich poglądów. Lukes w typowy dla siebie sposób stara się unikać wartościowania i umiejętnie skrywa swoje oceny. Pozostawia to czytelnikowi, który jest zmuszony do nowych przemyśleń i zajęcia własnego stanowiska. Książka z pewnością nie kończy dyskusji, przeciwnie, dla każdego odbiorcy stanowi początek rozważań. Lukes nie wyrokuje, lecz prowokuje.

Dodatkowym atutem omawianego dzieła są bardzo liczne i czytelne przypisy, bogaty zestaw literatury przedmiotu oraz dobrze sporządzony indeks. Pozwala to na podjęcie dalszej samodzielnej refleksji. Niestety książka nie została jeszcze przetłumaczona na język polski. Z pewnością jest to jedynie kwestia czasu.

ks. Waldemar Szczerbiński

DOROBEK NAUKOWY ŚRODOWISKA GNIEŹNIEŃSKIEGO W ROKU 2007

I. Pozycje książkowe

- Bohdanowicz A.**, *Integrująca rola miłości w małżeństwie. Studium na podstawie myśli fenomenologicznej Dietricha von Hildebranda*, Poznań 2007. 254ss.
- Bohdanowicz A.**, *Peter Singer. Spór o koncepcję człowieka*, Poznań 2007. 139ss.
- Gładyszewski L.**, *Wierny pasterz Błogosławiony Marian Skrzypczak Kapłan i Męczennik*, Gniezno 2008. 48ss.
- Muszyński H.J.**, *Święty Wojciech wciąż z nami*, Gniezno 2007. 276ss. (red. M. Jasiński).
- M. Olczyk – P. Podeszwa** (red.), *Evangelizare pauperibus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2007. 526ss.
- Polak M.**, *Parafia dziś. Podstawy i kierunki duszpasterskiej odnowy*, Poznań 2007.
- Pyc M.**, *Znaki trynitarnego bliskości. Teologiczny wymiar sakramentów świętych*, Poznań 2007. 253ss.
- Śmigiel K.** (wyb. i opr.), *Archidiecezja Gnieźnieńska w świetle sprawozdań duszpasterskich 1950-1981*, Bydgoszcz 2007. 492ss. 27il.

II. Artykuły

- Bohdanowicz A.**, *Moralne aspekty postęgu w konfesjonale u progu XXI wieku*, *Collectanea Theologica* 77(2007)1, 107-124.
- Bohdanowicz A.**, *Postulat teologii, „z którą można żyć” Karla Rahnera a posoborowa refleksja nad miłością małżeńską*, *Collectanea Theologica* 77(2007)2, 57-68.
- Chmielewska M.**, *Doświadczenie miłości Boga i miłości człowieka w sytuacji cierpienia w świetle encykliki Benedykta XVI «Deus caritas est»*, *Studia Gnesnensia* 21(2007)291-306.

- Chylewska – Tölle A.**, *Kardinal Newmans Weg zur katholischen Kirche im Lichte seiner Aufzeichnungen und Korrespondenz*, *Studia Gnesnensia* 21(2007)257-270.
- Czyżewski B.**, *Ideał czystości zakonnej w Liście do mniszek św. Cezarego z Arles*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Evangelizare pauperibus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusiowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2007, 65-74.
- Czyżewski B.**, *Ojcowie Kościoła w ahortacji apostolskiej Benedykta XVI «Sacramentum caritatis»*, *Studia Gnesnensia* 21(2007)147-156.
- Czyżewski B.**, *Św. Benedykt w wypowiedziach Jana Pawła II*, *Vox Patrum* 27(2007)50/51, 111-121.
- Drzycimska E.**, *Miłość małżeńska drogą poznania Boga. Refleksja inspirowana przez encyklikę «Deus caritas est»*, *Studia Gnesnensia* 21(2007)307-318.
- Gładyszewski L.**, *Jan Paweł II a 1600. rocznica śmierci św. Ambrożego (List apostolski „Operosam diem”)*, *Vox Patrum* 27(2007)50/51, 173-178.
- Gładyszewski L.**, *Męczeństwo wiernego pasterza dusz. Błogosławiony Marian Skrzypczak – Kapłan i Męczennik*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Evangelizare pauperibus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusiowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2007, 75-100.
- Gładyszewski L.**, *Objaśnienia prawd Symbolu zawarte w «De fide et Symbolo» św. Augustyna*, *Studia Gnesnensia* 21(2007)157-167.
- Gładyszewski L.**, *Teologiczna motywacja w przedstawianiu prawd wiary w «Objaśnieniu Symbolu» Rufina z Akwilei*, *Teologia Patrystyczna* 4(2007)51-60.
- Głuszak T.**, *Apostolstwo kościelnego laikatu w świetle „Kompendium nauki społecznej Kościoła”*, *Collectanea Theologica* 77(2007)3, 81-100.
- Głuszak T.**, *Powołanie świeckich do aktywności społecznej*, w: K. Parzych – P. Sroga – B. Ulewicz (red.), *Akcja Katolicka. Przypatrzymy się powołaniu! Materiały formacyjne dla Akcji Katolickiej w Polsce na rok 2007*, Warszawa-Olsztyn 2007, 67-77.
- Głuszak T.**, *Różaniec jako jedna z tradycyjnych modlitw chrześcijańskich w świetle listu apostolskiego „Rosarium Virginis Mariae” Jana Pawła II*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Evangelizare pauperibus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusiowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2007, 101-110.
- Głuszak T.**, *Wartość katolickiego spojrzenia na rodzinę w świetle społecznego Magisterium Kościoła*, *Socjologia Religii* 5(2007)37-46.

- Grzelak A.**, *Zapowiedź i zesłanie Ducha Świętego w modlitwach Mszału Pawła VI*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Evangelizare pauperibus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusiowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2007, 259–290.
- Hanelt T.**, Cykl 6 artykułów biblijnych poświęconych sanktuarium katolickim w Ziemi Świętej w „Posłańcu Ducha Świętego” (2007).
- Hanelt T.**, *Człowiek (ha’adam) w pradžejach biblijnych Rdz 1,1-9,29*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Evangelizare pauperibus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusiowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2007, 291-303.
- Iwiński G.**, *Eucharystia – ukierunkowane na wieczność życie Kościoła w kontekście encykliki Ecclesia de Eucharistia*, Teologia Dogmatyczna. Tom 1: *Ecclesia de Eucharistia* (red. K. Michalczak), Poznań 2007, 71-82.
- Iwiński G.**, *Koncepcja śmierci jako ostatecznej decyzji człowieka*, w: E. Adamiak (red.), *Teologia fundamentalna, dogmatyczna i ekumenizm. Materiały do ćwiczeń*, Poznań 2007, 351-354.
- Iwiński G.**, *Trynitarny wymiar encykliki «Deus caritas est»*, Teologia Dogmatyczna. Tom 2: *Deus caritas est* (red. K. Michalczak), Poznań 2007, 17–24.
- Iwiński G.**, *Trynitologia personalna według Czesława Bartnika*, w: E. Adamiak (red.), *Teologia fundamentalna, dogmatyczna i ekumenizm. Materiały do ćwiczeń*, Poznań 2007, 73-76.
- Iwiński G.**, *Zastosowanie zasad odnowy kultu maryjnego w modlitwie*, w: E. Adamiak (red.), *Teologia fundamentalna, dogmatyczna i ekumenizm. Materiały do ćwiczeń*, Poznań 2007, 258.
- Jabłoński F.**, *«Cooperatio missionalis» w Polsce za pontyfikatu Jana Pawła II (1978-2005)*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Evangelizare pauperibus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusiowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2007, 305-318.
- Jasinski M.**, *Przyoblec się w Chrystusa. Teologia uczniostwa w czterech ewangeliach*, Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej 62(2007)17-30.
- Jasinski M.**, *Wstęp do książki: H. J. Muszyński, Święty Wojciech wciąż z nami*, Gniezno 2007, 5-8.
- Jasinski M.**, *Ziemia dotknięta*. Cykl 3 komentarzy-felietonów do niedzielnej Ewangelii w dodatku gnieźnieńskim do Przewodnika Katolickiego (2007).

- Jędryka A.**, *Miłość małżeńska jako obraz miłości Boga. Refleksja na kanwie encykliki Benedykta XVI «Deus caritas est»*, *Studia Gnesnensia* 21(2007)319-330.
- Kiejkowski P.**, *Bierzmowanie jako profetyczny znak nadziei*, w: E. Adamiak (red.), *Teologia fundamentalna, dogmatyczna i ekumenizm. Materiały do ćwiczeń*, Poznań 2007, 276-279.
- Kiejkowski P.**, *Ciało, ikona, sakrament*, w: E. Adamiak (red.), *Teologia fundamentalna, dogmatyczna i ekumenizm. Materiały do ćwiczeń*, Poznań 2007, 265-270.
- Kiejkowski P.**, *Co to znaczy, że «Bóg stał się człowiekiem»?* , w: E. Adamiak (red.), *Teologia fundamentalna, dogmatyczna i ekumenizm. Materiały do ćwiczeń*, Poznań 2007, 121-129.
- Kiejkowski P.**, *Maryjny rys duchowości kapłańskiej w myśli św. bpa Józefa Sebastiana Pelczara*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Evangelizare pauperibus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusiowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2007, 121-130.
- Kmiecikowski W.**, *Kilka filozoficznych refleksji wokół niefilozoficznej pracy Michała Hellera „Początek jest wszędzie”*, *Studia Gnesnensia* 21(2007)51-80.
- Kmiecikowski W.**, *Realistyczne zaangażowanie filozofii Romana Ingardena*, w: M. Rembierz – K. Śleziński (red.), *Studia z Filozofii Polskiej*. Tom 2, Bielsko-Biała – Kraków 2007, 177-193.
- Kowalczyk M.**, *Ekumenizm i dialog międzyreligijny w katechezie*, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 12(2007)75-85.
- Kowalczyk M.**, *Modlitwa katechety w przedszkolu*, *Katecheza, Rodzina, Parafia i Szkoła* 5(2007)107-116.
- Kowalczyk M.**, *Propozycja „katechezy doskonalącej” dla rodziców młodzieży gimnazjalnej*, w: J. Stalla (red.), *Poszukiwaniu katechezy rodziców. Studium teoretyczno-empiryczne*, Tarnów 2007, 189-197.
- Kowalczyk M.**, *Wychowanie moralne w katechezie ewangelizacyjnej*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Evangelizare pauperibus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusiowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2007, 131-143.
- Makowski T.**, *Apostolski wymiar życia konsekrowanego w świetle adhortacji apostolskiej Jana Pawła II «Vita consecrata»*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Evangelizare pauperibus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusiowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2007, 145-190.

- Makowski T.**, *Postulat odnowy parafii w kontekście pastoralnych wyzwań nowej ewangelizacji*, *Studia Gnesnensia* 21(2007)169-222.
- Muszyński H.**, *Herold Słowa w posłudze Kościołowi*, *L'Osservatore Romano* 28(2007)3,45-50.
- Muszyński H.**, *Na drodze ku Temu, który nadchodzi*, w: J. Strasz (red.), *Czerpiąc z korzenia szlachetnej oliwki. Dzień Judaizmu w Poznaniu 2004-2007*, Poznań 2007, 230-235.
- Muszyński H.**, *Prymasowskie Gniezno w nauczaniu i życiu Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, *Studia Prymasowskie* 1(2007)199-213.
- Olczyk M.**, *Etyczno-prawne aspekty zapłodnienia pozaustrojowego na przykładzie włoskiej ustawy o medycznie wspomaganej prokreacji*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Evangelizare pauperibus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2007, 191-216.
- Olczyk M.**, *Miara moralnych możliwości człowieka w świetle antropologii teologicznej*, *Studia Gnesnensia* 21(2007)223-256.
- Olczyk M.**, *Zapłodnienie pozaustrojowe. Dylematy etyczne w świetle rozumu i wiary*, w: D. Bryl – J. Troska (red.), *Bądźcie solidarni z życiem. W 10 rocznicę przemówienia Jana Pawła II w Kaliszu w obronie życia*, Poznań 2007, 71-88.
- Podeszwa P.**, *Dzieło Biblijne im. Jana Pawła II w Archidiecezji Gnieźnieńskiej. Szkoła Słowa Bożego*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Evangelizare pauperibus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2007, 417-426.
- Podeszwa P.**, *Wy dajcie im jeść (Mt 14,16)*, *Verbum Vitae* 12(2007)59-71.
- Polak M.**, *Duchowość komunii u podstaw wspólnotowego charakteru parafii. Refleksja nad Listem apostoelskim Jana Pawła II »Novo millennio ineunte«*, w: Z. Przybylski (red.), *Bądźmy uczniami Chrystusa we wspólnocie Kościoła. Program duszpasterski Archidiecezji Gnieźnieńskiej na rok 2008*, Gniezno 2007, 31-38.
- Polak M.**, *Katecheta gimnazjalny*, w: J. Stala (red.), *Wychowanie młodzieży w średnim wieku szkolnym. Część II: Wychowanie religijne i katecheza*, Tarnów 2007, 229-347.
- Polak M.**, *Maryja, Matka Pięknej Miłości w duszpasterstwie narzeczonych*, *Salvatoris Mater* 9(2007)3/4, 189-204.
- Polak M.**, *Pastoralna posługa Kościoła w szkole. Inspiracje dla polskiego duszpasterstwa*, *Studia Pastoralne* 3(2007)3,275-293.

- Polak M.**, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa w świetle mistagogicznej koncepcji duszpasterstwa*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Evangelizare pauperibus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusiowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2007, 427-444.
- Polak M.**, *Wprowadzenie w doświadczenie życia i wiary w katechezie rodzinnej*, w: J. Stala – E. Osewska (red.), *W poszukiwaniu katechezy rodziców. Studium teoretyczno-empiryczne*, Tarnów 2007, 207-218.
- Polak W.**, *Duszpasterstwo powołań*, *Dobry Pasterz* (2007)32,95-108.
- Polak W.**, *Duszpasterstwo powołań*, *Rocznik Teologii Katolickiej* 6(2007)18-31.
- Polak W.**, *Formacja młodzieży w ramach duszpasterstwa powołań*, w: H. Tomasik (red.), *Z młodzieżą do Chrystusa*, Siedlce 2007, 128-133.
- Polak W.**, *Odpowiedzialność za wychowanie młodych do dojrzałej wiary*, w: A. Wuwer (red.), *Jak żyć odpowiedzialnie w nieodpowiedzialnym świecie? Odpowiedzialność jako cnota chrześcijańska i wartość społeczna*, Katowice-Piekary Śląskie 2007, 137-162.
- Polak W.**, *Wiara i rozum w twórczym posłuszeństwie Bogu*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Evangelizare pauperibus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusiowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2007, 217-233.
- Polak W.**, *Współpraca seminarium duchownego i parafii w wychowaniu alumnów. Spotkanie profesorów WASD w Białymstoku z proboszczami*, *Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej* 35(2007)1,63-75.
- Pyc M.**, *Chrystologia Soboru Chalcedońskiego*, w: E. Adamiak (red.), *Teologia fundamentalna, dogmatyczna i ekumenizm. Materiały do ćwiczeń*, Poznań 2007, 129-133.
- Pyc M.**, *Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2006*, *Studia Gnesnensia* 21(2007)429-435.
- Pyc M.**, *Duch Święty w misji Jezusa Chrystusa. Pneumatologiczny rys teologii Hansa Ursa von Balthasara*, w: T. Siuda (red.), *Pneuma Hagion. W dwudziestolecie encykliki Jana Pawła II o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata*, Poznań 2007, 159-174.
- Pyc M.**, *Jezus Chrystus jako persona dramatis. Zbawczy dramat w Chrystusie w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, *Ethos* 20(2007)1/2, 65-76.
- Pyc M.**, *Jezus Chrystus – wcielona miłość Boga. Chrystologiczna refleksja na podstawie encykliki Benedykta XVI «Deus caritas est»*, *Teologia*

- Dogmatyczna. Tom 2: *Deus caritas est* (red. K. Michalczak), Poznań 2007, 7-16.
- Pyc M.**, *Kontemplacja*, w: J. Szpet (red.), *Blask prawdy*, Poznań 2007, 121-139.
- Pyc M.**, *Misterium trynitarnego dialogu miłości w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Filozofia Dialogu. Tom 5: *Spółeczny wymiar i kulturowy kontekst dialogu* (red. J. Baniak), Poznań 2007, 131-141.
- Pyc M.**, *Paschalne dzieło miłości. Refleksja nad misterium paschalnym w świetle encykliki Benedykta XVI «Deus caritas est»*, *Studia Gnesnensia* 21(2007)285-290.
- Pyc M.**, *Poślubieni w Panu. Chrystologiczny wymiar sakramentu małżeństwa*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Evangelizare pauperibus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusiowi w 70. Rocznicę urodzin*, Gniezno 2007, 445-455.
- Pyc M.**, *Rola Ojca w sakramencie święceń w stopniu prezbiteratu*, w: E. Adamiak (red.), *Teologia fundamentalna, dogmatyczna i ekumenizm. Materiały do ćwiczeń*, Poznań 2007, 290-295.
- Pyc M.**, *Teologiczny wymiar Eucharystii*, *Teologia Dogmatyczna*. Tom 1: *Ecclesia de Eucharistia* (red. K. Michalczak), Poznań 2007, 53-70.
- Radecki W.**, *Kerygmat Bożego miłosierdzia (Łk 15,1-32) w posoborowym przepowiadaniu polskim*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Evangelizare pauperibus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusiowi w 70. Rocznicę urodzin*, Gniezno 2007, 457-474.
- Rakoczy T.**, *Konsekwencje prawne wobec jawnogrzeszników w prawie kanonicznym*, *Studia Gnesnensia* 21(2007)377-386.
- Rakoczy T.**, *Przesłanki perymptoryjne do rozpoczęcia kanonicznego procesu karnego*, *Annales Canonici* 3(2007)199-216.
- Rakoczy T.**, *Zasady prawne systemu finansowego Kościoła Partykularnego*, *Studia Bydgoskie* 1(2007)283-305.
- Rzeszowski W.**, *Aby się nie zagubić*, *Pastores* (2007)36,25-34.
- Siemianowski A.**, *Co Jan Paweł II wnosi do współczesnego myślenia o wolności*, w: M. Szulakiewicz – Z. Karpus (red.), *Wolność w epoce przemian*, Toruń 2007, 263-276.
- Siemianowski A.**, *Czy filozofia ma dziś jeszcze coś do powiedzenia?*, *Filo-sofija*, 7(2007)1,7-14.
- Siemianowski A.**, *Czy sumienie jest sądem rozumu praktycznego?*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Evangelizare pauperibus. Księga*

- pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusiowi w 70. Rocznicę urodzin*, Gniezno 2007, 235-242.
- Siemianowski A.**, *Europie potrzebne jest nowe myślenie o człowieku*, *Studia Gnesnensia* 21(2007)29-49.
- Siemianowski A.**, *Pytania o tożsamość człowieka*, w: W. Zuziak (red.), *Wokół tożsamości człowieka*, Kraków 2006, 43-67.
- Siemianowski A.**, *Sumienie stróżem wolności*, w: J. Jagiełło – W. Zuziak (red.), *Sumienie w świecie wolności*, Kraków 2007, 153-185.
- Siemianowski A.**, *Synteza filozoficzno-religijnego myślenia o człowieku w traktacie «O naturze ludzkiej» Nemezjusza z Efezy*, w: P. Gutowski – P. Gut (red.), *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Jana Czerkawskiego (1939 – 2007)*, Lublin 2007, 69-87.
- Siemianowski A.**, *Źródła europejskiego myślenia o człowieku*, *Studia Gnesnensia* 21(2007)5-28.
- Sobczak A.**, *Małżeństwa potajemne jako jedna z głównych przyczyn wprowadzenia obowiązkowej kanonicznej formy zawarcia małżeństwa przez Sobór Trydencki*, *Studia Gnesnensia* 21(2007)367-376.
- Stawski K.**, *Sobór Trydencki a sprawa języka w liturgii*, *Teologia Praktyczna* 8(2007)93-107.
- Stefański J.**, *Liturgia pogrzebu papieża. W rocznicę śmierci Jana Pawła II (1978-2005)*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Evangelizare pauperibus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusiowi w 70. Rocznicę urodzin*, Gniezno 2007, 375-391.
- Stefański J.**, *Liturgiczne obrzędy i zwyczaje inauguracji pontyfikatu Benedykta XVI*, *Teologia Praktyczna* 8(2007)77-91.
- Stefański J.**, *Publikacje Urzędu Papieskich Nabożeństw Liturgicznych wydane przez abpa P. Marini'ego*, *Liturgia Sacra* 13(2007)1,225-229.
- Stefański J.**, *Trwając przy Janie Pawle II. Rozmowa z ks. prof. Jerzym Stefańskim*, *Przegląd Gnieźnieński* (2007)14,10.
- Stefański J.**, *Uczynić nas świadkami Męki. O Gorzkich Żalach rozmawiamy z ks. prof. J. Stefańskim*, *Przewodnik Katolicki* (2007)8, II.
- Szczerbiński W.**, *Dialog chrześcijańsko-żydowski w świetle nauczania Jana Pawła II*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Evangelizare pauperibus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusiowi w 70. Rocznicę urodzin*, Gniezno 2007, 493-505.
- Szczerbiński W.**, *Podstawy filozoficzne dialogu*, *Studia Gnesnensia* 21(2007)87-101.

- Szczerbiński W.**, *Rozumienie transcendencji w myśli żydowskiej*, w: M. Jędraszewski (red.), *Filozofia chrześcijańska wobec transcendencji*, t. 4, Poznań 2007, 109-123.
- Szrejter J.**, *Biskup przyjacielem rodziny*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Evangelizare pauperibus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusiowi w 70. Rocznicę urodzin*, Gniezno 2007, 507-514.
- Śmigiel K.**, *Adalbert von Prag. Patron in Polen*, in: Stefan Samerski (Hg.), *Die Renaissance der Nationalpatrone. Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert*, Köln-Weimar-Wien 2007, 62-76.
- Śmigiel K.**, *Instrukcje służbowe dla niższych i wyższych urzędników Konsystorza Generalnych w Gnieźnie i Poznaniu z 1931 roku*, *Studia Gnesnensia* 21(2007)343-356.
- Śmigiel K.**, *Wyniesienie do godności kardynalskiej (1952-1957) Prymasa Tysiąclecia*, *Studia Gnesnensia* 21(2007)331-342.
- Wętkowski K.**, *Rola i zadania dziekana*, *Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej* 62(2007)4, 153-158.
- Wętkowski K.**, *Stan organizacyjny Archidiecezji Gnieźnieńskiej w okresie rządów Prymasa Stefana Wyszyńskiego (1949-1981)*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Evangelizare pauperibus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusiowi w 70. Rocznicę urodzin*, Gniezno 2007, 515-526.
- Wojtuś B.**, *Budowa nowego gmachu Prymasowskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Gnieźnie*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Evangelizare pauperibus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusiowi w 70. Rocznicę urodzin*, Gniezno 2007, 27-36.

III. Recenzje i omówienia

- Czyżewski B.**, (rec.): M. Fiedorowicz, *Teologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg-Basel-Wien 2007: *Vox Patrum* 27(2007)50/51, 689-692.
- Głuszak T.**, (rec.): C. Ciattini, *Prezbiter a nauka społeczna Kościoła*, Katowice 2007: *Studia Gnesnensia* 21(2007)390-394.
- Głuszak T.**, *Sprawozdanie z VII Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej nt. „Kościół instytucjonalny a rodzina. Problem relacji i więzi wza-*

- jemnych*” (Poznań, 29-30 listopada 2006 roku), *Studia Gnesnensia* 21(2007)422-428.
- Kmiecikowski W.**, (rec.): J. Dadaczyński, *Matematyka w oczach filozofa. Jedenaście artykułów z filozofii matematyki*: *Studia Gnesnensia* 21(2007)399-411.
- Kmiecikowski W.**, (rec.): M. Smolak, *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*: *Studia Gnesnensia* 21(2007)411-419.
- Kowalczyk M.**, Recenzja serii: „*Katecheza, Rodzina, Parafia i Szkoła*”, *Katecheta* (2007) 7/8, 141-142.
- Olczyk M.**, (rec.): F. Macioce, *PACS. Perché il diritto deve dire no*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2006: *Teologia i Moralność* 2(2007), 241-244.
- Podeszwa P.**, *Prezentacja Księgi Jubileuszowej „Evangelizare pauperibus”*, *Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej* 62(2007)4, 114-123.
- Polak M.**, (rec.): P. M. Zulehner, *Liebe und Gerechtigkeit. Zur Antrittsenzyklika von Papst Benedikt XVI*, Wien 2006. 174s.: *Ateneum Kapłańskie* 141(2007)591, 401-404.
- Stefański J.**, Recenzja rozprawy habilitacyjnej: K. Lijka, *Rewaloryzacja roli paschału w odnowionej liturgii Wigilii Paschalnej*: *Studia Gnesnensia* 21(2007)387-390.
- Stefański J.**, Wstęp do książki: D. Kwiatkowski, *Liturgika. Materiały do ćwiczeń dla studentów teologii*, vol. II, Poznań 2007, 7-10.
- Szczerbiński W.**, *Bóg urojony*. Recenzja książki: R. Dawkins, *The God Delusion*, Warszawa 2007: *Studia Gnesnensia* 21(2007)394-398.

IV. Prace magisterskie

- Aleksandrowicz Maciej**, *Treści katechezy chrzcielnej w szkołach katechumenatu I szkole podstawowej. Studium porównawcze*. (Promotor: ks. dr M. Kowalczyk).
- Augustyniak Łukasz**, *Zasady obowiązujące penitenta w sakramencie pokuty według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.* (Promotor: ks. dr T. Rakoczy).
- Bałut Agata**, *Kerygmat w katechezie czasów apostoelskich I u progu trzeciego tysiąclecia. Studium porównawcze*. (Promotor: ks. dr M. Kowalczyk).
- Bednarska Katarzyna**, *Katechetyczne przesłanie o Miłosierdziu Bożym w Nauczaniu Jana Pawła II podczas Pielgrzymki „Bóg bogaty w Miłosierdzie” 16-19 sierpnia 2002 roku*. (Promotor: ks. dr J. Szrejter).

- Braciszewska Justyna**, *Wychowanie młodzieży do czystości na przykładzie Bł. Karoliny Kózkówny*. (Promotor: ks. dr J. Szrejter).
- Chareński Rafał**, *Akty penitenta w procesie chrześcijańskiej „metanoi” na podstawie „Ordo Paenitentiae”*. (Promotor: ks. dr hab. A. Bohdanowicz).
- Cieśliński Krystian**, *Powstanie i rozwój Prymasowskiego Instytutu Teologicznego im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Gnieźnie w latach 1982-2002*. (Promotor: ks. prof. dr hab. J. Stefański).
- Deja Hanna**, *Monarchia w Izraelu (1030 – 9830). Geneza, organizacja i teologia monarchii*. (Promotor: ks. dr T. Hanelt).
- Derezińska Katarzyna**, *Katecheza o Opatrzności Bożej w Nauczania Jana Pawła II*. (Promotor: ks. dr J. Szrejter).
- Drabik Marek**, *Media sprzymierzeńcem rodziny w budowaniu kultury chrześcijańskiej*. (Promotor: ks. dr T. Głuszak).
- Drahun Andrei**, *Znane i nieznanne aspekty pierwszego przekładu Biblii Skaryny* [praca w języku białoruskim]. (Promotor: ks. prof. dr hab. T. Jelonek).
- Dworacka Natalia**, *Katecheza młodzieży w posłudze Jana Pawła II na przykładzie Światowego Dnia Spotkania z Młodzieżą w Częstochowie w 1991r.* (Promotor: ks. dr J. Szrejter).
- Dzieciuchowicz Dominika**, *Wychowanie do miłości w świetle dokumentu Papieskiej Rady ds. Rodziny „Ludzka płciowość”*. (Promotor: ks. dr M. Olczyk).
- Figaszewska Danuta**, *Ewangelizacyjny wymiar katechezy gimnazjalnej*. (Promotor: ks. dr W. Rzeszowski).
- Froelich Piotr**, *Ks. Zygmunt Masłowski – życie i działalność*. (Promotor: ks. dr hab. L. Wilczyński).
- Gorlewski Andrzej**, *Dwa spojrzenia na chrześcijaństwo jako czynnik jednoczący Europę: Christopher Dawson i George Weigel*. (Promotor: ks. prof. dr hab. A. Siemianowski).
- Górniak Magdalena**, *Ochrona życia ludzkiego w świetle doktryny i prawa Kościoła od Soboru Watykańskiego II*. (Promotor: ks. dr hab. A. Sobczak).
- Gryń Krystian**, *Zagadnienie masturbacji w świetle współczesnych tendencji oraz niezmienniej nauki Kościoła*. (Promotor: ks. dr A. Bohdanowicz).
- Grzybowski Przemysław**, *Odwiedzanie chorych według posoborowych obrzędów „Sakramenty chorych” z roku 1978*. (Promotor: ks. prof. dr hab. J. Stefański).

- Gutkowski Krzysztof**, *Antropologiczno – teologiczne podstawy w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego w świetle encykliki «Humanae Vitae»*. (Promotor: ks. dr A. Bohdanowicz).
- Janiszewska Beata**, *Aspekty prawne opieki nad pacjentem w terminalnej fazie choroby w hospicjum domowym i stacjonarnym*. (Promotor: ks. dr hab. A. Sobczak).
- Jankowska Justyna**, *Wymiar formacyjny eucharystii w realizacji ideału wychowania chrześcijańskiego dzieci*. (Promotor: ks. dr W. Rzeszowski).
- Józefowska Brygida**, *Katechetyczne implikacje orędzi Jana Pawła II na Światowe Dni Młodzieży*. (Promotor: ks. dr W. Rzeszowski).
- Kalisz Milena**, *Miłosierdzie Boże w nauczaniu proroków Jeremiasza i Ezechiela*. (Promotor: ks. dr T. Hanelt).
- Kaldan Paulina**, *Kult św. Wojciecha w Gnieźnie (lata 1945-1997)*. (Promotor: ks. dr M. Aleksandrowicz).
- Kazecki Artur**, *Odpowiedzialność katolików świeckich za udział w wyborach w wybranych dokumentach: Soboru Watykański II, Konferencje Episkopatu Polski oraz biskupów polskich*. (Promotor: ks. dr P. Deskur).
- Kędra Agnieszka**, *Katecheza o cierpieniu na podstawie Listu apostoelskiego „Salvifici doloris” o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia i Orędzi na Światowe Dni Chorego*. (Promotor: Ks. dr J. Szrejter).
- Kłóska Alicja**, *Wyrocznie przeciwko Babilonii w Księgach prorockich Starego Testamentu*. (Promotor: ks. dr T. Hanelt).
- Kotecka Agnieszka**, *Wiara w „zbawczą moc odkupienia” wewnętrzną siłą życia moralnego na podstawie encykliki Jana Pawła „Redemptor hominis”*. (Promotor: ks. dr M. Olczyk).
- Kotecka Halina**, *Duch Święty gwarantem jedności misji Chrystusa i pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej w świetle dwudziela świętego Łukasza*. (Promotor: ks. dr P. Podeszwa).
- Kowalski Jakub**, *Praktyczne wskazania przeciwko chciwości bogaczy w «Historii Nabota» św. Ambrożego*. (Promotor: ks. prof. dr hab. B. Czyżewski).
- Koziol Anna**, *Wychowanie do pokuty w posłudze św. o. Pio. Studium katechetyczne*. (Promotor: ks. dr J. Szrejter).
- Krawisz Witold**, *Ger jako przedmiot i podmiot prawa w Kodeksie Świętości*. (Promotor: ks. dr Tadeusz Hanelt).
- Kubiak Anna**, *Człowiek jako istota religijna w myśl siostry Zofii Zdybickiej*. (Promotor: ks. dr W. Szczerbiński).

- Kusy Marek**, *Moralne aspekty medycyny predyktywnej w świetle literatury przedmiotu*. (Promotor: ks. dr A. Bohdanowicz).
- Kwiatkowski Ryszard**, *Prawa człowieka w Kodeksie Prawa Kanonicznego*. (Promotor: ks. dr hab. A. Sobczak).
- Linetty Monika**, *Relacja „wolność-prawo” w świetle encykliki Jana Pawła II „Veritatis splendor”*. (Promotor: ks. dr M. Olczyk).
- Lukstaedt Beata**, *Wychowanie katechizowanych do miłości przebaczącej na podstawie adhortacji „Reconciliatio et paenitentia” Jana Pawła II i wybranych pism św. Maksymiliana Kolbego*. (Promotor: ks. dr J. Szrejter).
- Maciejewski Karol**, *Wybrane problemy społeczno-duszpasterskie w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Ecclesia in Europa”*. (Promotor: ks. dr T. Głuszak).
- Maciejewski Marcin**, *Nauka o Kościele w gimnazjum w świetle Podstawy Programowej i programu nauczania AZ-3-01/1*. (Promotor: ks. dr M. Kowalczyk).
- Maksym Marcin**, *Problemy moralne związane z nosicielstwem wirusa HIV w świetle literatury przedmiotu*. (Promotor: ks. dr A. Bohdanowicz).
- Niewiadomska Justyna**, *Ograniczenia dotyczące kapłana w sprawowaniu Eucharystii*. (Promotor: ks. dr T. Rakoczy).
- Nowakowska Dorota**, *Prawa i obowiązki małżonków: Kodeks Prawa Kanonicznego a ustawodawstwo cywilne – Studium porównawcze*. (Promotor: ks. dr hab. A. Sobczak).
- Orczyk Dorota**, *Wychowanie katechizowanych do kultu Eucharystii na podstawie „Mysterium Fidei” Pawła VI i „Ecclesia de Eucharistia” Jana Pawła II*. (Promotor: ks. dr J. Szrejter).
- Orłowska-Banaszak Teresa**, *Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w wybranych dokumentach synodów diecezjalnych w Polsce po roku 1990*. (Promotor: ks. dr hab. A. Sobczak).
- Owczarz Wojciech**, *Charyzmaty w 1Kor 12-14*. (Promotor: ks. dr P. Podeszwa).
- Pawlak Agnieszka**, *Etyczne aspekty eksperymentów na komórkach macierzystych w świetle antropologii personalistycznej*. (Promotor: ks. dr A. Bohdanowicz).
- Piasek Alicja**, *Katecheza o Matce Bożej Fatimskiej w nauczaniu Jana Pawła II*. (Promotor: ks. dr J. Szrejter).

- Piechocki Dmitry**, *Sakrament małżeństwa w wybranych dokumentach synodów diecezjalnych w Polsce po roku 1990*. (Promotor: ks. dr hab. A. Sobczak).
- Piskorz Wojciech**, *Problematyka ludzkiej płciowości w czasopiśmie «Miłujcie się» w latach 1995 – 2005*. (Promotor: ks. dr A. Bohdanowicz).
- Pocztarek Ewa**, *Wymiar katechetyczny „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II*. (Promotor: ks. dr J. Szrejter)
- Półczyńska Katarzyna**, *Nauka o Kościele w Katechizmie Rzymskim i Katechizmie Kościoła Katolickiego. Studium porównawcze*. (Promotor: ks. dr M. Kowalczyk).
- Prybiński Andrzej**, *Duszpasterstwo pokuty i pojednania w kontekście teologii grzechu w świetle «Reconciliatio et paenitentia»*. (Promotor: ks. dr A. Bohdanowicz).
- Rogalińska Marzena**, *Dzieje parafii p.w. Św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Nakle nad Notecią w latach 1945 – 2000*. (Promotor: ks. dr M. Aleksandrowicz).
- Rogaliński Tomasz**, *Zasadność społecznych problemów podejmowanych w ramach „Bydgoskich Dni Społecznych”*. (Promotor: ks. dr T. Głuszak)
- Smoliński Marcin**, *Aspekty moralne odpowiedzialnego rodzicielstwa na podstawie encykliki Humanae Vitae i adhortacji Familiaris Consortio*. (Promotor: ks. dr A. Bohdanowicz).
- Sobota-Surmacz Marlena**, *Ubezpieczenie duchownych w aktualnym ustawodawstwie w Polsce*. (Promotor: Ks. dr hab. A. Sobczak).
- Stawicka Jolanta**, *Dzieje parafii p.w. Św. Mikołaja w Mroczy w latach 1945 – 1989*. (Promotor: ks. dr M. Aleksandrowicz).
- Strzelecki Dariusz**, *Charakterystyka władzy biskupa Rzymu według prawa kanonicznego*. (Promotor: ks. dr A. Sobczak).
- Superczyńska Joanna**, *Formacyjna funkcja muzyki w katechezie dzieci w szkole podstawowej w świetle wybranej literatury pedagogiczno-katechetycznej*. (Promotor: ks. dr M. Kowalczyk).
- Szczepański Robert**, *Proces o stwierdzenie niemożności małżeństwa z tytułu niemocy płciowej*. (Promotor: ks. dr A. Sobczak).
- Szymanek Marta**, *Formacja postawy zaufania jako źródło nawrócenia i pokuty u dzieci I-komunijnych w świetle Adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Reconciliatio et paenitentia”*. (Promotor: ks. dr M. Kowalczyk).

- Świderski Marcin**, *Rola Eucharystii w procesie chrześcijańskiego wtajemniczenia na podstawie katechez mistagogicznych św. Ambrożego, św. Cyryla Jerozolimskiego i św. Jana Chryzostoma*. (Promotor: ks. dr L. Gładyszewski).
- Tomaszewska Adrianna**, *Przeszkoda różnicy religii w Kodeksie Prawa Kanonicznego*. (Promotor: ks. dr hab. A. Sobczak).
- Trzaskowska Agnieszka**, *Termin „Ioudaioi” w Janowym opisie Męki Pańskiej (18,1-19,42)*. (Promotor: ks. dr P. Podeszwa).
- Twarużek Łukasz**, *Dzieje Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego w Gnieźnie, w latach 1945-1953*. (Promotor: ks. dr M. Aleksandrowicz).
- Wachowiak Aleksandra**, *Postulat większej sprawiedliwości (Mt 5,20) w świetle antytez (Mt 5,21-48)*. (Promotor: ks. dr P. Podeszwa).
- Walczak Arkadiusz**, *Święty Piotr w dwudziele Łukaszowym*. (Promotor: ks. dr P. Podeszwa).
- Wiśniewska Ewa**, *Droga św. Augustyna do chrześcijaństwa w świetle «Wyznań»*. (Promotor: ks. dr L. Gładyszewski).
- Woźniak Dorota**, *Przygotowanie do sakramentów Eucharystii i bierzmo-
wania w wybranych parafiach Archidiecezji Gnieźnieńskiej. Recepcja
Uchwał III Powojennego Synodu*. (Promotor: ks. dr M. Polak).
- Żebrzowski Krzysztof**, *Obraz życia nienarodzonych w wybranej li-
teraturze patrystycznej IV i V wieku*. (Promotor: ks. prof. dr hab.
B. Czyżewski).

SPIS TREŚCI

PISMO ŚWIĘTE I PATROLOGIA

ks. Dariusz KOTECKI	
Mapa z Madaby – od geografii do teologii	5
ks. Jerzy KUŁACZKOWSKI	
Zasady życia rodzinnego w świetle Ef 6,1-4	17
ks. Paweł PODESZWA	
...abyście obfitowali w nadzieję... (Rz 15,13)	41
ks. Bogdan CZYŻEWSKI	
Biblijne obrazy Kościoła w Wykładzie Ewangelii według św. Łukasza św. Ambrożego z Mediolanu	51
ks. Ludwik GŁADYSZEWSKI	
Symbol Apostolski jako przekaz prawd wiary w nauczaniu Ojców Kościoła	63

TEOLOGIA

Bogusław KOCHANIEWICZ OP	
Tradycja w ujęciu Jana Pawła II	71
ks. Marek PYC	
Eschatyczna perspektywa chrześcijańskiej nadziei na kanwie encykliki Benedykta XVI „Spe salvi”	83
ks. Tadeusz MAKOWSKI	
„Ewangelia Miłosierdzia” w pastoralnym programie nowej ewangelizacji Jana Pawła II	97
ks. Paweł KIEJKOWSKI	
Tajemnica człowieka w encyklikach Benedykta XVI	113
ks. Grzegorz BARTH	
Antyideologiczne przesłanki personalizmu chrześcijańskiego	133
Anna JĘDRYKA	
Czy nadzieja jest konserwatywna?	143

VARIA

ks. Antoni SIEMIANOWSKI	
Europejskie myślenie o człowieku. Systemy religijno-filozoficzne: Orygenes – Boecjusz – Szkół Eriugena	151
ks. Antoni SIEMIANOWSKI	
Inspiracje chrześcijańskie a myślenie o człowieku w kulturze europejskiej (wiek I-VI)	175
ks. Tomasz GŁUSZAK	
Wizja zsekularyzowanej Europy w świetle nauczania Jana Pawła II	201
ks. Andrzej DOBRZYŃSKI	
Droga Polski do niepodległości w nauczaniu Jana Pawła II	211

Karol STANISZEWSKI

Katolicyzm a polskość. Rola i działalność Kościoła katolickiego
na rzecz polskości szkolnictwa Prus Zachodnich w świetle
pomorskiej prasy polskiej w latach 1850-1890231

Justyna SPRUTTA

Motywy skrzydeł anielskich w ikonie251

ks. Wojciech RZESZOWSKI

Jubileuszowy Rok św. Pawła Apostoła269

RECENZJE

R. Pierskała, *Pozamszalny kult Chrystusa*. [Ks. Jerzy Stefański]273

J. Pałucki, *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*.

[Ks. Bogdan Czyżewski]278

S. Lukes, *Moral Relativism*. [Ks. Waldemar Szczerbiński]280

ANEKS

Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2007285