STUDIA GNESNENSIA

STUDIA GNESNENSIA

TOM XXV

Gniezno 2011

RADA NAUKOWA „STUDIA GNESNENSIA”

ks. prof. zw. dr hab. Jerzy Szymik
ks. prof. dr hab. Jerzy Stefański
ks. prof. zw. dr hab. Henryk Wejman
ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM
o. dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP, prof. UAM

REDAKTOR NACZELNY

ks. prof. zw. dr hab. Marek Pyc

RECENZENCI TOMU

ks. prof. zw. dr hab. Henryk Wejman
o. dr hab. Kazimierz Lijka OMI, prof. UAM

POMYSŁ OKŁADKI
Radosław Karbowiak

SKŁAD KOMPUTEROWY
Tomasz Brończyk

ISSN 0239-9407

Za zezwoleniem władzy duchownej

REDAKCJA STUDIA GNESNENSIA
PL, 62-200 Gniezno, ul. Seminaryjna 2, tel. (61) 426 46 61

WYDAWCA:
Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum Sp. z o.o.
62-200 Gniezno, ul. Kancl. J. Łaskiego 11, tel. (61) 426 36 51,
www.gaudentinum.pl

PISMO ŚWIĘTE I PATROLOGIA

Ks. Antoni PACIOREK

Studia Gnesnensia
Tom XXV (2011) 5–16

Krzyż mocą i mądrością Boga według 1 Kor 1,17-25

Charakteryzując głoszoną przez siebie Ewangelię, św. Paweł ujawnia na początku Pierwszego Listu do Koryntian (1,17-25) głębokie obcowanie z tajemnicą Chrystusa najpełniej objawioną w krzyżu. Apostoł pisze:

> [17]*Nie posłał mnie Chrystus, abym chrzcił, lecz abym głosił Ewangelię,*
> *i to nie w mądrości słowa, by nie zniweczyć Chrystusowego krzyża.*
> [18]*Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie,*
> *Mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia.*
> [19]*Napisane jest bowiem:*
> *Wytracę mądrość mędrców,*
> *a przebiegłość przebiegłych zniweczę.*
> [20]*Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczony? Gdzie badacz tego, co doczesne?*
> *Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości tego świata?*
> [21]*Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga,*
> *w mądrości Bożej spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących.*
> [22]*Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości,*
> [23]*my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego,*
> *który jest zgorszeniem dla Żydów a głupstwem dla pogan,*
> [24]*dla tych zaś, którzy są powołani tak spośród Żydów, jak i spośród Greków*
> *Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą.*
> [25]*To bowiem co jest głupstwem u Boga przewyższa mądrością ludzi,*
> *a co jest słabe u Boga przewyższa mocą ludzi* (BT[3]).

W niniejszym artykule, nie zagłębiając się w szczegółowe kwestie dotyczące specyfiki środowiska korynckiego, zamierzamy ukazać znaczenie powyższych słów Apostoła tak, jak mogły one być rozumiane i przyjmowane przez ówczesnych korynckich chrześcijan, zwykłych odbiorców Listu.

Pomijając zwyczajowe wprowadzenie obejmujące adres, pozdrowienia i dziękczynienie, 1 Kor rozpoczyna się napomnieniem mieszkańców Koryntu z powodu zaistniałych tam rozłamów. Wierni w Koryncie na wzór – jak się wydaje – kultów misteryjnych, poczuwali się do specjalnej więzi z udzielającym im chrztu jako swym duchowym przewodnikiem. Jest też możliwe, że powstawanie owych ugrupowań było rezultatem indywidualnych upodobań wierzących. W ten sposób pojawiły się ugrupowania związane z Pawłem, Apollosem i Kefasem[1].

Wykazując niestosowność powyższych podziałów, Apostoł wprowadza po raz pierwszy temat krzyża, mówiąc: *„Czyż Paweł został za was ukrzyżowany?”* (w. 13). Zupełnie wyraźnie temat ten pojawi się w wersecie 17: *„Nie posłał mnie Chrystus, abym chrzcił, lecz abym głosił Ewangelię, i to nie w mądrości słowa, aby nie zniweczyć Chrystusowego krzyża”*. W tej wypowiedzi św. Paweł wskazuje na specyfikę swej działalności misyjnej. Jest nią głoszenie Ewangelii, a nie udzielanie chrztu. Wypowiedzi Apostoła nie należy, oczywiście, rozumieć jako próby pomniejszania roli i znaczenia chrztu, lecz raczej jako pośrednie pouczenie, iż osoba udzielająca chrztu nie jest aż tak ważna, jak zdają się o tym sądzić Koryntianie. Podstawowym zadaniem Apostoła nie jest udzielanie chrztu, ale głoszenie Ewangelii[2].

Mówiąc o swoim głoszeniu Paweł stwierdza, że dokonywało się ono *„nie w mądrości słowa, aby nie zniweczyć Chrystusowego krzyża”*. Po raz pierwszy wprowadza on tutaj termin mądrość – *sofia*. Słowo to posiada spory wachlarz znaczeniowy. W tym miejscu słowo „mądrość” może oznaczać albo treść głoszenia, albo sposób głoszenia, czyli formę. Obydwa aspekty dość trudno w praktyce rozgraniczyć. Tutaj, jak się wydaje, mówiąc o „mądrości słowa” Paweł ma na uwadze bardziej formę głoszenia niż jej treść. Można tak sądzić najpierw dlatego, że w wersecie 17 Apostoł mówi o swej misji głoszenia, nie zaś o teorii głoszenia. Po wtóre, kiedy w 2,4 powraca do swej początkowej działalności w Koryncie, zdaje się rozróżniać pomiędzy głoszeniem i jej retorycznym aspektem: *„A mowa moja i moje głoszenie nauki nie miały nic z uwodzących przekonywaniem słów mądrości, lecz były ukazywaniem ducha i mocy”*. Tak więc najprawdopodobniej wyrażenie „mądrość słowa” wskazuje w tym miejscu na formę głoszenia.

---

[1] Zob. W.O. Titch, *Paul, Apollos, Cephas, Christ. Studies in Texts: 1 Corinthians, 1,12*, „Theology” 74(1971), 18-24.

[2] Trudno powiedzieć, kto w miejsce Pawła dokonywał obrzędu chrztu. Mogli to czynić Sylwan i Tymoteusz, ale jest też możliwe, że czynność tę pozostawiano lokalnej wspólnocie. Tak czy inaczej lokalna wspólnota musiała to czynić po odejściu misjonarzy. Por. A. Schreiber, *Die Gemeinde in Korinth. Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes* (Neutestamentliche Abhandlungen 12), 1977, 36n.

„Forma" ta wyrażać się mogła w dwojaki sposób: poprzez przestrzeganie zasad retoryki oraz umiejętne stosowanie Starego Testamentu. Niektóre pisma Pawłowe wskazują na umiejętności retoryczne i omawiana tutaj perykopa 1,18-25 jest tego przykładem. 2 Kor 10,10 informuje jednak, że Apostoł nie był szczególnie atrakcyjny jako mówca. Wykazywał natomiast, jak się wydaje, spore umiejętności w posługiwaniu się Starym Testamentem i wydobywaniu znaczeń na pierwszy rzut oka niedostrzegalnych. Świadczą o tym jego listy. Jest więc możliwe, że był odbierany jako przemawiający w *„mądrości słowa"*, choć sam nie aprobował takiej postawy i oceny. Należy zaznaczyć, że jeśli Paweł odrzucał przemawianie *„w mądrości słowa"*, nie oznaczało to z jego strony akceptowania braku staranności w działalności misyjnej ani też braku wykształcenia literackiego (por. 1 Kor 14,19). Pawłowi zależy raczej na tym, aby nic nie odwodziło słuchacza od prostoty i mocy orędzia krzyża. Nacisk położony na *„mądrość słowa"*, czyli formę głoszenia, utrudnia, jego zdaniem, dostrzeżenie zbawczej mocy krzyża[3].

O mocy płynącej z nauki krzyża, Apostoł mówi w kolejnym wersecie interesującej nas perykopy 1,18-25[4]. W wersecie 18 czytamy: *„Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, którzy idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia"*. Apostoł stwierdza, że reakcja ludzi na głoszenie krzyża jest różna, podobnie jak różny jest osąd owej reakcji przez Boga. Wymienia tu dwie grupy ludzi: jedni idą na zatracenie, drudzy dostępują zbawienia.

Kim są idący na zatracenie (*apollymenoi*). To ci, którzy uważają krzyż za głupstwo, głupotę i niedorzeczność. Paweł zdaje sobie sprawę, że głoszona przezeń Ewangelia krzyża nie jest powszechnie przyjmowana, są bowiem tacy, którzy ją odrzucają. Apostoł wie, że jest ona wyśmiewana jako głupstwo, głupota, niedorzeczność i szaleństwo[5]. Dla Greka krzyż był głupstwem w tym znaczeniu,

[3] Retoryka odwołuje się chętnie do uczuć słuchacza, Ewangelia natomiast powinna dotykać całego wnętrza człowieka, jego umysłu, woli i emocji, jego ducha. We współczesnej psychologii religii mówi się o tzw. nawróceniach psychologicznych, które w rzeczywistości dotykają jedynie ludzkich emocji (A.C. Thiselton, *Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation and Promise*, Edinburgh 1995, 3-45). Człowiek, który doświadczy takiego „nawrócenia", często zmienia styl życia, pozostaje poruszony emocjonalnie i do tego ogranicza się jego nowa religijność. Tymczasem prawdziwe nawrócenie oznacza zwrot do Boga, nawiązanie relacji z Nim, która obejmuje wszystkie wymiary życia ludzkiego. Zob. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian* (NKB NT VII), Częstochowa 2008, 122.

[4] Wyrażenie *logos tou staurou* (w tłumaczeniu BT: *nauka krzyża*) oznacza orędzie o krzyżu Chrystusa. Słowo: „Chrystusa" zostało tu opuszczone w sposób zamierzony, ponieważ cała uwaga została skierowana na krzyż. Por. E. Best, *The Power and the Wisdom of God*, w: *Paolo e una Chiesa divisa (1 Co 1-4)*, ed. L. di Lorenzi, Roma 1980, 16.

[5] Pojawia się tutaj pośrednio ostrzeżenie skierowane do Koryntian: jeśli wzgardzą krzyżem, znajdą się pośród tych, którzy uznają krzyż za głupstwo i w konsekwencji

że wszelkie wywyższanie hańbiącej kary przeznaczonej dla złoczyńców uznawał on za afront dla cywilizowanego człowieka. Absurdem było dla niego głoszenie, że działanie Boga wyraża się w bezsilności i poniżeniu krzyża. Przecież Bóg nie może być bezsilny i poniżony! Nauka krzyża – w rozumieniu tych ludzi – jest głupstwem i niedorzecznością. W uznawaniu przez nich nauki krzyża za „głupstwo" (*mōria*) Paweł upatruje faktyczne odrzucenie Boga. Tutaj Apostoł zdaje się nawiązywać do starotestamentalnych poglądów głoszących, że głupstwo (*mōria)* nie jest „błędem" postępowania albo nieumiejętnością rozumienia argumentów rozumowych, ale oznacza negatywną postawę człowieka wobec Boga, brak prawdziwego zrozumienia i uznania Boga (Jr 5,21; Pwt 32,6; Syr 16,23). Ci, którzy odrzucają krzyż, uznając go za głupstwo, nie umieją dostrzec, że jest on rozwiązaniem nieszczęścia grzechu, ukazując miłość jako rzeczywistą naturę Boga, a więc że ma sens (w. 22). Inaczej mówiąc, ludzie ci uważając się za mądrych stali się głupimi (por. Rz 1,22), ich mądrość stała się głupotą. Jest to postawa odrzucająca Boga, czyli głupota. A kresem takiej postawy jest – jak powiada Apostoł – zatracenie (*apollymenoi* – idący na zatracenie).

Kim są zaś zbawieni (*sōdzomenoi*)? Zauważmy najpierw, że ocalenie i zatracenie to zasadniczo wydarzenia przyszłości, zastrzeżone Bożemu wyrokowi na Sądzie Ostatecznym. Decydującym jednak dla tego wyroku jest aktualna reakcja człowieka na orędzie krzyża. *Sōdzomenoi* to ci, którzy odpowiedzieli pozytywnie na głoszenie krzyża i dla których nauka krzyża jest mocą[6]. Ta moc, czyli moc krzyża, nie jest mocą podług miar ludzkich. Jeśli mierzymy moc ludzkimi miarami, zwracamy uwagę na efektywność, czyli skuteczność. Efektywność taką umiejscawiamy w szerokiej skali pomiędzy tym, co słabe, czyli nieskuteczne, a tym, co mocne, czyli skuteczne. Gdy idzie o moc Bożą, należy powiedzieć, że tutaj słabość i moc nakładają się. Taka jest moc orędzia krzyża. Słabość i moc słowa krzyża nakładają się. Kiedy człowiek przyjmuje Ewangelię, moc Boga jest w nim (Rz 1,16). Nie jest to moc zmuszająca (dlatego są tacy, dla których krzyż jest bezowocny), lecz działająca w miłości i poszanowaniu tych, których ogarnia.

---

podzielą wyrok Bożego sądu. Koryntianie przyjęli krzyż, ale pozostają w niebezpieczeństwie przyłączenia się do tych, którzy uważają krzyż za głupstwo.

[6] Mówiąc o drugiej grupie ludzi, tj. o grupie *sōdzomenoi,* Apostoł wprowadza termin *moc – dynamis* nie zaś jak można byłoby się spodziewać: *mądrość – sofia* (po sformułowaniu: *Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, którzy idą na zatracenie* można byłoby spodziewać się antytetycznie: *mądrością zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia*). Dzieje się tak dlatego, że wprowadzając antytetycznie termin *mądrość*, należałoby bardzo starannie zdefiniować ową mądrość, jako że sama mądrość nie zbawia; oświecenie umysłu nie dokonuje poruszenia woli. Ta zapewne racja, oraz wzmianka o mądrości w w. 17 spowodowała wprowadzenie tu *mocy Bożej* (zob. E. Best, *The Power*, 18).

Ci, którzy dostąpili zbawienia, doświadczają Bożej mocy w sobie samych. Oni wiedzą, że żyją nowym życiem i że Chrystus stał się dla nich sprawiedliwością, świętością i odkupieniem. Ta moc jest mocą zbawiającą. Mówiąc o zbawieniu, Apostoł myśli nie tylko o ostatecznym ocaleniu, ale także o zbawieniu aktualnie przeżywanym (2 Kor 2,6).

Następuje teraz Pawłowy argument z Pisma. Konkretnie jest to tekst proroka Izajasza 27,14: *„Napisane jest bowiem: Wytracę mądrość mędrców, a rozumienie rozumnych zniweczę”*[7]. Jeśli mędrzec uznaje krzyż za głupstwo, to dlatego, że zaufał swej mądrości. Ludzie zwrócili się ku swej mądrości i odwrócili się od krzyża, uznając go za głupstwo. W ten sposób zwiodła ich własna mądrość. Przestała być mądrością, ulegając unicestwieniu. W myśl Izajaszowego cytatu to nie mędrzec zostaje zniweczony, ale mądrość. Mądrość – *sofia*, o której tutaj mowa, to już nie „forma”, ale treść. I tak będzie już dalej.

W następnym wersecie 20 czytamy: *„Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczony? Gdzie badacz tego świata? Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości świata?”* Pojawiają się tutaj trzy terminy: *sofos, grammateus, sydzetetes*[8]. Istnieją różne propozycje ich rozumienia. Najprawdopodobniej mamy tu do czynienia z potrójnym określeniem wykształconego człowieka dla ukazania, że w wypowiedzi o zniweczeniu mądrości zawarte jest odrzucenie wszystkich form ludzkiego kształcenia (w. 19)[9]. Dopełniacz: tego świata (*tou aiōnos toutou*) odnosi się do wszystkich trzech kategorii wykształconego w ten sposób człowieka. Mądrość, która ma być zniweczona, należy do „tego świata”[10].

Powstaje pytanie, czym jest owa *sofia* – mądrość, o której czytamy, że Bóg uczynił ją głupstwem (w. 20d). Najwyraźniej jest to mądrość greckiej filozoficznej tradycji. Może to być także bardziej lub mniej rozwinięta forma greckiej gnozy, prawda dla wtajemniczonych ukazywana w kultach misteryjnych albo też mądrość opierająca się na judaistycznej sapiencjalnej tradycji. Elementem wspólnym im wszystkim jest zajmowanie się fundamentalnymi tematami eg-

[7] Dwa stychy cytatu w wersecie 19 są paralelne. *Sofia* – mądrość nie jest tu już „formą”, ale „treścią”, jako że stanowi paralelę do *synesis*. Te dwa abstrakcyjne rzeczowniki mają mniej więcej to samo znaczenie.

[8] Jest możliwe, że owe trzy określenia Koryntianie przypisywali przywódcom trzech wspomnianych ugrupowań. Paweł byłby zapewne *grammateus*, Apollos – *sofos*, nieco trudniej byłoby przypisać któreś z powyższych określeń Piotrowi. E. Best, *The Power*, 20n.

[9] Jest możliwe, że pierwsze i drugie określenie (*sofos, grammateus*) wskazuje na zakres wiedzy mędrca, trzecie zaś określenie (*sydzētētēs*) – na aktywność w prezentowaniu owej wiedzy. Badacz (*sydzētētēs*) jest nie tylko przekonany o prawdziwości swej wiedzy, ale nadto uważa, że powinien innych do tej prawdziwości przekonać.

[10] Określenie „ten świat” u Pawła pochodzi z judaistycznego kontekstu i oznacza „zły świat”.

zystencji człowieka i świata. Ta mądrość miała objaśnić świat i Boga, odpowiedzieć na wszystkie nękające człowieka pytania, doprowadzić do Boga i „zbawić" człowieka[11].

Taką to mądrość, jak mówi Apostoł, Bóg uczynił głupstwem, a dokonał tego poprzez krzyż[12]. Bóg nie realizuje tego w długim procesie, w którym mądrość świata sama dochodzi do wniosku, że jest głupstwem. Nie argumentuje On niejako sprawniej niż człowiek, demaskując w ten sposób głupstwo ludzkiej mądrości. Bóg wykazuje, że mądrość świata jest głupstwem przez krzyż. Właśnie poprzez krzyż, który stał się mocą ku zbawieniu (w. 18), mądrość została ukazana przez Boga jako bezużyteczna dla zbawienia, jako głupstwo. Odkupienie i sąd są dziełem krzyża, a nie mądrości człowieka. Tak więc w krzyżu mądrość świata jest najpierw osądzona i uznana za bezużyteczną, inaczej mówiąc, uznana za głupstwo. Zbawienie przyniósł krzyż a nie mądrość. Bóg nie uczynił mądrego człowieka głupim, ale – jak to znajdujemy w wersecie 19 – uczynił bezużyteczną dla zbawienia jego mądrość. Może i on dostąpić zbawienia, skoro zobaczy i uzna bezużyteczność swej mądrości.

Werset kolejny podsumowuje dotychczasowe stwierdzenie: Tak, Bóg w swoim zbawczym planie uczynił głupstwem mądrość tego świata. Dokonało się to w ramach Bożego planu zbawienia wierzących. Ten plan realizuje się poprzez głoszenie nauki krzyża. Tak właśnie czytamy: *„Skoro bowiem świat w mądrości Bożej przez mądrość nie poznał Boga, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia zbawić wierzących"* (w. 21).

Termin „mądrość" (s*ofia*) pojawia się tutaj dwukrotnie. W pierwszym przypadku odnosi się do Boga (*„w mądrości Bożej" – en tē sofia tou theou*), w drugim pojawia się bez bliższego określenia (*„przez mądrość" – dia tēs sofias*). W tym drugim przypadku „mądrość" należy rozumieć jako mądrość świata, inaczej trudno byłoby rozróżnić pomiędzy wyrażeniami „w mądrości Bożej" i „przez mądrość Bożą". O jaką jednak mądrość i jaki świat tu chodzi? Świat rozumiany jest w tym miejscu w sensie osobowym. Jest nim cały rodzaj ludzki podzielony – jak sugeruje werset 22 – na Żydów i Greków. Co to za mądrość, która została nazwana mądrością tego świata?[13] Mądrością Żydów jest bez wątpienia Stary

[11] Łatwo zauważyć, że Paweł najwyraźniej nie zajmuje się kwestiami przyrodoznawstwa. Sądzi zapewne, że prace scjentysty mają niewielki związek z fundamentalnymi tematami i podstawowymi wartościami. Z tego powodu tę dziedzinę Paweł nie określiłby mianem „mądrości".

[12] Czasownik *mōrainen* w greckim języku klasycznym oznacza „być głupim"; w LXX i w NT oznacza: „uczynić głupim, stać się głupim" (U. Wilckens, *Weisheit und Torheit* [Beiträge zur historischen Theologie 26], Tübingen 1959, 26).

[13] Akcent powinien być położony raczej na „treści" niż „formie", jakkolwiek w naturalny sposób forma uczestniczy w przekonaniu człowieka do treści.

Testament oraz judaistyczne tradycje. Mądrość Greków – podobnie jak w wersecie 20 – trudniej zdefiniować. W każdym razie jest to mądrość, która ma dać rozumienie Boga i świata. Przynależy – jak już wspomnieliśmy – bardziej do filozofii moralności i metafizyki niż przyrody i technologii[14].

Zauważmy niejako na marginesie, że jeśli mądrość, o której tu mowa, należy odróżnić od nauk przyrodniczych i technicznych, należy ją także odróżnić od „rozumowania", czyli zdolności logicznego argumentowania. Niezależnie od tego, czy Paweł czerpie autorytet ze Starego Testamentu, czy też z własnego natchnienia Ducha Świętego, stara się jednak, aby jego argumentacja rozwijała się logicznie i mogła być uznawana, doceniana i akceptowana. I w tym właśnie sensie wszelka mądrość pochodzi od Boga. Człowiek nie mógłby poznawać, gdyby Bóg nie uczynił go istotą rozumną. W literaturze mądrościowej spotykamy wiele stwierdzeń głoszących, że mądrość pochodzi od Boga, i Paweł był tego świadom. Mamy tu do czynienia z paralelą do Pawłowej ambiwalencji w stosunku do Prawa: Prawo jest dobre i święte, ale nie potrafi doprowadzić człowieka do Boga. Podobnie też mądrość. Może być dobra i święta, ale nie potrafi człowieka doprowadzić do Boga.

Świat przez mądrość nie poznał Boga – powiada Apostoł. Dlaczego jednak tak się dzieje? Pierwszą odpowiedź na to pytanie dał Paweł w wersecie 20b, teraz natomiast rozwija tę myśl dalej. Pojawia się niełatwe sformułowanie: *„świat nie poznał Boga… w mądrości Bożej"* (*en tē sofia tou theou*). Co to znaczy? Otóż „mądrość Boża" oznacza plan zbawienia człowieka. W ramach tego planu mieści się niezdolność poznania Boga przez mądrość świata, a zarazem zdolność i moc Boga do wykorzystania tego, co niedobre i złe dla zbawienia człowieka. Paweł nie objaśnia jednak, jak Bóg może być odpowiedzialnym za upadek człowieka, lecz stwierdza, że Bóg zabezpieczył inną drogę zbawienia człowieka, a mianowicie głoszenie krzyża (21b)[15]. Inaczej mówiąc, Bóg dał człowiekowi inną drogę zbawienia niż drogę mądrości świata. Jest to droga łaski, będąca drogą głoszenia krzyża.

[14] Grecy nie wykazywali większego zainteresowania w obszarach przyrody i technologii. E. Best, *The Power,* 24.

[15] Powyższe rozumowanie Apostoła przypomina Rz 1,18nn, gdzie mowa o niepowodzeniu człowieka w dojściu do Boga. Bóg nie zamknął się przed człowiekiem, to człowiek nie jest w stanie dojść do Niego. Nawet kiedy zwraca się ku Bogu, zamienia obraz Boga w to, co może osiągnąć własnym umysłem albo działalnością swoich rąk. Człowiek jest w stanie w pewnym stopniu poznawać Boga, ale nie potrafi uznać Go jako Boga i oddać Mu czci. Podobnie jak w Rz, gdzie Apostoł objaśnia, w jaki sposób Bóg objawił się człowiekowi w Chrystusie, przez którego człowiek może dojść do Boga, tak też w 1 Kor 1,21 wskazuje na tego samego Chrystusa jako na drogę ratunku w obliczu niepowodzenia mądrości. Zob. E. Best, *The Power*, 25; K. Niederwimmer, *Erkennen und Lieben. Gedanken zum Verhältnis von Gnosis und Agape im ersten Korintherbrief*, „Kerygma und Dogma" 11(1965) 75-102.

Głoszenie krzyża (*kerygma*) zostało nazwane głupstwem. Czy jest głupstwem zarówno dla wierzących, jak i niewierzących? Z pewnością jest głupstwem dla niewierzących, ponieważ ich mądrość prowadzi do uznania głoszenia krzyża (*kerygmy*) jako niedorzeczności, nonsensu, głupoty i szaleństwa. Wierzący dostrzegają natomiast różnice pomiędzy głoszeniem (*kerygmą*) i mądrością świata, rozumiejąc, że kerygma nie jest kontynuacją mądrości świata, lecz czymś od mądrości świata różnym. W oczach wierzącego głupstwo głoszenia nie polega na absurdzie, ale wyraża się w tym, że nie odpowiada normom świata.

Kerygma może oznaczać treść głoszoną albo samo głoszenie. Dwie rzeczy należy tutaj odróżnić. Elementem głupstwa głoszenia jest to, że jest to tylko głoszenie. Nie jest to akt objawienia w wyniku np. mistycznego zjednoczenia z bóstwem, poprzez dokonanie określonego obrzędu lub na drodze długiej medytacji filozofa. Jest czymś „mówionym" człowiekowi. Głoszenie obejmuje zarówno „fakty", jak i „argumentację", przy pomocy której są one interpretowane. Z konieczności przedstawiane jest w sposób mniej sofistyczny niż mądrość świata i ten sposób prezentacji harmonizuje z treścią, a mianowicie z krzyżem. Owocem głoszenia nie jest przekaz wiedzy o Bogu, ale zbawienie. O tych, którzy je otrzymują, nie mówi się, że poznają Boga w sposób adekwatny, ale że „wierzą".

Kolejny werset 22: *„Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości",* można by było sparafrazować następująco: zarówno Żydzi, jak i Grecy w swym poszukiwaniu Boga i zbawienia są na fałszywej drodze. Jedni domagają się znaków, drudzy zaś szukają mądrości.

„Żydzi szukają znaków"[16]. Nie jest powiedziane, o jakie znaki chodzi, ale prawdopodobnie idzie o znaki istnienia Boga oraz Jego mocy (por. 1 Kor 14,22). Stary Testament często mówi o znakach Boga. Były one przekazywane faraonowi przez Mojżesza (Wj 7,9nn; Pwt 34,11; Ps 105,26nn itp.). Były też przekazywane Izraelitom (Wj 4,1-9; Sdz 6,36-40; 2 Krl 20,8n), choć Izrael mógł się im opierać i faktycznie się opierał (Pwt 29,2nn; Ps 78,40, 56nn). Niekiedy ludzie otrzymywali znaki, na które jednak nie zwracali należytej uwagi (Iz 7,11nn). Kiedy indziej pragnęli ich, ale nie otrzymywali (Ps 70). Ponadto znaki mogły być fałszywe i ludzie byli ostrzegani przed tymi, którzy je czynili (Pwt 13,1nn). Nie ma w Starym Testamencie wzmianki o tym, że Żydzi byli karceni z powodu domagania się znaków, jak to znajdujemy w Nowym (Mk 8,11; Mt 12,38n; Łk 11,16; J 6,30).

Jeśli Żydzi przez tak długi czas otrzymywali znaki od Boga, to czy można czynić im z tego powodu zarzuty? Dlaczego Paweł gani ich z tego powodu i jest przeciwny znakom? Zapewne najpierw dlatego, że znaki są świadectwem i syno-

[16] W LXX rzeczownik *sēmeion* pojawia się 79 razy i odpowiada hebr. *'ôt*. Występuje głównie w Pięcioksięgu i u proroków (Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel).

nimem mocy, krzyż natomiast oznacza słabość. Po wtóre, Żydzi prosili o znaki dla umocnienia wiary. Paweł odrzucał postawę, która szukała umocnienia wiary zewnętrznymi znakami. Wreszcie ciągłe domaganie sie znaków przy jednoczesnym odrzucaniu tych, które daje Bóg, jest kuszeniem Boga, a nie szczerym poszukiwaniem prawdy[17].

Można w tym miejscu jednak zapytać, czy rzeczywiście dla Żydów czymś typowym było domaganie się znaków dla umocnienia swej wiary? W czasach Pawła starali się oni dojść do Boga raczej poprzez mądrość i posłuszeństwo Prawu. W Liście do Rzymian Paweł uznaje to ostatnie za ich charakterystyczną właściwość. A poza tym, czy nie było innych, którzy szukali znaków? Czy wielu „barbarzyńców" z czasów Pawła nie poszukiwało w ten sposób Boga? Czy reakcja na cud uzdrowienia w Lystrze nie jest dowodem takiej postawy (Dz 14,8nn)? Pomimo tego wydaje się, że szukanie „znaków" oraz ich interpretacja były czymś charakterystycznym dla religijnej drogi Izraela.

Błędną postawę Paweł stwierdza także u Greków, którzy szukają mądrości. Poprzez mądrość spodziewają się oni odpowiedzieć na podstawowe pytania dotyczące świata i człowieka oraz dojść do Boga. Także w tym miejscu niełatwo jest wskazać konkretną treść, jaką Apostoł przydaje pojęciu mądrość. Może to być tradycja filozoficzna, praktyczna mądrość judaistycznej sapiencjalnej teologii, ezoteryczna mądrość gnozy czy też duchowe objawienie w misteryjnym kulcie lub natchnionym transie. Świat pogański nie znał czynów Boga w historii Izraela, nie mógł więc dostrzegać czytelnych znaków dla potwierdzenia wiary. Zamiast tego ludzie przy pomocy rozmaitych typów religijnego doświadczenia starali się i spodziewali dojść do Boga oraz zrozumieć sens swej egzystencji. Poszukiwanie Boga na tej drodze, jak poucza Paweł w Rz 1,18nn, okazało się bezowocne[18].

Żydzi i Grecy różnią się więc między sobą w swoich próbach dojścia do Boga, ale są zgodni w przeciwstawieniu się Pawłowemu stanowisku wyrażonemu w wersecie 23: *„my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan"*. W przekonaniu ludzi starożytnych ukrzyżowany człowiek doznał ostatecznego pohańbienia. Dlatego nikt z nich nie upatrywałby w ukrzyżowanym znaku albo mądrości. Tymczasem głoszenie ukrzyżowanego Chrystusa jest nie tylko opowiadaniem, że pewien człowiek został ukrzyżowany w określonym miejscu i czasie, ale twierdzeniem, że poprzez jego śmierć wszystkim ludziom została dana nowa możliwość egzystencji, że

[17] Zob. jeszcze M. Rosik, *1 Kor*, 131; E. Best, *The Power*, 29.

[18] Komentatorzy starają się wskazać dla wypowiedzi w wersecie 22 określoną ideę jednoczącą i przeciwstawiającą się podejściu wyrażonemu w wersecie 23. Mówi się więc o wspólnej dla Żydów i Greków próbie poddania Boga własnym kryteriom i domaganiu się dowodu dla Bożej prawdy. Zob. E. Best, *The Power*, 30n.

grzechy ludziom darowano i zostali oni pojednani z Bogiem. Kamieniem obrazy jest nie tyle oddawanie czci Ukrzyżowanemu, ale głoszenie, że zbawienie ludzi przyszło właśnie przez Niego.

Żydzi żądali znaku i w pewnym sensie otrzymali go. Znak powinien przyciągać oczy człowieka i przekazywać jakieś przesłanie, ludzie odwracają jednak oczy od człowieka ukrzyżowanego. W znaku Żydzi spodziewają się zobaczyć moc Boga, ale krzyż wyraża słabość. Hańba krzyża odwodzi ich od Boga, od którego domagali się znaku (1,18), i doznają upadku (*skandalon)*[19]. Żyd upatruje walor zbawczy w prawie, obrzezaniu, prorokach, pochodzeniu od Abrahama. Przyjęcie zbawczego waloru krzyża oznaczałoby dla niego odrzucenie zbawczego znaczenia innych „przywilejów". Ponieważ nie zamierza uczynić tego kroku, potyka się o krzyż i upada.

Grek szuka natomiast mądrości i dla niego krzyż jest głupstwem, niedorzecznością, głupotą. Znajduje on u ludzi prawdę cząstkową, nigdy jednak nie odkrywa całej prawdy w jednym człowieku, tym bardziej w człowieku, który został ukrzyżowany. Jednakże to nie śmierć, jako taka, odciąga Greka od Chrystusa, bo i Sokrates umarł. W śmierci Sokratesa Grek mógł widzieć szlachetność charakteru, podsumowanie całego życia. Chrześcijanie wzywają Greka do zobaczenia w śmierci Jezusa czegoś więcej, a mianowicie jedynej drogi zbawienia. Grek chciałby podążać drogą Sokratesa (z wyjątkiem śmierci) i poprzez zaangażowanie umysłu zapracować na własne zbawienie. Może też nie szukać mądrości poprzez filozofię, ale poprzez ezoteryczną gnozę lub misteria. Żadna z tych dróg nie prowadzi do Ukrzyżowanego.

W wersetach 22-23 wyeksponowana została odmienność postawy Żyda od postawy Greka w ich podejściu do Boga, a zarazem ukazane podejście Boga samego do człowieka w Chrystusie. To przeciwstawienie jest teraz na nowo przywołane pomiędzy Żydem i Grekiem, który uznaje krzyż za zgorszenie i głupstwo, z jednej strony, a „powołanym", który w krzyżu uznaje moc i mądrość Boga, z drugiej. Apostoł formułuje to następująco: *„dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą"* (w. 24). Paweł przeciwstawia Żydów i Greków „powołanym". Jakkolwiek ci, których obejmuje słowo „powołani", byli niegdyś Żydami i Grekami, teraz nie są już określani terminami pochodzącymi od nich samych, wskazującymi na naturalne pochodzenie, ale terminami podkreślającymi działanie Boga. W wyniku powołania Żydzi i Grecy porzucili dawne rozróżnienie, które wynikało z narodzenia, a nie na skutek osobistej decyzji. „Powołani" stali się takimi nie

[19] Obraz kamienia zgorszenia sięga tradycji prorockich, w których głosiciele słowa Jahwe stwierdzają niezdolność Izraelitów do podporządkowania się działaniu Boga noszącemu znamiona paradoksu (Iz 8,14; 28,16).

w wyniku miejsca i czasu urodzenia, ani nawet własnej decyzji, ale na skutek decyzji Boga. Mogliby odpowiedzieć Pawłowi: „Był czas, kiedy my także pojmowaliśmy krzyż jako zgorszenie i głupstwo". Teraz, jako „powołani", a więc jako chrześcijanie, posiadają prawdę, tzn. poznali Chrystusa ukrzyżowanego, dlatego też są w sytuacji innej niż Żydzi. Dla chrześcijan, niezależnie od tego, czy potrafią w pełni to zrozumieć i docenić, Chrystus ukrzyżowany jest mocą i mądrością.

Łatwo dostrzega się odpowiedniość wersetów 24 i 22. Żyd szuka znaków, które ukazywałyby moc Boga, „powołany" natomiast dostrzega, że „mocą Boga" jest Chrystus. Ta moc działa w nim i powołuje. To więc, o co zabiegał Żyd, zostało osiągnięte, ale nie w sposób przez niego spodziewany. Mocą Bożą jest krzyż, który dla Żyda pozostaje zgorszeniem. Chrześcijanin, który był kiedyś Żydem, dzięki krzyżowi – skandalowi – poznał, że krzyż jest mocą Bożą, i doszedł do nowego stanu nie dzięki przebłyskowi umysłu albo też w długim procesie medytacji, lecz dlatego, że to Bóg go powołał. Głoszone słowo jest słowem mocy, a jest nim jako słowo o krzyżu[20]. Ono działa w człowieku (1 Tes 2,13). Chrystus jest mocą Boga nie jako dokonujący cudów, ani nawet jako zmartwychwstały, ale jako ukrzyżowany. Właśnie jako ukrzyżowany jest „mocen" pociągnąć człowieka. W taki przedziwny sposób głosiciele odkryli, że słabość krzyża jest najbardziej potężną w doprowadzaniu ludzi do Boga. Dla Żyda Bóg był mocą, Paweł zaś ukazał Chrystusa jako moc Boga. Jeśli chcemy poznać, czym jest moc Boga, możemy ją dostrzec w Ukrzyżowanym.

To, co powiedziano o Chrystusie jako mocy, może być odniesione do Chrystusa jako mądrości. Chrystus jest mądrością Boga. Podobnie jak Żydowi, który domagał się znaku, ofiarowana została moc krzyża, tak i Grekowi, który szukał mądrości, dana została mądrość krzyża. Ukazawszy Jezusa jako ukrzyżowanego, Paweł zaczyna utożsamiać Go z mądrością. Chrystus ukrzyżowany jako mądrość jest czymś równie rewolucyjnym dla greckiego rozumienia mądrości jak Chrystus ukrzyżowany jako moc dla judaistycznego pojęcia mocy. Ukrzyżowany Chrystus jako mądrość. Powstaje pytanie, czym jest w tym miejscu mądrość? W obecnym kontekście mądrość musi być ograniczona do tego, co stanowi rzeczywistą potrzebę Greka szukającego mądrości. Ową potrzebą jest odnalezienie sensu egzystencji człowieka, a więc dojście do Boga. Chrystus ukrzyżowany jest mądrością, tzn. jest sensem egzystencji człowieka oraz wyrazem i obrazem Boga. Z powiedzenia, że Chrystus pozostaje odpowiedzią na poszukiwanie Greka, nie wynika, że gdyby szukał on dłużej i ewentualnie dogłębniej rozważał, mógłby

[20] Zob. E. Best, *The Power*, 34; L.A. Rood, *Le Christ comme* ΔΥΝΑΜΙΣ ΘΕΟΥ, w: *Littérature et Théologie Pauliniennes* (ed. A. Descamps), Bruges, 1960; R. Penna, *La* δύναμις Θεοῦ. *Rifflessioni in margine a 1 Cor. 1,18-25*, „Rivista Biblica Italiana" 15(1967), 281-294.

dojść do Chrystusa. Ta mądrość nie może być oddzielona od krzyża i sformułowana w terminach filozoficznych albo ezoterycznych. Chrystus jako mądrość jest mądrością od Boga, Bożym darem. Inicjatywa pozostaje po stronie Boga, nie zaś po stronie tego, kto poszukuje. To, czego świat targany własnymi pragnieniami (Rz 1,18nn) szuka i nie znajduje, zostało mu ofiarowane przez Boga[21].

W dwóch kolejnych frazach: *„To bowiem, co jest głupie u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a to co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi"* (w. 25), Paweł podaje uzasadnienie tego, co zostało wcześniej powiedziane. Nie jest jednak jasne, czy Apostoł przedstawia tu ogólną zasadę dotyczącą działania Boga, którego krzyż był przykładem, czy też zamierza wzmocnić to, co zostało powiedziane, dodatkowym argumentem. W obydwóch frazach posługuje się przymiotnikami w *neutrum* zamiast rzeczownikami. Możemy się domyślać, że w ten sposób Paweł podkreśla działanie Boga w krzyżu[22]. To właśnie w krzyżu głupstwo i słabość Boga okazały się mądrzejsze i silniejsze od mądrości i siły człowieka. Nawet tam, gdzie Bóg objawia się w szacie głupstwa i słabości, jest mocniejszy, ponieważ jest Bogiem. Uczestniczy On w słabości i głupstwie krzyża, aby poprzez krzyż ocalić słabych i głupich. Dla Pawła krzyż jest mądrością i mocą Boga, jak również głupstwem i słabością.

Summary

THE CROSS AS THE POWER AND WISDOM OF GOD ACCORDING TO 1 COR 1,17-25

In the fragment of the Letter being discussed, the Apostle argues that human wisdom has become useless for the reconciliation of Man with God and his salvation. Demonstrating its helplessness in this respect, the wisdom of this world does not differ from stupidity. On the contrary, it is such in the eyes of God and thus in reality. Subsequently, the reconciliation with God has not been achieved by human wisdom but by Jesus' Cross, which for the Jews and Greeks being told about it is something scandalous and absurd. Nevertheless, it is in Jesus' Cross, in His redemptive death that there revealed itself God's power saving Man and at the same time God's wisdom, which carried out its redemptive mission in such an unusual and amazing manner.

[21] Zob. E. Best, *The Power*, 35n.
[22] Tamże, 37.

Adam Ryszard SIKORA OFM

Studia Gnesnensia
Tom XXV (2011) 17–25

„Krew Jezusa, Jego Syna...” (1 J 1,7)

Motywy pasyjne w Pierwszym Liście św. Jana

Jednym z najbardziej wyraźnych motywów pasyjnych w epistolografii nowotestamentowej są wzmianki o krwi Jezusa (τὸ αἷμα Ἰησου). Także w Pierwszym Liście św. Jana[1], gdy mowa jest o krwi Jezusa, egzegeci zgodnie stwierdzają, że ma to zawsze bezpośrednie lub pośrednie[2] odniesienie do męki i śmierci Jezusa na krzyżu.

Św. Jan mówi o krwi Jezusa czterokrotnie (1,7; 5,6 [2x]; 5,8). Wzmianki te pojawiają się w dwóch różnych kontekstach. Pierwszy raz (1,7) we fragmencie pouczającym o stałej możliwości korzystania z oczyszczającej mocy tej krwi przez wszystkich, którzy wbrew opinii części wspólnoty mają świadomość popełniania grzechów i konieczności oczyszczania się z nich (1,7-2,2), a drugi raz (5,6.8), we fragmencie akcentującym wagę dzieła zbawczego Jezusa (5,4-13).

Pamiętać należy, że cały List napisany jest w duchu wielkiej troski św. Jana o utrwalanie autentycznej chrystologii, zagrożonej przez wpływy błędnowierców, niejednokrotnie wywodzących się z samej wspólnoty wierzących[3]. Wspomniane wyżej fragmenty Listu również mają wyraźne zabarwienie polemiczne, co nie jest, oczywiście, bez znaczenia przy ich interpretacji. Apostoł zdecydowanie przeciwstawia się poglądom tych, którzy twierdzą, że nie potrzebują oczyszczenia, gdyż nie popełniają grzechów (1,6.8.10), albo wprost negują Jezusa jako Zbawiciela (5,6). Nie jest do końca jasne, czy chodzi o błędne nauczanie Cerynta i jego zwolenników, czy o zwolenników doketyzmu.

Chociaż tłem Listu są spory z nauczycielami błędnych doktryn, to jednak istotna dla naszych dociekań jest przede wszystkim pozytywna wykładnia nauki

---

[1] W pozostałych dwóch listach janowych termin τὸ αἷμα „krew” nie występuje.

[2] Pośrednie, w sensie rozumienia krwi jako symbolu Eucharystii, o czym będzie jeszcze mowa.

[3] C. Craig, S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, 570.

św. Jana, w którą wpisana jest jego głęboka teologia. Analiza fragmentów zawierających wzmianki o krwi Chrystusa będzie próbą znalezienia odpowiedzi na pytanie, jakie przesłanie o męce i śmierci Jezusa płynie z jego Pierwszego Listu.

1. „Krew Jezusa" (τὸ αἷμα Ἰησοῦ) w 1 J 1,7

Pierwsza wzmianka o Jezusowej krwi (τὸ αἷμα Ἰησοῦ) znajduje się we fragmencie Listu następującym bezpośrednio po Prologu (1,1-4), a podejmującym temat Boga, który jest światłością (1,5) i praktycznych konsekwencji wynikających z tego dla wierzących w Chrystusa (1,5-2,2). Autor Listu uzależnia komunię wierzących z Bogiem od „chodzenia w światłości", czyli od związania ich życia ze światem Bożym. Nie pozostawia złudzeń twierdzącym inaczej. Uważa ich za kłamców, którzy nie postępują zgodnie z prawdą (1,6). Z drugiej strony „chodzenie w światłości" tworzy autentyczną komunię wyznawców Jezusa (1,7a). Z tą wypowiedzią wiąże ściśle następną, którą zdaje się rozumieć jako drugi skutek „chodzenia w światłości"[4]: „krew Jezusa, Syna Jego, oczyszcza nas z wszelkiego grzechu" (τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.) (1,7b). Czas teraźniejszy czasownika καθαρίζω „oczyszczać" wskazuje na aktualne skutki działania „krwi Jezusa", a jednocześnie wyraźnie podkreśla świadomość grzechów permanentnie popełnianych przez wierzących, które domagają się odpuszczenia. Jan potwierdzi tę prawdę już w następnym zdaniu, gdy powie, że „jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy" (1,8). A nieco dalej dopowie, że ci, którzy utrzymują, że nie popełnili grzechu, z samego Boga czynią kłamcę (1,10).

Oczyszczające działanie „krwi Jezusa" (τὸ αἷμα Ἰησοῦ) jest ściśle powiązane z sytuacją grzechu, od którego żaden człowiek, także wierzący, w pełni nie jest wolny. Bóg „wierny i sprawiedliwy" odpuszcza je jednak, gdy są wyznawane (1,9). Sytuacja wierzącego nie jest więc beznadziejna. Wprawdzie apostoł wzywa do niegrzeszenia (2,1), jednak realnie zakładając możliwość popełniania grzechów, natychmiast wskazuje na podstawy nadziei dla tych, którzy popadną w grzechy. Oprócz możliwości związanej z ich odpuszczeniem poprzez ich wyznanie, jest nią przede wszystkim fakt, że Jezus jest „Rzecznikiem (παράκλητος) (2,2b) u Ojca" i „ofiarą przebłagalną (ἱλασμός) za nasze grzechy, i nie tylko za nasze, lecz również za grzechy całego świata" (2,2b).

Środkiem oczyszczenia z grzechów jest „krew Jezusa" (τὸ αἷμα Ἰησοῦ). Myśl o oczyszczającym charakterze krwi ma z pewnością podłoże starotestamentalne.

[4] F. Martin, *Pierwszy List św. Jana Apostoła*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, Warszawa 2000, 1663.

Ekspiacyjna symbolika krwi została wyjaśniona tam w Kpł 17,11: „Bo życie ciała jest we krwi, a Ja dopuściłem ją dla was tylko na ołtarzu, aby dokonywała przebłagania za wasze życie, ponieważ krew jest przebłaganiem za życie". Także św. Paweł przywołuje biblijny rytuał ekspiacyjny, gdy w Liście do Rzymian stwierdza, że sprawiedliwość Boża okazuje się tym, którzy wierzą w Jezusa Chrystusa, ponieważ „dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie. Jego to ustanowił Bóg narzędziem przebłagania przez wiarę mocą Jego krwi" (3,22-25).

Motyw krwi Jezusa kieruje myśl ku Kalwarii, ku Jego zbawczej śmierci na krzyżu[5]. W czwartej Ewangelii o krwi Jezusa w kontekście Jego Męki mowa jest jedynie w J 19,34[6]: „jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok i natychmiast wypłynęła krew i woda (αἷμα καὶ ὕδωρ)". Już w okresie patrystycznym uważano, że krew i woda są w tym tekście symbolami sakramentalnymi Eucharystii i chrztu św. Nie można jednak wykluczyć, że ewangelista pragnął wskazać na oczyszczającą z grzechów rolę krwi, którą zapowiadał Jan Chrzciciel, wskazując na Jezusa jako Baranka Bożego (J 1,29.36)[7]. W takim ujęciu jednoznacznie zostaje wskazany jej sens ekspiacyjny.

W Pierwszym Liście św. Jana autor jasno stwierdza, że krew Jezusa, czyli Jego śmierć na krzyżu, stała się środkiem oczyszczającym z grzechów (1,7). Tylko ta krew – śmierć ma moc usuwania każdego grzechu, ponieważ jest krwią Syna będącego w pełnej komunii z Bogiem. W tę komunię z Bogiem włączeni są wierzący, którzy chodzą w świetle Boga i uznają skuteczność zbawczej śmierci Jezusa[8]. Podkreślenie tej prawdy staje się zrozumiałe, gdy pamięta się o polemice autora Listu z tymi, którzy przeczą, że Jezus „przyszedł w ciele" i „przez krew", a w konsekwencji przeczą zbawczej skuteczności Jego śmierci (1 J 4,3.10.14; 5,6).

Przywołanie wydarzenia Pasji w kontekście życia wspólnoty chrześcijańskiej, podzielonej co do rozumienia dzieła zbawczego Jezusa, ma za zadanie ukazać stałą jego skuteczność i stałą potrzebę oczyszczania z własnych grzechów niszczących komunię z Bogiem i wzajemnie ze sobą. Nie ma innego sposobu otrzymania przebaczenia grzechów, jak tylko poprzez „krew Jezusa", czyli dzięki zbawczym owocom Męki Pańskiej. Apostoł ukazuje motyw pasyjny, zawsze ściśle związany z wymiarem soteriologicznym, jako nieustannie obecny w życiu

[5] T.F. Johnson, *1, 2, 3 John*, Peabody 1993, 31.

[6] O krwi Jezusa, łącznie z Jego ciałem, jest mowa jeszcze w tzw. mowie eucharystycznej (J 6,53.54.55.56), zapowiadającej zbawczą śmierć Jezusa, ale także Eucharystię.

[7] L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp. Przekład. Komentarz*, PŚNT IV, 1975, 381.

[8] R. Fabris, *Le Lettere di Giovanni*, Roma 2007, 32.

Kościoła, który jest wspólnotą grzeszników, pragnących jednak „chodzić w światłości", a tym samym „mieć współuczestnictwo" z Bogiem i współwierzącymi.

Wyrażenie „krew Jezusa" (τὸ αἷμα Ἰησοῦ), za którym kryje się zbawcza śmierć Jezusa na krzyżu, autor zdaje się łączyć ściśle z dwoma określeniami Jezusa, wskazującymi na racje Jego aktualnej funkcji wobec grzeszników i na charakter dokonanego przez Niego dzieła zbawienia. W pierwszym przypadku jest to funkcja Rzecznika (παράκλητος), a w drugim przebłagalny (ἱλασμός) charakter Jego śmierci na Golgocie.

Problematyka krwi Jezusa jest zatem ściśle związana z tematem grzechu, który w Pierwszym Liście św. Jana zdaje się odgrywać rolę podstawową. Jest to niewątpliwie wynikiem szerzenia się błędnych poglądów o bezgrzeszności wierzących w Chrystusa. Wskazując na prawdę o grzechach popełnianych przez wszystkich ludzi, także wierzących, Apostoł Jan pragnie jednocześnie z całą mocą przypomnieć naukę o Jezusie, który poprzez wydarzenie Golgoty zbawił świat, i którego zbawcze skutki złożonej ofiary są dostępne chrześcijanom każdej generacji. Stąd nie jest przypadkowe, że jedynie w czwartej Ewangelii i w tym Liście, biorąc pod uwagę cały Nowy Testament, pojawia się doniosły tytuł „Zbawiciel świata" (σωτῆρ τοῦ κόσμου) (J 4,26; 1 J 4,14)[9].

O ile pierwsze określenie Jezusa – παράκλητος – wskazuje na Jego aktualną funkcję wstawienniczą u Boga za grzesznikami, o tyle drugie – ἱλασμός – już od starożytności nie było jednoznacznie rozumiane. Znalazło to wyraz także w przekładach na różne języki. Na przykład w tłumaczeniach starołacińskich oddawano ten termin przez: *deprecatio*, *exortatio*, *placatio*, *propitiatio*. To ostatnie tłumaczenie przejęła również Neo-Wulgata. Także w tłumaczeniach polskich był on różnie tłumaczony: *ubłaganie* (Biblia Wujka, NT Bryt 1974), *przebłaganie* (Dąbrowski), *ofiara zadośćuczynna* (Kowalski), *ofiara przebłagalna* (BT, BP, BW-P, BPaul). Do dzisiaj z jednej strony preferuje się rozumienie tego terminu albo jako oznaczającego *ofiarę przebłagalną/zadośćuczynną*, bądź abstrakcyjnie, jako *przebłaganie*. W pierwszym przypadku byłoby to jednoznaczne odwołanie się do ofiary, którą Jezus złożył z siebie na krzyżu, jako ekspiację za grzechy świata, w drugim natomiast wskazywałoby na trwające w skutkach owoce tej ofiary, dostępne nie tylko wierzącym, ale całej ludzkości wszystkich czasów. Wydaje się, że wbrew wszystkim współczesnym tłumaczeniom na język polski, tłumaczenie tego terminu jako „przebłaganie", tak jak to tłumaczył np. Jakub Wujek, lepiej wpisuje się w cały kontekst, nie tyle akcentując fakt historyczny, ile raczej jego aktualne znaczenie dla ludzkości. Ten aspekt aktualności reali-

[9] S. Pisarek, *Zbawiciel świata...*, „Gość Niedzielny" 49 (1995), 4-5.

zującego się oczyszczenia z grzechów podkreśla forma *praesentis* we wszystkich wypowiedziach na ten temat (1,7; 2,1.2).

Określenie Paraklet (παράκλητος)[10] jest jedynym takim określeniem Jezusa w Nowym Testamencie[11]. Termin ten nie jest określeniem natury, lecz funkcji[12]. Słowo to, które występuje tylko w Pismach Janowych, odnosi się zawsze do zapowiadanego przez Jezusa Ducha Świętego (J 1,26; 15,26; 16,7), ale wzmianka o „innym Paraklecie" w J 14,16 wskazuje już pośrednio właśnie na Jezusa, jako na innego Parakleta[13].

Wprawdzie określenie – „Rzecznik (παράκλητος) u Ojca" – nie wiąże się bezpośrednio z Męką Jezusa, gdyż mówi o funkcji uwielbionego już Pana, ale dopowiedzenie „sprawiedliwy" (δίκαιος) zdaje się wskazywać na podstawę skuteczności Jego wstawiennictwa, a mianowicie na bezgrzeszność (J 8,46), mocą której skutecznie spełnia swą funkcję na rzecz wierzących, potrzebujących odpuszczenia grzechów[14]. On bowiem jest Tym, który „raz umarł za grzechy, sprawiedliwy za niesprawiedliwych" (1 P 3,18).

Myśl o skutecznym wstawiennictwie sprawiedliwych jest głęboko zakorzeniona w tradycji biblijnej. Rolę rzeczników ludzi przed Bogiem pełnili np.: Abraham (Rdz 18,22-33), Mojżesz (Wj 32,11-14), Aaron (Lb 17,12-15), Samuel (1 Sm 7,9) i Sługa Jahwe (Iz 53,12). Idea ta znana jest także późniejszej myśli żydowskiej[15]. Nierzadko również na tę funkcję Jezusa wskazuje Nowy Testament: „Przeto i zbawiać na wieki może całkowicie tych, którzy przez Niego zbliżają się do Boga, bo zawsze żyje, aby się wstawiać za nimi" (Hbr 7,25); „Krew Chrystusa, który przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę, oczyści wasze sumienia z martwych uczynków, abyście służyć mogli Bogu żywemu" (Hbr 9,14); „Któż może wydać wyrok potępienia? Czy Chrystus Jezus, który poniósł za nas śmierć, co więcej – zmartwychwstał, siedzi po prawicy Boga i przyczynia się za nami?" (Rz 8,34).

---

[10] Termin παράκλητος jest trudny do przetłumaczenia, może oznaczać dosłownie *tego, który został wezwany, aby stać obok*, ale także *tego, który zdolny jest do udzielania zachęty, odwagi, pomocy, zdolny do pokrzepienia; który jest orędownikiem, rzecznikiem, pocieszycielem*. Jest to również termin prawniczy oznaczający *adwokata*. W tym znaczeniu termin ten używany był przez pisarzy pogańskich w opisach sądowych. W tym samym znaczeniu słowo to występuje także w literaturze żydowskiej, gdzie zachowało się nawet w brzmieniu greckim. Por. Strack – Bill. 2, 560-562.

[11] W Starym Testamencie (LXX) rzeczownik ten nie występuje.

[12] Por. X. Léon-Dufour, *Paraklet*, STB, 644.

[13] Niektórzy egzegeci uważają, że autor Listu zastosował to określenie do Jezusa, by przeciwstawić się swoim przeciwnikom, twierdzącym, że mają ducha prorockiego od Ducha Świętego. Np. R.A. Culpepper, *1 John, 2 John, 3 John*, Atlanta 1985, 20-21.

[14] T.F. Johnson, *1, 2, 3 John*, 35.

[15] Filon, Migr. 21.121-22.

Funkcja wstawiennicza Jezusa – Parakleta podkreśla Jego niezwykłą solidarność z każdym człowiekiem. „Jezus jasno pokazał swój wybór w dniu, w którym na oczach wszystkich ustawił się w kolejce grzeszników, przybyłych do Jana Chrzciciela, aby przyjąć *chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów* (Mk 1,4; Łk 3,3). W ten sposób Syn Boży, Ten, który był bez grzechu (zob. 2 Kor 5,2), raz na zawsze objawił gorszącą łaskę swej mediacji na rzecz ludzi, rzucając równocześnie światło na tajemnicę miłosierdzia Bożego w łonie Trójcy, o czym świadczy odpowiedź Ojca na gest Syna: *Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie* (Mk 1,11)”[16].

Być może św. Jan pragnął również ukazać Jezusa w funkcji przeciwstawnej do tej, jaką pełnił szatan – oskarżyciel (Hi 1,6-12), aby chrześcijanie zrozumieli, że „mają odtąd Kogoś, kto zamiast oskarżać, broni ich wobec Boga”[17]. Jest to jednak bardziej funkcja wstawiennicza niż rola obrońcy. Aktualizuje ona dzieło zbawcze dokonane na Golgocie[18]. W takiej perspektywie, przynajmniej pośrednio, można dostrzec w tej wypowiedzi motyw pasyjny. Jezus – Paraklet ukazany jest jako jedyne rozwiązanie problemu grzechu chrześcijan[19], jako Zbawiciel nadal[20] – dzięki swojej krwi – oczyszcza z grzechów tych, którzy w pokorze je wyznają. Dzieło zbawcze dokonane na Kalwarii aktualizuje się we wspólnocie wierzących z pełną skutecznością.

Przywołanie krwi Jezusa jest odwołaniem się do zbawczej śmierci Jezusa na krzyżu. Jej oczyszczająca z grzechów moc aktualizuje się w „wyznawaniu grzechów”, a w sensie najbardziej podstawowym w sakramencie chrztu, gdzie po raz pierwszy manifestuje się „moc czynu zbawczego Jezusa (nazwanego tu skrótowo „krwią Chrystusa Syna Boga”[21]).

2. „Krew Jezusa” (τὸ αἷμα Ἰησοῦ) w 1 J 5,6 [2x]. 8

Kolejne wersety, w których pojawia się wzmianka o krwi, znajdują się we fragmencie mówiącym o źródle wiary i życia (5,4-13). Apostoł wskazuje na Jezusa Chrystusa jako na przedmiot wiary (5,5), na motywy, które skłaniają do wiary w Niego (6-9) oraz na nagrodę, jaka za nią czeka: życie wieczne[22].

[16] E. Bianchi, *Miłość zwycięża śmierć*, Kraków 2008, 68.
[17] R. Brown, *Le Lettere di Giovanni*, Assisi 2000, 310.
[18] Tamże, 309.
[19] T.F. Johnson, *1, 2, 3 John*, 35.
[20] F. Martin, *Pierwszy List św. Jana Apostoła*, 1663.
[21] P. Ostański, *Teologia chrztu w Listach powszechnych*, w: *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2002, 300.
[22] F. Gryglewicz, *Listy Katolickie. Wstęp. Przekład. Komentarz* (PSNT XI), Poznań 1959, 419.

Wskazując w 4,5 na Jezusa jako na przedmiot wiary, z pewnością przeciwko błędnowiercom, autor poucza o sposobie Jego przyjścia na świat: „Jezus Chrystus jest Tym, który przyszedł przez wodę i krew (αἵματος) [i Ducha], nie tylko w wodzie, lecz w wodzie i we krwi (ἐν τῷ αἵματι). Duch daje świadectwo, bo [Duch] jest prawdą" (5,6). Następnie dopowiada, że „Trzej dają świadectwo: Duch, woda i krew (τὸ αἷμα), a ci trzej w jedno się łączą" (5,7-8).

W tym stosunkowo krótkim fragmencie termin „krew" pojawia się aż trzy razy, zawsze wraz z „wodą", a co najmniej raz także z „Duchem".

Zaznaczenie, że Jezus „przyszedł" (ἐστιν ὁ ἐλθὼν) formą aorystu, wskazuje na fakt, jaki miał miejsce w historii, gdy ukazał się On na świecie. Przyimek „przez" (δια) zwraca natomiast uwagę nie na sposób Jego przyjścia, ale na Jego wyjątkowość, odróżniącą to przyjście od przyjścia każdego człowieka (2 Kor 5,7). Rozróżnienie, że „nie tylko w wodzie, ale w wodzie i we krwi", z pewnością nawiązuje do innego twierdzenia oponentów Jana, ograniczających fakt „przyjścia" Jezusa tylko do samej „wody".

Wyrażenie „woda i krew" jest z pewnością semityzmem[23]. W Liście Janowym oba terminy wydają się nawiązywać do dwóch różnych sytuacji w życiu ziemskim Jezusa. Przyjście „przez wodę" jest zdaniem egzegetów dość wyraźną aluzją do chrztu Jezusa w Jordanie, a przyjście „przez krew" do śmierci na krzyżu[24]. Jak pisze E. Bianchi, „życie Jezusa historycznego streszcza się w dwóch skrajnych wydarzeniach dotyczących Jego publicznej działalności: w chrzcie w Jordanie i w śmierci krzyżowej"[25]. Podważanie „przyjścia we krwi", czyli wartości męki Jezusa, zdaje się wskazywać na Cerynta i jego zwolenników. Uważali oni, że kluczowym momentem w życiu ziemskim Jezusa był chrzest, podczas którego na Jezusa zstąpił Chrystus duchowy w postaci gołębicy, który opuścił Go jednak przed męką[26]. Autor Listu zdecydowanie przeciwstawia się takiemu nauczaniu,

[23] Zarówno w późnym judaizmie, jak i w czasach Nowego Testamentu semityzmem było podobne wyrażenie „ciało i krew", które oznaczało człowieka od strony zniszczalności (Syr 14,18; 17,31; Mt 16,17; J 1,13). Por. C. Spicq, P. Grelot, *Krew*, w: STB, red. X. Léon Dufour, Warszawa 1982, 393.

[24] Nie dla wszystkich uczonych jest to jednak oczywiste. Niektórzy w wyrażeniu tym widzą aluzję do Wcielenia, inni do całości ziemskiego życia Jezusa. Ich zdaniem woda może odnosić się zarówno do Jego narodzin czy chrztu albo do wody, która wypłynęła z boku Jezusa na krzyżu. Krew natomiast może odnosić się do Jego śmierci na krzyżu albo do „sakramentu" podczas Ostatniej Wieczerzy. Uważają oni zatem, że wyrażenie „krew i woda" może oznaczać: 1. sakramenty, zarówno chrzest, jak i Eucharystię, 2. całe życie Jezusa od narodzin czy chrztu do śmierci, 3. odnosić się tylko do śmierci, gdy woda i krew wypłynęły z Jego zranionego boku. Por. T.J. Johnson, *1, 2, and e John*, 125n.

[25] E. Bianchi, *Miłość*, 191.

[26] Ireneusz, *Adv. Haer*. 1, 26, 1; Hipolit, *Ref*. 7, 33.

stawiając na tym samym poziomie wartość chrztu i męki. O wydarzeniu chrztu w Jordanie i o śmierci na krzyżu świadectwo daje Duch, który w opisie tych wydarzeń jest wzmiankowany (J 1,32; 19,30).

Krew Jezusa przywołuje wydarzenie Golgoty, Jego śmierci krzyżowej, która oczyszcza z grzechów, gdyż jest ofiarą ekspiacyjną za wszystkie grzechy i pełni rolę wstawienniczą u Ojca (1 J 1,7; 2,1-2; 4,10.14). Autor Listu jeszcze raz pragnie w ten sposób dobitnie wyrazić swoją wiarę, i tę wiarę umocnić w uczniach, że wydarzenie zbawcze, które dokonało się przez śmierć Jezusa na krzyżu jest integralną częścią prawdy o Jezusie, Zbawicielu świata. Zestawiając obok siebie wodę i krew, określające w sposób syntetyczny tożsamość Jezusa, autor natchniony pragnął wskazać na nierozdzielność tych faktów, które błędnowiercy od siebie separują[27]. Ta jedność jest dlatego tak silnie podkreślona w 1 J 5,8, gdzie mowa jest o świadectwie „trzech", z których na pierwszym miejscu wymieniony jest Duch. Zgadza się to z całą tradycją Janową, przypisującą świadectwo o Jezusie Duchowi Świętemu (J 15,26). Także stwierdzenie „o trzech, którzy łączą się w jedno" wchodzi w tę perspektywę świadectwa, które, zgodnie z tradycją biblijną, musi być jednolite, by mogło być ważne (por. Dz 17,6; 19,15). To właśnie Duch Święty pozwala zrozumieć, kim jest Jezus, gdyż sam chrzest w Jordanie czy śmierć na krzyżu, same przez się nie stwierdzają, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym. Duch, który jest prawdą, naucza w Kościele nie tylko tego, czego uczył Jezus, ale pozwala poznawać głębię osoby Jezusa[28].

Nie można wykluczyć, że symbolika wody i krwi odnosi się do sakramentów chrztu i Eucharystii. Taka interpretacja nie jest pozbawiona podstaw i ma swoją długą historię. Już Ojcowie Kościoła najczęściej widzieli w wodzie i krwi symbol chrztu i Eucharystii. Forma czasu teraźniejszego, εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες („dają świadectwo") wskazuje bowiem, że nie chodzi o odniesienie do wydarzeń z przeszłości, lecz aktualnych. Uważali oni, że nawet zmiana kolejności tych dwóch elementów względem opisu w czwartej Ewangelii jest celowym zabiegiem, mającym na celu ukazanie rzeczywistej kolejności przyjmowania tych sakramentów przez wiernych. Jak słusznie zauważa P. Ostański, „w optyce Janowej sakramenty Kościoła przedłużają zasięg męki Chrystusa i udzielają wiernym Bożego życia"[29]. Świadectwo „tych trzech" w takiej interpretacji należy rozumieć jako świadectwo chrztu i Eucharystii, w których przejawia się moc Ducha i brzmi zgodne świadectwo o Jezusie Chrystusie[30].

[27] R. Fabris, *Le Lettere di Giovanni*, 107.
[28] I. de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, v. I, Roma 1977, 317-328.
[29] P. Ostański, *Teologia chrztu w Listach powszechnych*, 299.
[30] Tamże.

Krew Jezusa rozumiana tu może być jako symbol wydarzenia zbawczego, nie tylko wskazującego na realność śmierci Jezusa, ale jako konieczne uzupełnienie prawdy o samej osobie Jezusa. Jest On nie tylko Tym, na którym spoczywał Duch do czasu męki, ale Synem Bożym realizującym dzieło zbawienia także poprzez „krew". Można w niej widzieć także odniesienie do Eucharystii, w której aktualizowane jest dzieło zbawcze i kontynuowane jest tajemnicze działanie Ducha Świętego w człowieku.

Podsumowując przeprowadzone analizy tekstów można stwierdzić, że w historii egzegezy we krwi Jezusa, o której pisał św. Jan, widziano zasadniczo bądź bezpośrednie odniesienie do wydarzenia męki i śmierci Jezusa na krzyżu, bądź do sakramentu Eucharystii. Poza samym odwołaniem się do tych rzeczywistości – co w kontekście polemiki o realność śmierci Jezusa nie było bez znaczenia – autor Listu pragnął wskazać przede wszystkim na konsekwencje wydarzenia zbawczego dla życia wierzących. Z jednej strony kształtowały one autentyczną chrystologię, ukazującą Jezusa jako Zbawiciela świata, a z drugiej strony wskazywały na podstawy nadziei dla Kościoła, który nie przestaje być grzesznym. To właśnie krew Jezusa ma moc oczyszczania z wszystkich grzechów i przywracania ludziom stanu świętości. Praktycznie dokonuje się to poprzez sakrament pokuty, umożliwiający zjednoczenie z Chrystusem w Eucharystii.

Riassunto

"IL SANGUE DI GESÙ, SUO FIGLIO..." (1 J 1,7).
MOTIVI DI PASSIONE NELLA PRIMA LETTERA DI S. GIOVANNI

Nel presente articolo l'autore analizza motivi di passione presi dalla 1. Lettera di s. Giovanni (1,7; 5,6 [2x]; 5,8), dove appare il termine "sangue". Questo termine viene riferito sempre al sangue di Gesù nei contesti che parlano del rapporto fra il suo sangue e il peccato dell'uomo. Una volta (1,7) il termine si trova nel contesto in cui si descrive il ruolo purificante del sangue di Gesù Cristo e tre volte nel contesto dove si parla generalmente dell'opera salvifica di Gesù (5,4-13). Dall'analisi dei testi risulta che il sangue di Gesù Cristo richiama la sua morte salvifica sul Calvario o il sacramento della penitenza e dell`Eucaristia. Per la comunità giovannea e tutta la Chiesa di tutti i secoli i risultati salvifici della opera di Cristo restano per sempre disponibili alla Chiesa che, consapevole della sua debolezza morale, si pentisce richiamando la misericordia di Dio che purifica dai peccati grazie al sangue di Gesù.

Ks. Jacek STEFAŃSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXV (2011) 27–44

„My głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów...” (1 Kor 1,23)

12 maja 2009 r. papież Benedykt XVI spotkał się z dwoma naczelnymi rabinami Izraela w synagodze przy Ścianie Płaczu w Jerozolimie. Reportaże odnoszące się do tego spotkania omawiały przemówienia papieża i rabinów, aczkolwiek ani papieska delegacja, ani obcojęzyczni dziennikarze nie zwrócili uwagi na jeden ciekawy szczegół.

Otóż naczelny sefardyjski[1] rabin Izraela, Szlomo Amar, przyszedł na spotkanie z Benedyktem XVI z dużą złotą ozdobą zawieszoną na łańcuszku na szyi. Była to podobizna dwóch tablic dziesięciu przykazań. Na pytanie izraelskich dziennikarzy, dlaczego miał na sobie tę niezwykłą ozdobę, rabin odpowiedział, że skoro Benedykt XVI przyszedł z krzyżem, to on musiał przyjść z przykazaniami Bożymi, aby – jak to określił – tablice przykazań były przeciwwagą dla papieskiego krzyża.

Dla nas takie słowa wydają się absurdalne, bo dlaczego krzyż Chrystusowy miałby być sprzeczny z przykazaniami Bożymi? Wobec tego widzimy, że słowa świętego Pawła, iż ukrzyżowany Chrystus „jest zgorszeniem dla Żydów” (1 Kor 1,23) wcale nie są łatwe do zrozumienia. Co kryje się za tymi słowami Apostoła Narodów? Na czym dokładnie polega zgorszenie krzyża dla Żydów?

Musimy pamiętać, że Apostoł Narodów napisał te słowa nie tylko jako osoba obeznana z judaizmem, ale przede wszystkim jako człowiek myślący po hebrajsku i przeniknięty kulturą żydowską od dzieciństwa. Dlatego też należy rozpocząć nasze rozważania od samego słowa „zgorszenie”. Jak mamy zrozumieć słowo „zgorszenie”, gdy czytamy w Pierwszym Liście do Koryntian, że krzyż jest „zgorszeniem dla Żydów”?

[1] Duchowy zwierzchnik izraelskich Żydów wywodzących się z Hiszpanii i krajów arabskich.

W tekście greckim Pierwszego Listu Świętego Pawła do Koryntian słowo „zgorszenie" występuje jako σκάνδαλον. W Nowym Testamencie termin σκάνδαλον pojawia się w sumie 15 razy[2] i może mieć różne znaczenia: pokusa do grzechu (Mt 18,7; Rz 14,13), zachęta do apostazji (Ap 2,14), przeszkoda do wiary i do spełnienia zamiarów Bożych (Mt 16,23), jak również przyczyna niewiary (Ga 5,11), powód zgorszenia (1 Kor 1,23; 1 P 2,8) i przyczyna podziałów (Rz 16,17)[3]. Nas natomiast interesuje przyczyna, dla której sam krzyż staje się σκάνδαλον dla Żydów. W związku z tym, oprócz wspomnianego już stwierdzenia Apostoła Narodów, że krzyż jest zgorszeniem dla Żydów, istnieje jeszcze tylko jedno miejsce w Nowym Testamencie, gdzie słowo σκάνδαλον odnosi się do krzyża, mianowicie w Liście Świętego Pawła do Galatów: „Co do mnie zaś, bracia, jeśli nadal głoszę obrzezanie, to dlaczego w dalszym ciągu jestem prześladowany? Przecież wtedy ustałoby zgorszenie krzyża" (Ga 5,11).

Należy zauważyć, że ani w zdaniu z Pierwszego Listu do Koryntian (1 Kor 1,23), ani w zdaniu z Listu do Galatów (Ga 5,11) nie ma wyjaśnienia, które pomogłoby nam rozstrzygnąć problem, z czego dokładnie wynika zgorszenie krzyża dla Żydów. W związku z tym, gdzie możemy znaleźć odpowiedź na to pytanie?

Pomocą może okazać się język hebrajski, bo nawet jeżeli święty Paweł dyktował swoje listy po grecku[4], to jednak studiował Stary Testament w języku hebrajskim. Sam nawiązał do tego faktu podczas przemówienia w Jerozolimie, które zresztą wygłosił w języku hebrajskim, rozpoczynając od znamiennych słów: „Ja jestem Żydem... urodzonym w Tarsie w Cylicji. Wychowałem się jednak w tym mieście, u stóp Gamaliela otrzymałem staranne wykształcenie w Prawie ojczystym..." (Dz 22,3).

Myślenie teologiczne Apostoła Narodów musiało kształtować się w języku hebrajskim. Poza tym wolno przypuszczać, że w przemyśleniach teologicznych święty Paweł posługiwał się terminami hebrajskimi, z którymi był doskonale obeznany. Dlatego też warto dotrzeć do hebrajskich słów, które mogłyby rzucić dalsze światło na to, co Apostoł Narodów rozumiał przez greckie słowo σκάνδαλον, gdy stwierdził, że krzyż jest σκάνδαλον – „zgorszeniem" dla Żydów.

---

[2] Termin σκάνδαλον występuje 6 razy w Ewangeliach według świętego Mateusza i świętego Łukasza i jeden raz w Pierwszym Liście Świętego Piotra, Pierwszym Liście Świętego Jana i Apokalipsie. Poza tym słowo σκάνδαλον rzadko się pojawia poza Septuagintą i Nowym Testamentem. Por. A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians (The New International Greek Testament Commentary)*, Grand Rapids 2000, 172.

[3] Por. J. Gurt, σκάνδαλον, w: *The New International Dictionary of New Testament Theology* [dalej: DNTT], t. 2, red. C. Brown, Grand Rapids 1986, 708-710.

[4] Por. L.M. Miller, „Why Did St. Paul Write Greek?", „Bibliotheca Sacra", 1915, 72/285/3, 23-33.

Dobrym źródłem dla analizy tego słowa jest Septuaginta, grecka Biblia Starego Testamentu, którą można porównać z hebrajskim tekstem Starego Testamentu. Dzięki takiemu zestawieniu odkrywamy, że w tekście Septuaginty termin σκάνδαλον jest stosowany 22 razy, aby wyrazić 4 różne terminy hebrajskie[5]: מִכְשֹׁל, מוֹקֵשׁ, כֶּסֶל oraz דִּפְי. Każdy z tych terminów wyraża inny aspekt słowa σκάνδαλον – „zgorszenie". Poza tym każdy z aspektów rzuca światło na jedną z czterech przyczyn, dla których krzyż stał się zgorszeniem dla Żydów.

σκάνδαλον jako *michszol* – מִכְשֹׁל

Słowo מִכְשֹׁל jest przetłumaczone przez Septuagintę na σκάνδαλον w celu określenia przeszkody, o którą można się potknąć[6]. Na przykład:

οὐ κακῶς ἐρεῖς κωφὸν καὶ ἀπέναντι τυφλοῦ οὐ προσθήσεις σκάνδαλον καὶ φοβηθήσῃ κύριον τὸν θεόν σου ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν.

לֹא־תְקַלֵּל חֵרֵשׁ וְלִפְנֵי עִוֵּר לֹא תִתֵּן
מִכְשֹׁל וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ אֲנִי יְהוָה׃

„Nie będziesz złorzeczył głuchemu i przed niewidomym nie będziesz kładł przeszkody (מִכְשֹׁל), ale będziesz się bał Boga twego. Ja jestem Pan" (Kpł 19,14).

W jakim więc sensie krzyż staje się מִכְשֹׁל – „przeszkodą" dla Żydów? Otóż dla wyznawców judaizmu śmierć krzyżowa kojarzy się z pouczeniem, które znajduje się w Księdze Powtórzonego Prawa[7]:

וְכִי־יִהְיֶה בְּאִישׁ חֵטְא מִשְׁפַּט־מָוֶת וְהוּמָת וְתָלִיתָ אֹתוֹ
עַל־עֵץ׃
לֹא־תָלִין נִבְלָתוֹ עַל־הָעֵץ כִּי־קָבוֹר תִּקְבְּרֶנּוּ בַּיּוֹם הַהוּא
כִּי־קִלְלַת אֱלֹהִים תָּלוּי

[5] Zob. E. Hatch – H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, Grand Rapids 2005, 1268.

[6] Por. M.Z. Kaddari, *A Dictionary of Biblical Hebrew* [heb.], Ramat Gan 2006, 613. Inne znaczenia: „wyrzut sumienia" oraz „okazja do grzechu". Na ten temat por. także L. Koehler – W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* [dalej: KBL], t. 1, Leiden 2001, 582.

[7] Dowody na takie przekonanie wśród Żydów znajdują się w zwojach odnalezionych w Kumran. Zob. S. Hahn – C. Mitch, *The First and Second Letters of Saint Paul to the Corinthians. With Introduction, Commentary, and Notes (The Ignatius Catholic Study Bible)*, San Francisco 2004, 19.

„Jeśli ktoś popełni zbrodnię podlegającą karze śmierci, zostanie stracony i powiesisz go na drzewie – trup nie będzie wisiał na drzewie przez noc, lecz tegoż dnia musisz go pogrzebać. Bo wiszący jest przeklęty przez Boga" (Pwt 21,22-23).

W żydowskiej tradycji interpretacyjnej słowa „wiszący jest przeklęty przez Boga" odnoszą się do losu człowieka, który bluźnił przeciw Bogu i praktykował bałwochwalstwo[8]. Poza tym w przekonaniu wyznawców judaizmu, dopóki taki człowiek wisiał na drzewie, dopóty Bóg przeklinał całego Izraela[9]. W Talmudzie można się też spotkać z przekonaniem, że powieszony skazaniec mógł być przyczyną grzechu nawet dla tych, którzy na niego spojrzeli. Wynikało to z faktu, że, przeklinając skazańca stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, ludzie przeklinający go, tak naprawdę przeklinali Boga, który tego człowieka stworzył. W ten sposób – zgodnie z Talmudem – wiszący bałwochwalca przyczyniał się – aczkolwiek nie bezpośrednio – do rozpowszechniania bluźnierstw przeciwko Stworzycielowi nawet po wykonaniu na nim wyroku śmierci[10].

Biorąc to wszystko pod uwagę, teraz już rozumiemy, dlaczego krzyż dla Żydów staje się zgorszeniem w sensie מִכְשׁל – „przeszkody". Dla nich jest to przeszkoda, która nie pozwala im uwierzyć, że wiszący na krzyżu może być Mesjaszem. Bowiem z punktu widzenia judaistycznego Mesjasz i osoba wiszącą na krzyżu to dwie rzeczywistości ze sobą sprzeczne. Osoba przeklęta przez Boga, zdana na ukrzyżowanie (zgodnie z Pwt 21,22-23), nie mogłaby być – w rozumieniu żydowskim – zapowiedzianym przez proroków namaszczonym wybrańcem Bożym, ustanowionym dla duchowego oraz politycznego wyzwolenia i wywyższenia Izraela[11]. W tym kontekście święty Tomasz z Akwinu zauważa, że Żydzi byli przyzwyczajeni do znaków wskazujących na moc Bożą, a na krzyżu dostrzegli znak słabości i cierpienia[12]. Święty Paweł nawiązuje do tej rzeczywistości w słowach „Żydzi żądają znaków" (1 Kor 1,22). Inaczej mówiąc, w myśleniu judaistycznym, ktoś, kto został przeklęty przez Boga (Pwt 21,22-23) nie może być ani Mesjaszem, ani Bogiem[13].

Apostoł Narodów dobrze znał ten zarzut, bo przecież sam był Żydem. Odpowiada więc, że Bóg Ojciec „dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą" (τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ

[8] Por. A. Mirski, ספר דברים, *Daat Mikrah* [heb.], Jerusalem 1984-2005, 314.
[9] Por. M.D. Casuto – A.S. Hartom, "במדבר", Tel Aviv 1973, 74.
[10] Por. tamże.
[11] Por. W. Rees, *1 and 2 Corinthians*, w: *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, red. B. Orchard – E.F. Sutcliffe, et al. London 1953, 1086.
[12] Por. *Commentary by Saint Thomas Aquinas on the First Epistle to the Corinthians*, trans. By F. Larcher, O.P., Albany 1966, 18.
[13] Por. G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians (The New International Commentary on the New Testament)*, Grand Rapids 1987, 75-76.

ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ – 2 Kor 5,21). Sam Chrystus, dodaje święty Paweł, „stał się dla nas przekleństwem" (γενο῾μενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα – Ga 3,13). Innymi słowy, odpowiadając na argumentację judaistyczną, trzeba podkreślić, że Chrystus nie został ukrzyżowany ze względu na swoje grzechy, lecz ze względu na nasze grzechy, które wziął na siebie.

Tu natomiast dochodzimy do kolejnej przeszkody (מִכְשׁל) dla Żydów. Mianowicie w judaizmie nie przyjmuje się możliwości zastępczego przyjęcia na siebie grzechów lub cierpień za kogoś innego, tym bardziej nie przez Boga. Jak więc mamy na to odpowiedzieć? Otóż okazuje się, że myślenie judaistyczne jest tutaj sprzeczne z tekstami w Księdze Izajasza, w których Sługa Pana – *ewed adonaj* – wyraźnie bierze na siebie grzechy swojego ludu, których on sam nie popełnił:

אָכֵן חֳלָיֵנוּ הוּא נָשָׂא וּמַכְאֹבֵינוּ סְבָלָם וַאֲנַחְנוּ חֲשַׁבְנֻהוּ
נָגוּעַ מֻכֵּה אֱלֹהִים וּמְעֻנֶּה׃
וְהוּא מְחֹלָל מִפְּשָׁעֵנוּ מְדֻכָּא מֵעֲוֹנֹתֵינוּ מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ עָלָיו
וּבַחֲבֻרָתוֹ נִרְפָּא־לָנוּ...
וַיהוָה הִפְגִּיעַ בּוֹ אֵת עֲוֹן כֻּלָּנוּ...
כַּשֶּׂה לַטֶּבַח יוּבָל...
מִפֶּשַׁע עַמִּי נֶגַע לָמוֹ...
עַל לֹא־חָמָס עָשָׂה...
יַצְדִּיק צַדִּיק עַבְדִּי לָרַבִּים וַעֲוֹנֹתָם הוּא יִסְבֹּל...
וְהוּא חֵטְא־רַבִּים נָשָׂא וְלַפֹּשְׁעִים יַפְגִּיעַ׃

> „...On się obarczył naszym cierpieniem, On dźwigał nasze boleści, a myśmy Go za skazańca uznali, chłostanego przez Boga i zdeptanego. Lecz On był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy. Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas, a w Jego ranach jest nasze zdrowie... Pan zwalił na Niego winy nas wszystkich... Jak baranek na rzeź prowadzony... za grzechy mego ludu został zbity na śmierć... chociaż nikomu nie wyrządził krzywdy... Zacny mój Sługa usprawiedliwi wielu, ich nieprawości On sam dźwigać będzie... A On poniósł grzechy wielu, i oręduje za przestępcami" (Iz 53,4-9.11.12).

Izajasz ukazuje wybranego Sługę, na którego Bóg zsyła cierpienia i śmierć nie ze względu na własne grzechy, lecz z powodu grzechów narodu. Czy to nie byłaby odpowiedź na zarzut judaizmu, że ponoć niemożliwą rzeczywistością jest cierpiący Mesjasz? Z naszego punktu widzenia nie ma żadnych wątpliwości, że słowa Izajasza o Słudze Pana wyraźnie wskazują na Jezusa. W judaizmie zaś słowa Izajasza o cierpiącym Słudze Pana mają cztery różne interpretacje co do

tożsamości tej osoby. Żadna z nich nie dopuszcza możliwości, że Sługą Pana jest Jezus Chrystus[14].

Nic więc dziwnego, że gdy święty Piotr usłyszał, iż Pana Jezusa czekało wiele cierpienia i – ostatecznie – śmierć, to wówczas wyraził swoją dezaprobatę i marzenie, aby nigdy nie doszło do takiej ewentualności. Dlatego też usłyszał od Jezusa znamienne słowa: „Zejdź Mi z oczu, szatanie, Jesteś Mi zawadą, bo nie myślisz po Bożemu, lecz po ludzku" (ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων) – Mt 16,23. Wymowne jest to, że w tekście greckim pojawia się tutaj słowo σκάνδαλον. Jest to potwierdzenie, że Piotr na tym etapie swojego życia nadal reprezentował myślenie judaistyczne: nie mógł jeszcze przyjąć idei cierpiącego Mesjasza, którego czekała męka i śmierć. Dlatego też można powiedzieć, że termin σκάνδαλον – מִכְשׁל („przeszkoda") odnosi się nie tylko do świętego Piotra względem Jezusa, ale również do Jezusa względem Piotra. Męka ukazana przez krzyż staje się znakiem cierpiącego Boga-Mesjasza, przyjmującego na siebie grzechy ludzkości. W ten sposób – paradoksalnie – krzyż zostaje postrzegany przez naród wybrany, jako przeszkoda (מִכְשׁל) do zbawienia. Wyznawcy judaizmu nie mogą pogodzić obrazu Mesjasza – wybawiciela, który miał przywrócić Izraelowi potęgę polityczną z obrazem osoby obarczonej cierpieniem i lekceważeniem niegodnym wybrańca, którego Bóg miał namaścić na wiecznego króla[15].

[14] Według pierwszej interpretacji żydowskiej, cierpiący sługa, o którym mowa, to nie Mesjasz, lecz prorok Izajasz, piszący o sobie. Inna interpretacja judaistyczna postuluje, że wierny Sługa Pana, to nie Mesjasz, lecz jakaś postać z historii narodu wybranego, która mogłaby być uznana za cierpiącą. Do takiej kategorii może należeć prorok Jeremiasz lub jeden z królów Judei. Według trzeciej interpretacji Sługa Pana, to rzeczywiście Mesjasz, aczkolwiek w żadnym wypadku nie może to być Jezus Chrystus. Bowiem Jezus, jak mówią Żydzi, znalazł się na krzyżu z powodu czynienia siebie Bogiem, co z kolei doprowadziło do spełnienia słów Księgi Powtórzonego Prawa, według których wiszący na drzewie został definitywnie przeklęty przez Boga (por. Pwt 21,22-23). Poza tym w pojęciu judaistycznym Bóg nie może przyjąć ludzkiej natury, tym bardziej ludzkiej natury umożliwiającej Mu cierpienia. W końcu czwarta i najbardziej rozpowszechniona interpretacja wśród Żydów odnośnie tożsamości Sługi Pana w Księdze Izajasza głosi, że tym Sługą nie jest Mesjasz, lecz cały prześladowany naród Izraela, który pozostaje wierny i nie wypiera się swojej wiary w jedynego Boga. Por. A. Chacham, ספר ישעיהו, t. 2, *Daat Mikrah*, 575-576.

[15] Niektórzy postulują, że zgorszeniem dla Żydów mogłoby być ominięcie przez ukrzyżowanego Chrystusa wyznania wiary z Księgi Powtórzonego Prawa („Słuchaj Izraelu..." – Pwt 6,4-9), jak również jego „rozpacz" wyrażona w powtórzonych przez Niego pierwszych słowach Psalmu 22 („Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił"). Zob. V. Messori, *Umęczon pod Ponckim Piłatem?*, Kraków 1996, 364-365. Niemniej jednak takie stwierdzenie wydaje się problematyczne, bowiem Pan Jezus nie oddał życia na krzyżu jako bohater narodowy Izraela, lecz jako Syn Boży i Zbawiciel świata. Dlatego też Jego słowa wzięte z Psalmu 22 są najbardziej stosowne jako spełnienie wydarzenia zbawczego przewidzianego przez psalmistę. W tym kontekście niektóre znakomite postacie biblijne spośród Izraelitów też nie powtarzały wyznania wiary („słuchaj Izra-

σκάνδαλον jako *mokesz* – מוֹקֵשׁ

Słowo מוֹקֵשׁ oznacza „pułapkę" oraz „ukryte niebezpieczeństwo"[16]. Jest to termin używany w Starym Testamencie w odniesieniu do bałwochwalstwa:

> κἀγὼ εἶπον οὐ μὴ ἐξαρῶ αὐτοὺς ἐκ προσώπου ὑμῶν καὶ ἔσονται ὑμῖν εἰς συνοχάς καὶ οἱ θεοὶ αὐτῶν ἔσονται ὑμῖν εἰς σκάνδαλον.
>
> וְגַם אָמַרְתִּי לֹא־אֲגָרֵשׁ אוֹתָם מִפְּנֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְצִדִּים
> וֵאלֹהֵיהֶם יִהְיוּ לָכֶם לְמוֹקֵשׁ׃
>
> „Powiedziałem także: Nie wypędzę ich sprzed was, aby byli dla was przeszkodą i aby bogowie ich byli dla was pułapką (מוֹקֵשׁ)" (Sdz 2, 3)[17].

W związku z tym rodzi się pytanie: w jaki sposób krzyż może się stać מוֹקֵשׁ – „pułapką" dla Żydów? Aby na nie odpowiedzieć, trzeba zacząć od następujących słów Pana Jezusa:

> „Jeśli ktoś przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści [οὐ μισεῖ] swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr, nadto siebie samego, nie może być moim uczniem. Kto nie nosi swego krzyża, a idzie za Mną, ten nie może być moim uczniem" (Łk 14,26-27)[18].

Pan Jezus wyraźnie stawia miłość do Siebie nad miłością do rodziny, a w powyższym fragmencie z Ewangelii według świętego Łukasza, to zestawienie jest jeszcze silniej podkreślone poprzez czasownik μισέω – „nienawidzić". Wyznawcy judaizmu odebraliby to jako nakaz miłowania osoby wiszącej na krzyżu, mimo że według Księgi Powtórzonego Prawa wiszący na drzewie został „przeklęty przez Boga" (Pwt 21,23). Ale to jeszcze nie byłoby wszystko, bo ze względu na wiszącego na krzyżu, Żydzi musieliby nawet „nienawidzić" swoich rodziców. Problem dla

elu...") w obliczu śmierci. Dobrym przykładem jest Samson, którego ostatnie zdanie przed śmiercią brzmiało: „niech zginę wraz z Filistynami" (Sdz 16,30). Poza tym słowa Jezusa „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił" w żadnym wypadku nie były słowami rozpaczy, ponieważ Żydzi wiedzieli, że pierwsze słowa Psalmu odnosiły się do idei zawartej w całym psalmie, który – w przypadku Psalmu 22 – ostatecznie przemienia się w słowa uwielbienia. Oprócz tego, skąd wiemy, czy Pan Jezus rzeczywiście nie recytował całego psalmu szeptem? Takiej ewentualności nie można wykluczyć. W związku z tym nawet tradycja rabinistyczna stosuje zasadę egzegetyczną (nazwaną po aramejsku *sefa dikra*), według której nie interpretuje jednego wersetu bez spojrzenia na całość. Por. E. Zolli, *The Nazarene*, New Hope 1999, 247.

[16] Por. Kaddari, 591-592. Na ten temat por. także *KBL*, t. 1, 560.

[17] Por. także Pwt 7,16.

[18] Por. także Mt 10,37-38.

judaizmu jest w tym, że przykazanie Boże wymaga, aby czcić ojca swego i matkę swoją (Wj 20,12; Pwt 5,16), więc wobec tego u Żydów pojawia się konflikt. Widzą w nakazie miłości do Jezusa ukrzyżowanego za cenę miłości do rodziców konieczność przekreślenia jednego z przykazań Bożych nadanych przez Mojżesza na Synaju. Pytają więc wyznawcy judaizmu: jak mamy się stać uczniami osoby wiszącej na krzyżu, jeżeli jednocześnie musielibyśmy mieć w nienawiści ojca i matkę, których Mojżesz kazał nam czcić? W takiej sytuacji judaizm postrzega krzyż jako מוֹקֵשׁ, czyli jako „pułapkę", która ma ich odwieść od Boga i czwartego przykazania[19].

Z naszego punktu widzenia cały czas wraca ten sam problem. Mianowicie odrzucenie przez judaizm bóstwa Jezusa. Gdy ktoś nie wierzy, że jeden i ten sam Bóg przemawia na Synaju i na kartach Nowego Testamentu, to wówczas nic dziwnego, iż dochodzi do błędnego wniosku, że Jezus zmienia przykazania Boże (Bóg mówi na Synaju: „czcij ojca swego i matkę swoją", a Jezus mówi: „jeśli ktoś przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki... nie może być moim uczniem")[20]. Natomiast Kościół zawsze interpretował słowa Jezusa odnośnie „nienawiści" do rodziców jako stwierdzenie, że miłość Boga ma być na pierwszym miejscu, czyli *nad* miłością do człowieka, bez względu na to, kim ten człowiek jest. Z tej racji nawet Żydzi uznają, że miłość Boga jest ponad miłością bliźniego (Mk 12,28-34). Właśnie w tym kontekście sam Chrystus podkreśla, że kto pełni wolę Boga Ojca, staje się Jego matką, bratem i siostrą (Mt 12,50).

Jest natomiast jeszcze jeden konflikt z judaizmem, bo Pan Jezus dodaje:

> „Każdy, kto dla mego imienia opuści dom, braci, siostry, ojca, matkę, dzieci lub pole, stokroć tyle otrzyma i życie wieczne posiądzie na własność" (Mt 19,29)[21].

W tych słowach wyznawca judaizmu widzi kolejną pułapkę (מוֹקֵשׁ), bo opuszczenie rodziny kojarzy się Żydom z wymarciem swojego narodu, o którego unicestwienie zabiegali poganie od czasów niewoli egipskiej. Poza tym słowa „czcij ojca swego i matkę swoją" w mentalności żydowskiej zawsze dotyczyły nie tylko szacunku dla rodziny, ale również wierności względem swojej żydowskiej tożsamości[22]. Z tej racji, w podjęciu własnego krzyża na wzór krzyża Chrystusowego

[19] Por. J. Neusner, *A Rabbi Talks With Jesus*, Montreal 2007, 58-59

[20] Dlatego też Benedykt XVI zauważa, że każda konfrontacja z judaizmem na płaszczyźnie teologicznej zawsze kończy się dylematem: albo Jezus jest Bogiem, albo nie jest. Zob. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007, 101.

[21] U świętego Marka opuszczenie wszystkiego odbywa się ze względu na Jezusa i Ewangelię (Mk 10,29-30), a u świętego Łukasza ze względu na królestwo Boże (Łk 18,29-30).

[22] Żydzi zwracają uwagę na to, że jedynie w odniesieniu do rodziców („Czcij ojca swego i matkę swoją..." – Wj 20,12; Pwt 5,16) istnieje ten sam nakaz, który jest wymagany

i w dołączeniu się do Jezusa w charakterze ucznia, który pragnie Go naśladować, wyznawcy judaizmu dostrzegają sprzeczność: albo idę za Jezusem ukrzyżowanym i miłuję *Jego* bardziej niż rodziców, czyli bardziej niż naród, z którego się wywodzę i który kształtuje moją tożsamość; albo pozostaję przy swoich rodzicach i przy swoim narodzie. Właśnie w tym sensie pójście za Jezusem stałoby się – w oczach Żydów – pułapką (מוֹקֵשׁ), zgodnie ze słowami Księgi Powtórzonego Prawa:

וְאָכַלְתָּ אֶת־כָּל־הָעַמִּים אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ
לֹא־תָחֹס עֵינְךָ עֲלֵיהֶם וְלֹא תַעֲבֹד אֶת־אֱלֹהֵיהֶם כִּי־מוֹקֵשׁ
הוּא לָךְ

> „Masz zniszczyć wszystkie narody, które ci daje Pan, Bóg twój. Nie zlituje się twoje oko nad nimi i nie będziesz służył ich bogom, gdyż stałoby się to pułapką (מוֹקֵשׁ) dla ciebie" (Pwt 7,16).

Jak mamy odpowiedzieć na ten zarzut judaizmu? Otóż człowiek uznający ukrzyżowanego Jezusa za Mesjasza i Boga i miłujący Go ponad wszystko nie przekreśla ani swojej rodziny, ani swojej tożsamości religijnej. Każda bowiem ludzka rodzina ma swoje źródło w Bogu, a Syn Boży oddał życie na krzyżu, aby zgromadzić wszystkie dzieci Boże w nowej rodzinie, jaką jest Kościół. Dlatego też krzyż, w naszym pojęciu, nie jest pułapką (מוֹקֵשׁ), powodującą odstępstwa od Boga, lecz znakiem najdoskonalszej wierności Bogu i spełnieniem woli Bożej.

σκάνδαλον jako *kesel* – כֶּסֶל

W zależności od kontekstu, słowo כֶּסֶל może mieć dwa różne znaczenia, które – o dziwo – są ze sobą sprzeczne[23]: „głupota" albo „nadzieja". W Septuagincie znajduje się tylko jeden przypadek, gdzie termin σκάνδαλον jest tłumaczeniem hebrajskiego terminu כֶּסֶל. Co więcej, w zależności od przekładu tego wersetu, słowo כֶּסֶל może oznaczać tutaj albo „głupotę", albo „nadzieję" (Ps 49,14)[24]:

> αὕτη ἡ ὁδὸς αὐτῶν σκάνδαλον αὐτοῖς καὶ μετὰ ταῦτα ἐν τῷ στόματι αὐτῶν εὐδοκήσουσιν.

זֶה דַרְכָּם כֶּסֶל לָמוֹ וְאַחֲרֵיהֶם בְּפִיהֶם יִרְצוּ

względem Boga („Czcij Pana..." – Prz 3,9). W obu przypadkach jest stosowany ten sam czasownik – כבד.

[23] Kaddari, 523. Na ten temat por. także *KBL*, t. 1, 489.

[24] Por. A. Chacham, ספר תהילים, t. 1, *Daat Mikrah*, 283-284. Por. także M.D. Casuto – A.S. Hartom, תהילים, Tel Aviv 1977, 110.

Jeżeli tłumaczymy w powyższym wersecie słowo כְּסֶל jako „głupotę”, wówczas werset w przekładzie brzmi:

> „Ich droga jest drogą głupoty (כִּסְלָם), a ci, którzy idą za nimi chwalą ich swoimi ustami”,

Jeżeli zaś tłumaczymy w tym wersecie słowo כְּסֶל jako „nadzieję”, to wówczas słyszymy:

> „W swojej drodze pokładają nadzieję (כִּסְלָם), a ci, którzy idą za nimi chwalą ich swoimi ustami”.

Należy zauważyć, że w obydwu możliwych przekładach z języka hebrajskiego, słowo כְּסֶל posiada konotację negatywną, a to rzuca światło na dodatkowe znaczenie, które słowo σκάνδαλον (jako כְּסֶל) może mieć w odniesieniu do krzyża z punktu widzenia judaizmu. Mianowicie, substytuując hebrajski termin כְּסֶל w miejsce słowa σκάνδαλον w 1 Kor 1, 23 mamy: „my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest כְּסֶל dla Żydów”, czyli albo „głupstwem” dla Żydów, albo [fałszywą] „nadzieją” dla nich. Pytaniem jest, dlaczego wyznawcy judaizmu mieliby zrozumieć rzeczywistość krzyża jako głupstwo i fałszywą nadzieję?

Otóż, odpowiadając na to pytanie, trzeba zaznaczyć, że takie postrzeganie po stronie żydowskiej nie jest równoznaczne z postrzeganiem pogan, którzy również określają krzyż jako głupstwo (1 Kor 1,23). Bowiem postrzeganie wyznawców judaizmu względem krzyża wynika z judaistycznej interpretacji historii narodu wybranego. Jest to interpretacja, która po dziś dzień uwidacznia się szczególnie w podejściu judaizmu do kwestii miłości nieprzyjaciół. Z tej racji, jeżeli chcemy zrozumieć, dlaczego krzyż dla Żydów jest głupstwem i fałszywą nadzieją, to musimy wrócić do znamiennego nakazu nadanego Mojżeszowi przez Boga:

עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל׃
כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה׃

> „Oko za oko, ząb za ząb, rękę za rękę, nogę za nogę, oparzenie za oparzenie, ranę za ranę, siniec za siniec” (Wj 21,24-25)[25].

Poza tym w Starym Testamencie Bóg kilkakrotnie kazał Izraelitom wymordować różne narody mieszkające na ziemi, na której naród wybrany miał się osiedlić. Przykładem takiego polecenia są słowa Pana skierowane za pośrednictwem proroka Samuela do króla Saula[26]:

[25] Por. także Kpł 24,19-20.
[26] Por. także Pwt 2,34; 3,6; 20,16-18.

כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת פָּקַדְתִּי אֵת אֲשֶׁר־עָשָׂה עֲמָלֵק
לְיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר־שָׂם לוֹ בַּדֶּרֶךְ בַּעֲלֹתוֹ מִמִּצְרָיִם׃
עַתָּה לֵךְ וְהִכִּיתָה אֶת־עֲמָלֵק וְהַחֲרַמְתֶּם אֶת־כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ
וְלֹא תַחְמֹל עָלָיו וְהֵמַתָּה מֵאִישׁ עַד־אִשָּׁה מֵעֹלֵל וְעַד־יוֹנֵק
מִשּׁוֹר וְעַד־שֶׂה מִגָּמָל וְעַד־חֲמוֹר׃

„Tak mówi Pan Zastępów: Ukarzę Amaleka za to, co uczynił Izraelitom, jak stanął przeciw nim na drodze, gdy szli z Egiptu. Dlatego teraz idź, pobijesz Amaleka i obłożysz klątwą wszystko, co jest jego własnością; nie lituj się nad nim, lecz zabijaj tak mężczyzn, jak i kobiety, młodzież i dzieci, woły i owce, wielbłądy i osły" (1 Sm 15,2-3).

W zasadzie powyższe słowa są nakazem, aby nie miłować swoich nieprzyjaciół i wrogów. Pan Jezus zaś mówi:

„Słyszeliście, że powiedziano: Oko za oko i ząb za ząb! A Ja wam powiadam: Nie stawiajcie oporu złemu. Lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi... Słyszeliście, że powiedziano: Będziesz miłował swego bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził. A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie... Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski" (Mt 5,38-48).

Jezus, nakazując miłość nieprzyjaciół, pokazuje nam, jak ten nakaz wypełnić, gdy oddaje życie na krzyżu. W ten sposób krzyż dla chrześcijanina staje się urzeczywistnieniem Chrystusowego pouczenia odnośnie miłości bliźniego. Jednakże w pojęciu judaistycznym to, co spotyka Jezusa na krzyżu, jest jedynie marnym losem każdego człowieka, który idzie za Chrystusem. Inaczej mówiąc, z punktu widzenia judaistycznego, gdy człowiek odrzuca nakaz „oko za oko i ząb za ząb", i przyjmuje nowy nakaz „nie stawiajcie oporu złemu", to wówczas może się spodziewać tej samej „porażki", którą Jezus poniósł na krzyżu. Wobec tego wyznawca judaizmu zadaje pytanie: czy Izraelitom wolno nie stawiać oporu złemu? Przecież przeciwstawianie się złu i walka z tymi, którzy walczą z Bogiem jest obowiązkiem, nałożonym na Izraelitów przez Boga, gdy kazał im wytępić poprzednich mieszkańców ziemi Kanaan. Brak przeciwstawienia się złu powoduje, że zło się rozpowszechnia – mówi judaizm[27].

Problem polega na tym, że zachęta Jezusa do podjęcia codziennego krzyża i pójścia za Nim w rozumieniu żydowskim koniecznie wiąże się z rezygnacją z walki ze złem i z odejściem od obowiązku wytępienia zła. Dla Żydów wydaje

[27] Por. Neusner, 43-44.

się to nie tylko niezgodne z Bożym zamysłem, ale również ze zdrowym rozsądkiem (czyli takie podejście staje się כֶּסֶל – głupstwem). Niezrozumiałą rzeczą dla Żydów staje się również nakaz modlitwy za tych, którzy nas prześladują, a tym bardziej nauczanie świętego Pawła, który dodaje: „Błogosławcie tych, którzy was prześladują. Błogosławcie, a nie złorzeczcie" (Rz 12,14), jak również: „Zło dobrem zwyciężaj" (Rz 12,21). Judaizm nie dopuszcza możliwości modlitwy za prześladowców ani za życia, ani po śmierci[28].

Idąc więc *takim* tokiem myślenia, Jezus powinien był umierać z przekleństwem na ustach wobec swoich oprawców, a nie modlić się za nich (Łk 23,34). Dla wyznawców judaizmu właśnie przeklinanie swoich prześladowców czyniłoby Chrystusa bardziej wiernym Staremu Prawu, aniżeli miłosierna postawa, którą przyjął na Golgocie. Dlatego też w pojęciu judaistycznym krzyż jako znak miłosierdzia wobec tych, którzy wyrządzają nam krzywdę, staje się σκάνδαλον w sensie כֶּסֶל, czyli jednocześnie głupstwem i fałszywą nadzieją.

Niestety judaizm nie przyjmuje do wiadomości, że zasada „oko za oko, ząb za ząb" nie była nakazem odwetu lub pomsty, lecz wyrazem sprawiedliwości[29]. W rzeczywistości chodziło o to, aby nikt nie odważył się – na przykład – wyłupić oka nieprzyjacielowi za to, że nieprzyjaciel wybił mu ząb... Poza tym Boży nakaz, aby Izraelici wytępili pogan na terenie ziemi obiecanej, wynikał z tego, że narody pogańskie składały ofiary ze swoich dzieci i prowadziły niemoralne życie (por. Pwt 20,18). Pozostawienie tych narodów przy życiu sprawiłoby, iż Izraelici dołączyliby do nich i odeszliby od Boga Izraela. Okoliczności historyczne oraz inne czynniki, których nie jesteśmy w stanie dzisiaj zrozumieć, powodują, że dla niektórych Bóg Starego Testamentu wydaje się różnić od Boga Nowego Testamentu. Zapominają, że w Starym Testamencie Pan miał do czynienia z ludźmi podatnymi na wielkie grzechy. Bóg Starego Testamentu i Nowego Testamentu jest tym samym Bogiem. Zmienia się tylko człowiek, którego Pan musiał przez wiele lat przygotować na rzeczywistość wcielenia i nowego wymiaru miłosierdzia.

[28] Żydzi mają modlitewną pieśń upamiętniającą zmarłych członków narodu wybranego. Ta modlitwa nazywa się *el male rachamim* („Bóg pełen miłosierdzia"). Gdy rabin lub kantor odmawia ją – na przykład – w Yad Vashem, wówczas – w odniesieniu do hitlerowców – dodaje słowa *imach szmam*. To wyrażenie można przetłumaczyć na słowa „niech ich imię zostanie wyklęte". Jest to prośba kogoś, kto życzy prześladowcom (w tym przypadku hitlerowcom), aby ich dusze zostały zniszczone w piekle. Sama myśl, że można się modlić o miłosierdzie dla gnębicieli narodu Izraela jest w mentalności żydowskiej nie do zaakceptowania, gdyż nie mieści się w kategoriach starotestamentalnej logiki „oko za oko, ząb za ząb".

[29] Por. S. Hahn – D. Walters, *The Gospel of Matthew. With Commentary and Notes (The Ignatius Catholic Study Bible)*, San Francisco 2000, 27.

To właśnie Jezus wprowadza w świat Bożą łaskę oraz nowy wymiar Bożego miłosierdzia i unicestwia wszystkie grzechy przez posłuszeństwo Bogu Ojcu na krzyżu. W wyniku Bożego miłosierdzia Bóg daje ludzkości swojego jedynego Syna, aby otworzyć nam drogę do zbawienia. Skoro On, który jest Bogiem, złożył ofiarę z siebie za nas, wówczas także my mamy obowiązek bycia miłosiernymi nawet względem naszych nieprzyjaciół i prześladowców. O to właśnie chodzi Panu Jezusowi, gdy mówi „nie stawiajcie oporu złemu" (Mt 5,39). Taka jest właśnie logika krzyża, której judaizm nie przyjmuje, tkwiąc jedynie w wizji Starego Przymierza, nie zawierającej pełnego wymiaru zamysłu Bożego względem człowieka.

σκάνδαλον jako *dofi* – דפי

Słowo דפי oznacza „wadę"[30]. W Septuagincie jest tylko jeden przypadek, gdzie termin σκάνδαλον występuje jako przekład słowa דפי w Biblii hebrajskiej (Ps 50,20):

> καθήμενος κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ σου κατελάλεις καὶ κατὰ τοῦ υἱοῦ τῆς μητρός σου ἐτίθεις σκάνδαλον.
>
> תֵּשֵׁב בְּאָחִיךָ תְּדַבֵּר בְּבֶן־אִמְּךָ תִּתֵּן־דֹּפִי
>
> „Zasiadłszy, znieważasz swojego brata mową, rozpowiadając, że ma on wadę (דפי)".

Jak więc mamy zrozumieć stwierdzenie świętego Pawła, że krzyż jest דפי – „wadą" dla Żydów? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy spojrzeć na następujący fragment z Listu do Galatów:

> „Co do mnie zaś, bracia, jeśli nadal głoszę obrzezanie, to dlaczego w dalszym ciągu jestem prześladowany? Przecież wtedy ustałoby zgorszenie [σκάνδαλον] krzyża. Bodajby się do końca okaleczyli ci, którzy was podburzają. Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału..." (Ga 5,11-13).

Z tych słów wynika, że święty Paweł dostrzega związek między krzyżem Chrystusowym a obrzędem obrzezania. Chodzi o to, że z punktu widzenia judaistycznego, najbardziej zranioną sferą w życiu człowieka jest ta, która dotyczy szóstego i dziewiątego przykazania. W związku z tym wśród wyznawców judaizmu istnieje przekonanie, że gdy ta sfera zostaje uporządkowana, człowiek może pokonać w sobie wszystkie inne grzechy, wady i pokusy. Dlatego też w judaizmie

[30] Por. Kaddari, 192. Na ten temat por. także *KBL*, t. 1, 229.

obrzezanie jest obrzędem powodującym, że właśnie ta *najsłabsza* ludzka sfera życiowa, która jest najbardziej podatna na grzech, zostaje poświęcona Panu Bogu[31].

Dowody na to, że Żydzi pojmowali obrzezanie w ten sposób znajdują się w pismach pochodzących ze wspólnot kumrańskich[32]. Co prawda dla Izraelitów obrzezanie, to przede wszystkim znak przymierza między Bogiem a Abrahamem, jak również potwierdzenie przynależności do narodu wybranego (Rdz 17,10-14). Aczkolwiek Żydzi również wierzą, że tylko za sprawą tego obrzędu człowiek może się podobać Bogu w tym, co robi zgodnie z Prawem Mojżeszowym[33]. Stąd też ich wniosek, że osoba, która odrzuca obrzezanie, pozostaje ze swoją wadliwą podatnością na grzechy przeciwko szóstemu i dziewiątemu przykazaniu, bez możliwości pozbycia się innych grzechów. Z tej racji judaizm odrzuca ideę, że człowiek może być usprawiedliwiony przez śmierć Jezusa na krzyżu. Tylko obrzęd obrzezania – twierdzi judaizm – może usprawiedliwić człowieka, czyli uczynić go miłym Bogu, zgodnie z Abrahamowym przymierzem. Taki jest też powód zgorszenia dla Żydów, o którym święty Paweł wspomina, gdy mówi o ofierze Jezusa na krzyżu, która stała się *jedyną* przyczyną naszego usprawiedliwienia przed Bogiem (Ga 5,11-14). Apostoł Narodów poucza, że to krzyż Chrystusowy wyjednał nam zwycięstwo we wszystkich sferach życiowych, włącznie ze sferą szóstego i dziewiątego przykazania: „To wiedzcie, że dla zniszczenia grzesznego ciała dawny nasz człowiek został razem z [Chrystusem] ukrzyżowany po to, byśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu" (Rz 6,6)[34].

Święty Tomasz z Akwinu zauważa, że krzyż stanowi zgorszenie dla Żydów ze względu na rolę, jaką odgrywa względem wszystkich obrzędów Starego Przymierza[35]. To właśnie krzyż czyni te starotestamentalne obrzędy niepotrzebne

---

[31] Por. E. Kitov, *The Jewish Home. A guide to Jewish Family Life*, Jerusalem 2008, 386, 383.

[32] Por. L.C. Allen, *Circumcision*, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 4, red. W.A. VanGemeren, Grand Rapids 1997, 476.

[33] Oto niektóre stwierdzenia z Talmudu o konieczności obrzezania: „jeżeli w odwiecznych planach Bożych nie byłoby zamysłu o nakazie obrzezania dla narodu wybranego, to wówczas Bóg nie stworzyłby świata"; „spełnienie nakazu obrzezania powoduje, że Bóg podtrzymuje świat w istnieniu i jest warte tyle, co spełnienie wszystkich nakazów Prawa"; „ostatecznie, wybawienie Izraela nastąpi tylko dzięki spełnieniu nakazu obrzezania"; „ten, kto zlekceważył nakaz obrzezania nie dostąpi życia wiecznego, nawet jeżeli był człowiekiem pobożnym i sprawiedliwym i przez całe życie spełniał wszystkie przepisy Prawa"; „dopóki nie spełni się obowiązku obrzezania, dopóty nie ma możliwości osiągnięcia doskonałości". Zob. S. Avramski et al., מִילָה, w: *Encyclopaedia Hebraica* [heb.], t. 23, Ramat Gan 1973, 192-193.

[34] Por. także Ga 2,19.

[35] Por. Saint Thomas Aquinas, *Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, tłum. Fabian R. Larcher, OP., t. 1, 5-2, *Aquinas Scripture Commentaries*, Albany 1966, http://www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/SSGalatians.htm #52 [dostęp 20.02.2011].

i nieważne, bo na krzyżu Chrystus wziął na siebie wszystkie grzechy ludzkości. Rytuały Starego Przymierza nie zdołały ich usunąć. Obrzędy nakazane przez Boga na pustyni były jedynie zapowiedzią zwycięstwa nad grzechem, dokonanego przez Chrystusa na krzyżu. W tym kontekście święty Paweł poucza, że poprzednie obrzędy, „to tylko cienie spraw przyszłych, a rzeczywistość należy do Chrystusa" (Kol 2,17)[36]. Wobec tego zgorszenie krzyża dla Żydów polega na tym, że nie mogą się pogodzić z myślą, iż zbawienie staje się możliwe nie dzięki obrzezaniu, lecz dzięki wierze w ukrzyżowanego Mesjasza, który wyjednał człowiekowi zwycięstwo nad grzechem[37]. Nic więc dziwnego, że Apostoł Narodów podkreśla:

> „Nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu świat stał się ukrzyżowany dla mnie, a ja dla świata. Bo ani obrzezanie nic nie znaczy, ani nieobrzezanie, tylko nowe stworzenie [καινὴ κτίσις]" (Ga 6,14-15).

Niestety judaizm nie przyjmuje tych słów. Dla wyznawców judaizmu człowiek rezygnujący z obrzezania nigdy nie będzie mógł spełnić Bożego nakazu z Księgi Kapłańskiej:

> וְהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אָנִי
>
> „Bądźcie świętymi, ponieważ Ja jestem święty" (Kpł 11,44).

Warto natomiast zaznaczyć, że wyznawcy judaizmu, mówiąc o konieczności obrzędu obrzezania dla osiągnięcia świętości, raczej nie nawiązują do innych starotestamentalnych słów odnoszących się do zapowiedzianego duchowego wymiaru tego obrzędu. To właśnie duchowy wymiar obrzezania, ukazany już na kartach Starego Testamentu, jest dowodem, że to nie sam obrzęd obrzezania usprawiedliwia człowieka przed Bogiem, lecz nawrócenie[38]:

> וּמַלְתֶּם אֵת עָרְלַת לְבַבְכֶם וְעָרְפְּכֶם לֹא תַקְשׁוּ עוֹד
>
> „Dokonajcie więc obrzezania waszego serca, a nie bądźcie nadal ludem o twardym karku" (Pwt 10,16);
>
> הִמֹּלוּ לַיהוָה וְהָסִרוּ עָרְלוֹת לְבַבְכֶם אִישׁ יְהוּדָה וְיֹשְׁבֵי
> יְרוּשָׁלִָם פֶּן־תֵּצֵא כָאֵשׁ חֲמָתִי וּבָעֲרָה וְאֵין מְכַבֶּה מִפְּנֵי רַע
> מַעַלְלֵיכֶם׃

[36] Por. także Heb 10,1.
[37] Por. F.J. Matera, *Galatians (Sacra Pagina)*, Collegeville 2007, 190.
[38] Na ten temat por. H.-C. Hahn, *Circumcision*, w: *DNTT*, t. 1, 308-309

„Obrzezajcie się ze względu na Pana i odrzućcie napletki serc waszych, mężowie Judy i mieszkańcy Jerozolimy, bo inaczej gniew mój wybuchnie jak płomień i będzie płonął, a nikt nie będzie go mógł ugasić, z powodu waszych przewrotnych uczynków" (Jr 4,4);

הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם־יְהוָה וּפָקַדְתִּי עַל־כָּל־מוּל
בְּאֹרְלָה: עַל־מִצְרַיִם וְעַל־יְהוּדָה וְעַל־אֱדוֹם וְעַל־בְּנֵי עַמּוֹן
וְעַל־מוֹאָב וְעַל כָּל־קֻצוּצֵי פֵּאָה הַיֹּשְׁבִים בַּמִּדְבָּר כִּי
כָל־הַגּוֹיִם עֲרֵלִים וְכָל־בֵּית יִשְׂרָאֵל עֲרֵלֵי־לֵב:

„Oto dni nadejdą – wyrocznia Pana – kiedy nawiedzę wszystkich obrzezanych według ciała; Egipt, Judę i Edom, Ammonitów, Moab i wszystkich, którzy podcinają włosy i mieszkają na pustyni. Albowiem wszystkie narody są nieobrzezane i cały dom Izraela jest nieobrzezanego serca" (Jr 9,24-25).

Paradoks polega zaś na tym, że naród wybrany, który tak bardzo zabiegał o wierność Bożym nakazom i któremu tak bardzo zależało na wierności względem swojej religijnej tożsamości, odrzucił to, do czego Bóg go przygotowywał. Izrael zabiegał bowiem – i nadal zabiega – o usprawiedliwienie na podstawie rytuałów Prawa Mojżeszowego, które były jedynie zapowiedzią Bożej łaski w Mesjaszu, Synu Bożym (por. Rz 9,31-32). Krzyż jako narzędzie łaski stał się dla wyznawców judaizmu דִּפְי, czyli „wadą", albo powodem, że człowiek pozostaje z wadą grzechu. Pozostaje czymś zadziwiającym, że odrzucenie krzyża przez Żydów jest rzeczywistością, którą psalmista już zapowiedział:

אֶבֶן מָאֲסוּ הַבּוֹנִים הָיְתָה לְרֹאשׁ פִּנָּה

„Kamień odrzucony przez budujących stał się kamieniem węgielnym" (Ps 188,22).

A Izajasz dodaje:

לָכֵן כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יהוה הִנְנִי יִסַּד בְּצִיּוֹן אֶבֶן אֶבֶן בֹּחַן
פִּנַּת יִקְרַת מוּסָד מוּסָּד הַמַּאֲמִין לֹא יָחִישׁ:

„Przeto tak mówi Pan Bóg: Oto Ja ustanawiam na Syjonie kamień, kamień dobrany, węgielny, cenny, do fundamentów założony. Kto wierzy, nie zawiedzie się" (Iz 28,16).

Ojciec święty Benedykt XVI zwraca uwagę, że biblijny Izrael „nie istnieje jako cel sam w sobie i nie powstał po to, by żyć w «wiecznych» przepisach Prawa"[39]. To stwierdzenie papieża dla judaizmu pozostaje czymś niedopuszczalnym. Dla

[39] Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, 105.

Żydów życie w „wiecznych przepisach Prawa" pozostaje przeciwwagą dla krzyża. W mniemaniu naczelnego rabina Izraela, Szlomo Amar, który przyszedł na spotkanie z Benedyktem XVI z ozdobą tablic dziesięciu przykazań, i w mniemaniu wszystkich wyznawców judaizmu, między Przymierzem Mojżeszowym a Chrystusowym istnieje mur zgorszenia, przez który nie można się przebić, bo nie da się pogodzić dwóch rzeczywistości, które, jak twierdzą Żydzi, są ze sobą sprzeczne.

My natomiast wierzymy, że ta pesymistyczna wizja nie jest końcem dialogu między judaizmem a chrześcijaństwem, bo u Pana Boga wszystko jest możliwe. Dowodem są osoby, które jednak przeszły – i nadal przechodzą – ze Starego do Nowego Przymierza, czyli z judaizmu na chrześcijaństwo. Wymownym przykładem pozostaje prof. Eugenio Zolli, były rabin Rzymu, który po zakończeniu II wojny światowej został katolikiem. Znamienny jest fakt, że to właśnie krzyż ostatecznie pomógł mu usunąć mur zgorszenia między judaizmem a chrześcijaństwem. Kilka lat przed śmiercią prof. Zolli napisał w Wielki Piątek:

„Chrystus ukrzyżowany, leżący na stopniach ołtarza, budzi we mnie największy ból i największy smutek. (...) Miłosierdzie ukrzyżowane, ukrzyżowany Bóg w swoim Synu. Z głębi kościoła (...) dochodzi bolesny śpiew Męki Pańskiej. (...) Welon okrywa święte oblicze Maryi. Poza Chrystusem ukrzyżowanym nic nie można usłyszeć ani zobaczyć. (...) A jednak Chrystus ukrzyżowany, poniżony, wzgardzony i wyśmiany jest najmocniejszą wymową zmartwychwstania. W Chrystusie każda boleść staje się czysta i święta. Do każdego błądzącego i każdego zmarłego Chrystus mówi: «Wstań i chodź...». A ja, posłuszny (...) udaję się w drogę, by odszukać ślady Chrystusa ukrzyżowanego"[40].

Podsumowanie

Słowo σκάνδαλον stosowane przez świętego Pawła w odniesieniu do „zgorszenia" krzyża u wyznawców judaizmu można zrozumieć na podstawie hebrajskich terminów מִכְשֹׁל, מוֹקֵשׁ, כֶּסֶל oraz דִּפְי, które występują w Septuagincie w różnych wersetach jako przekład słowa σκάνδαλον. Każdy z tych terminów nawiązuje do innego aspektu judaizmu, którego – w pojęciu judaistycznym – nie można pogodzić z rzeczywistością krzyża. W związku z tym dla Żydów krzyż jest: מִכְשֹׁל – *przeszkodą* dla wiary w zwycięskiego Mesjasza, bo ukrzyżowany Mesjasz wydaje im się za słaby; מוֹקֵשׁ – *pułapką*, zachęcającą do przekreślenia miłości do rodziców i narodu wybranego; כֶּסֶל – *głupotą* i *fałszywą nadzieją*, wynikającą z nielogicznej miłości do prześladowców i nieprzyjaciół wbrew nakazowi „oko za

[40] E. Zolli, *Byłem rabinem Rzymu. Historia wielkiego nawrócenia*, Kraków 2007, 21.

oko, ząb za ząb"; דפי – *wadą*, bo głosi, że obrzędy Starego Przymierza – zwłaszcza obrzezanie – już nie obowiązują, powodując w konsekwencji, że wada podatności człowieka na grzech pozostaje w nim i uniemożliwia mu spełnienia nakazu bycia świętym. W świetle takich przekonań tylko Boża łaska może sprawić, że mur między judaizmem a chrześcijaństwem zostanie skruszony. Paradoksalnie, rozwiązanie problemu jest w samym krzyżu, który w ostateczności ma moc przebicia właśnie tam, gdzie po ludzku wydawałoby się to niemożliwe ze względu na różne nieporozumienia i uprzedzenia.

Summary

„WE PROCLAIM CHRIST CRUCIFIED, A STUMBLING BLOCK TO JEWS"... (1 COR 1,23)

What did Saint Paul have in mind when he wrote that Christ crucified is "a stumbling block to Jews" (1 Cor 1,23)? In the Greek text, the term "stumbling block" is expressed by the word σκάνδαλον. Taking into account Saint Paul's religious and cultural background, it is helpful to examine the Hebrew terms which the word σκάνδαλον refers to in the Septuagint. There are four such terms in the Hebrew text: מִכְשׁוֹל, מוֹקֵשׁ, כֶּסֶל and דפי. Each of these terms refers to one aspect of the word σκάνδαλον: obstacle, trap, folly or false hope and defect. In turn, each of these aspects sheds light on one of the four reasons for which the Cross may be a stumbling block to Jews. Our awareness of these reasons can be invaluable in every Judeo-Christian dialog.

Ks. Mieczysław MIKOŁAJCZAK

Studia Gnesnensia
Tom XXV (2011) 45–57

Obraz Syna Człowieczego u Synoptyków i w Dziejach Apostolskich

1. Wprowadzenie

Relacja Łk przedstawiająca przesłuchanie Jezusa przez Sanhedryn różni się od relacji Mk i Mt. W przeciwieństwie do podwójnego pytania zadanego przez najwyższego kapłana: *Czy ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego* (Mk 14,61), Łk w swoim przekazie odnotowuje dwa oddzielne pytania. Drugie z nich: *Więc Ty jesteś Synem Bożym?* – pojawia się po stwierdzeniu Jezusa, że *odtąd Syn Człowieczy siedzieć będzie po prawej stronie Wszechmocy Bożej* i jest wnioskiem, jaki cała rada wyciągnęła z odpowiedzi Jezusa[1]. Jednakże rzadko w literaturze egzegetycznej znajduje się wyjaśnienie, co św. Łukasz rozumie przez ten wniosek[2].

J.A. Fitzmyer w komentarzu do Łk podaje, że *to zagadkowe dwustopniowe pytanie zadane przez najwyższego kapłana... jest literackim echem identyfikacji Jezusa przez Gabriela w opisie dzieciństwa: „Zasiądzie na tronie Dawida; będzie Synem Bożym"* (Łk 1,32.35)[3]. Fakt ten nie powinien zacierać różnic między dwoma tekstami. Łk 1 wspomina zasiadanie na tronie Dawida, natomiast Łk 22 mówi o zasiadaniu po prawicy Bożej[4]. W Łk 1 stwierdzenie: *zasiądzie na tronie Dawida* umieszczone jest obok stwierdzenia *będzie Synem Bożym*, natomiast boskie synostwo Jezusa wynika z jego poczęcia z Ducha Świętego. W Łk 22 natomiast wniosek *Jesteś Synem Bożym* zostaje wyciągnięty z *zasiadać będzie po prawicy Bożej*[5].

---

[1] Jak to zostało słusznie zauważone w: S. Kim, *The Son of Man as the Son of God*, Grand Rapids 1985, s. 4.

[2] Por. H.H. Langkammer, *U podstaw Chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976, ss. 31-46.

[3] Por. *The Gospel according to Luke*, t. II, w: Anchor Bible, Garden City 1981, s. 1462.

[4] Fakt, że zasiadanie po Bożej prawicy nie jest jednoznaczne z zasiadaniem na tronie Dawida wynika ze wzmianki św. Łukasza w Dz 2,33.

[5] Różnica między Łk 1,32 a Łk 22,69 wydaje się odzwierciedlać podwójne stwierdzenie z formuły *credo* w Rz 1,3, gdzie św. Paweł mówi o *Synu Bożym pochodzącym według*

Zwrot *odtąd* (*apo tou nyn*) w Łk 22,69 wskazuje na czas teraźniejszy jako na początek zmiany niskiej pozycji *Syna Człowieczego* na wysoką pozycję obok Boga. Od tej chwili *Syn Człowieczy* będzie po prawicy Boga. Zauważamy, że podobne podkreślenie występuje także w Mt 26,64, tekście paralelnym do Łk 22,69. Autor pierwszej Ewangelii używa zwrotu *ap'arti*, aby wskazać na obecny początek zmiany.

Fakt, że zasiadanie Jezusa po prawicy Bożej jest ważnym stwierdzeniem teologicznym w Łk-Dz wynika z Dz 2,33.34; 5,31; 7,55-56, a ponadto z listów Nowego Testamentu[6]. Ale co *zasiadanie po prawicy Bożej* oznacza w Łk? Czy św. Łukasz implikuje w ten sposób, że Jezus jest *Synem Bożym*? Jakie są implikacje wywyższenia *Syna Człowieczego* w Chrystologii św. Łukasza?

2. Znaczenie Łk 22,69 w procesie przed Sanhedrynem (Łk 22,69-71)

Aby odpowiedzieć na te pytania, musimy zbadać synoptyczne opisy przesłuchania Jezusa przed Wysoką Radą. Chociaż wielu komentatorów uważa, że scena przepytywania Łk 22,66-71, wywodzi się z osobnego źródła Łk, generalnie uznaje się pewną zależność od Mk, szczególnie w przypadku Łk 22,69. Według J.A. Fitzmyera, jeżeli Łk 22,69 pochodzi z tego samego źródła, został zasymilowany z Mk 14,62 albo przez Łk, albo przez wcześniejsze źródło[7]. Uznaje on pewne podobieństwo do Mk także w Łk 22,71, natomiast G. Schneider, który przeprowadził intensywne studia opisu pasji, uważa Łk 22,69-71 za pochodzące z Mk[8].

3. Opis procesu Mk 14,61-64

W drugiej Ewangelii znajdujemy w tym miejscu podwójne pytanie zadane Jezusowi przez najwyższego kapłana: *Czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego?*, na które Jezus odpowiada: *Ja jestem* (Mk 14,61-62a). A potem Jezus dobrowolnie wypowiada następujące zdanie: *Ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego*

---

ciała z rodu Dawida, a ustanowionym według Ducha Świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym.

[6] Zob. H.H. Langkammer, *Syn Człowieczy w Ewangeliach synoptycznych*, w: *Mesjasz w Biblijnej Historii Zbawienia*, Lublin 1974, ss. 329-344; por. Rz 8,34; Ef 1,20; Kol 3,1; Hbr 1,3.13; 8,1; 10,2; 1 P 3,22. Jak wynika z tych tekstów zasiadanie po prawicy Bożej jest stereotypowym wyrażeniem, ale dopuszcza pewien zakres zróżnicowania. W listach nie jest łączone z *Synem Człowieczym*, tak jak w ewangeliach i Dz 7,56.

[7] Por. *The Gospel according to Luke*, s. 1458.

[8] Por. *Evangelium nach Lukas,* t. II, w: *Okumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh 1977, ss. 468-470; por. również: J. Łach, *Jezus Syn Dawida*, Warszawa 1973, ss. 77-78

po prawicy Wszechmocnego i nadchodzącego z obłokami nieba (Mk 14,62b). Słysząc tę przepowiednię, arcykapłan rozrywa odzienie i wykrzykuje: *Na cóż nam jeszcze potrzeba świadków? Słyszeliście bluźnierstwo* (Mk 14,63-64). Wtedy Jezus zostaje skazany na śmierć przez całe zgromadzenie.

Stworzone zostaje tutaj wrażenie, że to dodatkowe wyjaśnienie Jezusa w Mk 14,62b nie jest konieczne, bowiem przyznał on już, że jest *Chrystusem, Synem Boga*. Dlaczego zatem Jezus mówi o zasiadaniu po prawicy Bożej i przyjściu na obłokach nieba? Zauważamy, że tak jak to jest zwykle w Mk, Jezus nie podejmuje tytułów *Chrystus* albo *Syn Boży*, ale mówi raczej o *Synu Człowieczym*. Według R. Pescha, takie samookreślenie nie jest w tym miejscu wytworem św. Marka albo tradycji, z której czerpał[9]. My jednak nie zajmujemy się tutaj kwestią, czy Jezus wypowiedział te słowa, czy nie, ale kwestią znaczenia tej wypowiedzi w Mk i użyciem przez Łk, Mk jako źródła.

W prezentacji Mk ta wypowiedź Jezusa na temat *Syna Człowieczego* potwierdza i wypełnia znaczenie tytułów *Chrystus* i *Syn Boży*. Jezus odchodzi tutaj od języka pytających go, mówiąc o sobie jako *Synu Człowieczym*. Według R. Pescha, w ten sposób Jezus koryguje symbolikę mesjanistyczną implikowaną w pytaniu najwyższego kapłana i wypowiada prorocze ostrzeżenie: *On przyjdzie jako wywyższony Syn Człowieczy, by dokonać sądu nad swoimi obecnymi sędziami*[10]. W Mk Jezus wyraźnie jest utożsamiony z *Synem Człowieczym*. Nie znajdujemy nawet cienia wahania przy tym terminie[11].

Nowym elementem jest tutaj obraz *Syna Człowieczego* siedzącego po Bożej prawicy. Zauważamy aluzję do Ps 110,1, gdzie mówi się o Bożym poddaniu wrogów królowi: *Wyrocznia Boga dla Pana mego: Siądź po mojej prawicy, aż Twych wrogów położę jako podnóżek pod Twoje stopy*. W Mk 12,36 Jezus zwrócił uwagę uczonych w Piśmie na odniesienie tego wiersza do Mesjasza i podkreślił, że ktoś zasiadający po Bożej prawicy musi być nieco większy od *Syna Dawida*. Implikuje to fakt, że Chrystus jest nieco większy niż *Syn Dawida*. Obraz *zasiadający po prawicy Bożej* w Mk 14, na podstawie Mk 12,36 implikuje zatem, że określenie *Syn Człowieczy* przewyższa mesjańskie określenie *Syn Dawida*. Stąd obraz *Syna Człowieczego* przychodzącego na obłokach nieba podkreśla jego

[9] Por. *Das Markusevangelium*, t. II, Freiburg – Basel – Vienna 1980, s. 439.

[10] Por. *Das Markusevangelium*, s. 438. Według Pescha, nie jest to wczesnochrześcijański twór chrystologiczny w oparciu o Ps 110,1. *Syn Człowieczy* jest określeniem własnym Jezusa, natomiast jego oczekiwanie na cierpienie i wywyższenie pociągnęło za sobą wyrażenie *siedzący po prawicy*.

[11] Tytuł *Syn Człowieczy* w odniesieniu do Jezusa jest oczywisty dla św. Marka, który konsekwentnie wkłada go w usta Jezusa. W NT termin ten występuje prawie wyłącznie w wypowiedziach Jezusa na temat: jego własnej ziemskiej kariery; jego cierpienia i zmartwychwstania; jego przyszłego powrotu.

niebiański status. Ale obrazowanie takie występowało także wcześniej w Mk 8,38 i Mk 13,24-27, gdzie przedstawiało przyjście *Syna Człowieczego* w chwale Bożej i w towarzystwie aniołów z nieba[12].

Deklaracja Jezusa w Mk 14,62 implikuje zatem Jego niebiańskie wywyższenie oraz Jego przyjście w mocy Bożej. Jak odnotowuje Pesch, odpowiedź ta zakłada wywyższenie *Syna Człowieczego*. Zakłada także tożsamość Jezusa z *Synem Człowieczym* i rada to zrozumiała. Ale Wysoka Rada nie przesłuchuje Jezusa w związku z Jego twierdzeniem, iż jest *Synem Człowieczym*. Św. Marek jednak przez cały czas utożsamiał Jezusa z *Synem Człowieczym*[13]. W Mk ta pozornie nie na miejscu wypowiedź Jezusa potwierdza Jego eschatologiczny status: do Niego należeć będzie najwyższe miejsce czci i władzy; zasiądzie po prawicy Bożej; przyjdzie w mocy Bożej. Ewangelista sugeruje, iż Rada rozumiała, że Jezus jest *Synem Człowieczym*. Ale Radę interesowało tylko to, co Jezus twierdził o sobie samym, że zasiądzie po prawicy Bożej i że przyjdzie w mocy Bożej. Słowa Jezusa *ujrzycie* sugerują, że będzie to widoczne dla Rady, i implikują wypełnienie w bliskiej przyszłości. Mogą one zawierać też podtekst pomsty i ostrzeżenia. Mk nie opisuje wywyższenia Jezusa, jednakże potwierdza wielokrotnie zmartwychwstanie i paruzję Jezusa – *Syna Człowieczego*[14].

W tym momencie Jezus zostaje oskarżony przez najwyższego kapłana o bluźnierstwo i skazany na śmierć (Mk 14,63-64). Ale ponieważ jego odpowiedź zawiera przyznanie, że jest Chrystusem, *Synem Błogosławionego*, jak również twierdzenie, że zasiadać będzie po prawicy Bożej i przyjdzie na obłokach nieba, nie jest jasna dokładna istota bluźnierstwa. Powstaje jednak wrażenie, że to ostatnia część, odniesienie do wywyższenia, doprowadziło do postawienia mu zarzutu bluźnierstwa.

4. Opis procesu w Mt 26,63-66

Paralelny opis w Mt dokładnie podąża za Mk, choć między dwoma relacjami istnieją pewne różnice. Mt utrzymuje podwójne pytanie najwyższego kapłana, na które Jezus udziela wymijającej odpowiedzi: *Tyś powiedział* (Mt 26,63-64). Podobnie zachowuje nieproszone wyjaśnienie Jezusa na temat *Syna Człowieczego* siedzącego po prawicy Bożej: *Ale powiadam wam: Odtąd ujrzycie Syna*

[12] Według Mk 8,38, *Syn Człowieczy* przyjdzie *w chwale Ojca swojego razem z aniołami świętymi*. W 13,26, *Syn Człowieczy* przyjdzie *w obłokach z wielką mocą i chwałą* i pośle swoich aniołów, żeby zebrali jego wybranych. Wyrażenie *w chwale Ojca swego* implikuje, że *Syn Człowieczy* jest także *Synem Bożym*.

[13] Por. R. Pesch, *Markusevangelium*, t. II, s. 439.

[14] Dla św. Marka przyjście na obłokach odnosi się do paruzji Jezusa i sugeruje, że dopiero wtedy *Syn Człowieczy* zostanie zrehabilitowany.

Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmocnego, i nadchodzącego na obłokach niebieskich (Mt 26,64). Zwrot wprowadzający: *ale powiadam wam*, będący dodatkiem redakcyjnym Mt, służy jako łącznik między odpowiedzią Jezusa i Jego dodatkowym stwierdzeniem. Natomiast *odtąd* wskazuje na czas teraźniejszy zmiany, dotyczącej Jezusa i Jego słuchaczy[15].

Ale nie jest to nic więcej niż przypadkowa zgoda, bowiem Mt, z sobie znanych powodów, podkreśla eschatologiczną zmianę porządku, rozpoczynającą się od tych wydarzeń w Jerozolimie. Mt, tak jak Mk, zawiera wzmiankę o *Synu Człowieczym* przychodzącym *na obłokach niebieskich*. Oskarżenie o bluźnierstwo dwukrotnie włożone w usta najwyższego kapłana (Mt 26,65-66) wydaje się odnosić do ostatniego stwierdzenia Jezusa, do Jego (*Syna Człowieczego*) wywyższenia i przyjścia na obłokach niebieskich, choć nie jest to do końca pewne. Prawie we wszystkich punktach opis Mt przypomina dokładnie relację Mk. Wszystkie zmiany w porównaniu do tekstu Mk można wyjaśnić jako jego dodatki redakcyjne albo modyfikację Mk.

5. Opis procesu w Łk 22,67-71

Zwróciliśmy uwagę na to, że w opisie Łk najwyższy kapłan zadaje dwa oddzielne pytania. Pytanie pierwsze to żądanie[16] raczej niż proste pytanie jak w Mk. Najwyższy kapłan pyta: *Jeśli Ty jesteś Mesjasz, powiedz nam* (Łk 22,67). Ale Jezus odpowiada: *Jeśli wam powiem, nie uwierzycie mi, i jeśli was zapytam, nie dacie mi odpowiedzi* (Łk 22,67-68).

Jego odpowiedź nie różni się od odpowiedzi odnotowanej przez Mt i Mk. Jest to aluzja do Jr 45,15 w LXX, jak to uznaje wielu komentatorów, ale Jezus wypełnia schemat Jr 45 swoimi własnymi słowami. Może to być, jak utrzymują niektórzy komentatorzy, prorocze wyzwanie rzucone przez Jezusa pytającym Go, ale modyfikacja Jr 45,15 w LXX sugeruje, że św. Łukasz ma także na myśli wcześniejsze spotkania Jezusa z niektórymi członkami Wysokiej Rady. Mimo wszystko, odpowiedź Jezusa udzielona Radzie jest wyraźnym przyznaniem, że jest Chrystusem. W swoim stwierdzeniu na temat *Syna Człowieczego*, które następuje, Jezus posługuje się swoim własnym językiem, mówiąc: *Lecz odtąd Syn Człowieczy siedzieć będzie po prawej stronie Wszechmocy Bożej*. Zwrot *odtąd* (*apo tou nyn*) jest sformułowaniem św. Łukasza. Zależność tego leksemu w Łk, od Mt lub źródła Q jest wątpliwa: Łk nie mniej niż Mt, podkreśla zmianę, jaka ma się

[15] Zgoda ta nie może być dowodem, że św. Mateusz i św. Łukasz czerpali w tym miejscu ze źródła Q.

[16] Żądanie znajdujemy także w interpretacji św. Mateusza: *Poprzysięgam Cię na Boga żywego, powiedz nam* (...) (Mt 26,63).

dokonać pod względem formy obecności Jezusa (Łk 22,16.18.35-36). W rzeczy samej Łk kończy się sceną wniebowstąpienia, w której obecność Jezusa, nawet w formie pojawień się po zmartwychwstaniu, dobiega końca i Jezus wstępuje do nieba (Dz 1,11)[17].

Jednak w tej dodatkowej informacji dotyczącej *Syna Człowieczego*, Jezus nie wspomina, że Jego słuchacze Go *ujrzą*, ani też że *Syn Człowieczy* przyjdzie na obłokach niebieskich. Pod tym względem Łk różni się od Mk i Mt, łagodząc nieco podtekst pomsty bez zaprzeczania paruzji *Syna Człowieczego*. Jezus mówi tylko: *Lecz odtąd Syn Człowieczy siedzieć będzie po prawej stronie Wszechmocy Bożej* (w. 69)[18]. A zatem według niego, Jezus przypisuje sobie nowy status w odniesieniu do Boga, działający *odtąd*. Dokładny moment tego wywyższenia nie zostaje określony, ale Łk wspomina wcześniej przepowiednie Jezusa o swoim zmartwychwstaniu (Łk 9,22; 18,33) i kończy się opisem zmartwychwstania oraz wniebowstąpieniem zmartwychwstałego Jezusa (Łk 24,1-53). W opisie Przemienienia, dwaj niebiescy świadkowie, Mojżesz i Eliasz, mówili o *exodusie* Jezusa w Jerozolimie (Łk 9,31). W Dz wywyższenie Jezusa na pozycję po prawicy Bożej jest zasadniczym elementem apostolskiego zwiastowania. Wszystkie zmiany w Łk 22,69 można rozumieć jako redakcję Mk, dokonaną przez św. Łukasza[19].

Odpowiedź w Łk 22,70-71, także różni się od tej Mk i Mt. W Łk całe zgromadzenie pyta Jezusa: *Więc Ty jesteś Synem Bożym?* Kontekst wskazuje na to, że zgromadzenie utożsamiło *Syna Człowieczego* zasiadającego po prawej stronie mocy Bożej z *Synem Bożym*. Jakiekolwiek inne wytłumaczenie tego wniosku nie jest zadowalające. A zatem według Łk zgromadzenie wyciągnęło z deklaracji Jezusa w Łk 22,69 wniosek, że twierdzi On, iż jest *Synem Bożym*. Jezus udziela wtedy odpowiedzi: *Tyś rzekł*[20].

W końcu to całe zgromadzenie mówi: *Na co nam jeszcze potrzeba świadectwa? Sami przecież słyszeliśmy z ust Jego* (Łk 22,71). Zgodnie z tekstem Rada zinterpretowała odpowiedź Jezusa jako przyznanie się, że jest prawdziwie *Synem Bożym*. Łk nie wspomina tutaj zarzutu bluźnierstwa, ale działanie Rady stawiającej Jezusa przed Piłatem i żądanie śmierci (Łk 23,1) dowodzą potępienia przez nich Jezusa, chociaż zarzuty stawiane mu przed Piłatem są tylko natury politycznej.

---

[17] Na temat tytułu chrystologicznego *Syn Człowieczy* w trzeciej ewangelii synoptycznej; por. G. Schneider, *Der Menschensohn in der lukanischen Christologie*, Freiburg – Basel – Wien 1975, ss. 267-282.

[18] Św. Łukasz dodał tutaj określenie: *Bożej*, dla przejrzystości zrozumienia.

[19] Por. J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, ss. 1458.1463.

[20] Twierdzenie to implikuje Łk 20,41-44 – Łukaszowa paralela do tekstu Mk 12,35-37. Św. Łukasz być może przedstawił owo wyjaśnienie z perspektywy wiary pierwotnego Kościoła.

Za pomocą takich zmian redakcyjnych św. Łukasz, wyraźniej niż św. Marek, a nawet św. Mateusz, ukazuje, że Jezus został skazany za twierdzenie, iż jest *Synem Bożym*. Sygnalizuje także, że twierdzenie to jest zawarte w deklaracji Jezusa, iż jest *Synem Człowieczym* zasiadającym po prawicy Bożej. Prowadzi nas to do relacji św. Łukasza w Dz 7,56, gdzie Szczepan zostaje skazany i zabity za stwierdzenie, że widzi Jezusa stojącego po prawicy Bożej.

6. Wyznanie Szczepana z Dz 7,56

W opisie wystąpienia Szczepana przed Radą znajdujemy prawie taką samą sytuację, jak w tekście ewangelicznym dotyczącym wystąpienia Jezusa przed Radą. Komentatorzy zauważyli, że św. Łukasz wzoruje swój opis na opisie wystąpienia Jezusa przed Radą. Szczepan także zostaje przyprowadzony przed najwyższego kapłana i Radę. Po swojej mowie, w której oskarża Izrael o zabicie Sprawiedliwego, Szczepan *pełen Ducha Świętego patrzył w niebo i ujrzał chwałę Bożą i Jezusa, stojącego po prawicy Boga. I rzekł: Widzę niebo otwarte i Syna Człowieczego stojącego po prawicy Boga* (Dz 7,55-56). Słysząc to, *podnieśli wielki krzyk, zatkali swoje uszy i rzucili się na niego wszyscy razem* (Dz 7,57).

Dla naszych celów stwierdzenie Szczepana jest o tyle interesujące, że nie zostały w nim wspomniane tytuły *Chrystus* oraz *Syn Boży*. Szczepan został skazany za stwierdzenie, że *Syn Człowieczy* stoi po prawicy Bożej. Wyraźnie św. Łukasz utożsamia *Syna Człowieczego* z Jezusem stojącym po prawicy Bożej (Dz 7,55). Reakcja Wysokiej Rady wyjaśnia w tym miejscu wcześniejszą reakcję na słowa Jezusa w Łk 22,69-71 – wyprowadzili Szczepana za miasto i ukamienowali go[21].

A zatem widzenie Szczepana potwierdza stwierdzenie Jezusa z Łk 22,69. Jezus, którego Wysoka Rada skazała na śmierć za to, że uważał się za *Syna Bożego*, jest teraz w niebie i stoi po prawicy Bożej, tak jak to wcześniej obwieścił Wysokiej Radzie. Jest to także potwierdzenie misyjnych kazań św. Piotra, w których Jezus przedstawiony jest jako wywyższony po prawicy Bożej. A wreszcie wyjaśnia także, co stało się po wniebowstąpieniu Jezusa, wspomnianym w zakończeniu Łk i na początku Dz.

7. Wywyższony Jezus w kazaniach w Dziejach Apostolskich

Dz nawiązują do ostatnich wersetów Łk i opisują dodatkowe działania zmartwychwstałego Jezusa oraz Jego wniebowstąpienie. Przedstawiają potężne

[21] Zostało to potwierdzone przez podobną reakcję Rady na twierdzenia Piotra i innych uczniów w Dz 5,30-33.

zstąpienie Ducha Świętego na Apostołów oraz prezentują kazanie św. Piotra napełnionego mocą tego Ducha.

Swoją pierwszą mowę (Dz 2,14-42) św. Piotr rozpoczyna od wyjaśnienia cudownego zjawiska mówienia językami przez Apostołów. Przypisuje to Jezusowi, który zesłał Ducha Świętego od Ojca (Dz 2,33), jak to wcześniej obiecał. Jezus jest u Ojca i zsyła Ducha Świętego uczniom, tak jak obiecał. W swojej mowie św. Piotr posługuje się dwoma paralelnymi argumentami z Pisma, jeden dotyczy zmartwychwstania Jezusa, drugi jego wywyższenia. W Dz 2,25-28 – św. Łukasz – odnosi się do Ps 16,8-11, który jest Bożą obietnicą złożoną Dawidowi, że: nie doświadczy skażenia oraz że obietnica ta spełniła się nie w przypadku Dawida, który spoczywa w grobie, ale w Chrystusie, potomku z pokolenia Dawidowego.

Św. Łukasz na podstawie przekazu Pisma, argumentuje wywyższenie Jezusa: *Bo Dawid nie wstąpił do nieba, a jednak powiada: Rzekł Pan do Pana mego: Siądź po prawicy mojej, aż położę nieprzyjaciół Twoich podnóżkiem stóp Twoich. Niech więc cały dom Izraela wie z niewzruszoną pewnością, że tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem* (Dz 2,34-36). Wywyższony Jezus *otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego* i teraz zsyła Ducha Świętego (Dz 2,33). Ten argument skrypturystyczny, dowodzący wywyższenia Jezusa zawiera cytat z Ps 110,1 ukazuje, że: Bóg wywyższył Jezusa i poddał Mu Jego nieprzyjaciół.

Wyraźnie łączy wniebowstąpienie Jezusa z Jego zasiadaniem po prawicy Bożej. Wzmianka o Jezusie posyłającym Ducha Świętego od Ojca jest dalszym odwołaniem się do Jego wniebowstąpienia, do obietnicy, którą Jezus złożył uczniom w Dz 1,4 i w Łk 24,49 przed odejściem. Wynika z tego, że przez wniebowstąpienie Jezus został obdarzony mocą[22].

Jednakże św. Piotr, ukazując moc i cześć zmartwychwstałego i wywyższonego Jezusa, posługuje się raczej określeniami *Pan* i *Chrystus* niż *Syn Boży*. Podkreśla tutaj, że to Bóg pomścił ukrzyżowanego Jezusa, czyniąc Go i *Panem*, i *Chrystusem*. Tytuł *Pan*, choć używany już w Łk w odniesieniu do Jezusa, zaznacza otwarte uznanie mocy i godności Jezusa przez uczniów po Jego zmartwychwstaniu – wyraża ich pojmowanie Jezusa w wierze[23].

Według G. Schneidera, w Dz tytuł ten używany jest w odniesieniu do Boga i nie zawsze można odróżnić te dwa użycia[24]. Tytuł *Syn Boży* nie występuje,

[22] Taką samą interpretację Ps 110,1 znajdujemy także w 1 Kor 15,25, gdzie zostało to wzmocnione odniesieniem do Ps 8,7.

[23] Tytuł *Kyrios* odnosi się do Jezusa w misyjnych mowach w Dz 2,21.34.36 i Dz 10,36. W sumie ten tytuł w Dz występuje 60 razy.

[24] W Łk tytuł *Kyrios* odnosi się do Boga – 37 razy, a w Dz – 49 razy; por. *Die Apostelgeschichte*, w: *Herders Theologische Kommentar zum Neuen Testament*, t. 5, Freiburg – Basel – Wien 1980, s. 333.

powiada się jednak, że zmartwychwstały Jezus jest u *Ojca*[25], co implikuje, że Jezus jest *Synem Bożym*.

W swojej drugiej mowie św. Piotr (Dz 3,12-26) znów wyjaśnia wydarzenia Wielkanocy (Łk 9,31), w tym miejscu wspomina wywyższenie Chrystusa oraz Jego powtórne przyjście w przyszłości. Swoim słuchaczom w świątyni mówi, że Bóg ich ojców uwielbił swego Sługę (*pais*) Jezusa. Wzywa ludzi do pokuty, by otrzymali od Boga dni ochłody oraz by Bóg *posłał... zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy, co od wieków przepowiedział Bóg przez usta swoich świętych proroków* (Dz 3,20-21; por. 1 Kor 15,24). Zgodnie z tym tekstem, zmartwychwstały Jezus w niebie jest Chrystusem, którego Bóg pośle w czasie wypełnienia wszystkich rzeczy. Wywyższenie Jezusa jest Jego uwielbieniem.

Św. Piotr wspomina jeszcze raz wywyższenie Jezusa w swojej mowie w Dz 5,29-32 przed żydowską Wysoką Radą. Do przepytujących Go mówi: *Bóg wywyższył Go na prawicę swoją jako Władcę i Zbawiciela, aby dać Izraelowi nawrócenie i odpuszczenie grzechów. Dajemy temu świadectwo my właśnie oraz Duch Święty, którego Bóg udzielił tym właśnie, którzy Mu są posłuszni* (Dz 3,31-32). Wywyższenie Jezusa jest tutaj pośrednio związane z wniebowstąpieniem Jezusa. Apostołowie są świadkami wniebowstąpienia Jezusa, a potwierdzenie przez Ducha Świętego jest rezultatem wniebowstąpienia Jezusa do Ojca. Znajdujemy tutaj dwa inne określenia roli wywyższonego Jezusa: *Władca* i *Zbawiciel*. Obie funkcje zostały w sposób wyraźny przypisane wywyższonemu Jezusowi. Przez dar Ducha Świętego kieruje zwiastowaniem apostołów i wylewa Swojego Ducha na tych, którzy przyjmują słowo wiary (Dz 2,1-4.17-18.33.38; 4,31; 7,55; 8,15; 8,29.39; 9,17; 10,19-20; 10,44-47; 11,15-17; 13,4). Dzięki wywyższonemu Jezusowi głoszone jest i przyjmowane przebaczenie grzechów (Dz 13,38).

A zatem, według św. Piotra, wywyższenie Jezusa zostało zapowiedziane przez Pismo święte. Bóg, który zapowiedział je Izraelowi, także wywyższył *Swojego Sługę* (Dz 3,13.26; 4,27.30) na Swoją prawicę i powierzył Mu przywództwo oraz zbawienie wszystkich. Ale Bóg jest także Ojcem Jezusa i to właśnie od Ojca Jezus otrzymuje Ducha Świętego. To wszystko św. Łukasz celowo formułuje w kategoriach żydowskich[26].

---

[25] Jest to echo Łk 24,49.

[26] Św. Łukasz używa *pais auton* w sensie *Sługi Bożego* na określenie ludu izraelskiego (Łk 1,54), Dawida (Łk 1,69; Dz 4,25) oraz Jezusa (Dz 3,13.26; 4,27.30). W tle uwielbienia *Sługi Bożego* jest Iz 52,13 w LXX, gdzie znajdujemy wyrażenie *ho pais mou, hypsothesetai kai doxasthesetai sphodra*. Według E. Haenchena, *The Acts of the Apostles*, Philadelphia 1971, s. 205: św. Łukasz rozumie określenie *Sługa Boży* jako uroczyste określenie *Syna Bożego*.

Jednakże to św. Paweł zwiastował, że Jezus jest *Synem Bożym*. Pod Damaszkiem w scenie jego nawrócenia – miał widzenie wywyższonego Jezusa – *Kyriosa*, a wkrótce potem ogłosił w synagodze w Damaszku: *Jezus jest Synem Bożym* (Dz 9,20). Zgadza się to z tym, co sam św. Paweł twierdzi w Ga 1,16: *wybrał mnie jeszcze w łonie matki mojej... aby objawić Syna swego we mnie*. Zgodnie z relacją św. Łukasza i samego Apostoła, pod Damaszkiem św. Paweł poznał wywyższonego Chrystusa jako *Syna Bożego*. To samo zwiastowanie znajdujemy w kazaniu św. Pawła w Dz 13,33, gdzie cytuje on Ps 2,7. Dobra nowina, którą głosi przy tej okazji brzmi, *że Bóg spełnił ją wobec nas jako ich dzieci, wskrzesiwszy Jezusa. Tak też jest napisane w psalmie drugim: Ty jesteś moim Synem, Jam Ciebie dziś zrodził*.

W Dz zasiadanie po prawicy Bożej nie jest zarezerwowane dla określenia *Syn Człowieczy*. W zasadzie poza Dz 7,56 tytuł *Syn Człowieczy* nie jest w odniesieniu do Jezusa stosowany. Zasiadanie odnosi się raczej do zmartwychwstania, wniebowstąpienia, panowania, synostwa i wywyższenia Jezusa. Jezus, zmartwychwstały i wywyższony na prawicę Bożą, jest *Chrystusem*, *Panem*, *Zbawicielem*, *Władcą, Synem Człowieczym* i *Synem Bożym*. Podczas gdy kazania św. Piotra implikują i uznają za pewnik fakt, że Jezus jest *Synem Bożym*, św. Paweł wyraźnie czyni określenie *Syn Boży* centrum swojego zwiastowania[27].

8. Wniebowstąpienie Jezusa

Zauważyliśmy, że stwierdzenia w Dz na temat wywyższenia Jezusa odnoszą się do Jego wniebowstąpienia, jak na to wskazuje odnośnik do zesłania Ducha Świętego od Ojca. Na początku Dz znajdujemy scenę wniebowstąpienia, ale Dz zaledwie relacjonują scenę wniebowstąpienia, która stanowi zakończenie Ewangelii.

Łk kończy się opisem wniebowstąpienia Jezusa (Łk 24,50-53). Pod tym względem relacja Łk jest wyjątkowa wśród pozostałych synoptyków. W Łk 24 opisuje ukazanie się zmartwychwstałego Jezusa: uczniom w drodze do Emaus; Piotrowi; całemu zgromadzeniu uczniów w Jerozolimie. Jego ostatnie pouczenie uczniów dotyczy ich roli po Jego odejściu. Jezus mówi im: *Jesteście świadkami tego*, a następnie: *Oto Ja ześlę na was obietnicę mojego Ojca. Wy zaś pozostańcie w mieście, aż będziecie przyobleczeni mocą z wysokości* (Łk 24,49). Potem Jezus zabrał swoich uczniów do Betanii, miejsca wniebowstąpienia, gdzie *podniósłszy ręce błogosławił ich. A kiedy ich błogosławił, rozstał się z nimi i został uniesiony*

[27] W opisie damasceńskiego przeżycia św. Pawła mówi się o osobie Jezusa jako o *Kyriosie* (Dz 9,5.10-11.13-15.17).

do nieba. Oni zaś oddali Mu pokłon i z wielką radością wrócili do Jerozolimy (Łk 24,50-52).

W opisie tym ukazywanie się Jezusa po zmartwychwstaniu jest wyraźnie oddzielone od wniebowstąpienia Jezusa[28]. To wniebowstąpienie kończy ziemską egzystencję Jezusa. Pod koniec relacji ze zmartwychwstania i tuż przed Jego wniebowstąpieniem, zmartwychwstały Jezus obiecuje uczniom Ducha Ojca, mówiąc: *Ja ześlę na was obietnicę mojego Ojca* (Łk 24,49). Jezus określa tu Boga mianem swojego *Ojca* – wstępuje do Ojca, od którego przyjmie Ducha Świętego. Oto dokonuje się *exodus* Jezusa, zapowiedziany przez dwie niebiańskie postacie, Mojżesza i Eliasza (Łk 9,31)[29].

R.J. Dillon ukazuje, że scena wniebowstąpienia zawiera spóźnione wyznanie wiary ze strony apostołów – ich jedyne wyznanie wiary w Łk. Łk 24,52, którego autentyczności, wraz z odkryciem P^{75} nie można już dłużej kwestionować, stwierdza, że uczniowie widząc wniebowstąpienie Jezusa *oddali Mu pokłon*. Łk w swojej kompozycji rozdział 24 umieścił (jako wyraz wiary) w chwili wniebowstąpienia Jezusa. Słowo *odtąd* w Łk 22,69 implikuje, że w chwili wniebowstąpienia *Syn Człowieczy* zajmuje miejsce po prawicy Bożej[30].

W Łk uczniowie rozpoznają Jezusa jako tego, którego głos Boży w chwili chrztu i przemienienia nazwał *moim Synem*. W Mk to ostateczne rozpoznanie, włożone zostaje w usta pogańskiego setnika pod krzyżem (Mk 15,39), natomiast w Łk owo rozpoznanie jest implikowane w scenie wniebowstąpienia. W świetle Łk 22,69 Jezus *siedzący po prawicy Bożej* jest *Synem Bożym*. Wniebowstąpienie Jezusa nie jest jedynie przeniesieniem do nieba, ale wywyższeniem *Syna Człowieczego* na prawicę Ojca. Św. Łukasz sugeruje, że jest to obdarzenie zaszczytem odpowiednim dla *Syna Bożego*. Takie spojrzenie nadaje Łk nowego wymiaru i tematycznej jedności. Mk – jak sugeruje tytuł, jest Ewangelią Jezusa, *Syna Bożego* (por. Mk 1,1). Temat Jezusa, *Syna Bożego*, rozpoczyna i kończy relację Mk. Jest on podtrzymywany przez opis Przemienienia, wypowiedzi demonów i własne wyznanie Jezusa przed Wysoką Radą oraz Jego odnoszenie się do Ojca. Św. Łukasz zachował te wszystkie cechy z drugiej Ewangelii, ale dodał także następujące elementy:

- stwierdzenie Anioła Gabriela w opisie dzieciństwa, że Jezus zostanie poczęty z Ducha Świętego i dlatego będzie Święty, będzie *Synem Bożym* (Łk 1,32.35);

[28] Wskazuje na to także zmiana miejsca. Jezus prowadzi uczniów z Jerozolimy do Betanii (Łk 24,50).

[29] Można uznać, że ów *exodus*, zapowiedziany przy przemienieniu Jezusa, dokonuje się przy Jego wniebowstąpieniu.

[30] *From Eye – Witnesses to the Ministers of the Word: Tradition and Composition in Luke 24*, w: „Analecta Biblica" 82(1978), ss. 146-147.166-167.180, 224.

- urywek ze źródła Q, stwierdzający, że *Syn* znany jest tylko Ojcu i sam objawia Ojca (Łk 10,21-22);
- wyraźne pytanie Wysokiej Rady i odpowiedź Jezusa (Łk 22,70);
- modlitwa Jezusa na krzyżu (Łk 23,46);
- obietnica Jezusa zesłania od Ojca obietnicy *z wysoka* (Łk 24,49).

Oczywiście, dla Łukasza Jezus był *Synem Bożym* od Jego poczęcia. Nie stał się *Synem Bożym* przez wniebowstąpienie. Ale zasiadanie na prawicy Bożej, które rozpoczęło się od chwili wniebowstąpienia, widziane jest jako Boże uwielbienie swojego Syna w oczach uczniów. Uczniowie widzą, że jest On uniwersalnym spadkobiercą[31]. Znajdujemy tutaj chrystologię bliską Rz 1,3-4[32].

W opisie wniebowstąpienia w Dz, uczniowie dowiadują się od dwóch Aniołów, że Jezus został zabrany do nieba i że powróci w taki sposób, jak odszedł: *Ten Jezus, wzięty od was do nieba, przyjdzie tak samo, jak widzieliście Go wstępującego do nieba* (Dz 1,11). A zatem Jezus siedzący po prawicy Bożej, przyjdzie powtórnie na obłokach nieba[33].

9. Zakończenie

Podsumowując, nasze redakcyjne badanie Mt-Mk-Łk-Dz ujawniło, że wywyższenie Jezusa – Syna Człowieczego, na prawicę Bożą wiąże się z Jego tożsamością jako *Syna Bożego*. Zapowiedź Jezusa w czasie procesu, że będzie się to działo *odtąd*, spełniła się, przy wniebowstąpieniu Jezusa. Przez wniebowstąpienie Jezus zajął swoją pozycję po prawicy Bożej. W tym świetle scena wniebowstąpienia nadaje odpowiednie zakończenie ziemskiej pielgrzymce Jezusa, oraz stanowi punkt wyjścia dla Dz. Św. Piotr zwiastuje wywyższonego Jezusa Syna Człowieczego, jako *pais theou*, którego Ojciec umieścił po swojej prawicy, a św. Paweł zwiastuje Go jako *Syna Bożego, który objawiony został w ciele* (1 Tm 3,16a)[34].

[31] Autor Hbr ukazuje ten uniwersalizm, nawiązując do historii obietnic Bożych z przesłania ST.

[32] Por. H.H. Langkammer, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, ss. 82-84.

[33] Zostało to stwierdzone w Mk 14,62 oraz w Mt 26,64, ale nie w Łk 22,69.

[34] Por. na ten temat artykuł: H.H. Langkammer, *Hymn chrystologiczny 1Tm 3,16*, w: *Verbum Crucis. Księga Pamiątkowa ku czci śp. Kardynała B. Kominka*, Wrocław 1974, ss. 137-149.

Zusammenfassung

DAS BILD DES MENSCHENSOHNES BEI DEN SYNOPTIKERN
UND IN DER APOSTELGESCHICHTE

Dieser Artikel ist ein Versuch zu erklären, was für eine Bedeutung der Ausdruck „sitzen zur Rechten Gottes“ bei den Synoptikern und in der Apostelgeschichte hat. Die Erhebung Jesu zur Rechten Gottes hängt mit seiner Identität als Gottes Sohn zusammen. Durch die Auferstehung nahm Jesus seine Position zur Rechten Gottes ein. Die Himmelfahrt schenkt seiner Mission auf der Erde ein entsprechendes Ende und zugleich den Ausgangspunkt für die Apostelgeschichte. Petrus zeigt den erhobenen Jesus als *pais theou*, der vom Vater zu seiner Rechten gesetzt ist, und Paulus stellt Ihn vor als „Gottes Sohn, der im Fleisch offenbart wurde“ (1 Tm 3,16a).

Ks. Janusz NAWROT

Studia Gnesnensia
Tom XXV (2011) 59–79

Kampania Aleksandra III Macedońskiego w świetle 1 Mch 1,2b

Relacjonując zmagania największego bodaj wodza starożytności, którym niewątpliwie był Aleksander Wielki, król Macedonii, autor 1 Mch bardzo skrótowo przedstawiając jego Bliskowschodnią kampanię podaje w 1,2b dość zagadkowo brzmiącą informację. Otóż Aleksander

Esfaksen basileīs tês gês
pozbawił życia królów ziemi.

Autor wybrał – wydaje się nieprzypadkowo – jeden z terminów na definicję śmierci rozumianej w sensie dosłownym, jakkolwiek nie zawsze w sposób bezpośredni. Do bogatej rodziny czasowników oznaczających „uśmiercenie, skazanie lub przeznaczenie na śmierć, zamordowanie, egzekucję" należą jeszcze: *airō*[1], *anaireō*[2], *apokteinō*[3], *apollymi*[4], *thyō*[5], *katasfadzō*[6] oraz *patassō*[7]. Natomiast rzeczownik *sfadzō*, który został zamieszczony w rzeczonym wersecie, pojawia się

[1] Tu jednak – jak się wydaje – jedynie w J 19,15 – w żądaniu uśmiercenia Jezusa. W 1 Mch sens taki występuje w 5,2; 16,13.19.

[2] Por. m.in. Rdz 4,15; Wj 2,14-15; 21,29; Mt 2,16. W 1 Mch zawarty został w 6,46 i 11,45;

[3] Por. m.in. Rdz 4,8.14-15; Lb 11,15; Joz 11,17; Tb 1,18. Należy zaznaczyć, że czasownik ten jest jednym z najczęstszych w 1 Mch na określenie faktu śmierci, por. 2,9.25; 3,11; 5,28.35.51; 7,4.16; 9,32.40.61.69; 11,10.47; 12,48; 13,23.31; 16,16.21-22.

[4] Podobnie do poprzedniego, również ten czasownik występuje bardzo często w 1 Mch, por. 1,30; 2,37.63; 3,9; 5,13.51; 6,13; 7,6; 9,2; 11,18; 12,40.49-50; 13,4.18.49; 16,21-22.

[5] Por. J 10,10. W 1 Mch jedynie w 7,19.

[6] Por. Ez 16,40; Za 11,5; Łk 19,27. Jest on również używany w 2 Mch, por. 5,12.24; 6,9; 8,24; 10,17.31.37; 12,26.

[7] Por. np. 1 Krl 21,29; 2 Krl 6,22. W 1 Mch występuje w 1,1.20.30; 2,44; 3,11; 4,2-3; 5,3.7.34.65; 7,41; 8,4; 9,47.66; 12,31; 13,43; 14,3.

jedynie jeszcze raz w 1 Mch 2,24 w najbardziej ścisłym znaczeniu bezpośredniego pozbawienia życia, jako kara za niegodne zachowanie.

1. Dane historyczne problemu

Jeszcze pół wieku temu tak wytrawni badacze starożytności, jak np. F. Gryglewicz, komentując ów werset, całkowicie zgadzali się z jego brzmieniem, uważając go za historyczne podanie narratora. Warto w tym miejscu przyjrzeć się tekstowi, który zapisał Gryglewicz:

…przerażenie wzbudzała krew, która obficie lała się w czasie bitew, a także z ręki samego Aleksandra. Nie mówiąc już bowiem o tych, którzy spiskowali, a których karał bardzo surowo, ani o członkach rodziny, którzy byli dla niego niewygodni, historia przekazała nam wiadomość, że Aleksander własnoręcznie zamordował niejednego człowieka szlachetnego rodu, np. Batisa z Gazy (Diod. 17,20n; Arr 1,16,3). Nic więc dziwnego, że przed nim drżeli wszyscy…[8]

Powyższy zapis notuje także Kwintus Kurcjusz Rufus, opierając się na starszych przekazach greckich[9]. Kwintus jednak zaznacza, że ukaranie komendanta Gazy spowodowane było wyzywającą postawą, daleką od strachu i błagania o litość, czego zwycięski król oczekiwał. Rzeczywiście, wzorem Achillesa, według *Iliady*, ciągnącego za swym rydwanem zwłoki Hektora, a którego Aleksander starał się naśladować, przeciągnął on Batisa za swym rydwanem wokół murów Gazy, póki ten nie wyzionął ducha. Akt ten należy uznać rzeczywiście za okrucieństwo, lecz nie sposób zarzucić królowi takiej natury.

Otóż coraz pełniejsza dokumentacja czasów Aleksandra, wskazuje, że nie był on aż tak okrutnym tyranem, permanentnie żądnym krwi swych ofiar. Wprawdzie odnaleźć można jeszcze jeden wyjątek, który stanowiła sprawa Bessosa, prominentnego perskiego satrapy Baktrii, mianowanego przez Dariusza generałem jego armii. Później zaś stał się samozwańczym królem Persji pod imieniem Artakserksesa V. Ten to Bessos wcześniej zamordował Dariusza III w Ekbatanie, po przegranej przez imperatora bitwy pod Gaugamelą. Aleksander, pojmawszy zdrajcę obszedł się z nim niezwykle okrutnie, obcinając mu uszy i nos, krzyżując i pozwalając, by sępy rozszarpały martwe już ciało skazańca. W ten sposób jednak zwyczajem perskim pomścił króla, stawszy się uznanym

[8] Por. *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, S. Łach (red.), t. VI-4, Pallottinum, Poznań 1961, s. 44.

[9] Por. *Historiae Aleksandri Magni* 4.6.26-29.

panem imperium perskiego i całej Azji[10]. Wprawdzie jeszcze w czasach walki o tron po ojcu, Aleksander nakazał egzekucję swego kuzyna, Amyntasa IV oraz zabił dwóch książąt z regionu Lynkestis (pn. Macedonia), oszczędzając trzeciego. Nakazał także zamordowanie Attalosa, generała Filipa, który go mocno obraził i którego uznał za zbyt niebezpiecznego dla swego panowania nad państwem, ponieważ Attalos – jako komendant wojsk macedońskich w Azji Mniejszej zawarł niekorzystną dla Macedonii przyjaźń z Demostenesem – szukał możliwości ucieczki do Aten, już po zamordowaniu jego córki i wnuków przez Aleksandra. Natomiast młody król mocno rozgniewał się na swą matkę, Olimpias, gdy ta kazała spalić żywcem Kleopatrę Eurydykę i jej córkę, Europę, zrodzoną ze związku z Filipem II, ojcem Aleksandra.

Wydaje się jednak, że nie tę część życia Aleksandra miał na myśli autor 1 Mch, akcentując raczej okres wojen inwazyjnych króla. Cóż jednak na to historia? Otóż podczas wyprawy na Bałkany pokonał królów: Kleitosa z Ilirii oraz Glaukiasa ze szczepu Taulantów, jednakże pozwolił im ujść z życiem, zadowalając się uspokojeniem sytuacji na północnych rubieżach Macedonii[11]. O wiele krwawszy był koniec oporu Teb, przykładnie ukaranych mordowaniem uczestników oporu i całkowitym zniszczeniem miasta, zwłaszcza dla zachęcenia Aten do niestawienia dalszego oporu[12]. Podczas inwazji na Azję Mniejszą zaakceptował poddanie się Sardis, stolicy prowincji perskiej w Azji, następnie zmusił do opuszczenia wybrzeży jońskich Memnona z Rodos oraz perskiego satrapy prowincji Karia, Orontobatesa[13]. Po bitwie pod Issos dopuścił natomiast do ucieczki Dariusza III i obszedł się łaskawie z jego matką, Sisygambis oraz jej wnuczką, Stateirą II, która ostatecznie została jego żoną w roku 324[14]. Jedyny widoczny do tej pory akt okrucieństwa Aleksandra wobec przeciwników zanotowany został wobec Tyru, którego obrońców po zdobyciu miasta kazał ukrzyżować, zaś ich żony i dzieci sprzedać w niewolę[15]. Źródła historyczne ukazują wielkość masakry dokonanej przez żołnierzy Aleksandra w Tyrze, ponieważ 6000 walczących obrońców zostało przebitych mieczem już wewnątrz fortyfikacji miejskich. Rozgniewany król chciał jednak jeszcze bardziej wynagrodzić swym zwycięskim wojskom trud zdobywania miasta niezwykłym spektaklem. Otóż

[10] Por. Flawiusz Arrian, *Anabasis Aleksandrou* III, 23-25.27-30; IV, 7.3.

[11] Por. *Anabasis Aleksandrou* I, 5-6; M. Renault, *The Nature of Alexander*, Penguin, Harmondsworth Eng. 2001, s. 77.

[12] Por. Plutarch, *Phocion*, 17.

[13] Por. *Anabasis Aleksandrou* I, 20-23.

[14] Por. *Anabasis Aleksandrou* II, 11-12.

[15] Por. P. Sabin, H. van Wees, M. Whitby, *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare: Greece, the Hellenistic World and the Rise of Rome*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 396.

2000 Tyryjczyków, którzy przeżyli furię atakujących Macedończyków władca nakazał przybić do krzyży na całej długości przeciwległego do miasta wybrzeża[16]. W ten sposób zdobywcy mogli nasycić pragnienie zemsty.

Podobnie uczynił z obrońcami Gazy, jakkolwiek z jego rozkazu mężczyzn wymordowano mieczem[17]. Według relacji Józefa Flawiusza natomiast całkowicie oszczędził król Jerozolimę znalazłszy tam proroctwo Dn 8 o królu, który zawojuje Persję[18]. Podobnie źródła historyczne nie notują szczególnie krwawych incydentów w trakcie marszu Aleksandra na Mezopotamię po wygranej bitwie pod Gaugamelą. Incydentem godnym wspomnienia w trakcie zdobywania stolic imperium perskiego, Ekbatany, Suzy oraz Persepolis, jest wielki pożar pałacu Kserksesa w ostatnim z wymienionych miast, lecz nie wiadomo, czy był to efekt pijaństwa króla i jego armii, czy zamierzone działanie mszczące spalenie ateńskiego Akropolu podczas drugiej wojny perskiej po przegranej przez Greków bitwie pod Salaminą, we wrześniu 480 roku przed Chr.[19]

Po wspomnianej wyżej zemście nad Bessosem, historia notuje ostatnią już wielką kampanię Aleksandra w północno-zachodnich Indiach, gdzie wymordował mieszkańców minimum dwóch twierdz: Massaga i Ora[20], następnie fortecy Aornos[21]. W starciu z hinduskim radżą Porosem, w bitwie pod Hydaspes w roku 326, Aleksander uznał jego talent strategiczny oraz waleczność, czego skutkiem było zawarcie z nim przymierza i mianowanie go satrapą regionu, w którym i tak dotychczas tamten panował[22]. Natomiast częstsze przypadki okrutnego traktowania podwładnych historia notuje w ramach wymuszonego nieposłuszeństwem własnej armii powrotu Aleksandra do Persji. Przykładną śmiercią ukarał kilku satrapów buntujących się przeciw niemu[23]. Nie byli to jednak ci, których można by nazwać „królami ziemi" w sensie 1 Mch.

Powyższy szkic ukazuje jednoznacznie, że Aleksander nie był szczególnie krwawym wodzem i królem. Obchodził się z wojującymi z nim władcami raczej łaskawie, o ile nie zginęli w walce.

---

[16] Por. http://www.livius.org/aj-al/alexander/alexander_t09.html (18.05.2010).
[17] Por. *Anabasis Aleksandrou* II, 26-27.
[18] Por. *Ant.*, VIII. 5. Podanie to należy jednak uznać za całkowicie niemożliwe z historycznego punktu widzenia. Księga Daniela została bowiem napisana znacznie później niż czasu Aleksandra.
[19] Por. N.G.L. Hammond, *Sources for Alexander the Great*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, s. 72-73.
[20] Por. J.W. McCrindle, *History of Punjab*, t. I, 1997, F. Singh, L.M. Joshi (red.), Punajbi University, Patiala 1997, s. 229.
[21] Por. R.S. Tripathi, *History of Ancient India*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1999, s. 118-121.
[22] Por. R.S. Tripathi, tamże, s. 126-127.
[23] Por. *Anabasis Aleksandrou* VI, 27; VII, 4.

2. Sens czasownika *sfadzō*

Stąd kluczem do zrozumienia fragmentu 1 Mch o zabijaniu przeciwników przez Aleksandra, jest rozumienie samego terminu *sfadzō* („zabijam"), występującego raz jeszcze w tekście księgi, gdy mowa jest o zabiciu przez Matatiasza jego rodaka, który złożył na ołtarzu pogańską ofiarę zgodnie z królewskim dekretem Antiocha IV. Zapis ten widnieje w 2,24, relacjonując wpierw postawę pewnego Judejczyka, który pierwszy podszedł do ołtarza zbudowanego w Modin specjalnie dla składania takich ofiar według postanowień dekretu królewskiego (1,51; 2,15). Były one całkowicie niezgodne z prawem Mojżeszowym i zabronione, ponieważ ich składanie oznaczało *de facto* postawę bałwochwalstwa[24]. Ze względu na przepis Wj 22,9 działania Matatiasza nie można uważać za morderstwo, ponieważ tekst prawniczy mówi, iż kto składa ofiary bożkom pogańskim, podlega klątwie[25]. Sam kapłan i patriarcha rodu wpisuje się tym samym w szereg tych, którzy stawali w obronie wiary, zabijając dopuszczających się złamania warunków przymierza[26].

W obu miejscach księgi, z racji charakteru tekstu, chodzi wyraźnie o zabijanie w sensie dosłownym, pozbawianie życia w wyniku działań ofiar, z którymi wykonawca się nie zgadza. Jest to zatem śmierć bardziej jako wyrok karny za określoną działalność, uznaną za niegodziwą w przekonaniu zabijającego. Generalnie w LXX sensem zwykłym, tzn. nieofiarniczym terminu jest „zabijanie gwałtowne i bezlitosne" człowieka. Kilka ważnych tu tekstów starotestamentowych pozwoli uchwycić niektóre płaszczyzny funkcjonowania czasownika.

Oto w Sdz 12,6 *sfadzō* zostaje użyty w militarnym kontekście zemsty Gileadczyków nad Efraimitami, jako kara wpierw za nieudzielenie pomocy w walce ze wspólnym wrogiem, później – także jako kara – za wypowiedzenie przez Efraimitów bratobójczej walki Jeftemu i jego klanowi. Kara ta dotknęła nie tylko samych winowajców, lecz dla egocentryzmu i chęci wywyższenia się szczepu Efraima była ciężkim ciosem[27]. W tym miejscu warto podkreślić zanotowane także przez historyków starożytnych pyszne przekonanie obrońców wielu twierdz w trakcie kampanii Aleksandra o niemożności pokonania ich przez atakujących Macedończyków. Przykładem takiej mowy jest odpowiedź dana Aleksandrowi przez obrońców Skały Sogdiańskiej, podczas oblężenia której miał on otrzymać

[24] Por. podobne działania ukazane w 1 Krl 22,44; 2 Krl 12,4; 14,4; 15,4.35; 16,4; Oz 4,13; 12,12; Iz 65,3.

[25] Podobne stwierdzenie na fundamencie przymierza znaleźć można również w 2 Krl 17,35.

[26] Tę samą postawę manifestował król Jozjasz w myśl 2 Krl 23,20.

[27] Por. D.I. Block, *Judges, Ruth. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 6, Broadman & Holman Publ., Nashville 1999, s. 383-384.

odpowiedź, że „potrzebowałby ludzi ze skrzydłami", by zdobyć to miejsce[28]. Wcześniej, również w pysznym przekonaniu, gubernator Tyru kazał zamordować legatów Aleksandra przybyłych z propozycją poddania się mu lub oblężenia, co doprowadziło macedońskiego imperatora do furii[29]. Ponadto kara w tekście Sdz zostaje wymierzona na podstawie upokarzającej wręcz próby poprawnego dla Efraimitów wymówienia jakiegoś wyrazu. Taka próba miała wówczas decydować o zabiciu lub pozostawieniu każdego złapanego przeciwnika, który próbował przekłamać teren swego pochodzenia[30]. Kontekstowi kary towarzyszy tu również wykorzystanie własnej przewagi militarnej przez Gileadczyków, w czym tekst ten jest dość bliski omawianemu z 1 Mch.

W 1 Sm 15,33 Samuel zabił Agaga, króla Amalekitów, co było również gestem kary za okrutne działania tamtego. Nakazywał on bowiem swym żołnierzom mordować dzieci kobiet izraelskich, czyniąc je bezdzietnymi. Uwagę czytelnika zwraca sposób, w jaki Samuel uzasadnił swą decyzję. Jest to odwrócenie wcześniejszego działania króla Amalekitów: czynienie bezdzietnymi kobiet izraelskich sprowadzi obecnie bezdzietność matki króla. Taka interpretacja przywodzi na myśl konkretny akt spalenia pałacu Dariusza III w Persepolis, który – według niektórych interpretacji – miał być aktem zemsty za spalenie ateńskiego Akropolu przez Persów, o czym wcześniej była mowa. Dodatkowo jednak warto podkreślić, że ze strony Samuela nie była to zemsta samowolna, ponieważ obłożenie klątwą Agaga i Amalekitów było decyzją samego Jahwe, który w ten sposób chciał ukarać nieprzyjazne Izraelitom działanie Amalekitów w czasie ich wędrówki do ziemi obiecanej (15,2-3). Samuel zatem dokończył to, czego Saul nie wykonał z nieposłuszeństwa Bogu Izraela. Charakterystyczny jest tu hebrajski rdzeń *šsp*, oznaczający ściśle „rozczłonkować, podzielić na kawałki, poćwiartować" przeciwnika, który umierał w zadziwieniu[31]. Tekst grecki dodaje tu *enōpion Kyriu en Galgal*, „w obecności Pana" w sanktuarium Gilgal. Można wysnuć wniosek, że śmierć Agaga posiada rytualny charakter ofiary za złamanie przymierza z czasów Mojżesza[32]. Tu jednak należy podkreślić, że sens ofiarniczy trzeba raczej wykluczyć z działania króla macedońskiego. Jeśli zatem LXX

[28] Por. Flawiusz Arrian, *Anabasis Aleksandrou* 4.18.4-19.6.

[29] Por. Kwintus Kurcjusz Rufus, *Historiae Alexandri Magni*, 4.2.15.

[30] Por. J.A. Emerton, *Some Comments on the Shibboleth Incident (Judges XII 6)*, w: *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor*, AOAT 215, A. Caquot (red.), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1985, s. 149-157.

[31] Por. R.D. Bergen, *1,2 Samuel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 7, Broadman & Holman Publ., Nashville 1996, s. 175.

[32] Por. P. Kyle McCarter Jr, *I Samuel. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 8, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1980, s. 269.

tłumaczy ów hebrajski czasownik właśnie przez *sfadzō*, można przypuszczać, że autor 1 Mch mógł mieć na względzie przypadek Bessosa, z którym w podobny sposób obszedł się Aleksander.

1 Krl 18,40 relacjonuje z kolei czyn proroka Eliasza, który własnoręcznie wytracił proroków Baala, będących wyznawcami fałszywego bożka, okłamując przez to Izraelitów i odciągając ich od prawdziwego kultu Jahwe. Zadana im śmierć stanowiła karę za bałwochwalstwo, a zarazem sposób na nierozprzestrzenianie zabójczego dla wiary Izraela kultu pogańskiego. Przegrawszy bowiem jedno starcie mogliby stać się szczególnie gorliwi, by zapobiec odchodzeniu wyznawców Baala od swych zabobonów, a tym samym utracie poparcia społecznego. Sam prorok został tu przedstawiony jako owładnięty fanatyczną wręcz gorliwością o kult Jahwe[33]. Nie można tu jednak pominąć również chęci pomszczenia śmierci proroków Jahwe, wcześniej zabitych przez Jezabela, a także konieczności ratowania własnego życia, które byłoby z pewnością zagrożone, gdyby prorocy Baala po tak spektakularnej klęsce zostali przy życiu[34]. Sąd dokonany został na fundamencie staroizraelskiego prawa, zawartego w Wj 22,19, a także 21,23-25[35]. W takim kontekście tekst ten mógłby być również pomocny w zrozumieniu użycia *sfadzō* przez 1 Mch, ponieważ działania Aleksandra w czasie inwazji na Persję i inne kraje posiadały także, czy może zwłaszcza, charakter karno-prewencyjny.

2 Krl 10,7 wspomina straszliwą zemstę Jehu, nowego króla Izraela, który postanowił znieść z tronu dynastię Omriego poprzez decyzję o zamordowaniu siedemdziesięciu synów Achaba, zgromadzonych w Samarii. Otóż w liście do mieszkańców miasta zażądał głów tych mężczyzn, jako dowód lojalności dla siebie (w. 6)[36]. Mieszkańcy miasta dokonali tego, czego życzył sobie Jehu. Tekst ten ukazuje czasownik użyty pośrednio, tzn. zamordowanie przeciwników nie własnymi rękami. Odpowiedzialność tymczasem spada na inicjatora głównego, jak to miało miejsce również w przypadku Dawida, mordującego Uriasza mieczem Ammonitów, co zostało w ten sposób odczytane przez Boga (2 Sm 12,9).

[33] Teologiczny fundament takiego działania, por. Pwt 13,5; 18,20; Jr 48,10; Za 13,2-3; Ap 19,20; 20,10.

[34] Por. M.A. Sweeney, *I & II Kings. A Commentary*, OTL, The Westminster John Knox Press, Louisville – London 2007, s. 229.

[35] Działanie to przypomina decyzję Mojżesza z Wj 32,26-28, gdy na jego rozkaz zabito 3000 mężczyzn za ich odstępstwo od prawdziwego kultu, por. J.B. Łach, *Księgi 1-2 Królów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. IV-2, Pallottinum, Poznań 2007, s. 333.

[36] Por. Nili Sacher Fox, *In the Service of the King: Officialdom in Ancient Israel and Judah*. Monographs of the Hebrew Union College 23, Hebrew Union College Press, Cincinnati 2000, s. 81-96, 150-158.

Należy tu jednak dodać, że Jehu spełnił przepowiednię Eliasza, zapowiadającego destrukcję dynastii Omriego przez następcę (w. 10)[37].

Werset 14 tego samego rozdziału niemal kopiuje zachowanie Jehu, tym razem wobec braci Ochozjasza, syna Achaba, których w liczbie 40 zamordował bezlitośnie, najprawdopodobniej także pośrednio, z pomocą własnych siepaczy. Ciężar epizodu tkwi jednak nie tyle w samym uczynku króla, lecz jego wytrwałej decyzji wyniszczenia wszystkich adeptów kultu bałwochwalczego w Izraelu[38]. Morderstwo jest tu jedynie etapem realizacji planu, co spotyka się z aprobatą pisarza biblijnego[39]. Warto tu podkreślić także, że interesujący czasownik odniesiony został do mordu masowego i jednoczesnego. W takim zakresie można przyrównać działania króla izraelskiego do taktyki wojennej Aleksandra, który tu i ówdzie zapisał się jako czynnik sprawczy niektórych zbiorowych i jednoczesnych mordów na swych przeciwnikach.

Bliski sensowi 1 Mch dla omawianego czasownika wydaje się być również tekst 2 Krl 25,7. Niewielki ów passus omawia scenę złapania króla Sedecjasza, ostatniego na tronie wolnej Judy, przyprowadzenia go do głównej kwatery Nabuchodonozora w Ribla i przykładnego ukarania za stawiany opór, tyleż beznadziejny, co niepotrzebny i sprzeciwiający się woli Jahwe (Jr 38,17-18). Otóż na oczach króla judzkiego zamordowano wszystkich jego synów, oczy mu wyłupiono, zakuto w kajdany i uprowadzono do Babilonu. Śmierć synów była więc ostatnim wspomnieniem widzianej przez króla rzeczywistości ziemskiej[40]. Co do faktu morderstwa, warto tu podkreślić także pewną różnicę między hebrajskim oryginałem, zawierającym czasownik *šachat* w liczbie mnogiej (*šăchatû*), a jego greckim odpowiednikiem w LXX, notującym czasownik *sfadzō* w liczbie pojedynczej (*esfaksen*), zdecydowanie w odniesieniu do samego Nabuchodonozora. Tłumacze greccy zastosowali tu skrót interpretacyjny, mając na myśli rozkaz wydany przez króla babilońskiego, który został wykonany przez jego sługi. Tym samym mamy tu przykład zastosowania tego czasownika w sensie pośrednim. Może się to także wiązać z wersją prorocką opisu tego wydarzenia w Jr 39,6, notującym, że to Nabuchodonozor zabił (*wajjišchat*) synów królewskich, a następnie wyłupił oczy Sedecjaszowi, zakuł go w kajdany

[37] Stąd odważne wzięcie całej winy na siebie przez Jehu (w. 9). Zastosowane tu formuły prawne, por. H.J. Boecker, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, WMANT 14, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970, s. 122-143.

[38] Jako realizacja zapowiedzi Jahwe w 1 Krl 21,21. Podobne akty mordu, por. 2 Krl 11,1; Sdz 9,5-57.

[39] Por. M.A. Sweeney, tamże, s. 338.

[40] W księdze widziana, jako końcowy akt życia króla, który nie zasłużył na lepszy los, por. P.R. House, *1,2 Kings. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 8, Broadman & Holman Publ., Nashville 1995, s. 397.

i uprowadził do Babilonu[41]. Ten sam tekst widnieje także w Jr 52,9-11, tu już ze wskazaniem, że to król Babilonu dokonał owego straszliwego czynu, zarówno w oryginale hebrajskim, jak i tłumaczeniu LXX. Wskazuje to na kierowniczą rolę króla w sprawstwie całej sytuacji[42]. Jeżeli natomiast zwrócić uwagę na fakt, że zamordowaniem synów króla judzkiego król babiloński kończy epokę dynastii Dawida na tronie w Jerozolimie[43], można dopatrzeć się tu także pewnego podobieństwa do ewentualnego celu eliminowania potomków dynastii królewskich w późniejszych czasach, dla zapanowania nad podbitymi krajami. Taki jednak cel nie jest potwierdzony w działaniach Aleksandra, dążącego raczej do asymilacji, niż do wywrócenia tronów dynastycznych w państwach zależnych od niego.

W Iz 14,21 prorok wyrokuje o przyszłym losie władcy Babilonu (14,3-23), zapowiadając straszliwy los synów królewskich (w. 21-23). Pojawia się wpierw zarządzenie przygotowania ofiary z synów, którzy nie zaznają władzy na świecie, ponieważ zostaną zamordowani, jako kara za występki ojca (w. 21). Po tym pojawiają się dodatkowe sentencje obwieszczające los synów królewskich: powstanie samego Jahwe przeciw nim (w. 22a), zgładzenie potomstwa króla Babilonu (w. 22b), w końcu ruina całego kraju (w. 23)[44]. Hagiograf wyraża w ten sposób tradycyjne przekonanie nie tylko o pokoleniowej odpowiedzialności zbiorowej, a nade wszystko opinie, iż dzieci złego ojca będą postępować w sposób podobny, co mogłoby wpłynąć na rozprzestrzenianie się zła na kolejne pokolenia i ziemie[45]. Również w tym tekście sam Jahwe posługuje się swymi posłańcami, którzy wygładzą potomstwo króla imperium. W owej pośredniości użycia należy zdecydowanie widzieć dużą zbieżność z zastosowaniem *sfadzō* w 1 Mch. Aleksander nie potrzebował dokonywać tego osobiście, czego autor natchniony jest całkowicie świadomy.

W *Ier* 19,7 Bóg zapowiada zniszczenie królestwa judzkiego, zwłaszcza powalenie mieszkańców Jeruzalem pod mieczem nieprzyjaciół Judy. Tu jednak ciekawe jest zastosowanie omawianego czasownika nie w dosłownej relacji do ludzi, lecz do woli działania starszyzny judzkiej. Oto Bóg ją właśnie zabije (*sfaksō tēn būlēn Iūda*). Takie zastosowanie świadczy o rozszerzeniu semantycznego pola czasownika nie tylko na bezpośrednie działania pozbawiające ludzkiego życia, że niszczenie

[41] Tekstu tego brak, niestety, w wersji LXX.

[42] Por. J.R. Lundbom, *Jeremiah 37-52. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 21C, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2004, s. 88.

[43] Por. V. Fritz, *1 & 2 Kings. A Continental Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2003, s. 419.

[44] Por. M.A. Sweeney, *Isaiah 1-39 with an Introduction to prophetic literature,* FOTL 16, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids 1996, s. 220.

[45] Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza I. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. IX-1, Pallottinum, Poznań 1996, s. 290.

idei, pomysłu czy woli działania. Jest to wyraźne wzmocnienie przez LXX hebr. czasownika *bāqaq*, oznaczającego jedynie „pustoszyć, niweczyć". Otóż połączenie w tym wersecie zarówno idei niszczenia myśli lub woli działania z procesem mordowania mieszkańców oznacza unicestwienie jakiejkolwiek możliwości oporu poprzez uśmiercenie obrońców. Podobnie działał także rzeczony król macedoński. Pragnąc zgnieść jakikolwiek opór podbijanych królestw, zarządził mordowanie ich władców.

Kolejny cytat *Ier* 48,7 mówi o morderstwie mieszkańców Sychem, Mispa i Samarii przybyłych, by złożyć ofiarę w świątyni jerozolimskiej. Dokonał tego niejaki Izmael wraz z kompanami. Tekst sugeruje śmierć gwałtowną i niespodziewaną dla niewinnych ludzi, podejrzewanych jedynie o kontakty z Babilończykami. Niektórzy komentatorzy sugerują tu motyw rabunkowy, ponieważ zbrodniarz oszczędził dziesięciu pielgrzymów, którzy oznajmili mu, iż mają pourywane zasoby żywności (w. 8). Dla innych Izrael zamordował tych, którzy dowiedziawszy się o jego wcześniejszym zabójstwie Godoliasza, namiestnika judzkiego z mocy Nabuchodonozora, mogliby tę wieść rozpropagować, co naraziłoby go na śmierć[46]. Kwestią otwartą pozostaje usprawiedliwianie tak brutalnego działania podejrzeniami o konszachty z najeźdźcą[47]. W ten sposób tekst biblijny zbliża się do opisywanych przez historyków starożytnych przedsięwzięć króla macedońskiego, bowiem możliwość dobrania się do bogactw przeciwnika jest zdecydowanie jednym z najsilniejszych motywów wszelkich interwencji zbrojnych, na co zwraca uwagę także autor 1 Mch 1,3, opisując działania wojenne Aleksandra.

Ps 36,14 przedstawia sentencję o charakterze ogólnym, opisującą sposób działania ludzi niegodziwych względem biedaków, nieszczęśliwych, uczciwych i prawych sercem, jakkolwiek w wersecie ujęci są oni w liczbie pojedynczej. Oznacza to postępowanie o charakterze trwałym, jako pewien wyznacznik relacji międzyludzkich znaczonych przemocą i śmiercią. W tym jednak wersecie zdecydowanie nie chodzi o zabijanie w sensie ścisłym, ponieważ broń, jaką posługują się niegodziwcy, należy do symbolicznego arsenału napaści typu słownego, najczęściej poprzez fałszywe oskarżenia i sfingowane procesy[48], podczas których ograbia się biedaków z należnej im własności. Pozbawienie ich możliwości utrzymania, co łączy się z rażeniem strzałami słów, jest równoznaczne z zabijaniem[49]. Taki jednak przenośny sens terminu jest obcy sensowi zawartemu w 1 Mch.

[46] Por. J.R. Lundbom, tamże, s. 119.

[47] Por. G.L. Keown, P.J. Scalise, T.G. Smithers, *Jeremiah 26-52*, WBC 27, Word Books Publ., Dallas1995, s. 244.

[48] Por. także m.in. Ps 58,5; 64,4; Hi 5,15; Prz 12,18; 25,18.

[49] Por. J. Goldingay, *Psalms 1: Psalms 1-41*, BCOT: *Wisdom and Psalms*, T. Longman III (wyd.), Baker Academic, Grand Rapids 2006, s. 524.

Na koniec 2 Mch 5,12-14 prezentujący opis działań Antiocha IV, który dowiedziawszy się o rebelii Judy na skutek pogłosek o jego rzekomej śmierci w trakcie drugiej kampanii egipskiej, postanowił wymordować mieszkańców Jerozolimy. Werset 12 akcentuje rozkaz królewski wydany żołnierzom, dający im *de facto* wolną rękę w dokonywaniu masowych rzezi na bezbronnych ofiarach. Te zostały podzielone w cytacie na dwie podstawowe grupy: tych, którzy wpadli w ręce oprawców (*empiptontas*), do których zastosowany został czasownik *koptō*, „od/ś/wycinam”[50] oraz tych, którzy zdołali schronić się w swych mieszkaniach (*eis tas oikias anabainontas*) z odpowiednim dla nich czasownikiem *katasfadzō*, „zabijam”. Oba czasowniki należy traktować jako synonimiczne na fundamencie 2 Mch 10,17, który *empiptontas* właśnie łączy z *katasfadzō*. Ów ostatni czasownik jest tu jednak ważny ze względu na bliskość i wymowę sytuacyjną do działań Aleksandra wobec swych przeciwników[51]. We wszystkich przypadkach stosowny czasownik użyty został w sensie dosłownym, jako gwałtowne, bolesne i bezlitosne pozbawienie czyjegoś życia, jakkolwiek nie w każdym przypadku w sytuacji niesprawiedliwości i przemocy. Werset 13 kontynuuje myśl główną, opisując straszliwość dokonywanych przez żołnierzy Antiocha IV egzekucji, których ofiarami padli młodociani, starcy, kobiety i dzieci. Autor przedstawia ową rzeź za pomocą trzech synonimicznych rzeczowników: *anairesis*, „zabijanie, zgładzenie”, *afanismos*, „zniknięcie, przepadnięcie, zniszczenie” oraz *sfagē*, „zabicie, zarżnięcie, rzeź”. Jeżeli jednak dwa pierwsze funkcjonują w sensie bardziej ogólnym, bez ukazywania konkretnego sposobu pozbawiania życia[52], to ostatni z rzeczowników zdaje się właśnie ukonkretniać sposób podejmowanych działań zabójczych. Sposobem tym jest mordowanie ofiar przez poderżnięcie gardła, przebijanie ostrzem miecza lub od/ścinanie głowy[53]. Podobny obraz przedstawia także kilka innych tekstów LXX[54]. Skutkiem tego był ogrom krwi ofiar spływający po ulicach miasta, jak na to wskazuje zwłaszcza 2 Mch 12,16. Werset 14 podsumowuje bilans trzech dni rzezi dokonywanej pośród mieszkańców miasta

[50] Taka sama konstrukcja widoczna jest także w 2 Mch 10,35. Wpadnięcie w ręce nieprzyjaciół oznacza śmierć lub jej możliwość także w Sdz 15,18; 2 Sm 24,14b; 1 Krn 21,13; 2 Krl 7,4; Tb 14,10.

[51] Ten sam kontekst mordowania słabszych ofiar opisują jeszcze: 2 Mch 6,9; Ez 16,39; Za 11,5; Łk 19,27. Natomiast sytuację odwrotną, gdy powstańcy żydowscy wsparci pomocą z nieba rozgromili nieprzyjaciół, notują: 2 Mch 8,24; 10,17.31.37; 12,26.

[52] Dla *anairesis* por. jeszcze Lb 11,5; Sdz 15,17; Jdt 15,4; Dz 8,1; dla *afanismos* por. Ezd 4,22; *Ier* 28,62. Por. także, P. Harlé, *Les Juges. Traduction des textes grecs de la Septante. Introduction et notes*, w: *La Bible d'Alexandrie*, Cerf, Paris 1999, s. 215.

[53] Na podobieństwo do zarzynanych zwierząt, por. *Ps* 43,23; Prz 7,22; Za 11,4.7; Iz 34,6; 53,7; Jr 12,3; 15,3; *Ier* 27,27; 28,40; Dz 8,32.

[54] Por. Hi 27,14; Iz 34,2; 65,12; *Ier* 19,6; 31,15; 32,24; Ez 21,20; Rz 8,36; Jk 5,5.

świętego. Łącznie bowiem 80 tysięcy ludzi utraciło dach nad głową. 40 tysięcy padło (*esfagmenōn*) pod mieczem oprawców, a drugie tyle poszło w niewolę.

Porównywalnie czasownik *sfaksō* funkcjonuje w kontekście wypowiedzi pisarzy greckich. U Homera zestawiany jest najczęściej z zarzynaniem owiec lub wołów[55]. Jeszcze bliższe świadectwo użycia czasownika ukazuje Herodot. Otóż w swych *Dziejach* III, 11 zawarł szczególnie plastyczny obraz zarzynanych dzieci jednego z wodzów egipskich: wszystkich jego synów przyprowadzono do obozu i na oczach ojca podrzynano im gardła, zaś krew ich spływała do ustawionego wcześniej krateru. Sytuacja jest niemal identyczna jak w 2 Krl 25,7. W V, 25 widnieje opis stracenia niejakiego Sisamnesa, którego król Dariusz kazał zarżnąć i obedrzeć ze skóry, ponieważ, będąc skorumpowanym, wydał niesprawiedliwy wyrok. W ten sposób król ostrzegł jego syna, Otanesa, by sądził sprawiedliwie, zasiadając na krześle owiniętym skórą jego ojca. Podobnie w VII, 107 niejaki Boges z Ejon w obliczu głodu w oblężonym mieście zarżnął i spalił swe dzieci, żonę, nałożnice i niewolników, po czym sam rzucił się w ogień[56]. Termin ten zawierają także dzieła Ksenofonta[57] i innych[58].

Główny czasownik w 1 Mch 1,2 nie odbiega zatem zasadniczo od sensu, jaki słowu temu nadawali greccy pisarze starożytni, jako zadawanie śmierci gwałtownej, szokującej, masakra, zwłaszcza po zdobyciu miasta lub morderstwo[59]. Jeżeli zatem autor miał na myśli jedynie to, co stało się z Bessosem, nawiązywać może do podobnego przypadku zapisanego właśnie w 1 Sm 15,33[60] lub 2 Krl 25,6-7 (Jr 52,9-11)[61]. W takim świetle autor 1 Mch usiłuje przedstawić najeźdźcę Aleksandra jako stojącego w linii okrutnych tyranów przeszłości, którzy także w historii Izraela zapisali się krwawymi zgłoskami. Ten to Aleksander stoi z kolei u początków epoki, która zrodziła Antiocha IV, kolejnego następcę na tronie hellenistycznym i wielkiego prześladowcę Żydów.

W podsumowaniu omawianego czasownika, w zależności od różnych kontekstów jego zastosowania w tekstach biblijnych, podkreślić należy szczególnie:

a) wykorzystanie przewagi militarnej jednej ze stron walczących;

b) szczególnie okrutny sposób pozbawiania życia;

---

[55] Por. *Iliada* 1,459; 2,422; 9,467; *Odyseja* 1,92; 4,320; 9,46; 23,305.

[56] Por. Herodot, *Dzieje*, BN 252, seria II, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 2005, s. 215. 383.533-534.

[57] W *Wychowaniu Cyrusa* 8,3.24: złożyć ofiarę Ziemi szczególnie za pomocą noża wtopionego w gardło ofiary. Także *Wyprawa Cyrusa* 4,5.10.

[58] Por. m.in. Ajschylos, *Ofiarnice* 904; Tukidydes, *Wojna peloponeska* 2,92; Platon, *Eutydem* 301c, por. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris 1950, s. 1879.

[59] Por. O. Michel, art. *sfadzō*, TDNT VII, s. 929.932 (925-939).

[60] Por. J.A. Goldstein, *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 41, Doubleday & Co., Garden City, New York 1976, s. 193.

[61] Por. R. Doran, *The first book of Maccabees*, w: *The New Interpreter's Bible*, L.E. Keck, D.L. Petersen (red.), t. 4, Abingdon, Nashville 1996, s. 30 (1-178).

c) charakter karno-prewencyjny zabijania przeciwników;
d) możliwość zamordowania przeciwników w sposób pośredni poprzez wydanie rozkazu;
e) unicestwienie możliwości oporu poprzez uśmiercenie obrońców;
f) pozbawienie życia adwersarzy celem przywłaszczenia sobie łupów po nich;
g) gwałtowne, bolesne i bezlitosne pozbawienie czyjegoś życia.

Co do sensu czasownika w 1 Mch należy szczególnie podkreślić:
a) we wszystkich przypadkach – oprócz *Ier* 19,7 – czasownik użyty został w sensie dosłownym pozbawiania życia ofiary lub ofiar;
b) w użyciu dosłownym wszystkie stosują czasownik w kontekście bezpośrednich działań oprawców na ofiarach; nie ma użycia pośredniego tego czasownika;
c) najczęściej pojawia się w kontekście ukarania za konkretne przewinienia, uznane za wykonawcę jako niegodziwe lub występujące przeciw niemu.

Taka charakterystyka pozwala stwierdzić, że również w 1 Mch 1,2b autor użył go w znaczeniu własnoręcznie dokonywanych przez Aleksandra egzekucji swych przeciwników, w celu ukarania ich najprawdopodobniej za decyzję oporu przeciw niemu. Jednak wobec danych historycznych nie należy nadawać tej postawie charakteru trwałego i powszechnego. Autor posiłkował się raczej teologią starotestamentową przy jego wyborze.

3. Sens zwrotu *basileīs tês gês*

Jest to dość trudny do zdefiniowania zwrot, ponieważ *basileī*s *tês gês* w Biblii odnosi się do władców mniejszej rangi czy możliwości, podległych zwycięskim monarchom wielkich imperiów, jakkolwiek w kilku tekstach można zniuansować sens zwrotu i ukazać pewne płaszczyzny jego funkcjonowania w Biblii greckiej.

Otóż Joz 12,1 w najbardziej dosłownym, bo militarnym sensie ukazuje *basileī*s *tês gês* jako królów pogańskich, przeciwników Izraela zajmującego ziemię obiecaną. Są to władcy niewielkich dzielnic Kanaanu, posiadający ściśle wyznaczone terytorium własne. Od w. 2 autor podaje ich listę z wyraźnym zaznaczeniem granic ziem do nich należących. Całkowite wyliczenie trwa do w. 24. Lista ta dzieli się na królów pokonanych w Transjordanii (w. 2-6) oraz w Cisjordanii (w. 7-24) i łącznie zawiera 31 zwyciężonych władców krain kananejskich. W ten sposób hagiograf dokonuje rekapitulacji działań Jozuego i wojsk izraelskich podczas zdobywania ziemi obiecanej[62]. Opisywany zwrot grecki tłumaczy tu

[62] Por. Alberto Soggin J., *Le Livre de Josué*, CAT, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1970, s. 107-110.

dosłownie hebrajską konstrukcję *malkê hā'ārec*, „królowie kraju", gdzie *hā'ārec* odnosi się nie do całej ziemi, lecz wyłącznie do *'erec k*^{e}*na'an*, „kraju Kanaan", jak na to wskazuje kontekst wypowiedzi autora[63]. Dokładniej mówiąc, począwszy od 12,1 wyznacza on wpierw południowe i północne obrzeża zawładniętego terytorium, by następnie zapełnić je kolejnymi postaciami zrzuconymi z tronu[64].

1 Krl 10,23-24 powtórzony w 2 Krn 9,23 akcentuje przede wszystkim mądrość Salomona, która przewyższa mądrość, jaką posiadają *basileīs tês gês*. Swoiste summarium autora w w. 23-25 podkreśla w skrócie wyjątkowość króla całego Izraela, oparta na jego mądrości i niezliczonych bogactwach powiększanych permanentnie przez odwiedzających go władców, chcących – jak wcześniej królowa Saby – posłuchać jego rad i sentencji[65]. Salomon jawi się jako największy monarcha w dziejach ziemi[66]. Jakkolwiek liczba królów nie jest podana, stwierdzenie *pantes*, „wszyscy" (hebr. *kōl*) oznacza bardzo wielu[67], co znowu ogranicza terytoria ich panowania do stosunkowo niewielkiego obszaru władzy o charakterze lokalnym.

ψ 2,2 ukazuje *basileīs tês gês* jako spiskujących przeciw Panu i Jego Pomazańcowi, czyli tych, którzy pragną zrzucić suwerenną władzę Boga nad całą ziemią. Widać, że mają oni swe plany, zachęcając się do konkretnego działania przeciw Temu, który jest Władcą całej ziemi i władzę tę w całości przekazuje swemu wybrańcowi (w. 8-9). Komentatorzy zwracają uwagę na historyczne podobieństwo do korespondencji faraonów z El-Amarna, w których widnieje zapis o różnego rodzaju intrygach książąt syryjskich i fenickich, skierowanych przeciw

[63] Nazwa w tym brzmieniu obecna jest w Rdz 11,31; 12,5; 13,12; 16,3; 17,8; 23,2.19; 31,18; 33,18; 35,6; 36,5-6; 37,1; 42,5.7.13.29.32; 44,8; 45,17.25; 46,6.12.31; 47,1.4.13-15; 48,3.7; 49,30; 50,5.13. Ilość tekstów świadczy wyraźnie, że w teologii ST Jozue zajmuje ziemię przodków, wypełniając wszystkie przepowiednie zawarte w tekście natchnionym. Dalej: Wj 6,4; 16,35; Kpł 14,34; 18,3; 25,38; Lb 13,2.17; 26,19; 32,30.32; 33,40.51; 34,2.29; 35,10.14; Pwt 32,49; Joz 5,12; 14,1; 21,2; 22,9-11.32; 24,3; Sdz 21,12; 1 Krn 16,18; Ps 105,11; Ez 16,29; 17,4. Por. także R.D. Nelson, *Joshua. A Commentary*, OTL, The Westminster John Knox Press, Louisville – London 1997, s. 160-162.

[64] Por. Howard D.M. Jr., *Joshua. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 5, Broadman & Holman Publ., Nashville 1998, s. 278-283.

[65] Przeciwnie do egzegezy J.B. Łacha (dz. cyt., s. 248-249), *k*^{ō}*l hā'ārec* w w. 24 nie należy tu rozumieć jedynie jako „cały kraj", gdyż źle to współgra z w. 23 mówiącym o *k*^{ō}*l malkê hā'ārec*, „wszystkich królach ziemi". Chodzi właśnie o całą znaną starożytnym ziemię, która poczuła się w hołdzie wielkości i mądrości Salomona. W ten właśnie sposób rozumie ów zwrot także LXX.

[66] Por. M.A. Sweeney, dz. cyt., s. 151.

[67] Zdecydowanie nie można rozumieć tego liczebnika w sensie dosłownym, jako rzeczywiście wszystkich. Tekst jest typową przesadnią literacką, o głębokim podłożu teologicznym: mądrość pochodząca od Boga zawsze góruje nad mądrością czysto ludzką, por. P.R. House, dz. cyt., s. 164-165.

królowi Egiptu, jako suwerennemu władcy nad tymi rejonami[68]. W tekście tym wyraźnie jednak widać supremację jednego władcy nad pozostałymi, których terytorium i zakres panowania są nie tylko mniejsze, lecz całkowicie uzależnione od potężnego sąsiada. W psalmie widać to zwłaszcza w chęci zrzucenia „więzów" i „pęt", jako symbolu uzależnienia (w. 3)[69]. Taki tekst stanowi doskonały wręcz odpowiednik czasów kampanii Aleksandra, który bardzo dobrze wpasowuje się w rolę suwerena wszystkich władców. Historia zaś notuje, że w końcówce jego panowania satrapowie różnych krain imperiów szukali sposobów uniezależnienia się od niego, za co zapłacili głowami[70].

Ps 75,13 wspomina Boga jako postrach *basileīs tês gês*. W myśl autora natchnionego strach ów jest wynikiem możności czytania prawdy w ich sercach przez Boga, który w ten sposób poznaje w okamgnieniu wszelkie ich sekrety. Nic nie ujdzie Jego uwadze, zwłaszcza to, co sprzeciwiałoby się Jego woli[71]. Dlatego w zestawieniu z w. 12 muszą wypełnić wszelkie zobowiązania, jakie przysięgli, zawierając traktat z wielkim Królem. Autor tym samym stwierdza, że jakakolwiek emancypacja spod władzy Boga nad ziemią jest po prostu niemożliwa[72]. Psalmista jest przekonany, że dla uspokojenia działań sprzecznych z obowiązującym prawem Bożym wystarczy wspomnienie straszliwości gniewu i potęgi Boga. Tymczasem ludzki autorytet musi być stale budowany na sile militarnej i dławieniu wszelkiego oporu, gdyż żaden strach ludzki nie zostaje wzbudzony siłą jedynie pogłosek o czyjejś potędze. Ta musi być ciągle wspierana siłą własnego oręża. Tym właśnie siła ludzka różni się od boskiej. Z drugiej jednak strony umiejętność przewidywania możliwych posunięć przeciwnika jest jedną z tych umiejętności stratega wojskowego, dzięki której może on wygrywać bitwy. Takiej umiejętności nie sposób odmówić także Aleksandrowi.

Ps 101,16 należy do tekstu skomponowanego w czasach niewoli babilońskiej, już po zniszczeniu świątyni przez Nabuchodonozora II, gdy naród wybrany doświadczał szczególnej pustki, zaś wiara wystawiona została na ciężką próbę odnośnie wierności Jahwe zobowiązaniom przymierza. Autor biblijny na przekór bolesnym doświadczeniom wyraża swe niezachwiane przekonanie, że to właśnie Jahwe jest Panem całego świata i losów każdego człowieka, zarówno w sferze

[68] Por. M. Dahood, *Psalms I: 1-50. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 16A, Doubleday & Comp., New York 1965, s. 8.

[69] Por. H.-J. Kraus, *Psalms 1-59. A Commentary*, Augsburg Publ. House, Minneapolis 1988, s. 128.

[70] Por. Flawiusz Arrian, Arrian, *Anabasis Alexandri* VI, 27; VII, 4.

[71] Por. M. Dahood, *Psalms II: 50-100. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 17, Doubleday & Comp., New York 1968, s. 222.

[72] Por. R.J. Tournay, *Psalm 76: Nouvel essai d' interpretation*, w: *Studia Hierosolymitana. Festschrift P.G. Bagatti*, E. Testa (red.), Jerusalem 1976, s. 26 (20-26).

jednostkowej, jak i życia całych narodów (w. 13). Dlatego ufa, że zniszczony Syjon zostanie odbudowany i Jahwe okaże mu swą litość, ponieważ oni, jako członkowie narodu przymierza, opłakują zniszczenie domu Pańskiego, modląc się o powrót dawnej jego świetności (w. 14-15.17-18)[73]. W ten sposób narody ościenne poznają wielkość i chwałę Boga, który okaże ją wszystkim poprzez odbudowanie swej świątyni. Tym samym łaskawość wobec Izraela stanie się źródłem przestrachu (*fobēthēsontai*) dla pogan, zdefiniowanych w w. 16 rzeczownikami: *ethnē*, „narody" oraz *basileīs tês gês*[74]. Autor ma więc na myśli zarówno całe ludy, jak i zwłaszcza ich rządców, pod których kierownictwem część z nich dokonała zniszczenia ziemi Izraela[75].

Ps 137,4 ukazuje *basileīs tês gês* w hipotetycznej sytuacji dziękczynienia Bogu Izraela, dołączających do psalmisty, wcześniej wielbiącego Boga za wysłuchanie jego modłów. Sam mógł przez to stać się panem trudnych sytuacji i decyzji, które musiał podejmować. Obecna jego radość zostaje rozszerzona na niezdefiniowaną przyszłość, gdy objęci nią zostaną władcy innych krajów, przybywający oddać Bogu chwałę w świątyni. Stają się w ten sposób reprezentantami mocy Jahwe i świadkami roszczenia powszechności owego władztwa Boga Izraela nad całą ziemią[76]. Ów uniwersalistyczny aspekt wiary Izraela umocnił się zwłaszcza w czasach powygnaniowych[77]. Tekst ukazuje zatem ideę pośrednictwa człowieka wierzącego w przemianę religijności pogańskiej w wiarę w prawdziwego Boga. Pewne podobieństwo sytuacyjne można zauważyć także w relacji do działań Aleksandra Macedońskiego, krzewiciela kultury i religii greckiej na zdobytych terenach, zwłaszcza poprzez zakładanie miast jego imienia, budowania świątyń bóstw greckich lub utożsamiania ich kultu z kultem bóstw lokalnych.

Ps 148,11 należy do sekcji w. 7-12, której głównym tematem jest zachęta do wywyższania Boga Izraela w jak najszerszym spektrum podmiotów chwalących Go. Mają to więc czynić: morze z jego mieszkańcami (w.7), ziemia z całym jej ukształtowaniem terenu i atmosferą (w. 8-9), świat zwierzęcy (w. 10), *basileīs tês gês*, wszystkie ludy i reszta warstw rządzących społecznościami

[73] Por. A. Urban, *Verrinnendes Leben und ausgeschüttete Klage. Meditation über Psalm 102 (101)*, BibLeb 10/1969, s. 137-145.

[74] Podobne połączenie w tym samym kontekście występuje jeszcze w *Ps* 71,11 oraz 134,10. Tekst stanowi odpowiedź na wątpliwości zawarte w 2 Krl 18,33 ukazujące pychę króla Asyrii, przed mocą którego żaden bóg narodów nie był w stanie ochronić swego ludu, por. Jdt 4,1. Tego właśnie może dokonać Jahwe, Bóg Izraela.

[75] Por. C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, T&T Clark, Edinburgh 1965, s. 66-67.

[76] Por. H.-J. Kraus, *Psalms 60-150. A Commentary*, Augsburg Publ. House, Minneapolis 1989, s. 508.

[77] Podobnie do Iz 19,17-25 oraz Księga Jonasza, por. także C. Westermann, *The Living Psalms*, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids 1989, s. 197-200.

(w. 11), wreszcie sami Izraelici, niezależnie od swego wieku i kondycji (w. 12). Interesujący zwrot umieszczony został zatem w grupie pogan, wśród których – podobnie jak w Izraelu – władcy są hierarchicznie najbardziej odpowiedzialni za szerzenie kultu boskiego. Za nimi bowiem postępują poddani, przyjmujący najczęściej wiarę i kult swych monarchów, za którymi idą urzędnicy i sędziowie, potem zaś całe narody[78]. Autora jednak nie interesuje kult bałwochwalczy, lecz znów uniwersalistyczna perspektywa wiary w Jahwe, jedynego i prawdziwego Boga, Pana całej ziemi[79]. W ten sposób idea powszechności stworzenia zostaje dopełniona ideą wszechwładnego, boskiego panowania[80]. W zestawieniu z w. 14a chodzi zapewne również o izraelskie pośrednictwo w powszechnym kulcie Jahwe. Daje się On poznać całemu światu właśnie poprzez stałą opiekę i odnowę swego ludu. Królowie ziemi zaproszeni zostają do przyłączenia się do czci Jahwe, na skutek czego mogą również stać się beneficjentami tej opatrzności nad narodem wybranym. Widać tu zwłaszcza mocną świadomość własnego wybrania, dumę z bycia wyznawcą Jahwe i przynależności do narodu, od którego rozpoczyna się i rozszerza na całe dosłownie stworzenie wychwalanie Boga[81].

Iz 24,21 w kontekście sądu eschatycznego zapowiada powszechną karę Bożą na wszystkie stworzenia (w. 17-23). Stanie się to „w ów dzień", co uwidacznia osobiste przekonanie proroka, że historia ludzkości dojdzie do swego punktu szczytowego, w którym sprawiedliwi zostaną wynagrodzeni, nikczemnicy zaś ukarani[82]. Wszystko zostanie wówczas zebrane w potężnej dłoni Jahwe, jako absolutnego Pana stworzenia, który nadejdzie, by dokonać przeglądu swych oddziałów i uczynić wszystko sprawiedliwym. Ci, którzy śmieli w głupocie swego postępowania wystąpić przeciw Niemu, zostaną ostatecznie poniżeni. Należą do nich właśnie *basileīs tês gês*, obok wojsk niebiańskich[83]. W takim rozumieniu może chodzić o władców pogańskich, którzy szczególnie uciskając naród wybrany, wykroczyli tym samym przeciw woli Boga[84]. Dla niektórych egzegetów, ze

[78] Por. H.-J. Kraus, *Psalms 60-150*, s. 563-564.

[79] Por. D.R. Hillers, *A Study of Psalm 148*, CBQ 40/1978, s. 333-334 (323-34).

[80] Por. S. Terrien, *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary*, ECC, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids 2003, s. 922.

[81] Por. G. Ravasi, *Psalmy 108-150 (wybór)*, część 5, tł. K. Stopa, Wyd. Salwator, Kraków 2009, s. 325-326.

[82] Podobna myśl zawarta jest już w 4,2; 11,10; 17,7; 19,23; 25,9; 26,1.

[83] W późnym judaizmie rozumianych jako duchowe moce sprzeniewierzające się woli Boga, trwające z Nim i Jego narodem w nieustannej wojnie, por. 1 Enoch 6-10; Mt 24,29; Rz 8,38; Ef 3,10; Kol 1,13.16; Ap 12,4. Szerokie uzasadnienie, por. H. Wildberger, *Isaiah 13-27. A Continental Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 1990, s. 506-508.

[84] Por. J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, NICOT Eerdmans Publ. Comp. Grand Rapids, 1986, s. 455.

względu na kontekst eschatyczny, chodzi tu o bardziej generalne rozumienie wszelkiej władzy ludzkiej, która – jako najwyższa i niepodważalna na ziemi – wykroczyła przeciw władzy Boga, Stwórcy, zwłaszcza w domenie propagowania zwodniczych kultów i bałwochwalstwa, którego domeną był również kult mocy niebiańskich[85].

Ez 27,33 jest częścią lamentacji proroka nad zapowiadanym upadkiem Tyru, miasta pełnego bogactwa, powodzenia i nieokiełznanej pychy (w. 3-36)[86]. Bliższy kontekst w. 32b-36 stanowi lamentację nad zagładą floty miasta, ciągnącej dotychczas z handlu ogromne zyski i bogacącej miasto i jego mieszkańców[87]. Korzystali z tego zwłaszcza *pantes basileīs tês gês*, mogący dzięki handlowi sprzedawać towary produkcji własnych krajów oraz importować potrzebne dobra. Tym samym syciły się też *ethnē*, czyli społeczeństwa narodów, stanowiących podstawę ich panowania. Wszyscy obecnie będą biadać nad wielkością zniszczenia dumnego miasta oraz nad końcem możliwości dalszego handlowania[88]. Tekst należy do tej niewielkiej grupy, która ukazuje królów ziemi nie jako władców walczących ze sobą, lecz dokonujących handlu i dbających o ekonomiczny rozwój swych krajów[89]. Proroctwo ukazuje funkcjonowanie obok siebie dwóch rzeczywistości: codziennego życia świata, troski o życie materialne, co należy do sfery ludzkiego zainteresowania, oraz myśli Bożej, której do czasu nikt nie zna i nie jest w stanie przewidzieć, a która ostatecznie decyduje o losie całych narodów. W ten sam sposób działania Aleksandra Macedońskiego położyły nagły kres istnieniu i życiu wielu narodów i krajów, w tym także Tyru.

Lm 4,12 prezentuje symboliczne zadziwienie *basileīs gês* oraz *katoikuntes tēn oikūmenēn*, „mieszkańców zaludnionej ziemi" z powodu zniszczenia miasta świętego przez babilońskich najeźdźców. Zniszczenie Jeruzalem musiało stać się wynikiem dnia, w którym Jahwe nawiedził miasto straszliwymi działaniami bezlitosnych wojsk Nabuchodonozora II w 587 roku. Obie kategorie dziwiących się ludzi to zarówno wielcy tej ziemi, jak i zwykli jej mieszkańcy. Werset musi być rozumiany zapewne jako hiperbola usiłująca ukazać wielkość zniszczeń

[85] Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza I: 1-39. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, t. IX-1, Pallottinum, Poznań 1996, s. 365.

[86] W takim typie relacji widać napięcie między świetlaną przeszłością a obecnym stanem upadku i ruiny, por. egzegezę L.C. Allena, *Ezekiel 20-48*, WBC 29, Word Books Publ., Dallas 1990, s. 87.

[87] Por. C.A. Newsom, *A Maker of Metaphors – Ezekiel's Oracles Against Tyre*, Interpretation 38/1984, s. 151-164.

[88] Por. D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, NICOT, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids – Cambridge 1998, s. 86.

[89] Por. L.E. Cooper, *Ezekiel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 17, Broadman & Holman Publ., Nashville 1994, s. 261.

Jerozolimy oraz ciężar losu, jaki spotkał miasto[90], jakkolwiek nie jest niemożliwa pewna świadomość obcych królów co do losu miasta, które przez tak długi czas potrafiło oprzeć się różnym zakusom mocarstw starożytności[91]. Ukazuje on ponadto tragizm położenia miasta wybranego niegdyś przez Jahwe na swoją siedzibę, które obecnie w niczym nie przypomina swej dawnej świetności[92]. Tak czy inaczej, interesujący zwrot o królach potwierdza przekonanie, że chodzi o pomniejszych władców, którzy nie kształtowali wielkiej polityki początków VI wieku przed Chr., chociaż mogli brać udział w zdobywaniu miasta u boku potężnej armii babilońskiej. Z pewnością jednak w nienaruszalność swego miasta wierzyli sami mieszkańcy, których wdarcie się wojsk inwazyjnych musiało zszokować[93].

Również w *Ant*. VIII, 5 można odnaleźć wzmiankę, że „królowie Syrii" byli mocno zadziwieni postawą Aleksandra wobec arcykapłana w Jerozolimie, co oznacza, że chodzi bardziej o władców mniejszej wagi, uzależnionych od wielkiego imperatora, najprawdopodobniej tych, którzy wcześniej – jako wasale Dariusza – podali się pod władzę nowego hegemona.

Natomiast tytuł *basileus basileōn* („król królów") przysługiwał władcom Babilonu (Ez 26,7; Dn 2,37; 3,2; 4,37) oraz Persji (Ezd 7,12; *Ant*. V,1), czyli tym, których imperia składały się z wielu pomniejszych państewek uzależnionych od władzy centralnej. O tym, że nie jest to jedynie nomenklatura biblijna świadczy fakt, że było to starożytne, popularne określenie królów perskich[94]. Tak czy inaczej, zwrot ten zapisany w liczbie mnogiej – wobec danych historycznych, niepotwierdzających morderczej natury Aleksandra – uznać należy za literacką przesadnię retoryczną, być może o podłożu teologicznym.

Podsumowując sens prezentowanego zwrotu, w zależności od kontekstu, w jakim się znajduje, można wyróżnić kilka następujących jego cech:

---

[90] Racją historyczną jest, że królowie ziemi nie mieli chyba większego pojęcia o wartości umocnień Jerozolimy, ponieważ nie było to miasto wiodące w czasach wzrostu potęgi Babilonu, por. O. Kaiser, *Klagelieder*, w: H. Ringgren, O. Kaiser, *Das Hohlied – Klagelieder – Das Buch Ester*, wyd. 4, ATD 16.2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, s. 182.

[91] Nie można wykluczyć istnienia Jerozolimy w świadomości poszczególnych władców, choćby z racji podnoszonych raz po raz buntów przeciw czy to Asyrii, czy to Babilonii oraz sposobów jej obrony podczas interwencji zbrojnych wielkich królów starożytności, por. J. Renkema, *Lamentations*, tł. B. Doyle, HCOT, Peeters, Leuven 1998, s. 525.

[92] Por. D.R. Hillers, *Lamentations*, AB 7A, Doubleday, New York 1992, s. 149.

[93] Por. D. Garrett, P.R. House, *Song of Songs – Lamentations*, WBC 23B, T. Nelson Publ., Nashville 2004, s. 43-444.

[94] Por. M. Parchem, *Księga Daniela*, NKB ST, t. XXVI, ed. Św. Pawła, Częstochowa 2008, s. 226.

a) chodzi o władców mniejszej rangi czy możliwości, podległych zwycięskim monarchom wielkich imperiów;
b) szukają oni sposobów uniezależnienia się od swych protektorów, wykorzystując chwile słabości tamtych;
c) utrzymanie ich w ryzach wymaga siły militarnej i dławienia wszelkiego oporu;
d) poddani władzy imperialnej zdatni są (lub zmuszeni) do przejmowania wpływów kultury reprezentowanej przez imperatorów.

Należy więc stwierdzić, że autor 1 Mch 1,2, wybierając przedstawioną powyżej terminologię świadomie nawiązuje do teologii biblijnej, którą usiłuje wpasować w historyczne świadectwa relacjonujące dokonania Aleksandra Macedońskiego. Nie wszystkie z zaprezentowanych tekstów biblijnych, zawierających już to *sfadzō*, już to *basileīs tês gês* mogą stanowić podstawę teologiczną, z której autor korzystał. W Biblii jest ona jednak na tyle bogata i szeroka, że można wnioskować o własnej intencji hagiografa co do zamieszczenia tych właśnie form wypowiedzi.

SKRÓTY

Skróty ksiąg biblijnych według ogólnie przyjętych w Polsce. Zanotowane kursywą księgi Psalmów (*Ps*) i Jeremiasza (*Ier*) odpowiadają numeracją wersji Septuaginty.

Pozostałe:

AB – Anchor Bible
AOAT – Alter Orient und Altes Testament
BCOT – Baker Commentary on the Old Testament
BibLeb – Bibel und Leben
BN – Biblioteka Narodowa
CAT – Commentaire de l'Ancien Testament
CBQ – Catholic Biblical Quarterly
ECC – Eerdman's Critical Commentary
FOTL – The Forms of the Old Testament Literature
HCOT – Historical Commentary on the Old Testament
NAC – New American Commentary
NICOT – New International Commentary on the Old Testament
NIV – New International Version
NKB ST – Nowy Komentarz Biblijny – Stary Testament
OTL – Old Testament Library

TDNT – Theological Dictionary of the New Testament
TDOT – Theological Dictionary of the Old Testament
WBC – Word Biblical Commentary
WMANT – Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament

Summary

THE CAMPAIGN OF ALEXANDER III OF MACEDONIA IN THE LIGHT OF 1 MCH 1,2B

The article presented deals with an issue of applying and the sense of the formulation concerning the execution of numerous kings of the Earth by Alexander the Great during his military campaign, especially in Asia Minor and the Middle East. The research indicates that the biblical author using biblical terminology makes references to the Old Testament theology, which stresses first and foremost the direct and punitive nature of the death administered. However, it is hard to say whether the hagiographer wishes to perceive Alexander as a scourge against the monarchs executed. Not all the biblical texts which have been presented clearly indicate the theological basis which the author draws on. In the Bible, however, this basis is rich and vast enough to make one conclude that such was his intention. Another remark which has been made is the close character of the relationship in 2b with the historic testimonies to the accomplishments of Alexander of Macedonia.

Dariusz ADAMCZYK

Studia Gnesnensia
Tom XXV (2011) 81–112

Napiętnowanie grzechu przez proroków w okresie babilońskim

Po upadku Samarii w 721 roku przed Chrystusem Judea zachowuje wprawdzie niepodległość, lecz zostaje uzależniona od Asyrii. W roku 612 Asyria zostaje pokonana. Naród wybrany dostaje się pod wpływ Babilonii. W tym okresie występują prorocy, którzy podejmują wysiłki w utrzymaniu monoteizmu i poprawieniu stosunków społecznych. Czasy niewoli babilońskiej sprzyjają pogłębieniu osobistej pobożności, co jest oparte na nauce o odpowiedzialności jednostkowej. Grzechy narodu wybranego są szczególnie w tym okresie piętnowane przez Jeremiasza i Ezechiela[1].

Jeremiasz przepowiada upadek istniejącego porządku nie tylko słowem, ale i sposobem życia. Obserwuje coraz głębszą dekadencję życia religijnego w swojej ojczyźnie. Ze smutkiem odbiera lekceważenie przekazywanego przez siebie słowa Bożego. Zawsze jednak wstawia się za swoim grzesznym narodem. Postrzega bowiem historię i dzieje narodu wybranego w perspektywie Bożej. Mimo trudów i prześladowań z optymizmem patrzy na życie, wierząc, że transcendentny Bóg, który jest Panem świata, interesuje się swoim ludem. Jahwe jest Bogiem jedynym. Bożki pogańskie są tylko głupstwem i nicością (Jr 2,11; 5,7; 8,19; 11,11-14; 14,22; 16,18-21; 18,15). Jeremiasz piętnuje zepsucie religijne i moralne narodu. Wskazuje jednocześnie na perspektywę kary[2].

---

[1] Por. J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1995, s. 185.

[2] Por. S. Potocki, *Złość grzechu w nauce proroków sprzed niewoli babilońskiej*, RTK 3 (1962), s. 94; L. Stachowiak, *Jeremiasz – człowiek i prorok*, „Collectanea Theologica" 2 (1967), s. 35-48; tenże, *Prorocy – słudzy słowa*, Katowice 1980, s. 87 nn; tenże, *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1997, s. 16; A. Strus, *Jeremiasz – prorok modlitwy za swój naród*, „Collectanea Theologica" 3 (1982), s. 35-56; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, t. 4: *Zew proroków*, Tuchów 1995, s. 279 nn; G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego*, Lublin 1995, s. 144 nn; E. Zawiszewski, *Księgi proroków. Wstęp szczegółowy i egzegeza wybranych fragmentów*, Pelplin 1995, s. 141 nn; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, Warszawa 2004, s. 52 nn.

Położenie uprowadzonych do niewoli babilońskiej jest bardzo trudne. Nie chodzi przede wszystkim o sprawy materialne, lecz o sytuację duchową. Izraelici nie zrozumieli głównych przyczyn upadku, którymi były odstępstwa od Boga oraz nieprzestrzeganie Jego przykazań. Fałszywi prorocy zwodzą lud złudnymi nadziejami na rychły koniec niewoli. W tej sytuacji nie myślano o pokucie i szczerym nawróceniu się do Boga. W takich warunkach występuje Ezechiel, podkreślając prawdę o wielkości, majestacie, transcendencji i świętości Jahwe. Bóg działa i ze swej istoty domaga się pełnego uznania ze strony wszystkich ludzi, zarówno Izraelitów, jak i pogan. W perspektywie stosunku Izraelitów do Boga Ezechiel podejmuje rozważania dotyczące grzesznej postawy narodu wybranego zarówno w przeszłości, jak i w czasach jemu współczesnych[3].

W Księdze Ezechiela temat grzechu jest bardzo ważny. R. Rumianek podaje, że znajduje się w niej aż jedenaście terminów określających grzech i grzeszenie. Autor używa ich w swojej księdze 245 razy[4]. Liczby te mają charakter orientacyjny. Wielość określeń rzeczywistości grzechu i grzeszenia, znajdujących się w Księdze Ezechiela, świadczy o tym, że jest ona bardzo złożona. Każde z użytych przez proroka określeń wskazuje na nieco inny element stanu grzeszności i jednocześnie znaczenia niektórych z tych określeń pokrywają się. Historia narodu wybranego jest dla Ezechiela historią grzechu. Odnosi się to w sposób szczególny do Jerozolimy, która sprzeniewierza się Bogu od najdawniejszych czasów. Stąd prorok oskarża naród wybrany, a zwłaszcza Jerozolimę.

Religijne życie wspólnoty żydowskiej znajdującej się na wygnaniu w Babilonie ukazuje także Księga Barucha[5]. Izraelici nie są jednak pozbawieni nadziei

[3] Por. J. Homerski, *Wódz duchowy narodu wybranego na wygnaniu*, RBL 22 (1969), s. 57-74; L. Stachowiak, *Prorocy – słudzy słowa*, s. 95 nn; T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, Kraków 1993, s. 126; L. Sicre, *Profetismo in Israele*, Roma 1995, s. 345; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, t. 4, s. 327 n; E. Zawiszewski, *Księgi proroków…*, s. 174 n; G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego*, s. 194 nn; tenże, *Sprawiedliwość społeczna a odpowiedzialność indywidualna (Ez 18)*, RBL 3 (1996), s. 154 n; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 54 nn; tenże, *Księga Ezechiela. Tłumaczenie i komentarz*, Warszawa 2009, s. 11 nn.

[4] Por. R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 119 nn.

[5] Z treści Księgi Barucha wynika, że autorem jest stały towarzysz, sekretarz i uczeń Jeremiasza (Ba 1,1; por. Jr 36,4). Bardziej wnikliwe badania dowodzą jednak, że autorstwo Barucha jest raczej fikcją literacką, która odpowiada zwyczajowi pseudonimii, polegającemu na przypisywaniu swoich utworów sławnym postaciom z przeszłości, w celu zapewnienia swojej twórczości powagi i poczytności. Celem niniejszego opracowania nie jest jednak rozstrzyganie kwestii autorstwa Ba. Głównym przedmiotem analizy jest bowiem tematyka napiętnowania grzechu. Ta zaś, zawarta w Ba, nawiązuje do okresu niewoli babilońskiej. Por. A. Läpple, *Od egzegezy do katechezy*, Warszawa 1986, s. 272; T. Hergesel, *Rozumieć Biblię*, t. 1: *Stary Testament. Jahwizm*, Kraków 1992, s. 420 n; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, t. 4, s. 318 n; J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 368 nn; G. Witaszek, *Moc*

na przyszłość, mimo ciągle jeszcze żywego w pamięci wspomnienia o zburzeniu Jerozolimy i świątyni (Ba 4,5-5,9). Nadzieja wygnańców opiera się na wierności Boga i przymierzu zawartemu z narodem wybranym. Baruch przekazuje krzepiące słowa, że Bóg pozwoli swemu ludowi powrócić do ziemi ojczystej i zbudować nową świątynię (4,5.21.27.30).

1. Niewierność w dziejach Izraela

Niewierność w dziejach Izraela opisuje przede wszystkim prorok Ezechiel, który piętnuje grzechy Izraela jeszcze bardziej radykalnie, niż czynili to poprzedni prorocy. O ile prorocy, Ozeasz czy Jeremiasz, dostrzegają w historii Izraela okres miłości i wierności wobec Boga, jakim był czas wyjścia z Egiptu i pobyt na pustyni, to według Ezechiela Izrael jest skalany od swych narodzin. Od początku jest bowiem związany z bałwochwalczymi kultami Kanaanu. Ezechiel pisze: „Pan skierował do mnie te słowa: «Synu człowieczy, zapoznaj Jerozolimę z jej obrzydliwościami i powiedz: Tak mówi Pan Bóg do Jerozolimy: Z pochodzenia swego i urodzenia swego jesteś z ziemi Kanaan. Ojciec twój był Amorytą, a matka twoja – Chetytką»" (16,1-3). Słowa te odnoszą się do narodu izraelskiego, którego symbolem jest Jerozolima. Niewierność narodu, według Ezechiela, ma swoje źródło w jego pogańskim pochodzeniu[6].

Historię niewierności Izraela Ezechiel opisuje w rozdziale 20. W tej wyroczni ukazane zostało krytyczne spojrzenie proroka na stosunek narodu wybranego do Jahwe od pobytu w Egipcie aż do ostatnich chwil niepodległości Judy. Ojcowie Izraelitów współczesnych prorokowi byli bałwochwalcami od momentu wyjścia z Egiptu. „Tego dnia podniosłem rękę ku nim przysięgając, że ich przeprowadzę z ziemi egipskiej do ziemi, którą dla nich wybrałem, opływającej w mleko i miód, która jest klejnotem wśród wszystkich krajów. I powiedziałem im: Niech każdy odrzuci bożki, nęcące jego oczy; nie kalajcie się bałwanami egipskimi! Ja jestem Pan, Bóg wasz. Lecz oni zbuntowali się przeciwko Mnie i nie chcieli

słowa prorockiego, s. 287 nn; A. Strus, *Wyznanie win i nadzieja wygnańców (Księga Barucha)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 5: *Wielki świat starotestamentalnych proroków,* red. J. Frankowski, T. Brzegowy, Warszawa 2001, s. 131 nn.

[6] Por. R. Mosis, *Das Buch Ezechiel*, t. 1: *Kap. 1,1-20,44*, Düsseldorf 1977, s. 168 nn; J. Homerski, *Księga Ezechiela. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1998, s. 61; J. Frankowski, *Prorok bezlitosnej kary (Księga Ezechiela)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 4: *Wielki świat starotestamentalnych proroków,* red. J. Frankowski, T. Brzegowy, Warszawa 2001, s. 225; L. Boadt, *Księga Ezechiela*, KKB, s. 758; A. Banaszek, *Prorocy przedwygnaniowi*, Warszawa 2003, s. 130; R. Rumianek, *Księga Ezechiela…*, s. 132 n.

Mnie słuchać. Nie odrzucili bożków nęcących ich oczy i nie wyzbyli się bałwanów egipskich" (ww. 6-8a)[7].

Następnie Ezechiel dalej przekazuje słowa Jahwe: „Dałem im moje prawa i obwieściłem moje nakazy, które gdy człowiek zachowa, żyć będzie. Dałem im także szabaty, aby były znakiem między Mną a nimi, aby poznano, że Ja jestem Pan, który ich uświęca. Ale dom Izraela zbuntował się przeciwko Mnie na pustyni. Nie postępowali według moich praw, moje nakazy odrzucili, które gdy człowiek zachowa, dzięki nim żyje. Również i szabaty moje bezcześcili. Przeto zapowiedziałem, że gniew mój wyleję na nich na pustyni, aby ich wyniszczyć. Sprawiłem jednak, że imię moje nie doznało zniewagi na oczach tych narodów, przed oczami których ich wyprowadziłem. Co więcej, podniosłem rękę przeciwko nim na pustyni, przysięgając, że ich nie wprowadzę do ziemi, którą im dałem, opływającej w mleko i miód – to klejnot wśród wszystkich krajów – ponieważ odrzucili moje nakazy i według praw moich nie postępowali, i bezcześcili moje szabaty; serce ich bowiem przylgnęło do ich bożków. Ale oko moje okazało litość nad nimi, tak że ich nie wytraciłem i nie wygubiłem do szczętu na pustyni" (20,11-17). Ezechiel wyraźnie podkreśla, że wyrazem wierności wobec Boga jest zachowywanie szabatu (w. 12; por. Wj 20,8; 31,13; Kpł 23)[8].

Również potomkowie Izraelitów buntowali się podczas wędrówki do ziemi obiecanej: „Powiedziałem jednak do synów ich na pustyni: Nie postępujcie według zasad przodków waszych i myśli ich nie podzielajcie oraz nie kalajcie się ich bożkami! Ja jestem Pan, Bóg wasz. Według moich praw postępujcie, zachowujcie moje przykazania i wypełniajcie je. Święćcie też moje szabaty, które niech będą znakiem między Mną a wami, aby poznano, że Ja jestem Pan, Bóg wasz. Ale i ci synowie zbuntowali się przeciwko Mnie. Nie postępowali według praw moich, nie czuwali, aby w czyn wprowadzić moje nakazy, które gdy człowiek zachowuje, dzięki nim żyje; bezcześcili także moje szabaty. Miałem zamiar wylać na nich moją zapalczywość, aby do końca wywrzeć na nich mój gniew – na pustyni. Alem znowu odwrócił rękę, mając na względzie moje imię, aby nie doznało zniewagi na oczach narodów, wobec których ich wyprowadziłem. Przecież podniosłem rękę przeciwko nim na pustyni, przysięgając, że ich rozproszę wśród narodów i rozrzucę po obcych krajach; bo nakazów moich nie uznali, prawa moje odrzucali i bezcześcili moje szabaty, a oczy ich zwracały się ku bożkom ich przodków. Dlatego dopuściłem u nich prawa, które nie były dobre, i nakazy, według których nie mogli żyć. Pokalałem ich własnymi ich ofiarami, gdy dopuściłem, by prze-

[7] Por. R. Mosis, *Das Buch Ezechiel*, s. 235 n; J. Homerski, *Księga Ezechiela*…, s. 79 nn; L. Boadt, *Księga Ezechiela*, s. 761 n.

[8] Por. J. Homerski, *Księga Ezechiela*…, s. 82.

prowadzali przez ogień wszystko, co pierworodne – aby obudzić w nich grozę i by tak poznali, że Ja jestem Pan" (Ez 20,18-26).

Następnie autor pisze: „Dlatego mów, synu człowieczy, do pokoleń izraelskich! Powiedz im: Tak mówi Pan Bóg: Jeszcze i tym obrazili Mnie przodkowie wasi, że złamali wierność względem Mnie. Gdy wprowadziłem ich do tego kraju, który im uroczyście poprzysiągłem dać, to gdy zobaczyli jakiekolwiek wzniesienie i jakiekolwiek rozłożyste drzewo, składali tam swoje ofiary oraz wystawiali swoje gorszące dary; tam składali swoje miłe wonności i wylewali tam swoje ofiary płynne. Mówiłem im: Czymże jest ta wyżyna, na której się schodzicie? Nazywa się ją Bama aż do tego dnia" (Ez 20,27-29)[9].

Jahwe wierny obietnicom danym patriarchom (por. Rdz 17,7 n) zobowiązał się wyzwolić swój naród wybrany z niewoli egipskiej i wprowadzić go do ziemi obiecanej. Żądał jednak wiary w Niego i w Jego opiekę, co było równoznaczne z żądaniem porzucenia bałwochwalstwa. Kult bałwochwalczy Izraelitów świadczył o tym, że Jahwe w ich mniemaniu jest taki sam jak inne bóstwa. Pogan zaś utwierdzało to w przekonaniu, że jest On słabszy od ich bóstw. Skoro Izraelici zwracają się do obcych bogów, to znaczy, że Jahwe nie opiekuje się swoim ludem[10].

Według proroka Ezechiela cała historia Izraela jest historią grzechu. Odnosi się to zwłaszcza do Jerozolimy. Główną przyczyną niewierności Izraela względem Boga jest pycha całego narodu (7,20.24; 33,28). Naród ten jest porównany do małżonki zaślepionej swoją pięknością (16,15.56). Celem ukazania ohydy grzechów Ezechiel stosuje obraz zdrady małżeńskiej. Taki obraz zastosował już wcześniej Ozeasz, przyrównując Izraela do nierządnicy, opuszczającej swego oblubieńca i idącej za kochankami, czyli bóstwami Kanaanu. U Ezechiela obraz ten staje się niezwykle dramatyczny. W symbolicznej historii Izraela prorok porównuje Jerozolimę do porzuconej na pustyni, nowo narodzonej dziewczynki, którą Jahwe poślubia. Ona zaś potem tak zaufała swojej piękności, że „oddawała się każdemu, kto obok niej przechodził. […] A przy wszystkich tych obrzydliwościach i nierządach nie pamiętała na dni twojej młodości, gdy była naga, odkryta i gdy szamotała się w swojej krwi" (16,15.22). Podobnie jest w obrazie symbolicznej historii Samarii i Jerozolimy (rozdz. 23)[11].

---

[9] Por. R. Mosis, *Das Buch Ezechiel*, s. 240 nn; L. Boadt, *Księga Ezechiela*, s. 761 n; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 112 nn; tenże, *Księga Ezechiela*…, s. 179 n.

[10] Por. J. Homerski, *Księga Ezechiela*…, s. 80 nn.

[11] Por. R. Mosis, *Das Buch Ezechiel*, s. 179 nn; J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 241; J. Frankowski, *Prorok bezlitosnej kary (Księga Ezechiela)*, s. 225 n; A. Banaszek, *Prorocy przedwygnaniowi*, s. 131; R. Rumianek, *Księga Ezechiela*…, s. 189-205.

Cudzołóstwo narodu wybranego miało w przekonaniu Ezechiela podwójną formę. Jedną z nich jest przestępstwo natury kultycznej. Było ono złączone również z praktyką przeprowadzania przez ogień, czyli składania ofiar z dzieci (Ez 16,20 n). Drugą formę cudzołóstwa stanowiły natomiast polityczne przymierza zawierane z obcymi narodami (ww. 23-34). Niewierność królestwa północnego wobec Jahwe została ukarana ręką rzekomych jego przyjaciół (23,9). Jego los stał się przestrogą dla sąsiednich narodów (w. 10). Mieszkańcy Jerozolimy i całego królestwa południowego nie wyciągnęli jednak żadnej nauki z tamtych tragicznych wydarzeń. Za te same grzechy, lecz popełniane w sposób bardziej perfidny, królestwo Judy poniesie jeszcze surowszą karę (ww. 31-34)[12]. Ezechiel krytykuje także króla Sedecjasza. Oskarża go o złamanie przymierza z Nabuchodonozorem (17,13 nn), pomimo przysięgi złożonej na samego Boga. W zarozumiałości króla prorok dostrzega główne źródło niewierności Izraela wobec Boga (21,30 n)[13].

2. Bałwochwalstwo i synkretyzm

Problem idolatrii, podjęty zostaje w szczególności przez Jeremiasza, który ukazuje szerzące się bałwochwalstwo, strofuje wiarołomność narodu wybranego przejawiającą się w kulcie obcych bóstw oraz w przymierzach z obcymi narodami (2,1-6,30)[14], a także wskazuje na skutki apostazji Izraela. „To mówi Pan: «Jaką nieprawość znaleźli we Mnie wasi przodkowie, że odeszli daleko ode Mnie? Poszli za nicością i stali się sami nicością»" (2,5). Autor korzysta tu ze stylu mowy sądowej, w której Jahwe niejako broni się przed zarzutem narodu, jakoby nie dotrzymał swoich zobowiązań. Ta mowa Jeremiasza zawiera wyrzut apostazji pod adresem Izraela. Następnie autor przypomina dobrodziejstwa Bożej opieki w czasie wędrówki przez pustynię (w. 6) oraz podczas wejścia do ziemi Kanaan (w. 7). Na tę opiekę Izraelici odpowiedzieli niewiernością i postępowaniem bałwochwalczym: „Kapłani nie mówili: «Gdzie jest Pan?» Uczeni w Piśmie nie uznawali Mnie; pasterze zbuntowali się przeciw Mnie; prorocy głosili wyrocznie na korzyść Baala i chodzili za tymi, którzy nie dają pomocy" (w. 8)[15]. Za apostazję narodu odpowiadają jego przywódcy. Paradoksalność tej sytuacji zdumiewa proroka Jeremiasza.

[12] Por. J. Homerski, *Księga Ezechiela*…, s. 97 n.

[13] Por. R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 32.

[14] Por. J.L. Sicre, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexilicos*, Madrid 1979, s. 68 nn; G. Witaszek, *Osobowe doświadczenie Boga Ojca u proroków Amosa, Ozeasza, Jeremiasza i DeuteroIzajasza*, RT 1 (2000), s. 71.

[15] Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1967, s. 101 n; tenże, *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie*…, s. 16 n; E. Haag, *Das Buch Jeremia*, t. 1, Düsseldorf 1973, s. 61 n; G.P. Couturier, *Księga Jeremiasza*, KKB, s. 687.

Kolejne wersety zawierają opis tej postawy narodu: „Przejdźcie na brzegi Kittim i zobaczcie, poślijcie do Kedaru i zbadajcie starannie, czy stało się tam coś podobnego? Czy jakiś naród zmienił swoich bogów? A ci przecież nie są wcale bogami! Mój zaś naród zamienił swoją Chwałę na to, co nie może pomóc. Niebo, niechaj cię na to ogarnie osłupienie, groza i wielkie drżenie! – wyrocznia Pana. Bo podwójne zło popełnił mój naród: opuścili Mnie, źródło żywej wody, żeby wykopać sobie cysterny, cysterny popękane, które nie utrzymują wody" (Jr 2,10-13). Żaden naród nie wyrzekł się swojego boga na rzecz bezsilnych bałwanów (w. 11). Jeremiasz przypomina mieszkańcom Jerozolimy dzieje jej apostazji (w. 12 n). Stwierdza podwójną winę narodu. Izrael bowiem zamienił także Boga żywego na bezduszne bożki[16].

Bóg jest tu porównany do „źródła żywej wody" (Jr 2,13). Dla ludzi Wschodu woda była symbolem życia i pomyślności. Jeremiasz porównuje dobrodziejstwa Jahwe do życiodajnej mocy wody. Naród wybrany wzgardził owymi dobrodziejstwami, opierając swoją pomyślność na innych podstawach, szukając innych bogów (w. 5). Ten fakt odstępstwa jest dla proroka niezrozumiały. W historii nie ma żadnego przejawu niewierności Boga w stosunku do swego narodu. Cała wina spoczywa zatem na ludziach. Grzeszna postawa ludu wybranego jest czymś nienaturalnym i niedorzecznym (w. 13; por. 8,6). Izrael gardzi porządkiem ustalonym przez Stwórcę. Naród wybrany zapomniał o swoim Bogu (2,32), ponieważ zło ogarnęło ludzkie serca (11,8; 16,12; 18,12; 23,17)[17].

Następnie Jeremiasz wskazuje na dotkliwe skutki odstępstwa. Miasta narodu wybranego zostały zniszczone przez tych, którzy mienili się przyjaciółmi Izraela i z którymi zawierał on przymierza obronne (2,15 n). Przymierzom tym towarzyszyły często obce wpływy religijne. Obok bałwochwalstwa miały miejsce również kulty synkretyczne. Te nadużycia prorok przedstawia w obrazie nierządu: „Od dawna bowiem złamałaś swoje jarzmo, zerwałaś swoje więzy. Powiedziałaś sobie: «Nie będę służyć!» Na każdym więc wysokim pagórku i pod każdym zielonym drzewem pokładałaś się jako nierządnica. A Ja zasadziłem ciebie jako szlachetną latorośl winną, tylko szczep prawdziwy. Jakże więc zmieniłaś się w dziki krzew, zwyrodniałą latorośl?" (w. 20 n). Dokonywało się to zwykle w lokalnych sanktuariach. Czczono Jahwe na sposób kananejski, podczas gdy Bóg obdarzył swój naród autentycznym objawieniem, czego symbolem jest szlachetna latorośl (w. 21). Jeremiasz ukazuje grzech jako tajemniczą siłę,

[16] Por. S. Potocki, *Złość grzechu w nauce proroków sprzed niewoli babilońskiej*, s. 95; E. Haag, *Das Buch Jeremia*, s. 48 n; L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie…*, s. 17 n; G. Witaszek, *Osobowe doświadczenie Boga Ojca u proroków Amosa, Ozeasza, Jeremiasza i DeuteroIzajasza*, s. 71; G.P. Couturier, *Księga Jeremiasza*, s. 687.

[17] Por. S. Potocki, *Złość grzechu w nauce proroków sprzed niewoli babilońskiej*, s. 95 n.

która sprawia, że Izraelici popełniają większe wykroczenia niż poganie (w. 20)[18]. Trudno mu zrozumieć takie postępowanie.

Wina narodu jest oczywista. Na nic zdają się usprawiedliwienia. Autor pisze: „Nawet jeśli obmyjesz się ługiem sodowym i dodasz wiele ługu drzewnego, pozostanie wina twoja wobec Mnie jak skaza – wyrocznia Pana. Jak możesz mówić: «Nie uległam skażeniu, nie chodziłam za Baalami»? Spójrz na swe postępowanie w Dolinie, przyznaj się, coś uczyniła! Młoda szybkonoga wielbłądzica, brykająca na wszystkie strony, wyrywając się na pustynię w swej niepohamowanej namiętności chwyta łapczywie powietrze. Któż powstrzyma jej żądzę? Ktokolwiek jej szuka, nie musi się trudzić: znajdzie ją w miesiącu jej rui" (Jr 2,22-24). Baale są wyrazem wszelkich kultów bałwochwalczych. Gorliwość, z jaką Izraelici oddawali się bałwochwalstwu, prorok Jeremiasz porównuje do poczynań rozbrykanej wielbłądzicy (por. Oz 8,9; Hi 39,5-8; Ps 104,11). Chodzi tu prawdopodobnie o różne formy kultowego wyuzdania połączonego z prostytucją sakralną[19].

Naród wybrany zachowuje się jak cudzołożnica. Dopuszcza się niewierności wobec Jahwe, nie pomijając żadnej okazji. „Podnieś oczy na pagórki i patrz: gdzie jest miejsce, na którym nie dopuszczałaś się nierządu? Na drogach siadywałaś, czekając na nich, jak Arab na pustyni, i zbezcześciłaś ziemię swym nierządem i swą przewrotnością" (Jr 3,2). Na bałwochwalcze wpływy bardziej była narażona północna część kraju, czyli państwo Izrael. Prorok pisze: „Rzekł do mnie Pan za dni króla Jozjasza: «Czy widziałeś, co zrobił Izrael-Odstępca? Chodził na każdą wysoką górę i pod każde zielone drzewo i uprawiał tam nierząd»" (w. 6). Wpływało to destrukcyjnie na Judę, której mieszkańcy zaczęli naśladować bratnie państwo: „Pomyślałem: Po tym wszystkim, co uczynił, powróci on do Mnie; ale nie powrócił. I zobaczyła to niegodziwa siostra jego, Juda. Zobaczyła, że za wszystkie czyny nierządne, jakie popełnił Izrael-Odstępca, odrzuciłem go, dając mu list rozwodowy. Lecz nie zatrwożyła się niegodziwa siostra jego; poszła także i ona cudzołożyć. Przez lekkomyślność swoją stała się cudzołożnicą i zbezcześciła ziemię, dopuszczając się nierządu z kamieniem i drzewem. Także z tego wszystkiego nie nawróciła się do Mnie niegodziwa siostra jego, Juda, całym sercem, lecz pozornie – wyrocznia Pana" (ww. 7-10).

Dla Jeremiasza oba państwa stanowiły jedną całość. Upadek Izraela prorok uznaje jako karę za bałwochwalstwo. W obrazie małżeństwa i rozwodu Jeremiasz przedstawia zniszczenie Izraela przez Asyryjczyków jako wystawienie przez Jahwe dokumentu rozwodowego (Jr 3,8). Mieszkańcy Judy nie wyciągnęli

[18] Por. tamże, s. 95; E. Haag, *Das Buch Jeremia*, s. 51; L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie…*, s. 18 nn; G.P. Couturier, *Księga Jeremiasza*, s. 687 n.

[19] Por. E. Haag, *Das Buch Jeremia*, s. 52 n; L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie…*, s. 20 n; G.P. Couturier, *Księga Jeremiasza*, s. 688.

żadnego wniosku w sensie religijnym z losu Izraela. Nie zrezygnowali z praktyk bałwochwalczych czy synkretycznych. Reforma Jozjasza miała charakter tylko zewnętrzny. Nawrócenie było tylko pozorne. Naród wybrany zmienił się tylko powierzchownie (w. 10). Po śmierci Jozjasza ożyły dawne praktyki[20].

Prorok zarzuca Izraelitom, że złamali przymierze z Bogiem (Jr 31,32) i odstąpili od wierności względem Niego (1,16; 2,20; 3,1 n). „Skazili przewrotnością swe postępowanie, zapomnieli o Panu, Bogu swoim" (3,21b). Zamienili Boga, który był ich mocą, na tych, którzy nie są bogami (2,11.13). Oddawali cześć Baalom (ww. 23-25; 3,1-3.9) i składali im ofiary (19,4; 32,29; 44,3.7 n; por. 2 Krl 16,4 n). Judejczycy umieścili podobizny bóstw pogańskich nawet w świątyni jerozolimskiej. Podczas obrzędów bałwochwalczych w dolinie Ben-Hinnom składali ofiary całopalne Molochowi z własnych dzieci. Na cześć Molocha wrzucano żywcem dzieci do ognia (Jr 7,30 nn; 19,2.4-6; 32,35; por. 2 Krl 21,6; 23,10; Iz 30,33)[21].

Jeremiasz wykazuje, że zwracanie się ku bożkom nie przynosi żadnej korzyści i jest szkodliwe (Jr 1,16; 2,8b.11b). Jest to grzech wobec jedynego Stwórcy, który posiada absolutną władzę nad naturą i jej żywiołami. Grzech bałwochwalstwa jest dla Jeremiasza nierządem i kultową prostytucją (2,20 n). Ta sytuacja oznacza zatraceniem idei jedynego Boga i zagubieniem się w politeizmie (2,28; 10,1-16; 31,18). Zawsze istnieje możliwość nawrócenia i pokuty, lecz mieszkańcy Jerozolimy zwlekają. Prorok pisze: „Ach, twoje cudzołóstwa i twoje rżenie, twoja haniebna rozwiązłość! Na wyżynach i na polach widziałem twoje obrzydliwości. Biada tobie, Jerozolimo, iż nie poddajesz się oczyszczeniu! Dokądże jeszcze?" (13,27).

Izrael nie słuchał wezwań do opamiętania (Jr 2,25). Cały naród trwa w odstępstwie, łącznie z duchowymi i świeckimi przywódcami. Izraelici zwracają się do bezdusznych pni drzew i kamiennych słupów: „mówią do drzewa: «Ty jesteś moim ojcem», a do kamienia: «Ty mnie zrodziłeś»" (w. 27a). O Jahwe przypominają sobie dopiero w chwilach nieszczęścia, gdy obcy bogowie okazują się bezsilni: „do Mnie zaś obracają się plecami a nie twarzą, a gdy ich spotka nieszczęście, wołają: «Powstań, wybaw nas!»" (w. 27b)[22].

W czasach Jeremiasza naród znajduje się w stanie buntu i odstępstwa. Autor pisze: „Grzech Judy jest zapisany żelaznym rylcem, wyryty diamentowym

[20] Por. C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, t. 4, s. 269-277; L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie…*, s. 25; M. Gołębiewski, *Dni klęski (Księga Jeremiasza)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 4: *Wielki świat starotestamentalnych proroków,* red. J. Frankowski, T. Brzegowy, Warszawa 2001, s. 211; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 27 n.

[21] Por. J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 215; L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie…*, s. 20.

[22] Por. G.P. Couturier, *Księga Jeremiasza*, s. 688.

ostrzem na tablicy ich serc i na rogach waszych ołtarzy, jako pomnik ich synów, ich ołtarzy, ich aszer przy zielonych drzewach, na wysokich pagórkach. Góro moja na równinie, twój dobytek i wszystkie twe skarby wydam na grabież, jako zapłatę za wszystkie twe grzechy, popełnione w twych granicach. Będziesz musiała się wyrzec dziedzictwa swego, które ci dałem. Będziesz w niewoli u twoich wrogów w ziemi, której nie znasz. Albowiem rozpaliliście ogień mojego gniewu – będzie on płonął na wieki" (Jr 17,1-4). Nie chodzi tu tylko o przestępstwo o charakterze zewnętrznym, które można usunąć za pomocą środków rytualnych przewidzianych w Prawie Mojżesza. Grzech bałwochwalstwa i synkretyzmu jest trwale wyryty w sercach Izraelitów. Świadczą o tym ich synkretyczne ołtarze oraz aszery na wyżynach ofiarniczych[23].

Autor opisuje również ogólną deprawację wśród zawodowych proroków: „Także wśród proroków Samarii widziałem szaleństwo: prorokowali w imię Baala i zwodzili mój naród, Izraela. A wśród proroków Jerozolimy widziałem obrzydliwość: cudzołóstwo, zatwardziałość w kłamstwie i popieranie złoczyńców, przy czym nikt się nie nawraca ze swej niegodziwości" (23,13-14a). Można tu dostrzec silne wpływy bałwochwalstwa i synkretyzmu. Autor wskazuje na prorokowanie w imię Baala. Prorocy działali zgodnie ze sposobem przyjętym w religijności kananejskiej. Chociaż wypowiadali zewnętrznie imię Jahwe, to w rzeczywistości zwracali się do Baala lub innego pogańskiego bożka. Takie działania powodowały zupełną dezorientację wśród Izraelitów.

Również w państwie judzkim panuje powszechna skłonność do bałwochwalstwa. Jest ona połączona z brakiem jakichkolwiek oznak poprawy. Prorok porównuje stolicę Judy do dwóch przeklętych przez Boga miast. Występki Izraelitów są podobne do grzechów popełnianych przez mieszkańców Sodomy i Gomory: „Stali się oni wszyscy dla Mnie jakby Sodomą, a mieszkańcy ich jakby Gomorą" (w. 14b). Również autor Lamentacji[24] porównuje grzech Judy do występków Sodomitów: „Wyrósł grzech Córy mojego ludu nad zbrodnię Sodomy" (Lm 4,6a). Chodzi tu o powszechną apostazję oraz nieprawości przedstawicieli poszczególnych stanów: kapłanów, proroków i przywódców narodu[25].

Według Ezechiela Izrael od początku sprzeniewierzył się swojemu powołaniu. Dopuścił się zdrady Boga, bo zwrócił się do bóstw pogańskich. Zapomniał jednocześnie o Bożym Prawie. Prorok przekazuje słowa Jahwe: „Powiedz prze-

[23] Por. E. Haag, *Das Buch Jeremia*, s. 191 n; L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie…*, s. 94 n; G.P. Couturier, *Księga Jeremiasza*, s. 701.

[24] Por. C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, t. 4, s. 314 nn.

[25] Por. L. Stachowiak, *Lamentacje. Księga Barucha. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz,* Poznań 1968, s. 72 n; tenże, *Prorocy więksi*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 295.

to pokoleniom izraelskim: Tak mówi Pan Bóg: Kalacie się na sposób waszych przodków i nierząd uprawiacie z ich bożkami. A gdy składacie swoje ofiary i przeprowadzacie swe dzieci przez ogień, to kalacie się ze wszystkimi bałwanami ich aż do dnia dzisiejszego" (Ez 20,30 n). Sytuacja w czasach prorokowi współczesnych osiągnęła pod tym względem apogeum. Grzechy Izraela przerastają wszystko, co miało miejsce dotychczas. Bałwochwalstwo i synkretyzm przybierają niespotykane dotąd rozmiary. Izraelici nie wyciągnęli należytych wniosków z prześladowań za czasów Manassesa, lecz nadal trwają w swym odstępstwie. Wbrew normalnemu porządkowi rzeczy zapomnieli o swoim Bogu (Jr 2,32). „Obrzydliwości" Izraela nabrały charakteru powszechnego. Objęły one nawet święte miasto Jeruzalem oraz świątynię Pana. Ezechiel postrzega naród wybrany jako pełen winy i całkowicie skalany grzechem[26].

W Ez 8,16 n autor pisze: „Zaprowadził mnie także do wewnętrznego dziedzińca świątyni Pańskiej i oto u wejścia do świątyni Pańskiej, pomiędzy przedsionkiem a ołtarzem, znajdowało się około dwudziestu pięciu mężów, obróconych tyłem do świątyni Pańskiej, z twarzami skierowanymi ku wschodowi: zwróceni na wschód oddawali pokłon słońcu. I rzekł do mnie: «Czy widzisz to, synu człowieczy? Czyż nie dosyć domowi Judy dokonywać tych obrzydliwości, które tu popełniają? Napełniają kraj ten przemocą i stale Mnie obrażają. I oto wciąż podnoszą gałązkę do nosa»"[27]. Między przedsionkiem a ołtarzem całopalenia praktykowano kult Szamasza, bożka asyro-babilońskiego (por. 2 Krl 23,11). Było to szczególnie znieważające dla Jahwe. Ten kult był praktykowany przed wejściem do świątyni. Czciciele tego bóstwa oddawali cześć wschodzącemu słońcu, a do sanktuarium byli odwróceni tyłem[28].

W słowach: „podnoszą gałązkę do nosa" (Ez 8,17) chodzi prawdopodobnie o irański ryt, według którego należało trzymać jakąś gałązkę w ten sposób, aby swoim oddechem nie profanować bóstwa. Był to jednocześnie znak pokory wobec owego bóstwa. W tej sytuacji grzech Izraelitów polegałby także na obłudzie. Udając bowiem oddanie Jahwe dopuszczali się bałwochwalstwa. Taka postawa jest powodem uniesienia Boga i uzasadnia brak litości nad narodem (w. 18). Wobec tak wielkiej winy nieuchronny jest sąd i kara[29].

---

[26] Por. R. Mosis, *Das Buch Ezechiel*, s. 240 nn; J. Frankowski, *Prorok bezlitosnej kary (Księga Ezechiela)*, s. 226; L. Boadt, *Księga Ezechiela*, s. 761 n; A. Banaszek, *Prorocy przedwygnaniowi*, s. 130; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 112 nn; tenże, *Księga Ezechiela…*, s. 179 n.

[27] Por. R. Mosis, *Das Buch Ezechiel*, s. 94 n.

[28] Obecność tego kultu potwierdzają nazwy miejscowości w Palestynie: Bet-Szemesz, Ein-Szemesz (por. Joz 15,10).

[29] Por. R. Mosis, *Das Buch Ezechiel*, s. 95; W. Zimmerli, *Ezechiel*, t. 1, Neukirchen 1979, s. 316; L. Boadt, *Księga Ezechiela*, s. 754; J. Frankowski, *Prorok bezlitosnej*

Ezechiel wygłasza wyrocznię, potępiającą kategorycznie bałwochwalstwo (14,1-11). Z natchnienia Bożego prorok poznaje, że mężowie ze starszyzny Izraela, którzy przyszli do niego po radę, są bałwochwalcami (w. 2 n). Autor pisze: „Tak mówi Pan Bóg: Każdemu z domu Izraela, który wprowadza swoje bożki do serca i stawia przed sobą, a potem przychodzi do proroka, odpowiem Ja sam, Pan, stosownie do liczby jego bożków, aby odkryć zamiary domu Izraela, tych, którzy się oddalili ode Mnie z powodu wszystkich swoich bożków. Dlatego powiedz domowi Izraela: Tak mówi Pan Bóg: Nawróćcie się i odwróćcie od swoich bożków, i od wszystkich swoich obrzydliwości się odwróćcie! Albowiem Ja sam, Pan, dam odpowiedź każdemu spośród Izraelitów i z przychodniów mieszkających w Izraelu, ktokolwiek odwróci się ode Mnie i wprowadzi do serca swe bożki, i postawi przed sobą to, co dla niego stanowi sposobność do grzechu, a potem przyjdzie do proroka, aby przez niego pytać Mnie o radę. Zwrócę oblicze moje przeciwko temu mężowi, użyję go jako przysłowiowego przykładu i wykluczę z mego ludu, a poznacie, że Ja jestem Pan" (ww. 4-8)[30].

Chodzi tu prawdopodobnie o praktykę noszenia amuletów na piersiach pod ubraniem. Jest to zakazane Prawem (Pwt 7,25 n; 2 Mch 12,40). Dotyczy to także praktyki trzymania przed sobą podobizn bożków pogańskich i patrzenia na nie. Prowadzi to bowiem do grzechu bałwochwalstwa, a tym samym również do porzucenia społeczności ludu Bożego. Taki człowiek nie może liczyć na radę proroka. Zasięganie rady proroka oznacza bowiem chęć poznania woli Boga. Jest to równoznaczne z szukaniem Jahwe (por. Wj 33,7; Oz 3,5). Takie działanie sugeruje własny wysiłek w celu zbliżenia się do Boga przez poznanie Jego woli. Wszelka dwulicowość stanowi jednak zasadniczą przeszkodę w praktyce zasięgania rady Jahwe[31].

Autor pisze o przyczynie grzechu. Jest to ostrzeżenie dla tych, którzy wybierają takie grzeszne praktyki. Przez bałwochwalstwo są oni wykluczeni spośród społeczności ludu Bożego. Ludzie ci nie mogą liczyć na radę proroka, niezależnie od tego, czy bałwochwalstwo pochodzi z przekonania (zaangażowanie serca), czy wynika tylko z ciekawości (zaangażowanie oczu). Prorok nie może takim ludziom świadczyć usług religijnych (Ez 14,7 n). Czyniąc to, byłby winien takiej samej kary, jak grzesznicy (w. 9 n). Następnie Ezechiel wzywa naród do opamiętania, aby nie odchodził już więcej od Jahwe (w. 11)[32].

kary (Księga Ezechiela), s. 226; A. Banaszek, *Prorocy przedwygnaniowi*, s. 131; R. Rumianek, *Księga Ezechiela…*, s. 87 n.

[30] Por. J. Homerski, *Księga Ezechiela…*, s. 57 n; L. Boadt, *Księga Ezechiela*, s. 757.

[31] Por. J. Homerski, *Księga Ezechiela…*, s. 57 n; R. Rumianek, *Księga Ezechiela…*, s. 117.

[32] Por. R. Rumianek, *Księga Ezechiela…*, s. 117.

W okresie babilońskim występuje także prorok Deutero-Izajasz[33], który wykazuje nicość i niemoc bożków w przeciwieństwie do wszechmocy jedynego, prawdziwego Boga. Podejmuje ten temat w formie rozprawy z narodami pogańskimi i ich bóstwami (Iz 41,21-29). Powołuje się na przepowiednie Boga Jahwe. Zostały one dawno temu obwieszczone, a teraz są ponawiane i wypełniane[34]. Pogańskie zaś bożki są nieme, nie są one w stanie wygłosić jakiejkolwiek przepowiedni. Dowodzi to, że są one nicością (w. 24). Inną formą występowania przeciwko bożkom jest u Deutero-Izajasza satyra. Dotyczy ona bożków oraz rzemieślników, którzy trudnią się ich wykonaniem (40,19 n; 41,6 n; 44,9-20). Prorok ukazuje proces wytwarzania idoli przez złotnika, rzeźbiarza, snycerza i kowala. Wytworzony posąg nie jest w stanie pomóc ani wytwórcy, ani nikomu innemu. Prorok krytykuje głupotę, szydzi z rzeźbiarzy wykonujących bożki[35].

Trzecią formą walki ze zgubnym kultem jest wskazanie Deutero-Izajasza na kontrast między bożkiem a Bogiem (Iz 46,1-13; 41,21-29). Autor ukazuje bezsilność, bezradność i bezużyteczność bożków. Nie mogą one pomóc swym czcicielom. Ponadto same dostają się do niewoli. Natomiast Bóg Izraela jest Stwórcą wszechświata, czuwa nad nim i interweniuje w historię narodu wybranego. Izraelici ulegali pokusie i składali hołd bałwanom. Teraz jednak, rozumiejąc absurdalność tych pogańskich kultów, wszyscy winni się nawrócić do jedynego Boga, o którym świadczą fakty historyczne oraz współczesne autorowi. Owe fakty mają miejsce według Bożych planów i przepowiedni (42,9; 44,7.21; 45,21)[36].

Krótką satyrą przeciw idolatrii jest również List Jeremiasza z Księgi Barucha (rozdz. 6). Autor przypomina powód uprowadzenia do niewoli i ostrzega Judejczyków przed bałwochwalstwem. Zamierzeniem autora wydaje się pragnienie przekonania odbiorców o bezmyślności czy wręcz głupocie czcicieli bożków[37].

---

[33] Więcej o tym proroku patrz: K. Elliger, *Deuterojesaja I: Teilband Jesaja 40,1-45,7*, Neukirchen 1978; L. Stachowiak, *Prorocy – słudzy słowa*, s. 99 nn; J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 261 nn; M. Gołębiewski, *Wizja odnowy Izraela (Księga Izajasza 40-55; 56-66)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 5: *Wielki świat starotestamentalnych proroków,* red. J. Frankowski, T. Brzegowy, Warszawa 2001, s. 12-18; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 58 n.

[34] Owe przepowiednie dotyczą zapowiedzi zwycięstwa Cyrusa.

[35] Por. Z. Małecki, *Krytyka pogańskich bóstw u Deuteroizajasza 44,9-20*, RBL 3 (1996), s. 149-154; B. Poniży, *Panteizm w Księdze Mądrości (13,1-9) na tle krytyki bałwochwalstwa w Biblii*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 8 (1998), s. 28; B. Marconcini, *Księga Izajasza*, Kraków 2000, s. 243 nn; 273 nn.

[36] Por. T. Matras, *Wpływ niewoli babilońskiej na życie religijne Izraelitów*, „Częstochowskie Studia Teologiczne" 3 (1975), s. 325 nn; B. Poniży, *Panteizm w Księdze Mądrości (13,1-9) na tle krytyki bałwochwalstwa w Biblii*, s. 28.

[37] Por. L. Stachowiak, *Lamentacje. Księga Barucha…*, s. 139 n; L. Lombardi, *Geremia. Baruch*, Roma 1979, s. 459; J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 350; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, t. 4, s. 324 n; G. Witaszek, *Moc słowa pro-*

Autor pisze: „Z powodu grzechów, jakie popełniliście przeciw Bogu, będziecie uprowadzeni do niewoli do Babilonu przez króla babilońskiego, Nabuchodonozora. Gdy już wejdziecie do Babilonu, pozostaniecie tam przez wiele lat, na długi czas, aż do siedmiu pokoleń. Potem wyprowadzę was stamtąd w pokoju. Oto ujrzycie w Babilonie niesionych na ramionach bogów ze srebra, złota i drzewa, którzy strach wzbudzać będą w poganach. Uważajcie więc, byście się nie upodobnili do cudzoziemców i by was nie ogarnęła bojaźń przed tymi bogami. Kiedy zobaczycie tłum, który idąc przed i za nimi cześć oddawać im będzie, powiedzcie sobie w myśli: Tobie należy się cześć, o Panie! Mój bowiem anioł jest z wami i on sam szukać będzie dusz waszych" (ww. 1-6).

Autor kreśli ironiczny obraz kultu babilońskiego. Zwraca szczególną uwagę na absolutną bezsilność bóstw, które nie są w stanie wpłynąć nawet w najmniejszym stopniu na bieg ludzkich spraw (Ba 6,23-39). Obce bóstwa, a raczej ich wyobrażenia, są porównane do nieużytecznych przedmiotów, martwych stworzeń i rzeczy pozbawionych możliwości poruszania się. Autor opisuje w sposób obrazowy czynności liturgiczne, które kapłani oraz czciciele tych bożków wykonują przed tymi martwymi przedmiotami. W ten sposób jeszcze bardziej podkreśla zawartą w tekście ironię. Ukazuje też tych, którzy czerpią niemałe zyski przy okazji kultu bożków, a także niewiasty służące bożkom przez uprawianie prostytucji (ww. 7-71)[38].

W Ba 6 często powtarzają się słowa, że owe figury bożków „Nie są bogami; więc się ich nie bójcie!" (w. 14; por. 22.28 n. 39.44.51.56.64.68). Przypominają one o wyższości religijnej, kulturowej i politycznej Izraela nad czcicielami owych bóstw. Prorok podkreśla również w ten sposób prawdziwość tylko Boga Jahwe. Ta polemika z bałwochwalstwem jest nacechowana przekonaniem, że żadne bóstwa nie są w stanie człowiekowi zaszkodzić. Jedynym zaś Bogiem jest Jahwe[39].

Te aspekty mają szczególną wartość w kontekście sytuacji Izraela. Lęk przed nowymi potęgami i pogańskimi bóstwami mógł odgrywać decydującą rolę w praktykowaniu przez Izraelitów idolatrii. Szczególnie w okresie niewoli czy okupacji władcy pogańscy mogli imponować Izraelitom potęgą militarną i wysoko rozwiniętą kulturą materialną. W obliczu takich zagrożeń autor natchniony ukazuje pompatyczność religijnych czynności bałwochwalczych, jak również niezdolność bożków do opieki nad ludźmi. Chce także w ten sposób przypomnieć podstawową

rockiego, s. 292 n; A. Fitzgerald, *Księga Barucha*, KKB, s. 739; A. Strus, *Wyznanie win i nadzieja wygnańców (Księga Barucha)*, s. 147.

[38] Por. L. Stachowiak, *Lamentacje. Księga Barucha…*, s. 142 nn; L. Lombardi, *Geremia. Baruch*, s. 459; A. Strus, *Wyznanie win i nadzieja wygnańców (Księga Barucha)*, s. 148.

[39] Por. A. Strus, *Wyznanie win i nadzieja wygnańców (Księga Barucha)*, s. 148.

prawdę Starego Testamentu o tym, że Bóg Jahwe żąda nie tyle zewnętrznych przejawów kultu, ile raczej nawrócenia serca. Chodzi o oddanie Mu siebie z wiarą i przekonaniem, że jest On jedynym Stwórcą i przewodnikiem każdego człowieka[40].

Satyrą na idolatrię są również opowiadania o Belu i o Smoku z Księgi Daniela (rozdz. 14)[41]. Zawierają one krytykę oddawania czci bożkom. Autor demaskuje oszustwo pogańskich kapłanów i wykazuje bezsens bałwochwalstwa. Bożek Bel, którego czcili Babilończycy, był uznawany jako „bóg żyjący", ponieważ regularnie miał zjadać olbrzymie ilości ofiar. Codziennie składano mu w ofierze „dwanaście miar najczystszej mąki, czterdzieści owiec i sześć stągwi wina" (w. 3b). Daniel jednak wykazuje, że to kapłani w nocy przychodzą i zjadają złożone przed tym bożkiem pokarmy (ww. 6-22). Doprowadza także do zguby Smoka czczonego przez Babilończyków (ww. 23-27). Z upoważnienia króla podaje mu smaczną potrawę: ugniecione placki z włosia, łoju i smoły, po zjedzeniu której Smok pęka. Daniel zaś mówi: „Zobaczcie, co czciliście" (w. 27b)[42].

W tych opowiadaniach autor ośmiesza bałwochwalczy kult bożków i wykazuje jego głupotę (por. Mdr 13-15). Zawarta jest w nich ironia skierowana przeciwko odradzającemu się pogaństwu, podobna do tej z Listu Jeremiasza w Ba 6. Prorok przestrzega w ten sposób adresatów, aby nie ulegali pokusie uczestnictwa w pogańskich kultach bałwochwalczych. Autor dowodzi, że bóstwa pogańskie są nicością. Oddawanie im czci jest oszukiwaniem samego siebie[43].

Po ośmieszeniu Babilończyków rozgniewani czciciele Smoka wrzucają Daniela do jaskini lwów. Bóg jednak czuwa nad swoim wyznawcą i w cudowny sposób przysyła Danielowi posiłek przez proroka Habakuka z Judei (Dn 14,34-39). Autor chce wykazać, że Bóg nieustannie troszczy się o życie swoich wyznawców,

---

[40] Por. tamże.

[41] Mimo że akcja Księgi Daniela rozgrywa się w VI wieku przed Chrystusem, a wydarzenia w niej opisane są związane ze środowiskiem chaldejskim, to szczegóły w niej zawarte świadczą o późniejszym jej pochodzeniu. Nie ma także wśród biblistów pełnej zgodności co do autorstwa Księgi Daniela. Celem tego opracowania nie jest jednak rozstrzyganie, ani nawet analiza tych kwestii. Opisy z Dn 14 zostały przywołane w tym miejscu tylko ze względu na zjawisko satyry na idolatrię. Por. J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 352-367.

[42] Por. J. Homerski, *Księga Daniela. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1995, s. 101 nn; L.F. Hartman, A.A. Di Lella, *Księga Daniela*, KKB, s. 798; T. Brzegowy, *Ostateczne Królestwo Boga i Jego świętych (Księga Daniela)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 5: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, red. J. Frankowski, T. Brzegowy, Warszawa 2001, s. 153-168, 186; M. Parchem, *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2008, s. 729 nn, 737 nn, 750-757.

[43] Por. J. Homerski, *Księga Daniela*…, s. 101; L.F. Hartman, A.A. Di Lella, *Księga Daniela*, s. 798; T. Brzegowy, *Ostateczne Królestwo Boga i Jego świętych (Księga Daniela)*, s. 187; M. Parchem, *Księga Daniela*…, s. 757.

nawet w sytuacjach beznadziejnych. Daniel wyznaje: „Boże, pamiętałeś o mnie i nie opuściłeś tych, którzy Cię kochają" (w. 38). Ten morał jest aktualny we wszystkich czasach[44]. Teologiczne przesłanie opowiadań z Dn 14 streszcza się w słowach wyznania wiary włożonych w usta króla: „Wielkim jesteś, Panie, Boże Daniela, i nie ma żadnego boga prócz Ciebie!" (w. 41)[45].

3. Upadek moralny oraz zapowiedź sądu i kary

Grzech bałwochwalstwa to zdrada ze strony narodu jako oblubienicy Jahwe. Jest grzechem najbardziej tragicznym, ponieważ odrywa człowieka od Boga. Jednak prorocy tego okresu piętnują nie tylko idolatrię. Wyliczają bowiem wiele innych grzechów przeciwko bliźniemu oraz przeciw Prawu. Przelewanie niewinnej krwi, bałwochwalstwo, samowola książąt oraz inne wykroczenia natury moralnej ściągną na naród karę Bożą (Jr 23,13-14a; Ez 22,13-16)[46].

Nieprawość Izraela była powszechna i wielostopniowa. Obok formalnego odstępstwa od Jahwe częste były też wypadki wypaczenia moralnego bez rozróżnienia tego, co dobre, od występku. Jeremiasz pisze: „O jak dobrze ci znane są drogi, by szukać miłostek. Dlatego też nawykło twoje postępowanie do nieprawości. Nawet na kraju twoich szat znajduje się krew ubogich bez winy, których nie przychwyciłaś na włamaniu. Mimo to wszystko mówisz: «Jestem niewinna!»" (Jr 2,33-35a)[47].

Izrael daleki jest jednak od skruchy. Postawa narodu graniczy z bezczelnością, z jaką upiera się przy swej niewinności. Niekiedy towarzyszy temu przeświadczenie, że gniew Jahwe spowodowany bałwochwalstwem Izraela został już uśmierzony, a zatem nie należy się już spodziewać dalszej kary: „mówisz: «Jestem niewinna! Jego gniew odwrócił się zapewne ode mnie». Oto jestem, by cię osądzić za to, że powiedziałaś: «Nie zgrzeszyłam». Jak bardzo stałaś się nikczemna, zmieniając swe postępowanie! Tak samo zawstydzi cię Egipt, jak zostałaś zawstydzona przez Asyrię" (Jr 2,35 n). Jednak apostazja Izraela będzie miała tragiczny skutek. Zawiodą kraje, z którymi Izrael zawarł przymierze (w. 37).

Bóg wprowadził Izraelitów do ziemi urodzajnej, którą oni zbezcześcili. Zarzut odnosi się zwłaszcza do uczonych w Piśmie, do kapłanów, zawodowych proroków i pasterzy narodu. Napominający Izraelitów prorocy zginęli od miecza

[44] Por. J. Homerski, *Księga Daniela…*, s. 101; L.F. Hartman, A.A. Di Lella, *Księga Daniela*, s. 798; T. Brzegowy, *Ostateczne Królestwo Boga i Jego świętych (Księga Daniela)*, s. 187.

[45] Por. M. Parchem, *Księga Daniela…*, s. 756 n.

[46] Por. J. Frankowski, *Prorok bezlitosnej kary (Księga Ezechiela)*, s. 226.

[47] Por. E. Haag, *Das Buch Jeremia*, s. 56; L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie…*, s. 22; G.P. Couturier, *Księga Jeremiasza*, s. 688.

(Jr 2,33-37). Skutkiem tej sytuacji jest deprawacja moralna. Ogólny brak wiary powoduje upadek moralności. Znajduje to wyraz w lekceważeniu prawa Bożego, co przekłada się na niesprawiedliwość w stosunkach społecznych. „Bo są w narodzie moim przewrotni, co splatają sieć jak łowca ptaków, zastawiają sidło, łowią ludzi. Jak klatka pełna jest ptaków, tak domy ich przepełnione są oszustwem: w ten sposób stają się oni wielkimi i bogatymi, otyłymi i ociężałymi, a także prześcigają się w nieprawości. Nie przestrzegają sprawiedliwości – sprawiedliwości wobec sierot, by doznały pomyślności, nie bronią sprawy ubogich" (5,26-28; por. 6,5 n; 7,5 n; 21,12; 22,3.17). Ludzi niegodziwych narodu wybranego Jeremiasz porównuje do łowców ptaków (por. Ps 10,8 n). Przez swoje machinacje stają się oni bogaci i są zaliczani do możnych tego świata. Taka sytuacja religijno-moralna Izraela napawa Jeremiasza smutkiem graniczącym z rozpaczą. Zło grzesznych czynów Izraelitów ma charakter trwałego usposobienia (Jr 5,31)[48]. Narastająca niesprawiedliwość przybiera niespotykane dotąd objawy (2,34; 5,28; 6,7.13; 7,6).

Jeremiasz piętnuje cudzołóstwo, kradzież, kłamstwa, oszczerstwa. „Wszyscy oni są bowiem cudzołożnikami, gromadą buntowników. Niby łuk napinają swój język; kłamstwo, a nie prawda panuje w kraju. Albowiem kroczą od przewrotności do przewrotności, a nie uznają Pana. Wystrzegajcie się jeden drugiego i nie ufajcie nikomu z braci! Każdy bowiem brat oszukuje podstępnie, a każdy przyjaciel głosi oszczerstwa. Jeden zwodzi drugiego, nie mówiąc prawdy; przyzwyczaili swój język do kłamstwa, postępują przewrotnie, nie chcą się nawrócić. Oszustwo na oszustwie, obłuda na obłudzie; nie chcą znać Pana – «wyrocznia Pana»" (9,1b-5; por. 2,34; 5,1 n.26 nn; 6,13; 7,1-15; 23,14). Jeremiasz gani również przemoc (6,6 n; 7,6) oraz morderstwa (2,34; 7,6). Skutkiem popełnianych grzechów jest stan buntu przeciwko Bogu i zatwardziałość serc Izraelitów. Prorok opisuje to w następujących słowach Bożej wyroczni: „Dlaczego się ze Mną sprzeczacie? Wszyscy zgrzeszyliście przeciw Mnie – wyrocznia Pana" (2,29)[49]. Nieco dalej natomiast pisze: „Wszyscy oni są niesforni, popełniając przestępstwa" (6,28a).

[48] Por. S. Potocki, *Złość grzechu w nauce proroków sprzed niewoli babilońskiej*, s. 94 nn; E. Haag, *Das Buch Jeremia*, s. 86 n; L. Stachowiak, *Prorocy więksi*, s. 289; tenże, *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie…*, s. 40; G. Witaszek, *Osobowe doświadczenie Boga Ojca u proroków Amosa, Ozeasza, Jeremiasza i DeuteroIzajasza*, s. 71; G.P. Couturier, *Księga Jeremiasza*, s. 691; M. Gołębiewski, *Dni klęski (Księga Jeremiasza)*, s. 210; A. Banaszek, *Prorocy przedwygnaniowi*, s. 122.

[49] Por. E. Haag, *Das Buch Jeremia*, s. 120 n; J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 216; L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie…*, s. 59 n; G.P. Couturier, *Księga Jeremiasza*, s. 694; M. Gołębiewski, *Dni klęski (Księga Jeremiasza)*, s. 210. Szerzej na temat stosunków społecznych Izraelitów w czasach Jeremiasza patrz: L. Wisser, *Jérémie, critique de la vie sociale*, Genève 1982.

Słowa Boga, które przekazuje Jeremiasz, zawierają definitywne stwierdzenie winy Izraela.

Prorok przypomina katalog głównych występków popełnianych przez udających się do świątyni: „Kraść, zabijać, cudzołożyć, przysięgać fałszywie, palić kadzidło Baalowi, chodzić za obcymi bogami, których nie znacie... A potem przychodzicie i stajecie przede Mną w tym domu, nad którym wzywano mojego imienia, i mówicie: «Oto jesteśmy bezpieczni», by móc nadal popełniać te wszystkie występki" (Jr 7,9 n). Przybycie do świątyni winno zakładać zerwanie z tymi grzechami, a zwłaszcza z bałwochwalstwem i synkretyzmem. Judejczycy nie troszczą się jednak o to. Uważają, że sam pobyt w świątyni zapewni im bezkarność (w. 10). Panuje bowiem przekonanie, że naród jest bezpieczny, ponieważ ma świątynię. Takie postępowanie sprowadza świątynię tylko do roli kryjówki[50].

Prorok Jeremiasz obrazuje grzeszność Izraela w serii metafor. Izraelici zostają przyrównani do martwego łupu ryczącego lwa (Jr 2,14 n), do winnego szczepu, który utracił swą pierwotną szlachetność i stał się bezużyteczny (w. 21), do młodej wielbłądzicy pełnej niepohamowanej namiętności (w. 23 n). Głównym grzechem narodu wybranego jest odwrócenie się od Boga. Jest to połączone ze złudną nadzieją i oszukiwaniem siebie (ww. 5.8.13.17.23.27). Naród ten oczekiwał darów Bożych, a jednocześnie odrzucał ich Dawcę. Egzystencję ludzką zniekształcił brak posłuszeństwa wobec Jahwe, co prowadzi do duchowego zniewolenia (7,24). Prorok domaga się posłuszeństwa woli Boga, ponieważ ono więcej znaczy niż zewnętrzne praktyki kultu. Chodzi bowiem o to, że „cały dom Izraela jest nieobrzezanego serca" (9,25b)[51].

W pojęciu Jeremiasza człowiek jest grzesznikiem. Ta prawda jest główną ideą teologii Jeremiasza. Stąd jego przepowiadanie jest nieustannym atakiem na zatwardziałość w grzechu (por. 3,17) i na upór człowieka w realizowaniu własnych planów bez liczenia się z wolą Boga (2,20). Bóg zaś jest wspaniałomyślny wobec swojego narodu, dlatego Jeremiasz nie przestaje do końca go upominać (Jr 44). Wierzy ostatecznie w możliwość powrotu Izraelitów do Boga. Człowiek bowiem zawsze znajduje się w obliczu Boga i Jego miłosierdzia, które skłania się ku człowiekowi: „Czy Efraim nie jest dla Mnie drogim synem lub wybranym dzieckiem? Ilekroć bowiem się zwracam przeciw niemu, nieustannie go wspo-

[50] Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie*..., s. 49; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 28 n.

[51] Por. E. Haag, *Das Buch Jeremia*, s. 126; G. Fischer, *Il libro di Geremia*, Roma 1995, s. 66; J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 216; G.P. Couturier, *Księga Jeremiasza*, s. 693; J. Bramorski, *Grzech jako zniewolenie w ujęciu proroków Starego Testamentu*, RBL 3 (2003), s. 172.

minam. Dlatego się skłaniają ku niemu moje wnętrzności; muszę mu okazać miłosierdzie! – wyrocznia Pana" (31,20)[52].

Jeremiasz podkreśla powszechność i spontaniczność grzechu. Nie jest jednak pesymistą jeśli chodzi o przezwyciężenie zatwardziałości ludzkich serc (24,6 n). Ciągle głosi zasadność i konieczność poprawy. Oczyszczająca kara może być zbawienną i doprowadzić człowieka oraz cały naród do Boga. W swoich wizjach Jeremiasz dostrzega możliwość powrotu człowieka do pierwotnej wierności Bogu oraz odnowy Izraela we wszystkich jego strukturach. Te nadzieje nie stały się faktem w czasach Jeremiasza. Zło upowszechniło się i zakorzeniło, a naród nadal trwał w swojej przewrotności. W związku z tym zamiast zachęty Jeremiasz wypowiada słowa groźby. Zmiana sytuacji i oczyszczenie narodu może nastąpić tylko poprzez nieszczęście traktowane jako kara za grzechy[53].

Obraz ogólnego zepsucia panującego w narodzie Ezechiel ukazuje w następujących słowach: „Pan skierował do mnie te słowa: «Synu człowieczy, powiedz jej: Ty jesteś ziemią, która nie została ani oczyszczona, ani obmyta w dzień burzy; której władcy, zamieszkali w jej środku, są jak lew ryczący, co rozdziera zdobycz: pożerają ludzi, zabierają bogactwa i kosztowności i mnożą wdowy wśród nich. Kapłani jej przekraczają moje prawo – bezczeszczą moje świętości. Nie rozróżniają pomiędzy tym, co święte, i tym, co świeckie, nie rozsądzają pomiędzy tym, co czyste, a tym, co nieczyste, a na szabaty zamknęli oczy, tak że wśród nich doznaje zniewagi. Przywódcy pośród niej są jak wilki rozdzierające zdobycz: rozlewają krew, zabijają ludzi, aby osiągnąć niesprawiedliwe zyski. Prorocy natomiast pokrywają ich winy tynkiem, głosząc zwodnicze zapowiedzi i rozpowiadając im kłamliwe wieszczby. Mówią oni: Tak mówi Pan Bóg, podczas gdy Pan nie mówi. Lud tej ziemi mnoży gwałt i rozbój, krzywdzi ubogiego i nędzarza, a bezprawnie uciska cudzoziemca. I szukałem wśród nich męża, który by wystawił mur i stanął w wyłomie przede Mną, by bronił tej ziemi i przeszkodził Mi w jej niszczeniu, a nie znalazłem takiego" (Ez 22,23-30). Winę za taki stan rzeczy ponoszą nie tylko przywódcy narodu, ale także prosty lud. Ciężkim oskarżeniem jest to, że Jahwe nie znalazł nikogo, kto wstawiłby się u Niego za ginącym krajem (por. w. Ez 22,30)[54].

Ezechiel pisze: „Pan skierował do mnie te słowa: «A ty, synu człowieczy, czy zechcesz sądzić? Czy zechcesz wydać wyrok na to krwawe miasto? Ukaż mu wszyst-

[52] Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie…*, s. 161 n; M. Gołębiewski, *Dni klęski (Księga Jeremiasza)*, s. 210.

[53] Por. J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 219; L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie…*, s. 129; G.P. Couturier, *Księga Jeremiasza*, s. 708; M. Gołębiewski, *Dni klęski (Księga Jeremiasza)*, s. 210 n.

[54] Por. J. Homerski, *Księga Ezechiela…*, s. 95.

kie jego obrzydliwości! Powiedz: Tak mówi Pan Bóg: O miasto, które przelewasz własną krew, aby przez to sprowadzić nadejście swej godziny, któreś postawiło u siebie bożki, aby się nimi plugawić; przez twoją krew, którąś wylało, tyś zaciągnęło winę; przez bożki, któreś postawiło, tyś sprowadziło przybliżenie twoich dni, tyś doszło do kresu swoich lat. Dlatego uczynię z ciebie przedmiot hańby przed narodami i pośmiewisko wobec wszystkich krajów. Sąsiedzi i ci, którzy daleko od ciebie mieszkają, będą się z ciebie naśmiewać: ty o niesławnym imieniu i pełne swarów! Oto władcy izraelscy – każdy ma swój sposób na to, aby rozlewać krew. U ciebie znieważa się ojca i matkę, u ciebie krzywdzi się cudzoziemca, u ciebie uciska się sierotę i wdowę. Szargasz moimi świętościami i bezcześcisz moje szabaty. Są u ciebie ludzie rzucający oszczerstwa w celu zabijania, u ciebie jada się z krwią, u ciebie popełnia się nierząd. U ciebie odkrywa się nagość ojca, u ciebie gwałt zadaje się kobiecie w okresie jej nieczystości. Ten popełnia obrzydliwość z żoną swego sąsiada, tamten plami się rozpustą ze swoją synową, a tamten u ciebie zadaje gwałt swej siostrze, córce swego ojca. U ciebie przyjmuje się podarki za przelanie krwi. Pobierasz odsetki i lichwę, gwałtem ograbiasz swego bliźniego, ale o Mnie zapominasz – wyrocznia Pana Boga" (22,1-12; por. 18,5-23)[55].

W innym miejscu znajdują się słowa: „Tak mówi Pan: «Klaskaj w dłonie i tupaj nogą, i wołaj: Biada z powodu wszystkich obrzydliwości domu Izraela, który padnie od miecza, głodu i zarazy. Ten, co jest daleko, umrze od zarazy; ten, co jest blisko, polegnie od miecza, a ten, co pozostanie i będzie oblężony, umrze z głodu. I tak uśmierzę na nich mój gniew. Poznacie, że Ja jestem Pan, gdy wasi zabici będą leżeli pokotem u stóp swoich bożków, wokół ich ołtarzy, na każdym pagórku na wszystkich szczytach gór, pod każdym drzewem zielonym i pod każdym rozłożystym terebintem, gdzie składali ofiarę o miłej woni wszystkim swoim bożkom. Wyciągnę rękę przeciwko nim i zamienię kraj ten w ziemię pustą i dziką, począwszy od pustyni aż do Ribla, wszędzie, gdzie mieszkają, i poznają, że Ja jestem Pan»" (Ez 6,11-14; por. 7,15-27). Poprzez specjalne gesty prorok wyraża uczucia smutku i przerażenia (6,11). Jest to spowodowane surowymi karami, jakie czekają naród wybrany za popełniane grzechy[56].

Jahwe rozgniewany grzechami zostawia naród, Jerozolimę i świątynię, wydając je na straszny los oblężenia, zniszczenia i niewoli (por. Ez 4,1-3; 8,6; 12,1-16.21-25; 13,1-16). Ezechiel przekazuje słowa Boga: „«Wobec tego wyleję na nią mój gniew, w ogniu mojej zapalczywości wyniszczę ich. Na głowy ich

[55] Por. R. Mosis, *Das Buch Ezechiel*, s. 212 nn; E. Zawiszewski, *Księgi proroków*…, s. 190 nn; J. Homerski, *Księga Ezechiela*…, s. 93 n; L. Boadt, *Księga Ezechiela*, s. 760 nn; J. Frankowski, *Prorok bezlitosnej kary (Księga Ezechiela)*, s. 226.

[56] Por. R. Mosis, *Das Buch Ezechiel*, s. 71 nn; J. Homerski, *Księga Ezechiela*…, s. 36 n; L. Boadt, *Księga Ezechiela*, s. 751 n; R. Rumianek, *Księga Ezechiela*…, s. 74 nn.

składam odpowiedzialność za ich postępowanie» – wyrocznia Pana Boga" (22,31). Nieuchronność kary jest zapowiedziana w symbolicznej czynności siekanych mieczem, palonych i rozrzucanych z wiatrem włosów. W ten sposób postąpią z Izraelitami (por. Ez 5). Ezechiel zapowiada karę także w wizji miecza, który lśni jak błyskawica i zabija (21,13-22). Jest to już niejako stwierdzenie nieodwołalnie wydanego wyroku (por. 7,2 n.9)[57].

W Ez 20 prorok już nie w sposób obrazowy, jak w wyroczni z 16,1-63, lecz jasno podkreśla, że kara Boża przyjdzie nieodwołalnie[58]. W dalszej części tej wyroczni autor daje do zrozumienia, że bezbożność narodu nie jest w stanie zniweczyć zbawczych planów Boga. „Na moje życie! – wyrocznia Pana Boga. Oto Ja będę panował nad wami mocną ręką i wyciągniętym ramieniem, i ze strasznym gniewem" (20,33). Do ludu Jahwe będą mogli należeć tylko ludzie wolni od nieczystości grzechu (ww. 34-44). Zbawcze działanie Jahwe pobudzi naród wybrany do zreflektowania swojej przeszłości. Wtedy lud nabierze obrzydzenia do grzechu niewierności[59].

4. Odpowiedzialność indywidualna

Wobec zapowiadanej kary za grzeszne postępowanie Izraela, owo pokolenie formułuje zarzut w postaci przysłowia: „Ojcowie jedli zielone winogrona, a zęby ścierpły synom" (Ez 18,2; por. Pwt 5,9 n; Jr 31,29). Ezechiel zaś zdecydowanie odpowiada: „Na moje życie – wyrocznia Pana Boga. Nie będziecie więcej powtarzali tej przypowieści w Izraelu. Oto wszystkie osoby są moje: tak osoba ojca, jak osoba syna. Są moje. Umrze tylko ta osoba, która zgrzeszyła" (18,3 n). W ten sposób zasadzie odpowiedzialności zbiorowej Ezechiel przeciwstawia zasadę odpowiedzialności osobistej. Takie ujęcie zapoczątkowuje nowy etap myśli izraelskiej. Dotychczas bowiem w mentalności Izraelitów panowało, a przynajmniej przeważało, przekonanie o zasadzie zbiorowej odpowiedzialności. Ezechiel zaś wyraźnie ogłasza, że w Bożych wyrokach nikt nie będzie karany za cudze winy. Każdy ponosi odpowiedzialność za swoją nieprawość: „Dlatego, domu Izraela, będę was sądził, każdego według jego postępowania – wyrocznia Pana Boga" (w. 30)[60].

---

[57] Por. L. Boadt, *Księga Ezechiela*, s. 762 n; J. Frankowski, *Prorok bezlitosnej kary (Księga Ezechiela)*, s. 227 n; A. Banaszek, *Prorocy przedwygnaniowi*, s. 131; R. Rumianek, *Księga Ezechiela…*, s. 182 n.

[58] Por. J. Homerski, *Księga Ezechiela…*, s. 79 n.

[59] Por. R. Mosis, *Das Buch Ezechiel*, s. 246; L. Boadt, *Księga Ezechiela*, s. 762.

[60] Por. W. Zimmerli, *Ezechiel*, t. 1, s. 401 n; J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 44; E. Zawiszewski, *Księgi proroków…*, s. 188 nn; G. Witaszek, *Sprawiedliwość społeczna a odpowiedzialność indywidualna (Ez 18)*, s. 157 nn; J. Homerski, *Księga Ezechiela…*, s. 73 n; J. Frankowski, *Prorok bezlitosnej kary (Księga Ezechiela)*,

Działanie poszczególnego Izraelity dotyczyło całego narodu. Prorocy często wypominali narodowi rozmaite niewierności wobec Boga i wzywali do nawrócenia. Nie wszyscy jednak ich słuchali. Wielu uważało się za niewinnych, a odpowiedzialność była zrzucana na przodków. W tym sensie pisze autor Lamentacji: „Przodkowie nasi zgrzeszyli – ich nie ma, a my dźwigamy ich grzechy" (Lm 5,7). Prorok Ezechiel z oburzeniem odnosi się do takiego postępowania. Z naciskiem podkreśla, że istnieje przede wszystkim odpowiedzialność indywidualna. Każdy odpowiada za swoje czyny. Stąd przestaje obowiązywać już powiedzenie: „Ojcowie jedli zielone winogrona, a zęby ścierpły synom" (Ez 18,2)[61].

Powiedzenie to cieszyło się dużą popularnością. Ezechiel przeciwstawia mu jednak objawienie Boże, które dotyczy Izraela. Głoszona przez Ezechiela zasada indywidualnej odpowiedzialności uświadamia człowiekowi, że jego łączność z Bogiem nie zależy tylko od przynależności do narodu wybranego. Owa przynależność ma ogromną wartość, ale nie stanowi gwarancji dobrych relacji z Bogiem. Liczy się przede wszystkim życie i postępowanie każdego pojedynczego człowieka. Ezechiel bardziej zwraca uwagę na jednostkę. Ukazuje on każdemu człowiekowi jego sytuację przed Bogiem. Kieruje swoje nauczanie przede wszystkim do sumienia jednostek[62].

Zasada kolektywizmu stała się bowiem dla poszczególnych Izraelitów dość wygodną wymówką i osłoną, która pozwalała niejako ukryć się przed Bogiem. Człowiek jednak nie może być przed Bogiem istotą anonimową. Nie może też żyć pozorną sprawiedliwością. W perspektywie odpowiedzialności indywidualnej każdy sam musi się uporać ze swoją rzekomą sprawiedliwością i stanąć w prawdzie o sobie, aby móc żyć w całkowitym pokoju z Bogiem[63]. Ezechiel głosi tę zasadę w momencie, gdy naród izraelski został pozbawiony swojego państwa i świątyni. Izraelici musieli wtedy zrozumieć, że kontakt z Bogiem można nawiązać poprzez gorliwość osobistą, ponieważ każdy człowiek odpowiada indywidualnie za swoje czyny. Musieli zrozumieć, że niewola, w jakiej się znaleźli dotyczy ich własnych niewierności według zasady odpowiedzialności indywidualnej[64].

Ezechiel próbuje rozwiązać problem winy i niewinności przed Bogiem. Pisze on, że „Umrze tylko ta osoba, która zgrzeszyła" (18,4b). W ten sposób mocno akcentuje indywidualną odpowiedzialność za grzechy, które prowadzą do śmierci.

s. 228; A. Banaszek, *Prorocy przedwygnaniowi*, s. 132; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 127 nn; tenże, *Księga Ezechiela…*, s. 151 nn.

[61] Por. R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 133 n.

[62] Por. W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów*, Warszawa 1991, s. 148; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 134; tenże, *Księga Ezechiela…*, s. 157.

[63] Por. G. Savoca, *Il libro di Ezechiele*, Roma 1991, s. 87.

[64] Por. R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 134 n; tenże, *Księga Ezechiela…*, s. 157 n.

Ezechiel rozumie bowiem śmierć jako sytuację człowieka po dopuszczeniu się przez niego grzechu. Chodzi tu o śmierć duchową. Grzech jest konkretną decyzją człowieka przeciwko Bogu. Według Ezechiela śmierć jest ściśle związana z grzechem. O człowieku zaś sprawiedliwym, który przestrzega Bożego prawa (w. 5) prorok pisze, że na pewno będzie żył (w. 9). Ezechiel wyraźnie podkreśla, że najważniejsze jest postępowanie poszczególnego człowieka. Ostatecznie bowiem o życiu czy śmierci rozstrzyga nie sytuacja narodu, lecz postawa każdego człowieka w danej sytuacji. Nikt nie ponosi odpowiedzialności za winy przodków, lecz każdy jest odpowiedzialny osobiście za swoje czyny[65].

Ezechiel podkreśla, że Bóg nie chce zguby grzeszników. Oczekuje od nich nawrócenia. „A jeśliby występny porzucił wszystkie swoje grzechy, które popełniał, a strzegł wszystkich moich ustaw i postępowałby według prawa i sprawiedliwości, żyć będzie, a nie umrze: nie będą mu poczytane wszystkie grzechy, jakie popełnił, lecz będzie żył dzięki sprawiedliwości, z jaką postępował. Czyż tak bardzo mi zależy na śmierci występnego – wyrocznia Pana Boga – a nie raczej na tym, by się nawrócił i żył? A gdyby sprawiedliwy odstąpił od swej sprawiedliwości i popełniał zło, naśladując wszystkie obrzydliwości, którym się oddaje występny, czy taki będzie żył? Żaden z wykonanych czynów sprawiedliwych nie będzie mu poczytany, ale umrze z powodu nieprawości, której się dopuszczał, i grzechu, który popełnił" (18,21-24)[66].

Ezechiel wykazuje, że człowiek zły, jeśli się nawróci, będzie żył (18,21-23). Jeśli natomiast sprawiedliwy zgrzeszy, będzie odpowiedzialny za wyrządzone zło (w. 24). Konkluzja jest oczywista. Sprawiedliwy będzie żył, a grzesznik umrze, jeśli się nie nawróci (ww. 26-28). Nadal istnieje odpowiedzialność zbiorowa. Nie jest to jednak ślepe narzędzie kary Bożej. Każdy człowiek jest członkiem jakiejś wspólnoty, lecz będzie osobiście sądzony przez Boga za swoje własne czyny. „Dlatego, domu Izraela, będę was sądził, każdego według jego postępowania – wyrocznia Pana Boga. Nawróćcie się! Odstąpcie od wszystkich waszych grzechów, aby wam już więcej nie były sposobnością do przewiny. Odrzućcie od siebie wszystkie grzechy, któreście popełniali przeciwko Mnie, i utwórzcie sobie nowe serce i nowego ducha. Dlaczego mielibyście umrzeć, domu Izraela? Ja nie mam żadnego upodobania w śmierci – wyrocznia Pana Boga. Zatem nawróćcie się, a żyć będziecie" (ww. 30-32). Szczera wola nawrócenia jest warunkiem pojednania z Bogiem, który chce, aby każdy człowiek pozostawał z Nim w łączności. Bóg nie chce śmierci człowieka, lecz pragnie, aby się nawrócił i żył (w. 32). Nie

[65] Por. G. Witaszek, *Sprawiedliwość społeczna a odpowiedzialność indywidualna (Ez 18)*, s. 160.

[66] Por. C. Tresmontant, *Le prophétisme hebreu*, Paris 1982, s. 128; E. Zawiszewski, *Księgi proroków…*, s. 190; J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 244; R. Rumianek, *Księga Ezechiela…*, s. 159 n.

można zatem przypisywać nieszczęść narodu winom przeszłych pokoleń. Każdy sam musi się poprawić i nawrócić do Boga, a wtedy będzie działo się dobrze[67].

5. Wyznanie grzechów wspólnoty wygnanych

Izraelici podczas trwania niewoli babilońskiej przyznają się do winy –nieposłuszeństwa wobec Boga. Wygnańcy oświadczają, że zasłużyli na karę, jaka ich spotkała i proszą Boga o wybawienie z niewoli[68]. Prorok w Księdze Barucha pisze: „Mówić będziecie: Panu, Bogu naszemu, należna jest sprawiedliwość, nam zaś zawstydzenie oblicza, jak to jest obecnie, oraz każdemu człowiekowi ziemi judzkiej: mieszkającym w Jerozolimie, królom, zwierzchnikom, kapłanom, prorokom i przodkom naszym, ponieważ zgrzeszyliśmy przed Panem, nie wierzyliśmy Jemu, nie byliśmy posłuszni głosowi Pana, Boga naszego, by pójść za przykazaniami Jego, które nam dał. Od czasu kiedy Pan wyprowadził przodków naszych z ziemi egipskiej, aż do dnia dzisiejszego byliśmy niewierni wobec Pana, Boga naszego, byliśmy tak niedbali, iż nie słuchaliśmy Jego głosu. Przylgnęły przeto do nas nieszczęścia i przekleństwo, jakimi Pan zagroził przez Mojżesza, sługę swego, w dniu, w którym wyprowadził przodków naszych z Egiptu, aby nam dać ziemię, opływającą w mleko i miód, jak to jest i obecnie. Nie byliśmy posłuszni głosowi Pana, Boga naszego, przekazanemu we wszystkich mowach proroków, posłanych do nas. Każdy chodził według zamysłów swego złego serca, służyliśmy bowiem obcym bogom i czyniliśmy, co jest złe przed oczami Pana, Boga naszego. Wypełnił Pan słowa swoje, które wypowiedział przeciw nam, sędziom naszym, sądzącym Izraela, przeciw królom i zwierzchnikom naszym, przeciw każdemu z Izraela i Judy. Nigdzie pod niebem nie było ono tak spełnione, jak je spełnił w Jeruzalem według tego, co było napisane w Prawie Mojżeszowym, że ktoś z nas będzie jadł ciało swojego syna i córki. Dał ich Bóg za niewolników wszystkim królestwom, które są wokół, na pośmiewisko i urąganie narodom, między którymi Pan nas rozproszył. Stali się oni jak poddani, a nie panujący, dlatego że zgrzeszyliśmy przeciw Panu, Bogu naszemu, że nie byliśmy posłuszni Jego głosowi. Panu, Bogu naszemu, należna jest sprawiedliwość, a nam i przodkom naszym dzisiaj zawstydzenie oblicza. Cała niedola, którą Pan zamierzył względem nas, spadła na nas. Nie staraliśmy się przebłagać oblicza Pana przez odwrócenie się każdego z nas od zamysłów swojego złego serca. Czuwał Pan nad

[67] Por. R. Mosis, *Das Buch Ezechiel*, s. 223 n; E. Zawiszewski, *Księgi proroków*…, s. 192; G. Witaszek, *Sprawiedliwość społeczna a odpowiedzialność indywidualna (Ez 18)*, s. 163; J. Homerski, *Księga Ezechiela*…, s. 75 nn; R. Rumianek, *Księga Ezechiela*…, s. 160.

[68] Por. J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 368.

tym, by sprowadzić niedolę na nas, bo jest sprawiedliwy we wszystkich dziełach swoich, które nam nakazał. Nie słuchaliśmy Jego głosu, by postępować według przykazań Pana, które nam dał" (Ba 1,15-2,10)[69].

W tym wyznaniu win dokonuje się niejako całościowe podsumowanie historii Izraela. Izraelici z diaspory razem z mieszkańcami Jerozolimy przyjmują na siebie całą odpowiedzialność za niewierność przymierzu od początku historii narodu wybranego, aż do czasów współczesnych autorowi. Wyznają oni grzech początków od wyjścia z Egiptu i grzech kontynuacji w dziejach narodu izraelskiego (Ba 1,19). Tym grzechem jest brak posłuszeństwa „głosowi Pana, Boga naszego, przekazanemu we wszystkich mowach proroków, posłanych do nas" (w. 21).

W wyniku owego braku posłuszeństwa Izraelici traktowali indywidualnie i arbitralnie Boże przykazania: „Każdy chodził według zamysłów swego złego serca" (Ba 1,22). Doprowadziło to do przyjęcia kultu obcych bóstw. Najbardziej uderzającym grzechem popełnianym przez Izraelitów jest bałwochwalstwo jako wykroczenie przeciwko pierwszemu i fundamentalnemu przykazaniu Dekalogu. Autor nie podaje katalogu popełnianych grzechów, lecz raczej synonimy pojęcia „grzech". Wydaje się, że chce w ten sposób podkreślić fakt, iż wina nie wynika z przypadkowej pomyłki, czy nieznajomości Prawa, lecz jest wyrazem nieposłuszeństwa wobec słów Boga, które były przekazane przez Mojżesza i wielokrotnie powtarzane przez proroków. Efektem takiej postawy jest wypełnienie się gróźb i kar wobec narodu wybranego, które zostały zapowiedziane w klauzulach przymierza, zwłaszcza tych zawartych w przekleństwach wypowiedzianych przez Mojżesza (w. 20)[70].

Bóg zaś okazał się sprawiedliwy. Najpierw zapowiedział za pośrednictwem słowa prorockiego niebezpieczeństwa wynikające ze złamania przymierza. Następnie czuwał nad dokładnym wypełnieniem się owych słów. Skutkiem tego wypełnienia jest przede wszystkim zniszczenie Jerozolimy, a następnie upokorzenie Izraelitów wobec innych narodów poprzez uprowadzenie do niewoli. Prorok wymienia różne kategorie ludzi, którzy zostali dotknięci karą za niewypełnienie zobowiązań wynikających z zawartego przymierza (por. Ba 1,15 n). Podkreśla w ten sposób współodpowiedzialność za popełniane grzechy, a jednocześnie wskazuje na potrzebę solidarności w czynieniu pokuty. Pokutować winien cały naród: przywódcy religijni i polityczni oraz podwładni[71].

[69] Por. L. Stachowiak, *Lamentacje. Księga Barucha*…, s. 118 nn; T. Hergesel, *Rozumieć Biblię*, s. 424; G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego*, s. 290 n; A. Fitzgerald, *Księga Barucha*, s. 736; A. Strus, *Wyznanie win i nadzieja wygnańców (Księga Barucha)*, s. 140.

[70] Por. L. Stachowiak, *Lamentacje. Księga Barucha*…, s. 119; A. Strus, *Wyznanie win i nadzieja wygnańców (Księga Barucha)*, s. 140 n.

[71] Por. L. Stachowiak, *Lamentacje. Księga Barucha*…, s. 118 n; A. Strus, *Wyznanie win i nadzieja wygnańców (Księga Barucha)*, s. 140.

Baruch kładzie szczególny nacisk na wyznanie grzechów. Jest to dla niego najistotniejszy element orędzia. Izraelici przyjmują na siebie odpowiedzialność za winy przodków, ale przede wszystkim podkreślają własną winę, wymieniając ją na pierwszym miejscu: „nam i przodkom naszym dzisiaj zawstydzenie oblicza" (Ba 2,6b)[72]. Warto zwrócić uwagę na fakt, że w podobnej modlitwie u Syracha (36,1-17), czy w Księdze Judyty (8,18-23), nie ma wyznania grzechów uważanych za przyczynę nieszczęścia narodu. W tym porównaniu Baruch, kładąc szczególny nacisk na wyznanie grzechów Izraela, chce ukazać wyidealizowaną wspólnotę religijną, która dostrzega źródło wszelkiego nieszczęścia w nieposłuszeństwie Bogu. Ta wspólnota, żyjąca w diasporze i w Jerozolimie, daje wyraz swemu nawróceniu wypełniając to, co przekazuje prorok[73].

Wyznający swoje grzechy w Księdze Barucha nie są jeszcze zmarłymi i mogą uzyskać przebaczenie (por. Ba 2,11-18, a zwłaszcza 17). Jedynie żyjący mogą bowiem uwielbiać Boga. Ten argument ma szczególne znaczenie w obliczu starotestamentowego przekonania, że zmarli nie należą już do ludu Bożego i nie mogą oddawać chwały Bogu przez wyznanie swych grzechów (por. Iz 38,18 n). Baruch przyrównuje sytuację Izraela do grzesznika, który jest skazany na śmierć, lecz uznając swoją winę zasługuje na przebaczenie, mimo że została już przez Boga podjęta decyzja o jego ukaraniu. Ta sytuacja przywołuje na myśl znane z historii Starego Testamentu przypadki nawrócenia, jak chociażby nawrócenie Dawida (2 Sm 12,1-16), Achaba (1 Krl 21,27 nn), lub Bożą obietnicę przebaczenia temu, kto uzna swoją winę (Pwt 30,2 n)[74].

Nawrócenie jest środkiem, dzięki któremu naród wybrany może zapewnić sobie łaskawość Boga oraz Jego różnorakie dobrodziejstwa (Ba 2,8.30 nn; 4,28). Największym dobrodziejstwem jest nowe i wieczne przymierze, które Bóg zawrze z Izraelem (Ba 2,35; por. Jr 31,31-34; Ez 16,60; 34,25; 37,26; Iz 42,6; 49,8; 55,3; 61,8). Ta obietnica zostanie spełniona przez Jezusa Chrystusa (por. Mt 26,26-29; Mk 14,22-25; Łk 22,19 n; 1 Kor 11,23 nn)[75].

Podsumowanie

Wśród proroków okresu niewoli babilońskiej grzechy narodu wybranego piętnują zwłaszcza dwaj prorocy: Jeremiasz i Ezechiel. Jeremiasz jest ostatnim

[72] Por. L. Stachowiak, *Lamentacje. Księga Barucha…*, s. 121.
[73] Por. A. Strus, *Wyznanie win i nadzieja wygnańców (Księga Barucha)*, s. 141.
[74] Por. L. Stachowiak, *Lamentacje. Księga Barucha…*, s. 121 nn; A. Fitzgerald, *Księga Barucha*, s. 736; A. Strus, *Wyznanie win i nadzieja wygnańców (Księga Barucha)*, s. 141 n.
[75] Por. J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 371.

Bożym wysłannikiem przed przeprowadzeniem sądu i kary w postaci niewoli babilońskiej. Jego proroctwo stanowi ostatnie ostrzeżenie dla narodu wybranego. Zwraca się on do narodu z upomnieniem i ma przeciwstawić się grzechowi. Warunkiem Bożego błogosławieństwa jest wypełnianie Bożego prawa (por. Jr 7,1-15; 21,12; 22,3; 23,13-17). Izraelici lekceważą jednak wolę Jahwe. Powszechne staje się bałwochwalstwo połączone z prostytucją sakralną (2,5.8.11.20.23; 5,7; 7,6.18.30). Dochodzi nawet do składania ofiar z ludzi (7,31; 19,4; 32,35).

Ezechiel dostrzega grzech narodu wybranego nie tylko w historii, ale i w czasach jemu współczesnych. Zwraca uwagę na stan ogólnego zepsucia. Obydwaj prorocy piętnują zwłaszcza bałwochwalstwo. Jeremiasz piętnuje wszelkie jego przejawy, a także krytykuje religijny formalizm. Przekazuje słowa Pana: „I wydam wyrok na nie za całą ich niegodziwość, iż opuścili Mnie, a palili kadzidło obcym bogom i hołd oddawali dziełom rąk swoich" (1,16). Najczęściej praktykowaną formą bałwochwalstwa było oddawanie czci Jahwe z wykorzystaniem obrzędów innych narodów. Zawierały one błędne koncepcje teologiczne, które niejednokrotnie przenikały do życia Izraelitów. Należały do nich między innymi: przekonanie o niezniszczalności świątyni w Jerozolimie, wiara w magiczny sens inwokacji, bezkrytyczna pewność opieki Jahwe nad Izraelem.

Inną formą idolatrii było oddawanie czci nie tylko Jahwe, ale i pogańskim bóstwom. W zależności od sytuacji politycznej czczono bóstwa kananejskie, asyryjskie, babilońskie, egipskie. Następowała w ten sposób degradacja Jahwe, który stawał się jednym z bóstw panteonu. Idolatria przez długie lata była niebezpieczeństwem zagrażającym wierze narodu wybranego[76]. Refleksje proroków dotyczące bałwochwalstwa dotyczą głównie bezsilności i nicości bożków oraz ostrzeżenia przed karą, jaka czeka ich czcicieli.

W wypowiedziach Jeremiasza nie ma analizy zła i jego przyczyn. Jego słowa mają raczej charakter ubolewania nad tym, że zło opanowało ludzką naturę. Grzech w Księdze Jeremiasza jest przede wszystkim zejściem z drogi, którą człowiekowi wyznaczył Bóg. Człowiek powinien iść tą drogą pod przewodnictwem Jahwe. Grzech jako oddalenie się od Boga, polega głównie na bałwochwalstwie i synkretyzmie religijnym. Towarzyszy mu nieodłącznie upadek moralny i lekceważenie prawa Bożego (Jr 5,26 nn; 6,5 n; 7,5 n). Również autor Księgi Barucha pojmuje grzech przede wszystkim jako przekroczenie Bożych przykazań (2,10.12), porzucenie mądrości postępowania zgodnego z wolą Jahwe (3,9 nn), a także jako bunt przeciwko Bożemu Prawu oraz obojętność na upomnienia

[76] Por. E. Haag, *Das Buch Jeremia*, s. 126; L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie…*, s. 15; M. Gołębiewski, *Dni klęski (Księga Jeremiasza)*, s. 210; A. Banaszek, *Prorocy przedwygnaniowi*, s. 121 n.

proroków (1,18.21; 2,5.10.24)[77]. Autor podsumowuje historię Izraela dotyczącą nieposłuszeństwa wobec Jahwe. W Liście Jeremiasza natomiast przestrzega Izraelitów przed bałwochwalstwem, co ma związek z lękiem przed obcymi potęgami i pogańskimi bóstwami (Ba 6). Grzech stanowi zatem istotną przeszkodę w realizacji zbawczych planów Boga w stosunku do człowieka, a także w stosunku do Izraela i do całej ludzkości.

Następstwem grzechu jest gniew Pański i kara w postaci nieprzyjacielskiego najazdu i niewoli babilońskiej. Jeremiasz zapowiada, że Jerozolima jako „góra na równinie" wraz ze świątynią padnie ofiarą najeźdźców. Jej mieszkańcy zaś zostaną wzięci do niewoli. Koniec państwa judzkiego i niewola babilońska są postrzegane przez proroków tego okresu jako kara Boża. Nieszczęścia, jakie spadły na Jerozolimę i państwo judzkie w roku 587, były karą za niewierność narodu wobec Boga (por. Lm 1,5.8.18; 3,42 n; 4,13-16). Jednak dzięki misji Jeremiasza, naród – mimo niewoli – zachowuje wiarę i nadzieję na odrodzenie[78].

Autor Księgi Barucha wyrzuca Izraelowi: „Opuściłeś źródło mądrości. Gdybyś chodził po drodze Bożej, mieszkałbyś w pokoju na wieki. Naucz się, gdzie jest mądrość, gdzie jest siła i rozum, a poznasz równocześnie, gdzie jest długie i szczęśliwe życie, gdzie jest światłość dla oczu i pokój" (Ba 3,13 nn). Nieco dalej zaś: „Tą mądrością jest księga przykazań Boga i Prawo trwające na wieki. Wszyscy, którzy się go trzymają, żyć będą. Którzy je zaniedbują, pomrą" (4,1). Autor wskazuje, iż odejście od złych czynów, czyli nawrócenie, jest tym środkiem, dzięki któremu naród wybrany zapewni sobie łaskawość Boga oraz rozmaite Jego dobrodziejstwa (2,8.30 nn; 4,28). Największym dobrodziejstwem będzie nowe, wieczne przymierze, które Bóg ustanowi z Izraelem (2,34 n; por. Jr 31,31-34; Ez 16,60; 34,25; 37,26; Iz 42,6; 49,8; 55,3; 61,8). Ta obietnica zostanie spełniona przez Jezusa Chrystusa, który zawrze nowe i wieczne przymierze z całą ludzkością[79].

Człowiek oddalający się poprzez grzech od Boga ponosi za to przykre konsekwencje swojego postępowania. Bóg wyraża swoją dezaprobatę w stosunku do grzechu w postaci „gniewu". Jest to antropomorficzny sposób mówienia o Bogu. Kary jakie spotykają naród wybrany są wyrazem owego „gniewu" Jahwe. W ten sposób zostaje niejako przywrócony naruszony przez grzech porządek i następuje okazanie sprawiedliwości. Przed zasłużoną karą może uchronić jedynie nawrócenie i pokuta. Następuje wówczas niejako powstrzymanie kary poprzez

[77] Por. J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 371.

[78] Por. T. Matras, *Wpływ niewoli babilońskiej na życie religijne Izraelitów*, s. 321 nn; L. Stachowiak, *Prorocy – słudzy słowa*, s. 89 n; tenże, *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie…*, s. 94 n; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 31.

[79] Por. J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 371.

cierpliwość i dobroć Jahwe. Stąd Jeremiasz wzywa do pokuty: „Oczyść swe serce z nieprawości, Jerozolimo, abyś została ocalona! Dokądże będziesz podtrzymywać w sobie swoje grzeszne myśli?" (4,14; por. 5,1; 18,7-12; 24,7; 36,3.7). Jeremiasz podkreśla, że celem oczyszczenia z grzechów nie wystarczy ufność pokładana w świątyni jerozolimskiej ani obrzezanie (4,4; 9,25). Dopiero pełnienie woli Jahwe prowadzi do powrotu na właściwą drogę życia, na której Bóg jest przewodnikiem. Dopiero wówczas nastąpi prawdziwe, wewnętrzne odnowienie narodu[80].

Grzech wymaga oczyszczenia (Jr 2,22). Człowiek winien zostać niejako uzdrowiony z grzechu, podobnie jak z choroby. Wyraża to Jeremiasz w zapowiedzi odnowienia: „Oto podniosę je odnowione, uleczę i uzdrowię ich oraz objawię im obfity pokój i bezpieczeństwo. I odmienię los Judy i los Izraela, odbudowując ich jak przedtem. Oczyszczę ich ze wszystkich grzechów, jakimi wykroczyli przeciw Mnie, i odpuszczę wszystkie ich występki, którymi zgrzeszyli przeciw Mnie i wypowiedzieli Mi posłuszeństwo" (33,6-8)[81].

Opisując wnikliwie rzeczywistość grzechu, Ezechiel chce skłonić człowieka do refleksji. Z kontekstu księgi wynika, że naród wybrany może przetrwać tylko wtedy, gdy wyciągnie właściwe wnioski z przeszłości co do swego postępowania. Historia grzechów Izraela jest bardzo przejrzysta. Ezechiel jednak z optymizmem patrzy ku przyszłości. Chodzi tylko o to, aby nie powtórzyła się zatwardziałość przodków. Prorok daje do zrozumienia, że bezbożność narodu nie jest w stanie zniweczyć zbawczych planów Boga i formułuje zasadę odpowiedzialności indywidualnej. Każdy sam odpowiada za popełniane czyny. W zaistniałej sytuacji potrzebne jest zatem odnowienie sposobu życia. Ezechiel wskazuje na potrzebę nowego serca i nowego ducha. Dzieje narodu wybranego i jego grzesznego postępowania są również dziejami ludzkiej wolności. W tych dziejach każdy winien dostrzec wielką wrażliwość Boga na sprawy ludzkie[82].

Prorocy okresu niewoli babilońskiej są ludźmi zaangażowanymi w bezkompromisową walkę z grzechem. Zabiegają o to, aby naród wybrany zachował monoteizm i odnowił się pod względem moralnym. Zburzenie Jerozolimy i świątyni oznacza upadek państwa południowego. Jest to punkt zwrotny w historii narodu wybranego. Świątynia była dla Izraelitów niejako gwarancją obecności Boga i Jego przebywania ze swoim narodem. W trudnym okresie niewoli babilońskiej Bóg posyła proroków, aby podtrzymywali naród na duchu i wskazywali przyczyny takiego

[80] Por. W. Rudolph, *Jeremia*, Tübingen 1968, s. X nn; E. Haag, *Das Buch Jeremia*, s. 126; L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie…*, s. 63; M. Gołębiewski, *Dni klęski (Księga Jeremiasza)*, s. 211; A. Banaszek, *Prorocy przedwygnaniowi*, s. 122 n.

[81] Por. W. Rudolph, *Jeremia*, s. X nn; L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie…*, s. 173 n; M. Gołębiewski, *Dni klęski (Księga Jeremiasza)*, s. 211.

[82] Por. R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 127.

stanu rzeczy. Prorocy zabiegają o poprawę stanu religijno-moralnego Izraelitów. Chodzi głównie o zachowanie monoteizmu. Działanie tych proroków obligowało do głębszej interpretacji swojej wiary. Prorocy okresu niewoli babilońskiej przygotowali niejako naród wybrany do religijnej odnowy. Izraelici zaczynają doceniać orędzie Jeremiasza, który jeszcze przed niewolą przestrzegał przed magicznym rozumieniem świątyni. Pogłębiona zostaje wtedy osobista pobożność oparta na nauce o odpowiedzialności indywidualnej (Jr 31,29; Ez 18). Stanowiło to podstawę zachowania monoteizmu oraz poprawy stosunków społecznych[83].

Prorocy przekazywali orędzie nadziei. Trzeba jednak, aby Izraelici wyciągnęli wnioski z przeszłości i nie naśladowali zatwardziałości przodków. Optymistyczne patrzenie w przyszłość zakłada najpierw odnowę sposobu życia. W ten sposób dzieje narodu wybranego stają się dziejami każdego człowieka. Nie tracą one na ważności i aktualności również w czasach współczesnych[84].

Bibliografia

Banaszek A., *Prorocy przedwygnaniowi*, Warszawa 2003.

Boadt L., *Księga Ezechiela*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 740-776.

Bramorski J., *Grzech jako zniewolenie w ujęciu proroków Starego Testamentu*, RBL 3 (2003), s. 165-174.

Brzegowy T., *Ostateczne Królestwo Boga i Jego świętych (Księga Daniela)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 5: *Wielki świat starotestamentalnych proroków,* red. J. Frankowski, T. Brzegowy, Warszawa 2001, s. 151-189.

Chrostowski W., *Prorok wobec dziejów*, Warszawa 1991.

Couturier G.P., *Księga Jeremiasza*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, s. 687-732.

Elliger K., *Deuterojesaja I: Teilband Jesaja 40,1-45,7*, Neukirchen 1978.

Fischer G., *Il libro di Geremia*, Roma 1995.

Fitzgerald A., *Księga Barucha*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, s. 733-739.

Frankowski J., *Prorok bezlitosnej kary (Księga Ezechiela)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 4: *Wielki świat starotestamentalnych proroków,* red. J. Frankowski, T. Brzegowy, Warszawa 2001, s. 217-244.

Gołębiewski M., *Dni klęski (Księga Jeremiasza)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 4: *Wielki świat starotestamentalnych proroków,* red. J. Frankowski, T. Brzegowy, Warszawa 2001, s. 193-216.

[83] Por. tamże, s. 203 nn.

[84] Por. tamże, s. 206.

Gołębiewski M., *Wizja odnowy Izraela (Księga Izajasza 40-55; 56-66)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 5: *Wielki świat starotestamentalnych proroków,* red. J. Frankowski, T. Brzegowy, Warszawa 2001, s. 11-31.

Haag E., *Das Buch Jeremia*, t. 1, Düsseldorf 1973.

Hartman L.F., Di Lella A.A., *Księga Daniela*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, s. 777-798.

Hergesel T., *Rozumieć Biblię*, t. 1: *Stary Testament. Jahwizm*, Kraków 1992.

Homerski J., *Księga Daniela. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1995.

Homerski J., *Księga Ezechiela. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1998.

Homerski J., *Wódz duchowy narodu wybranego na wygnaniu*, RBL 22 (1969), s. 57-74.

Jelonek T., *Prorocy Starego Testamentu*, Kraków 1993.

Läpple A., *Od egzegezy do katechezy*, Warszawa 1986.

Lombardi L., *Geremia. Baruch*, Roma 1979.

Małecki Z., *Krytyka pogańskich bóstw u Deuteroizajasza 44,9-20*, RBL 3 (1996), s. 149-154.

Marconcini B., *Księga Izajasza*, Kraków 2000.

Matras T., *Wpływ niewoli babilońskiej na życie religijne Izraelitów*, „Częstochowskie Studia Teologiczne" 3 (1975), s. 321-342.

Mosis R., *Das Buch Ezechiel*, t. 1: *Kap. 1,1-20,44*, Düsseldorf 1977.

Parchem M., *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2008.

Potocki S., *Złość grzechu w nauce proroków sprzed niewoli babilońskiej*, RTK 3 (1962), s. 81-97.

Poniży B., *Panteizm w Księdze Mądrości (13,1-9) na tle krytyki bałwochwalstwa w Biblii*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 8 (1998), s. 27-60.

Rudolph W., *Jeremia*, Tübingen 1968.

Rumianek R., *Księga Ezechiela. Tłumaczenie i komentarz*, Warszawa 2009.

Rumianek R., *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, Warszawa 2004.

Savoca G., *Il libro di Ezechiele*, Roma 1991.

Schedl C., *Historia Starego Testamentu*, t. 4: *Zew proroków*, Tuchów 1995.

Sicre J.L., *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexilicos*, Madrid 1979.

Sicre J.L., *Profetismo in Israele*, Roma 1995.

Stachowiak L., *Jeremiasz – człowiek i prorok*, „Collectanea Theologica" 2 (1967), s. 35-48.

Stachowiak L., *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1997.

Stachowiak L., *Księga Jeremiasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1967.

Stachowiak L., *Lamentacje. Księga Barucha. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz,* Poznań 1968.

Stachowiak L., *Prorocy – słudzy słowa*, Katowice 1980.

Stachowiak L., *Prorocy więksi*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 271-314.

Strus A., *Jeremiasz – prorok modlitwy za swój naród*, „Collectanea Theologica" 3 (1982), s. 35-56.

Strus A., *Wyznanie win i nadzieja wygnańców (Księga Barucha)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 5: *Wielki świat starotestamentalnych proroków,* red. J. Frankowski, T. Brzegowy, Warszawa 2001, s. 130-150.

Synowiec J.S., *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1995.

Tresmontant C., *Le prophétisme hebreu*, Paris 1982.

Wisser L., *Jérémie, critique de la vie sociale*, Genève 1982.

Witaszek G., *Moc słowa prorockiego*, Lublin 1995.

Witaszek G., *Osobowe doświadczenie Boga Ojca u proroków Amosa, Ozeasza, Jeremiasza i DeuteroIzajasza*, RT 1 (2000), s. 63-79.

Witaszek G., *Sprawiedliwość społeczna a odpowiedzialność indywidualna (Ez 18)*, RBL 3 (1996), s. 154-164.

Zawiszewski E., *Księgi proroków. Wstęp szczegółowy i egzegeza wybranych fragmentów*, Pelplin 1995.

Zimmerli W., *Ezechiel*, t. 1-2, Neukirchen 1979.

Zusammenfassung

VERURTEILUNG DER SÜNDE DURCH DIE PROPHETEN WÄHREND DER BABYLONISCHEN ZEIT

Während der babylonischen Zeit verbreiten sich bei den Israeliten Götzendienst, Synkretismus und religiöser Formalismus. Die meistens praktizierte Form des Götzendienstes war die Verehrung Jahwes mit den Riten der anderen Nationen. Sie enthielten falsche theologische Vorstellungen stark überzeugt von der Unzerstörbarkeit des Tempels in Jerusalem, mit der Glaube an den magischen Sinn der Berufung oder mit der unkritischen Gewissheit der Fürsorge des Jahwes über Israel. Die Propheten verurteilen besonders die Sünden gegen den Nächsten und gegen das Gesetz. Die Folge der Sünde war der Zorn des Herrn und die Strafe in der Form einer feindlichen Invasion und der babylonischen Gefangenschaft. Das auserwählte Volk kann überleben nur, wenn sich umkehrt.

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXV (2011) 113–126

„Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam" (Rdz 1,26) w interpretacji Ojców Kościoła

Powyższy tytuł może budzić niepokój, jeżeli weźmie się pod uwagę stosunkowo dużą liczbę wypowiedzi Ojców Kościoła do wersetów Księgi Rodzaju, w których mowa jest o stworzeniu człowieka. Były to bowiem fragmenty niezmiernie często komentowane w starożytności chrześcijańskiej, zwłaszcza zaś słowa: *Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam* (Rdz 1,26). Nie zamierzam zatem zajmować się w tym krótkim opracowaniu wszystkimi tekstami patrystycznymi, które mają za przedmiot wymieniony werset Rdz 1,26, ale chcę raczej podać wyłącznie pewną próbę interpretacji przytoczonego tekstu biblijnego przez wybranych Ojców i pisarzy Kościoła starożytnego.

Lektura komentarzy patrystycznych do Księgi Rodzaju 1,26 idzie zasadniczo po linii wyjaśnienia najpierw słów: *Uczyńmy człowieka*, potem zaś: *na Nasz obraz, podobnego Nam*, ze szczególnym uwzględnieniem tego, co oznacza termin „obraz" i „podobieństwo". W takim też układzie przedstawię wypowiedzi wybranych autorów Kościoła pierwszych wieków do Rdz 1,26.

1. *Uczyńmy człowieka* (Rdz 1,26a)

Słowa rozpoczynające werset 26 pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju stanowiły dla egzegetów swoistą zagadkę do rozwiązania. W poprzedzających bowiem wersetach, kiedy jest mowa o stworzeniu ziemi, wody, roślin, zwierząt czy też ciał niebieskich, występuje tylko Bóg Stwórca określany przez autora biblijnego w 3 osobie liczby pojedynczej. W przypadku natomiast stworzenia człowieka, w pierwszym opowiadaniu zwanym heksaemeronem[1], można odnieść wrażenie, iż mamy do czynienia jeszcze z kimś drugim, skoro Pan Bóg mówi:

[1] Na temat dwóch opisów stworzenia por. B. Czyżewski, *Wierzę w Boga Ojca*…, Gniezno 2011, s. 92-95.

Uczyńmy człowieka (Rdz 1,26a). Wielu Ojców Kościoła i pisarzy starożytności chrześcijańskiej próbowało na różny sposób wyjaśnić ten biblijny zwrot, zazwyczaj dostrzegali w nim odniesienie do Trójcy Świętej, która cała brała udział w dziele stworzenia[2]. Ograniczę się do przytoczenia kilku tylko świadectw, które wydają się w sposób niezwykle ciekawy i oryginalny interpretować znaczenie słów: *Uczyńmy człowieka* (Rdz 1,26a).

Interesującą interpretację wspomnianego wyrażenia znajdujemy w kilku dziełach św. Grzegorza z Nyssy. W homilii *O pochodzeniu człowieka* zwraca uwagę na różnicę, jaka zachodzi pomiędzy stworzeniem świata a człowieka. Biskup Nyssy mówi:

> „To słowo nie zostało jeszcze skierowane do żadnych stworzeń. Światłość stała się a rozkaz był prosty. Bóg powiedział: *Niech się stanie światłość* (Rdz 1,3). Niebo także zostało stworzone bez naradzania się nad niebem (...). Było to jeszcze przed stworzeniem człowieka i miało miejsce naradzanie się nad człowiekiem. Bóg nie powiedział jak do innych bytów: *Niech stanie się człowiek*. Rozpoznaj godność, jaka tobie przypada. Nie powstałeś z rozkazu, lecz Bóg naradzał się, jaki jest najlepszy sposób, by powołać do życia stworzenie godne czci"[3].

Według św. Grzegorza z Nyssy wspomniana różnica w wypowiadanych przez Boga słowach przy stwarzaniu świata i człowieka nie była przypadkowa. „Naradzanie się" bowiem Boga zwiastowało stworzenie kogoś wyjątkowego. Biskup Nyssy dostrzega w tym akcie wznoszenie się z niższego poziomu na wyższy. Dlatego w kolejnej homilii, tym razem zatytułowanej *O stworzeniu człowieka* uczy:

> „Kiedy więc Pismo mówi, że człowiek powstał jako ostatnia z istot żyjących, Prawodawca poucza nas o duszy, bo obserwując konieczne następstwo porządku bytów, w ostatnim [stworzeniu] widzi doskonałość (...). Słusznie więc natura kroczy po właściwościach istot żywych jak po szczeblach drabiny od bytów niższych do doskonałych"[4].

---

[2] Należy pamiętać o tym, że Ojcowie Kościoła nader często odczytywali Stary Testament w głębszym, duchowym sensie, co pozwalało im dostrzegać w tekstach natchnionych to, z czym współcześni egzegeci nie zawsze się zgadzają. Na temat historii interpretacji Pisma świętego w Kościele, ze szczególnym uwzględnieniem czasów Ojców Kościoła, warto przeczytać monografię H. de Lubaca, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, Kraków 2008.

[3] Grzegorz z Nyssy, *O pochodzeniu człowieka 1,3*; SCh 160, s. 170-172.

[4] Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka 8*, tł. M. Przyszychowska, ŹMT 39, Kraków 2006, s. 68.

Nie ma w tym tekście co prawda mowy o znaczeniu słów: *Uczyńmy człowieka*, ale wyjaśnia je pośrednio. Św. Grzegorz pragnie bowiem podkreślić wielką godność człowieka, który jako ostatnie stworzenie Boga jest inny od pozostałych, ponieważ Bóg dostrzega w nim doskonałość. Z tego też powodu można przypuszczać, że Stwórca nie używa określenia: *niech się stanie*, jak w przypadku innych stworzeń, ale: *Uczyńmy człowieka*.

Biskup Nyssy wraca do tematu stworzenia świata i człowieka w jeszcze innym swoim dziele, mianowicie w *Dialogu z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*. Wskazuje on na celowo zachowany przez Boga porządek i stopniowanie w całym dziele stworzenia, które polegało na tym, że człowiek powołany został do życia jako ostatni. Albowiem poprzedziły go zwierzęta, a te zaś rośliny. Św. Grzegorz uważa, że dzięki temu człowiek jest koroną całego stworzenia[5] i łączy w sobie

> „każdy rodzaj życia, które znajduje się w roślinach, jak i to, które się objawia w zwierzętach. Odżywianie i wzrost ma człowiek wspólne z roślinami – jedno i drugie widzimy u roślin, które pobierają pokarm przy pomocy korzeni i to, co do ich rodzaju jest zbyteczne, wydzielają przez liście i owoce – zdolność zaś czucia dzieli ze zwierzętami. Myślenia i rozumowania nie mają rośliny ani zwierzęta, lecz są jego wyłączną własnością. (...) władza myślenia może się znajdować w ciele tylko na gruncie zmysłowego życia, a życie zmysłowe zaistniało już w świecie zwierzęcym, stąd dusza nasza przez to, że się łączy ze zmysłowym życiem, musi się spotkać i z innymi właściwościami zwierzęcej natury. Wszystkie te zjawiska zwą się namiętnościami"[6].

Ciekawą rzeczą jest u biskupa z Nyssy, że w przytoczonych tekstach, kiedy wyjaśnia znaczenie słów: *Uczyńmy człowieka*, nie odnosi ich do Trójcy Świętej, a jedynie podkreśla godność człowieka, który zajmuje najwyższe i najważniejsze miejsce w dziele stworzenia.

Refleksje podobne do przemyśleń św. Grzegorza z Nyssy snuje św. Jan Chryzostom, który w *Homiliach na Księgę Rodzaju* mówi:

---

[5] Bruna Costacurta w swoim ciekawym opracowaniu dotyczącym niektórych wątków zawartych w Księdze Rodzaju podaje interesującą i zapewne opartą na przeświadczeniu wielu Ojców teorię, że kiedy autor biblijny w pierwszym opowiadaniu o stworzeniu mówi, że człowiek został uczyniony jako ostatni, to oznacza, iż jest stworzeniem szczytowym, końcowym i najpiękniejszym. W drugim zaś opisie mowa jest o tym, że człowiek jest pierwszym stworzeniem Boga, co należy odczytać, iż jest najważniejszy i najpiękniejszy. Wszystko zaś, co Bóg uczynił później, było uczynione dla człowieka. Por. B. Costacurta, *Obietnica życia w Księdze Rodzaju*, Kraków 2004, s. 27.

[6] Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, w: *Wybór pism*, tł. W. Kania, PSP 14, Warszawa 1974, s. 45-46.

„To jedno najpierw warto zbadać: dlaczego mianowicie, kiedy stawało się niebo, nigdzie nie rzecze: *Uczyńmy*, lecz: *Niech się stanie niebo* i: *Niech się stanie światło*, i przy każdym elemencie stworzenia podobnie? Tylko tutaj jest: *uczyńmy* i naradzanie się, i zamysł, i porozumiewanie się z kimś równym godnością? Kimże jest ten, kto ma być stworzony, że tak wielkiej czci doznaje? To jest człowiek: wielka i godna podziwu istota, cenniejsza dla Boga niż cała reszta stworzenia, ze względu na którą istnieje niebo i ziemia, i morze, i każdy element stworzenia (…). To dlatego i naradzanie się, i zamysł, i porozumiewanie się: nie dlatego, iżby Bóg potrzebował naradzania się – w żadnym razie! – lecz przez dobór słów ukazuje nam wartość tego, co zostało stworzone”[7].

Z przytoczonego tekstu wynika, że Jan Chryzostom delikatnie sygnalizuje o porozumiewaniu się i naradzaniu Boga z kimś drugim, kto jest równy w godności. Zaznacza jednak, że Stwórca tego nie potrzebował, bo przecież jest Bogiem. Chodziło raczej o podkreślenie wielkiej godności człowieka, który miał wyróżniać się od innych stworzeń.

Ciekawy komentarz do słów: *Uczyńmy człowieka* daje też Prudencjusz. Używając poetyckiej formy pisze:

„Zaiste pisarz uczony mówi, że w pradawnych
Świata początkach nie Ojciec sam, nie bez Chrystusa,
Dzieła nowego tworzywo w kształty uformował:
Bóg tworząc – rzecze – *człowieka, stworzył go na obraz*
Boga. I cóż to innego znaczy, niż powiedzieć:
Nie był on sam, lecz wraz z Bogiem-Stwórcą, Bóg-Syn istniał
Skoro Pan na podobieństwo Pana twór swój kształcił?”[8]

U Prudencjusza mamy już wyraźną wypowiedź, kto kryje się w słowach: *Uczyńmy człowieka*. Jeżeli do tej pory spotkaliśmy, przynajmniej u św. Grzegorza z Nyssy czy u św. Jana Chryzostoma stwierdzenie, że była to mowa Boga skierowana do siebie samego w liczbie mnogiej, bądź też naradzanie się z kimś drugim, to u zacytowanego autora mamy do czynienia ze wskazaniem na Chrystusa, który nie tylko brał udział w stworzeniu człowieka, ale też całego świata, jednym słowem wszystkich stworzeń. Co więcej, Prudencjusz wykazuje też preegzystencję Syna Bożego, skoro powiada, że „wraz z Bogiem-Stwórcą, Bóg-Syn istniał”.

[7] Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju (1-8) 2,1*, tł. S. Kaczmarek, ŹMT 45, Kraków 2008, s. 63-64.

[8] Prudencjusz, *Boskość Chrystusa 302-308*, w: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Poezje*, tł. M. Brożek, PSP 43, Warszawa 1987, s. 93.

Spotykamy zatem u cytowanych autorów dwutorową interpretację wyrażenia: *Uczyńmy człowieka*, które w żaden sposób się nie wykluczają, ale uzupełniają. W pierwszej podkreślona zostaje godność człowieka, będącego koroną całego dzieła stworzenia, w drugiej natomiast ukazuje się wyraźną wzmiankę o obecności drugiej Osoby Trójcy Świętej, Syna Bożego, który dokonuje wraz z Ojcem dzieła stworzenia.

2. Stworzenie człowieka *na obraz i podobieństwo Boże* (Rdz 1,26b)

Wiele miejsca w komentarzach Ojców Kościoła i pisarzy starożytności chrześcijańskiej zajmuje refleksja związana ze stworzeniem człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Klemens Aleksandryjski w *Zachęcie do Greków* stwierdza, że obrazem Boga

> „jest Jego Słowo (i rodzony syn Umysłu, Boskie Słowo, światło służące za pierwowzór światła), a obrazem Słowa jest prawdziwy człowiek, umysł w człowieku, o którym jest powiedziane, że został stworzony *na obraz i podobieństwo Boże* (Rdz 1,26), który przez myślenie serca stał się podobny do boskiego Słowa i rozumny"[9].

Klemens, mówiąc o „synu Umysłu", ma na myśli Syna Boga Ojca. Wyjaśniając znaczenie biblijnego pojęcia „obraz Boga" podkreśla, że człowiek jest obrazem Chrystusa. Uściśla jednak, że chodzi tutaj o umysł w człowieku.

Wydaje się, że głębszą jeszcze interpretację wyrażenia: „obraz Boga" odnaleźć można u Mariusza Wiktoryna. Uważa on, że człowiek „nie jest obrazem Boga lecz *na obraz*", co oznacza, iż jest on obrazem obrazu. Tylko bowiem „Jezus jest obrazem Boga"[10]. Słowa zaś: *na Nasz obraz* wskazują, że i Ojciec, i Syn są jednym obrazem[11].

Orygenes komentuje interesujący nas werset w jeszcze szerszym kontekście. Bierze mianowicie pod uwagę dwa kluczowe słowa występujące w Rdz 1,26b. Chodzi tutaj o terminy: „obraz" oraz „podobieństwo" i wskazuje jednocześnie na istniejącą pomiędzy nimi różnicę. W swoim dziele *O zasadach* pisze na ten temat w następujący sposób:

> „Fakt, że Mojżesz mówiąc: *Uczynił go na obraz swój*, przemilczał sprawę podobieństwa, wskazuje właśnie na to, że w chwili pierwszego stworzenia człowiek

[9] Klemens Aleksandryjski, *Zachęta do Greków 10,99,4*, w: *Apologie*, tł. M. Szarmach, A. Świderkówna, J. Sołowianiuk, PSP 44, Warszawa 1988, s. 187.
[10] Mariusz Wiktoryn, *Przeciw Ariuszowi 1A,20*; CSEL 83,1.
[11] Por. tamże.

> otrzymał godność *obrazu Bożego*, natomiast doskonałe *podobieństwo do Boga* zostało zachowane dla niego na koniec: chodzi o to, by człowiek zdobył je sobie własnym wysiłkiem przez naśladowanie Boga, a ponieważ godność *obrazu Bożego* dała mu na początku możliwość uzyskania doskonałości, człowiek drogą wypełniania dobrych uczynków ma na końcu udoskonalić w sobie *podobieństwo*"[12].

Aleksandryjczyk, podkreślając różnicę pomiędzy obrazem i podobieństwem chce powiedzieć, że obraz otrzymał człowiek w dziele stworzenia, na podobieństwo natomiast musi sam sobie zapracować. Osiąga się je nie inaczej, jak przez naśladowanie Boga.

Prawie na taką samą różnicę wskazuje św. Grzegorz z Nyssy, który uważa, że obraz Boży posiadamy przez stworzenie, natomiast podobieństwo do Boga nabywamy przez wolę. Wyjaśnia to w następujący sposób:

> „W pierwszym stanie narodziliśmy się na obraz Boży, przez wolę kształtuje się w nas istota podobna do Boga (…). Jeśli stworzył ciebie także na podobieństwo, gdzie będzie twój przywilej? Dlaczego zostałeś nagrodzony? A jeśli Stwórca dał tobie wszystko, w jaki sposób królestwo niebieskie otworzy się dla ciebie? Lecz jest to słuszne, że jedna część została tobie dana, podczas gdy druga pozostała niedokończona, abyś sam ją sobie dokończył i stał się godny zapłaty, która pochodzi od Boga"[13].

W podobnym duchu wyjaśnia tę różnicę Diadoch z Fotyki, który w dziele poświęconym doskonałości chrześcijańskiej pisze:

> „My wszyscy, którzy jesteśmy ludźmi, jesteśmy stworzeni na obraz Boga, lecz bycie na jego podobieństwo przyznawane jest wyłącznie tym, którzy przez wielką miłość podporządkowali swoją wolność Bogu. Tylko wtedy, gdy nie należymy do siebie, jesteśmy podobni do Tego, który przez miłość pojednał nas ze sobą. Nikt nie osiągnie tego, jeśli nie przekona swojej duszy, by nie przeniosła się do biednej chwały ludzkiej[14].

Ciekawą interpretację obrazu i podobieństwa spotykamy także u św. Augustyna, który w *De Trinitate* kilka razy powraca do tego tematu. Wskażę chociażby na trzy jego wypowiedzi. Biskup Hippony zastanawia się, jak to możliwe, że człowiek został stworzony na *obraz Nasz*, skoro tylko Syn jest obrazem Ojca. Wyjaśnia to w następujący sposób:

> „Ze względu na nie dorównujące (…) podobieństwo, mówi się o człowieku, że jest *na obraz*. A więc *nasz* oznacza, że człowiek jest obrazem Trójcy. Nie jest

[12] Orygenes, *O zasadach 3,6,1*, tł. S. Kalinkowski, ŹMT 1, Kraków 1996, s. 310-311.
[13] Grzegorz z Nyssy, *O pochodzeniu człowieka 1,16-17*; SCh 160, s. 206.210.
[14] Diadoch z Fotyki, *Sto rozdziałów o doskonałości duchowej 4*; SCh 5, s. 86.

> obrazem równym Trójcy, tak jak Syn jest równy Ojcu, ale (…) przybliża się do Niej przez pewne podobieństwo, jak w rzeczach oddalonych zaznacza się pewna bliskość, nie miejsca, lecz naśladownictwa"[15].

Z drugiej strony Augustyn dodaje, że chociaż każde stworzenie nosi na sobie pewne podobieństwo z Bogiem, to jednak „nie każde jest z tej racji obrazem Boga". Może nim być tylko „ten byt, ponad którym jest tylko Bóg. Obraz bowiem to bezpośrednie odbicie się Boga, zatem żadne stworzenie nie może stanąć pomiędzy Bogiem a Jego obrazem"[16].

Augustyn wyjaśnia też, dlaczego została użyta liczba mnoga: *na Nasze*. Według niego chodzi tutaj o stworzenie człowieka nie tylko na obraz jednej z Osób Boskich, ale na obraz całej Trójcy Świętej. Precyzję Boga zauważyć też można – zdaniem biskupa Hippony – w dalszym dopowiedzeniu:

> „Następnie jednak, żeby kto nie sądził, że mamy wierzyć w trzech bogów, bo Trójca jest jednym Bogiem, mówi Pismo św.: *I stworzył Bóg człowieka na obraz... Boży*, co znaczy: na obraz swój"[17].

Inny Afrykańczyk, Fulgencjusz z Ruspe wykazuje z kolei przy pomocy biblijnego wersetu: *Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam* (Rdz 1,26) z jednej strony jedność Boga, z drugiej zaś odrębność Osób. Według niego:

> „Mówiąc w liczbie pojedynczej *obraz*, Bóg wyraża, iż jest jeden co do natury, według której człowiek ma być stworzony. Mówiąc w liczbie mnogiej *nasze* oświadcza, iż Bóg, na którego obraz człowiek będzie uczyniony, nie jest jedną Osobą. Gdyby bowiem w jednej naturze Ojca i Syna i Ducha Świętego jedna była Osoba, nie powiedziałby *na obraz Nasz*, lecz na obraz mój, nie powiedziałby *uczyńmy*, lecz uczynię. Gdyby bowiem się przyjęło i wierzyło, że w owych trzech Osobach są trzy natury, nie byłoby powiedziane na *obraz Nasz* lecz *na obrazy Nasze*, nie może bowiem być jeden obraz trzech nierównych natur. Skoro jednak jest powiedziane, iż na obraz jednego Boga człowiek ma być uczyniony, wyrażona jest przez to jedność natury Bożej"[18].

Św. Ireneusz z Lyonu zwraca natomiast uwagę na fakt, że poznanie obrazu i podobieństwa do Boga stało się możliwe dzięki Wcieleniu Chrystusa. W dziele *Przeciw herezjom* biskup pisze:

---

[15] Augustyn, *O Trójcy Świętej 7,6,12*, tł. M. Stokowska, POK 25, Kraków 1996, s. 257.
[16] Tamże, *11,5,8*, s. 319.
[17] Tamże, *12,6,6*, s. 332.
[18] Fulgencjusz z Ruspe, *O wierze czyli o regule prawdziwej wiary do Piotra 5*, w: AP, s. 453 (tł. ze zmianami).

> „W dawnych czasach bowiem mówiono, że człowiek został stworzony na obraz Boży, ale nie było to jeszcze widoczne. Słowo bowiem było dotąd niewidzialne, a człowiek – jego obraz – został dopiero stworzony. Dlatego także utracił tak łatwo i podobieństwo. Gdy jednak Słowo Boże stało się ciałem, potwierdziło jedno i drugie. Objawiło bowiem prawdziwy obraz, samo stając się tym, czym był jego obraz, i przywróciło podobieństwo umacniając je i upodobniając człowieka do niewidzialnego Ojca dzięki widzialnemu Słowu”[19].

Orygenes usiłuje wyjaśnić znaczenie słów: *na obraz Boga* na sposób mistyczny. Uważa on, że chodzi tutaj o człowieka wewnętrznego. Obrazu Boga nie można bowiem odnosić do ciała człowieka z kilku powodów. Pierwszy to wyraźne rozróżnienie w Piśmie świętym pomiędzy stworzeniem a ulepieniem. Ulepiony został, czyli uformowany z mułu ziemi człowiek jako istota cielesna (por. Rdz 2,7). Człowiek zaś wewnętrzny, o którym Orygenes mówi także, że jest niewidzialny, niecielesny, niezniszczalny i nieśmiertelny, został stworzony, czy też uczyniony. Drugi powód, dla którego obrazu Boga nie można odnosić do ciała to sam Bóg, który nie jest Kimś cielesnym, nie posiada bowiem ludzkiej postaci. Warto jednak przeczytać całą wypowiedź Orygenesa na ten temat, która znajduje się w *Homiliach o Księdze Rodzaju*[20]. Aleksandryjczyk mówi:

> „Jednakże tego człowieka, który zgodnie ze słowami Pisma został stworzony *na obraz Boga*, nie pojmujemy jako istoty cielesnej. Istota cielesna bowiem nie zawiera w sobie obrazu Boga, a o człowieku cielesnym nie powiedziano, że *został stworzony*, lecz że *został ulepiony*, jak to zapisano w kolejnym ustępie. Pismo bowiem powiada: *I Bóg ulepił* – to znaczy uformował – *człowieka z mułu ziemi*. Ten zaś, który został stworzony *na obraz Boga*, to nasz człowiek wewnętrzny – niewidzialny, niecielesny, niezniszczalny i nieśmiertelny: w takich bowiem przymiotach słuszniej można rozpoznać obraz Boga. Kto zaś sądzi, że cielesną istotą jest człowiek, który został stworzony *na obraz i podobieństwo Boże*, ten, jak się zdaje, samego Boga przedstawia jako byt cielesny i mający ludzką postać, a taka myśl o Bogu jest oczywistą bezbożnością”[21].

O duchowej interpretacji biblijnego wersetu, mówiącego o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże, wspomina także św. Jan Kasjan w *Rozmo-*

[19] Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom 5,16,2*, BOK 16, s. 72-73.

[20] Wydaje się, że mamy tutaj do czynienia z platonizującym rozróżnieniem człowieka na obraz Boży (Rdz 1,26) i człowieka ulepionego z mułu ziemi (Rdz 2,7). Podobny sposób myślenia spotykamy u św. Grzegorza z Nyssy w *Homiliach o stworzeniu człowieka*. Więcej na ten temat por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, Kraków 2000, s. 71-98 i 135-157.

[21] Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju 1,13*, tł. S. Kalinkowski, PSP 31, z. 1, Warszawa 1984, s. 33.

wach z Ojcami. Powołując się na wszystkich najznakomitszych przedstawicieli Kościołów pisze, że „*obrazu i podobieństwa* nie należy rozumieć dosłownie, ale w sposób duchowy"[22]. Nie jest bowiem „możliwe, aby niezmierzony, niepojęty i niewidzialny Boży Majestat, podlegał ograniczeniu ludzkiej postaci. Ponieważ zaś Jego natura jest bezcielesna, niezłożona i prosta, nie można Jej ani zrozumieć ani zobaczyć"[23].

Ambroży z Mediolanu, podobnie jak wcześniej już cytowani Ojcowie Kościoła, sądzi, że ciało człowieka nie może być obrazem Boga. Ono bowiem pochodzi z ziemi, jest ułomne i podlega namiętnościom. Tych zaś cech nie należy w żaden sposób przypisać Bogu, dlatego też ciało nasze nie jest obrazem Boga, ale

> „jest nim nasza dusza, która wolna, podąża tu i tam swoimi myślami i zamiarami, która widzi wszystko. (…) ocenia się ją nie według mocy ciała, ale według ducha. Ona widzi nieobecnych, jej wzrok obejmuje zamorskie krainy, przebiega je, bada co ukryte, krąży w jednej chwili po całej ziemi, po całym świecie starając się poznać jego tajemnice. Ona łączy się z Bogiem, oddaje się Chrystusowi, zstępuje do podziemia i wznosi się z niego. (…) A więc dusza nasza, czyż nie jest stworzona na obraz Boga, skoro przebywa w niej zawsze Bóg? Ale posłuchaj, ona rzeczywiście jest obrazem Boga, tak mówi Apostoł: *My więc wszyscy z odkrytą twarzą wpatrzeni w chwałę Boga na tenże obraz przemieniamy się z chwały w chwałę, jakby na duchu Pana* (2 Kor 3,18)[24].

Potamiusz, biskup Lizbony powie natomiast, że Pan Bóg

> „Swój obraz wyrył na twarzy człowieka i powiedział: *na Nasz obraz*. Poznanie Ojca i Syna zapisane jest na twarzy człowieka, a jaki był Ojciec i Syn, tak my ukształtowani jesteśmy z gliny na szlachetny wzór, którym wycisnął znamię swojej twarzy, aby człowiek podziwiał Boga w człowieku"[25].

Mamy tutaj do czynienia z wyraźnym wskazaniem na ciało ludzkie, dzięki któremu jesteśmy w stanie poznać Ojca i Syna. Oni bowiem byli w dziele stworzenia swoistym wzorem dla utworzenia człowieka. To ludzka twarz nosi odbicie samego Boga. Bez wątpienia nie chodzi tutaj o jakieś podobieństwo fizyczne, co raczej duchowe, o zdolność człowieka, by był w stanie osiągnąć świętość i doskonałość.

---

[22] Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami 10,3,2-3*, tł. A. Nocoń, ŹrMon 28, t. 1, Kraków 2002, s. 421.

[23] Tamże.

[24] Ambroży z Mediolanu, *Hexaemeron 6,8,44-45*, tł. W. Szołdrski, PSP 4, Warszawa 1969, s. 208-209 (tł. poprawione przez B. Czyżewskiego).

[25] Potamiusz z Lizbony, *List o substancji 356-364*; CCL 69A,241.

Z kolei św. Grzegorz z Nazjanzu podkreśla, że obraz Boży w człowieku to dusza, która posiada tchnienie Boga:

> „twórcze Słowo stwarza także istotę żywą, złożoną z obu natur, to jest niewidzialnej i widzialnej, mianowicie człowieka. Z materii, już przedtem istniejącej, wziął ciało, a od siebie włożył tchnienie – które Pismo nazywa myślącą duszą i obrazem Boga”[26].

Grzegorz z Nyssy o obrazie i podobieństwie do Boga mówi także w kontekście dobroci Bożej. Uważa on, że samo już stworzenie człowieka było wyrazem tego, że Bóg jest dobry. Biskup Nyssy wyjaśnia to w ten sposób, że Bóg:

> „ukazał doskonałość swojej dobroci przez wyprowadzenie człowieka z niebytu ku życiu i ukształtowanie go tak, by był obdarzony wszelkim dobrem. Wykaz tych dóbr byłby bardzo długi, nie jest bowiem łatwo je policzyć. Dlatego Pismo streszcza je wszystkie w jednym określeniu, gdy mówi, że człowiek został stworzony na obraz Boży. To tak jakby powiedziało, że [Bóg], stwarzając ludzką naturę, dał jej uczestnictwo we wszelkim dobru. Bóstwo jest bowiem pełnią dobra, a natura ludzka jest jej obrazem: podobieństwo obrazu do wzoru polega zatem na tym, że jest pełen wszelkiego dobra”[27].

Cytowany już wyżej św. Grzegorz z Nyssy próbuje także podać definicję obrazu. Uważa on, że ludzka

> „natura, uczyniona na obraz natury panującej nad wszystkim, musi od początku mieć królewski charakter. Malarze portretów władców zazwyczaj oddają ich postać, a godność królewską podkreślają przez purpurowe szaty i zgodnie ze zwyczajem także obraz nazywa się królem. Tak i ludzka natura, stworzona by rządzić innymi, przez swoje podobieństwo do Króla wszechrzeczy stanowi jakby Jego żywy obraz oraz uczestniczy w godności i w imieniu. Nie ozdabia jej purpura, ani berło i korona nie oznaczają jej godności (bo i pierwowzór na tym nie polega), ale zamiast purpury odziana jest w cnotę, najbardziej królewską z szat; zamiast berła dzierży szczęście nieśmiertelności; zamiast korony ozdobiona jest wieńcem sprawiedliwości. Wszystko, co wskazuje na godność królewską, ukazuje jej doskonałe podobieństwo do piękna pierwowzoru”[28].

Jan Damasceński z kolei, w porównaniu z innymi Ojcami Kościoła, poszerza znaczenie terminu „na obraz”. Obraz dla niego to zdolność myślenia człowieka

[26] Grzegorz z Nazjanzu, *II mowa na święto Paschy 6-7*, w: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, PAX 13, Warszawa 1967, s. 533-534.
[27] Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka 16*, s. 93-94.
[28] Tamże, *4*, s. 58.

i decydowania, natomiast przez podobieństwo rozumie upodabnianie się w swoim życiu do Pana Boga. Św. Jan Damasceński uważa zatem, że Bóg stworzył człowieka

> „własnymi rękami z natury widzialnej i niewidzialnej na swój obraz i podobieństwo, przy czym ciało jego buduje z ziemi, a z własnego tchnienia wlewa weń duszę rozumną i myślącą, która przedstawia właśnie Boski obraz. Zwrot bowiem *na obraz* oznacza zdolność myślenia i stanowienia o sobie a *na podobieństwo* – upodobnianie się [do Boga] w miarę sił przez cnotę"[29].

Pewną trudność może sprawić sposób myślenia św. Jana Chryzostoma, który w *Homiliach na Księgę Rodzaju* podaje bardzo dziwną definicję tego, co rozumie przez obraz. Uważa bowiem, że mężczyzna jest obrazem Boga, kobieta zaś nie. Powołuje się przy tym na św. Pawła i jest nawet świadomy tego, że istnieją całkowicie inne poglądy przy wyjaśnianiu terminu „obraz". Chryzostom podkreśla najpierw, że nie wolno mówić, iż chodziło o obraz istoty Boga, ponieważ wyraźnie zaprzecza temu św. Paweł. Biskup Konstantynopola, powołując się na jego wypowiedź stwierdza:

> „Posłuchaj, co mówi Paweł odnośnie do tego, że bóstwo nie jest na kształt człowieka: *Mąż nie musi nakrywać głowy, ponieważ jest obrazem i chwałą Boga; kobieta jest natomiast chwałą męża*[30]. Dlatego musi – rzecze – *mieć na głowie nakrycie*[31]. Nazwał *obrazem* to, co jest nie zmienione z formy Boga, i ze względu na co człowiek jest nazwany obrazem Boga, jako że Bóg w tej postaci jest przedstawiany"[32].

Do tego momentu z wypowiedzią Jana Chryzostoma można by się zgodzić. Kiedy jednak uzasadnia w dalszej części przytoczonej homilii swoje stanowisko, trudno jest ją zaakceptować. Powiada bowiem:

> „Dlaczego zatem mężczyzna jest nazwany obrazem Boga, a niewiasta nie? Ponieważ nie mówi o obrazie wyrażonym przez formę, lecz o obrazie, który dotyczy władzy, jaką ma tylko mąż, a niewiasta jej nie posiada. On bowiem nikomu nie podlega; ona zaś stała się mu poddana, zgodnie ze słowami Boga: *Ku mężowi twemu twoje skierowanie, a on będzie nad tobą panował*[33]. Dlatego mąż jest obrazem Boga, ponieważ nie ma nikogo nad sobą, tak jak nikt nie

[29] Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej 2,12*, tł. B. Wojkowski, PAX 14, Warszawa 1969, s. 94.
[30] 1 Kor 11,7.
[31] 1 Kor 11,6.
[32] Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju (1-8) 2,2*, s. 66.
[33] Rdz 3,16.

> jest wyższy od Boga, ale panuje On nad wszystkimi; niewiasta jest natomiast chwałą męża, skoro jest mężowi podległa”[34].

Jeżeli weźmiemy jednak pod uwagę argument Chryzostoma, że chodzi tutaj o panowanie nad światem stworzonym przez mężczyznę, to częściowo można mu przyznać rację. Pozostaje tylko jedna trudność: czy kobieta nie otrzymała prawa panowania nad światem? Wydaje się, że wyjaśnienia, co biskup miał na myśli, należy szukać w jeszcze innych jego homiliach do Księgi Rodzaju. Chryzostom mówi bowiem wyraźnie, że do momentu popełnienia grzechu należy uznać równą godność kobiety i mężczyzny. Wynika ona chociażby z faktu ich stworzenia przez Pana Boga, który użył tych samych słów, kiedy chciał powołać ich do życia. W przypadku mężczyzny: *Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo Nasze* (Rdz 1,26), o kobiecie zaś: *Uczyńmy dla niego pomoc, jak on* (Rdz 2,18)[35]. Sytuacja jednak zmieniła się po grzechu, o czym zaświadcza Jan Chryzostom i uzasadnia swoją wypowiedź. W jednej ze swoich homilii, zwracając się bezpośrednio do kobiety, Chryzostom staje się jakby głosem samego Boga i wyjaśnia w ten sposób konsekwencje jej nieposłuszeństwa w raju:

> „Uczyniłem cię (…) równą w godności. Nie użyłaś w dobry sposób władzy, przejdź w poddaństwo. Nie uniosłaś ciężaru wolności, przyjmij niewolę. Nie umiałaś panować i dałaś tego dowód w konkretnej próbie, bądź zatem wśród rządzonych i uznaj w mężczyźnie pana”[36].

Tego typu położenie kobiety nie jest jednak – według Jana Chryzostoma – czymś dla niej tragicznym. Mężczyzna stał się bowiem dla kobiety swoistym opiekunem i obrońcą, do którego może zwracać się w chwilach zagrożenia i niebezpieczeństwa[37]. W ten sposób Bóg jawi się tutaj jako Ktoś, kto nawet ze zła potrafi wyprowadzić dobro[38].

* * *

Podsumowując analizowane teksty wybranych Ojców Kościoła i pisarzy starożytności chrześcijańskiej, w których pojawia się ich komentarz do Rdz 1,26 należy powiedzieć, że generalnie dzielą go na dwie części. Pierwsza odnosi

[34] Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju (1-8) 2,2*, s. 66.
[35] Por. tamże, s. 74.
[36] Tamże, s. 74-75.
[37] Por. tamże, s. 75.
[38] Por. B. Czyżewski, *Człowiek w Homiliach na Księgę Rodzaju (Rdz 1-3) św. Jana Chryzostoma*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga Jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, s. 85-92.

się do znaczenia słów: *Uczyńmy człowieka*. Grzegorz z Nyssy i Jan Chryzostom wspominają o naradzaniu się Boga z kimś drugim, co wskazuje, ich zdaniem, na wielką godność, jaką posiada człowiek. Prudencjusz natomiast komentuje ten tekst wyraźnie w duchu trynitarnym.

W drugiej części tekstu Rdz 1,26 Ojcowie zajmują się zasadniczo interpretacją słów: „obraz" i „podobieństwo". Wyjaśnienia idą w różnych kierunkach. Ojcowie greccy wyrażają pogląd, że obrazem, według którego stworzony jest człowiek, jest Chrystus, człowiek natomiast jest „obrazem obrazu" (Klemens Aleksandryjski, Mariusz Wiktoryn).

Należy też stwierdzić, że generalnie wśród greckich Ojców istniało przekonanie o różnicy istniejącej pomiędzy obrazem a podobieństwem. Człowiek jest stworzony według obrazu, jego zaś przeznaczenie do wolności odnosi się do podobieństwa do Boga (Orygenes, Diadoch).

U św. Augustyna spotykamy ciekawą argumentację, że dusza ludzka jest bezpośrednio stworzona na obraz Boży, stąd też jest ona obrazem trójjedynego Boga. Fulgencjusz z Ruspe dodał do tego przekonania biskupa Hippony, że z tego powodu jest ona wewnętrznie trynitarna. Niektórzy zaś Ojcowie Kościoła dostrzegali w obrazie duszę człowieka, bądź też jego duchowy aspekt (Orygenes, Jan Kasjan, Ambroży).

Inny natomiast pogląd wyraził Potamiusz z Lizbony, który ciało ludzkie postrzegał jako konkretne wyobrażenie Trójcy Świętej. Widoczne jest to w relacji człowieka do Boga oraz w umieszczeniu go ponad całym porządkiem stworzenia. Obraz Boży w człowieku sprawia, że posiada królewską godność, która wyraża się w jego wolności, nieśmiertelności, cnocie i sprawiedliwości (Grzegorz z Nyssy, Jan Damasceński, Chryzostom).

Ireneusz z Lyonu twierdził natomiast, że obraz Boży w człowieku nie ogranicza się wyłącznie do sfery duchowej, ale chodzi tutaj także o aspekt cielesny, który należy brać pod uwagę po Wcieleniu Chrystusa.

Résumé

«FAISONS L'HOMME À NOTRE IMAGE, COMME NOTRE RESSEMBLANCE» (GN 1,26) DANS L'INTERPRÉTATION DES PÈRES DE L'ÉGLISE

Le livre de Genèse était souvent commenté dans l'antiquité chrétienne, en particulier les mots: *Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance* (Genèse 1,26). Les Pères de l'Église et des écrivains de l'antiquité chrétienne divisent le verset biblique en deux parties. Le premier se réfère à la signification des mots: *Faisons l'homme*. D'après des analystes bibliques ces mots signifient un certain dialogue de Dieu avec l'homme même. Ce qui indique la grande dignité de ce dernier. L'interprétation

de ce texte peut aussi être conduite dans l'esprit de la Trinité. Dans la deuxième partie du texte Gn 1,26 les Pères de l'Église se penchent particuliérement dans l'interprétation de deux mots: «ressemblance» et «image». L'explications de ces termes était extrêmement variées. Certains estimaient que l'image selon lequel est créé l'homme c'est le Christ même. L'homme est «l'image de l'image». D'autres trouvaient que l'image reflete l'âme humaine. D'autres encore ont vu le corps humain comme une idée concrète de la Trinité. Il convient également de noter qu'il existait la réflexion concernant la différence entre l'image et la ressemblance. L'homme était créé à l'image, et son destin à la liberté qui repond à l'image de Dieu.

TEOLOGIA

Bp Stanisław BUDZIK

Studia Gnesnensia
Tom XXV (2011) 127–139

Krzyż jako samoobjawienie się Boga w dramacie zbawienia według Raymunda Schwagera

Teologia dramatyczna

Szwajcarski teolog Raymund Schwager (1935-2004), wieloletni profesor dogmatyki w Innsbrucku, jest wybitnym przedstawicielem teologii dramatycznej. Teologia ta wychodzi od podkreślanego przez II Sobór Watykański faktu, że Bóg objawił się człowiekowi nie tylko przez słowo, ale także przez wydarzenia, zwłaszcza przez wydarzenie Jezusa Chrystusa, który jest „pośrednikiem i pełnią całego objawienia”[1]. W życiu Chrystusa, zwłaszcza w Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu skupia się cały dramat ludzkiej ezgystencji: grzechu i łaski, miłości i przemocy, śmierci i życia.

Zmarły niedawno abp Józef Życiński już przed kilkunastu laty postulował, w tekstach publikowanych przez Papieską Radę ds. Kultury, szersze uwzględnienie dramatycznych elementów ludzkiego losu w teologii pragnącej w sposób adekwatny opisać faktyczną sytuację człowieka. Jednocześnie domagał się nowej syntezy teologicznej, która nakreśliłaby dramat jednostkowej egzystencji człowieka w ramach wyznaczonych przez tajemnicę zbawczej śmierci i zmartwychwstania Chrystusa[2].

Dramatyczny wymiar teologii został dostrzeżony i systematycznie rozwinięty przez wybitnych współczesnych teologów chrześcijańskich, tak protestanckich, jak i katolickich. Ze strony katolickiej najbardziej reprezentatywnym przedstawicielem tego kierunku był Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Znany jest szeroko w świecie jako autor trylogii teologicznej, której centrum stanowi pięciotomowa *Theodramatik*. Na jej kartach odnajdujemy fascynującą wizję dokonanego w Chrystusie dzieła odkupienia rozważanego jako wielki dramat

[1] Sobór Watykański II, *Dei Verbum* 2.

[2] J.M. Życiński, *Novelty and Drama in our Talk about God*, Culture et Foi, Città del Vaticano: Pontificium Consilium de Cultura 1994, II-1, s. 31.

rozgrywający się między Bogiem a człowiekiem, zakotwiczony w samych głębinach tajemnicy wewnątrztrynitarnego życia Boga.

Raymund Schwager nawiązuje do wypracowanych przez Balthasara kategorii dramatycznych, rozwija jednak całkowicie własną koncepcję w oparciu o teorię mimetyczno-ofiarniczą francuskiego antropologa René Girarda, żyjącego w Stanach Zjednoczonych.

Fundamentem antropologii Girarda jest twierdzenie, że człowiek jest istotą pożądającą, przy czym chodzi mu o pożądanie (*désir*) rozumiane bardzo szeroko, jako „nieodparte pragnienie zdobycia czegokolwiek, co można by posiadać". Siłą napędzającą pożądanie jest *mimesis*, dążność człowieka do naśladowania. Nowością ujęcia Girarda jest zwrócenie uwagi na negatywne skutki ludzkiej tendencji do naśladowania. *Mimesis* jest często źródłem rywalizacji, z której wyrastają konflikty prowadzące do przemocy.

W społeczeństwach pierwotnych, pozbawionych systemów prawnych i karnych konflikty prowadziły do tzw. konfliktu mimetycznego, w którym wszyscy zwracają się przeciw wszystkim, a totalny chaos zdaje się zagrażać samemu istnieniu wspólnoty.

Ratunkiem w sytuacji kryzysowej staje się to, co Girard określa jako mechanizm kozła ofiarnego. Obraz wzięty ze Starego Testamentu jest we wszystkich niemal językach symbolem spychania winy na przypadkową, Bogu ducha winną ofiarę. Agresja społeczna zwraca się w kierunku przypadkowej ofiary, a jej zabicie lub wypędzenia przywraca utracony pokój społeczny. Ale pokój ten bazuje na zbrodni i na kłamstwie, bo ofiara była przypadkowa i niewinna[3].

Girard jest przekonany, że odkrył mechanizm założycielski wszelkich instytucji społecznych i kulturowych. Ich fundamentem jest mord, a „kamuflaż linczu stojącego u podstaw społeczeństwa jest tajemnicą wspólną wszystkim kulturom".

Stopniowe odkrywanie *mechanizmu założycielskiego* dokonało się pod wpływem tradycji judeo-chrześcijańskiej. Autorzy Starego Testamentu stają po stronie mordowanych i prześladowanych ofiar, ujawniając ich niewinność. Całkowitą demaskację zakamuflowanej przemocy przyniósł jednak dopiero Chrystus, który przez swoją Mękę i śmierć stał się dobrowolnie kozłem ofiarnym świata. Przez to doprowadził do upadku logikę mechanizmu założycielskiego, stojącego u podstaw cywilizacji i kultury, ukazał wyjście z zaklętego kręgu przemocy i kłamstwa. Nowy Testament stanowi „klucz do uniwersalnego kodu cywilizacji", odkrywa i ujawania – jak brzmi tytuł jednej z książek Girarda – „rzeczy ukryte od założenia świata"[4].

[3] R. Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie 1987, 21991.

[4] Tenże, *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort*, Paris: Bernard Grasset 1978.

Podobnie jak Girard, którego teoria znajduje w dziele Schwagera nie tylko pogłębioną recepcję teologiczną, ale również twórcze rozwinięcie, innsbrucki teolog usiłuje przeciwdziałać tendencjom do specjalizacji w teologii, które czynią z niej wiedzę niedostępną dla ogółu i oderwaną od konkretnych problemów poruszających współczesnego człowieka i będących przedmiotem refleksji nauk humanistycznych. Zaczynając od Starego Testamentu, pragnie ukazać główne linie dramatu zbawienia, który rozgrywa się między człowiekiem a Bogiem, poczynając od dramatycznych dziejów Boga z narodem wybranym aż po nowotestamentalną kulminację dramatu odkupienia w życiu i śmierci krzyżowej Jezusa.

Dramatyczna egzegeza

W odróżnieniu od typowej dla metody historyczno-krytycznej tendencji do oddzielnego traktowania poszczególnych problemów egzegetycznych, troską innsbruckiego teologa jest ukazanie wewnętrznych powiązań pomiędzy poszczególnymi tekstami, przy zachowaniu różnorodności perspektyw. Tzw. *egzegeza dramatyczna* polega na wyodrębnieniu ważniejszych grup tekstów i wzajemnym ich przyporządkowaniu zgodnie z modelem akcji dramatycznej, charakteryzującej się narastaniem konfliktów zmierzających do rozwiązania[5].

Wyniki badań współczesnej egzegezy zostają włączone za pośrednictwem egzegezy dramatycznej w służbę systematyki teologicznej. Teologia dramatyczna stanowi próbę znalezienia pośredniej drogi pomiędzy teologią spekulatywną, niwelującą napięcia cechujące egzystencję człowieka i wiarę chrześcijanina, a teologią narracyjną, której z trudem przychodzi integracja możliwości racjonalnych uzasadnień, natomiast grozi jej niebezpieczeństwo rozpłynięcia się treści doktrynalnych w nieskończonym łańcuchu opowiadań.

Punktem wyjścia swoich rozważań czyni Schwager problem przemocy, aktualny współcześnie nie mniej niż w zamierzchłych czasach i stanowiący jeden z centralnych tematów biblijnych, poczynając od śmierci sprawiedliwego Abla aż po odkupieńczy dramat krzyża. Analizując pod tym kątem wybrane teksty Starego Testamentu, ukazuje stopniowy proces oczyszczania obrazu Boga ze związków z przemocą spowodowaną przez ludzi. Ukazanie tego procesu umożliwia zastosowanie zasad egzegezy dramatycznej, która rości sobie prawo do reinterpretacji tekstów starotestamentalnych z perspektywy dramatycznych wydarzeń opisanych w Nowym Testamencie.

[5] R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre* (ITS 29) Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag 1990, s. 28-30.

Dramatyczna interpretacja tekstów ewangelicznych pozwala rozwiązać szereg nabrzmiałych od lat problemów egzegetycznych i dogmatycznych, takich jak: napięcie pomiędzy soteriologią eschatologiczną i staurologiczną, problem tekstów przedpaschalnych i popaschalnych, znaczenie zbawczej śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, obraz Boga w Nowym Testamencie. Schwager rozróżnia w wydarzeniach opisywanych przez Ewangelie szereg następujących po sobie aktów, w których uczestniczą aktorzy korzystający z daru wolności i gdzie nie wszystko jest z góry zaprogramowane, ale zależy od zachowań poszczególnych uczestników dramatu[6].

Dramat odkupienia

Zgodnie z greckim źródłosłowem terminu *dramat*, wskazującym na akcję i działanie, teologia dramatyczna stawia w centrum swojej uwagi działanie Boga względem człowieka i człowieka względem Boga. Działanie to rozgrywa się w ramach wydarzeń posiadających swój własny niepowtarzalny czas, wydarzeń, w których uczestniczą różni aktorzy i w których dochodzi do głosu wolność. Możliwość rozróżnienia poszczególnych aktów dramatu wynika z faktu, że w wydarzeniach tych nie mamy do czynienia z biernymi widzami, którzy mogliby z dystansu mieć wgląd w przebieg całej akcji, od początku do końca, ale z aktorami, którzy uczestniczą w grze i od których działania zależy dalszy przebieg dramatu. Dramatyczne rozumienie zbawczego działania Boga polega na przyjęciu, że nie wszystko jest od początku zaprogramowane, ale wiele zależy od tego, jak zachowa się ludzki uczestnik dramatu w stosunku do Bożej obietnicy i propozycji[7].

Jezus Chrystus wziął na siebie cierpienie i śmierć, solidaryzując się z grzesznikami jako ofiarami grzechu, nie zgadzając się jednak w żaden sposób z ich złymi czynami. Nie odebrał też człowiekowi jego osobistej odpowiedzialności ani nie uczynił zbyteczną potrzeby nawrócenia. W dramacie zbawienia objawiła się przeogromna miłość Boga, która szuka grzesznika, obejmuje go, wspiera, ale nigdy nie zmusza. Tajemnica krzyża ukazuje, że ludzie są o wiele bardziej ofiarami zła niż jego właściwymi sprawcami. Nawet ci, którzy wydali, skazali i ukrzyżowali Syna Bożego, nie wiedzieli, co czynią (Łk 23,34; por. Dz 3,17). Również Paweł podkreśla potęgę i siłę uwodzicielską zła: „Nie czynię bowiem

[6] Por. S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H.U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów: Biblos 1997, s. 269-272.

[7] Por. Tenże, *Soteriologia dramatyczna szansą kościelnego przepowiadania o zbawieniu. Koncepcja Raymunda Schwagera*, TwP 1995, nr 41, s. 26-26.

dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka" (Rz 7,19-20).

W dramacie zbawienia Bóg objawia swoją nieskończoną dobroć. Nie oznacza to jednak, że ludzkie decyzje nie mają dla Niego znaczenia. Problematyka wiecznego potępienia wskazuje, że łaska zbawienia oczekuje odpowiedzi i wolnej decyzji człowieka. W nauce o piekle Schwager widzi wyraz radykalnej wolności stworzenia, które może zwrócić się przeciw temu, od którego całkowicie zależy. Piekło jest również daleko idącą konsekwencją nauki o Bogu wolnym od jakiejkolwiek przemocy, który nie zmusza człowieka nawet do dobra i dla którego człowiek nie jest marionetką, ale partnerem.

W dramacie krzyża objawił się Bóg przekraczający wszelkie możliwości ludzkiej wyobraźni – *id quo maius cogitari nequit*. Wszystkie ludzkie pojęcia mają swoje granice, co więcej, czerpią swoją jasność z odróżnienia i przeciwstawienia się innym pojęciom. Za pomocą ludzkich pojęć Jezus nie mógł objawić Boga nieskończonej dobroci. A jedak przez to, czego dokonał, przez zbawcze wydarzenia życia i śmierci krzyżowej Chrystusa, przełamane zostały ograniczenia ludzkich pojęć, bez zagubienia jasności.

Krzyż w teologii Raymunda Schwagera stanowi centrum dramatu zbawienia opisanego na kartach Nowego Testamentu. Stanowi trzeci akt dramatu, którego pięć aktów wydobywa autor za pomocą egzegezy dramatycznej z ewangelicznych opisów. Wszystko zmierza do krzyża i wszystko z niego wynika.

Pierwszy akt dramatu to głoszenie przez Jezusa Ewangelii, dobrej nowiny o królestwie Bożym. Akt *drugi* to odrzucenie Dobrej Nowiny przez ludzi, którego skutkiem jest zaostrzenie Jezusowego przepowiadania. Konsekwencją odrzucenia królestwa Bożego jest sąd, potępienie, piekło. Jednak w akcie *trzecim* dokonuje się zasadnicza zmiana. „Nie nawróciło słowo, nawróci krew" (*Stanisław*). Jezus bierze na siebie sąd i odrzucenie, a skierowaną ku niemu przemoc oprawców przemienia w miłość. Umierając z miłości na krzyżu, objawia Boga nieskończonej miłości. *Akt czwarty* to zmartwychwstanie, wskrzeszenie Syna przez Ojca, będący odpowiedzią Ojca Niebieskiego, który wywyższa Syna, ale nie potępia ludzi, kierując do nich orędzie pokoju i posyłając im w *akcie piątym* swojego Ducha, umożliwiającego – na mocy krzyża – zgromadzenie, które nie mogło się dokonać przez samo tylko głoszenie Dobrej Nowiny.

Akt pierwszy: Dobra Nowina o królestwie Bożym

Pierwszy akt nowotestamentalnego dramatu zbawienia stanowi Jezusowa *nauka o królestwie Bożym* i próba zgromadzenia ludzi wokół orędzia o Bogu pełnym miłości i przebaczenia. Z licznymi teologami ostatnich dziesiątków lat Schwager dzieli przekonanie, iż odkupieńcze działanie Boga objawia się i urze-

czywistnia w fakcie przepowiadania przez Chrystusa Dobrej Nowiny o królestwie Bożym i w Jego postępowaniu. Szczególną uwagę zwraca innsbrucki dogmatyk na te elementy nauki o królestwie, które mają decydujące znaczenie dla nowotestamentalnego pojęcia Boga, pojęcia oczyszczonego radykalnie z jakichkolwiek związków z przemocą. Zatem Bóg jako *Abba*, Jego stosunek do grzeszników, wezwanie do bezwarunkowej miłości nieprzyjaciół. Przy czym nie chodzi mu jedynie o abstrakcyjne pojęcie Boga, ale o zawarte w Ewangeliach przekonanie, że mające charakter radykalnego ukierunkowania na Boga i człowieka działanie Jezusa (*proegzystencja*) jest identyczne z działaniem samego Boga.

Ewangelia o królestwie Bożym kreśli zasadnicze zręby nowej społeczności odkupionych. Ma to być społeczność, jak to formułuje Schwager, odróżniająca się od innych ludzkich zgromadzeń przede wszystkim przez fakt radykalnego przezwyciężenia przemocy, która w innych społecznościach utrzymywana jest częściowo w ryzach za pomocą ukrytych mechanizmów, utrudniających odkrycie prawdziwych źródeł zła, a tym bardziej jego przezwyciężenie.

Obraz Boga dalekiego od jakiejkolwiek przemocy, ukazujący się w Jezusowym orędziu o królestwie Bożym, pozostaje, zdaniem Schwagera, w sprzeczności z teoriami, które głoszą, że krzyż był bezwzględnie konieczny z powodu ludzkich grzechów i że Bóg nie mógł udzielić ludziom przebaczenia bez odreagowania swojego gniewu poprzez ukaranie człowieka. Jeżeli mimo to krzyż stał się konieczny, mówi Schwager, to musi istnieć inna przyczyna, która ujawni się w drugim akcie biblijnego dramatu zbawienia. W nauce o królestwie Bożym wyraża się Jezusowy zamiar zgromadzenia ludzi wokół ideałów sformułowanych w sposób najpełniejszy w Kazaniu na Górze. Boski dar zbawienia, dany ludziom w osobie i przepowiadaniu Jezusa, wymaga gotowości jego przyjęcia ze strony słuchaczy. Ta okoliczność warunkuje skuteczność przepowiadania i zawiera jednocześnie ryzyko niepowodzenia[8].

Akt drugi: Odrzucenie i sąd

Na kartach Ewangelii, obok orędzia o Bogu pełnym miłosierdzia i skorym do bezwarunkowego przebaczenia, znajdują się – wypowiadane przez Jezusa – twarde słowa potępienia, grożące sądem i piekłem. Stanowią one ważny problem soteriologiczny. Rodzi się pytanie, czy słowa te nie przeczą nakreślonemu uprzednio obrazowi Boga, miłosiernego Ojca, czy nie wskazują na jego dodatkowe, budzące grozę oblicze. Współczesna egzegeza przywiązuje – zdaniem Schwagera – zbyt małą wagę do tej tematyki: albo pomija ją bez pogłębionej interpretacji, albo przypisuje ją wspólnocie popaschalnej, która w polemice z ju-

[8] R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama*, jw. s. 41-75.

daizmem miałaby włożyć w usta Jezusa słowa potępienia wobec Żydów, którzy nie przyjęli Jego nauki.

Już Girard zauważył, że Ewangelie, zwłaszcza Ewangelia św. Mateusza, dzielą się wyraźnie na dwie części. Charakterystyczną cechą pierwszej z nich jest przepowiadanie królestwa Bożego, treścią zaś drugiej są apokaliptyczne ostrzeżenia i Męka. Przyczyną tej zmiany nastroju jest fakt o dalekosiężnych konsekwencjach: mianowicie ci, do których skierowana była Dobra Nowina o królestwie Bożym, zlekceważyli ją i odrzucili. Schwager precyzuje myśl Girarda w oparciu o szczegółowe wyniki badań egzegetycznych, mówiąc o dwóch odmiennych sytuacjach czy dwóch odmiennych kontekstach, w których dokonuje się nauczanie Jezusa. Pierwszy to otwarte przepowiadanie Dobrej Nowiny w oczekiwaniu na jej przyjęcie przez adresatów, drugi zaś uwzględnia fakt, że słuchacze odrzucili boską ofertę.

Odwrotnie niż prorok Jonasz, którego misja w Niniwie przyniosła nadzwyczajne efekty w postaci nawrócenia całego miasta, Jezus nie znalazł posłuchu w Izraelu. Nie poskutkował apel skierowany do ludzkiej wolności, która odrzuciła boski dar przebaczenia. Ogień, który Jezus przyszedł rzucić na ziemię, nie zapłonął (por. Łk 12,49), a iskra wiary, przez którą chciał rozniecić płomień w Izraelu, nie padła na podatny grunt. Odrzucenie królestwa Bożego sprawiło, że udaremniona została próba nowego zgromadzenia ludzi pod znakiem miłości i przebaczenia.

Reakcja Jezusa na odrzucenie królestwa Bożego jest radykalna. Jego przepowiadanie potęguje napięcie, stawiając przez słowa o sądzie i przez groźbę całkowitej utraty zbawienia, jaką jest piekło, swoich przeciwników wobec najbardziej ostrej alternatywy. Słowa o sądzie (*Gerichtsworte*) objawiają teologiczne konsekwencje wolnej ludzkiej decyzji: mają na celu uświadomienie słuchaczom w sposób ostry i nie pozostawiający żadnych wątpliwości, że pomijając Jezusowe orędzie, sami z siebie, nie mają żadnej możliwości osiągnięcia zbawienia.

Sytuacja po odrzuceniu nabiera dramatyzmu. Odrzucając ofertę czystej łaski, ludzie ponoszą konsekwencje własnej decyzji. Jezus wskazuje na piekło jako konsekwencję tego wyboru. Miłość Boga respektuje wolność człowieka, nawet, a może zwłaszcza wtedy, kiedy człowiek odrzuca boską ofertę.

Stwierdzenie to nie rozwiązuje jednak zasadniczego problemu. Skoro ludzie w większości odrzucili orędzie Chrystusa i skazali siebie samych na potępienie, to rodzi się pytanie o skuteczność Dobrej Nowiny o zbawieniu. Schwager formułuje problem w sposób drastyczny, pytając, jaka jest praktyczna różnica pomiędzy Bogiem gniewu, który skazuje człowieka na potępienie, a Bogiem miłosierdzia, który dopuszcza, aby ów sam się potępił? Odpowiedź na to pytanie

i zaskakujące rozwiązanie wielu przedstawionych powyżej problemów przynosi trzeci akt dramatu zbawienia[9].

Akt trzeci: Sprawca zbawienia osądzony

Już K. Barth zauważył w swojej *Kirchliche Dogmatik*, że po apokaliptycznych ostrzeżeniach zawartych w mowach Jezusa mogłoby się wydawać, że kolejnym aktem dramatu będzie ich spełnienie, polegające na tym, że ci, którzy odrzucili orędzie przebaczenia, staną przed zapowiadanym sądem i poniosą zasłużoną karę. Tymczasem na kartach Ewangelii mamy do czynienia z niezwykłym i zaskakującym faktem: Ten, który głosił nadejście sądu, sam stanął przed sądem; ten, który rościł sobie pretensję do bycia w jedności z Boskim Sędzią, został osądzony i skazany przez ludzi. Ta przedziwna *zamiana ról* stanowi konstytutywny element soteriologii autora *Jesus im Heilsdrama*. Wskazuje on na fakt, że skutki odrzucenia Dobrej Nowiny ponieśli nie ci, którzy ją zlekceważyli, ale Ten, który ją głosił i z nią się identyfikował. Kłamstwo i przemoc, które Jezus stwierdził u swoich przeciwników, przeciwstawiających się królestwu Bożemu, zwróciły się przeciw Niemu, kłamliwie oskarżając Go o bluźnierstwo i skazując na gwałtowną śmierć.

Ponieważ w działaniu Jezusa objawia się działanie samego Boga, dlatego odrzucenie Jego przepowiadania i zwrócenie się przeciw Niemu stanowi bezpośrednie wystąpienie przeciwko królestwu Bożemu. To wystąpienie ma w interpretacji Schwagera charakter uniwersalny. Ci, którzy tego dokonali, są reprezentantami całej ludzkości.

Wobec odrzucenia królestwa Bożego Jezus podejmuje jeszcze jedną próbę dotarcia do człowieka i otwarcia mu drogi zbawienia. Na fakt podwojenia grzechu (*Verdoppelung der Sünde*) odpowiada podwojeniem miłości (*Verdoppelung der Liebe*). Wyraża się to w posłuszeństwie i oddaniu Ojcu, z którego wynika szukanie zagubionego człowieka oraz w pozbawionej przemocy postawie miłości nieprzyjaciół, która przemienia wycierpiane zło w tym większą miłość. Miłość ta posiada nie tylko charakter znaku, ale sprawdza się w cierpieniu. Podwojenie miłości polega na takim jej natężeniu, że gotowa jest ona przyjąć bez oporu grożącą śmierć, nie pozwalając się sprowokować do postępowania według reguł przeciwników, ani nie pozostawiając ich swojemu losowi. Rezygnując z odwetu i odpowiadając na potęgę zła spotęgowaniem miłości i oddania, Jezus podważył i przezwyciężył tkwiący w ludziach mechanizm kłamstwa i przemocy: „On, gdy Mu złorzeczono, nie złorzeczył, gdy cierpiał, nie groził, ale oddawał się temu, który sądzi sprawiedliwie" (1 P 2,23)[10].

[9] Tamże, s. 76-109.
[10] Tamże, s. 109-154.

Akt czwarty: Wskrzeszenie Jezusa jako odpowiedź Ojca

We wskrzeszeniu Jezusa dostrzega Schwager, zgodnie z powszechną opinią współczesnych egzegetów i teologów, opowiedzenie się Ojca po stronie Syna, który wydał się na śmierć za swoich przeciwników, otwierając im drogę do zbawienia. Nowością ujęcia autora *Jesus im Heilsdrama* jest podkreślenie faktu, że opowiedzenie się Ojca po stronie Syna nie oznacza potępienia Jego oprawców. Zmartwychwstanie jest nie tylko potwierdzeniem misji Jezusa, ale zawiera także nowy element: przebaczenie dla tych, którzy nie przyjęli Dobrej Nowiny o królestwie i sprzysięgli się przeciw jej Głosicielowi: „Sprawiedliwy Sędzia wypowiedział swój wyrok, gdy wskrzesił Ukrzyżowanego (akt IV). Ten wyrok na korzyść Ukrzyżowanego nie był jednak wymierzony przeciwko Jego wrogom. «Niebieski sędzia» określił sam siebie bez żadnych ograniczeń jako Bóg miłości nieprzyjaciół i wyrzeczenia się przemocy. Dlatego posłał do uczniów Zmartwychwstałego z orędziem pokoju. Ponieważ w wyniku pełniejszego poznania poczuli się oni szczególnie winni, słowa wielkanocnego pokoju okazały się zarazem słowami przebaczenia".

Ujawniająca się w tym akcie dramatu dobroć i cierpliwość Boga przewyższa dobroć i cierpliwość gospodarza winnicy z przypowieści o przewrotnych rolnikach (Mk 12,1-12). Nawet zabójstwo umiłowanego Syna nie sprowokowało Go do aktów odwetu i zemsty. Wręcz przeciwnie, Ojciec posłał Syna do ludzi z orędziem przebaczenia i pokoju. Sens wydarzenia ujmuje najgłębiej słowo Psalmisty cytowane na zakończenie przypowieści o przewrotnych rolnikach, a uważane tak przez Girarda, jak i przez Schwagera za klucz hermeneutyczny do całej Ewangelii: „Kamień, który odrzucili budujący, stał się głowicą węgła. Pan to sprawił i jest cudem w oczach naszych" (Mk 12,10).

Podczas swojego ziemskiego przepowiadania Jezus ukazywał, że skuteczność działania Bożego nie da się zmierzyć w kategoriach ludzkich zwycięstw i porażek. Wskrzeszenie Jezusa jest faktem, niemającym charakteru demonstracyjnej ingerencji i zewnętrznego zwycięstwa, które wywarłoby przytłaczające wrażenie na ludziach. Bóg wybrał znak, który z jednej strony ukazuje całkowite zaufanie Ojca wobec Syna, ale z drugiej strony nie ma charakteru zwycięstwa mierzonego w kategoriach ziemskich. To, co egzegeza historyczno-krytyczna uważa za niewystarczające – konkluduje Schwager – wypada uznać na płaszczyźnie rzeczowej koherencji za najbardziej stosowne[11].

[11] Tamże, s. 154-182.

Akt piąty: Nowe zgromadzenie w Duchu Świętym

Ostatni akt dramatu zbawienia stanowi nowe, nieoczekiwane doświadczenie, które stało się udziałem Jezusowych uczniów. Jest nim wydarzenie opisane w Dziejach Apostolskich jako przyjście Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy. Zesłanie Ducha Świętego kładzie fundamenty pod nowe zgromadzenie wierzących. Posiada ono wymiar zewnętrzny, ujawniający się w trosce o przezwyciężenie istniejących we wspólnocie barier o charakterze społeczno-kulturowym, w swej istocie jednak jest zgromadzeniem budującym na jedności wewnętrznej płynącej z krzyża przez zesłanie Ducha. W obliczu niepowodzenia wysiłków, zmierzających do zgromadzenia ludzi wokół Dobrej Nowiny o królestwie Bożym, zgromadzenie popaschalne bazuje na wewnętrznej przemianie ludzkiego serca. Chrystus przez swoją tajemnicę paschalną sprawił, że najtajniejsze obszary ludzkiego serca stały się miejscem, w którym Boży Duch może dosięgnąć i przemienić człowieka.

Nowe zgromadzenie nie jest identyczne z eschatologicznym zgromadzeniem wierzących, dlatego jest w nim miejsce również dla słabych i grzesznych. W Dziejach Apostolskich i Listach ciągle jest mowa o konfliktach i napięciach, jakie charakteryzowały życie pierwszej wspólnoty wierzących. Czy fakty te nie pozostają w sprzeczności z rzeczywistością nowego zgromadzenia? Aby odpowiedzieć na to pytanie, rozróżnia Schwager w nowotestamentalnej dramaturgii dwie płaszczyzny. Właściwy dramat zbawienia rozgrywa się na płaszczyźnie wewnętrznej i transcendentnej zarazem, która w swej istocie okazuje się mieć wymiar trynitarny. Wewnętrzny i transcendentny dramat ujawnia się – i to jest druga płaszczyzna – w rzeczywistości widzialnej w formie znaku. Zasadnicze dzieło zbawienia dokonało się w całkowitym oddaniu się Chrystusa na krzyżu, w paschalnej odpowiedzi Ojca niebieskiego oraz w fakcie Zesłania Ducha Świętego. Te decydujące wydarzenia nie były jednak bezpośrednio dostępne ludzkiemu doświadczeniu. Pusty grób, epifanie Zmartwychwstałego, pneumahagijne doświadczenia uczniów i nowe zgromadzenie wierzących to znaki, w których rzeczywistość zbawienia jest wprawdzie obecna, ale da się od nich odróżnić. Fundamentem tego rozróżnienia jest dla Schwagera Ostatnia Wieczerza, w której Jezus daje się uczniom na pokarm w znaku chleba i wina, podkreślając tym samym zarówno identyczność znaku i rzeczywistości, jak i różnicę między nimi.

Siłą zespalającą nowe zgromadzenie jest wspomnienie (*memoria*) tego, który przezwyciężył błędne koło kłamstwa i przemocy, oddając życie za nieprzyjaciół. Wspólnota kościelna dokonuje, mocą tego wspomnienia, częściowego empirycznego przezwyciężenia mechanizmów przemocy, jakkolwiek ma świadomość istnienia i działania w świecie uwikłanym w pozostałości systemu ofiarniczego.

Od początku też zdaje sobie sprawę, że działanie Ducha Świętego nie oznacza zakończenia dramatu Chrystusa, ale jego uobecnienie, co ma fundamentalne znaczenie dla interpretacji życia chrześcijańskiego w kategoriach znaku. Zgromadzenie Eucharystyczne, będące istotnym elementem struktury Kościoła, stanowi jedyną konsekwentną alternatywę w stosunku do wielu bazujących na mechanizmie kozła ofiarnego społeczności świeckich[12].

Zakończenie

Dramatyczna interpretacja nowotestamentalnej soteriologii w dziele *Jesus im Heilsdrama* opiera się przede wszystkim na relacjach Ewangelii synoptycznych. W trzeciej, systematycznej części swego głównego dzieła Schwager weryfikuje zasadność wysuniętych uprzednio tez na przykładzie innych tekstów Nowego Testamentu, przy czym chodzi mu zarówno o właściwy obraz Boga, jak i o wynikające z teologicznych rozważań praktyczne konsekwencje dla zrozumienia i właściwego kształtowania dramatyki życia chrześcijańskiego. Rezultatem przeprowadzonej przez autora dramatycznej egzegezy szeregu ważnych tekstów, przede wszystkim Janowych i Pawłowych, jest stwierdzenie, że liczne teologie nowotestamentalne, chociaż używają różnych sformułowań i obrazów, wykazują wyraźną zgodność w decydujących punktach. Jako ofiara ludzkiej przemocy (w sensie łacińskiego słowa *victima*) Jezus stał się przekleństwem (Ga 3,13), grzechem (2 Kor 5,21) i nosicielem ludzkich grzechów (1 P 2,24). Przeciwnicy Jezusa, kierując przeciw Niemu radykalne oskarżenia, ulegli głębokiemu zaślepieniu, gdyż zrzucili własną winę na tego, który był bez winy, i stworzyli sobie fałszywe poczucie własnej sprawiedliwości.

Bardziej skomplikowane jest, według autora *Jesus im Heilsdrama*, rozumienie cierpienia i śmierci Chrystusa jako ofiary w sensie *sacrificium*. List do Hebrajczyków, który najdobitniej ze wszystkich pism Nowego Testamentu ukazuje krzyż Chrystusa w kontekście kultycznym, dokonuje gruntownej reinterpretacji starotestamentalnych pojęć kapłana i ofiary. Jako arcykapłan na wzór Melchizedeka jest Chrystus pośrednikiem Nowego Przymierza, a Jego zadanie nie polega na składaniu krwawych ofiar w ziemskim przybytku, ale na dziele odkupienia, które otwiera drogę do niebieskiej świątyni (Hbr 9,11-10,18). List do Hebrajczyków łączy dokonane przez Chrystusa dzieło odkupienia z istniejącą w Starym Testamencie wyraźną linią krytyki kultu ofiarniczego, stawiającą na pierwszym miejscu posłuszeństwo względem Boga. Ofiary Chrystusa nie można więc w żaden sposób interpretować jako woli bezpośredniego samozniszczenia (*Selbstvernichtung*). Moment ofiary dostrzega Schwager w dokonanej przez Je-

[12] Tamże, s. 182-202.

zusa transformacji doznanego (w sposób *pasywny*) cierpienia i śmierci (*Getötet-werden*) w *aktywne* oddanie się woli Ojca pragnącego zbawić człowieka. W tym kontekście interpretuje scenę powierzenia ducha Ojcu przez Jezusa umierającego na krzyżu (Łk 23,46), by dojść do następującej konkluzji: „Akt śmierci Jezusa, wypełnienie posłannictwa i przekazanie Ducha Ojcu spotykają się w jednym wydarzeniu, które List do Hebrajczyków opisuje jako ofiarę Chrystusa".

Jednym z najważniejszych „odkryć" współczesnej teologii jest pojęcie samoobjawienia lub samoudzielenia się (*Selbstoffenbarung, Selbstmitteilung*), wskazujące na fakt, że Bóg objawił człowiekowi nie tylko takie czy inne prawdy, ale przede wszystkim otworzył przed nim swoją własną istotę, ofiarując mu się w miłości i stając się centrum ludzkiej egzystencji. Nawiązując do tego ujęcia, Schwager rozważa w końcowych partiach *Jesus im Heilsdrama* trynitarny aspekt samoobjawienia się Boga w Jezusowym dramacie zbawienia. Różnica między Ojcem a Ukrzyżowanym w obliczu całkowitego oddania się Jezusa w ofierze krzyża oraz różnica pomiędzy epifaniami Zmartwychwstałego a doświadczeniami pneumahagijnymi uczniów objawiają różnice istniejące w samym Bogu. Podobnie jak H.U. von Balthasar, dostrzega Schwager centralny moment objawienia w posłuszeństwie Chrystusa na krzyżu, w Jego radykalnym oddaniu się Ojcu (*totale Überantworung an den Vater*) i całkowitym ogarnięciu przez posłannictwo przekraczające możliwości ludzkiej natury.

W dramacie zbawienia dokonało się także objawienie się Ducha, który jest wzajemną, ale oddzielną (dosłownie: „wolno unoszącą się" – *freischwebende*) miłością Ojca i Syna. Już w pierwszym akcie dramatu, w głoszonej przez Jezusa nauce o królestwie Bożym, dostrzec można, iż słowo przepowiadania jest rzeczywistością należącą zarówno do Ojca, jak i Syna, a równocześnie odrywającą się od nich obu i skierowaną ku ludziom. Pełne objawienie dokonuje się w trzech ostatnich aktach biblijnego dramatu: Syn oddaje się Ojcu w wydarzeniu krzyża, Ojciec odpowiada w wydarzeniu zmartwychwstania, wspólnie zaś posyłają Ducha Świętego. Oddanie się Jezusa Ojcu w śmierci krzyżowej stanowi równocześnie najwyższą formę „inkarnacji" Ducha Świętego, będącego transcendentalną miłością, w akt ludzkiej miłości Chrystusa. Ta właśnie inkarnacja sprawia, że zbawcze dzieło Chrystusa na krzyżu ogarnia mocą Ducha Świętego wszystkich ludzi, którzy są wezwani do odpowiedzi na łaskę zbawienia, zarówno poprzez wiarę (*Orthodoxie*), jak i życie z wiary (*Orthopraxis*)[13].

[13] Tamże, s. 203-287.

Zakończenie

Ważna rola, jaką w przemyśleniach Schwagera odgrywa teoria mimetyczno-ofiarnicza R. Girarda, sprawia, że teologia dramatyczna dzieli po części zarówno strony pozytywne, jak i słabości koncepcji francuskiego antropologa. Można by więc także Schwagerowi zarzucić zbytnią koncentrację na fenomenie przemocy czy jednostronne traktowanie tekstów biblijnych. Można odnieść także wrażenie, że krytyka egzegezy historyczno-krytycznej, formułowana zazwyczaj ogólnie, kierować winna się w rzeczywistości jedynie do skrajnych jej ujęć.

Biblijne analizy Raymunda Schwagera pomagają jednak bez wątpienia zrozumieć i ukazać w nowym świetle, niedoceniane często, aspekty biblijnego orędzia oraz pozwalają rozwiązać szereg problemów, stanowiących od dziesiątków lat przedmiot niekończących się sporów.

Cenne są także impulsy podkreślające organiczny związek pomiędzy losem Jezusa a życiem chrześcijanina oraz uobecnieniem odkupienia w dramaturgii liturgicznej. Wskazują one, jakkolwiek nie rozwijają do końca, perspektywy przywrócenia więzi między dogmatyką a etyką, między dramatyczną refleksją teologiczną a dramatycznym wymiarem życia chrześcijańskiego. Na uwagę zasługuje przewijające się przez wszystkie publikacje Schwagera zatroskanie o otwarcie teologii na dialog z naukami humanistycznymi i przyrodniczymi, szerokie uwzględnianie problematyki ekumenicznej i uwrażliwienie na palące problemy współczesności.

Zusammenfassung

DAS KREUZ ALS DIE SELBSTMITTELUNG GOTTES IM HEILSDRAMA NACH RAYMUND SCHWAGER

Raymund Schwager (1935-2004) ist durch seine systematische theologische Rezeption der mimetischen Theorie von René Girard bekannt. In einem seiner Hauptwerke *Jesus im Heilsdrama* richtet sich sein Augenmerk auf das biblische Erlösungsdrama, in dem das Kreuz die zentrale Rolle spielt. Im ersten Akt verkündet Jesus die anbrechende Gottesherrschaft, um die neue Sammlung des Volkes anzuleiten. Durch die Ablehnung der Gottesherrschaft (zweiter Akt) hat sich die Situation der Verkündigung geändert. Die Gerichtsworte Jesu warnen dramatisch vor den Folgen der Ablehnung. Im dritten Akt zeigt sich aber, dass der Richter selbst gerichtet und gekreuzigt wurde. Die Auferstehung wird als das Urteil des himmlischen Vaters verstanden (viertet Akt) und die Geistsendung (fünfter Akt) eröffnet die neue Sammlung des Volkes Gottes.

Durch das im Kreuz gipfelnde Heilsdrama hat sich Gott in der unbegrenzten Liebe und Güte offenbart, ein Gott, wie er größer nicht gedacht werden kann.

Ks. Paweł KIEJKOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXV (2011) 141–155

Krzyż nowym drzewem życia[1].

Wokół teologii krzyża Oliviera Clémenta

I. Olivier Clément – teolog prawosławia dialogu

15 stycznia 2009 r. w wieku 87 lat zmarł wybitny francuski teolog prawosławny Olivier Clément[2]. Urodził się 17 listopada 1921 r. na południu Francji w ateistycznej rodzinie o poglądach socjalistycznych[3]. W swojej pasjonującej autobiografii *Inne słońce* pisał: *Kiedy byłem dzieckiem, nikt nigdy nie mówił mi o Bogu. Nigdy nie odpowiadano mi na pytania, które zadawałem, jak je zadają dzieci – nawet jeśli dzisiaj usiłuje się wykorzenić z nich same słowa, wywołujące pytanie – po co człowiek żyje, po co umiera. Nikt nigdy nie mówił o Nim, nikt nigdy nie mówił również do Niego* (…)[4]. Pomimo tego, że wzrastał w środowisku zdechrystianizowanym i pogańskim, jego twórczy niepokój budziły fundamentalne egzystencjalne pytania o życie i o śmierć. Rozczytywał się w poezji Baudelaire'a, Miłosza, Eliota, pracach Marksa, Freuda, Nietschego. W Montpellier słuchał wykładów wybitnych profesorów, takich jak: H.I. Marrou, M. Bloch i A. Dupront. Dzięki nim odkrył duchowy wymiar ludzkiej kultury. Zaangażowany we francuski ruch oporu, czytał jednocześnie prace S. Weil i P. Teilharda de Chardina. Po zakończeniu wojny szukał dalej. Przez prawie

---

[1] Por. O. Clément, *…Prawda was wyzwoli. Rozmowy z Patriarchą ekumenicznym Bartłomiejem I*, tłum. J. Dembska, M. Żurowska, Warszawa 1998, s. 110.

[2] Por. *Olivier Clément: French Orthodox theologian, /www.timesonline.co.uk/tol/comment/obituaries/article5634008.ece*, (18.08.2011).

[3] Więcej informacji biograficznych można znaleźć w: W. Hryniewicz, *Teolog prawosławia otwartego*, w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 1, Warszawa 2003, s. 58-71; J. Aptacy, *Antropologia Oliviera Clément,* Olecko 2004, s. 12-16; D. Kleinowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja teologii. Studium dogmatyczno-ekumeniczne*, Opole 2009, s. 23-28.

[4] O. Clément, *Inne słońce. Duchowa autobiografia*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1998, s. 6.

dziesięć lat swoje zainteresowania skierował ku myśli, mitom i religiom Indii. Przełom nastąpił pod wpływem lektury wybitnych dzieł z filozoficzno-religijnej literatury rosyjskiej (Dostojewski, Szestow, a zwłaszcza M. Bierdiajew), które ugruntowały jego przeczucie o niepowtarzalnym charakterze osoby ludzkiej. Spotkanie z Vladimirem Losskym i jego *Teologią mistyczną Kościoła Wschodniego* otworzyło go ostatecznie na światło Ewangelii, osobę Jezusa Chrystusa i rzeczywistość Kościoła. *Łosski był zakorzeniony w Kościele niczym drzewo w ziemi-żywicielce. To przez niego, przede wszystkim,* (…) *odkryłem Kościół nie jako moralność, ideologię, wpływ społeczny lub polityczny, ale jako ten liturgiczny, eucharystyczny humus, w którym człowiek żywi się i przemienia*[5]. 1 listopada 1956 r. przyjął chrzest w Kościele prawosławnym.

Dzięki wykładom Lossky'ego poznał teologię prawosławną, zafascynowany rozczytywał się w dziełach Ojców Kościoła. Spotkał Paula Evdokimova, z którym do końca życia łączyła go głęboka przyjaźń. Jego myśl teologiczna formowała się pod wpływem środowiska związanego z Instytutem św. Sergiusza w Paryżu. Z nim następnie związana była wieloletnia wytężona i płodna praca dydaktyczna oraz naukowa. Od 1959 r. aż do swojej śmierci był związany z kwartalnikiem prawosławnym „Contacts"[6]. Dorobek naukowy jest ogromny, samych monografii jest ponad trzydzieści, ponadto wiele artykułów, wstępów do innych prac, wywiadów, zarówno naukowych, jak i popularno-naukowych[7].

Olivier Clément należał do pokolenia teologów prawosławnych urodzonych we Francji przed II wojną światową. Należą do niego tacy wybitni teolodzy, jak J. Meyendorff czy A. Schmemann. Ich bogata myśl teologiczna wyrosła na gruncie pokolenia rosyjskich myślicieli, pierwszych emigrantów po rewolucji bolszewickiej, takich jak S. Bułgakow czy N. Bierdiajew, a także następnego pokolenia, wykształconego już we Francji i piszącego po francusku, z tak wybitnymi postaciami jak V. Lossky, G. Florovsky, N. Afanasjew, P. Evdokimov[8]. Zakorzenienie w środowisku prawosławnym, tworzącym na Zachodzie Europy, a także osobiste doświadczenia i poszukiwania sprawiły, że O. Clément stał się rzecznikiem prawosławia otwartego na chrześcijan innych wyzwań, przedstawicieli innych religii oraz niewierzących. Diaspora prawosławna stała się okazją do pogłębionego i owocnego spotkania-dialogu chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. W tekstach naszego autora znajdujemy echo zarówno teologii Izaaka

[5] O. Clément, *Inne słońce*…, s. 118.

[6] Por. W. Hryniewicz, *Teolog prawosławia otwartego*…, s. 60.

[7] D. Kleinowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja*…, s. 25. Tam też znajduje się bogata bibliografia prac O. Clémenta. Całą bibliografię można znaleźć w czasopiśmie „Contacts" 228(2009)4, s. 445-451.

[8] Por. W. Hryniewicz, *Teolog prawosławia otwartego*…, s. 61.

Syryjczyka, Maksyma Wyznawcy, Jana Chryzostoma, Grzegorza Palamasa, W. Lossky'ego, P. Evdokimova, jak i Augustyna, Ambrożego, Teresy z Lisieux, Y. Congara[9]. Symptomatycznym dla postawy i myśli francuskiego teologa była jego więź z ekumeniczną wspólnotą z Taizé. *Podczas moich rozważań i poszukiwań nie mogłem nie spotkać Taizé. Do głębi serca poruszały mnie krótkie i świetliste teksty brata Rogera,* (…). *Tak, byłem niemal zazdrosny o te teksty, bo mówiły to, co ja przeczuwałem, czym marnie próbowałem żyć, mówiły to jednak z krystaliczną prostotą, jakiej nie umiałem osiągnąć.* (…) *W Taizé ludzie wywodzący się z różnych i czasami skonfliktowanych wyznań, narodów, kultur, języków wspólnie się modlą i pracują: tak, to jest możliwe, Chrystus burzy mury wszystkich podziałów*[10]. Świadectwem tej otwartości było, między innymi, przyjęcie przez naszego autora zaproszenia skierowanego przez Ojca świętego Jana Pawła II, aby napisać tekst rozważań „Drogi krzyżowej", odprawianej w Koloseum. Została ona wykorzystana przez Jana Pawła II w Wieli Piątek 1998 r.[11] Tekst ten staje się szczególną okazją, aby przeprowadzić badania nad teologią krzyża u francuskiego teologa. Zawiera ono wiele akcentów charakterystycznych dla prawosławnej teologii krzyża.

Nazwijmy najważniejsze z nich. Chrześcijański Wschód i Zachód różnią się między sobą odmiennym rozłożeniem akcentów, często dopełniających się, w przeżywaniu, celebrowaniu i rozumieniu tajemnicy Chrystusa. Na Zachodzie rozwijał się, szczególnie od czasu średniowiecza kult cierpiącego człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Chrześcijański Wschód dzięki swej szczególnej wrażliwości szedł dalej w kontemplacji misterium Ukrzyżowanego, „czcząc w apofatycznym milczeniu niewyrażalną tajemnicę «(…) Boga, który cierpiał» (*ho patron Theós*). Dlatego dogmatyczna wizja męki i śmierci Chrystusa przeniknięta jest w prawosławiu myślą o chwale, zwycięstwie i przetwarzającej mocy bóstwa, osobowo zjednoczonego z człowieczeństwem"[12]. Taką wiarę znajdujemy wyrażoną zarówno w teologicznych tekstach, jak i ikonografii bizantyjskiej, liturgii oraz pobożności ludowej. Wyobrażenia Jezusa prowadzonego na mękę i śmierć, pełnego uniżenia i braku sił, zrównoważone są przez perspektywę zmartwychwstania. Prawosławny upokorzony Chrystus promieniuje tajemnicą przemienienia. Uniżony i Cierpiący to Odwieczny Syn Boży, który przezwyciężył nie tylko grzech, ale także samą śmierć[13].

[9] Por. J. Aptacy, *Antropologia Oliviera Clément...*, s. 13.

[10] O. Clément, *Taizé. Poszukiwanie sensu życia*, tłum. M. Prussak, Poznań 2009, s. 17-21.

[11] Tenże, *Wielki Piątek 1998,* w: *Via crucis. Trzy teksty Drogi Krzyżowej prowadzonej przez Jana Pawła II*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 57-102.

[12] W. Hryniewicz, *Dramat Boskiego uniżenia. Zapomniany rozdział chrystologii prawosławnej,* „Znak" 90(1998)10, s. 73.

[13] Por. tamże, s. 74-75.

Prawosławna soteriologia w istotny sposób związana jest z chrystologią, pneumatologią, protologią i eschatologią. Nauka o zbawieniu jest przedłużeniem dogmatu chrystologicznego. W teologii prawosławnej nie przyjęła się zasadniczo próba interpretacji tajemnicy krzyża w kategoriach zasługi i zadośćuczynienia. A nawet jeśli takie są obecne, zwłaszcza u przedstawicieli XVI i XVII szkoły kijowskiej, to interpretowane są jako świadectwo szkodliwego wpływu teologii łacińskiej. Podkreśla się, że posiada ona charakter jurydyczny, formalistyczny i antropomorficzny[14]. Rzadkie są także próby interpretowania męki Pana Jezusa w kategoriach psychologizujących lub moralizujących. Tajemnica krzyża ukazywana jest zasadniczo w świetle zmartwychwstania, w szerszym kontekście zwycięstwa nad śmiercią, tajemnicą przemienienia i przebóstwienia. „Śmierć Chrystusa na krzyżu była skuteczna nie jako śmierć Niewinnego, lecz jako śmierć Wcielonego Pana. (…) Zmartwychwstanie objawia zbawcze znaczenie śmierci krzyżowej, gdyż jest ono nieodłącznym wymiarem ukrytym w tajemnicy Krzyża. Między śmiercią krzyżową a Zmartwychwstaniem istnieje wewnętrzna i nierozerwalna jedność. Są one niejako podwójnym obliczem tego samego misterium”[15].

Tajemnica krzyża wpisuje się w paradoks Bożej wszechmocy i wszechsłabości, Jego „szaleńczej miłości” (*eros manikos*) Boga do ludzkości. Ojcowie greccy uczyli o potrzebie tajemniczej dobrowolnej słabości Boga, która swe źródło ma w Bożej miłości. Stwarzając człowieka, drugą wolną osobę, Bóg „musiał” niejako ograniczyć sam siebie, aby pozostawić człowiekowi przestrzeń wolności, a w wolności możliwość umiłowania Boga i człowieka. Ponieważ Bóg jest miłością (por. 1 J 4,18), może przekroczyć swoją transcendencję, aby stać się sługą i niewolnikiem zbawienia człowieka[16]. „Ukrzyżowany został Bóg, aby człowiek mógł dobrowolnie przyjąć dar uczestnictwa w Jego życiu”[17].

II. Krzyż – drzewo śmierci czy życia?

Olivier Clément należy do jednych z najbardziej przenikliwych i proroczych interpretatorów współczesnej cywilizacji europejskiej. Problem śmierci należy do tych istotnych, egzystencjalnych tematów, angażujących całego człowieka, do których często powraca. W swojej autobiografii wspomina przejmujące wydarzenie z dzieciństwa – dialog, przy okazji oglądania zabytkowego mostu: – *Czy ten most jest stary? – O tak! Zbudowano go za czasów Ludwika XV. Wielu ludzi*

[14] Por. W. Hryniewicz, *Prawda o zbawieniu w świetle Tradycji Wschodniej*, „Znak” 73(1981)2, s. 248-249.
[15] W. Hryniewicz, *Prawda o zbawieniu w świetle…*, s. 250.
[16] Por. tenże, *Dramat Boskiego uniżenia…*, s. 77.
[17] Tenże, *Prawda o zbawieniu w świetle…*, s. 251.

oglądało go przed nami, wielu będzie go oglądało po nas. – A co się stanie z nami? – My umrzemy… – Co to jest śmierć? – Śmierć to nicość. Przez chwilę nie mogę oddychać. A więc, tak jak się uczyłem, usiłuję opanować lęk, oddychając głęboko i mocno uciskając skórę na brzuchu. (…) *Kiedy człowiek umiera, wówczas nastaje nicość. Wszyscy, których kocham, wszyscy, których choć trochę znam umrą: liczyłem i przeliczałem wciąż na nowo te lata życia, które im jeszcze pozostały: w najlepszym razie, w najgorszym razie, w najlepszym… Wszyscy umrą.* (…) *Tak właśnie przeżyłem na swój sposób to odkrycie, które sieje spustoszenie na Zachodzie, a za jego pośrednictwem na całej ziemi, już od XVII wieku: niebo czarne i puste.* (…) *niebo jest puste, niebo jest śmiercią*[18]. W tym kontekście pojawia się także problem umarłego Jezusa wiszącego za krzyżu, który jawi się jako pewien symbol zachodniej cywilizacji i zachodniego chrześcijaństwa. *Olbrzymi zielonoszary krzyż. Na krzyżu martwy człowiek. Nad jego głową napis: I.N.R.I.* (…) *Chrześcijanie, i muszę tu uściślić – chrześcijanie z Zachodu, dlaczego wszędzie przedstawialiście Jezusa jako zmarłego, zmarłego bez nadziei, Jego, zwycięzcę śmierci?* (…) *Wszędzie krzyże z szarego kamienia. I Jezus martwy. Nie mogłem wówczas powiedzieć mojemu trzyletniemu synowi, że Chrystus zmartwychwstał. Krzyż zadawał kłam takiemu twierdzeniu. Dziecko szło od trupa do trupa. Śmierć pochłaniała życie*[19]. Te twarde słowa objawiają, zdaniem prawosławnego teologa, stan kryzysu zachodniej cywilizacji[20]. Stosunek do śmierci jest bowiem niejako papierkiem lakmusowym stanu każdej cywilizacji[21].

Olivier Clément wskazuje na niektóre źródła tego stanu rzeczy. Zatrzymajmy się na dwóch zasadniczych. Podejmując się analizy problemów dotyczących współczesnej egzegezy tajemnicy zmartwychwstania, nasz autor podkreśla, że do czasów oświecenia nie było wśród chrześcijan wątpliwości co do autentyczności wydarzenia zmartwychwstania opisanego w Nowym Testamencie[22]. Wiara w Zmartwychwstałego i przekonanie o realizmie zmartwychwstania były spójne. Problem pojawił się wraz z oświeceniowym scjentyzmem, sensualizmem i racjonalizmem, które zaprzeczały istnieniu czegokolwiek, co nie jest dotykalne i policzalne. W konsekwencji teologia liberalna rozwijała się z wykluczeniem jakiegokolwiek misterium. A zatem Zmartwychwstały i zmartwychwstanie zostały sprowadzone do mitu w jego prymitywnej formie. Jedynie prawdziwie istniejącym

[18] O. Clément, *Inne słońce*…, s. 23-24.

[19] Tamże, s. 25.

[20] Por. E. Wolicka, *Olivier Clément o źródłach kryzysu cywilizacji europejskiej*, „W Drodze" (1989)8, s. 22-24.

[21] Por. D. Kleinowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja*…, s. 121.

[22] Por. O. Clément, *Zmartwychwstanie. Hermeneutyka i doświadczenie eklezjalne*, w: M. Rupnik, O. Clément, *Jeśli nawet umrze będzie żył*, tłum. A. Hejnowicz, Kraków 2004, s. 9.

był historyczny Jezus, człowiek z Nazaretu, prorok i mesjasz polityczny, którego tragiczna misja zakończyła się ukrzyżowaniem. Bultmann podjął i rozwinął tę retorykę, utożsamiając zmartwychwstanie z doświadczeniem wiary pierwotnej wspólnoty chrześcijan. Zmartwychwstanie to tylko subiektywna interpretacja zbawczej rzeczywistości krzyża[23]. Zdaniem francuskiego teologa, myśl Bultmanna, chociaż już nie w tak jaskrawej formie, wciąż jest fundamentalnym kluczem interpretującym zmartwychwstanie u wielu zachodnich egzegetów. W konsekwencji takiej subiektywizacji zmartwychwstania, nie ma ono wpływu ani na ciało samego Pana Jezusa, ani na rzeczywiste zmartwychwstanie ciał, jak wyznajemy w *Credo*. Tymczasem wyznać, *że Jezus zmartwychwstał jest przyjęciem faktu, że jest zawsze żywy i że świat zostanie zmieniony*[24]. Jest to nie do pomyślenia, gdyby grób nie pozostał pusty i można by w nim odnaleźć szkielet Jezusa. *W ten sposób „skandal zmartwychwstania" zostaje zlikwidowany, a główne stwierdzenie Ewangelii św. Jana (1, 14) „Słowo stało się ciałem" zrelatywizowane*[25]. Cierpiący i tragicznie zmarły Ukrzyżowany to symbol zamkniętej w doczesności i przenikniętej doświadczeniem bezsensownej śmierci zachodniej oświeceniowej Europy.

Clément w swoich analizach idzie jeszcze dalej. W swoim artykule *Chrystus ukrzyżowany po raz wtóry?* stawia tezę, że obecna sytuacja zachodniego chrześcijaństwa jest konsekwencją zapomnienia, zwłaszcza w XIX wieku w okresie chrześcijaństwa moralizującego i pietystycznego, przesłania dogmatu chalcedońskiego o jedności dwóch natur w osobie Jezusa Chrystusa, boskiej i ludzkiej „bez rozdzielenia i bez pomieszania"[26]. Przypomina, że sobory powszechne wypracowały pojęcie osoby, aby przybliżyć tajemnicę Trójjedyego Boga, tajemnicę Chrystusa, a w nich objawioną tajemnicę człowieka. Człowiek jest powołany do uczestnictwa w życiu Trójcy Osób, właśnie jako osoba, zakorzeniona w świecie stworzonym, historii, a jednocześnie je przekraczająca, dzięki boskiemu życiu, światłu, mocy, które zostaje mu podarowane. Bóg i człowiek, osoba i międzyosobowa komunia, w zamyśle Bożym, wzajemnie się przenikają. Tymczasem w wyniku długotrwałego procesu, który się nasilił wraz z podziałem chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego, było radykalne rozdzielenie i nieprzenikliwość pomiędzy światem Bożym oraz ludzkim, a także wypracowanie pojęcia osoby jako odosobnionego indywiduum[27].

[23] Por. tamże, s. 10.
[24] O. Clément, *Zmartwychwstanie*..., s. 11.
[25] Tamże, s. 11.
[26] Por. O. Clément, *Chrystus ukrzyżowany po raz wtóry?*, „W Drodze" (1989)8, s. 30.
[27] Por. tamże, 26-27.

W świecie zachodnim rozwijała się przede wszystkim cywilizacja techniczna i kultura jednostki. *Trzeba jednak próbować zrozumieć, dlaczego chrześcijaństwo zachodnie, udzieliwszy życiodajnego impulsu nowoczesnej nauce i technice, ani nie zdołało wyjaśnić ich osiągnięć i rozmachu, ani nie zdołało nadać im właściwego kierunku. Ośmielam się postawić hipotezę* (…)*, że ta niezdolność ma przyczynę w nieznajomości prawdy o boskich energiach. Rzecz znamienna, że arystotelesowski substancjalizm, przeniesiony na Zachów przez islam (tj. w klimacie kultury, która odrzuca Wcielenie), zamykający każdy byt i każdą rzecz w obrębie jej własnej istoty, niemal nie dopuszcza myśli, że między ludźmi i Bogiem może zaistnieć więź komunii na mocy rzeczywistego uczestnictwa. Relacja między Stwórcą a stworzeniem została pozbawiona wszelkiej wzajemnej przeźroczystości – zawężona wyłącznie do działań przyczynowych*[28]. W konsekwencji stworzony, zamknięty w więzieniu doczesności, świat, ludzkie ciało, kultura, a także cierpienie, „krzyż", śmierć, przestały być rozumiane i przeżywane w wyzwalających promieniach Zmartwychwstałego[29]. Podobnie rozumienie osoby jako „indywidualnej substancji rozumnej natury" spowodowało, że osoba przestała być absolutem obejmującym całość wszechświata i człowieczeństwa, odciskając na nim swe oblicze. Zagubiono jednocześnie bytowy fundament komunii międzyludzkiej. Podkreślanie indywidualności, z jej władzami świadomością i wolą, owocowało konkretyzacją wciąż nowych „praw człowieka", ostatecznie przeciwstawionych „prawom Bożym". W konsekwencji mamy nowożytną rzeczywistość Boga przeciwstawionego człowiekowi i „nowego wyzwolonego" człowieka przeciwstawionemu Bogu, antynomię jedności i wielości, bytu i osoby[30].

Fundamentalnym dla O. Clémenta jest przeświadczenie, że człowieka jako osobę i całą jego kulturę można zrozumieć tylko w świetle tajemnicy Trójjedynego Boga i światła zmartwychwstania. Chrześcijaństwo nie jest religią głoszącą tylko nieśmiertelność indywidualistycznej duszy, ale radosną nowiną o zmartwychwstaniu Chrystusa, a w Nim zmartwychwstaniu ciał, wszelkiego stworzenia. W świetle zmartwychwstania i śmierci ma swój sens oraz przejrzystość. Zmierzający ku śmierci człowiek, szczególnie starszy lub chory, żyje w zaufaniu i nadziei wobec jedynego wiarygodnego Ojca, Boga źródła życia. Zapomnienie o zmartwychwstaniu sprawia, że cywilizacja, której symbolem jest zmarłe ukrzyżowane ciało, nie radzi sobie z rzeczywistością śmierci. Współczesny człowiek stale próbuje o niej zapomnieć, uciec, zbanalizować. Nihilizm otacza

[28] O. Clément, *Chrystus ukrzyżowany*…, s. 27.

[29] Trzeba dodać, że Clément ostrożnie wypowiada swoje tezy, stara się nie generalizować, broni doświadczenia zachodnich mistyków i dorobku wielkich teologów średniowiecza, na przykład św. Tomasza z Akwinu czy teologów franciszkańskich.

[30] Por. O. Clément, *Chrystus ukrzyżowany*…, s. 28.

wielkie miasta Zachodu, tchnące śmiercią lub *histerią życia*, które jest *życiem martwym*[31]. Jest to cywilizacja surrogatów życia poprzez seks, narkotyki, dobrobyt, cywilizacja obecności sekt, oferujących namiastkę nieśmiertelności poprzez reinkarnację. Człowiek ulega pokusie życia własną mocą i doświadcza dramatu własnej pustki i niewystarczalności. Pragnie istnieć w pełni lub umrzeć – lecz nie jest w stanie tego uczynić[32]. Nie może się nawet ostatecznie unicestwić, żyje bowiem tylko dzięki tchnieniu Bożemu[33]. Stan ten może tylko przemienić prawda o zmartwychwstaniu. *My znajdujemy się wewnątrz śmierci. On „zstąpił" w nią, chociaż była mu obca. Bóg cierpiał śmierć w swoim ciele, cierpiał po ludzku, jak to potwierdził piąty Sobór Powszechny. Wówczas wszystko się odwraca, nawet krzyż, co bardzo mocno podkreśla św. Jan, staje się „wyniesieniem", uwielbieniem. Otchłań piekła i śmierci ulatnia się jak śmieszna kropla nienawiści w ognistej otchłani boskości. Słowo powraca do Ojca, zabierając ze sobą ludzkość*[34].

Chrystus ukrzyżowany może być zrozumiany tylko w świetle zmartwychwstania, krzyż jest nowym drzewem życia tylko w promieniach Zmartwychwstałego. Bez Niego jest drzewem symbolizującym rozpacz, śmierć, nicość. Tu znajduje swoje źródło ambiwalentny stosunek naszego autora do zbyt naturalistycznych przedstawień Ukrzyżowanego, jego krytyczny stosunek do niektórych form „Nabożeństw do Męki Jezusa", „Nabożeństwa Drogi Krzyżowej", czy wspominanej przez ks. D. Kleinowskiego-Różyckiego oceny filmu M. Gibsona „Pasja"[35]. Trzeba jednak pamiętać o słowach zamieszczonych we wprowadzeniu do „Drogi krzyżowej" napisanej na prośbę Jana Pawła II: (…) *pisanie Via crucis oznacza medytowanie, czyli szczególne doświadczenie mistyczne słów i czynów Boga, który stał się człowiekiem, skoro przyjął aż do końca nasz los, aby poznać od wewnątrz śmierć i otworzyć je na zmartwychwstanie*[36].

III. Krzyż oświetlony zmartwychwstaniem

O. Clément pytany o to, dlaczego ostatecznie przyjął chrzest w Kościele prawosławnym, na pierwszym miejscu wymienia tajemnicę zmartwychwstania, którą odnalazł w szczególny sposób w centrum chrześcijaństwa wschodniego[37]. To zmartwychwstały Chrystus, który przez tajemnicę Wcielenia wszedł osta-

[31] O. Clément, *Ciało śmiertelne i chwalebne. Wprowadzenie do teopoetyki ciała*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 91.
[32] Por. D. Kleinowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja…*, s. 118.
[33] Por. O. Clément, *Ciało śmiertelne i chwalebne…*, s. 92-93.
[34] Tamże, s. 94.
[35] Por. D. Kleinowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja…*, s. 118-119.
[36] O. Clément, *Wielki Piątek 1998…*, s. 58.
[37] Por. W. Hryniewicz, *Teolog prawosławia otwartego…,* s. 63.

tecznie, przyjął i uczynił swoim na siebie każde ludzkie doświadczenie śmierci, lęku istnienia, lęku przed nicością, tego wszystkiego, co nazywamy „krzyżem" człowieka, aby je przemienić i zanurzyć w tajemnicy Bożego życia.

Ludzkie życie naznaczone jest „krzyżem". Ze swej natury nosi wymiar paschalny. *Historia jest tragiczna.* (…) *Wszystko – od dnia paschy – włącza się w przeolbrzymi proces zmartwychwstania. Ale pascha łączy się nierozerwalnie z krzyżem i ze zstąpieniem do piekieł.* Clément jest świadom (…) *zasadniczego „krzyżowego" napięcia w historii, tej agonii, które w pełnym znaczeniu są walką, trudem rodzenia*[38]. Wiele przykładów takiej krzyżowanej ludzkiej egzystencji znajdujemy w „Drodze krzyżowej" z 1998 r. Są to ofiary Auschwitz i Gułagu, głodujący Azji i Afryki, pomordowane nienarodzone dzieci, dzieci sprzedawane na prostytucje, to kalecy i chorzy, to niewolnicy narkotyków i szaleństwa zmysłowości ciała, to ofiary bomb, to młode matki odrywane od swoich najbliższych z powodu biedy i wykorzystywani przez niewolników mamony, to wszyscy „bez oblicza" na naszym świecie, to ofiary naszej niesprawiedliwości. I co trzeba zaznaczyć, zdaniem naszego autora, wyjątkowa rola w drodze krzyża, osobistego i przez współcierpienie, przypada kobietom. One w szczególny sposób uczestniczą w paschalnych bólach rodzenia drugiego człowieka dla prawdziwego życia przez swą większą odwagę i miłość. Przykładem może tu być Weronika[39].

„Krzyż" człowieka i sposób jego przeżywania w istotny sposób związane są z grzechem[40]. Grzech, który jest zerwaniem życiodajnej relacji między człowiekiem a Bogiem, prowadzi do zerwania relacji między ludźmi, do degradacji stworzonego świata. Człowiek został stworzony do relacji i komunii, a odrzucenie jej sprawia, że w pozostałe szczeliny wdziera się potworność, dezintegracja, nicość, śmierć. *Człowiek wampiryzuje wszechświat, zabija, żeby jeść, i przez to samo znajduje śmierć. Wzajemne pożeranie się człowieka i ziemi*[41]. Ostatecznym wyrazem tego tragicznego losu człowieka będą słowa Jezusa na krzyżu: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?" (Mk 15,34). Ukrzyżowany w najpełniejszy sposób doświadczył tragizmu i konsekwencji grzechu – największego oddzielenia

[38] O. Clément, *Posłowie*, w: R. Coste, *Miłość, która zmienia świat. Teologia miłości*, tłum. M. Stokowska, Rzym-Lublin 1992, s. 419.

[39] Por. O. Clément, *Wielki Piątek 1998…*, s. 59. *O niewolniku mówiono, że jest „bez oblicza", a oto najpiękniejszy z synów ludzkich jest torturowanym niewolnikiem. Przeto utożsamia się ze wszystkimi „bez oblicza" na tym świecie, bezlitośnie bitymi, z tymi, którym kaleczą duszę,* (…). *Jedynie kobieta, istota pełna czułości i współczucia, gestem kochającej matki uwolniła Twoje oblicze z maski potu, krwi i plwociny.* Tamże, s. 76-77.

[40] Por. tenże, *Pamiętniki nadziei. Rozmowa z Jeanem-Claudem Noyer*, tłum. M. Żurowska, Poznań 2008, s. 42.

[41] Tenże, *Prawda was wyzwoli…*, s. 109.

od Boga Ojca i od ludzi. Doświadczył przekleństwa. Ale właśnie tam na krzyżu owo oddzielenie-przekleństwo przyjęte dobrowolnie przez Niewinnego znajdzie swoje przemienienie w jeszcze większej miłości, która zwycięża śmierć[42]. Nieprzypadkowo te słowa z krzyża O. Clément, autor tak bardzo egzystencjalny i zasłuchany w krzyk współczesnego człowieka, wymieni jako pierwsze spośród słów uznawanych przez niego jako najważniejsze słowo Jezusa w Nowym Testamencie[43].

Dramat ukrzyżowanej ludzkiej egzystencji stał się dla wielu nam współczesnych wystarczającym argumentem, aby bezlitośnie oskarżyć Boga, odwrócić się od Niego, albo Go zignorować. Jest to oskarżenie, że pomimo swojej wszechmocy uczynił świat absurdalnym i złym, że wiedząc, jak ludzie wykorzystają swoją wolność, uczynił nas istotami wolnymi. O. Clément, zgodnie z wielką tradycją chrześcijaństwa, uważa, że jedyną odpowiedzią Boga na nierozwiązalny problem zła jest tajemnica krzyża Jezusa Chrystusa. *Bóg zstępuje dobrowolnie w zło, w śmierć – zło i śmierć, za które nie ponosi odpowiedzialności i o których nie ma nawet pojęcia* (…) *– aby na zawsze stanąć między nicością i nami, aby uczynić nas współczującymi i żywymi i abyśmy zrozumieli, że w głębi bytów nie ma nicości, ale jest miłość*[44].

Odwieczny Syn Boży, kierowany bezwarunkową miłością, wcielił się w krzyżowaną egzystencję człowieka, stał się prawdziwym człowiekiem ze wszystkimi tego konsekwencjami. Francuski teolog, nawiązując do wschodniej idei bogoczłowieczeństwa, uczy, że sam Bóg doświadczył ludzkich męk i ludzkich rozpaczy, aby je otworzyć na zmartwychwstanie[45]. Relacjonując swoje rozmowy z patriarchą Bartłomiejem I, podkreśla, że prawosławie miłuje i wielbi człowieczeństwo Jezusa Chrystusa, zawsze w jedności z Jego bóstwem. Przez tajemnicę wcielenia sam Bóg dosięga ostatecznie granic ludzkich podziałów i rozpaczy, codziennego doświadczenia piekła i śmierci, ludzkiej męki rodzącej się z fascynacji nicością. Jednocześnie sensem, celem wcielenia jest nic innego, jak tylko życiodajny krzyż[46].

Temat ten został przez O. Clémenta rozwinięty w kapitalnym artykule *Boże Narodzenie jest Paschą*[47]. Przytoczmy jego najważniejsze myśli. Podobnie jak każdy człowiek, który rodzi się w matczynej krwi, aby w końcu umrzeć, tak i Jezus rodzi się z Dziewicy, aby umrzeć i przez śmierć pokonać śmierć. On rodzi

[42] Por. tenże, *Zmartwychwstanie*…, s. 36.
[43] Por. tenże, *Pamiętniki nadziei*…, s. 35.
[44] Tenże, *Wielki Piątek 1998*…, s. 58-59.
[45] Por. tamże, s. 58.
[46] Por. O. Clément, *Prawda was wyzwoli*…, s. 71.
[47] O. Clément, *Boże Narodzenie jest Paschą*, w: O. Clément, *Boże Narodzenie w katolicyzmie i prawosławiu*, tłum. K. Stopa, Kraków 2008, s. 13-20.

się jednak nie raniąc swojej Matki, ponieważ jest samym czystym życiem, „życiem wiecznym", z którym nie miesza się żadna konieczność śmierci. On Syn posłuszny Ojcu, poruszany „szaloną miłością" ku człowiekowi, który przez grzech uczynił i stale czyni swoją skończoność zamkniętą w nicości. Słowo dobrowolnie wchodzi w tę skończoność, aby ją otworzyć na Życie. Wchodzi jako niewinne Dziecię wśród mnóstwa zamordowanych niewiniątek, aby samemu umrzeć. To jest odpowiedź Boga na pytania F. Dostojewskiego i A. Camusa o niesprawiedliwe cierpienie dziecka, na pytanie o dramat holokaustu. *Gdzie jest Bóg? Nie tylko tam, gdzie dziecko kona, nie tylko tam, gdzie wiatr rozwiewa prochy krematoriów. Ale On jest tym dzieckiem i tym ludem, który stał się przez chwilę Izajaszowym „cierpiącym Sługą". W dzień Narodzenia* (…) *„Stwórca staje się sercem swojego stworzenia"*[48]. Kenoza Bożego Mesjasza urzeczywistnia się w posłuszeństwie krzyża i w narodzinach w stajni, obawia się już w Bożym Narodzeniu. Mesjasz – niewinne niemowlę, dla którego nie ma miejsca w *wielkiej gospodzie pożądliwości, ambicji i spektakularnych widowisk*, wciela się w straszliwą mękę historii. Bóg, który stworzył człowieka wolnym, pozwala mu ukrzyżować Chrystusa, aby ofiarować człowiekowi życie, a zabójcy miłość. Bóg w swojej wszechmocy może stwarzać inne wolne istoty, aniołów i ludzi. Jego potęga jest fundamentem prawdziwej wolności, wolności miłowania. W swojej miłującej wszechmocy działa w świecie jako przypływ życiodajnego światła, oczekując dobrowolnego otwarcia się wolnego stworzenia i przyjęcia Jego daru. Dar ten spotkał się jednak z szatańską spiralą negacji. Człowiek opanowany logiką buntu, w miejsce światła wprowadza cień, ciemność, chaos. Narastająca ciemność utwierdza człowieka, że Boga nie ma, napędzając spiralę buntu i wątpliwości. Maryja, przez swoje „fiat", pozwoliła, aby Pan stworzenia wszedł w „serce stworzenia": *jeśli piekło jest nieobecnością Boga, miejscem, gdzie dokonuje się rzezi niewiniątek, to można powiedzieć, że Bóg przychodzi i wypełnia sobą miejsce swojej nieobecności*[49].

We Wcieleniu dokonuje się tajemnicza wymiana, która znajdzie swój wyraz w słowach z krzyża: „Boże mój, Boże mój czemuś mnie opuścił" (Mk 15,34) oraz „Ojcze, w Twoje ręce powierzam mego ducha" (Łk 23,46). Chrystus przyjmuje na siebie krzyk grzesznej ludzkości, jej osamotnienia i nicości, aby w zamian podarować swoje Synostwo, otwarcie na Ojca. Przez swój szczególny uprzedni dar Maryja uczestniczy w zbawczym otwarciu się Wcielonego Syna na Ojca. Odwieczne Słowo, współistotne z Ojcem w bóstwie, całkowicie zwrócone ku Ojcu (por. J 1,1-5), jako doskonała Osoba w całkowitej komunii z Nim, przez tajemnicę Wcielenia, współistotny z ludźmi w człowieczeństwie, obejmuje całe

[48] Tenże, *Boże Narodzenie jest Paschą…*, s. 15.
[49] Tamże, s. 16.

stworzenie, aby je otworzyć na życiodajną bezgraniczną miłość, na wieczność, ku łonu Ojca. „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie" (J 12,32). Od kenozy żłobka rozpoczyna się pascha, przejście Jezusa Chrystusa, a wraz z Nim ludzkości i stworzonego świata, przez krzyż, piekło, zmartwychwstanie ku Ojcu, Zasadzie życia. Pascha związana jest nieodłącznie z Duchem Świętym. Dzięki Niemu w dzień Bożego Narodzenia pojawia się raj i antycypowane jest królestwo (śpiew aniołów, pasterze z oswojonymi zwierzętami). Dzięki Bożemu Narodzeniu Bóg ma ludzkie oblicze, ale i człowiekowi zostaje przywrócone boskie oblicze. O. Clément podkreśla, że największą „monstrancją" Boga w przepełnionym nihilizmem świecie są twarze, oblicza świętych (o. Karol de Foucauld czy starzec Tawrion). Od momentu Wcielenia Bóg i człowiek zostali połączeni ze sobą bez rozdzielenia i bez zmieszania[50]. Człowiek i Bóg już nie rywalizują ze sobą. Bóg tym bardziej się odkrywa i objawia, im bardziej staje się człowiekiem, a człowiek tym bardziej staje się sobą, im bardziej łączy się z Bogiem. Bóg udziela się zawsze w wolności, a kiedy Jego dar zostaje odrzucony, to On przebacza i daje kolejny raz, wciąż na nowo. Poprzez twarz Dziecięcia została ostatecznie przezwyciężona nieprzezroczystość świata dla Boga i rozbłysło światło zmartwychwstania, dostępne dla człowieka szczególnie w darze Eucharystii, chleba wieczności. Z tego światła rodzi się i w nim formuje chrześcijańska kultura. *Wychodząc od tajemnicy Bożego Narodzenia, wychodząc od Boga, który stał się obliczem i od Kobiety bez rozdarcia wśród rozdarcia świata, możemy położyć fundamenty pod etykę osoby i komunii, możemy niestrudzenie tworzyć szkic kultury* (…). *W Narodzeniu Pańskim koncentruje się zarazem niedostrzegalna i niepohamowana siła zaczynania, rozpoczynania na nowo. I dla każdego płynie wielka pewność: jestem kochany, więc istnieję*[51].

Z tego brzemiennego w treści tekstu, podkreślmy niektóre idee charakterystyczne dla O. Clémenta. Poprzez doświadczenie krzyża Wcielonego Syna sam Bóg sięga i staje się uczestnikiem ludzkiego dramatu grzechu, rozpaczy, ostatecznych podziałów, nicości. On je przyjmuje i przez akt swej ofiary otwiera je na Życie, Bożą miłość, dziecięcą ufność, na wyznanie „Abba – Tatusiu". Przez zmaganie Golgoty i ofiarę krzyża ludzka wolność zostaje złączona z wolą Bożą, ludzki bunt zostaje przemieniony, a *otchłań śmierci i piekła unicestwiają się niczym nic nie znacząca kropla nienawiści w niekończących się odmętach miłości*[52]. Ukrzyżowany i Zstępujący do piekieł to jednocześnie Zmartwychwstały i Oblubieniec ludzkości. Krzyż i zmartwychwstanie to tajemnica życiodajnej promieniującej Bożej miłości.

[50] Por. O. Clément, *Boże Narodzenie jest Paschą*…, s. 18.
[51] Tamże, 20.
[52] O. Clément, *Prawda was wyzwoli*…, s. 72.

Miłość ta sprawia, że człowiek coraz bardziej staje się w wolności człowiekiem jako osoba. I to jest druga ważna intuicja. Człowiek został stworzony na obraz Boga i dla Boga jako osoba. Prze grzech człowiek jako osoba został rozbity. Dzięki upadkowi powstał stan upadku przeciwny naturze stworzenia. Grzech, bunt wobec Sensu świata, stał się ontologicznym fundamentem stanu choroby upadłego człowieka, jego zamknięcia się w nicości. Cud zmartwychwstania sprawia w człowieku jego uleczenie. Człowiek coraz bardziej staje się hipostazą. Staje się coraz bardziej człowiekiem pełnym na obraz drugiego Adama, Chrystusa. To wszystko staje się przez łaskę krzyża[53]. Francuski teolog posługuje się tu wymownym obrazem odzyskania oblicza, przywrócenia ludzkiej twarzy. Jest to pascha od niewolnika „bez twarzy" do wolnego człowieka o obliczu rozpromienionym obliczem Chrystusa[54]. Są to oblicza świętych uczniów Ukrzyżowanego, twarze – żywe monstrancje Boga w świecie. W dziele odzyskiwania twarzy szczególna rola przypada kobietom, matkom, poczynając od Niewiasty, Matki, obdarowującej ludzką twarzą Przedwiecznego Syna.

Kolejny ważny wątek to rys pneumatologiczny wydarzenia krzyża. Na drzewie krzyża Jezus Chrystus doświadczył w pełni ludzki dramat oddalenia od Boga. Ten niewyobrażalny dystans został wypełniony i przezwyciężony tchnieniem Ducha Świętego. Z przebitego boku nowego Adama płynie krew i woda, rodzące nową Ewę, prawdziwie wolną ludzkość. Od tego czasu płonie ogień, który Chrystus przyszedł rzucić na ziemię. Jest to ogień Ducha Świętego, który uzdalnia ludzką wolność, aby ta przemieniała w świetle i mocy zmartwychwstania mękę ludzkiej historii[55]. To Duch Święty wyzwala od wewnątrz ludzką wolność, *gdyż Sam jest wewnętrznością wszystkiego, co istnieje, Życiem życia, duchowym aromatem każdej istoty i każdej rzeczy, szansą stania się twarzą, daną najbardziej nawet mętnej gębie*[56].

Krzyż nierozerwalnie związany jest problemem wolności. Bóg, stwarzając byty osobowe, aniołów i ludzi, stworzył je na obraz wolności Boga. Bóg, Ojciec, Syn i Duch Święty, jest *wolnością Miłości*, a w stosunku do stworzonych bytów osobowych jest *Miłością naszej wolności*. Stworzenie bytów osobowych jest szczytem Bożej wszechmocy, ale zawiera jednak w sobie dobrowolne ograniczenie tej mocy, aby dać stworzonym istotom przestrzeń ich wolności. *Wolność stwarzania wolności wiąże się z ryzykiem Krzyża, Bóg staje się podatny na zranienia ze strony Jego stworzenia, „Baranek", podaje Apokalipsa, „zabity od założenia świata"*[57].

[53] Por. tenże, *Zmartwychwstanie…*, s. 33.
[54] Por. tenże, *Wielki Piątek 1998…*, s. 76-78.
[55] Tamże, s. 59.
[56] O. Clément, *Prawda was wyzwoli…*, s. 125.
[57] Tamże, s. 124.

Nasz prawosławny teolog zadziwiony jest tajemnicą nieskończonego Boga, który może przekroczyć Swoją własną transcendencję, aby zaangażować się razem z ludźmi w dramat miłości. Bóg jest tak nieskończenie wolny, że może kochać z poszanowaniem i dyskrecją, połączoną z gotowością przyjęcia upokorzenia ze strony tego, na którego wolną odpowiedź miłości czeka. Bóg jest tak wolny, że pozwala człowiekowi ograniczać Jego wszechmoc. Ostatecznie objawia się to na drzewie krzyża. Jest to szaleństwo Jego miłości. Wcielony Syn Boży w tajemnicy krzyża wziął na siebie całe ludzkie odrzucenie, śmierć jako doświadczenie nieobecności Boga i wprowadza je w życiodajną relację wobec Ojca. W Jezusie Chrystusie ocalona ludzka wolność zaczęła płynąć od *Boga ukrzyżowanego, „opustoszałego" (jest to bez wątpienia najlepsze określenia dla oddanie gr. kenosis), Boga „wydrążonego z miłości", aby człowiek mógł w Nim znaleźć przestrzeń swojej wyzwolonej wolności, swojej wolności na nowo twórczej*[58]. Ostatecznie Ukrzyżowany jest źródłem, fundamentem i gwarantem ludzkiej wolności. *Tak, jesteśmy wolni, ponieważ odkrywamy, że Ktoś kocha nas do głębi naszej istoty, na zawsze, miłością silniejszą niż śmierć, ponieważ my z kolei możemy kochać, na zawsze*[59]. Należy zaznaczyć, że O. Clément jest przekonany o tym, że w Bogu jest zdolność do cierpienia. Bez niej nie można by zrozumieć ani tajemnicy Wcielenia, ani męki i krzyża wcielonego Syna. Wcielił się On jako Bóg, Jeden z Trójcy, otwarty na cierpienie człowieka i pragnący temu zaradzić[60]. Powołuje się przy tym na nauczanie II Soboru Konstantynopolitańskiego[61]. Według francuskiego teologa sobór uczy, że sam Bóg cierpiał śmierć w ciele, w Słowie Wcielonym, w „Jednej z Osób Trójcy" doświadczył na krzyżu ludzkiej udręki i opuszczenia[62]. Zarzuca jednocześnie zachodniej chrześcijańskiej teologii zignorowanie tego soborowego nauczania. Symptomatyczna jest w tym miejscu jego krytyczna ocena teologii św. Tomasza z Akwinu[63].

Dodajmy na koniec, że myśl O. Clémenta jest głęboko egzystencjalnie zaangażowana. Tajemnica krzyża zmartwychwstałego Pana oświetla i wyznacza drogi chrześcijańskiego życia. Pascha Chrystusa jest darem i drogą chrześcijanina,

[58] Tamże, s. 124.
[59] Tamże, s. 126.
[60] Por. O. Clément, *Pamiętniki nadziei*..., s. 49.
[61] Clément nazywa go, zgodnie z tradycją prawosławną, piątym soborem ekumenicznym. Chodzi prawdopodobnie o X anatematyzm przeciwko „Trzem rozdziałom": „Jeśli ktoś nie wyznaje, że Pan nasz Jezus Chrystus, ukrzyżowany w ciele, jest prawdziwym Bogiem, Panem chwały i jednym z Trójcy Świętej – niech będzie przeklęty". A. Baron, H. Pietras (oprac.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, Kraków 2005, s. 295.
[62] Por. O. Clément, *Chrystus ukrzyżowany po raz wtóry?*, s. 28.
[63] Por. Kleinowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja*..., s. 127-128. Zgadzam się z oceną autora, że Clément ulega tu pewnym uproszczeniom. Por. tamże, s. 128, przypis 90.

człowieka paschalnego. *Jeżeli będziemy żyli, choćby w najdrobniejszym stopniu, życiem Zmartwychwstałego, jeżeli pozwolimy, by dojrzewała w nas nasza śmierć jako owoc światła, wówczas odejście będzie ostatecznym „przejściem" w sensie paschalnym* (…). *Umierając w Chrystusie wchodzimy na drogi zmartwychwstania*[64].

Olivier Clément (1921–2009) należy do najwybitniejszych współczesnych teologów prawosławnych. Całe jego twórcze życie związane ze środowiskiem prawosławia francuskiego, charakteryzuje się zakorzenieniem w wielkiej myśli chrześcijańskiego Wschodu, a jednocześnie otwartości na bogactwo myśli Zachodu. W jego teologii tajemnica krzyża odgrywa istotne miejsce. Jest to zawsze krzyż opromieniony światłem Zmartwychwstałego. Krzyż bez zmartwychwstania jest symbolem rozpaczy i śmierci. Krzyż jest znakiem szaleńczej miłości Boga ku człowiekowi doświadczonego dramatem grzechu. Poprzez krzyż i zmartwychwstanie dokonuje się pascha ku Bogu Ojcu, Zasadzie życia. Z krzyżem związana jest tajemnica człowieka jako osoby i dar wolności. Krzyż jest wydarzeniem trynitarnym, chrystologicznym, pneumatologicznym i głęboko egzystencjalnym.

Summary

THE CROSS AS A NEW TREE OF LIFE – ON OLIVIER CLEMENT'S THEOLOGY OF THE CROSS

The article presents the issue of Olivier's Clement's (1921-2009) – one of the most outstanding contemporary orthodox theologians- theology of the Cross. The subject matter is even more intriguing as Clement's whole writing was connected with the milieu of French Orthodoxy and is characterized by its inherence in the grand thinking of the Christian East being at the same time open to the ideas of the West. In his theology, the mystery of the Cross plays a significant role. It is always a cross illuminated by the light of the Risen Christ. The Cross without resurrection is a symbol of despair and death. The Cross of the Risen Christ is a tree of life, a sign of an enormous love of God towards Man afflicted by the drama of a sin. It is through the cross and resurrection that the Passover to God, the Father, the Principle of life is enacted. The cross also includes the mystery of Man as a person and the gift of his freedom. In Clement's theology, the cross is a Trinitarian, Christological, Pneumathological and deeply existential event.

[64] O. Clément, *Ciało śmiertelne i chwalebne*…, s. 121.

Bp Marek JĘDRASZEWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXV (2011) 157–178

Święty Tomasz z Akwinu „jako przewodnik i wzór dla teologów”

Konieczność i możliwości współdziałania teologii i filozofii w świetle jego rozważań na temat momentu poczęcia człowieka i poczęcia Jezusa Chrystusa

1. Otwarcie (się) teologii na filozofię

W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II wskazał na istnienie trzech podstawowych typów refleksji filozoficznej „z punktu widzenia jej odniesień do wiary chrześcijańskiej”. Pierwszy z nich reprezentuje „*filozofia całkowicie niezależna od Objawienia ewangelicznego*”[1]. Natomiast do drugiego typu należy filozofia nazywana przez wielu *filozofią chrześcijańską*. Jest to taka refleksja filozoficzna, która powstała „w żywotnym związku z [chrześcijańską] wiarą”[2]. Natomiast z trzecim typem „refleksji filozoficznej mamy do czynienia wówczas, gdy *sama teologia odwołuje się do filozofii*”[3].

Owo odwoływanie należy, zdaniem Jana Pawła II, niejako do natury teologii. Teologia bowiem – i świadczą o tym całe jej dzieje – „zawsze potrzebowała i nadal potrzebuje pomocy filozofii”. Jest ona przecież „dziełem rozumu krytycznego”, które jest prowadzone w świetle wiary. Jako podstawę, a nawet jako nieodzowny warunek dla wszelkich swych poszukiwań potrzebuje więc ona istnienia „rozumu odpowiednio wykształconego i uformowanego w sferze pojęć i argumentów”. Filozofia staje się wtedy dla niej niezwykle ważnym narzędziem poznawczym. Co więcej, filozofia jest dla teologii kryterium sprawdzalności tego, „czy jej twierdzenia są zrozumiałe i uniwersalnie prawdziwe”. To właśnie dlatego Ojcowie Kościoła i teolodzy średniowieczni nie wahali się zwracać ku filozofiom niechrześcijańskim, powierzając im tę właśnie funkcję wyjaśniającą. Ten histo-

[1] Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, n. 75.
[2] Por. tamże, n. 76.
[3] Tamże, n. 77.

ryczny fakt z jednej strony podkreśla znaczenie *autonomiczności* filozofii wobec teologii, z drugiej jednak „wskazuje na niezbędne i głębokie przekształcenia, jakie musi ona przejść", aby niejako zasłużyć na miano, którym ją obdarzono już w epoce patrystycznej – by być prawdziwą *ancilla theologiae*. Dodajmy, że określenie to bynajmniej nie miało znaczenia pejoratywnego i nie oznaczało dla filozofii ani bezwolnego podporządkowania się w odniesieniu do teologii, ani też odgrywania wobec niej roli wyłącznie funkcjonalnej. Chodziło tu raczej o taki związek filozofii z teologią, który można by przyrównać do związku, jaki według Arystotelesa zachodził między naukami doświadczalnymi a filozofią pierwszą. Dla Stagiryty nauki te były bowiem „służkami" metafizyki[4].

W świetle tak rozumianego otwarcia (się) teologii na filozofię, a równocześnie mając na uwadze tak a nie inaczej pojmowaną autonomiczność filozofii i teologii można zrozumieć, dlaczego, według Jana Pawła II, „Magisterium wielokrotnie chwaliło zalety myśli św. Tomasza i ukazywało go jako przewodnika i wzór dla teologów. Nie chciało w ten sposób zajmować stanowiska w kwestiach ściśle filozoficznych ani też nakazywać przyjęcia określonych poglądów. Zamiarem Magisterium było – i nadal jest – ukazanie św. Tomasza jako autentycznego wzoru dla wszystkich poszukujących prawdy. W jego refleksji bowiem wymogi rozumu i moc wiary połączyły się w najbardziej wzniosłej syntezie, jaką kiedykolwiek wypracowała ludzka myśl, jako że potrafił on bronić radykalnie nowych treści przyniesionych przez Objawienie, nie łamiąc nigdy zasad, jakimi kieruje się rozum"[5].

Powyższe stwierdzenia Jana Pawła II znalazły swoje znamienne potwierdzenie w dniu 28 stycznia 2011 roku, kiedy – właśnie w liturgiczne wspomnienie św. Tomasza z Akwinu – Benedykt XVI podpisał Dekret Kongregacji Wychowania Katolickiego dotyczący reformy kościelnych studiów filozofii. W dekrecie tym została zacytowana między innymi wypowiedź samego Ojca świętego, który podczas spotkania z Kurią Rzymską w dniu 22 grudnia 2005 roku powiedział: „Kiedy w XIII w[ieku] za sprawą filozofów żydowskich i arabskich myśl arystotelesowska zetknęła się ze średniowiecznym chrześcijaństwem, ukształtowanym przez tradycję platońską, co mogło doprowadzić do nierozwiązywalnej sprzeczności między wiarą a rozumem, wówczas głównie dzięki Tomaszowi z Akwinu doszło do nowego spotkania wiary z filozofią arystotelesowską i w rezultacie do powstania pozytywnej relacji między wiarą a dominującym w tamtej epoce sposobem rozumowania"[6].

[4] Cały ten akapit nawiązuje do: tamże, n. 77.

[5] Tamże, n. 78.

[6] Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu. Spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej*, 22 XII 2005, „L'Osservatore

2. Teologia i filozofia w rozumieniu Tomasza z Akwinu

Aby móc choć w przybliżeniu pojąć niezwykłą odwagę intelektualną Tomasza, trzeba najpierw przywołać podstawowe fakty dotyczące atmosfery intelektualnej trzynastowiecznej Europy. Stanęła ona wówczas wobec wielkiego wyzwania, jakim było pojawienie się nieznanych dotąd pism przyrodniczych Stagiryty. Wielu ówczesnych teologów widziało w tym realne zagrożenie dla objawionych prawd chrześcijańskiej wiary. Przejawem tych lęków były kościelne zakazy czytania, studiowania i nauczania dzieł Arystotelesa. Z drugiej jednak strony zakazy te nie były w pełni respektowane. Mimo że je ogłoszono, dziełami Arystotelesa zajmowano się nadal na uniwersytecie paryskim, a uniwersytet w Tuluzie, pragnąc ściągnąć do siebie studentów, publicznie ogłaszał, że wolno na nim studiować to, co w Paryżu jest zakazane[7]. Z kolei sam Albert Wielki bez żadnych czynionych mu oficjalnie trudności pisał swe wielkie komentarze do Arystotelesa.

Gdy Tomasz z Akwinu jako piętnastoletni młodzieniec uciekł z Monte Cassino i udał się do Neapolu, na miejscowym uniwersytecie, który był świadomą swej niezależności uczelnią państwową Hohenstaufów, spotkał się z dziełami Arystotelesa zakazanymi na uniwersytetach wprost podległych Kościołowi. „Już tutaj – pisze Josef Pieper – ukazuje się na samym początku to, co będzie paradygmatyczne u przyszłego doktora *communis*: zdolność opanowania, asymilacji, która niczego nie wykluczała, niczego nie opuszczała, a polegała na tym, że wszystko, co istnieje, «tu się mieści», na przykład zarówno Biblia, jak metafizyka Arystotelesa"[8]. Niezwykłość umysłu Tomasza polegała bowiem na tym, że „nie chce [on] wybierać, podejmuje ten niesłychany wysiłek, «by brać wszystko»; chce pozostać wierny głębokim myślom św. Augustyna a jednocześnie Arystotelesa, głębokim intencjom rozumu ludzkiego i jednocześnie boskiej wiary"[9]. Mówiąc bardziej obrazowo za Pieperem, w swoim życiu Tomasz napiął dwa końce łuku. Pierwszym z nich była chrześcijańska wiara, natomiast drugim „bardzo ziemskie i realistyczne zwrócenie się do Arystotelesa"[10]. Nie wybierał zatem między dwiema skrajnymi możliwościami, czyli między chrześcijańskim Objawieniem

Romano", wyd. polskie, 27 (2006), n. 2, s. 20; por. Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Decreto di riforma degli studi ecclesiastici di filosofia*, n. 12, przypis 32.

[7] Ów propagandowy tekst odnosił się wprost do *Fizyki* Arystotelesa i brzmiał następująco: „Księgi o naturze *Libri naturales*, zakazane w Paryżu, tu są dostępne dla każdego, kto chce wniknąć w najgłębsze tajniki natury". J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 1966, s. 41.

[8] Tamże, s. 22.

[9] Tamże, s. 21.

[10] Tamże, s. 27.

a nauką Arystotelesa. „Wybrał obie i to nie w sposób mechaniczny, lecz pojął je i dowiódł ich wewnętrznej zgodności, a nawet konieczności spojenia tych pozornie wykluczających się sprzeczności”[11]. Jednakże – i to właśnie należy z całą mocą pokreślić – wynikający z tego „arystotelizm” Tomasza był szczególnego rodzaju. Był on „przesiąknięty i przesycony tym, co pozornie jest mu zupełnie obce, nawet przeciwne – zdecydowanie ewangelicznym chrześcijaństwem”[12]. Dla Tomasza bowiem jedno nie ulegało żadnej wątpliwości: gdy chodzi o pewność prawdy, to ta przynależy do Bożego Objawienia.

Z drugiej strony jednak filozofia Arystotelesa fascynowała młodego Tomasza tym, że Stagiryta nie chciał oddalać się od tego, co o świecie i o samym człowieku mówiły mu zmysły – a zatem od konkretu[13]. W swych pierwszych pismach Tomasz przyjmował rozpowszechnione wówczas i ogólnie przyjmowane rozumienie teologii jako nauki widzącej w świecie przede wszystkim symbole. Stąd w *Summa contra gentiles* stwierdzał dobitnie: „Wiara chrześcijańska zaś nie rozważa stworzeń jako takich (*non inquantum huiusmodi*), na przykład nie rozważa ognia jako ognia (*utpote ignem inquantum ignis est*), lecz jako coś, co przedstawia wzniosłość Boga (*inquantum divinam altitudinem repraesentat*) i jest doń w jakiś sposób skierowane”[14]. Jednakże zaraz, niemal na zasadzie kontrastu, ale i specyficznego dopełnienia teologii, dostrzegał wielkość filozofii Arystotelesa. Jej specyfika polegała, według niego, na tym, by rzeczy tego świata widzieć takimi, jakimi one rzeczywiście są – *secundum quod huiusmodi sunt*: a zatem patrzeć na ogień jako na ogień, a nie jako na symbol wzniosłości Boga. Właśnie taka filozofia fascynowała go, ponieważ odkrywała przed nim prawdę o świecie. Tym samym odsłaniała mu wielkość stworzenia. Dzięki Arystotelesowi Tomasz mógł patrzeć na świat oczyma chrześcijanina wielbiącego Boga Stwórcę. Dlatego też w tej samej *Summa contra gentiles* pisał: „Fałszywy jest pogląd tych, którzy twierdzili, że dla prawdy wiary jest rzeczą obojętną, jakie

[11] Tamże, s. 28.

[12] Tamże, s. 27.

[13] W traktacie *De Substantiis separatis*, w Capitulus 4. noszącym tytuł *De differentia dictarum positionum Aristotelis et Platonis* Tomasz tak oto pisał o Arystotelesie: „Aristoteles vero a sensibilibus recedere nolens, ex sola consideratione motuum, ut supra dictum est, pervenit ad ponendum intellectuales substantias separatas”. Natomiast w Capitulus 2. tegoż dzieła, zatytułowanym *De opinione Aristotelis* pisał: „Haec autem Aristotelis positio certior quidem videtur, eo quod non multum recedit ab his quae sunt manifesta secundum sensum”. Podobne stwierdzenia Tomasza odnośnie do sposobu filozofowania Arystotelesa możemy znaleźć także w *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*: „quia proprium philosophiae eius fuit a manifestis non discedere” (Tomasz z Akwinu, *De Substantiis separatis*, c. 4, a. 5, corpus).

[14] Tenże, *Summa contra gentiles*, 2, 4; tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003, t. 1, s. 265.

kto ma zdanie o stworzeniach, byle tylko o Bogu miał słuszne zdanie. (…) Błąd bowiem odnoszący się do stworzeń skutkuje fałszywym mniemaniem o Bogu"[15].

Czy znaczy to, jakby chcieli niektórzy komentatorzy Tomasza, że Arystoteles był dla niego autorytetem ostatecznie przesądzającym o słuszności danej kwestii? Otóż jeśli Tomasz przypisał Arystotelesowi tytuł Filozofa i jeśli często pisał *sicut Philosophus dixit* lub uciekał się do stwierdzenia *sicut patet per Philosophum*, to jednak bynajmniej nie chciał przez to powiedzieć: „Ponieważ powiedział to Filozof, to zatem jest prawdą". Jak pisze Pieper, sformułowanie „*sicut patet per Philosophum* znaczy: jak to jasno wytłumaczył Arystoteles. Nie dlatego, że to Arystoteles powiedział, tylko dlatego, że powiedział to w ten sposób, iż wyjaśnił zagadnienie. (…) Ma to wartość dlatego, że jest prawdziwe. Kto cytuje w ten sposób, nie cytuje, mówiąc ściśle, autorytetu, nie wiąże się z danym autorem. Z drugiej jednak strony nie waha się cytować autora, gdy mu się wydaje, że ten autor ma rację i doskonale wypowiada prawdę. Pozwala sobie podzielać zdanie tego, który, jak mu się wydaje, podaje prawdę. (…) Tomasz nigdy nie przytacza Arystotelesa jako dowód na to, że dane twierdzenie jest prawdziwe, dlatego że pochodzi od Arystotelesa"[16]. Nie był więc bynajmniej Tomasz ślepo w niego zapatrzony. Niekiedy bowiem opowiadał się za Platonem, a przeciwko Stagirycie. Nigdy też nie twierdził, że doktryna Arystotelesa jest zgodna z nauką chrześcijańską. Ponadto nie uznawał argumentu opartego na autorytecie, uważając go za najsłabszy z możliwych. Argumenty filozoficzne miały dla niego znaczenie i wagę nie ze względu na nazwisko filozofa, ale ze względu na siłę jego argumentacji: *non* (…) *propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum* – jak jednoznacznie zauważył w komentarzu *In Boethii De Trinitate*[17]. Wynika z tego, że Tomaszowi chodziło przede wszystkim o poznanie obiektywnej prawdy. Stąd w oczach niektórych jego komentatorów pojawiał się dość paradoksalny dystans Tomasza wobec dzieł Arystotelesa, który można by określić mianem metodologicznego. Dystans ten miał charakter dwustopniowy. Polegał on na tym, że Tomasz chciał najpierw ustalić, czego naprawdę Arystoteles nauczał (pierwszy stopień). Po wtóre, nawet stwierdzenie faktu, iż Stagiryta tego a tego nauczał, nie było jeszcze dla Tomasza wystarczającą podstawą, by mógł on stwierdzić, że jest to rzeczywiście prawdą (drugi stopień). Najważniejszą sprawą dla niego było

[15] Tamże, 2, 3; s. 264. Podobnie: por. tamże, 2, 2; s. 260-262.

[16] J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*, s. 43-44.

[17] Tomasz z Akwinu, *In Boethii De Trinitate*, q. 2, a. 3 ad 8. Cała ta odpowiedź na zarzut 8., zawierająca w sobie również ważne odniesienia co do stosunku między teologią a filozofią, brzmi następująco: „Ad octavum dicendum quod in quantum sacra doctrina utitur philosophicis documentis propter se, non recipit ea propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum, unde quaedam bene dicta accipit et alia respuit".

bowiem dotarcie do obiektywnej prawdy[18] – także wtedy, gdyby się miało okazać, że poglądy Arystotelesa z tą prawdą się nie zgadzają. By nie pozostawiać co do tego żadnych wątpliwości, w liście do brata Jana napisał: „Nie widzę zresztą, żeby interpretowanie twierdzeń Filozofa miało coś wspólnego z nauką wiary"[19]. Natomiast w przeciwieństwie do różnych wypowiedzi nie tylko Arystotelesa, ale także Augustyna czy Dionizego Areopagity, prawdziwym i jedynym autorytetem była dla Tomasza Biblia jako nieomylne słowo Boga skierowane do człowieka.

To stanowisko bynajmniej nie kazało Tomaszowi interpretować Pisma świętego w sposób supernaturalistyczny. Przeciwnie, w swym komentarzu do Księgi Hioba z całą swobodą odwoływał się do Awerroesa, Awicenny, Porfiriusza, Pliniusza, Platona i Arystotelesa. Otwarcie się Tomasza na rzeczywistość prowadziło bowiem, w konsekwencji, do uznania całego dorobku myślowego ludzkości, niezależnie od jego pochodzenia. Nie wahał się przeto czerpać z niego całymi garściami, także wtedy, gdy napotykał źródło w sposób oczywisty przedchrześcijańskie lub pozachrześcijańskie. Takie podejście do filozofii wynikało z jego głębokiej wiary w dobro stworzonego i odkupionego przez Chrystusa świata. Znajdowało zatem swój fundament w chrześcijańskich dogmatach o Stworzeniu i o Wcieleniu. „Całą mocą swego wewnętrznego życia – pisał Josef Pieper – Tomasz ukształtował syntezę dwóch postaw: świeckiej, ale opartej na teologicznych podstawach, i teologicznej, ale otwartej na świat. Jasno i precyzyjnie przedstawił nam koncepcję, do której zdążała myśl chrześcijańska od Justyna poprzez Augustyna, Boecjusza i Anzelma, której poszukiwała cała epoka chrześcijańska w dążeniu do *coniunctio rationis et fidei* – do połączenia tego, co się wie, z tym, w co się wierzy"[20]. Konsekwencją tej syntezy było dokonane przez Tomasza w późniejszym okresie jego działalności naukowej formalne rozdzielenie filozofii od teologii. Na skutek tego pojawiło się też u niego bardziej dojrzałe rozumienie samej teologii, niż miało to miejsce w *Scriptum super libros Sententiarum* czy w *Summa contra gentiles*. Filozofia pozostawała dla niego nauką o świecie i o człowieku w tym znaczeniu, że pytała o ich pierwsze źródło i ich ostateczny sens *ratione humana*. Natomiast teologia jest – jak pisał w *Summa theologiae* – refleksją nad Bożym Objawieniem, które za prawdziwe, to znaczy za skierowane

[18] Pod tym względem niezwykle jasna jest wypowiedź Tomasza odnośnie tego, czym naprawdę powinna zajmować się filozofia. Stwierdzenie, iż „studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum", na pewno ukazuje także sposób, w jaki on sam podchodził do doktryny Arystotelesa. Por. Tomasz z Akwinu, *Sententia de caelo et mundo*, 1, 22.

[19] „Nec video quid pertineat ad doctrinam fidei, qualiter Philosophi verba exponantur". Tenże, *Responsio ad fratrem Joannem Vercellensem Magistro ordinis fratrum praedicatorum de articulis 42*, a. 33.

[20] J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*, s. 104.

do siebie, przyjmuje wierzący człowiek. Stąd teologia jest, według Tomasza, *doctrina secundum revelationem divinam*[21]. W konsekwencji więc *sacra doctrina considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata*[22].

Powyższe uwagi pozwalają nam lepiej zrozumieć fascynacje, a przede wszystkim naukowe zasady, którymi kierował się Tomasz, kiedy w 1252 roku, jako liczący zaledwie dwadzieścia sześć lub siedem lat bakałarz, podjął zlecone mu przez przełożonych wykłady u Świętego Jakuba w Paryżu na temat *Sentencji* Piotra Lombarda. Zgodnie z ówczesnymi uniwersyteckimi statutami, bakałarz był asystentem określonego mistrza (w przypadku Tomasza był nim zapewne Elias Brunet). Do jego obowiązków należało prowadzić wykłady z *Sentencji* przez okres od dwóch do czterech lat, a także odpowiadać na pytania (zarzuty) stawiane podczas otwartych dysput teologicznych. Tomasz od razu zasłynął jasnością i dokładnością języka, w jakim prowadził swoje wykłady, a także samą podejmowaną podczas nich tematyką. „Bóg tak hojnie błogosławił jego nauczaniu – pisał o nim Bernard Gui – że wywierało ono cudowne wrażenie na studentach. Wszystko bowiem wydawało się takie nowe – nowy sposób ujęcia przerabianego materiału, nowe metody argumentacji, dochodzenie do wniosków za pomocą nowych uzasadnień; krótko mówiąc, ktokolwiek go słyszał, nie miał żadnej wątpliwości, że umysł jego pełen był nowego światła otrzymanego od Boga"[23]. Owocem tych komentarzy stało się czterotomowe dzieło *Scriptum super libros Sententiarum*, opublikowane w Paryżu w latach 1252-1256, a zatem niemal dokładnie w czasie prowadzonych przez Tomasza wykładów u Świętego Jakuba. Zdaniem Jamesa A. Weisheipla, dzieło to można porównać ze współczesną pracą doktorską[24]. W każdym razie publikacja *Scriptum super libros Sententiarum*, wraz z ukazaniem się w tym samym czasie innych dzieł Tomasza – *De ente et essentia* oraz *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, a także *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* – zyskała mu wielki rozgłos i w dużej mierze przyczyniła się do tego, że w 1256 roku Tomasz otrzymał promocję na mistrza. Odtąd mógł samodzielnie wykładać (*legere*), prowadzić dysputy (*disputare*), rozstrzygać problemy stawiane czy to przez siebie samego, czy przez uczniów, oraz głosić kazania uniwersyteckie (*praedicare*).

Oczywiście, Tomasz jako sentencjariusz, czyli jako bakałarz komentujący *Sentencje* Lombarda, tak wielkich uprawnień posiadać nie mógł. Nie znaczy

[21] Por. *S. Th.* 1, q. 1, a. 1, corpus.
[22] *S. Th.*, 1, q. 1, a. 3, corpus.
[23] J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu*, tłum. C. Wesołowski, Poznań 1985, s. 99. Szerzej na temat roli bakałarza w ówczesnym życiu uniwersyteckim, sposobu komentowania *Sentencji*, a także dzieła samego Tomasza – por. tamże, s. 95-112.
[24] Por. tamże, s. 99.

to jednak, że był całkowicie skrępowany komentowanym przez siebie tekstem. Wedle przyjętej wtedy procedury, do obowiązków samego bakałarza należało stawianie określonych problemów i rozczłonkowywanie tekstu Lombarda na poszczególne artykuły. Bakałarz kierował się przy tym „nie tylko naukową koniecznością, ale także aktualnymi zainteresowaniami teologów”[25]. Tak właśnie postępował Tomasz, sięgając zwłaszcza do dzieł Arystotelesa, które swoim opisem świata naturalnego stawiały przed teologią zupełnie nowe wyzwania. Świadczy to niewątpliwie o intelektualnej odwadze młodego sentencjariusza, który nie bał się konfrontacji teologii z tak niebezpieczną w oczach wielu ówczesnych myślicieli nowością. Stąd Bernard Gui mógł pisać o jego komentarzach do Lombarda jako o wydarzeniu prawdziwie niezwykłym, gdyż w nich „wszystko (…) wydawało się takie nowe – nowy sposób ujęcia przerabianego materiału, nowe metody argumentacji, dochodzenie do wniosków za pomocą nowych uzasadnień”.

Przystępując do komentowania *Sentencji* Lombarda, Tomasz dał jasny wyraz temu, jak pojmował wówczas teologię. W „Prologu” pierwszej księgi *Scriptum super libros Sententiarum* stwierdził, że teologia jest nauką, której źródłem jest Objawienie (*quae per revelationem procedat*) i która wynika z samych zasad wiary (*quae ex fidei principiis procedat*). Dlatego też była ona dla niego nauką wyższą niż filozofia, ponieważ ta posługuje się jedynie racjami wziętymi ze świata rzeczy stworzonych (*non procedat nisi per rationes sumptas ex creaturis*), na skutek czego jest ona nauką niewystarczającą, by móc poznać Boga (*insufficiens est ad Dei cognitionem faciendam*). Z wyższości teologii wynikała dla Tomasza szczególna jej rola w odniesieniu do innych nauk. „Ponieważ cel wszelkiej filozofii znajduje się poniżej celu teologii (*infra finem theologiae*) i jest jemu podporządkowany, teologia powinna rozkazywać (*imperare*) wszystkim innym naukom”[26]. Nieco inaczej określił Tomasz specyfikę teologii w „Prologu” drugiej księgi *Scriptum super libros Sententiarum*: „Rozważanie rzeczy stworzonych (*creaturarum consideratio*) dotyczy zarówno teologów, jak i filozofów, lecz w odmienny sposób. Filozofowie bowiem rozważają rzeczy stworzone według tego, co należy do ich własnej natury (*secundum quod in propria natura consistunt*): stąd poszukują własnych przyczyn i przymiotów rzeczy (*proprias causas et passiones rerum*); lecz teolog rozważa rzeczy według tego, że pochodzą od pierwszej przyczyny (*a primo principio exierunt*) i że są uporządkowane w odniesieniu do ostatecznego celu (*in finem ultimum ordinantur*), którym jest Bóg: stąd [teologia] słusznie jest

[25] Por. tamże.

[26] Por. Tomasz z Akwinu, *1 Scriptum super libros Sententiarum*, „Prologus”, q. 1, a. 1, corpus. W dalszej części tego artykułu dzieło to będzie cytowane jako: *Sent*.

nazywana boską mądrością (*divina sapientia*), ponieważ rozważa najwyższą przyczynę, którą jest Bóg"[27].

Napinając łuk tych skrajności, którymi były obydwie nauki (metafora Josefa Piepera), Tomasz próbował dojść do syntezy, polegającej na tym, że dane Objawienia otrzymywały szczególny rodzaj racjonalności dzięki filozofii. Ta szczególna, a równocześnie tak charakterystyczna dla niego metodologia przyświecała mu również wtedy, gdy w trzeciej księdze *Scriptum super libros Sententiarum*, w jej dystynkcji (*distinctio*) trzeciej, w kwestii (*questio*) piątej podjął się wyjaśnienia dwóch następujących zagadnień: „Czy ciało Chrystusa zostało utworzone tylko z najczystszej krwi Dziewicy [Maryi]" (artykuł pierwszy), oraz „Czy poczęcie ciała Chrystusa dokonało się od razu, czy też stopniowo" (artykuł drugi). Obydwa zagadnienia łączyły w sobie dwa wymiary: wymiar chrześcijańskiej wiary (tajemnica Wcielenia) oraz wymiar biologiczny i metafizyczny, o którym mówiły dopiero co wówczas odkryte pisma przyrodnicze Arystotelesa.

3. Embriologia Arystotelesa

Tomasz poznał pisma przyrodnicze Stagiryty najpierw dzięki studiom w Neapolu, a następnie dzięki swemu wielkiemu mistrzowi – św. Albertowi Wielkiemu, u którego boku przebywał i intelektualnie dojrzewał w latach 1248-1252 w Kolonii. We wspomnianych artykułach *Scriptum super libros Sententiarum* cytował on następujące dzieła przyrodnicze Stagiryty: w artykule 1. – *De animalibus* (*De generatione*); w artykule 2. – *De generatione animalium*, *Physica*, *De animalibus* (*De historia animalium*). W tym samym artykule odwoływał się także do metafizycznego dzieła Arystotelesa *De anima*. Te bezpośrednie odniesienia do jego pism świadczą, że Tomasz bardzo dobrze orientował się w zagadnieniach, które można by określić, uciekając się do współczesnej terminologii, jako arystotelesowska embriologia.

Z dość szerokich rozważań Stagiryty na ten temat omówmy tutaj trzy podstawowe zagadnienia, do których nawiązywał Tomasz, by rozwiązać postawione przez siebie kwestie o charakterze teologicznym.

Pierwszą z nich jest rola kobiety i rola mężczyzny w poczęciu ich dziecka, obydwie rozważane od strony metafizycznej. Według opinii Arystotelesa, wyrażonej przez niego w dziele *De generatione animalium* (*O rodzeniu się zwierząt*), „samiec daje formę i zasadę ruchu, a samica ciało, czyli materię"[28]. Pogląd ten Stagiryta tłumaczył w następujący sposób: „Otóż samica jako taka jest bierna,

[27] *2 Sent.*, „Prologus".

[28] Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, 20, 729 a; tłum. P. Siwek, Warszawa 1979, s. 50.

podczas gdy samiec jako taki jest czynny: od niego zaczyna się ruch. Toteż gdy weźmiemy oba terminy w najszerszym znaczeniu – samca w znaczeniu czynnika działającego i poruszającego, samicę w znaczeniu czynnika biernego i poruszonego – twór, który powstaje, zawdzięcza im istnienie w tym znaczeniu, w jakim łóżko jest skutkiem stolarza i drewna, lub kula skutkiem wosku i kształtu. (...) Znaczy to tylko, że [potomstwo] tworzy się z czegoś, co je wprawia w ruch i stanowi jego formę. Stosunek jest tutaj ten sam, co między sztuką lekarską i osobnikiem przez nią leczonym"[29]. Kontynuując tę myśl w duchu interpretacji metafizycznej, Arystoteles utożsamił ową twórczą rolę samca z przekazywaniem duszy, natomiast bierną rolę samicy z dostarczaniem materii przyszłemu potomkowi. Pisał więc: „Przyczyna, dla której nie wszystkie samce mają te pozostałości rodzicielskie, podczas gdy mają je wszystkie samice, jest ta, że zwierzę jest ciałem obdarzonym duszą. Otóż zawsze samica dostarcza materii, a samiec zasady twórczej. Takie bowiem jest według nas zadanie właściwe obu płci; to stanowi treść samicy i samca. Toteż samica z konieczności dostarcza ciała, czyli zdeterminowanej ilości materii, podczas gdy samiec nie podlega tej samej konieczności, bo nie ma potrzeby, aby narzędzia były zawarte w tworze, który przychodzi do skutku, ani by już istniał sam jego twórca. Zatem ciało noworodka pochodzi od samicy, dusza od samca; dusza bowiem jest *esencją* danego ciała"[30].

Drugim zagadnieniem embriologii Arystotelesa, do którego nawiązywał Tomasz, jest udział kobiety i mężczyzny w akcie poczęcia dziecka, rozważany od strony czysto biologicznej i częściowo metafizycznej. Według Stagiryty, do poczęcia potomka potrzebne jest, z jednej strony, nasienie samca, z drugiej natomiast krew menstruacyjna samicy. Dlatego też pisał w *De generatione animalium*: „Chociaż samica nie wnosi do aktu rodzenia nasienia, wnosi jednak do niego coś, mianowicie substancję stanowiącą miesiączkę, względnie – u zwierząt bezkrwistych – substancję analogiczną. (...) U zwierząt, u których te dwie rzeczy istnieją oddzielnie, ciało, czyli fizyczna natura czynnika działającego i biernego, musi być różna. Jeśli zatem samiec jest czynnikiem poruszającym i działającym, a samica jako taka czynnikiem biernym, w takim razie to, co samica doda do nasienia samca, nie będzie nasieniem, lecz materią. I to znajduje potwierdzenie w faktach doświadczenia, bo substancja miesiączki należy do dziedziny «materii pierwszej»"[31].

Trzecim zagadnieniem należącym do embriologii Arystotelesa jest problem momentu, od którego począwszy znajdujący się w łonie matki płód należy uznać za embrion ludzki. Zagadnienie to ma charakter równocześnie metafizyczny i biologiczny. Od strony metafizycznej Arystoteles wiązał poszczególne fazy roz-

[29] Tamże, 1, 21, 729 b; s. 52-53.
[30] Tamże, 2, 4, 738 b; s. 82.
[31] Tamże, 1, 729 a; s. 51.

woju embrionu z pojawianiem się kolejnych form substancjalnych, czyli duszy wegetatywnej, zmysłowej i intelektualnej. „Trudno przypuścić – pisał w *De generatione animalium* – żeby embrion był zgoła bez duszy, pozbawiony całkowicie wszelkiego rodzaju życia. Bo nasienie i embriony zwierzęce nie są mniej żywe od roślin, i do pewnego stopnia są płodne. Jest zatem oczywiste, że posiadają duszę wegetatywną (przyczyna, dla której tę właśnie duszę muszą otrzymać przede wszystkim, została podana gdzie indziej – w traktacie o duszy). Dopiero w miarę rozwoju [embriony] uzyskują duszę zmysłową, dzięki której są zwierzętami. W rzeczy samej jestestwo nie staje się równocześnie zwierzęciem i człowiekiem, ani równocześnie zwierzęciem i koniem. To samo dotyczy i innych zwierząt. Bo cel osiąga się na samym końcu, a celem rodzenia jest właśnie to, co stanowi cechy charakterystyczne każdego jestestwa. Toteż gdy chodzi o rozum, problem: «kiedy, i jak, i skąd uzyskują tę zasadę te jestestwa, które ją posiadają», jest niesłychanie trudny. (...) Co się dotyczy duszy wegetatywnej, trzeba oczywiście przypuścić, że nasiona i embriony, które nie są oddzielone [od matki], posiadają ją potencjalnie, lecz nie mają jej aktualnie, dopóki nie zaczną same pobierać pokarmu i pełnić funkcji duszy wegetatywnej, tak jak to czynią embriony oddzielone [od matki]. Bo z początku wszystkie jestestwa tego rodzaju zdają się prowadzić życie właściwe roślinie. Jest jasne, że musimy podobnie rozumować, gdy chodzi o duszę rozumną; jestestwo bowiem musi posiadać wszystkie dusze potencjalnie, zanim posiądzie aktualnie. Konieczność zatem wymaga, aby albo żadna z dusz nie istniała poprzednio, lecz wszystkie tworzyły się [w embrionie]; albo aby wszystkie one znajdowały się już w nim uprzednio; albo aby niektóre z nich były już wprzód w nim, inne zaś nie; wreszcie – aby tworzyły się w materii dostarczonej przez samicę już to bez uprzedniego wejścia nasienia męskiego, już to po jego wejściu tam, czyli po wyjściu z samca; w tym ostatnim wypadku – aby albo wszystkie z nich, albo żadna, albo [tylko] niektóre tworzyły się w samcu pod wpływem jakiejś zewnętrznej przyczyny. Następujące rozważania jasno wykazują, że jest niemożliwe, aby wszystkie dusze były już uprzednio obecne [w embrionie]. Bo jasne jest, że te zasady, które działają fizycznie, nie mogą istnieć bez ciała fizycznego – jak nie można chodzić bez nóg. Wykazują również, że [zasady] nie mogą wejść [do embrionu] od zewnątrz, bo niemożliwe jest, aby weszły doń same przez się, nie będąc oddzielone [od fizycznego ciała], lub aby weszły za pośrednictwem jakiegoś ciała; nasienie bowiem jest pozostałością pokarmu pobranego ulegającą transformacji. Nie pozostaje nam zatem nic innego jak przyjąć, że sam tylko rozum (dusza intelektualna) wchodzi do niego od zewnątrz i że on sam jeden jest boski, bo fizyczne działanie nie ma nic wspólnego z działaniem rozumu"[32].

[32] Tamże, 2, 3, 736 a – 736 b; s. 74-76.

Zdając sobie sprawę z tego, że określenie momentu pojawienia się duszy intelektualnej jest zagadnieniem bardzo trudnym, Arystoteles usiłował jednak ten moment określić w miarę precyzyjnie, opierając się na dostępnej mu, a zatem bardzo ograniczonej, obserwacji rozwoju embrionu ludzkiego. W dziele *De historia animalium* (*Zoologia*) przedstawił następujący opis embrionu męskiego: „Gdy chodzi o embriony płci męskiej, ich ruch wyczuwa się zazwyczaj na boku prawym, po upływie mniej więcej czterdziestu dni[33]; gdy chodzi o embriony płci żeńskiej, na boku lewym około dziewięćdziesiątego dnia. Nie należy jednak brać żadnej z tych wskazówek w znaczeniu ścisłym. (...) W tym mniej więcej czasie embrion zaczyna się różnicować; przedtem tworzył masę ciała niezróżnicowaną. (...) Jeśli embrion wydalony w czterdziestym dniu jest płci męskiej, rozkłada się zupełnie i znika, gdy się go zanurzy w jakimkolwiek płynie; lecz gdy się go zanurzy w wodzie zimnej, stanowi rodzaj masy w błonie[34]; gdy się błonę raz rozerwie, zjawia się embrion wielkości olbrzymiej mrówki: widać dobrze jego członki, tak jak wszystkie inne organy łącznie z członkiem męskim; również oczy jego są, jak u innych zwierząt, niepospolicie wielkie”[35].

[33] Ten pogląd przejął Arystoteles za Hipokratesem – por. Hippocrate, *Oeuvres complètes*, t. 4: *Aphorismes*, 5, 48, tłum. E. Littré, Paris 1844, s. 550.

[34] Por. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, 3, 9, 758 b; s. 144-145.

[35] Tenże, *Zoologia*, 7, 3, 583 b; tłum. P. Siwek, Warszawa 1982, s. 288. Bardzo interesującą rzeczą jest porównanie Arystotelesowskiego opisu embrionu, który istnieje już 40 dni, z opisem, jaki o takim embrionie daje współczesna embriologia: „Drugi miesiąc. Jest to okres intensywnego tworzenia się organów. W piątym tygodniu zarodek ludzki powiększa się o 3 mm. Pojawiają się zawiązki dłoni i stóp, głowa powiększa się, zaczyna powstawać: przegroda moczowo-odbytowa, przegrody w sercu, błony oddzielające serce, płuca i trzewia, tkanka chrzęstna szkieletu i tkanka mięśniowa. Widać zawiązki gruczołów (jąder lub jajników) oraz narządów płciowych. W szóstym tygodniu głowa staje się największą częścią ciała. Pojawiają się zawiązki zębów, szczęka i żuchwa, podniebienie i przewód nosowo-łzowy. W zawiązku oka tworzy się barwnik, który jest widoczny przez przeźroczystą skórę dziecka. Powstają zawiązki dłoni i stóp. Tam, gdzie wytworzą się kości, grupuje się tkanka chrzęstna. Kształtują się jelito ślepe i wyrostek robaczkowy, rozgałęzienia oskrzeli, mięśnie przepony, grzbietu, brzucha i kończyn. Serce jest już całkowicie uformowane. Wydzielane androgeny stymulują rozwój prącia u chłopców. Dziecko ma już 1,5-1,9 cm długości i waży 2-3 g. W czterdziestym pierwszym dniu zaobserwowano pierwsze odruchy nerwowe, co świadczy o początku współdziałania układu nerwowego i mięśniowego. Wyrazem tej współpracy jest również pojawienie się spontanicznych ruchów wygięcia grzbietu i karku, oraz podnoszenia się i opadania. (…) W siódmym tygodniu głowa powiększa się, a szyja wydłuża. Powstaje zawiązek języka, kanały półkoliste ucha, małżowina uszna przybiera kształt odziedziczony po rodzicach. Rozwijają się szczęki, żuchwa oraz górna warga, podniebienie zarasta, otwierają się przegrody nosowe. Oddzielają się od siebie drogi moczowo-płciowe i przewód pokarmowy, pranercze oczyszcza krew z produktów przemiany materii, a żebra i kręgi kostnieją. W badaniu mikroskopowym gruczołów płciowych można określić płeć. Półkole mózgowe zaczynają wypełniać górną część czaszki. W czterdziestym

Zaraz po tym opisie Arystoteles przedstawił rozwój embrionu żeńskiego, wprowadzając słynne rozróżnienie między rozwojem embrionu płci męskiej a rozwojem embrionu płci żeńskiej: „Embrion żeński poroniony w trzech pierwszych miesiącach wygląda przeważnie na masę niezróżnicowaną. Jeśli embrion przekroczył czwarty miesiąc, jego części są dobrze dostrzegalne i szybko postępuje ich zróżnicowanie. Zatem aż do urodzenia embrion żeński dochodzi do wykończenia swoich części powolniej niż embrion męski"[36]. Należałoby postawić pytanie, na jakiej podstawie Arystoteles stwierdził, że embrion męski w 40. dniu od chwili poczęcia można uznać za obdarzony duszą intelektualną, a zatem za będący już człowiekiem, podczas gdy w przypadku embrionu żeńskiego moment hominizacji został przesunięty na czas dużo późniejszy, między 90. a 120. dniem od chwili poczęcia. Wydaje się, że podstawą tego rozróżnienia nie była sama obserwacja, lecz przede wszystkim względy metafizyczne. Dla Stagiryty rola mężczyzny przy poczęciu dziecka od strony metafizycznej była dużo ważniejsza od roli, jaką spełniała kobieta. Pisał bowiem w *De generatione animalium*: „Ponieważ przyczyna ruchowa, od której pierwszy impuls przychodzi, jest z natury swej wyższa i więcej boska niż materia – dlatego wypada, aby rzecz wyższa była oddzielona od niższej. Toteż gdziekolwiek jest to możliwe i w miarę, jak to jest możliwe, samiec jest oddzielony od samicy, bo zasada ruchu, której udziela samiec jestestwom przychodzącym na świat, jest czymś lepszym i bardziej boskim, podczas gdy samica dostarcza im materii. Samiec jednak zbliża się do samicy i z nią się miesza, aby dokonać aktu rodzicielskiego, który jest funkcją wspólną im obojgu"[37]. Stąd wyciągał wniosek o powolniejszym rozwoju embrionu żeńskiego.

Artykuł 1. „Czy ciało Chrystusa zostało utworzone tylko z najczystszej krwi Dziewicy [Maryi]"

W „Responsio" zawartej w artykule 1. Tomasz stwierdza, że na temat zagadnienia dotyczącego materii, z której jest utworzone ludzkie ciało, podaje się różne odpowiedzi[38]. On sam sprowadził je do dwóch podstawowych grup. Przedstawiciele pierwszej z nich uważają, że ludzkie ciało jest formowane jednocześnie (*simul*) przez połączenie (*ex commixtione*) nasienia męskiego i krwi

trzecim dniu odnotowano pierwsze oznaki fal mózgowych. Ledwo widoczne rączki i nóżki wykonują ruchy. Bardzo intensywnie rozwija się oko, zwłaszcza komórki nerwowe siatkówki, których włókna łączą ją z mózgiem, gdzie powstanie ośrodek wzroku. Kończy się rozwój soczewki. (…) Gdy dziecko kończy siódmy tydzień, mierzy już 2 cm". *Rozwój człowieka od poczęcia do narodzin*, w: http://www.szansaspotkania.net/index.php?page=2532.

[36] Arystoteles, *Zoologia*, 7, 3, 583 b; s. 289.

[37] Tenże, *O rodzeniu się zwierząt*, 2, 1, 732 a; s. 60.

[38] Por. *3 Sent*., d. 3, q. 5, a. 1, Responsio.

menstruacyjnej kobiety, i że właśnie tak powstała całość jest materią ludzkiego ciała. Natomiast drugą grupę opinii reprezentuje Arystoteles (Tomasz pisze tu o nim jako o „Filozofie"). On to bowiem w dziele *De generatione animalium* (*O rodzeniu się zwierząt*) wielokrotnie udowadniał, że to, co pochodzi od mężczyzny, nie jest materią ludzkiego ciała, lecz jedynie zasadą aktywną (*principium activum*). Podobnie też uzasadniał, że nasienie kobiety nie ma żadnego udziału w rodzeniu potomstwa. Natomiast krew menstruacyjna (*sanguis qui menstruum dicitur*) jest u kobiet w miejsce (*loco*) nasienia męskiego.

Wobec tych rozbieżnych opinii, Tomasz opowiedział się za Arystotelesem – i to nie dlatego, że tak a nie inaczej nauczał Stagiryta (Tomasz odrzucił zatem argument *ex autoritate*), lecz dlatego, że argumentacja, jaką znalazł w *De generatione animalium*, wydawała mu się, po pierwsze, logicznie (*per rationem*) przez Arystotelesa przedstawiona, a ponadto potwierdzona przez obserwacje (*per experimenta sensibilia*), które – jak słusznie zauważył – mają duże znaczenie jako metoda badań odnoszących się do rzeczy świata materialnego (*quae magis in rebus naturalibus fidem faciunt*). Powyższe uwagi o charakterze metodologicznym, wskazujące na pewien dystans, a jednocześnie na szacunek, jaki żywił w odniesieniu do Arystotelesa, Tomasz zakończył jakże znamiennym zdaniem: *Et hoc patet inspicienti verba eius* – „I to jest oczywiste dla rozważającego jego słowa" .

Właśnie tę teorię Arystotelesa na temat roli krwi kobiecej w rodzeniu potomstwa wykorzystał Tomasz przy wyjaśnianiu tego aspektu tajemnicy Wcielenia, który podjął w artykule 1. Uważał bowiem, że teoria ta najbardziej skutecznie (*convenientissime*) broni prawdy o zrodzeniu Chrystusa z Dziewicy (*secundum hanc Philosophi opinionem convenientissime salvari potest partus Virginis*). Do istoty tej teologicznej prawdy należy bowiem to, że Jezus został poczęty bez udziału nasienia męskiego. A oto z teorii Arystotelesa wynika, że „materią, z której formowane jest ciało, i w Chrystusie, i w innych ludziach jest krew przygotowana poprzez zdolność rodzenia matki (*per virtutem generativam matris*). Ta krew jest u kobiet tym, czym nasienie u mężczyzn"[39]. W konsekwencji więc, jak dodał w odpowiedzi na pierwszą trudność zawartą w omawianym artykule, od strony materialnej (*materialiter*) ciało ludzkie jest formowane jedynie z krwi kobiety – i to odnosi się zarówno do Chrystusa, jak i do innych ludzi[40]. A zatem do poczęcia człowieka nie jest potrzebne męskie nasienie. To, co wychodzi z mężczyzny, nie staje się materią niezbędną do zrodzenia, lecz jest jedynie czynnikiem aktywnym.

[39] Tamże.
[40] Por. *3 Sent.*, d. 3, q. 5, a. 1, ad 1.

Artykuł 2. „Czy poczęcie ciała Chrystusa dokonało się od razu, czy też stopniowo"

Przyjęcie prawdy, że Chrystus został poczęty z krwi Najświętszej Maryi Panny, pociągało za sobą konieczność postawienia pytania o sposób rozwoju Jego embrionu. To pytanie stało się treścią zagadnienia, które Tomasz podjął w artykule 2[41]. Wychodząc z metafizycznego założenia Arystotelesa, że „we wszystkich tworach natury istnieje granica i proporcja, które określają ich wielkość i wzrost"[42], Tomasz musiał się w konsekwencji opowiedzieć za teorią Stagiryty, mówiącą o stopniowym rozwoju płodu ludzkiego od chwili jego poczęcia. Wraz ze swym rozwojem materialnym, począwszy od krwi matki, płód ten otrzymuje – właśnie proporcjonalnie do swej aktualnej wielkości i wzrostu – najpierw duszę wegetatywną, następnie zmysłową, na koniec duszę rozumną. Dalszy jego rozwój w łonie matki aż do momentu urodzenia jest bowiem już tylko wzrostem czysto ilościowym. Wynika z tego, że moment przyjęcia duszy rozumnej decyduje o tym, iż dany płód należy uznać już za człowieka. Co więcej, idąc dalej za tym, co Arystoteles powiedział w dziele *De generatione animalium*, Tomasz przyjął pogląd, że istniejący w łonie kobiety płód staje się chłopcem około czterdziestego dnia od chwili poczęcia (*nisi usque ad quadragesimum diem*). Natomiast formowanie się płodu żeńskiego trwa dłużej – aż do czwartego miesiąca ciąży (*usque ad nonagesimum*).

Twierdząc to, Tomasz nie uzasadniał różnicy czasu w tworzeniu się mężczyzny i kobiety. Po prostu podążał tutaj za opinią Arystotelesa. Czy uważał ją za ostateczną i przesądzającą w odniesieniu do tego zagadnienia? Wydaje się, że nie. Wskazuje na to przytoczenie właśnie w tym kontekście – jakby na zasadzie pokazania różnych poglądów, co do których słuszności trudno się jednoznacznie opowiedzieć – następującego fragmentu kwestii 56. z dzieła św. Augustyna *De diversis questionibus LXXXIII*, w której jest mowa nie o czterdziestu, lecz o czterdziestu sześciu dniach niezbędnych do tego, by płód mógł stać się ciałem mężczyzny: „«W pierwszych sześciu dniach nasienie jest podobne do jakby mleka, w ciągu [następnych] dziewięciu dni przemienia się w krew, następnie w ciągu dwunastu dni ulega zgęszczeniu, przez [kolejnych] osiemnaście dni formuje się aż do doskonałego zarysu członków, a w pozostałym już czasie aż do czasu urodzenia przybiera na wielkości». Stąd wiersz:

Sześć dni w mleku, trzykroć po trzy we krwi,
Podwójnie sześć ciało, potrójnie sześć członki się tworzą"[43].

[41] Por. *3 Sent*., d. 3, q. 5, a. 2.

[42] Arystoteles, *O duszy*, 416 a, tłum. P. Siwek, Warszawa 1972, s. 47.

[43] „«Semen primis sex diebus quasi lactis habet similitudinem, novem diebus vertitur in sanguinem, deinde duodecim diebus solidatur, decem et octo diebus formatur

W każdym razie dla Tomasza nie ulegało wątpliwości, że poglądy Arystotelesa odnośnie do stopniowego rozwoju płodu ludzkiego – poprzez te przekształcenia, jakie w nim dokonują, odpowiednio, dusza wegetatywna, dusza zmysłowa i dusza rozumna – stoją w sprzeczności z przekazaną przez Objawienie prawdą wiary o poczęciu Jezusa Chrystusa w jednym momencie (*subito*). Z Ewangelii św. Łukasza wynika bowiem niezbicie, że poczęcie to nastąpiło w chwili, gdy Maryja wypowiedziała swoje *Fiat*, a Duch Święty zstąpił na Nią i moc Najwyższego okryła Ją swym cieniem (por. Łk 1,35-38). Zaistniałą trudność między teorią Arystotelesa a Objawieniem zdawał się pogłębiać ponadto (co Tomasz podkreślił w trudności 1. artykułu 2.[44]) List do Hebrajczyków, w którym jest mowa o tym, że Chrystus „musiał się upodobnić pod każdym względem do swoich braci" (por. Hbr 2,17). Jeżeli „pod każdym względem", to niektórym mogło się wydawać, iż podobieństwo Chrystusa do Jego braci dotyczy także samego sposobu Jego poczęcia, czyli, zgodnie z tym, co pisał Stagiryta, w czterdziestym dniu od chwili poczęcia.

W obliczu wyraźnego zderzenia objawionej prawdy wiary o Wcieleniu Syna Bożego z filozoficzno-biologiczną teorią Arystotelesa, Tomasz stanął po stronie chrześcijańskiej wiary. Wprawdzie w „Responsio" artykułu 2. z przekonaniem głosił on dalej za Arystotelesem, że w odniesieniu do wszystkich innych ludzi poczęcie jest stopniowe (*in aliis autem haec successive contingunt*), to jednak w przypadku poczęcia Chrystusa widział konieczność odstąpienia od tej zasady. Jego poczęcie dokonało się natychmiast (*conceptio Christi subitanea fuit*), na skutek działania nieskończonej mocy boskiej (*virtute divina, quae infinita est*). Tomasz argumentował to nie na zasadzie „ślepej wiary". Starał się bowiem w pełni zrozumieć, co znaczą sformułowania mówiące o człowieczeństwie Chrystusa, zawarte w następujących stwierdzeniach *Symbolu wiary*: *Qui conceptus est de Spiritu Sancto et homo factus est*. Dlatego w „Responsio" Tomasz pisał: „Cokolwiek mówi się o człowieczeństwie (*humanum*) Syna Bożego, nie poprzedza to pełni (*completionem*) natury ludzkiej. (…) Wypada zatem, aby poczęcie nie poprzedzało czasowo w Chrystusie pełnej natury Jego ciała. Stąd wynika, że [ta natura] była jednocześnie (*simul*) poczynana i została poczęta. Z tego to powodu wypada przyjąć owo poczęcie jako natychmiastowe (*subitaneam*), tak że w tym samym momencie nastąpiły: *przemiana* (*conversio*) owej materialnej

usque ad perfecta membrorum lineamenta et hinc jam reliquo tempore usque ad tempus partus magnitudine augentur». Unde versus:
Sex in lacte dies, ter sunt in sanguine terni,
Bis seni carnem, ter seni membra figurant". *3 Sent*., d. 3, q. 5, a. 2, Responsio; por. Augustinus, *De diversis questionibus LXXXIII*, q. 56, w: PL Migne, t. 40, col. 39.

[44] Por. *3 Sent*., d. 3, q. 5, a. 2, 1.

krwi [otrzymanej od Matki Dziewicy] w ciało (*in carnem*) i w inne części ciała (*corporis*) Chrystusa, *utworzenie* (*formatio*) członków organizmu, *udzielenie duszy* ciału (*animatio*) i *przyjęcie* (*assumptio*) uduchowionego ciała (*corporis animati*) do jedności boskiej Osoby (*in unitatem divinae personae*)"[45]. Kończąc swoją „Responsio", Tomasz stwierdzał autorytatywnie, pozostając całkowicie wierny dogmatowi chrześcijańskiej wiary: „Przy poczęciu Chrystusa materia, której dostarczyła (*ministravit*) Dziewica, natychmiast przyjęła formę i postać ludzkiego ciała oraz duszę, i została przyjęta do jedności boskiej Osoby"[46].

Refleksje końcowe

Otwarcie się teologii na filozofię (a częściowo także na nauki szczegółowe – w omawianym przypadku otwarcie się Tomasza na embriologię Arystotelesa) jest niewątpliwie ważnym i równocześnie odważnym z jej strony krokiem, mającym na celu umożliwienie, na ile to możliwe, zrozumienia prawd chrześcijańskiej wiary. Tej postawy, jak widzieliśmy we wstępie tego artykułu, oczekuje od teologów Jan Paweł II, co zostało wyrażone już w samym tytule jego encykliki *Fides et ratio*.

Z tą postawą wiąże się jednak kilka możliwych niebezpieczeństw. Pierwsze z nich polega na zbyt małej wierze teologa, który w obliczu zaistniałego konfliktu między prawdami teologii, z jednej strony, a stwierdzeniami filozofii (względnie nauk przyrodniczych), z drugiej strony, kapituluje i odstępuje od danego artykułu wiary na rzecz tego, co w rozważanej przez niego kwestii mówi mu sam rozum (a dokładniej rzecz biorąc: filozofia lub jakaś nauka przyrodnicza). W tym przypadku *fides* zostaje niejako pochłonięta przez *ratio*. W konsekwencji okaleczały ludzki duch, nie mając jednocześnie obydwóch niezbędnych dla siebie skrzydeł (sama *ratio* bez *fides*), nie będzie mógł się wznieść ku kontemplacji Najwyższej Prawdy.

Natomiast drugie niebezpieczeństwo ma miejsce wtedy, gdy teolog dostrzega w stwierdzeniach filozofii (lub nauk przyrodniczych) tak daleko idące i według niego tak jednoznaczne potwierdzenie danego artykułu wiary, iż w jakiejś mierze uznaje te stwierdzenia za nieodwołalne i ostateczne. Na skutek tego nadaje im niejako wartość dogmatu, czyli poniekąd wartość religijną. Pozbawia się w ten sposób krytycznego podejścia do prawd rozumowych, postulowanego między innymi przez słynną Popperowską falsyfikację twierdzeń. Duch takiego teologa, pozbawiony rozumu (sama *fides* bez *ratio*), będzie również niezdolny na samym

[45] *3 Sent*, d. 3, q. 5, a. 2, Responsio.
[46] Tamże.

tylko skrzydle wiary wznieść się do kontemplacji Prawdy Najwyższej – tym bardziej, że jego wiara staje się przedziwną irracjonalną „mieszanką" wiary płynącej z Objawienia z wiarą będącą owocem jego mniemań odnoszących się do spraw czysto naturalnych. Jego sytuacja staje się prawdziwie dramatyczna w chwili, gdy dalszy rozwój nauk doprowadza do zakwestionowania tych przyjmowanych bezkrytycznie stwierdzeń. Teolog będzie w tym widział tylko bezczelny i niczym nie umotywowany atak na religijną wiarę. W konsekwencji będzie odrzucał naukę, narażając się na zarzut, że teologia jest niczym innym, jak tylko zbiorem jakichś irracjonalnych wierzeń, a nie rzetelną nauką, która stara się właśnie za pomocą rozumu zgłębiać prawdy wiary. Nieszczęsnym przykładem tego rodzaju powiązań wiary z nauką była obrona geocentryzmu Ptolomeusza i odrzucenie teorii Kopernika, a symbolem tej swoistej tragedii teologii – postać Galileusza.

Na tle tych niebezpieczeństw tym bardziej wspaniale rysuje się postawa młodego naukowca, jakim był Tomasz w czasie, gdy komentował w Paryżu *Sentencje* Piotra Lombarda. Od samego początku zajął postawę, która charakteryzuje się równoczesnym posiadaniem obydwóch skrzydeł – wiary i rozumu. Jako głęboko wierzący teolog wyszedł z ufnością na spotkanie rozumu, czyli tej wiedzy filozoficznej i przyrodniczej, której szczytem w trzynastym wieku była doktryna Arystotelesa. Za jej pomocą starał się wyjaśnić między innymi niektóre problemy związane z tajemnicą Wcielenia Syna Bożego. Nie czynił tego jednak w sposób bezkrytyczny. Szeroko czerpiąc z tego, co głosił Arystoteles, bynajmniej nie „dogmatyzował" jego nauki. Miał co do niej swoisty dystans. Jest rzeczą znamienną, że gdy po latach w *Summa theologiae* usiłował ująć na nowo całość głoszonych przez siebie poglądów, w odniesieniu do problemu rozwoju płodowego człowieka nadal szedł drogą wytyczoną przez Arystotelesa, jednakże tylko w wymiarze metafizycznym. Nie podejmował już dość niejasnych problemów ściśle biologicznych, w tym zagadnienia dokładnego określenia momentu, w którym embrion miał otrzymywać duszę rozumną, ani tym bardziej czasowego początku zaistnienia mężczyzny i kobiety. Być może bardziej doceniał mądrość Augustyna, który będąc już u kresu swego życia otwarcie wyznawał swoją intelektualną bezradność, gdy chodzi o szereg problemów związanych z ludzką duszą[47]. Stąd też w *Summa theologiae* Tomasz stwierdzał: „I dlatego należy

[47] „Nam quod attinet ad eius [animi] originem, qua fit, ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, quando factus est homo in animam viventem, an similiter ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam ne adhuc scio". Augustyn, *Retractationes*, 1, 1, 3, w: PL Migne, t. 32, kol. 587. Szczególnie wymowny komentarz do tego dzieła, a przede wszystkim samej intelektualnej postawy Augustyna dał Benedykt XVI, mówiąc: „Mniej znane, ale równie oryginalne i bardzo ważne są również *Retractationes*, spisane w dwóch księgach ok. 427 roku, w których św. Augustyn już jako starzec dokonuje «rewizji» (*retractatio*) całej swej twórczości

tak powiedzieć: ponieważ powstawanie jednego pociąga za sobą równoczesny zanik drugiego (*generatio unius semper sit corruptio alterius*), dlatego należy mówić, że zarówno w człowieku, jak i w innych zwierzętach, gdy pojawia się forma doskonalsza, zanika forma poprzednia (*quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris*), tak jednak, że następna forma ma wszystko to, co miała poprzednia i jeszcze coś nad to więcej. W ten sposób poprzez wiele powstawań-rodzeń i zanikań-śmierci (*per multas generationes et corruptiones*) dochodzi się do końcowej formy substancjalnej (*ad ultimam formam substantialem*): tak w człowieku, jak i w innych zwierzętach. A to naocznie widać u zwierząt zrodzonych z gnicia. Ostatecznie więc należy tak odpowiedzieć: Bóg stwarza duszę umysłową na końcu powstawania-rodzenia człowieka (*anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae*) po zaniku form poprzednich – dusza ta jest zarazem zmysłową i wegetatywną"[48].

Nie ulega wątpliwości, że w świetle współczesnej genetyki, te poglądy są nie do utrzymania. W chwili poczęcia genom nowo powstałego człowieka ma już bowiem w pełni i raz na zawsze ukształtowany kod genetyczny. Znaczy to, że od momentu poczęcia, czyli połączenia się męskiego plemnika z żeńskim jajem, zostaje powołany do istnienia nowy człowiek. Dalsze jego przebywanie w łonie matki jest już tylko jego wzrostem ilościowym, a nie jakościowym – jak to błędnie głosił Arystoteles.

Czy jednak przez ten fakt, że trzeba odrzucić poglądy Arystotelesa, a w konsekwencji i samego Tomasza, odnośnie do formowania się płodu ludzkiego, ucierpiała chrześcijańska wiara? Można powiedzieć, że jest wręcz przeciwnie – i to nie tylko dlatego, że Tomasz nie dogmatyzował doktryny Stagiryty, zwłaszcza w jej wymiarze ściśle biologicznym. Wielkość Tomasza polega na tym, że do końca pozostał wierny dogmatom chrześcijańskiej wiary. Dlatego też głosił on – wbrew Arystotelesowi – natychmiastowe, a nie stopniowe, poczęcie Syna Bożego. Dzisiaj można by powiedzieć, że chrześcijańska wiara została pod tym względem potwierdzona przez współczesną genetykę. Z jednym wszakże zastrzeżeniem: nie tylko Syn Boży stał się człowiekiem w chwili poczęcia. Ta prawda odnosi się bowiem do wszystkich ludzi. W tym kontekście jeszcze bardziej ukazuje się prawdziwość stwierdzenia zawartego w Liście do Hebrajczyków (które, jak widzieliśmy uprzednio, sprawiało pewną trudność Tomaszowi), iż Chrystus

pisarskiej, pozostawiając szczególny i niezwykle cenny dokument literacki, który także uczy szczerości i intelektualnej pokory". Benedykt XVI, *Św. Augustyn (IV)*, audiencja generalna 20 II 2008, „L'Osservatore Romano", wyd. polskie, 29 (2008), n. 4, s. 40.

[48] *S. Th.*, 1, q. 118, a. 2, ad 2; wyd. polskie: *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch, Londyn 1981, t. 8: *Rządy Boże*, s. 192.

upodobnił się „pod każdym względem do swoich braci" (por. Hbr 2,17) – także gdy chodzi o moment swego poczęcia od samego początku.

Natomiast gdy chodzi o sferę wiary wychylającą się ku nauce, to trzeba stwierdzić, że jeśli Bóg stwarza duszę człowieka (a takie właśnie jest nauczanie Kościoła zawarte między innymi w encyklice Piusa XII *Humani generis*[49]), to ten fakt musi mieć miejsce w momencie poczęcia, to znaczy w chwili połączenia się męskiego plemnika z żeńskim jajem. Tak właśnie zagadnienie to ujmuje współczesna interpretacja filozoficzna dotycząca początku ludzkiego osobowego bytu, także, a może przede wszystkim ta, która związana jest z nurtem tomistycznym. Jak pisze Marek Czachorowski, ponieważ nauki przyrodnicze wskazują, „że wraz z połączeniem się plemnika z jajem zostaje utworzona pierwsza żywa komórka, która posiada ludzki kod genetyczny, kierujący całym psychofizycznym, nieprzerwanym rozwojem człowieka", to „ta tożsamość systemu działania człowieka wskazuje na jedno i to samo źródło tych działań, które nazywamy ludzką duszą. Odrzucić [zatem] należy stanowisko, że ludzka dusza pojawia się dopiero w momencie odpowiedniej organizacji ciała"[50]. Czachorowski uzasadnia te stwierdzenia, powołując się na metafizyczną analizę o. Mieczysława Alberta Krąpca, głównego przedstawiciela tak zwanego tomizmu egzystencjalnego: „Dostrzegamy tożsamość systemu działania według odziedziczonego kodu. A dusza, będąc w sobie czymś niezłożonym, nie jest zdolna do sukcesywnej wymiany; albo jest cała, albo jej nie ma. Jeśli jest jedno i to samo źródło działania, to jest nim jedna i ta sama dusza ludzka, która jest duszą intelektualną, przygotowującą sobie (...) swój własny, odrębny od ojca i matki, organizm, ludzkie ciało, które w odpowiednim momencie pozwala na wyzwolenie się intelektualnych czynności poznawczych i wraz z nim całego zestawu czynności duchowych człowieka"[51]. Jak pisze dalej Czachorowski, „dusza jako akt istnienia bytu nie może być późniejsza od samego bytu. Wskazuje się też, że koncepcje początku ludzkiego istnienia, lokujące go w jakimś późniejszym momencie niż moment poczęcia, nie respektują elementarnych zasad bytu i myślenia. Skoro bowiem życie człowieka jest ciągłym, a zarazem jednorodnym (tożsamym) procesem (na co wskazują nauki przyrodnicze), i jego punktem dojścia jest człowiek, to wszystkie próby umiejscowienia początku zaistnienia człowieka w czasie innym niż w momen-

[49] „Dusze stwarzane są bezpośredniego przez Boga, tego niewątpliwie uczy nas wiara katolicka". Pius XII, encyklika *Humani generis*, 3, 1, w: *Breviarium fidei*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, n. 1079, s. 408. Por. także: Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, AAS 60 (1968), s. 436; Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *Donum vitae*, n. 5 (1987); *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, n. 366, s. 97.

[50] M. Czachorowski, *Aborcja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2000, t. 1, s. 23.

[51] M.A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, *Dzieła*, t. 20, Lublin 1996, s. 302.

cie poczęcia, mają przeciw sobie zasadę racji dostatecznej, a wraz z nią zasadę niesprzeczności i tożsamości"[52].

Nauka, która płynie dla nas z analizowanych wyżej wątków teologii Tomasza, została niezwykle trafnie uogólniona przez Hansa Ursa von Balthasara. W napisanym w roku 1946 obszernym eseju *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych* pisał on: „Konfrontacja (filozofii nowożytnej i katolickiej – dop. MJ) będzie możliwa o tyle, o ile filozofowie katoliccy tak opanują tradycyjną spuściznę myślową, szczególnie scholastyczną, że będą w stanie przekształcić jej usystematyzowaną formę w żywą, nawet jeśli tylko przejściową aporetykę. (...) Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Anzelm czy Kuzańczyk są właśnie takimi myślicielami, a u samego Tomasza, który w większej części dopiero później został wtłoczony w usystematyzowane formy, istnieje zdumiewająca rozległość, giętkość i zmienność punktów widzenia, która, jeśli zestawi się ze sobą i porówna poszczególne wypowiedzi, sama z siebie ujawnia aporetyczny moment jego myślenia. Ogólnie rzecz biorąc, rzadko przeważa u niego pęd do stworzenia ostatecznego systemu, a częściej staranie o dopuszczenie do głosu również najmniej wygodnego przeciwnika. Rzadko też zdarza się, aby jakiś inny sposób myślenia, stanowiący wobec opisywanego biegun napięcia, nie został choćby wspomniany. Pomimo woli wyjaśniania Tomasz jest mistrzem w pozostawianiu kwestii otwartymi. Właśnie to wzbudza zaufanie do jego myśli. Rozumiał, że porządkowanie i systematyzowanie nie musi być tym samym, że ma wprawdzie w *materia intellectualis* świata myśli śledzić dzieło stworzenia Boga porządkującego chaos, lecz także, iż jego własne «stworzenie» musi zachować całą pełnię, kolory, bogactwo i świeżość rzeczywistego kosmosu, aby mogło być uważane za wiarygodne odbicie boskiego czynu porządkowania. Kto porusza się w tym świecie myśląc, będzie próbował to, co stworzył Tomasz, interpretować nadal w tym samym duchu, nie zapominając przy tym, że obok niego cierpliwie czeka na interpretację również mnóstwo innych światów, które nie są identyczne z jego własnym. Samego Tomasza uzna za żywy punkt przecinania się najróżnorodniejszych sfer wpływu, które w swej różnorodności właśnie wtedy, gdy prześledzi się je wstecz w stronę ich źródeł, prowadzą do żywych sposobów stawiania pytań. (...) Będzie nie tylko pod względem historycznym, ale rzeczywiście filozoficznym traktował poważnie również to, co u Tomasza się nie mieści albo mieści się jeszcze tylko w ograniczonym stopniu, i w ten sposób dotrze w obrębie tradycji chrześcijańskiej do bogactwa, które uzdolni go do odbioru bogactwa myśli nowożytnej już nie jako zagmatwanego i wzbudzającego niepokój"[53].

[52] M. Czachorowski, *Aborcja*, s. 23.

[53] H.U. von Balthasar, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, tłum. M. Urban, Kraków 2003, s. 54-56.

Wydaje się, że trudno znaleźć bardziej wymowne *pendant* do tego, co na temat wielkości i ciągłej aktualności św. Tomasza z Akwinu pisał w encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II i co w swoim nauczaniu potwierdza Benedykt XVI.

Summary

ST THOMAS AQUINAS AS A "GUIDE AND MODEL" FOR THEOLOGIANS".
THE NECESSITY AND FEASIBILITY OF THE COOPERATION
BETWEEN THEOLOGY AND PHILOSOPHY IN THE LIGHT OF HIS CONSIDERATIONS
ON THE MOMENT OF MAN'S AND JESUS CHRIST'S CONCEPTION.

In his encyclical *Fides et ratio*, John Paul II called St Thomas Aquinas "a guide and model for theologians. He still remains a unique model of a theologian, who, according to the principle *fides quaerens intellectum* represented a theology, open, on the one hand to philosophy, and, on the other, faithful to the teaching of the Church. From the very beginning, Thomas sought to comprehend the assumptions stemming from the Christian faith by referring to his contemporary philosophical and scientific knowledge whose main representative was Aristotle. Consequently, in his work *Scriptum super libros Sententiarum*, he undertook to contemplate the moment of Jesus Christ's conception in the light of Aristotle's embryology. Thus, he reiterated Aristotle's thesis about a male embryo being formed on the 40th day following the conception and a female one on the 90th. Although remaining faithful to the dogmas stemming from the Revelation, Thomas concluded that in the case of Jesus Christ, the conception took place immediately as a result of "the infinite divine power".

Ks. Bogdan FERDEK

Studia Gnesnensia
Tom XXV (2011) 179–190

Werytatywne aspekty wolności w ujęciu Josepha Ratzingera

Pierwszorzędnym znakiem czasu we współczesnym świecie jest poszukiwanie wolności i dążenie do wyzwolenia. „Wolność stała się wręcz magicznym słowem”[1]. Pomimo znacznego poszerzenia zakresu wolności, można zauważyć paradoksy wolności. Jeden z nich polega na tym, że: „człowiek zerwał w znacznej mierze więzy moralności i tradycji, które w społeczeństwie stanowym już z góry determinowały pod wieloma względami jego możliwości kształtowania swojego losu. Ale gdy w tej sferze uzyskał niewyobrażalną dawniej swobodę, to cywilizacja techniczna wytworzyła nie znane dawniej przymusy. Można zatem wątpić, czy nowożytna historia wolności powiększyła rzeczywiście jej zakres i czy przypadkiem sfera wolności i sfera przymusu tylko się nie przesunęły. W każdym razie masa przepisów wkraczających nawet w sferę dnia powszedniego wywołuje …przesyt instytucjonalnie zarządzaną wolnością…”[2] Kolejny paradoks wolności sprowadza się do tego, że: „Niegdyś instytucję utożsamiano w znacznej mierze z osobami. Ograniczenie wolności można było tłumaczyć samowolą czy złą wolą osób. Władzę osób należało ograniczać za pomocą instytucji korygujących. Teraz instytucje jawią się jako twory anonimowe, jako władza nieokreślona i bez oblicza. Trudno się więc dziwić, że odczuwa się coraz częściej instytucje jako przeciwieństwo wolności”[3]. Poszerzającemu się zakresowi wolności towarzyszą więc nowe formy zniewolenia.

Wolność jest ważnym tematem w teologii. Obecny jest on np. w charytologii, która próbuje ustalić wzajemne relacje pomiędzy łaską Bożą a wolną wolą człowieka. Określenie tych relacji zrodziło pod koniec XVI wieku spory pomiędzy dominikanami a jezuitami[4]. Zagadnienie wolności podejmują również

[1] J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, Kolekcja Communio 5 (1990), 224.
[2] Tamże.
[3] Tamże.
[4] Zob. J. Auer, *Das Evangelium der Gnade*, w: J. Auer, J. Ratzinger, *Kleine Katholische Dogmatik* V, Regensburg 1970, 239-254.

najwybitniejsi współcześni teologowie. Przykładowo dla reformowanego teologa Karla Bartha oraz katolickiego teologa Hansa Ursa von Balthasara, *wolność* jest innym imieniem trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Uzasadnieniem tego imienia są dwie wypowiedzi biblijne: „Duch wieje tam, gdzie chce" oraz „gdzie jest Duch – tam wolność"[5].

W teologiczną refleksję nad wolnością włączył się również Joseph Ratzinger, dla którego: „Bóg respektuje bezwzględnie wolność swego stworzenia. Niebo Chrystusa opiera się na wolności, pozwalającej potępionym chcieć własnego potępienia"[6]. Zagadnienie wolności jest nie tylko wątkiem przewijającym się przez teologiczne publikacje Josepha Ratzingera. Jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary przygotował *Instrukcję o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia"*[7] oraz *Instrukcję o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*[8], która to zawiera syntezę teologii wolności. Niniejsza publikacja jest próbą usystematyzowania przewijającego się w pismach Ratzingera wątku dotyczącego wolności oraz uzyskania odpowiedzi na pytanie: jaka jest teologiczna koncepcja wolności w ujęciu Ratzingera?

Zagadnienie wolności w teologii Ratzingera zostało już zasygnalizowane w publikacji Andrzeja Michalika: *Zrozumieć chrześcijaństwo. Istota chrześcijaństwa według Josepha Ratzingera*[9]. Również Stefan von Kempis w *Grundkurs Benedetto. Kleine Einführung in das Denken des Papstes* odnosi się do teologii wolności Ratzingera[10]. Do Ratzingera odwołano się w jednej z konferencji ascetycznych, wygłoszonych w czasie 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu, którego hasło brzmiało: *Eucharystia i wolność*[11]. W czasie tego kongresu Jan Paweł II powiedział: „wolność… jest nam nie tylko przez Boga dana, jest nam także zadana! Ona jest naszym powołaniem: «Wy bracia – pisze Apostoł – powołani zostaliście do wolności» (por. Ga 5,13). A to, że Kościół jest wrogiem wolności, jest jakimś szczególnym chyba nonsensem tu, w tym kraju i na tej ziemi, wśród tego narodu, gdzie Kościół tyle razy dowiódł, jak bardzo jest

[5] K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, Warszawa 1994, 137; H.U. von Balthasar, *Theologica 3. Duch Prawdy*, Kraków 2005, 214.

[6] J. Ratzinger, *Eschatologia*, Poznań 1985, 236-237.

[7] Zob. Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia"*, w: *W trosce o pełnię wiary*, Tarnów 1995, 215-235.

[8] Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, w: *W trosce o pełnię wiary*, dz. cyt., 244-282.

[9] Zob. A. Michalik, *Zrozumieć chrześcijaństwo. Istota chrześcijaństwa według Josepha Ratzingera*, Tarnów 2008, 270-275.

[10] Zob. S. von Kempis, *Grundkurs Benedetto. Kleine Einführung in das Denken des Papstes*, Leipzig 2006, 36-40; 79-80.

[11] C. Ruini, *Konferencja ascetyczna w Katedrze Wrocławskiej*, w: *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus*, Wrocław 2000, 144-145.

stróżem wolności!"[12]. Z tego względu, że wolność jest powołaniem chrześcijanina, musi ona być koniecznym i zawsze aktualnym przedmiotem refleksji teologicznej.

1. Wolność jako wyraz bycia na obraz i podobieństwo Boga

Ponieważ człowiek jest obrazem Boga, dlatego jego wolność jest również obrazem wolności Boga. Według św. Tomasza wolne jest to, co jest przyczyną samego siebie[13]. W Bogu występuje jednak maksimum wolności, ponieważ decyzje Boga utożsamiają się z Jego naturą[14]. Bóg jest więc posiadaczem swojego bytu, a nie jego poddanym. „Tylko na tej podstawie można określić Boga jako Upostaciowaną Wolność, ponieważ On posiada swój byt totalnie"[15]. Dlatego „Wolność oznacza, że z własnej woli przyjmuję możliwości mojego bytu"[16]. Jedną naturę Bożą posiadają jednak trzy Osoby, które są określane przez wzajemne relacje: Ojca do Syna, Syna do Ojca oraz Ducha Świętego do Ojca i Syna. Ze względu na te relacje „Prawdziwy Bóg jest w całej swej istocie całkowicie bytowaniem-dla (Ojciec), bytowaniem-od (Syn) i bytowaniem-z (Duch Święty)"[17]. Wolność Boga jest więc wolnością relacji. A zatem wolności Boga oznacza totalne posiadanie bytu, który istnieje w relacjach.

Wolność człowieka jest obrazem tak rozumianej wolności Boga. Wolność upodabnia człowieka do Boga. Akt wolności najbardziej ze wszystkich ludzkich aktów przypomina akt stworzenia *ex nihilo*. Tak jak Stwórca stwarza świat z niczego, bez żadnej uprzedniej materii, bez żadnego zewnętrznego uwarunkowania, tak człowiek sam z siebie dokonuje wolnego aktu. Człowiek ma wolną wolę i dlatego jest panem swoich czynów i na tej podstawie można mówić o jego wolności. Wolność człowieka jest więc obrazem wolności Boga. „Pragnienie wolności jest głosem naszego «bycia na obraz i podobieństwo Boże»"[18]. Dlatego też wolność człowieka powinna być obrazem Pierwowzoru, czyli akceptacją możliwości bytu i relacyjnością. Człowiek jednak przeciwstawia swoją wolność wolności Boga. Wolność Boga traktuje jako niewolę dla siebie. Chce się uwolnić z tej niewoli stawiając się na miejscu Boga. Taką możliwość podpowiedział człowiekowi „głos

[12] Jan Paweł II, *Homilia podczas „Statio Orbis" na zakończenie 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego*, w: *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus*, dz. cyt., 2000, 189.
[13] Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 1998, 437.
[14] Tamże 431.
[15] J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, dz. cyt., 236.
[16] J. Ratzinger, *Bóg i świat. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2005, 87.
[17] J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, Kielce 2004, 197.
[18] J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków 2005, 32.

węża, który mówi: Otrząśnij się z zawinionej przez siebie samego zależności, uczyń sam siebie Bogiem i odrzuć tego, który zawsze może być dla ciebie tylko granicą”[19]. Człowiek poszedł za tym głosem i postawił siebie na miejscu Boga. Odrzucając Boga, nie przestaje jednak szukać wolności na Jego miarę.

W tym poszukiwaniu wolności oświecenie postawiło na rozum: *sapere aude* – „odważ się używać rozumu”. „Wolność jawi się tu jako wyzwolenie od normatywnej siły tradycji. Wola i rozum innych nie mogą mieć mocy wiążącej; tylko własny rozsądek wskazuje teraz drogę woli. Używanie rozumu – to zarazem samostanowienie, które zastępuje decyzje narzucane przez zewnętrzne autorytety”[20].

Dla Karola Marksa źródłem wolności jest logika historii. Dlatego „zgodnie z ideą wolności działa ten, kto przyłącza się do biegu historii prowadzącej z wewnętrzną nieuchronnością do społeczeństwa bezklasowego. Zaaprobowanie tej nieuchronności to działanie na rzecz wolności”[21]. W bezklasowym społeczeństwie komunistycznym człowiek osiągnie maksimum wolności, bo nie będzie wyobcowany od innych ludzi i od rzeczy. Dlatego też będzie mógł robić dzisiaj to, jutro tamto; rano polować, w południe łowić, wieczorem oddać się hodowli bydła, albo krytykować jedzenie. Człowiek będzie mógł być myśliwym, rybakiem, pasterzem, krytykiem, tym, kim będzie miał chęć być[22]. „Realizatorem historii w przyszłości będzie proletariat, a zatem realizatorką logiki historii będzie partia proletariatu… Historia wolności staje się więc tożsama z historią partii… Praktycznie wyraża się to następująco: tylko ten, kto działa w rozumieniu logiki partyjnej, działa dla wolności”[23].

Marksistowską koncepcję wolności przejęła teologia wyzwolenia, według której „Podstawowe prawo historii, jakim jest prawo walki klas, prowadzi do przyjęcia, że społeczeństwo oparte jest na przemocy. Na przemoc, polegającą na panowaniu bogatych nad ubogimi, trzeba odpowiedzieć kontrprzemocą rewolucyjną, dzięki której ten stosunek zostanie odwrócony”[24].

Narzędziem poszerzającym pole wolności jest technika. „Technika… jest faktem głęboko ludzkim, związanym z autonomią i wolnością człowieka… Technika pozwala panować nad materią, zmniejszyć ryzyko, zaoszczędzić trudu, polepszyć warunki życia” (*Caritas in Veritate*, 69). Technikę pojmuje się jako element

[19] Tamże, 33.
[20] J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, dz. cyt., 225.
[21] Tamże, 229.
[22] *Glaubensverkündigung für Erwachsene*, Freiburg – Basel – Wien 1969, 310.
[23] J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, dz. cyt., 230.
[24] Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*, w: *W trosce o pełnię wiary*, dz. cyt., 226.

wolności absolutnej, „tej wolności, która chce abstrahować od ograniczeń, jakie rzeczy zawierają w sobie" (Tamże, 70).

Liberalizm oczekuje wolności od wolnego rynku i demokracji. Na bazie liberalizmu dochodzi do głosu pogląd, że wolność jest zupełnie nieograniczonym Ja, które nie podlega żadnym społecznym barierom. „Demokracja doskonała nie byłaby więc formą władzy, lecz jej brakiem, a anarchia jedyną prawdziwą demokracją"[25].

Ratzinger obnaża słabe punkty powyższych koncepcji wolności. Stawiające na rozum oświecenie przyczyniło się do „okaleczenia rozumu", bo „Jeśli człowiek nie potrafi racjonalnie zapytać o istotne sprawy swego życia, o to, skąd przyszedł i dokąd zmierza, o swoje powinności i obowiązki, o życie i śmierć, ale te decydujące problemy musi pozostawić oddzielonemu od rozumu uczuciu, wtedy nie wywyższa rozumu, ale go hańbi"[26].

Marksizm w imię wolności stworzył niewolniczy system. „Dziś nikt już nie może poważnie zaprzeczać, że ten rzekomy ruch wyzwoleńczy był obok narodowego socjalizmu największym systemem niewolniczym w nowożytnej historii. Wprawdzie często przemilczamy z zawstydzeniem rozmiar wyrządzonego przez ten system cynicznego zniszczenia człowieka i świata, ale przynajmniej nikt już nie śmie tego podważać"[27].

Stawiający na wolny rynek i demokrację liberalizm doprowadził do tego, że „Bezrobocie znów stało się zjawiskiem masowym; poczucie bycia niepotrzebnym, zbędnym, dręczy ludzi nie mniej niż nędza materialna. Poszerza się pozbawiony skrupułów wyzysk. Zorganizowana przestępczość wykorzystuje szanse, jakie stwarza jej świat wolności, a ponad tym wszystkim unosi się widmo bezsensu"[28]. Również demokracja nie jest gwarancją wolności. „Poczucie, że demokracja nie jest jeszcze właściwą formą wolności, jest dość powszechne i zatacza coraz szersze kręgi…, jak wolne są wybory? Jak bardzo manipuluje się wolą przez reklamę, czyli przez kapitał, przez kilku władców kształtujących opinię publiczną? Czy nie zrodziła się nowa oligarchia tych, którzy określają, co jest nowoczesne, postępowe, co powinien myśleć światły człowiek? Okrucieństwo owej oligarchii, możliwość dokonywania przez nią publicznych egzekucji, jest nam dość dobrze znane. Ten, kto stanie jej na drodze, jest wrogiem wolności, ponieważ narusza wolność wypowiedzi"[29].

[25] J. Ratzinger, *Demokracja w Kościele*, Kraków 2005, 11.
[26] J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., 126.
[27] Tamże, 186.
[28] Tamże.
[29] Tamże, 193.

Również technika nie zapewnia absolutnej wolności. Z jednej strony daje ona człowiekowi panowanie nad rzeczami, poszerzając tym samym pole jego wolności, ale z drugiej strony ogranicza również to pole, bo zaczyna traktować człowieka jak jedną z rzeczy, przez co przypomina apokaliptyczną bestię. „Bestia ta… nie ma imienia, lecz tylko liczbę. Liczba jej to sześćset sześćdziesiąt sześć… (Ap 13,18). Jest to numer i czyni z opatrzonej nim istoty numer. Co to oznacza wiemy – my, którzy przeżyliśmy świat obozów koncentracyjnych: jego groza polega właśnie na tym, że… zamienia istotę ludzką w numer, w wymienny trybik wielkiej maszyny. Człowiek staje się tylko funkcją… Jeśli istnieją już tylko funkcje, to i człowiek nie jest niczym innym. Maszyny, które zbudował, narzucają mu teraz swoje prawo. Musi on stać się czytelny dla komputera, a może być taki tylko wtedy, gdy zostanie przełożony na liczby. Wszystko inne w nim przestaje mieć znaczenie. Co nie jest funkcją, jest niczym. Bestia jest numerem i czyni innych numerem”[30].

W sumie zasygnalizowane koncepcje wolności, które można określić jako: oświeceniowa, marksistowska, liberalna i techniczna, są paradoksalne, bo z jednej strony poszerzają przynajmniej w teorii pole wolności, a z drugiej strony w praktyce ograniczają to pole. Potrafią bowiem niszczyć wolność w imię wolności. Nadto w tych poszukiwaniach wolności można zauważyć pewien religijny impuls. Są one „szyfrem kryjącym w sobie naukę o zbawieniu”[31], przy czym to zbawienie zależy od człowieka, który „pomylony został z Bogiem, gdyż rozumiany jest jako istota posiadająca absolutną wolność”[32].

2. Prawda miarą wolności

Dokonana przez Ratzingera krytyka współczesnych koncepcji wolności wskazuje na konieczność znalezienia dla niej pewnej miary. Dla Ratzingera tą miarą wolności jest prawda. „Problem wolności wiąże się nierozdzielnie z problemem prawdy”[33]. Prawda jest miarą wolności, pomimo że: „pojęcie prawdy zostało przesunięte w sferę nietolerancji i antydemokracji. Nie jest ona dobrem powszechnym, lecz jedynie dobrem prywatnym, względnie dobrem jakichś grup, ale nie całości. Inaczej mówiąc: współczesne pojęcie demokracji wydaje się łączyć nierozdzielnie z relatywizmem; relatywizm zaś jawi się jako właściwa gwarancja różnych, dla niej szczególnie istotnych rodzajów wolności: wolności

[30] J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Kraków 2006, 20-21.
[31] Tamże, 10.
[32] J. Ratzinger, *Demokracja w Kościele*, dz. cyt., 11.
[33] J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Kraków 2001, 38.

słowa, wolności wyznania i wolności sumienia”[34]. To współczesne zwycięstwo relatywizmu nad prawdą przewidywał żyjący w III w. Diogenes Laertios, autor dzieła *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*: „dzisiejszy człowiek rozpoznaje siebie w zapisanym przez Diogenesa Laertiosa piątym argumencie: «Prawda nie istnieje. To samo bowiem jedni uważają za sprawiedliwe, inni za niesprawiedliwe, jedni za dobre, inni za złe. Naszym hasłem niech zatem będzie: powściągliwość w sądzie na temat prawdy»”[35]. Miejsce prawdy zajmuje orzeczenie większości. Zamianę prawdy na orzeczenie większości można już dostrzec w postawie Piłata stawiającego pytanie: „Cóż to jest prawda?” (J 18,38). Samo to pytanie „jest już w jakiś sposób również odpowiedzią: prawda jest nieosiągalna. To, że Piłat w taki właśnie sposób to rozumie, ujawnia się w fakcie, iż wcale nie czeka na odpowiedź, lecz zamiast tego zwraca się bezpośrednio do tłumu. W ten sposób podporządkował on decyzję w spornej sprawie woli ludu. Piłat postąpił tutaj jak doskonały demokrata. Ponieważ nie wie, co jest słuszne, sprawę przekazuje opinii większości, aby ona wydała decyzję. Nie ma po prostu innej prawdy, niż prawda większości”[36]. Jednak orzeczenie większości może niszczyć wolność mniejszości. „Kiedy większość – jak w przypadku Piłata – ma zawsze rację, wtedy nieuchronnie depcze się prawo. Wtedy też liczy się w gruncie rzeczy siła mocniejszego, tego, który potrafi zjednać sobie większość”[37]. Dlatego też „Celem państwa nie może być jednak naga, pozbawiona treści wolność. Aby uzasadnić sensowny i żywotny porządek współistnienia, potrzebuje ono minimum prawdy. W przeciwnym wypadku samo upadnie moralnie, jak mówi św. Augustyn, do poziomu dobrze funkcjonującej szajki, gdyż – podobnie jak ową bandę – określa ją jedynie strona funkcjonalna, a nie sprawiedliwość, która pragnie dobra wszystkich ludzi”[38]. Zastępowanie prawdy orzeczeniem większości można porównać do pozbawienia człowieka wolności poprzez zamknięcie go w ciemnym więzieniu. „W dawnych czasach udręką więzienia było to, że ludzi pozbawiano światła dnia, wtrącając ich w ciemności. Patrząc głębiej, wyobcowanie, brak wolności i uwięzienie człowieka polega na nieznajomości prawdy. Jeśli człowiek nie zna prawdy, jeśli nie wie, kim jest, dlaczego żyje, czym jest rzeczywistość tego świata, to błądzi w ciemnościach, jest kimś uwięzionym, a nie wyzwolonym… Na tym właśnie polega głęboka ciemność i wyobcowanie naszego czasu – posiadamy różne umiejętności, ale nie wiemy, jaki jest ich ostateczny cel… Nasza filozofia

[34] J. Ratzinger, *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, Kolekcja Communio 9 (1994), 184.
[35] J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, dz. cyt., 38.
[36] J. Ratzinger, *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, dz. cyt., 186.
[37] Tamże, 190.
[38] Tamże, 194.

jest filozofią Piłata: czym jest prawda? Tylko pozornie jest to pytanie, w rzeczywistości jest to stwierdzenie: prawda nie istnieje, tylko głupcy i fantaści sądzą, że ją poznają lub też sprzeczają się o nią”[39]. Rozdział prawdy od wolności może jednak prowadzić do katastrofy wolności polegającej na tym, że wolność stanie się swoim przeciwieństwem – niewolą. Przed taką katastrofą chroni właśnie prawda, która jest miarą wolności.

3. Prawda wyzwalająca wolność

Prawda, której potrzebuje wolność, to akceptacja własnego bytu. „Możemy powiedzieć, że najgłębszą treścią grzechu jest to, że człowiek chce zaprzeczyć faktowi bycia stworzonym, gdyż nie chce przyjąć miary i granicy, które są w nim zawarte. Człowiek nie chce być stworzeniem, nie chce być zależny, nie chce mieć miary. Samą zależność od Bożej miłości interpretuje jako poddanie, a poddanie jest niewolą; z niewoli zaś trzeba się wyzwolić. Dlatego człowiek sam chce być bogiem. Jeśli tego próbuje, wszystko się zmienia. Zmienia się relacja człowieka do samego siebie, zmienia się jego relacja do innych ludzi: Dla tego, kto chce być bogiem, również drugi człowiek staje się granicą, konkurentem, zagrożeniem. Relacja z innym staje się relacją wzajemnego oskarżenia i walki… Człowiek, który zależność od największej miłości traktuje jako niewolę i który chce zaprzeczyć swojej prawdzie – swojemu byciu stworzonym – nie staje się wolny… Nie staje się bogiem… lecz karykaturą, pseudobogiem, niewolnikiem swoich sprawności, które go niszczą”[40]. Na to, że prawda wyzwalająca wolność jest akceptacją bytu wraz z jego ograniczeniami, wskazuje greckie słowo *eleutheria*, które wiąże się z innym horyzontem myślowym niż ten, który stoi współcześnie za słowem *wolność*. „Dla Greka pojęcie to nie oznacza wcale idei wolności wyboru, tzn. ludzkiej możliwości robienia lub zaniechania czegoś. *Eleutheria*, jako przeciwieństwo pojęcia bytu niewolniczego, określa raczej status pełnej i pełnoprawnej przynależności do odnośnej struktury społecznej w postaci rodziny lub państwa. Oznacza posiadanie pełni praw, pełną przynależność, poczucie «bytu u siebie». Wolny jest ten, kto jest u siebie, w swoim domu. Wolność jest tożsama z suwerennym bytem. Takie założenia myślowe zostały przyjęte również w terminologii biblijnej. Widać to np. zupełnie wyraźnie w alegorii Sary i Hagar w Ga 4,21-31. Wolny jest ten, kto urodził się z Sary. Niewolny jest ten, kto urodził się z niewolnicy. Być wolnym oznacza: być dziedzicem, tzn. samemu być posiadaczem. Z biblijnego punktu widzenia wolność jest czymś innym niż

[39] J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, Kraków 2008, 115-116.
[40] J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Na początku Bóg stworzył…*, Kraków 2006, 73-74.

indeterminizm. Jest partycypacją, i to nie partycypacją w jakiejś określonej strukturze socjalnej, lecz uczestnictwem w samym bycie. Oznacza to, że jest się posiadaczem swego bytu, a nie jego poddanym"[41]. Być posiadaczem swojego bytu oznacza akceptację dla jego relacyjności. „Człowiek jest relacją i siebie samego posiada tylko na sposób relacji. Sam nie jestem jeszcze sobą, jestem sobą w «Ty» i dzięki «Ty». Być prawdziwie człowiekiem oznacza pozostawać w relacji miłości, być z innych i dla innych"[42]. Dlatego wolność „musi być zorientowana na prawdę, czyli na to, czym rzeczywiście jesteśmy… Ponieważ człowiek jest istotą «bytującą – od», «bytującą – z» i «bytującą – dla», wolność ludzka może polegać tylko na uporządkowanym współistnieniu owych wolności"[43]. Ponieważ człowiek jest bytem relacyjnym, dlatego wolność nie jest wolnością od relacji, a zatem wolność jest wolnością we współistnieniu różnych wolności. Wolność nie może więc być zawężona do praw wolności osobistej. Można to ukazać na przykładzie aborcji. „Aborcja jest postrzegana jako prawo do wolności: kobieta może sama dysponować swoim ciałem. Musi mieć wolność wyboru, czy chce urodzić dziecko, czy też chce się go pozbyć. Powinna sama podejmować decyzje o sobie i nikt z zewnątrz – jak się mówi – nie może narzucać jej wiążących norm. Chodzi tu o prawo stanowienia o sobie. Ale czy kobieta, decydując się na aborcję, decyduje o sobie? Czy nie decyduje właśnie o kimś innym – o tym, że pozbawia prawa do wolności inną osobę, że zabiera jej obszar wolności – życie – ponieważ konkuruje ono z jej osobistą wolnością. Należy więc zadać pytanie: co to za wolność, do której prawa należy pozbawianie wolności innych już na samym początku ich istnienia?"[44]. Treścią wolności nie może więc być pozbawianie kogoś innego wolności. Wolność jednego nie może tworzyć więzienia dla drugiego. „Jeśli… mielibyśmy powiedzieć, co jest istotą więzienia, to po zastanowieniu doszlibyśmy zapewne do wniosku, że decydujące jest pozbawienie człowieka wolności, a głębiej – odebranie mu możliwości normalnej komunikacji z innymi, oderwanie od wspólnoty i od relacji z innymi, a tym samym również od normalnego działania wraz z innymi w świecie"[45]. Prawda, która wyzwala wolność oznacza więc akceptację ograniczoności i relacyjności ludzkiego bytu. Taka prawda wyzwala wolność, a jej brak ją zniewala.

[41] J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, dz. cyt., 235-236.
[42] J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Na początku Bóg stworzył…*, dz. cyt., 75.
[43] J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., 204.
[44] Tamże, 195.
[45] J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, dz. cyt., 115.

4. Podsumowanie

Teologiczny paradygmat wolności u Ratzingera można opisać jako wolność wyzwalaną przez prawdę. Prawda w rozumieniu Ratzingera jest czymś więcej niż upodobnieniem rozumu do rzeczywistości. Ta prawda to uznanie granicy swojego bytu, o której decydują relacje. Dzięki związkowi tak rozumianej prawdy z wolnością, wolność prawidłowo funkcjonuje – wyzwala, a nie zniewala. Wolność bez prawdy jest wolnością zniewoloną i dlatego też zniewalającą.

Związek prawdy z wolnością ma teologiczny wymiar. Zarówno bowiem pytanie o prawdę, jak i pytanie o wolność, implikuje pytanie o Boga. Można to ukazać na przykładzie szabatu, który jest „dniem wolności istot stworzonych – dniem, w którym człowiek i zwierzę, niewolnik i jego pan odpoczywają. Jest to dzień, w którym pośrodku świata nierówności i niewoli przywrócona zostaje braterska wspólnota wszystkich istot. Całe stworzenie powraca wówczas na moment do swego punktu wyjścia: wszyscy są wtedy wolni wolnością Bożą”[46]. Wolność Boga, której treścią jest prawda, gwarantuje wolność człowieka. Natomiast w przeciwnym przypadku, czyli „Tam, gdzie odrzuca się Boga, nie buduje się wolności, lecz pozbawia się ją podstawy i w ten sposób zniekształca. Tam, gdzie najczystsze, najgłębsze tradycje religijne zostały odrzucone, człowiek oddziela się od swojej prawdy, żyje wbrew niej i popada w niewolę”[47]. Wolność obrazu – człowieka, która nie jest ukierunkowana na wolność Pierwowzoru – Boga, staje się parodią wolności. „Ilekroć człowiek pragnie wyzwolić się od prawa moralnego i uniezależnić się od Boga, bynajmniej nie uzyskuje wolności, lecz ją niszczy. W miarę oddalania się od prawdy staje się łupem samowoli; stosunki braterskie między ludźmi ulegają zniszczeniu ustępując miejsca terrorowi, nienawiści i lękowi”[48]. Wolność człowieka, będąca obrazem wolności Boga, musi być ukierunkowana na swój Pierwowzór, który posiada swój istniejący w relacjach byt.

Ponieważ „Prawda nie jest towarem. Nie poddaje się prawom społeczeństwa konsumpcyjnego i prowadząca do niej droga nie stosuje się do reguł reklamy konsumpcyjnej”[49], dlatego teologia mówi o dogmatach. Greckie słowo *dogma* w ramach filozofii w świecie przedchrześcijańskim oznaczało normatywne twierdzenie, tezy czy aksjomaty. Nawet wszechobecny współczesny relatywizm zawiera przynajmniej jeden dogmat w takim znaczeniu: nie ma prawdy i dlatego „Społeczeństwo odwołujące się do wolności jest społeczeństwem relatywistycznym;

[46] Tamże, 17.
[47] J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., 205.
[48] Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, dz. cyt., 250.
[49] Benedykt XVI, J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, Poznań 2009, 163-164.

tylko przy takim założeniu może być wolne i otwarte”[50]. Dogmat w znaczeniu teologicznym to „doktryna, w której Kościół przedstawia w sposób ostateczny jakąś prawdę objawioną, w formie obowiązującej cały lud chrześcijański, w taki sposób, że jej odrzucenie jest traktowane jako herezja i potępione *anatemą*”[51]. Dogmat jest więc w służbie prawdy. W powszechnym odbiorze uchodzi on jednak za synonim zniewolenia. „W świecie, w którym sceptycyzm zaraził dogłębnie także wielu wierzących, odbiera się jako wielki skandal przekonanie Kościoła, że istnieje Prawda – pisana dużą literą – i że ta właśnie Prawda może być rozpoznawalna, wyrażalna, a także w pewnych granicach można ją precyzyjnie zdefiniować”[52]. Jednak dogmat, służąc prawdzie, nie może zniewalać. Zniewalać może dogmatyzm, którym można określić pogląd, że większość ma zawsze rację. „Kiedy większość – jak w przypadku Piłata – ma zawsze rację, wtedy nieuchronnie depcze się prawo. Wtedy też liczy się w gruncie rzeczy siła mocniejszego, tego, który potrafi zjednać sobie większość”[53]. Nie licząc się z prawdą dogmatyzm w imię wolności niszczy wolność.

Teologiczna koncepcja wolności przekłada się na życie społeczne. „Pokusa, aby powiedzieć: Ach, na świecie jest tyle biedy, zawieśmy zatem na razie pytanie o prawdę, jest wielka. Zajmijmy się najpierw wielkim społecznym dziełem wyzwolenia, a potem będziemy sobie mogli pozwolić na luksus pytania o prawdę. Ale w rzeczywistości jest jednak inaczej: jeśli ktoś odsuwa pytanie o prawdę, uznając je za nieważne, ten okalecza człowieka, pozbawia go bowiem sedna jego ludzkiej godności. Jeśli prawda nie istnieje, wówczas wszystko jest dozwolone. Wówczas porządek społeczny szybko przemieni się w przymus i uczestnictwo w przemocy”[54]. Teologiczna refleksja nad prawdą nie pozostaje więc poza funkcjonalnymi związkami człowieczeństwa, lecz ma znaczenie dla układu ludzkich spraw.

[50] J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., 95.
[51] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, w: *Od wiary do teologii*, Kraków 2000, 287.
[52] *Raport o stanie wiary z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków-Warszawa 1986, 19.
[53] J. Ratzinger, *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, dz. cyt., 190.
[54] J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, dz. cyt., 117.

Summary

THE VERITATIVE ASPECTS OF FREEDOM AS SEEN BY JOSEPH RATZINGER

The theological paradigm of freedom in Ratzinger's works can be described as freedom initiated by truth. Truth, in Ratzinger's view, is something more than the resemblance of one's mind to the reality. This truth involves the recognition of the limit of one's being, which is conditioned by relations. Owing to the link of such conceived a truth with freedom, the latter functions properly – sets free rather than enslave. Freedom devoid of truth is a freedom violated and hence also enslaving.

Ks. Henryk WEJMAN

Studia Gnesnensia
Tom XXV (2011) 191–203

Duchowości stanów życia. Która jest ważniejsza?

Tak sformułowany temat jest nośnikiem problemu, który można zawrzeć w pytaniach: Czy istnieje większa lub mniejsza duchowość stanów życia? Czy któraś z nich jest ważniejsza od pozostałych? Odpowiedzi na te pytania wymagają wcześniejszego podjęcia ważnych dla rozstrzygnięcia kwestii zagadnień. Najpierw należy określić treść pojęcia *duchowość*, następnie ustalić naturę stanów życia, w kolejnym kroku konieczne będzie podjęcie istoty duchowości stanów życia i dopiero na bazie tych danych można będzie wyszczególnić rodzaje duchowości stanów życia i ukazać relacje między nimi.

1. Pojęcie duchowości

Życiowa obserwacja zachowań i działań człowieka prowadzi do zasadniczego wniosku, iż jest on zdolny nie tylko do podjęcia racjonalnych decyzji, dobrowolnych wyborów i bezinteresownych aktów empatii, ale także do przekroczenia własnej natury i nawiązania osobowej więzi z Bogiem. Właśnie ta ostatnia jego umiejętność, czyli zdolność do transcendencji świadczy o istnieniu w nim duchowego pierwiastka. Znamienne w tej kwestii pozostają słowa kard. Karola Wojtyły, który swego czasu napisał, że *wszystkim przejawom duchowości człowieka, które przybierają tak wyraźny kształt – transcendencji osoby w czynie – musi odpowiadać realna immanencja ducha, pierwiastka duchowego w człowieku. Człowiek nie może przejawiać duchowości, jeżeli w jakiś sposób nie jest duchem*[1]. Powyższe słowa wyraźnie wskazują na duchowy wymiar natury ludzkiej. Człowiek w swej strukturze bytowej jest nie tylko ciałem, ale i duchem. Skoro on potrafi podejmować akty właściwe osobie, tj. w sposób rozumny i dobrowolny, to tylko dlatego, że tkwi w nim duchowy pierwiastek.

[1] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 190.

Ten duchowy wymiar swojej struktury człowiek jest w stanie odkryć na drodze naturalnego poznania. Nie jest to jednak równoznaczne poznaniu przez niego całej prawdy o sobie samym. Ludzki rozum jest ograniczony w swych poznawczych możliwościach. Nie jest on w stanie poznać całej głębi egzystencji człowieka, tj. nade wszystko początku jego zaistnienia, oraz sensu i celu życia. Naprzeciw tym ograniczeniom poznawczym człowieka wychodzi sam Bóg. On ze swojej strony dopełnia je swoim objawieniem. Stąd też w poszukiwaniu całej prawdy o duchowości człowieka, nie można nie odwołać się do danych tego objawienia w tej kwestii.

Podstawową daną, dopełniającą poznanie właściwe ludzkiemu rozumowi, który jest zdolny dotrzeć nawet do samego Stwórcy, jest objawienie się Boga w osobie Chrystusa. Doniosłość tego faktu w poznawaniu przez człowieka prawdy o sobie samym stwierdził Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*: *Wcielenie Syna Bożego pozwala nam zobaczyć* – napisał – *rzeczywistość owej ostatecznej syntezy, której umysł ludzki o własnych siłach nie mógłby sobie nawet wyobrazić: Wieczność wkracza w czas, wszystko ukrywa się w małej cząstce, Bóg przybiera postać człowieka. Prawda zawarta w Objawieniu Chrystusa nie jest już zatem zamknięta w ciasnych granicach terytorialnych i kulturowych, ale otwiera się dla każdego człowieka, który pragnie ją przyjąć jako ostateczne i nieomylne słowo, aby nadać sens swojemu istnieniu. Od tej chwili wszyscy mają w Chrystusie dostęp do Ojca. W tym Objawieniu zostaje ofiarowana człowiekowi ostateczna prawda o jego życiu i o celu dziejów: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego" – stwierdza Konstytucja „Gaudium et spes" (KDK 22). Poza tą perspektywą tajemnica osobowego istnienia pozostaje nierozwiązalną zagadką* (por. FR 8. 12). Papieskie słowa z jednej strony wyraźnie odsłaniają dopełniający ludzkie możliwości poznawcze charakter Bożego objawienia, a z drugiej jednoznacznie wskazują na to, iż prawda o człowieku, tj. sensie i celu jego życia w pełni zajaśniała w Chrystusie i tylko w Nim może on zrozumieć siebie i spełnić się w swym człowieczeństwie aż po osiągnięcie ostatecznego szczęścia.

W świetle powyższych stwierdzeń duchowość jawi się – można powiedzieć – jako aktywność poznawczo-wolitywno-afektywna ludzkiej natury zorientowana na Transcendencję. W zależności od ujęcia owej Transcendencji wyróżnia się duchowości poszczególnych religii. Dlatego mówi się o duchowości, np. prawosławnej, judaistycznej, muzułmańskiej, protestanckiej, buddyjskiej, itd. W tym kontekście uzasadnione jest mówienie o duchowości sekt, a nawet duchowości ateistycznej. Właśnie na tę dywersyfikację duchowości wskazują stwierdzenia Soboru Watykańskiego II, który nie odmawia ludziom pozostającym poza widzialnymi strukturami Kościoła nawet najmniejszych przejawów życia duchowego

(por. KK 16; DRN 2). Gdy ową Transcendencją jest osobowy Bóg, który objawił się w Chrystusie mocą Ducha Świętego, to odniesienie do Niego stanowi istotę duchowości chrześcijańskiej. Można ją najogólniej określić jako współpraca chrześcijanina z uświęcającym działaniem Ducha Świętego[2].

Nie sposób jednak zatrzymać się na tym ogólnym określeniu duchowości chrześcijańskiej. Już sam tytuł przedłożenia wyznacza potrzebę jej szczegółowego ustalenia. Aby móc to zrealizować, konieczne jest odsłonięcie działania Ducha Świętego. W sposób najgłębszy ukazał je, w oparciu oczywiście o Chrystusowy przekaz, św. Paweł Apostoł. Według niego Duch Święty wyzwala wiernych z mocy grzechu i więzów śmierci (por. Rz 8,2), udziela im pokoju i radości (por. Rz 14,17; 15,13), oraz wspiera ich ducha modlitwy (por. Rz 8,26-27). Ale tenże sam Duch Święty, w mocy którego Jezus spełniał publiczne posłannictwo i którego obiecał zesłać po swoim zmartwychwstaniu, co faktycznie się dokonało w Jerozolimie w dniu Pięćdziesiątnicy (por. Dz Ap 2,1-13), w sakramencie chrztu włącza każdego wierzącego w Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa. *Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni* – stwierdza Apostoł Narodów – *aby stanowić jedno Ciało* (1 Kor 12,13). Zatem Duch Święty pobudza wiernych do jednoczenia się we wspólnocie kościelnej (por. 1 Kor 12,12-31) i uzdalnia ich do bezinteresownej i ofiarnej służby względem siebie (por. 1 Kor 13,1-13; Ga 5,22-23)[3]. Jednym słowem, Jego działanie jest zorientowane na tworzenie więzi człowieka z Bogiem i nieustanne jej pogłębianie przez niego. Im bardziej człowiek otworzy się na Boga, tym głębszą nawiąże z Nim relację.

Powyższe przesłanki biblijne o oddziaływaniu Ducha Świętego w życiu człowieka umożliwiają uchwycenie istoty duchowości chrześcijańskiej. Można ją sprowadzić – jak stwierdził Jan Paweł II w encyklice *Dominum et Vivificantem* – do więzi człowieka z Chrystusem w Duchu Świętym (por. DeV 58). Jak Duch Święty jest więzią jedności Jezusa z Ojcem, tak też On łączy człowieka z Bogiem. Ten charakter więzi dostrzegał już św. Paweł Apostoł, gdy napisał: *Otóż myśmy nie otrzymali ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, ku poznaniu dobra, jakim Bóg nas obdarzył* (1 Kor 2,12). W słowach tych zawarł nie tylko istotę więzi człowieka z Bogiem, którą jest uległość Duchowi Świętemu, ale zarazem określił sposób jej osiągnięcia. Prowadzi ku temu otwieranie się człowieka na prawdę i poddawanie się jej wezwaniom. A w rozumieniu świętego Pawła Apostoła otwarcie się na prawdę oznacza umiłowanie Chrystusa ukrzyżowanego. Dał On temu wyraz w słowach: *Postanowiłem bowiem, będąc*

[2] Por. O. Boulnois, *Duchowość czy życie chrześcijańskie w Duchu?*, w: *Duchowość chrześcijańska* (kolekcja *Communio*, t. 10), red. L. Balter, Poznań 1995, s. 60-66.

[3] Por. H. Wejman, *Komplementarność duchowości stanów życia w Kościele*, Poznań 2002, s. 22.

wśród was – napisał w Liście do Koryntian – *nie znać niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego* (1 Kor 2,2). W kontekście tych słów można powiedzieć, że poznanie człowieka jako otwarcie się na misję Ducha Świętego sprowadza się do umiłowania Chrystusa w Jego zbawczym dziele. Oznacza to, że człowiek, poddając się Jego działaniu, przylega do Chrystusa ukrzyżowanego i tym samym może wydać w swoim życiu owoce godne Jego ofiary krzyżowej. Z tego wyraźnie wynika, że duchowość chrześcijańska nie może istnieć bez odniesienia do Ducha Świętego, ale zarazem trzeba pamiętać, że to w Nim Bóg Ojciec przez Chrystusa wiedzie wszystko ku Sobie. I tutaj zaznacza się – można powiedzieć – jej trynitarny charakter[4].

Można powiedzieć z całą pewnością, że odsłonięte powyżej dane biblijne legły u podstaw określenia przez ojców synodalnych, zgromadzonych w 1990 r. na VIII Zwyczajnym Synodzie Biskupów w Rzymie, istoty duchowości chrześcijańskiej, której treść zawarli w swym roboczym dokumencie, zwanym *Instrumentum laboris*. W nim duchowość określili jako *pewien „styl życia" albo „życie według Ducha" (por. Rz 8,9), „postępowanie według Ducha" (por. 8,4)* (...), *oznacza zespół postaw serc pobudzonych przez Ducha, a mianowicie przekonań, motywacji, decyzji* (nr 21). Z definicji wyraźnie wynika, że duchowość jest właściwością człowieka i polega na sposobie jego postępowania. A sposób postępowania określa się w języku psychologii i religii mianem postawy. Postawa natomiast jest – jak ją zdefiniował swego czasu kard. Karol Wojtyła – odniesieniem podmiotu do przedmiotu (wartości) percypowanego przez niego w potrójnym wymiarze intelektualno-poznawczym, emocjonalno-wartościującym i behawioralnym[5]. Zaś zespół tych postaw stanowi o duchowości człowieka. Duchowość więc swym zakresem przekracza zakres postawy. A to oznacza, że jest ona od niej większa. Trzeba też stwierdzić, że duchowość jest właściwa dla każdego człowieka. Świadczy to o tym, że nie jest ona zastrzeżona dla jakiejś wąskiej grupy ludzi, lecz obejmuje wszystkich. W tym sensie jest jej tyle rodzajów, ile jest osób ludzkich. W tej wielości sposobów jej urzeczywistniania daje się jednak zauważyć pewne typy wezwań, które wskutek podobieństwa form bycia tworzą pewne stany.

2. Natura stanów życia

Określenie istoty duchowości chrześcijańskiej orientuje kierunek refleksji – zgodnie z tematem – w stronę ustalenia natury stanów życia.

[4] Por. H. Langkammer, *Bibiljne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, Wrocław 1987, s. 16-18.

[5] K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 173.

Pojęcie *stan* wywodzi się od czasownika *stać*, który w języku łacińskim (*stare*) oznacza pozostawać w miejscu, nie ruszać się. W świetle tego znaczenia słowa *stan* wyraża stały sposób istnienia lub działania[6].

W pierwszym rzędzie pojęciem tym wyrażano zawód lub zajęcie, które człowiek dobrowolnie obierał i realizował przez całe życie lub przez dłuższy jego okres. Rodzaj jego działalności wyznaczał mu zatem określony stan. Jeśli pracował na roli, to przynależał do stanu chłopskiego, gdy zaś jego zajęciem była praca w fabryce, należał do stanu robotniczego, a z kolei pracując umysłowo *wchodził* w stan inteligencji.

W drugiej kolejności pojęciem tym określano stan łaski lub stan grzechu. Rodzaj tego stanu warunkowała wewnętrzna dyspozycja człowieka. Kiedy był on wierny przykazaniom i otwarty na natchnienia Ducha Świętego, to trwał w stanie łaski, gdy zaś im się sprzeniewierzał, to żył w stanie grzechu. Historia duchowości dostarcza wielu przykładów na stosowanie tego znaczenia pojęcia. Już w VII wieku użył je św. Maksym Wyznawca (+ 662). Kierując się kryterium oddania się człowieka Bogu, podzielił chrześcijan na trzy grupy: początkujących, czyli tych, którzy w życiu duchowym kierują się jeszcze lękiem, postępujących, tj. takich, którzy posiadają już ugruntowaną nadzieję nagrody i doskonałych, czyli tych, którym w życiu przyświeca jedynie miłość synowska Boga[7]. Z kolei w średniowieczu do tego znaczenia pojęcia odwołał się św. Tomasz z Akwinu. Odnosząc się do prawa rzymskiego, które dzieliło ludzi na wolnych i niewolników, określił najpierw kryterium wyszczególniania stanów. Uznał, że będzie je stanowić stopień uniezależnienia się człowieka od wszelkich form zniewoleń (por. STh II-II, q. 183, a. 1). Im bardziej człowiek będzie panował nad zagrożeniami, które mogą go zniewolić, tym wyższy osiągnie stopień duchowej wolności. Dzięki temu wyróżnił w płaszczyźnie życia duchowego trzy stany, identyczne w nazewnictwie jak św. Maksyma Wyznawcy. Początkujący, to ci, którzy rozpoczęli pracę nad opanowywaniem swoich pożądliwości, zaś postępujący, to ci, którzy osiągnęli już taki stopień panowania nad sobą, że obce stały się im najdrobniejsze odruchy miłości własnej, choć kieruje nimi jeszcze niepewność co do nagrody wiecznej, i w końcu doskonali to ci, którzy w pełni poddali się Bożemu prawu miłości (por. STh II-II, q. 183, a. 4).

Pojęciem *stanu* – jako stałego sposobu istnienia lub działania – określano także formy życia. Właśnie w tym znaczeniu użył je już św. Augustyn w swojej doktrynie o życiu czynnym i kontemplacyjnym. Stwierdził, że istnieją trzy rodzaje życia: życie poświęcone kontemplacji Boga, życie oddane sprawom ludzkim, oraz

[6] Por. A. Marchetti, *Zarys teologii życia duchowego*, cz. III, Kraków 1996, s. 7.

[7] Por. J. Aumann, *Zarys historii duchowości* (tłum. J. Machniak), Kielce 1993, s. 68-69.

życie, które jest połączeniem dwóch poprzednich. W wyborze człowiek winien opowiedzieć się za tą formą, która umożliwi mu osiągnięcie ostatecznego celu. *Co do trzech rodzajów życia: spokojnego, czynnego i złożonego z obu poprzednich* – pisze – *to chociaż każdy człowiek, nie uchybiając wierze, może w którymkolwiek z tych rodzajów życie swoje prowadzić i dojść do nagrody wiekuistej, jednakże zależy tylko na tym, co ma człowiek czynić z pobudki umiłowania prawdy i czego używać ze względu na obowiązek miłości bliźniego. Nikt nie ma obowiązku prowadzić życia spokojnego, zapominając o służbie bliźniemu, ani też nikt nie ma być na tyle czynny, by nie potrzebował rozmyślać o Bogu*[8].

W historii chrześcijańskiej aż do początków Soboru Watykańskiego II, przez *stan* rozumiano doskonałość, oczywiście nie w sensie finalnym, czyli spełnienia się, lecz w znaczeniu możnościowym, tj. dążenia. Właśnie tak postrzegał stan doskonałości św. Tomasz z Akwinu, upatrując w tym pojęciu takie życie, w które konkretny człowiek wchodzi na mocy uroczystego aktu, zobowiązującego go do dążenia do doskonałości (por. STh II-II, q. 184, a. 4). Ze względu na przyjęte kryterium, tj. uroczysty akt, wyróżnił dwa stany: zakonny i biskupi. Podział ten uzasadnił tym, że profesja rad ewangelicznych nakłada na zakonnika powinność doskonalenia się, poprzez rezygnację z siebie samego, zaś biskupa zobowiązuje do tego konsekracja biskupia, która włącza go w ofiarę Chrystusa z własnego życia (por. STh II-II, q. 184, a. 5). Przełomu w tej materii dokonał Sobór Watykański II, który zaniechał stosowania pojęcia *stan doskonałości*, a w jego miejsce wprowadził pojęcie *stan życia*. Tę kwestię podejmował w różnych dokumentach, ale dogłębnie i całościowo zaakcentował ją w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w której stwierdził, iż *wszyscy chrześcijanie będą z dnia na dzień coraz bardziej uświęcać się w warunkach swego życia, pośród swych obowiązków czy okoliczności życia, jeśli z wiarą przyjmują wszystko z ręki Ojca niebieskiego i współdziałają z wolą Bożą, ujawniając także w służbie doczesnej przed wszystkimi tę miłość, którą Bóg świat umiłował* (KK 41). W słowach tych zawarł całą głębię rzeczywistości, która jest właściwa pojęciu *sposób życia*, choć go w nich wprost nie użył. Na charakter tego sposobu życia składają się – w świetle tej wypowiedzi – warunki i okoliczności życiowe oraz obowiązki i zadania wiernych. To one stanowią – można powiedzieć – składowe jego elementy. W tym kontekście sposób życia oznacza warunki i egzystencjalne okoliczności, pośród których człowiek wypełnia swoje życiowe obowiązki, dążąc do świętości.

W podobnym duchu sposób życia ujmuje *Kodeks Prawa Kanonicznego*. Wprawdzie nie stosuje on pojęcia *sposób*, ale mówi o trzech rodzajach warunków,

[8] Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998, ks. XIX, roz. XIX.

w których mogą znaleźć się ludzie, aby realizować swoje powołanie do świętości (por. KPK, kan. 207).

Z zestawienia obydwu pojęć, tj. stanu i sposobu życia wynika dopiero natura stanów życia. W rzeczywistości sprowadza się ona do szczególnej drogi życia. Stan życia, to droga życia, którą tworzą obowiązki i zadania realizowane przez człowieka w konkretnych warunkach i okolicznościach egzystencjalnych w celu osiągnięcia świętości. W świetle takiego ujęcia stan życia zawiera w sobie dwa elementy: z jednej strony stałość jako element wspólny, a z drugiej szczególne cechy właściwe dla danego sposobu życia jako element różnicujący[9].

Z zaprezentowanej powyżej definicji stanu życia wyłaniają się istotne elementy, które decydują o charakterze tego stanu: konsekracja, sytuacja życiowa i misja[10]. Konsekracja stanowi – można powiedzieć – podstawę stanu życia. Ona bowiem wyznacza konsekrowanemu program życia i zarazem udziela mu odpowiedniej łaski do jego zrealizowania (chrzcielna i małżeńska – dla świeckich, kapłańska – dla prezbiterów, zakonna – dla osób zakonnych). Z kolei sytuacja życiowa określa przestrzeń tego stanu, tzn. uwypukla zakres i głębię upatrywania przez konsekrowanego woli Bożej w egzystencjalnej codzienności. Natomiast misja dotyczy celu stanu życia. Stanowi go świadectwo bezgranicznej miłości Boga, który dla ratowania człowieka nie wahał się dać swojego Jednorodzonego Syna – Chrystusa (por. J 3,16).

3. Duchowość stanów życia

Ustalenie treści i zakresu duchowości chrześcijańskiej oraz natury stanów życia pozwala sprecyzować istotę duchowości stanów życia. Jeżeli przez duchowość chrześcijańską rozumie się styl bycia lub życia chrześcijanina według Ducha, a stanem życia określa się szczególną jego drogę, to w tym kontekście duchowość stanu życia jawi się jako forma urzeczywistniania przez niego powołania do świętości na właściwej sobie drodze. Z określenia duchowości stanów życia wynika jednoznaczne przesłanie, że w każdym stanie człowiek może prowadzić życie duchowe aż po szczyty świętości. Żaden stan nie jest przeszkodą w realizowaniu tego rodzaju zadania. Każdy stan umożliwia spełnienie się w człowieczeństwie i osiągnięcie świętości.

Prawdę o realizowaniu się człowieka w konkretnym stanie życia dostrzegł już św. Franciszek Salezy. W swoim dziele *Filotea* mocno akcentował jej wartość i zdecydowanie piętnował wypaczenia w jej postrzeganiu. *Jest to wielki błąd,*

[9] Por. A. Marchetti, dz. cyt., s. 7.
[10] Por. J.W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 59.

owszem herezja – pisał – *dążyć do wyrugowania życia pobożnego ze środowiska żołnierskiego, z pracowni artystów, z dworów książęcych czy ognisk rodzinnych*[11]. W świetle wypowiedzi św. Franciszka wyraźnie widać, że o duchowości człowieka nie stanowi określone miejsce, które zajmuje w danej społeczności ani też zadanie, które ma do wykonania, ale sposób, w jaki do tego miejsca w społeczności i zadania podchodzi. Wynika stąd, że życia człowiek może dojść do doskonałości i uświęcenia się w każdym stanie. Właśnie na tę możliwość osiągnięcia szczytów doskonałości chrześcijańskiej we własnym stanie życia wskazywał już przed Soborem Watykańskim II papież Pius XII. *Należy podkreślić, że przede wszystkim w obecnych warunkach życia* – pisał – *ojcowie i matki rodzin, rodzice chrzestni, a zwłaszcza ci spośród wiernych świeckich, którzy współpracują z hierarchią nad szerzeniem królestwa Boskiego Zbawiciela, zajmują zaszczytne, choć często skromne miejsce w chrześcijańskiej wspólnocie. Również oni, dzięki Bożemu natchnieniu i pomocy, mogą osiągać szczyty świętości*[12]. Z papieskiej wypowiedzi wynika zatem, że każdy w swoim stanie, poprzez wierne wypełnianie wynikających z niego zadań, może zostać świętym.

4. Rodzaje i specyfika duchowości stanów życia

W Kościele utrwaliły się trzy stany życia. Ten podział został ostatecznie potwierdzony przez Sobór Watykański II. W *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* ojcowie soborowi wskazali właśnie na trzy jego rodzaje: kapłański, zakonny i laikatu (por. KK 31). Z każdym z nich związana jest określona forma bycia, zwana duchowością. Stąd też mamy do czynienia z trzema formami duchowości: kapłańskiej, zakonnej i laikatu (świeckich). Każda z nich ma swoją specyfikę.

Podstawą duchowości kapłańskiej jest konsekracja kapłańska. Na mocy sakramentu kapłan zostaje włączony w Chrystusowe kapłaństwo, stając się rzeczywistym i żywym obrazem Chrystusa – Kapłana. Tym samym uobecnia Go sakramentalnie, działając w Jego Osobie (*in persona Christi*) (DK 2). Ta podstawa wyznacza specyfikę jego duchowości kapłańskiej. Stanowi ją kontynuowanie przez niego prorockiej, kapłańskiej i pasterskiej misji samego Chrystusa jako Głowy i Pasterza Kościoła. To powoduje, że życie kapłana w jego wymiarze duchowym jest nastawione nie tylko na uświęcanie Ludu Bożego w Kościele, ale także osobiste uświęcenie. Przekładając to na język praktyczny, kapłan ma nie tylko głosić słowo Boże, celebrować Eucharystię i spowiadać innych oraz budzić w nich ducha wzajemnej miłości, ale sam ma słuchać słowa Bożego, uczestniczyć

[11] San Francesco di Sales, *Filotea. Introduzione alla vita devota*, Milano 1985, s. 3.
[12] Pius XII, *Mystici Corporis*, AAS 35 (1943), s. 201.

we Mszy św. i spowiadać się, a także kierować się w swej posłudze pasterską miłością[13]. Również w tym względzie zarysowuje się wyraźnie specyfika jego duchowości. Polega ona na prowadzeniu przez niego życia duchowego, czyli uświęcania się poprzez pełnienie funkcji kapłańskich. Aby to pełnienie funkcji faktycznie służyło jego uświęceniu, konieczne jest z jego strony podejmowanie w swoim życiu ducha tej funkcji, a nie przesadne skupianie się na samej jej treści. Inaczej mówiąc, kapłanowi w realizacji funkcji winna przyświecać świadomość więzi z Chrystusem i gotowość poddania się jego wezwaniu wpisanemu w tę funkcję, a nie tylko koncentracja na poprawnym jej wykonaniu. Na tę zasadę zwrócili już uwagę ojcowie Soboru Watykańskiego II, gdy w *Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów* przypomnieli, iż kapłan ma być najpierw bratem i uczniem Chrystusa, a jako taki dopiero ojcem i mistrzem dla innych (por. DK 9). Im bardziej otworzy się on na Chrystusa i z Nim się jednoczy, tym bardziej się uświęci, z kolei jego wzrost świętości będzie – jak napisał Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis – wiele wnosić do owocnego wypełniania przez niego posługi* (PDV 24).

Z kolei duchowość zakonna wyrasta z konsekracji zakonnej, której istotę stanowi profesja rad ewangelicznych czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Potocznie profesję tę nazywa się ślubowaniem. Składając te trzy śluby, które streszczają zawarte w Ewangelii rady i zachęty Chrystusa do życia doskonałego, osoba zakonna wchodzi na drogę przeciwstawiania się trzem pożądliwościom, których człowiek doznaje po grzechu pierworodnym (por. 1 J 2,16). Pożądliwości oczu przeciwstawia ślub ubóstwa, pożądliwości ciała – czystość, a pysze – ślub posłuszeństwa[14]. Ponadto w ślubowaniu tym uwydatnia – jak napisał Jan Paweł II w encyklice *Redemptionis donum* – oblubieńczy i odkupieńczy rys miłości swojego serca (por. RD 11). Zatem specyfiką duchowości zakonnej jest wierne kroczenie osoby zakonnej za Chrystusem dziewiczym, ubogim i posłusznym w ramach konkretnej wspólnoty zakonnej i w oparciu o funkcjonujące w niej reguły. Jak można więc zauważyć, jej szczególnym wyrazem jest wspólnotowość. Znaczy to, że osoba zakonna osobiste kroczenie za Chrystusem, czyli realizowanie ślubów urzeczywistnia, opierają się na wspólnocie, a nie na tzw. *własną rękę*. Tym samym wyraża ona względem całego Kościoła – co stwierdził w adhortacji *Vita consecrata* Jan Paweł II – najgłębszy cel i istotę powołania każdego chrześcijanina, którym jest zjednoczenie z jedynym Oblubieńcem – Chrystusem (VC 3).

U podstaw duchowości laikatu tkwi sakrament chrztu i bierzmowania. W tym pierwszym człowiek uzyskuje godność dziecka Bożego w Chrystusie przez

[13] Por. J.W. Gogola, dz. cyt., s. 63.
[14] Por. M. Chmielewski, *Sto jeden pytań o życie duchowe*, Lublin 1999, s. 118.

zgładzenie grzechu pierworodnego i staje się zarazem członkiem wspólnoty Kościoła, zaś w tym drugim ochrzczony zostaje ubogacony darami Ducha Świętego, aby wiarę swą mężnie wyznawał, bronił jej i kierował się nią w codzienności życia. Z kolei w sakramencie małżeństwa chrześcijańscy małżonkowie otrzymują wsparcie od Chrystusa, aby urzeczywistniali między sobą i w swojej rodzinie miłość, którą On umiłował Kościół, tj. miłość życzliwą, troskliwą, usłużną, ofiarną, przyjazną, przebaczającą i nade wszystko bezgraniczną. Wymienione wyżej przejawy udziału wiernych w codzienności życia, mające swą podstawę w sakramentach, wskazują na specyfikę ich duchowości. W ich świetle można określić ją mianem świeckości. Z tego wynika, iż specyfiką ich duchowości jest świeckość. Co należy rozumieć pod tym pojęciem? Aby wyjaśnić jego znaczenie, należy odwołać się do dwóch funkcjonujących we współczesnej kulturze i religiologii pojęć: *sacrum* i *profanum*. Pierwsze wskazuje na sferę religijną, czyli odniesienie do Boga, zaś drugie dotyczy sfery rzeczywistości, która nie odnosi się wprost do Niego. Nie oznacza to jednak, iż Mu się sprzeciwia, czyli wskazuje na autonomię tej rzeczywistości, przy jednoczesnym uznaniu jej zależności w swym istnieniu od Niego, bez której – jak przypomina Sobór Watykański II – nie mogłaby istnieć (por. KDK 36). A zatem autonomia rzeczy stworzonych, na którą wskazuje pojęcie *profanum*, oznacza to, iż rzeczy te posiadają własne prawa, które człowiek winien stopniowo poznawać i uznać. Z tego wynika, iż jego zainteresowanie się rzeczami świeckimi wcale nie jest sprzeczne z uznaniem Boga jako Pana wszechrzeczy, lecz przeciwnie jest odkrywaniem przez niego Jego porządku w świecie i dostrzeżeniem w tym porządku Jego woli. I właśnie w tej płaszczyźnie znaczeniowej pojęć *sacrum* i *profanum* sytuuje się świeckość, będąca specyficzną cechą duchowości laikatu.

Zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II, świeckość oznacza bycie wiernych w świecie i wykonywanie przez nich swoich zadań z motywu wierności wartościom ewangelicznym w celu uświęcenia tego świata. Świeccy mają być dla świata niby zaczyn dla ciasta, tzn. świadectwem swego życia, przepełnionym wiarą, nadzieją i miłością mają ukazywać Chrystusa i tym samym zmieniać oblicze tego świata (por. KK 31). Zatem miejscem urzeczywistniania przez świeckich swojej duchowości jest świat. Egzystując w nim, realizują wśród normalnych zajęć, radości i smutków komunię z Bogiem na wzór Chrystusa. W ten sposób ich duchowość nabiera charakteru inkarnacyjnego. Polega on na wcielaniu przez nich w swoje codzienne życie Ewangelii Chrystusowej, co powoduje ich uświęcanie się i zarazem przemienianie oblicza tego świata.

Podsumowując tę część refleksji, należy stwierdzić, że konsekwencją różnorodności stanów życia jest różnorodność ich duchowości. Każda z nich przybiera swoistą formę i inny sposób realizacji. Fakt ten doskonale ujął i wyraził swego

czasu św. Franciszek Salezy. *Bóg stwarzając świat rozkazał roślinom* – napisał w *Filotei – przynosić owoc, każdy według swego rodzaju. Podobnie też nakazuje chrześcijanom, żywym roślinom swego Kościoła, aby przynosili owoce pobożności odpowiednio do stanu i powołania. Inaczej rozwijać ma pobożność człowiek wyżej postawiony, inaczej rzemieślnik lub sługa, inaczej książę, inaczej wdowa, inaczej dziewica lub małżonka. Nawet i to nie wszystko. Trzeba jeszcze, aby każdy rozwijał pobożność odpowiednio do swych sił, zajęć i obowiązków. Czy byłoby rzeczą właściwą, gdyby biskupi zapragnęli żyć w samotności jak kartuzi, gdyby ludzie żonaci nie więcej starali się o powiększenie dóbr materialnych niż kapucyni, gdyby rzemieślnik cały dzień spędzał w kościele jak zakonnik?* (...) *Pobożność, jeżeli jest prawdziwa i szczera, niczego nie rujnuje, ale wszystko udoskonala i dopełnia. Kiedy zaś przeszkadza i sprzeciwia się prawowitemu powołaniu lub stanowi, z pewnością jest fałszywa*[15]. Jak wynika z wypowiedzi św. Franciszka Salezego, różnorodność duchowości stanów życia jest przejawem bogactwa darów Ducha Świętego, dzięki którym ujawnia się możliwość realizacji na różne sposoby jednego, ale wspólnego wszystkim wezwania do świętości, czyli wejścia w komunię z jedynie świętym Bogiem. Różnice istniejące pomiędzy tymi duchowościami są wyrazem odmiennych warunków życia i specyficznej misji poszczególnych wierzących.

5. Relacje między duchowościami stanów życia

Duchowości poszczególnych stanów, mimo swej różnorodności, pozostają we wzajemnej relacji. Nie jest to oczywiście relacja opozycyjności jednej względem innej, lecz wzajemnej więzi.

W tej kwestii nie sposób nie przywołać wypowiedzi Jana Pawła II, który w adhortacji *Vita consecrata* napisał: *W jedności chrześcijańskiego życia różne powołania są bowiem jakby promieniami jedynego światła Chrystusa, „jaśniejącego na obliczu Kościoła". Ludzie świeccy ze względu na świecką naturę swego powołania odzwierciedlają tajemnicę Wcielonego Słowa przede wszystkim jako Tego, który jest Alfą i Omegą świata, podstawą i miarą wartości wszystkich rzeczy stworzonych. Z kolei ci, którzy otrzymali święcenia, są żywymi wizerunkami Chrystusa – Głowy i Pasterza, prowadzącego swój lud, który wędruje przez rzeczywistość doczesną, pomiędzy „już" a „jeszcze nie", w oczekiwanie na Jego przyjęcie w chwale. Zadanie powierzone życiu konsekrowanemu polega na ukazywaniu, że Wcielony Syn Boży jest eschatologicznym celem, ku któremu wszystko zmierza, blaskiem, przy którym blednie wszelkie inne światło* (VC 16).

[15] San Francesco di Sales, dz. cyt., s. 3.

Papieskie słowa są nośnikiem dwóch istotnych dla rozstrzygnięcia określonego tematem paragrafu kwestii. Są nimi: fundament i cel duchowości stanów życia. Jan Paweł II wyraźnie podkreśla, że fundamentem duchowości chrześcijańskiej jest Chrystus, a dosłownie udzielanie się Boga przez Niego w Duchu Świętym, zaś celem tej duchowości jest ostateczne zjednoczenie z Nim. Właśnie te kwestie, tj. fundament i cel wyznaczają sposób postrzegania duchowości. Dopiero w ich świetle możliwe jest dostrzeżenie i odsłonięcie wartości ich odmienności. To właśnie fundament, albo inaczej mówiąc źródło i cel są tymi wartościami, które łączą wiernych poszczególnych stanów życia. Łączy ich bowiem Chrystus, który w Duchu Świętym udziela każdemu z nich według własnego upodobania darów i który zarazem stanowi cel ich życia duchowego. Tym, co ich różni, to sposób urzeczywistniania przez każdego z nich w ramach swojego stanu tej tajemnicy Chrystusowej miłości. Tę zbieżność i zarazem różnorodność duchowości stanów życia chyba najbardziej oddaje porównanie do mozaiki. Każda mozaika ma swoje obramowanie, a jej wnętrze wypełniają szkiełka o rozmaitych kształtach i kolorach. Takimi mozaikami we wspólnocie Kościoła są duchowości stanów życia. Dla nich tym obramowaniem jest źródło ich zaistnienia i cel, ku któremu zmierzają, zaś wnętrze, czyli to, co mieści się między tymi ramami, stanowią formy wcielania w życie ewangelicznych wartości przez wiernych w swoich stanach. I jak uwzględnienie wszystkich elementów w mozaice owocuje jej pięknem, tak dostrzeżenie przez wiernych w swoich stanach podstaw i form realizacji wartości ewangelicznych uwypukla bogactwo ich duchowości i wzajemną między nimi harmonię. Przywołana analogia prowadzi do jednoznacznego wniosku. Duchowości stanów życia nie pozostają wobec siebie w żaden sposób w opozycji ani też żadna z nich nie przejawia względem drugiej wyższości. Wręcz przeciwnie, każda z nich zajmuje względem pozostałych pozycję uzupełniającą. Oznacza to, że duchowości stanów życia wzajemnie się dopełniają. To z kolei świadczy o tym, że jakiekolwiek lansowanie wielkości którejś z nich, czyli przesadne skupianie się na specyfice jednej względem drugiej, lub też zamazywanie różnic między nimi, tj. umniejszanie odrębności między nimi, deformuje relacje między nimi i umniejsza blask piękności każdej z nich.

Podsumowując przeprowadzone w tym paragrafie analizy, trzeba stwierdzić, że duchowości stanów życia nie wykazują względem siebie wyższości, lecz w swym funkcjonowaniu wzajemnie się uzupełniają. Jedna wspiera drugą, dzięki czemu ujawnia się bardziej chwała Boża w życiu Kościoła.

Zakończenie

Przeprowadzone analizy pozwalają na sformułowanie wniosku, iż duchowości stanów życia – kapłańska, zakonna, świecka – nie pozostają względem siebie w opozycji; żadna z nich nie przewyższa drugiej, lecz się wzajemnie uzupełniają. Oznacza to, że są względem siebie komplementarne, czyli jedna dopełnia drugą. Świeccy swoją duchowością wskazują pozostałym, że podstawą ich życia jest Chrystus, z kolei zakonnicy ukazują innym, że to On stanowi cel ich życia, zaś kapłani pokazują pozostałym, że jedynym prowadzącym ich ku chwale niebieskiej jest Chrystus.

Summary

THE SPIRITUALITIES OF LIFE ORDERS. WHICH IS THE MOST IMPORTANT?

The article aims at indicating whether it is justifiable to talk about the superiority of one of the spiritualities of life orders over the others. The author has first established the essence of spirituality, then described the nature of the life orders and only on this basis has pinpointed the crux of the matter. After the analyses conducted one cannot but conclude that the spirituality of life orders is no more than a form of carrying out by the faithful the call for sainthood on the appropriate path of life. So conceived a spirituality includes, on the one hand, a permanent element, which is being chosen by Christ and endowed the chosen one with the gifts and delineating the aim (i.e. unity with Christ), and on the other, a differentiating element, which is the life situation requiring the particular tasks. Consequently, there arise three kinds of life orders: priestly, monastic and lay. Their diversity is not synonymous with the opposition between them or superiority of one over the others. They are complementary, which means that one is in need of the other.

Ks. Marek PYC

Studia Gnesnensia
Tom XXV (2011) 205–224

Tajemnica Jezusa Chrystusa w definicji wiary Soboru Nicejskiego II

Analiza tekstu soborowego orzeczenia

Długi okres formułowania chrystologicznych orzeczeń w chrześcijańskiej starożytności dobiega końca w 787 roku wraz z *Soborem Nicejskim II*. W obliczu nasilającego się w kościele wschodnim heretyckiego nurtu *ikonoklazmu* sobór ten zajął się rozstrzygnięciem sporu co do prawomocności oddawania czci obrazom. Bardziej niż w nawrocie judaizmu i coraz silniejszym wpływie islamu, źródeł obrazoburstwa należałoby szukać w łonie samego chrześcijaństwa[1]. Chodziło o rozstrzygnięcie, czy z punktu widzenia chrześcijańskiej wiary uprawnione jest przedstawianie postaci i wydarzeń z historii zbawienia w formie malowideł bądź też rzeźb. Toczony z ikonoklastami spór dotyczył w pierwszym rzędzie kwestii chrystologicznej, a mianowicie zasadności tworzenia ikon Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, oraz oddawanego im kultu. Jego rozwiązanie było możliwe jedynie w oparciu o poprawnie rozumiany chrystologiczny dogmat[2].

Tym, który dyskusji na temat świętych obrazów nadał charakter kontrowersji chrystologicznej, był cesarz *Konstantyn V*, jeden z bardziej wpływowych przedstawicieli ikonoklazmu. Nic nie mogło rzucić większych podejrzeń na kult obrazów nad uznanie go za herezję chrystologiczną, wykazując jego sprzeczność z nauczaniem wielkich soborów chrześcijańskiej starożytności i posądzając jego zwolenników o nestorianizm czy monofizytyzm. W przekonaniu Konstantyna, ikona nie jest w stanie wyrazić tajemnicy Jezusa Chrystusa. Nie da się ująć w ikonie całości misterium Jego osoby, gdyż jako Bóg-Człowiek posiada On dwie natury, boską i ludzką, cielesną i niecielesną. Tego co niecielesne nie sposób

[1] Por. A. Amato, *Gesù, il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1988, 265.

[2] Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu: chrystologia i soteriologia od VI wieku*, w: B. Sesboüé (red.), *Historia dogmatów*. Tom I: *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, Kraków 1999, 389.

namalować czy też opisać ze względu na brak formy i postaci. To sprawia, że Jego boska natura pozostaje nieuchwytna i w efekcie nieopisywalna. Akceptacja tworzenia ikon Chrystusa, zdolnych opisać jedynie Jego widzialne człowieczeństwo, świadczy, jego zdaniem, o niezrozumieniu sensu dogmatu o zjednoczeniu Jego dwóch natur bez ich rozdzielenia i zmieszania. Obrazy Chrystusa uznaje Konstantyn za heretyckie, gdyż rozdzielają one naturę boską i ludzką, albo też mieszają je ze sobą. Natury boskiej wcielonego Syna Bożego nie da się przedstawić na żadnym wizerunku, a obrazy, zdolne ukazać jedynie człowieczeństwo, oddzielają je od bóstwa, stwarzając niebezpieczeństwo rozerwania unii hipostatycznej. Próba przedstawienia wyłącznie Jego człowieczeństwa i odseparowania go od bóstwa sprzeciwia się, jego zdaniem, chalcedońskiej formule o dwóch naturach w Chrystusie „bez rozłączenia" i prowadzi do nestorianizmu, natomiast usiłowanie wyrażenia w obrazie również Jego niewidzialnego bóstwa przeczy chalcedońskiej formule „bez zmieszania" i oznacza monofizytyzm[3].

Za najwybitniejszego obrońcę obrazów uznawany jest powszechnie *Jan Damasceński* (675-749). Jemu też zawdzięczamy pierwszą syntezę teologii ikony. Bazujący w znacznej mierze na jego nauczaniu dokument Soboru Nicejskiego II jest najobszerniejszym i najbardziej uroczystym wyjaśnieniem zagadnienia obrazów w historii soborowych zgromadzeń. Strukturę nicejskiego orzeczenia tworzą właściwa *definicja wiary* (Ὅρος) oraz cztery *anatematyzmy* potępiające nauczanie przeciwników świętych obrazów.

* * *

[1] ***Święty, wielki i ekumeniczny synod, dzięki łasce Bożej, dekretem naszych pobożnych i miłujących chrześcijaństwo władców, Konstantyna i jego matki Ireny, zgromadzony po raz drugi w Nicei, sławnym mieście metropolitalnym prowincji Bitynii, w świętym kościele Bożym nazwanym od imienia „Mądrości", idąc za tradycją Kościoła katolickiego, ustanowił, co następuje.***

Orzeczenie Soboru Nicejskiego II wyraża świadomość ojców soborowych, iż uczestniczą oni w ekumenicznym zgromadzeniu o wyjątkowym znaczeniu. Sobór zwołany zostaje w roku 787 do Nicei przez cesarzową Irenę, sprawującą rządy w imieniu syna Konstantyna VI, których określa się mianem «nowego Konstantyna» i «nowej Heleny», widząc w nich strażników ortodoksyjnej wiary. Znaczącym jest fakt, iż ojcowie pragną pozostać w pełnej wspólnocie z *papieżem*

[3] Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001, 176.180-181; K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, 84.

Hadrianem, reprezentowanym na soborze przez dwóch legatów, uznając w pełni jego autorytet. Skierowany przez niego do uczestników soboru list zostaje odczytany i jednomyślnie przyjęty przez ojców podczas jednej z soborowych sesji, podobnie jak to miało miejsce wcześniej w Chalcedonie ze słynnym «*Tomus ad Flavianum*», listem Leona Wielkiego, biskupa Rzymu, do patriarchy Konstantynopola, Flawiana. Hadrian zwraca w swym liście uwagę na zasadność właściwie rozumianego kultu obrazów, uświęcającą je tradycję oraz ich katechetyczną przydatność. List ten uznano za pismo wyrażające wiernie doktrynę Kościoła[4]. W sposób szczególny pokreślona zostaje ranga miejsca soborowych obrad, jakim jest Nicea, z wyraźnym nawiązaniem do Soboru Nicejskiego I (325), kluczowego w procesie formowania się wyznania wiary Kościoła w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego współistotnego Ojcu.

Już na samym początku nicejskiej definicji wiary wyrażona zostaje wola pozostania wiernymi tradycji Kościoła katolickiego (ἀκολουθήσασα τῇ παραδόσει τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας). Nicejska definicja wiary opiera się w głównej mierze na *tradycji* (παράδοσις), rozumianej jako organiczny, żywy, za każdym razem nowy, a przy tym wierny początkom wykład prawdy. Argument z tradycji, który pojawia się w dokumencie nicejskim na pierwszym miejscu, przywoływany jest wielokrotnie z wyjątkowym przekonaniem o jej fundamentalnym znaczeniu w teologicznej refleksji i życiu Kościoła. Przez tak silny akcent położony na znaczenie tradycji Nicea II zasłużyła sobie w równej mierze na miano „soboru świętych obrazów" i „soboru tradycji"[5].

> [2] ***Ten, który udzielił nam światła dla poznania siebie i wyzwolił nas z ciemności i obłędu bałwochwalstwa, Chrystus, nasz Bóg, poślubił święty katolicki Kościół „nie mający skazy ani zmarszczki" i obiecał go strzec. Potwierdził to mówiąc do swoich świętych uczniów: „Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata". Taką obietnicę dał nie tylko im, ale pozostawił ją także nam, którzy za ich pośrednictwem uwierzyliśmy w imię Jego.***

Sformułowany przez przedstawicieli ikonoklazmu zarzut bałwochwalstwa odpierają ojcowie soborowi za pomocą argumentacji *chrystologicznej*. Podczas gdy

[4] Por. A. Amato, *Gesù, il Signore. Saggio di cristologia*, 273; G. Dagron, *Ikonoklazm i ustanowienie ortodoksji (726-847)*, w: G. Dagron – P. Riché – A. Vauchez (red.), *Biskupi mnisi i cesarze (610-1054)*, Warszawa 1999, 111.

[5] Por. T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, 325-326.

ikonoklaści oskarżają popierających kult obrazów o herezję, gdyż albo malarz chciał przedstawić jednocześnie bóstwo i człowieczeństwo i pomieszał je, jest zatem monofizytą, albo też chciał przedstawić jedynie człowieczeństwo, przez co oddzielił obydwie natury od siebie, popadając w nestorianizm, ojcowie soborowi eliminują ten dylemat, powołując się na wielowiekową chrystologiczną tradycję[6]. Ikony na podobieństwo ewangelii mają na celu zwiastowanie wyzwalającego wcielenia Słowa Bożego. W przekonaniu ojców właśnie Jezus Chrystus, wcielony Syn Boży, wyzwolił nas z ciemności bałwochwalstwa, udzielając nam światła dla głębszego poznania Jego tajemnicy jako Boga-Człowieka. Odrzucenie przez sobór oskarżenia o idolatrię wypływa z faktu, że to właśnie Chrystus uwolnił nas od wpływu diabelskich idoli. Jakkolwiek można mówić o pewnym podobieństwie między pogańskimi mitami i chrześcijańską ewangelią, pogańskim kultem bożków i chrześcijańskim kultem obrazów, o zasadniczej różnicy między nimi decyduje przedmiot kultu, a jest nim sam Jezus Chrystus, wcielony Syn Boży. Jeżeli kult obrazów sprawuje się w należyty sposób i zgodnie z jego naturą, nie sposób go nazwać idolatrią, jako że prowadzi ostatecznie do uwielbienia samego Boga[7]. Zapewniając uczniów o swojej nieustannej obecności, Chrystus obiecał na zawsze strzec Kościół przed pobłądzeniem w prawdzie, a tym samym potwierdził wiarygodność przekazywanej w Kościele tradycji: „Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28,20).

> [3] ***Jednakże są ludzie, którzy – nie dbając o ten dar, omamieni oszustwami nieprzyjaciela – odeszli od prawdziwej nauki, sprzeciwili się tradycji Kościoła katolickiego i całkowicie zbłądzili w rozumieniu prawdy. Jak mówi powiedzenie, zabłądzili na ścieżkach własnego pola, a w swych rękach trzymają nieurodzaj. Odważyli się bowiem odrzucić święte ozdoby, stosowne i odpowiednie dla kultu Bożego.***

W słowach tych ukazane zostaje samo sedno problemu, który doprowadził do zwołania Soboru Nicejskiego II. Jest nim mianowicie sprzeciwienie się ikonoklastów wielowiekowej chrześcijańskiej tradycji. Odrzucenie przez nich ikon, w szczególności ikon Chrystusa, świadczy o odejściu od prawdziwej nauki i całkowitym pobłądzeniu w rozumieniu prawdy. W soborowym orzeczeniu daje się dostrzec postawę pewnej rezerwy. Nie mówi się za Janem Damasceńskim o świętości ikon czy też zawartej w nich łasce, choć tego typu myślenie było już szeroko rozpowszech-

[6] Por. F. Bécheau, *Historia soborów*, Kraków 1998, 91.

[7] Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, 213; Tenże, *Das Geheimnis der Menschwerdung*, Mainz 1983; A. Amato, *Gesù, il Signore. Saggio di cristologia*, 275.

nione w Kościele wschodnim. Nie podkreśla się także konieczności obecności ikon w życiu Kościoła, lecz wskazuje jedynie na płynący z nich pożytek. Sobór Nicejski II poprzestaje na potwierdzeniu zasadności i prawowitości tworzenia oraz kultu obrazów, uznanych przez ojców soborowych za „*stosowne i odpowiednie dla kultu Bożego*" (τῶν ἱερῶν ἀναθημάτων τὴν θεοπρεπῆ εὐκοσμίαν)[8].

> [4] ***Pretendują oni do bycia kapłanami, ale nimi nie są, bo do nich zapewne odnosi się to, co Bóg zawołał ustami proroka: „Liczni pasterze zniszczyli moją winnicę, stratowali moją posiadłość". Usłuchali bowiem mężów bezbożnych, kierujących się własnymi szalonymi zamysłami i oskarżyli święty Kościół, poślubiony samemu Chrystusowi Bogu, a ponieważ „nie rozróżniają pomiędzy tym, co święte, i tym, co świeckie", traktują tak samo wizerunki Pana i Jego świętych, jak posągi szatańskich bałwanów.***

Jedną z podstawowych przyczyn kontestacji obrazów był dla ikonoklastów *starotestamentalny zakaz*: „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią!" (Wj 20,4). Chodzi o negację obrazów wynikającą z zakazu kultu oddawanego wszystkiemu, co uczynione ręką człowieka na podobieństwo bożków. Ikonoklastom, którzy przyrównują cześć oddawaną ikonom Chrystusa do bałwochwalstwa, sobór zarzuca, iż nie rozróżniają „pomiędzy tym, co święte, i tym, co świeckie", traktując tak samo wizerunki Pana i jego świętych, jak też posągi szatańskich bałwanów. Nazywając kult bożków idolatrią, sobór odwołuje się do nauczania św. Pawła: „Czy może jest czymś ofiara złożona bożkom? Albo czy sam bożek jest czymś? Ależ właśnie to, co ofiarują poganie, demonom składają w ofierze, a nie Bogu. Nie chciałbym, byście mieli coś wspólnego z demonami" (1 Kor 10,19-20). W tym kontekście zrozumiały się staje argument broniący ikon Chrystusa, które ikonoklaści usiłowali przyrównać do idoli. Autentycznego kultu obrazów nie można nazwać idolatrią i nie jest on bałwochwalstwem podpadającym pod starotestamentalny zakaz obrazów, ponieważ skłania on serca tych, którzy modlą się przed ikoną, do uwielbienia tego, kogo ikona ukazuje, a więc do oddania czci przedstawianej przez nią osobie Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, Boga-Człowieka[9].

> [5] ***Przeto Pan Bóg, nie mogąc znieść, by poddany Mu lud był zarażany tego rodzaju plagą, przez działanie swej Bożej woli,***

[8] Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, 215.

[9] Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, 213; Tenże, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002, 225.

jak również dzięki pobożnej gorliwości i przyzwoleniu Konstantyna i Ireny, naszych cesarzy bardzo oddanych wierze, zwołał ze wszystkich stron nas – zwierzchników stanu kapłańskiego, aby przez wydanie wspólnych rozporządzeń umocniła się natchniona przez Boga tradycja Kościoła katolickiego.

Motywem, który wielokrotnie powraca w nicejskim dokumencie, jest pragnienie obrony *tradycji Kościoła katolickiego*, którą ojcowie uznają za natchnioną przez Boga i ukształtowaną zgodnie z Jego zamysłem (ἡ ἔνθεος παράδοσις τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας). Uważają oni siebie za obrońców wiary ortodoksyjnej, stając w obronie kształtowanej na przestrzeni wieków tradycji chrystologicznej. Tak silny akcent położony przez sobór na wielowiekową tradycję spowodowany jest faktem, iż w swej argumentacji powoływali się na nią także zwolennicy ikonoklazmu. W ich przekonaniu, tradycja ta została jednak w ciągu wieków zniekształcona. Kult obrazów uznali oni za odejście od pierwotnego, duchowego w istocie klimatu chrześcijaństwa. Stąd też nawoływali do powrotu do pierwotnej tradycji, a więc do czystych i niesfałszowanych początków, z których miała się ona wywodzić. Usiłowali tego dokonać na drodze odrzucenia dziedzictwa tradycji Kościoła, widząc w niej przeszkodę uniemożliwiającą dotarcie do autentycznej postaci objawionej prawdy. W rzeczywistości kryła się w tym jedynie próba projekcji własnych, subiektywnych poglądów i hipotetycznej rekonstrukcji początków, przenoszonych w jakieś idealne, a w gruncie rzeczy fikcyjne czasy pierwotne. Epoka ikonoklazmu stanowi, w przekonaniu Ch. Schönborna, wzorcowy przykład problematyki wszelkich «reformacji», usiłujących cofnąć się poza – rzekomo zniekształconą – tradycję, by dotrzeć do jakichś abstrakcyjnych, «czystych» początków[10].

[6] ***Po starannym zbadaniu i rozważeniu, z tym jedynym celem, aby postępować za prawdą, oznajmiamy, że nic nie odejmujemy ani nic nie dodajemy, lecz zachowujemy nietknięte całe doktrynalne dziedzictwo katolickiego Kościoła. Idziemy za nauką sześciu świętych i ekumenicznych soborów, przede wszystkim za tym, który zgromadził się niegdyś w znakomitej metropolii Nicei, oraz za tym, który odbył się później w stolicy cesarskiej, której strzeże Bóg.***

Pragnienie pozostania wiernymi prawdzie sprawia, że także w kolejnym fragmencie nicejskiej definicji ojcowie soborowi koncentrują się na tradycji. Fakt, iż

[10] Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, 212.

ikonę uznają oni za niezbywalnego depozytariusza autentycznej tradycji Kościoła, sprawia, że *argument z tradycji* staje się w obronie kultu obrazów argumentem koronnym[11]. Malowanie ikon stanowi część szeroko rozumianej tradycji przekazywanej przez wieki w Kościele. Jest ona swojego rodzaju życiową więzią, która łączy kolejne pokolenia wierzących z historycznym źródłem wiary i nieustannie je uobecnia[12]. Wierność tradycji wyjaśniona zostaje w stwierdzeniu ojców soborowych: „Nic nie odejmujemy ani nic nie dodajemy, lecz zachowujemy nietknięte całe doktrynalne dziedzictwo katolickiego Kościoła" (οὐδὲν ἀφαιροῦμεν, οὐδὲν προστίθεμεν, ἀλλὰ πάντα τὰ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἀμείωτα διαφυλάττομεν). Zawarte jest w tym pragnienie ochrony wszystkiego, co jest zgodne z nauczaniem sześciu wcześniejszych soborów powszechnych. Spór ze zwolennikami ikonoklazmu pozostaje w ścisłym związku z chrystologicznymi debatami poprzednich wieków, będąc właściwie ich kontynuacją. Spośród sześciu soborów chrześcijańskiej starożytności wyróżnione zostają dwa pierwsze, *Sobór Nicejski I* oraz *Sobór Konstantynopolski I*, mające szczególne znaczenie dla kształtowania się chrystologicznej doktryny: „Idziemy... przede wszystkim za tym [soborem], który zgromadził się niegdyś w znakomitej metropolii Nicei, oraz za tym, który odbył się później w stolicy cesarskiej, której strzeże Bóg".

[7] ***Wierzymy w jednego Boga...***

O znaczeniu, jakie przypisywano chrześcijańskiej tradycji, świadczy fakt, iż w soborowy dokument włączono integralny tekst *symbolu nicejsko-konstantynopolskiego*, będący owocem obrad Soboru Konstantynopolskiego I. Już sama nazwa symbolu sugeruje, iż stanowi on syntezę nauczania dwóch pierwszych ekumenicznych soborów chrześcijańskiej starożytności.

[8] ***Wstrętem przejmuje nas Ariusz, którego wyłączamy ze wspólnoty Kościoła, a wraz z nim jego zwolenników i współwyznawców jego szalonej i zgubnej doktryny oraz Macedoniusza i tych, którzy są przy nim, słusznie nazwanych pneumatomachami.***

Wierni nauczaniu sześciu poprzednich soborów powszechnych, ojcowie soborowi odcinają się jednoznacznie od potępionych przez nie herezji, w przeważającej mierze chrystologicznych. Jest mowa najpierw o *arianizmie* negującym bóstwo Jezusa Chrystusa, potępionym na *Soborze Nicejskim I*, oraz macedonianizmie

[11] Por. A. Amato, *Gesù, il Signore. Saggio di cristologia*, 275.
[12] Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, 211-212.

podważającym bóstwo Ducha Świętego, potępionym na *Soborze Konstantynopolskim I*. Ten ostatni sobór przeciwstawił się nadto wielu innym heretyckim nurtom. Jak czytamy w pierwszym z kanonów dołączonych do nicejsko-konstantynopolskiego wyznania wiary, należy odrzucić wszelką herezję, a szczególnie herezję *eunomian*, czyli *anomejczyków*, podkreślającą całkowitą inność istoty Syna względem Ojca, *arian* lub *eudoksjan* głoszących, że Syn jest niepodobny do Ojca, ponieważ ma początek i odrębną wolę, zwolenników Macedoniusza, zwanych *półarianami*, czyli *pneutomachami*, negujących bóstwo Ducha Świętego uważanego za nieosobową moc Boga, a także herezję *sabelian* twierdzących, iż jest tylko jedna osoba boska objawiająca się na różne sposoby, *marcelian* mówiących o istnieniu Trójcy Świętej jedynie w kontekście historii zbawienia, co miałoby oznaczać, że po zakończeniu świata będzie znów tylko jeden Bóg bez rozróżnienia na Ojca, Syna i Ducha Świętego, czy wreszcie *fotynian*, uznających jedność boskiej monady z wykluczeniem realnego istnienia Syna i Ducha Świętego jako odrębnych osób. Dla podjętej przez nas chrystologicznej refleksji szczególnie znaczącym będzie potępienie przedstawicieli *apolinaryzmu*, zwolenników Apolinarego z Laodycei, który głosił, że boski Logos zajął w Jezusie Chrystusie miejsce ludzkiej duszy rozumnej, redukując w efekcie integralność Jego człowieczeństwa (DS 151).

> [9] ***Wyznajemy zaś Naszą Panią, świętą Maryję, rzeczywiście i prawdziwie Matkę Boga, ponieważ urodziła co do ciała Jednego z Trójcy, Chrystusa, naszego Boga. Nasza nauka opiera się na tym, co po raz pierwszy ogłosił jako dogmat sobór w Efezie, który usunął z Kościoła bezbożnego Nestoriusza wraz z jego uczniami, ponieważ wprowadzali dwoistość osób w Chrystusie.***

Wyznaniu wiary w Maryję, Matkę Boga, która porodziła co do ciała jednego z Trójcy, Jezusa Chrystusa, naszego Boga, towarzyszy na *Soborze Efeskim* potępienie heretyckiej doktryny zwanej *nestorianizmem*, wprowadzającej dwoistość w Jezusie Chrystusie. Nestoriusz nie godził się na nazywanie Maryi Bożą Rodzicielką, *Matką Boga* (θεοτόκος), widząc w Niej jedynie *Matkę Chrystusa* (χριστοτόκος). Konsekwencje tego były jednak bardzo poważne. Jeśli bowiem Maryja nie jest θεοτόκος, to Jezus, którego zrodziła, nie jest Bogiem, lecz tylko zwyczajnym człowiekiem. Nestorianom zarzucano, iż mówią w efekcie o dwóch: odwiecznym Synu, Logosie, oraz doczesnym, narodzonym z Maryi człowieku, Jezusie, oddzielając radykalnie bóstwo od człowieczeństwa. Upatrywali oni bowiem w Jezusie Chrystusie istnienie dwóch odrębnych bytów, boskiego i ludzkiego,

a więc dwóch odrębnych osób, Boga i człowieka, między którymi miałaby istnieć jedynie moralna jedność.

> [10] ***Wraz z tymi synodami wyznajemy dwie natury Tego, który przyjął ciało dla nas z niepokalanej Bożej Rodzicielki, zawsze Dziewicy Maryi. Uznajemy w Nim doskonałego Boga i doskonałego człowieka, jak to ogłosił sobór w Chalcedonie, wypędzając z Kościoła Eutychesa i Dioskora, którzy mówili bluźnierczo o „bożym mieszkaniu".***

Wyznając wiarę w dwie natury wcielonego Syna Bożego, boską i ludzką, Sobór Chalcedoński przeciwstawia się heretyckiemu nurtowi *monofizytyzmu Eutychesa* i jego zwolenników, spośród których wymieniony zostaje patriarcha aleksandryjski, Dioskor, próbujący go zrehabilitować na „zbójeckim" synodzie efeskim (449). Monofizyci uważali, że Chrystus nie istnieje w dwóch naturach, boskiej i ludzkiej, jako że boska natura wchłonęła naturę ludzką. On jest „z dwóch natur", poprzedzających Jego konkretny indywidualny byt. W zjednoczeniu dokonała się natomiast całkowita asymilacja dwóch natur, bóstwo wchłonęło człowieczeństwo, tak że od momentu wcielenia trzeba widzieć w Chrystusie już tylko jedną naturę.

> [11] ***Dołączamy do tych heretyków Sewera, Piotra i innych, powiązanych ze sobą łańcuchem najrozmaitszych bluźnierstw. Wraz z nimi potępiamy i odrzucamy błędy Orygenesa i Ewagriusza oraz wymysły Didyma, tak jak uznał to za właściwe piąty sobór w Konstantynopolu.***

Ojcowie soborowi dystansują się także od uznanego za herezję na Soborze Konstantynopolskim II *monofizytyzmu antychalcedońskiego*, którego zwolennikiem był Sewer, patriarcha Antiochii. Nauczanie Soboru Chalcedońskiego uznawał on za kontynuację herezji nestoriańskiej. Jego zdaniem, nie do przyjęcia było chrystologiczne sformułowanie „w dwóch naturach". Chrystus nie istnieje w dwóch, lecz tylko w jednej naturze. Stąd też powinno używać się sformułowania „z dwóch natur", eliminującego dualizm w Chrystusie, ocalającego natomiast właściwości zarówno boskiej, jak i ludzkiej natury. Jest czymś sprzecznym, jego zdaniem, mówić o dwóch naturach i jednej tylko hipostazie w Chrystusie. Kto mówi o jednej hipostazie, winien mówić także o jednej naturze. Zaakceptowanie formuły „w dwóch naturach", byłoby równoznaczne z uznaniem dwóch hipostaz i stanowiłoby kontynuację nestorianizmu. By uniknąć tej dwuznaczności, win-

no się powrócić do formuły Cyryla Aleksandryjskiego „jedna natura wcielona boskiego Logosu”[13]. W nicejskim orzeczeniu wymieniony zostaje także inny z antiocheńskich patriarchów, Piotr Folusznik, przedstawiciel monofizyckiego nurtu kontestującego uchwały Soboru Chalcedońskiego odnośnie do dwóch natur w jednej osobie Chrystusa. Przypomniane też zostają błędy przypisywane Orygenesowi, nauczanie Ewagriusza z Pontu, przedstawiciela orygenizmu, oraz Didyma Ślepego z Aleksandrii, wiernego ucznia Orygenesa.

> [12] ***Następnie głosimy w Chrystusie dwie wole i dwa działania, zgodne z własnościami każdej z Jego dwóch natur, co proklamował uroczyście szósty sobór w Konstantynopolu, wyrzekając się Sergiusza, Honoriusza, Cyrusa, Pyrrusa. Makarego, przeciwników prawdziwej wiary, i tych, którzy myślą podobnie jak oni.***

Jest mowa wreszcie o konkretyzacji monofizytyzmu w nurtach *monoteletyzmu* i *monoenergetyzmu*, do których ustosunkował się Sobór Konstantynopolski III. Nicejska definicja wiary potwierdza proklamowaną uroczyście na szóstym soborze w Konstantynopolu prawdę o dwóch wolach i dwóch działaniach w Chrystusie, odpowiednio do każdej z natur. Jednocześnie potępia się zwolenników monoteletyzmu, uznających jedną tylko wolę w Jezusie Chrystusie, a więc odrzucone zostaje nauczanie Sergiusza, patriarchy Konstantynopola, papieża Honoriusza I, Cyrusa, patriarchy Aleksandrii, uważanego za jednego z twórców monoteletyzmu, Pyrrusa, patriarchy Konstantynopola, oraz Makarego, patriarchy Antiochii.

> [13] ***Krótko mówiąc, zachowujemy nienaruszoną całą przekazaną nam tradycję Kościoła, zarówno pisaną, jak i niepisaną. Jednym z elementów tej tradycji jest malowanie wizerunków na obrazach, w ten sposób, by obraz był zgodny z przekazem podanym przez ewangelie, aby te wizerunki potwierdzały, że Słowo Boże naprawdę było człowiekiem a nie wytworem fantazji, i abyśmy mieli z tego korzyść, utwierdzając się w tej wierze. Albowiem wizerunek i rzecz, którą wyobraża, wskazują na siebie nawzajem i stanowią niedwuznacznie swoje odzwierciedlenie.***

Kolejny fragment nicejskiego dekretu wiary jest szczególnie bogaty w teologiczne treści. Odwołanie się do tradycji pozostaje centralnym argumentem za kultem obrazów, powracającym ponownie w tekście soborowego orzeczenia.

[13] Por. A. Amato, *Gesù, il Signore. Saggio di cristologia*, 236-237.

W tym kontekście potwierdza się fundamentalne znaczenie pisanej i niepisanej tradycji Kościoła, do której należy także cześć oddawana obrazom[14]. Zgromadzeni na soborze biskupi wyrażają pragnienie pozostania wiernymi szeroko rozumianej tradycji Kościoła, zarówno *spisanej* (ἐγγράφως), jak i *niepisanej* (ἀγράφως). Są oni świadomi, że malowanie obrazów oraz kult, jakim są one otaczane, przynależą do przekazywanej od wieków w Kościele wielkiej tradycji, stanowiąc istotny, niezbywalny jej nurt[15]. Włączenie obrazów w większą całość żywej – spisanej i niespisanej – tradycji unaocznia, że ikonoklazm uderza w samo sedno chrześcijańskiej wiary. Nie chodzi tu zatem o marginalną, lecz kluczową kwestię dotyczącą wiary Kościoła[16].

Uzasadnienie kultu obrazów opiera się w pierwszym rzędzie na argumencie biblijnym. W toku soborowych obrad wykazano, iż cześć oddawana obrazom sięga najdalszej starotestamentalnej i nowotestamentalnej tradycji. Tradycja ta potwierdza zwyczaj wykorzystywania obrazów, znaków i wyobrażeń już w ramach kultu starotestamentalnego (arka Przymierza, postacie cherubinów), a następnie w Nowym Testamencie, gdzie w kontekście tajemnicy wcielenia jest mowa o świątyni Nowego Przymierza (Hbr 9,25)[17]. Soborowa definicja zwraca uwagę na taki sposób malowania obrazów, by ich treść była w pełni zgodna z biblijnym przekazem zawartym w czterech ewangeliach, nauczaniu św. Pawła i całego apostolskiego kolegium. To biblijne przesłanie stoi u podstaw wielkiej tradycji przekazywanej przez wieki w Kościele, dzięki czemu każde pokolenie wiernych ma bezpośredni dostęp do źródłowego apostolskiego dziedzictwa. Soborowa definicja stanowi kontynuację nauczania ojców, którzy pozostali wierni apostolskiej tradycji i nam ją przekazali.

W trosce o zachowanie całej, niezredukowanej tradycji sobór wskazuje na dwa istotne jej elementy, jakimi są *słowo* i *obraz*. Podobnie jak słuch i wzrok odpowiadają sobie, wzajemnie się uzupełniając, słowo i obraz, czy też inaczej mówiąc, tradycja spisana i niespisana, każde z nich na swój sposób, odsłania przed nami misterium Chrystusa, przybliżając jego rozumienie. Ikona czyni misterium uchwytnym dla wzroku, podczas gdy tekst ewangelii wyraża je, posługując się ludzkim słowem[18]. W czasie swej ziemskiej misji Chrystus był zarówno widziany, jak i słyszany, staje się więc jasne, że to, o czym się pisze,

[14] Por. A. Baron – H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*. Tom I, Kraków 2001, 328.

[15] Por. A. Amato, *Gesù, il Signore. Saggio di cristologia*, 275.

[16] Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, 211-212.215.

[17] Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu: chrystologia i soteriologia od VI wieku*, 393-394; G. Dagron, *Ikonoklazm i ustanowienie ortodoksji (726-847)*, 111.

[18] Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu: chrystologia i soteriologia od VI wieku*, 395.

może być przedstawione także za pomocą obrazu[19]. Znakiem, iż tradycja kultu obrazów harmonizuje dogłębnie z przekazem biblijnym, było uroczyste wniesienie ikony Jezusa Chrystusa do auli, w której odbywały się soborowe obrady, i umieszczenie jej na honorowym miejscu obok księgi ewangelii. Analogicznie do słowa obraz jest znakiem odsyłającym do innej, przerastającej je rzeczywistości. Stawiając słowo i obraz obok siebie, sobór przyznaje im tę samą godność i prawo do czci[20]. Ważne jest, by przesłanie obrazu było zgodne z przekazem podanym za pośrednictwem słowa w ewangeliach.

Za tym antropologicznym argumentem widać wyraźnie tło chrystologiczne. Dzięki wcieleniu odwieczne Słowo stało się słyszalne w ludzkim słowie i zarazem widzialne w ludzkiej postaci. Ikona ukazuje w obrazie misterium Chrystusa, które przez ewangelię zostaje opisane w słowach. Stąd też drugi argument jest chrystologiczny: opiera się na *wcieleniu*, które jest doktrynalnym środkiem ciężkości kwestii obrazów. Obraz Chrystusa podkreśla prawdziwość Jego wcielenia, nie negując przy tym nieograniczonego charakteru Jego boskiej natury ani jedności Jego osoby[21].

Ikonoklazm okazuje się być herezją niezwykle groźną, negując praktycznie wcielenie Zbawiciela. A właśnie tajemnica wcielenia stanowi dla ojców soborowych doktrynalną podstawę obecności i kultu obrazów *Syna Bożego*, pozostając na soborze *argumentem fundamentalnym*. Ostatecznie jedynie rozumiany do samej głębi *dogmat wcielenia* jest w stanie usprawiedliwić obecność obrazów w Kościele i okazywaną im cześć. Sobór idzie w swym nauczaniu za myślą Jana Damasceńskiego, który w „*Pierwszej mowie obronnej przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*" stwierdza: „Gdy widzisz Tego, który z natury bezcielesny, ze względu na ciebie stał się człowiekiem, to możesz wykonać wizerunek Jego ludzkiej postaci. Skoro bowiem wiadomo, że Ten, który z natury jest niewidzialny, stał się widzialny pod postacią ciała, tedy można sporządzić obraz tego, co widzialne"[22].

Nauczanie Soboru Nicejskiego II w pełni świadomie koncentruje się wokół tezy o *realizmie wcielenia*, konsekwentnie potwierdzanej przez wieki w symbolach wiary i soborowych definicjach. W sporze z ikonoklazmem dochodzi do głosu logika wypracowana na soborach chrześcijańskiej starożytności, które

[19] Por. G. Dagron, *Ikonoklazm i ustanowienie ortodoksji (726-847)*, 112.

[20] Por. A. Amato, *Gesù, il Signore. Saggio di cristologia*, 273.

[21] Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, 213; B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu: chrystologia i soteriologia od VI wieku*, 395; G. Dagron, *Ikonoklazm i ustanowienie ortodoksji (726-847)*, 112.

[22] Jan Damasceński, *Pierwsza mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*, 8 (*Contra imaginum calumniatores. Oratio I:* PG 94,1231-1284). Cyt. za tłum. M. Dylewskiej: Vox Patrum 19(1999)36/37, 500-515.

z tajemnicy wcielenia wyciągają stopniowo coraz precyzyjniejsze konkluzje[23]. Obraz spełnia rolę pośrednika pomiędzy widzialnym a niewidzialnym, między przedstawieniem a prototypem, do którego prowadzi[24]. Sobór orzeka, że obraz jest ewangelicznym przepowiadaniem, głosząc prawdziwe wcielenie odwiecznego Słowa. Możliwość malowania ikon Chrystusa wynika z realności wcielenia, prawdziwego wcielenia Słowa Bożego, a tym samym Jego *autentycznego człowieczeństwa*. Malując obrazy Chrystusa, wyznajemy wiarę, że odwieczny Syn Boży stał się rzeczywiście człowiekiem, przyjmując prawdziwą ludzką naturę. Stąd też soborowa definicja mówi o „malowaniu wizerunków na obrazach w ten sposób, aby te wizerunki potwierdzały, że Słowo Boże naprawdę było człowiekiem a nie wytworem fantazji" (πρὸς πίστωσιν τῆς ἀληθείας καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν τῆς θεοῦ λόγου ἐνανθρωπήσεως)[25].

Z obrazem Chrystusa związane jest wyznanie wiary, że odwieczny Syn Boży wcielił się rzeczywiście, a nie tylko pozornie. On jest Bogiem w prawdziwej ludzkiej naturze. Gdy Słowo stało się ciałem, ukazało nam swoje ludzkie oblicze. Sobór uroczyście orzeka, że obraz jest ewangelicznym przepowiadaniem skoncentrowanym wokół tajemnicy prawdziwego wcielenia Słowa, ożywiającym naszą pamięć i pobudzającym do oddania należnej czci. Obrazy mają świadczyć o wcieleniu przy pomocy linii i kolorów w tej samej mierze, co sformułowany w słowach ewangeliczny kerygmat[26]. Przedstawianie Chrystusa na obrazie jest uzasadnione teologicznie w imię jedności Jego dwóch natur. Przyjąwszy ciało we wcieleniu odwieczne Słowo stało się widzialne i może być przedstawiane na obrazach, nawet jeśli bóstwo jako takie wykracza ponad jakąkolwiek możliwość zobrazowania go[27]. Jak czytamy, „wizerunek i rzecz, którą wyobraża, wskazują na siebie nawzajem i stanowią niedwuznacznie swoje odzwierciedlenie" (ἔμφασις). Do tej myśli ojcowie soborowi powrócą jeszcze w nicejskim dokumencie.

> [14] ***W ten oto sposób, postępując jakby królewską drogą za Bożą nauką naszych świętych Ojców i za tradycją Kościoła katolickiego – wiemy przecież, że w nim przebywa Duch Święty***

[23] Por. F. Bécheau, *Historia soborów*, 90-91.

[24] Por. M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*. Część I: *Dzieje*, Tarnów 1994, 124.

[25] Por. A. Amato, *Gesù, il Signore. Saggio di cristologia*, 275; B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu: chrystologia i soteriologia od VI wieku*, 393.395; Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, 213; T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, 322-323.

[26] Por. A. Amato, *Gesù, il Signore. Saggio di cristologia*, 275; T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, 323-324.

[27] Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu: chrystologia i soteriologia od VI wieku*, 394.

– orzekamy z całą dokładnością i z troską o wiarę, że przedmiotem kultu powinny być nie tylko wizerunki drogocennego i ożywiającego krzyża, lecz tak samo czcigodne i święte obrazy malowane, ułożone w mozaikę lub wykonane innym sposobem, które umieszcza się ze czcią w świętych kościołach Bożych, na naczyniach liturgicznych i na szatach, na ścianach czy na desce, w domach czy przy drogach.

Gwarancją nieskażonego przekazu tradycji jest obecny w Kościele *Duch Święty*. Kościół starożytny miał zawsze głęboką świadomość, że żywa tradycja stanowi swoiste „medium", poprzez które Duch Święty działa w Kościele, doprowadzając go do całej prawdy. To On sprawia, że tradycja na podobieństwo życiowej więzi łączy wszystkie pokolenia wierzących z historycznym źródłem wiary i to źródło nieustannie uobecnia[28].

Wcielenie Syna Bożego pozwala rozwikłać jeszcze jeden problem podnoszony przez ikonoklastów. Jednym z najwyraźniejszych bowiem znamion ikonoklazmu była postawa *wrogości wobec materii*. Uzasadnia ona negatywny stosunek ikonoklastów do obrazów. Kult obrazów jest przez nich postrzegany jako wielbienie martwej, nieożywionej materii i zostaje przeciwstawiony prawdziwemu kultowi „w Duchu i prawdzie". Z ikonoklastami, twierdzącymi, że materialność ikon uwłacza boskiemu wzorcowi, polemizuje Jan Damasceński. Odmiennie niż w neoplatonizmie, nie uważa on materii za rzeczywistość najbardziej oddaloną od Boga i sfery duchowej. Przeciwnie, cała zbawcza historia urzeczywistnia się za pośrednictwem materii, co prowadzi go do pełnego optymizmu stwierdzenia, iż przez materię przychodzi zbawienie. Materia nie tylko, że nie stanowi przeszkody na drodze do Boga, lecz przez włączenie w tajemnicę Chrystusa staje się miejscem i narzędziem zbawienia[29].

Ten sposób myślenia przejmują ojcowie soborowi w nicejskiej definicji. W odpowiedzi na zarzut ikonoklastów, jakoby kult ikon wiązał się zbyt mocno z tym co ziemskie, widzialne i materialne, sobór akcentuje *pozytywną wizję i rolę materii*. Wynika to już z faktu, że została ona *stworzona przez samego Boga*. Nadto w zjednoczeniu z Logosem, który przyjął prawdziwe ludzkie ciało, materia została uświęcona. *Wcielenie zrehabilitowało i uświęciło materię*, odcinając się od negatywnego jej postrzegania typowego dla neoplatonizmu. Ono też otwiera bardzo szeroką gamę możliwości oddawania kultu. Nie sposób go

[28] Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, 211-212.

[29] Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, 164.202-203; Tenże, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, 222.224-225. Por. także: Jan Damasceński, *Pierwsza mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*, 16.

ograniczyć jedynie do wizerunków krzyża, lecz jego przedmiotem winny być także „czcigodne i święte obrazy malowane, ułożone w mozaikę lub wykonane innym sposobem, które umieszcza się ze czcią w świętych kościołach Bożych, na naczyniach liturgicznych i na szatach, na ścianach czy na desce, w domach czy przy drogach".

> [15] ***Są one wyobrażeniami naszego Pana Jezusa Chrystusa, Boga i Zbawiciela, Niepokalanej Pani naszej, świętej Bożej Rodzicielki, godnych czci aniołów oraz wszystkich świętych i świątobliwych mężów. Im częściej wierni będą patrzeć na ich obrazowe przedstawienia, tym bardziej oglądając je będą się zachęcać do wspominania i miłowania pierwowzorów, do oddawania im czci i pokłonu.***

Obrazy, uznane przez sobór za integralną część żywej, niepisanej tradycji Kościoła, zostają nazwane w soborowym orzeczeniu „*wyobrażeniem*" (εἰκών), bądź też „*odzwierciedleniem*" (ἔμφασις) *pierwowzorów*. Pozytywna wizja materii, z której sporządzone są obrazy, w szczególności zaś ikony Jezusa Chrystusa, prowadzi ojców soborowych do przekonania, iż jest możliwe, by „wizerunek i rzecz, którą wyobraża wskazywały na siebie nawzajem i stanowiły niedwuznacznie swoje odzwierciedlenie" (n.13). Stąd też obrazy mogą być słusznie nazwane autentycznymi „wyobrażeniami naszego Pana Jezusa Chrystusa, Boga i Zbawiciela" i Jego „obrazowym przedstawieniem". Dotyczy to zresztą nie tylko ikon Chrystusa, lecz także obrazów „Niepokalanej Pani naszej, świętej Bożej Rodzicielki, godnych czci aniołów oraz wszystkich świętych i świątobliwych mężów". Uzasadnienie kultu obrazów jest typowo pastoralne: „Im częściej wierni będą patrzeć na ich obrazowe przedstawienia, tym bardziej, oglądając je będą się zachęcać do wspominania i miłowania pierwowzorów, do oddawania im czci i pokłonu". Na soborze nie mówi się jeszcze wyraźnie o podobieństwie istniejącym między obrazem i pierwowzorem. To doprecyzowanie, kluczowe dla definitywnego rozwiązania chrystologicznej dialektyki ikonoklastów, znajdziemy dopiero u Teodora Studyty w okresie drugiego stadium ikonoklazmu w IX wieku.

> [16] ***Nie otacza się ich jednak taką adoracją, jaka według naszej wiary należy się wyłącznie naturze Bożej. Oddaje im się hołd przez ofiarowanie kadzidła i zapalanie świateł, podobnie jak to się czyni przed wizerunkiem drogocennego i ożywiającego krzyża, przed świętymi ewangeliami i innymi przedmiotami kultu, jak to było w pobożnym zwyczaju u przodków. „Cześć***

oddawana wizerunkowi przechodzi na prototyp"; a kto składa hołd obrazowi, ten go składa Istocie, którą obraz przedstawia.

Soborowa definicja formułuje apel, by zgodnie z zakorzenionym już od wieków w Kościele zwyczajem oddawać cześć obrazom[30]. Zostaje w niej doprecyzowane rozróżnienie między adoracją, przysługującą jedynie samemu Bogu, a hołdem czy też czcią należną obrazom. Obrazów nie otacza się „*taką adoracją, jaka według naszej wiary należy się wyłącznie naturze Bożej. Oddaje im się hołd przez ofiarowanie kadzidła i zapalanie świateł*"[31]. Usankcjonowana zostaje *cześć* (προσκύνησις) oddawana obrazom, podczas gdy prawdziwą *adorację* (ἀληθινή λατρεία) rezerwuje się wyłącznie dla pierwowzoru, a więc dla Chrystusa, naszego Boga i Pana. Wynika to z zasadniczej różnicy między pierwowzorem i obrazem[32]. Jeśli zatem oddajemy obrazom cześć, jest to kult względny, relacyjny, ukierunkowany na Boga, któremu należy się kult i adoracja w pełnym tego słowa znaczeniu.

Czymś rozstrzygającym w kulcie obrazów jest dla ojców jego *wymiar personalistyczny*. Obraz przedstawia osobę, czyli hipostazę, do której odsyła. Stąd też tak istotne znaczenie ma w soborowym orzeczeniu stwierdzenie, iż cześć okazywana obrazowi odnosi się do hipostazy tego, którego obraz przedstawia. Przy określeniu właściwego sensu kultu obrazów sobór nawiązuje do słynnego powiedzenia Bazylego Wielkiego z Cezarei: „*Cześć oddawana wizerunkowi przechodzi na prototyp*" (ἡ γὰρ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει)[33]. Okazywana ikonom cześć ma charakter relacyjny, co oznacza, że jest ona całkowicie ukierunkowana na przedstawiany przez nie pierwowzór, a więc na ukazaną w nim osobę[34]. Jak czytamy w soborowej definicji, „*kto składa hołd obrazowi, ten składa go hipostazie, którą obraz przedstawia*" (ὁ προσκυνῶν τὴν εἰκόνα προσκυνεῖ ἐν αὐτῇ τοῦ ἐγγραφομένου τὴν ὑπόστασιν). Kluczową rolę w tym stwierdzeniu odgrywa słowo „*hipostaza*" (ὑπόστασις), bo w nim tkwi sedno odpowiedzi danej przez sobór ikonoklastom podważającym możliwość przedstawienia boskiej natury Chrystusa. Osoba Chrystusa jest jedna i niepodzielna w sobie, choć

[30] Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, 214.

[31] Wydaje się jednak, że czymś właściwszym i bardziej precyzyjnym byłoby posłużenie się sformułowaniem o charakterze personalistycznym, a więc mówienie o adoracji należnej nie tyle boskiej naturze, ile raczej boskiej osobie, a więc Jezusowi Chrystusowi jako Bogu.

[32] Por. K. Schatz, *Sobory powszechne*, 87-88; F. Bécheau, *Historia soborów*, 91.

[33] Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym* 18,45 (PG 32,149). U Bazylego ta wypowiedź pojawia się w nauczaniu o Trójcy Świętej dla podkreślenia istotowej równości Ojca i Syna.

[34] Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu: chrystologia i soteriologia od VI wieku*, 395; A. Amato, *Gesù, il Signore. Saggio di cristologia*, 275; F. Bécheau, *Historia soborów*, 91.

posiada dwie odrębne i niezmieszane ze sobą natury. Za pośrednictwem obrazu dosięgamy nie tyle boskiej czy ludzkiej natury Chrystusa, lecz Jego osoby, która, jakkolwiek jawi się nam w ludzkiej postaci, nie przestaje być hipostazą boską. Chrystus ukazuje się nam w całym swoim osobowym bogactwie w widzialnym obrazie swojej ludzkiej figury[35]. Gdy zatem ktoś z wiarą patrzy na ikonę, widzi ostatecznie ukazaną na niej osobę. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera wypisane na ikonie imię przedstawionej osoby. Okazujemy cześć nie tyle naturze, ile raczej przedstawionej na niej osobie. W wypowiedzi tej należy szukać klucza do rozwiązania skomplikowanej chrystologicznej dialektyki ikonoklastów. Sobór ograniczył się jedynie do wskazania tego klucza. Dopiero wysiłek Nicefora i Teodora Studyty zaowocuje w IX wieku bardziej precyzyjną teologią ikony[36].

> [17] ***Tak oto umocnione jest nauczanie naszych świętych Ojców, czyli tradycja Kościoła katolickiego, który przyjął ewangelię od krańca do krańca ziemi. W ten sposób podążamy za nauką Pawła, który przemawiał w imię Chrystusa, za boskim kolegium apostolskim i za świętymi Ojcami, podtrzymując tradycje, które od nich otrzymaliśmy.***

Jeszcze raz wymienione zostają źródła stojące u podstaw soborowych orzeczeń. Nauczanie świętych ojców dotyczące kultu obrazów należy do tradycji Kościoła katolickiego (παράδοσις τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας), bazującej na czterech ewangeliach, nauczaniu św. Pawła i całego apostolskiego kolegium.

> [18] ***Przeto możemy śpiewać Kościołowi triumfalne hymny, jak to czynił prorok: „Raduj się, Córo Syjońska, ogłaszaj, Córo Jeruzalem, wesel się i ciesz z całego serca, Pan uwolnił cię od niesprawiedliwości twoich przeciwników, uwolnił cię z rąk twoich nieprzyjaciół, Pan, Król jest pośród ciebie, nie zobaczysz więcej tego, co złe", a pokój będzie z tobą aż po wieczne czasy.***

Jest to radość tym większa, że Sobór Nicejski II wieńczy szereg soborów chrześcijańskiej starożytności, dążących do rozwiązania wielkich chrystologicznych kontrowersji dla utwierdzenia w Kościele wiary w Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka.

---

[35] Por. T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, 325.

[36] Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, 205.214.

> [19] ***Ci zaś, którzy ośmielają się myśleć albo nauczać inaczej, albo, naśladując przeklętych heretyków, lekceważyć Tradycję Kościoła i wymyślać nowości, albo odrzucać coś z tego, co zostało powierzone Kościołowi, jak Ewangelia, wizerunek Krzyża albo malowane obrazy czy święte relikwie męczenników; albo jeżeli ktoś podstępnie i nikczemnie zamierza usunąć jakiś element prawomocnej Tradycji Kościoła katolickiego; albo kto używa świętych naczyń lub godnych poszanowania klasztorów do celów pospolitych i w sposób niegodny, zarządzamy, że ci wszyscy, którzy tak postąpią, jeżeli są biskupami lub duchownymi zostaną pozbawieni swoich urzędów, gdy są mnichami lub osobami świeckimi będą wyłączeni ze wspólnoty wiernych.***

Uznając praktykę kultu obrazów za zgodną w pełni z autentyczną tradycją Kościoła, sobór pozbawia urzędów i wyłącza ze wspólnoty wierzących tych wszystkich, którzy ją odrzucają. W tym też celu do definicji wiary Soboru Nicejskiego II dołączone zostają cztery anatematyzmy wskazujące na konsekwencje takiej postawy:

> ***„Jeżeli ktoś nie wyznaje, że Chrystusa, naszego Boga, można opisać pod względem Jego człowieczeństwa – niech będzie przeklęty" (Anatematyzm I).***

Przeciwstawiając się ikonoklastom, ojcowie soborowi potwierdzają, że Chrystus, który jest Bogiem, a więc osobą boską, *może być opisany* (περίγραπτος) co do człowieczeństwa (κατὰ τὸ ἀνθρώπινον). Teologicznym argumentem uzasadniającym możliwość przedstawiania Chrystusa na obrazie, jest tajemnica wcielenia. Odwieczne Słowo przyjąwszy ludzkie ciało stało się widzialne i może być ukazywane w obrazach, nawet jeśli Jego bóstwo pozostaje nieuchwytne i wykracza ponad wszelką możliwość bycia przedstawionym. Uchwycone w obrazie widzialne człowieczeństwo wskazuje bowiem na całego Chrystusa jako osobę. Dla ilustracji tego rozumowania przywołany zostaje przykład konkretnego człowieka. Gdy maluje się jego obraz, nie sposób przedstawić jego niewidzialnej duszy. Nie wynika jednak wcale z tego, że nie ma on duszy, chociaż nie widać jej na obrazie. Analogicznie odnosi się to do niewidzialnego bóstwa Chrystusa[37].

[37] Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu: chrystologia i soteriologia od VI wieku*, 394.

„Jeżeli ktoś nie dopuszcza, aby opowieści ewangeliczne były przedstawiane na obrazach – niech będzie wyłączony" (Anatematyzm II).

Drugi z anatematyzmów wskazuje na otwierającą się możliwość przedstawiania na obrazach historycznych ewangelicznych wydarzeń, a więc zbawczych misteriów z życia Jezusa Chrystusa. I w tym wypadku Sobór Nicejski II idzie za myślą Jana Damasceńskiego, który we wspomnianej już wcześniej mowie przeciw ikonoklastom formułuje zachętę: „Przedstawiaj Jego cudowne zstąpienie z nieba, Jego narodziny z Dziewicy, Jego chrzest w Jordanie, Jego przemienienie na Górze Tabor, Jego zbawczą mękę, która uwolniła nas od cierpienia, Jego śmierć, Jego cuda, które są znakiem Jego boskości, a które zostały zdziałane w ciele przy udziale Bożej mocy, Jego zbawczy krzyż, Jego grób, Jego zmartwychwstanie, Jego wniebowstąpienie – wszystko to opisuj zarówno słowem jak i kolorami"[38].

„Jeżeli ktoś nie oddaje czci tym obrazom, uczynionym w imieniu Pana i Jego świętych – niech będzie wyłączony" (Anatematyzm III).

Pod sankcją wykluczenia ze wspólnoty Kościoła trzeci z anatematyzmów nakazuje oddawanie czci obrazom, ukierunkowanej ostatecznie na przedstawiane przez nie osoby Pana i świętych. Z soborowego orzeczenia wynika, że sobór nie tylko dopuszcza kult obrazów, lecz w pełni go popiera jako zwyczaj harmonizujący z chrześcijańską wiarą.

„Jeżeli ktoś odrzuca wszelką tradycję kościelną, pisaną czy niepisaną – niech będzie wyłączony" (Anatematyzm IV).

W ostatnim z dołączonych do anatematyzmów dochodzi jeszcze raz do głosu przenikający całość nicejskiej definicji motyw obrony tradycji Kościoła. Sankcją za odrzucenie tradycji kościelnej, pisanej czy niepisanej (παράδοσιν ἐκκλησιαστικὴν ἔγγραφον ἢ ἄγραφον) jest wykluczenie z eklezjalnej wspólnoty.

* * *

Sobór Nicejski II uroczyście potwierdza zasadność kultu obrazów, choć z teologicznego punktu widzenia problem ikonoklazmu nie został przez ojców definitywnie rozwiązany. Upłynie sporo czasu, zanim akta soboru, które patriar-

[38] Jan Damasceński, *Pierwsza mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*, 8.

cha Tarazjusz prześle do papieża Hadriana, zostaną zatwierdzone. Soborowa definicja nie rozstrzyga jeszcze niektórych spornych kwestii, w czym można dostrzegać mądrość Kościoła, potrzebującego jeszcze czasu dla ostatecznego ich wyjaśnienia. W końcowym dokumencie, bazującym w znacznej mierze na nauczaniu Jana Damasceńskiego, daje o sobie znać pewna roztropna ostrożność ojców soborowych. Nie podejmuje się w nim tak bardzo rozwiniętego u Damasceńczyka problemu świętości ikony, ani też łaski, jaką ona niesie. Sobór, który poprzestaje na potwierdzeniu zasadności kultu obrazów, wskazując na płynący z niego pożytek w pastoralnej aktywności Kościoła, spełnia jednak swoje zadanie, jakim było sformułowanie definicji wiary, pozostawiając teologom jej objaśnianie i konieczną argumentację. Pełniejsza odpowiedź udzielona zostanie w następnym wieku przez Nicefora, patriarchę Konstantynopola, i Teodora Studytę, w drugim stadium ikonoklastycznego kryzysu[39].

Riassunto

IL MISTERO DI GESÙ CRISTO NELLA DEFINIZIONE DI FEDE DEL SECONDO CONCILIO DI NICEA

Il concilio di Nicea II (787) è l'ultimo dei concili ecumenici dell'antichità cristiana, convocato per dirimere la controversia iconoclasta. L'articolo "Il mistero di Gesù Cristo nella definizione di fede del secondo concilio di Nicea" presenta il testo della definizione, frutto del consenso dei vescovi, prima di tutto orientali, fedeli alla tradizione della Chiesa. Nel nostro studio viene analizzato il testo originale della definizione di Nicea, in particolare la sua parte cristologica. Strutturalmente, il documento niceno si articola in due parti nettamente distinte. La prima contiene la definizione vera e propria, la seconda gli anatematismi di condanna. L'argomento centrale della definizione nicena è quello di tradizione. L'immagine è considerata un deposito inalienabile dell'autentica tradizione della Chiesa. Il concilio dichiara solennemente che l'immagine è una predicazione evangelica: annuncia la vera incarnazione del Verbo e ne suscita il ricordo e venerazione. L'onore reso all'immagine va a colui che essa rappresenta. Non si tratta, però, di un vero culto di latria, ma di venerazione. C'è infine un'ultima importante affermazione: Cristo può essere circoscritto secondo l'umanità. La definizione conciliare non affronta né il problema della santità dell'icona, né della grazia di cui essa è portatrice.

[39] Por. A. Amato, *Gesù, il Signore. Saggio di cristologia*, 275; Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, 208-209.215; M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, 125.

Kazimierz LIJKA OMI

Studia Gnesnensia
Tom XXV (2011) 225–240

Sztuka celebrowania liturgii

Ars celebrandi w liturgii to sztuka celebrowania spotkania z Chrystusem w świętych obrzędach, to sztuka świętowania przez zgromadzenie wiernych Pamiątki Pana. Sprawowanie liturgii nie ogranicza się do samego celebransa, ale dotyczy wszystkich uczestników liturgicznego zgromadzenia[1]. Wszyscy ochrzczeni uczestniczą we wspólnym kapłaństwie, które jest kapłaństwem Chrystusa[2] i dlatego powinni być zaangażowani i włączeni w akcję liturgicznej celebracji[3]. Termin „sztuka" w łączności z celebracją liturgiczną rozwinął się przede wszystkim w okresie posoborowym, a zwłaszcza w ostatnim dwudziestoleciu[4]. Nie można jednak twierdzić, że troska o *ars celebrandi* w liturgii pojawiła się dopiero w drugiej połowie XX wieku, bowiem Kościół zawsze troszczył się o to, by liturgia była sprawowana wedle określonych norm, w sposób pobożny i piękny.

1. Troska o piękno liturgii w okresie rozwoju Ruchu liturgicznego

W 1903 r. papież Pius X opublikował Motu proprio *Tra le sollecitudini*, w którym skupił się przede wszystkim na temacie śpiewu i muzyki kościelnej. Już na początku tego dokumentu papież notuje: „Bez wątpienia, że jedną z ważnych trosk urzędu pasterskiego (...) stanowi zadanie utrzymania i podniesienia uroku Domu Bożego, w którym odbywają się wzniosłe tajemnice religijne i w którym gromadzi się lud wierny, by dostąpić łask sakramentalnych, uczestniczyć w świętej ofierze ołtarza, uczcić Przenajświętszy Sakrament Ciała Pańskiego i połączyć się we wspólnej modlitwie zanoszonej przez Kościół wśród wzniosłych

[1] B. Nadolski, *Leksykon symboli liturgicznych*, Kraków 2010, s. 65.
[2] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1141, s. 281-282.
[3] R. Pierskała, *Ars celebrandi w odnowionej liturgii*, w: tenże, R. Pośpiech (red.), *Kultura i sztuka w służbie Eucharystii*, Opole 1997, s. 94.
[4] A.M. Ranjith, *Towards an Ars Celebrandi in Liturgy*, „Notitiae" 46 (2009), nr 1-2, s. 40.

czynności liturgicznych”[5]. Papież zwraca uwagę na piękno i wspaniałość świątyni, na wzorowy porządek ceremonii, powagę i pobożność w ich sprawowaniu[6].

Na początku XX wieku coraz bardziej żywotnym stawał się Ruch liturgiczny, którego jedną z wielkich postaci był, uwrażliwiony na piękno liturgii, mnich benedyktyński – Lambert Beauduin. Gdy jako młody kapłan diecezjalny wstąpił do nowicjatu benedyktynów w opactwie Mont César w Lowanium, zachwycił się bogactwem i pięknem sprawowanej tam liturgii i powiedział: „Jaka szkoda, że ta pobożność pozostaje przywilejem elity; my jesteśmy arystokratami liturgii. Trzeba koniecznie sprawić, aby karmieni nią byli wszyscy, także najprostszy lud. Dlatego powinniśmy zdemokratyzować liturgię”[7]. Kilka lat później zaczyna szerzyć rewolucyjne, jak na owe czasy poglądy, proponując rozdawanie Komunii wiernym podczas Mszy św., zniesienie dublowania czytań i śpiewów przez celebransa, zniesienie ostatniej Ewangelii, usunięcie z ołtarza tabernakulum, ustawienie ołtarza twarzą do ludu, zreformowanie Wigilii Paschalnej, reformę lekcjonarza i brewiarza, głoszenie homilii, skrócenie postu eucharystycznego, wprowadzenie Mszy wieczornej[8]. Domagał się wręcz, by uczynić wszystko, „aby nasi wierni żyli liturgią”[9]. I jak wiemy, te propozycje kilkadziesiąt lat później zostały przyjęte przez Kościół.

Inny przedstawiciel Ruchu liturgicznego, Romano Guardini, pisał w 1918 r., że liturgia przedstawia się często jako coś w rodzaju aktorstwa i teatru[10]. Ale „artysta pragnie jedynie wyrazić swoją istotę i tęsknotę oraz nadać zewnętrzny kształt wewnętrznej prawdzie”. Natomiast w liturgii dokonuje się coś więcej. „Daje ona człowiekowi możliwość i okazję, by kierowany przez łaskę zrealizował najbardziej osobisty sens swego istnienia, by stał się w pełni takim, jakim powinien i może być, zgodnie z Bożym przeznaczeniem”[11]. W odniesieniu do konkretnych przepisów liturgicznych Guardini zauważa, że zrozumieć je może tylko ten, kto jest zdolny do poważnego traktowania sztuki[12]. Liturgia jest sztuką wyrosłą z życia, a jej środki wyrazu są bardzo bogate. Wyraża ona piękno będące radosnym blaskiem, który ujawnia się wówczas, gdy dokonuje się objawienie ukrytej prawdy[13].

---

[5] Pius X, Motu proprio *Tra le sollecitudini*, Watykan 1903, AAS 36 (1903), s. 329-339; tekst polski zob. Motu proprio *O muzyce i śpiewie kościelnym*, Warszawa 2002, s. 5.

[6] Tamże, s. 5-6.

[7] J. Lamberts, *„Ars celebrandi” or the Art to celebrate the Liturgy*, w: tenże (red.), *„Ars celebrandi”. The Art to Celebrate the Liturgy. L’Art de célébrer la liturgie. Textes et études liturgiques*, Studies in liturgy XVII, Leuven 2002, s. 7.

[8] Por. L. Beauduin, *Modlitwa Kościoła*, tłum. S. Koperek, Kraków 1987, s. 19-21.

[9] A.G. Martimort, *Dom L. Beauduin et le Centre de Pastorale Liturgique*, „La Maison-Dieu” 62 (1960), s. 12.

[10] Por. R. Guardini, *O duchu liturgii*, tłum. M. Wolicki, Kraków 1996, s. 100.

[11] Tamże, s. 109.

[12] Tamże, s. 110.

[13] Tamże, s. 118.

Joseph Andreas Jungmann w 1939 r. podkreślał, że w liturgii istnieje zapotrzebowanie na piękno i powinna ona być piękna, bo piękno należy do jej natury i wypływa z jej istoty[14]. Liturgia powinna być przeniknięta duchem czci, ufności, zgody, miłości oraz ma być wspólnotowa i uporządkowana[15].

Pius XII w encyklice *Mediator Dei* pochwala zapał wielu uczonych do nauk liturgicznych, dzięki czemu „wzniosłe ceremonie Ołtarza i Mszy św. doznały lepszego poznania, zrozumienia i docenienia". Równocześnie papież boleje nad tym, że w niektórych krajach znajomość i ukochanie liturgii są niekiedy nikłe albo prawie żadne, a także nad tym, że niektórzy skłaniają się zbytnio do nowości i zbaczają z drogi zdrowej nauki i rozwagi[16]. Nalega też na posłuszeństwo liturgicznym przepisom i przypomina, że w liturgii należy troszczyć się o świętość, właściwe obrazy i formy, którym służy prawdziwa i doskonała sztuka i o powszechność, która ujawnia katolicką jedność Kościoła[17].

2. Reforma soborowa i posoborowe wstrząsy

W soborowej konstytucji o liturgii świętej osobne rozdziały poświęcono muzyce sakralnej i sztuce kościelnej. Wskazano, że muzyka stanowi skarbiec nieocenionej wartości, a śpiew kościelny jest nieodzowną oraz integralną częścią uroczystej liturgii. „Muzyka kościelna będzie tym wznioślejsza, im ściślej zespoli się z czynnością liturgiczną" (KL 112). Śpiew sprawia, że czynność liturgiczna przybiera godniejszą postać (por. KL 113). W temacie sztuki kościelnej podkreślono, że ze swej natury jest ona nastawiona na nieskończone piękno Boże i może skutecznie zwracać ku Bogu ludzkie serca. Przedmioty należące do kultu, jako znaki i symbole rzeczywistości nadziemskiej, mają być godne, ozdobne i piękne (por. KL 122). W sztuce kościelnej należy eksponować bardziej szlachetne piękno, aniżeli wyłącznie okazałość (por. KL 124).

Wspomniana konstytucja podkreśla, że każda celebracja liturgiczna jest działaniem Chrystusa-Kapłana oraz Kościoła i jest to czynność święta (por. KL 7). Wierni mają przystępować do liturgii z należytym usposobieniem duszy. Czynności liturgiczne należy sprawować ważnie i godziwie, a wierni mają w nich uczestniczyć świadomie, czynnie i owocnie (por. KL 11). Należy jednak zauważyć, że sobór dosyć słabo akcentuje zagadnienie sztuki celebrowania. Nie ma tu wyrażenia *ars celebrandi* ani nie mówi się bezpośrednio o pięknie liturgicznych czynności.

[14] J.A. Jungmann, *Sprawowanie liturgii. Podstawy i historia form liturgii*, tłum. M. Wolicki, Kraków 1992, s. 96-97.
[15] Por. tamże, s. 98-99.
[16] Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Kielce 1948, s. 29-30.
[17] Tamże, s. 98.

Duch soborowej reformy liturgii przez wielu został mylnie zrozumiany. Niektórzy stanęli w opozycji do reform, inni zaś chcieli je przeprowadzać ze zbytnim pośpiechem. W latach siedemdziesiątych pojawił się w pewnych krajach, jak np. we Francji, Belgii, Holandii, problem spontanicznych modlitw eucharystycznych. Takich modlitw były setki. Nadużycia były liczne i w niektórych wspólnotach mnożyły się skandale[18]. A kiedy nie ma posłuszeństwa i szacunku dla określonych norm, nie ma liturgii, ponieważ liturgia zbudowana jest na porządku[19].

W licznych krajach niektórzy duchowni zaczęli eksperymentować na własną rękę. W liturgii przez nich sprawowanej było dużo improwizacji, spontaniczności, wybujałej fantazji i elementów zaprzeczających godziwemu jej sprawowaniu. Wprowadzano własne modlitwy, gesty i postawy ciała. Czytania biblijne zastępowano nieraz tekstami zupełnie świeckimi, pomijano niektóre teksty zawarte w księgach liturgicznych, celebracje bywały czasami przegadane. W homiliach, komentarzach i ogłoszeniach duszpasterskich pojawiały się żarty, które miały na celu rozbawienie zgromadzenia, wywołanie śmiechu, przez co zachwianiu ulegała powaga i godność celebracji. Posuwano się nawet do tego, że zastępowano hostię i wino gronowe innym pokarmem i napojem. Świeckich dopuszczano w niektórych wspólnotach do koncelebrowania Mszy św., podczas której razem z kapłanem wypowiadali słowa modlitwy eucharystycznej, włącznie ze słowami konsekracji. Zaniedbywano używanie szat liturgicznych i odpowiednich naczyń. Starano się zaszokować wiernych jakąś ekstrawagancką nowością, by w ten sposób zwrócić na siebie uwagę i wzbudzić podziw dla własnej „odwagi" i kreatywności. Wszystko to prowadziło do zaciemniania *sacrum* i *misterium*, co w efekcie przyczyniało się do odchodzenia ludzi od Kościoła. Takie postawy duchownych były często wynikiem ignorancji związanej z nienadążaniem za zmieniającymi się liturgicznymi przepisami. Nieraz był to efekt zapatrzenia w siebie i zatraty właściwej relacji z Bogiem. Tego rodzaju zjawiska, spotykane na różnych kontynentach i powodujące wielkie szkody, domagały się napiętnowania.

Zdecydowana reakcja nastąpiła ze strony papieża Jana Pawła II, który w liście z 1980 r. zanotował: „nieliczenie się z przepisami liturgicznymi musi być odbierane jako brak poszanowania dla Eucharystii – podyktowany może indywidualizmem, a może bezkrytycznym stosunkiem do lansowanych opinii, a może jakimś brakiem ducha wiary"[20]. Po 23 latach, papież nawiązując w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* do nadużyć, które ujawniły się w przeszłości, napisał: „Niestety, trzeba z żalem stwierdzić, że począwszy od czasów posoborowej refor-

[18] P. Marini, *Ceremoniarz papieski. Rozmowy o liturgii przeprowadzili Dominique Chivot i Vincent Cabanac*, tłum. M. Romanek, Katowice 2010, s. 110.

[19] Por. tamże, s. 111.

[20] Jan Paweł II, List *O tajemnicy i kulcie Eucharystii*, Rzym 1980, nr 12.

my liturgicznej, z powodu źle pojmowanego poczucia kreatywności i przystosowania, nie brakowało nadużyć, które dla wielu były przyczyną cierpienia. Pewna reakcja na «formalizm» prowadziła niekiedy, zwłaszcza w niektórych regionach, do uznania za nieobowiązujące «formy» obrane przez wielką tradycję liturgiczną Kościoła i jego Magisterium, i do wprowadzenia innowacji nieupoważnionych i często całkowicie nieodpowiednich"[21]. Papież przypomniał, że liturgia nie jest nigdy prywatną własnością ani celebransa, ani wspólnoty, a sprawowanie liturgii według norm liturgicznych jest wyrazem miłości do Kościoła[22].

Oczywiście obok obszarów, na których miały miejsce wspomniane nieprawidłowości i nadużycia, istniały kraje, gdzie tego rodzaju problemów nie było albo były one jednostkowe i sporadyczne. I dobrze się dzieje w Kościele, że od wielu już lat coraz głębszą i bardziej powszechną staje się refleksja nad tym, by liturgię traktować jako sztukę celebrowania, która przyciąga ludzi nie tylko swoim niewidzialnym darem nadprzyrodzonym, ale i pięknem postrzeganym przez zmysły.

3. *Ars praesidendi*

Biskupi włoscy w 1983 r. napisali, że cała celebracja liturgiczna jest łaską i sztuką: łaską, ponieważ to Duch Chrystusa organizuje celebracyjną wspólnotę; sztuką dlatego, że jest czynnością rytualną i symboliczną, która jeśli chce być skuteczna, musi respektować wymagania komunikacji[23]. *Ars praesidendi* w liturgii koncentruje się na osobie celebransa, natomiast wyrażenie *ars celebrandi* jest zagadnieniem szerszym[24]. Sztuka przewodniczenia jest nie tylko sprawą harmonijnie połączonych ze sobą czynności, odpowiedniego wypowiadania lub śpiewania liturgicznych tekstów, uzdolnień celebransa, jego szat i wystroju świątyni, ale przede wszystkim jest to sprawa głębokiej wewnętrznej komunii z Chrystusem; to sztuka podporządkowania się Jezusowi Chrystusowi, najwyższemu i jedynemu kapłanowi[25]. Chrystus jest pierwszym podmiotem działania w liturgii. Jest On obecny w osobie kapłana sprawującego liturgię (KL 7) i dlatego kapłan powinien mieć zawsze świadomość, że to Chrystus jest pierwszym

[21] Tenże, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, Rzym 2003, nr 52.

[22] Tamże.

[23] Por. A. Sorrentino, *Sztuka przewodniczenia celebracjom liturgicznym*, tłum. P. Cembrowicz, Kraków 2001, s. 68.

[24] B. Nadolski, *W poszukiwaniu etosu przewodniczenia w liturgii*, w: tenże (red.), *Ars celebrandi. Materiały z sympozjum liturgicznego w UKSW (29 kwietnia 2003 r.)*, Katowice 2003, s. 67.

[25] Por. R. Pierskała, *Ars celebrandi w odnowionej liturgii*, s. 102; A.M. Ranjith, *Towards an Ars Celebrandi in Liturgy*, s. 43-44.

liturgiem. W zgromadzeniu liturgicznym Duch Święty uobecnia Chrystusa wraz z Jego dziełem zbawczym od tajemnicy Wcielenia do Paruzji. Punktem szczytowym zbawczego dzieła jest męka, śmierć i zmartwychwstanie Syna Bożego[26]. I kapłan powinien pamiętać, że liturgię sprawuje przede wszystkim Chrystus z Wieczernika, z Getsemani, z Drogi Krzyżowej, z Golgoty, z Grobu Zmartwychwstania i z Królestwa Bożego. Jest to Zbawiciel miłujący swoich uczniów do końca (J 13,1; 15,9), uniżający się przed nimi w pokorze, (J 13,5-11), modlący się za nich i za Kościół (J 17,6-26), dający im swoje Ciało i Krew (Mt 26,26-28). Jest to Chrystus odczuwający smutek i trwogę (Mt 26,37-38), posłuszny woli Ojca (Mt 26,42), pocący się krwią (Łk 22,44), biczowany, cierpiący i konający na krzyżu, przez co daje dowód największej miłości do swoich przyjaciół (J, 15,13). Jest to Pan miłosierny wobec grzeszników (Łk 23,34. 42), niosący pokój i radość (J 20,20-21). Jest to wreszcie Syn Boży zasiadający „po prawej stronie Wszechmocy Bożej" (Łk 22,69) i odbierający chwałę i cześć od wszelkiego stworzenia (Ap 5,13; 7,9-12). Takiego właśnie Chrystusa ma reprezentować kapłan sprawujący liturgię; takiego Chrystusa ma naśladować i głosić, aby być wiarygodnym świadkiem Jego tajemnic. Ma on dążyć do takiego stanu, jaki osiągnął św. Paweł, gdy pisał: „Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus" (Ga 2,20).

Kapłan sprawujący liturgię *in persona Christi* powinien mieć odpowiednie usposobienie duszy. Powinien miłować Boga i stawiać Go na pierwszym miejscu; powinien miłować i darzyć szacunkiem ludzi obecnych na liturgii. Ma być sługą, a nie właścicielem Bożych tajemnic. Ma promieniować pobożnością, pokorą, mądrością, powagą i spokojem. Wierni powinni wyczuwać, że kapłanowi zależy na ich dobru, na ich zbawieniu. Prawdziwa *ars celebrandi* wymaga od celebransa i wiernych głębokiej wiary i szacunku dla niebiańskiej godności wszystkich czynności liturgicznych. Nie ma takiej czynności w ciągu dnia, która mogłaby równać się z liturgią[27]. Liturgia jest najlepszym środkiem oddawania chwały Bogu i uświęcania człowieka. Trzeba też pamiętać, że dla Boga miłą jest ta celebracja, którą sprawuje kapłan odpowiednio usposobiony, kapłan wolny od grzesznych zniewoleń i przywiązań. Warto w tym momencie przywołać obraz składania ofiar przez Kaina i Abla. Bóg nie przyjął ofiary od Kaina, bo w jego wnętrzu widział zarodek grzechu i brak mu było dobrego postępowania. Abel z kolei był w oczach Bożych bez zarzutu i dlatego jego ofiara była dla Boga miła (por. Rdz 4,3-7).

Celebracja liturgiczna domaga się czystego serca, wcześniejszego modlitewnego przygotowania i systematycznej pracy. Wymaga „świeżych" komentarzy,

[26] H.J. Sobeczko, *Zgromadzeni w imię Pana. Teologia znaku zgromadzenia liturgicznego*, Opole 1999, s. 113-114.

[27] A.M. Ranjith, *Towards an Ars Celebrandi in Liturgy*, s. 49.

nowych homilii obrzędowych i mszalnych, śpiewów i dekoracji. Celebrans ma obowiązek znajomości i przestrzegania przepisów liturgicznych, gdyż pomagają one zachować jedność w Kościele i stanowią podstawę prawdziwej *ars celebrandi*.

Ostatni moment przygotowania do przewodniczenia w liturgii ma miejsce w zakrystii. Kapłan powinien do niej przychodzić jakiś czas przed rozpoczęciem celebracji, by w skupieniu, wyciszeniu i bez pośpiechu ubrać się w liturgiczne szaty i rozpocząć sprawowanie liturgii punktualnie. Ma ją sprawować z godnością i dostojeństwem. Jego czynności i gesty powinny charakteryzować się prostotą, umiarem i starannością. Liturgiczne teksty ma wypowiadać wyraźnie, odpowiednio głośno i bez pośpiechu. Po każdej celebracji powinien wyrazić w swoim sercu wdzięczność Bogu za dary i łaski, których doświadczył. Gdy celebrans przestrzega powyższe zasady, wówczas liturgia przyczynia się do wzrostu wiary jej uczestników oraz staje się pociągająca i piękna. A piękno jest złączone z ładem, harmonią, porządkiem i wdziękiem. Piękno pociąga, wciąga, zadziwia, zachwyca, pobudza, podoba się i wzrusza. Działa ono na zmysły, umysł, uczucia, intuicję i wyobraźnię. Piękno w liturgii przybliża do Boga, który jest największym pięknem i który stworzył piękny świat. W liturgii należy wystrzegać się jednak estetyzmu, który uważa piękno za wartość ważniejszą od świętości, prawdy i dobra[28].

Istotnym elementem w pięknym sprawowaniu liturgii jest osobista świętość celebransa. Bezgraniczne pragnienie oddania swego życia Chrystusowi z wielkim podziwem dla Jego Osoby, z miłością, wiarą i radością jest warunkiem, bez którego nie można dobrze celebrować[29]. Święty kapłan, zanurzony w Bogu i promieniujący chrześcijańskimi cnotami, jest dla wspólnoty nieocenionym skarbem. Święci kapłani potrafią przeniknąć mocą miłości głębię sprawowanej przez siebie liturgii, potrafią tę głębię przekazać innym i pociągnąć ich do miłości Boga. W świadectwie świętych liturgia, zwłaszcza liturgia Eucharystii, nabiera całego blasku przeżycia, „zaraża" nas i niejako „rozgrzewa"[30].

Msze święte sprawowane przez takich świętych jak Jan od Krzyża, Wawrzyniec z Brindisi, Jan Maria Vianney, Józef z Kupertynu i ojciec Pio porywały i wzruszały wiernych dlatego, że ci kapłani „stali się Eucharystią"[31].

Jan Maria Vianney nie pociągał ludzi swoim wyglądem ani głosem, ani ubiorem, ale przyciągał ich swoją świętością. Na Eucharystię przez niego spra-

[28] Por. H.J. Sobeczko, *Liturgia jako ars celebrandi*, w: B. Nadolski (red.), *Ars celebrandi. Materiały z sympozjum liturgicznego w UKSW (29 kwietnia 2003 r.)*, s. 26.
[29] Por. A.M. Ranjith, *Towards an Ars Celebrandi in Liturgy*, s. 44.
[30] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, nr 62.
[31] A. Negrisolo, N. Castello, S.M. Manelli, *Tajemnica ojca Pio*, tłum. W. Zasiura, Kraków 2000, s. 162.

wowaną przybywały tłumy. Wierni zauważali, że w trakcie sprawowania Mszy św. dokonywała się w nim przemiana: jego wzrok stawał się ognisty i rozpalał mu całe oblicze[32]. Można powiedzieć, że żył on Eucharystią w taki sposób, iż zaspokajała ona głód jego duszy i ciała. W jednej z nauk katechizmowych powiedział: „Gdybyśmy mieli wiarę żywą, na pewno widzielibyśmy [Boga] tu, w Przenajświętszym Sakramencie. Są kapłani, którzy widzą Go codziennie, podczas Ofiary Mszy Świętej"[33]. Kiedyś zwierzył się swemu przyjacielowi kapłanowi, że przy ołtarzu doznawał niezmiernych pociech, bo widział Pana Boga[34].

Ojciec Pio posiadał dar niezwykle głębokiego przeżywania sprawowanej przez siebie Eucharystii. Doznawał w jej trakcie mistycznych uniesień ducha, odczuwał dotknięcia Boga, zjednoczenie serc, otrzymywał dar łez. A pewnego dnia podczas dziękczynienia na jego ciele pojawiły się stygmaty[35]. Codzienna Msza św. była dla niego umocnieniem i pociechą. Przybywali na nią ludzie z różnych stron świata. Celebrował ją bardzo wolno, a słowa nieraz wymawiał bardzo cicho. W jej trakcie pojawiały się dłuższe chwile milczenia[36]. Czynności i słowa zdawały się być poddane kontemplacji. Kulminacja jego przeżyć następowała w czasie Komunii św., o czym sam napisał: „Zanim Go przyjmę, odczuwam taki głód i pragnienie, że niewiele brakuje, bym umarł z braku pożywienia. Oto dlaczego tak bardzo pragnę zjednoczyć się z Nim, choć niekiedy trawi mnie gorączka i cały trzęsę się ze strachu, gdy mam spożyć Jego ciało (...). Potem jednak mam odczucie, że już posiadam najwyższe Dobro"[37]. Dnia 28 marca 1913 r. ojciec Pio ujrzał Jezusa, który ukazał mu wielką rzeszę kapłanów, jak sprawowali Mszę św., jak (lekceważąco) ubierali się w święte szaty i z nich się rozbierali. Na policzkach Jezusa pojawiły się dwie wielkie łzy, po czym oddalił się od owych kapłanów z uczuciem ogromnego niezadowolenia i zawołał: „Rzeźnicy! Mordercy!"[38].

Warto jeszcze spojrzeć na postać Jana Pawła II i na jego podejście do sprawowania liturgii. Jego pontyfikat wyrażał się nade wszystko w liturgii i przez liturgię. Starał się jak najlepiej reprezentować Chrystusa i w sposób komunikatywny przybliżać Go Ludowi Bożemu. Do sprawowania każdej liturgii był przygotowany i skrupulatnie przestrzegał norm liturgicznych. Sprawowana przez niego liturgia była piękna w pierwszych latach jego pontyfikatu i pozostała taką do końca. I chociaż ostatnie lata jego posługi na ziemi były naznaczone

[32] F. Trochu, *Proboszcz z Ars*, tłum. P. Mańkowski, Poznań 2004, s. 373.
[33] Tamże, s. 374.
[34] Tamże.
[35] Por. G. Majka, *Na drodze do Boga. Życie i wybrane pisma Ojca Pio, kapucyna i stygmatyka*, Kraków 1984, s. 192.
[36] L. Peroni, *Ojciec Pio*, t. II, tłum. J. Curyło, Kraków 2008, s. 119-126.
[37] G. Majka, *Na drodze do Boga...*, s. 195.
[38] Por. tamże, s. 199-200.

różnymi cierpieniami fizycznymi, co objawiło się zmianą wyglądu zewnętrznego, osłabieniem głosu i dykcji, kłopotami z poruszaniem się – to jednak podczas celebracji liturgicznych potrafił przyciągać uwagę uczestników, a jego osoba była jeszcze bardziej komunikatywna przez to, że głębiej utożsamiona z cierpiącym Chrystusem.

Można by zapytać, czym święci kapłani zadziwiali wiernych podczas celebracji liturgicznych? Otóż tym, że w czasie sprawowanej przez siebie liturgii potrafili utożsamiać się z Chrystusem, umieli ją przeżywać w swoim wnętrzu i starali się wykonywać gesty, wypowiadać słowa i modlitwy w taki sposób, jak to czynił Jezus. Byli ludźmi miłującymi misterium paschalne i zanurzonymi w pięknie miłości Jezusa[39]. Wierni wyczuwali, że liturgia odnajdywała odzwierciedlenie w ich codziennym życiu i postępowaniu i dlatego chętnie w niej uczestniczyli.

Papież Benedykt XVI w adhortacji *Sacramentum caritatis*, pisząc o *ars celebrandi* uważa, że pierwszym warunkiem, który sprzyja uczestnictwu Ludu Bożego w świętym obrzędzie, jest odpowiednia jego celebracja. Podkreśla on wielkie znaczenie posłuszeństwa normom liturgicznym w całej ich spójności, co zapewnia życie wiary wszystkim wierzącym[40]. Wyjątkowe zadanie w sztuce celebrowania przypada tym, którzy otrzymali sakrament święceń, a więc biskupom, kapłanom i diakonom[41]. Papież nalega na znajomość norm zawartych w księgach liturgicznych, kładzie akcent na prostotę gestów i umiarkowanie znaków, które angażują wiernych bardziej niż sztuczne, niestosowne dodatki[42]. W *ars celebrandi* – zauważa papież – ważną rolę pełni odpowiednia architektura kościołów i ich wyposażenie, a także muzyka i śpiewy[43].

I chociaż w ostatnich dziesięcioleciach wiele uwagi poświęcono w Kościele sztuce celebrowania, to jednak nadal się zdarza, że są kapłani, którzy nie respektują pewnych zasad *ars praesidendi*. Słabością niektórych kapłanów jest egoizm i egocentryzm przejawiający się we wprowadzaniu do liturgii nieuzasadnionych prywatnych dodatków, w przywiązywaniu zbyt wielkiej wagi do swego wyglądu zewnętrznego, w zachwycaniu się własnym głosem czy elokwencją. Mankamentem jest niedbałość w wypowiadaniu słów i wykonywaniu gestów, improwizacje w celebracji, brak troski o piękno szat, sprzętów i ksiąg liturgicznych, rutyna i pośpiech. I w Polsce można spotkać parafie, w których niedzielna Msza św. śpiewana, z homilią i ogłoszeniami, trwa poniżej 30 minut. Taki cele-

[39] Por. P. Marini, *Liturgia e bellezza. „Nobolis pulchritudo"*, Città del Vaticano 2005, s. 79.
[40] Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, Rzym 2007, nr 38.
[41] Tamże, nr 39.
[42] Tamże, nr 40.
[43] Tamże, nr 41-42.

brans działa jak bezmyślny i bezrefleksyjny automat, traktując swoją funkcję niczym znudzony urzędnik pozbawiony wyczucia *sacrum* i piękna. Zdarza się również, że przewodniczący liturgii okazuje na zewnątrz swoje zdenerwowanie, krzyczy i upomina wiernych, ze złością zwraca uwagę ministrantom, wykonuje gwałtowne ruchy, pełni funkcje, które do niego nie należą – taki kapłan nie jest dobrym przewodniczącym[44].

Dawniej celebrans był zwrócony twarzą do tabernakulum, nad którym był umieszczony krucyfiks, i to sprzyjało skupieniu całej uwagi na sprawowanym misterium, sprzyjało relacji wertykalnej. Msza sprawowana twarzą do ludu może łatwiej przyczyniać się do pogłębienia relacji horyzontalnej, ale równocześnie do osłabienia relacji wertykalnej i do zmniejszenia koncentracji na tym, co jest najważniejsze. Dla wielu kapłanów ta zmiana stała się pokusą, z którą sobie nie radzą[45]. Traktują oni sztukę celebrowania jak coś, co zależy tylko od ich czysto ludzkich umiejętności i przez to wpadają w pułapkę gloryfikacji horyzontalizmu[46].

Kapłani powinni uczyć się sztuki celebrowania i zgłębiać wymiar teologiczny i praktyczny liturgicznych obrzędów[47]. Ich formacja powinna mieć odniesienie do następujących pytań: czym jest przewodniczenie? Dlaczego się przewodniczy? Jak się przewodniczy? Te pytania mogą być pomocne w udoskonalaniu sztuki celebrowania[48].

4. *Actuosa participatio*

Sztuka celebracji obejmuje również swoim zasięgiem czynne (aktywne, autentyczne) uczestnictwo wiernych w liturgii. Dzisiaj to uczestnictwo, w stosunku do liturgii przedsoborowej, jest ułatwione ze względu na zrozumiały język, lepszą czytelność znaków, uproszczone obrzędy Mszy św. i innych sakramentów oraz sakramentaliów. Niemniej dawna liturgia też potrafiła angażować i uświęcać. Ileż to osób, świeckich i zakonnych, umiało uczynić z liturgii centrum swego codziennego życia.

Święta Benedykta od Krzyża (Edyta Stein) w 1936 r. w jednym z listów radziła siostrom „spojrzeć na Mszę św. poranną w pięknej wielkopostnej liturgii jak na część główną dnia, a na resztę jak na małą ofiarę dziękczynienia”[49]. Kilka

[44] Por. A. Sorrentino, *Sztuka przewodniczenia celebracjom liturgicznym*, s. 71.
[45] Por. A.M. Ranjith, *Towards an Ars Celebrandi in Liturgy*, s. 48.
[46] Tamże, s. 41.
[47] Por. V. Viola, *Educare i presbiteri all'ars celebrandi*, „Rivista Liturgica” 2 (2011), s. 322-323.
[48] Tamże, s. 321.
[49] Edyta Stein, *Rozważania o Eucharystii*, tłum. T. Maszewski, E. Grochowska, Wrocław 1997, s. 41.

lat wcześniej głosiła, że uczestnictwo w codziennej Najświętszej Ofierze wciąga mimowolnie w życie liturgiczne. Modlitwy, obrzędy ołtarza, w ciągu całego cyklu roku kościelnego, pozwalają duszy dojrzeć i odczuć historię zbawienia, sprawiają, że wkraczamy coraz głębiej w jej sens[50]. Gdy na Mszę św. przychodzimy ze świadomością grzeszności, z żywym pragnieniem zbawienia i szczerze ofiarujemy Bogu siebie samych, wówczas zostajemy przeistoczeni w Chrystusa[51].

Dla św. Faustyny Kowalskiej szczytowym momentem w liturgii eucharystycznej było przyjmowanie Komunii św. Do każdej Komunii tęskniła i odczuwała pragnienie jej przyjęcia. Jednoczyła się w niej z Jezusem przez miłość, odczuwała w swoim sercu uderzenia Serca Jezusowego, miała przekonanie, że cała przemienia się w hostię i głębiej poznaje Boga[52].

Dawna liturgia, mimo wielkich walorów, wymagała jednak zreformowania. Sobór Watykański II jako jedną z myśli przewodnich w reformowaniu liturgii wskazał na czynny udział (*actuosa participatio*) wszystkich w liturgicznym wydarzeniu[53]. W konstytucji *Sacrosanctum Concilium* zanotowano, że „Matka Kościół bardzo pragnie, aby wszyscy wierni byli wdrażani do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, jakiego domaga się sama natura liturgii. Na mocy chrztu lud chrześcijański (...) jest uprawniony i zobowiązany do takiego udziału. To pełne i czynne uczestnictwo całego ludu trzeba mieć bardzo na uwadze przy odnowieniu i pielęgnowaniu świętej liturgii" (KL 14). W innym miejscu konstytucja soborowa zachęca duszpasterzy, by zabiegali o liturgiczne wychowanie i czynny udział wiernych, tak wewnętrzny, jak i zewnętrzny (KL 19). Jest tu mowa o uczestnictwie ludu chrześcijańskiego w celebracji w sposób pełny, czynny i wspólnotowy (KL 21). W sprawowaniu liturgii każdy „powinien w pełni wykonywać wyłącznie tylko to, co należy do niego z natury rzeczy i na podstawie przepisów liturgicznych" (KL 28).

Jak należy rozumieć czynny udział wiernych w liturgii? Na czym on ma polegać? Na te pytania w dokumentach soborowych zabrakło szczegółowych odpowiedzi, co doprowadziło dosyć szybko do nieprawidłowości[54]. Kapłaństwo wspólne wiernych zaczęto pojmować zbyt szeroko, przez co umniejszano rolę kapłaństwa hierarchicznego. Sztucznie mnożono działania zewnętrzne i w ten sposób liturgia zaczęła przeradzać się w niektórych kręgach niemalże w parodię[55]. W czynnym uczestnictwie wiernych widziano potrzebę ogólnej aktywności

[50] Tamże, s. 21.
[51] Por. tamże, s. 24-25.
[52] Faustyna Kowalska, *Dzienniczek*, Warszawa 1993, nr 1813-1821, s. 482-483.
[53] Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 153.
[54] Tamże.
[55] Tamże, s. 156.

tak, aby jak najwięcej osób angażować w działanie, co doprowadziło w wielu miejscach do klerykalizacji świeckich i zaniku prezbiterium[56].

Wprawdzie *actuosa participatio* ma polegać na całkowitym włączeniu się w *actio* Chrystusa Najwyższego Kapłana, ma prowadzić do wewnętrznego przeżywania tego, co w danej celebracji jest najważniejsze; ma pomagać łączyć się z Panem w taki sposób, aby być z Nim jednym duchem (1 Kor 6,17), jednakże działania osób świeckich, jakkolwiek potrzebne i pożyteczne, nie mogą przesłonić ani roli celebransa, ani tego, co w danej celebracji jest istotne. Dobrze jest, gdy wierni mają świadomość własnej godności i przekonanie, że są podmiotem liturgicznych czynności[57]. Taka świadomość pobudza ich do postępu w doskonałości chrześcijańskiej, a to z kolei wpływa na jakość celebracji liturgicznej. Jakość liturgii zależy bowiem od jakości jej uczestników[58]. Z drugiej strony powinni mieć głęboką świadomość, że podczas liturgii wspomina się wydarzenia zbawcze, urzeczywistnia się je i zapowiada ich wieczne skutki w Królestwie Bożym. Powinni mieć wiarę i przekonanie, że celebracje liturgiczne są bezcennym skarbem, który wykracza poza wartości ziemskie. Dobro duchowe uczestników celebracji w dużej mierze zależy również od tego, w jaki sposób przewodniczy kapłan[59]. Każda celebracja liturgiczna jest czynnością złożoną, obejmuje elementy boskie i ludzkie, niewidzialne i widzialne, dlatego celebrans musi posługiwać się językiem werbalnym oraz niewerbalnym, który to język powinien zgłębiać i wyjaśniać innym.

Wierni angażują się czynnie w celebrację poprzez słowa, śpiewy, gesty i postawy ciała, co sprawia, że liturgia przybiera formę komunikacji. Powinni oni rozumieć symbolikę tego, co czynią. Powinni też znać strukturę celebracji, w której uczestniczą, by w odpowiednich momentach wykonywać właściwe czynności i wypowiadać należące do nich słowa. Nigdy jednak nie można zapominać, że liturgia jest dziełem Boga, w którym uczestniczą ludzie[60]. W liturgii działa Duch Święty i to On sam rodzi życie chrześcijańskie, daje mu wzrost i uświęcenie, a nie ludzka wieloraka aktywność[61].

---

[56] A.M. Ranjith, *Towards an Ars Celebrandi in Liturgy*, s. 42.

[57] G. Mattheeuws, *The „Ars Celebrandi" of the Liturgical congregation Some Forgotten Dimensions*, w: J. Lamberts (red.), *„Ars celebrandi". The Art to Celebrate the Liturgy. L'Art de célébrer la liturgie. Textes et études liturgiques*, s. 36-37.

[58] Tamże, s. 43.

[59] L.-M. Chauvet, *La présidence liturgique dans la modernité. Les chances possibles d'une crise*, w: J. Lamberts (red.), *„Ars celebrandi". The Art to Celebrate the Liturgy. L'Art de célébrer la liturgie. Textes et études liturgiques*, s. 64.

[60] J. Nowak, *Podmiotowość komunikatywności w „ars celebrandi"*, w: B. Nadolski (red.), *Ars celebrandi. Materiały z sympozjum liturgicznego w UKSW (29 kwietnia 2003 r.)*, s. 46.

[61] Por. P. Marini, *Ceremoniarz papieski...*, s. 123.

Dokumenty Kościoła mówią o świadomym uczestnictwie wiernych, które polega nie tylko na świadomości obowiązku uczestniczenia w liturgii i na trosce o zachowywanie skupienia, ale na przekonaniu, że jest to ich prawo, przywilej i łaska. Chodzi tu o świadomość wiary i braterstwa wiernych, którzy nie tylko podczas liturgii, ale i poza nią troszczą się o swoją przynależność do Kościoła[62]. Czynne uczestnictwo oznacza angażowanie się we wspólnie wykonywany akt liturgiczny i wypełnianie powierzonych funkcji liturgicznych[63]. Pełny udział w liturgii obejmuje duszę i ciało. Wyraża się on przez wiarę i miłość oraz przez akty zewnętrzne[64].

Były ceremoniarz papieski Piero Marini zauważa, że współcześnie dużo mówi się w związku z liturgią o emocjach, o wrażliwości i uczuciach, które prowadzą do ulegania własnemu entuzjazmowi i do dodawania do obrzędów pewnych elementów, które są wyrazem tych emocji. Zbytnie bazowanie na tym, co uczuciowe, często prowadzi do pogoni za tym, co widowiskowe, przez co liturgia staje się widowiskiem, atrakcją, intrygą i egzaltacją. Odbywa się to „kosztem głębi, rozumu, milczenia, a zwłaszcza ubóstwa i prostoty środków i znaków, które zawsze składały się na liturgię chrześcijańską"[65].

„Widowiskowe" celebracje są czasami obecne podczas liturgii z udziałem dzieci i młodzieży. Niektórzy duszpasterze mają przekonanie, że liturgia dla ludzi młodych musi być urozmaicona hałasem, oklaskami, podskokami, wybuchami śmiechu i okrzykami, bo współczesna młodzież, wychowywana w hałasie, lubi tego rodzaju momenty. Trzeba jednak zastanowić się nad tym, czy to wszystko jest pożyteczne dla rozwoju chrześcijańskiego ducha. Obiektywnie patrząc, można wyrazić opinię, że to właśnie liturgia poważna, prosta, piękna, ubogacona żywym słowem jest lepszym nośnikiem tajemnicy, sprzyja refleksji i lepiej przyczynia się do uświęcenia jej uczestników.

Benedykt XVI, pisząc o *actuosa participatio* stwierdza, że przez to wyrażenie nie rozumie się jedynie prostej zewnętrznej aktywności podczas celebracji. Czynne uczestnictwo należy rozumieć „w sensie głębszym, począwszy od większej świadomości tajemnicy, która jest celebrowana, aż do jej związku z codzienną egzystencją"[66]. Uczestnictwo wiernych staje się owocne, gdy spełnione zostaną pewne warunki. Jednym z nich jest duch ciągłego nawracania się, który winien charakteryzować życie wszystkich wiernych. Do liturgii nie należy przystępować w sposób płytki, bez stawiania sobie pytań dotyczących własnego życia.

[62] Por. R. Pierskała, *Ars celebrandi w odnowionej liturgii*, s. 105.
[63] Tamże, s. 106.
[64] Tamże, s. 106-107.
[65] P. Marini, *Ceremoniarz papieski*..., s. 135-136.
[66] Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, nr 52.

Wewnętrznej dyspozycji sprzyja skupienie, cisza, post i spowiedź sakramentalna. Pojednanie z Bogiem uzdalnia do prawdziwego uczestnictwa. *Actuosa participatio* w liturgii stawia wymagania wykraczające poza samą celebrację: wymaga się tu czynnego uczestnictwa w życiu kościelnym w jego całości, łącznie z zaangażowaniem misyjnym polegającym na wprowadzaniu miłości Chrystusa w życie społeczne[67]. Podczas Mszy św. pełne uczestnictwo występuje wtedy, gdy przyjmuje się Komunię. Dla tych jednak, którzy z różnych powodów nie mogą przyjąć sakramentalnej Komunii, „uczestnictwo we Mszy św. pozostaje konieczne, ważne, znaczące i owocne". W takiej sytuacji ważnym jest pragnienie zjednoczenia z Chrystusem w komunii duchowej[68].

Podczas liturgii właściwe sobie funkcje pełnią niektórzy świeccy. Mogą oni przyczyniać się do powiększania piękna liturgicznej celebracji i tym samym do lepszego w niej uczestnictwa. Konstytucja o liturgii podkreśla, że ministranci, lektorzy, komentatorzy i członkowie chóru również spełniają prawdziwą posługę liturgiczną i nalega, by ją wykonywali z tak szczerą pobożnością i dokładnością, jak to przystoi wzniosłej służbie i odpowiada słusznym wymaganiom Ludu Bożego. „Należy więc starannie wychować te osoby w duchu liturgii oraz przygotować je do odpowiedniego i zgodnego z przepisami wykonywania przysługujących im czynności" (KL 29).

W *Ogólnym wprowadzeniu do Mszału rzymskiego* kładzie się nacisk na jedność Ludu Bożego w modlitwach, śpiewach, gestach i postawach ciała (OWMR 96). Obok funkcji wspomnianych w Konstytucji o liturgii, dodano tu posługę akolity, nadzwyczajnych szafarzy Komunii św., funkcję psałterzysty, organisty, kantora, dyrygenta, zakrystiana, zbierających ofiary w kościele, mistrza ceremonii i tych, którzy w pewnych krajach przyjmują wiernych w drzwiach kościoła, wskazują im właściwe miejsca i utrzymują porządek w czasie procesji (OWMR 98-106). Podkreśla się, że „każdą celebrację liturgiczną należy starannie przygotować przy zgodnym współudziale wszystkich zainteresowanych oraz przy użyciu mszału i innych ksiąg liturgicznych, tak co do strony obrzędowej, jak i spraw duszpasterskich czy muzyki" (OWMR 111). Papież Benedykt XVI, pisząc o lektorach w adhortacji *Verbum Domini*, nalega na ich odpowiednie i staranne przygotowanie od strony biblijnej, liturgicznej i technicznej[69]. Wydaje się, że taka sugestia może odnosić się do wielu innych osób pełniących różne funkcje podczas liturgii.

[67] Tamże, nr 55.

[68] Tamże.

[69] Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, Rzym 2010, nr 58. Poszerzenie tych zagadnień można znaleźć w: H.J. Sobeczko, *Zgromadzeni w imię Pana...*, s. 148-175.

Konkretne wskazania dotyczące formacji służby liturgicznej oraz jej zaangażowania w przygotowanie i przebieg ceremonii znalazły się w specjalnym *Dyrektorium*, które zostało przyjęte na Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski w 2008 r. Uwydatnia się tu rolę akolity, lektora, kantora, ministrantów, scholi, nadzwyczajnych szafarzy Komunii św., animatorów liturgicznych, ceremoniarzy i wielu innych zespołów[70]. *Dyrektorium* zachęca, by we wspólnotach parafialnych tworzyć coraz więcej grup dziecięcych, młodzieżowych, a także złożonych z ludzi dorosłych, które staną się częściowo odpowiedzialne za kształt liturgii, jej piękno i sprawowanie zgodne z dokumentami Kościoła[71].

* * *

Zgłębianie tematu liturgii jako sztuki celebrowania jest równocześnie pogłębianiem wiedzy o tym, co przybliża człowieka wierzącego do Boga i do osobistego oraz wspólnotowego szczęścia. Troska o piękno liturgii i większą w niej aktywność wiernych, akcentowana przez przedstawicieli Ruchu liturgicznego, spotkała się z pozytywnym przyjęciem i praktyczną realizacją podczas Soboru Watykańskiego II i w okresie posoborowym. Liturgia, będąc w swej istocie sztuką celebrowania, posiada w sobie moc uświęcającą Lud Boży i jest najlepszym sposobem oddawaniu chwały Bogu. *Ars celebrandi* obejmuje swym zasięgiem *ars praesidendi* i *actuosa participatio*. Piękno celebrowania zależy od przygotowania wewnętrznego i zewnętrznego wszystkich uczestników liturgii. Gdy *ars celebrandi* zostaje przytłumiona przez rutynę, pośpiech, niedbalstwo, nieliczenie się z przepisami, wówczas skutki takiej celebracji mogą być dla niektórych jej uczestników szkodliwe. Głównym liturgiem w celebracji liturgicznej jest zawsze Chrystus. Kapłan i wierni, których zadaniem jest naśladowanie Chrystusa i dążenie do świętości, powinni podchodzić do sprawowania liturgii z czystym sercem, z pokorą, miłością, wiarą, wdzięcznością, oraz wolnością od szkodliwych i nieuporządkowanych uprzedzeń i przywiązań. Liturgia dobrze przygotowana i sprawowana w duchu służby, w skupieniu polegającym na zgodności myśli ze słowami i gestami, angażująca całego człowieka wraz z jego wolą, rozumem i uczuciami może być pociągająco piękną i owocną sztuką. Pięknego sprawowania liturgii i umiejętnego z niej korzystania uczą nas święci kapłani i święci wierni. Jakość liturgii zależy bowiem od jakości jej uczestników. Dlatego Kościół w pierwszej Modlitwie eucharystycznej o pojednaniu modli się następującymi słowami: „Ojcze prawdziwie święty, od początku świata czynisz nas uczestnikami

[70] Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa służby liturgicznej*, Kraków 2009, nr 37-40; 42-49; 52-147.

[71] Tamże, nr 165.

Twego zamysłu miłości, abyśmy byli świętymi, jak Ty jesteś święty. Wejrzyj na lud zebrany wokół Ciebie i ześlij swego Ducha (...)".

Riassunto

L'ARTE DELLA CELEBRAZIONE DELLA LITURGIA

Alcune idee liturgiche proposte dagli illustri rappresentanti del Movimento liturgico sono state accettate dal Concilio Vaticano II e realizzate negli anni postconciliari. La Costituzione *Sacrosanctum Concilium* sottolinea l'importanza della partecipazione attiva dei fedeli laquale dipende molto dai pastori responsabili dell'osservanza delle leggi che assicurano la valida e lecita celebrazione liturgica. Essi devono vigilare che i fedeli presenti nella liturgia vi prendano parte consapevolmente, attivamente e fruttuosamente (SC 11). La Costituzione liturgica affronta il tema della musica e dell'arte sacra, non parla però esplicitamente dell'importanza dell'*ars celebrandi*. Negli ultimi vent'anni il tema dell'arte della celebrazione liturgica è stato studiato accuratamente.

Il sacerdote deve servire Dio e il popolo con amore, fede, dignità, umiltà, semplicità e pietà. Deve obbedire fedelmente alle norme liturgiche nella loro completezza. La bellezza della liturgia esige rinuncia da parte del celebrante all'egoismo, alla nervosità, alla fantasia, al capriccio. Nella liturgia si deve evitare la fretta. Anche ogni fedele presente nell'assemblea deve avere una *ars celebrandi*, conoscendo la struttura della liturgia celebrata con le sue formule e gesti. Deve attuare una vera *ars partecipandi* ed acquistare la capacità di partecipare interiormente ai riti che si svolgono.

Ks. Tadeusz MAKOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXV (2011) 241–302

Wkład kościelnego magisterium społecznego w poszukiwania rozwiązań współczesnej kwestii demograficznej

Od początku ludzkich dziejów wpisane w egzystencję człowieka powołanie do rozwoju w nader zauważalnej postaci uwidaczniało się w ilościowym wzroście potencjału populacyjnego. Przez wiele stuleci wzrost ten był umiarkowany, a w konsekwencji nie powodował poważniejszych perturbacji w wymiarze społecznym, gospodarczym czy politycznym. Ta sytuacja jednak uległa zasadniczej zmianie w ostatnich dziesiątkach lat, przyczyniając się do powstania tak zwanej „kwestii demograficznej"[1].

Nie da się zaprzeczyć, że poszukiwanie adekwatnych rozwiązań współczesnych problemów ludnościowych wymaga ofiarnego i odpowiedzialnego zaangażowania wszystkich ludzi dobrej woli. O wadze tej kwestii najdobitniej świadczy fakt zainicjowania pod egidą Organizacji Narodów Zjednoczonych ogólnoświatowej debaty w tym przedmiocie, co między innymi znalazło wyraz w pięciu – jak dotąd – międzynarodowych konferencjach demograficznych (Rzym – 1954 r., Belgrad – 1965 r., Bukareszt – 1974 r., Meksyk – 1984 r. i Kair – 1994 r.).

Od wielu już lat w zatroskaniu o właściwy kształt polityki demograficznej bierze również aktywny udział Stolica Apostolska. Jej wkład w tej materii ma szczególną wartość. Odnosi się on bowiem do etycznego aspektu „kwestii demograficznej", który w toczącej się dyskusji bywa zazwyczaj pomijany. A przecież nietrudno zauważyć, że przezwyciężenie aktualnych kłopotów w dziedzinie populacyjnej nade wszystko wymaga respektowania wymogów porządku moralnego. Na nic bowiem zdadzą się nawet najlepsze rozwiązania techniczne, jeśli

[1] Por. R.A. Sigmond, *Fundamentum morale politicae demographicae*, Romae 1956, s. 5n. Por. też: K. Majdański, *Kwestia demograficzna – między cywilizacją życia a cywilizacją śmierci*, w: Tenże (red.), *„Arena bitwy o życie". Aktualna sytuacja demograficzna w świecie i w Polsce*, Łomianki 2000, s. 88n.

będą sprzeczne z sakralnym charakterem ludzkiego życia, godnością człowieka, odpowiedzialnością małżonków, autonomią rodziny i całych narodów.

Pierwszą – zasługującą na uwagę – magisterialną enuncjacją kościelną, która dotknęła moralnej specyfiki problemów demograficznych, jest encyklika Piusa XI *Casti connubii*, opublikowana 31 grudnia 1930 roku[2]. Stanowi ona bowiem m.in. odpowiedź Stolicy Apostolskiej na deklarację zgromadzonych na konferencji z Lambeth biskupów anglikańskich, którzy w związku z upowszechnianiem się alarmistycznych ocen wzrostowych trendów populacyjnych w świecie, zaaprobowali stosowanie technik antykoncepcyjnych. W ścisłym sensie jednak oficjalne nauczanie Kościoła katolickiego w dziedzinie demograficznej inicjuje list apostolski Piusa XII do uczestników Włoskiego Tygodnia Społecznego w Palermo z 27 września 1953 r.[3] Jeszcze wnikliwszą i wszechstronniejszą interpretację „kwestii demograficznej" zawiera encyklika Jana XXIII *Mater et Magistra*, ogłoszona 15 maja 1961 r. (por. MM 196-210)[4]. Do problematyki wzrostu ludzkiej populacji ustosunkowuje się również II Sobór Watykański w konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes* o Kościele w świecie współczesnym (por. GS 87)[5]. Najistotniejszy jednak wkład w kształtowanie się oficjalnej doktryny Kościoła katolickiego w odniesieniu do zagadnień ludnościowych prezentuje nauczanie Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI. W tym wypadku liczą się nie tylko odnośne fragmenty ogłoszonych przez tych papieży encyklik, adhortacji czy listów apostolskich (por. PP 37, HV 2 i 23, OA 18, SRS 25, CA 39, EV 16 i 91, FC 30, CV 28 i 44), ale i stosowne interwencje oraz oświadczenia na forum międzynarodowym zarówno osobiste, jak i za pośrednictwem upoważnionych do tego przedstawicieli Stolicy Apostolskiej[6]. Na szczególną uwagę zasługuje po-

[2] Tłumaczenie polskie: „Chrześcijanin w Świecie", 18 (1986), nr 1-2, s. 102-142.

[3] Por. A. Savignat (red.), *Relations humaines et société contemporaine. Synthèse chrétienne directives de SS. Pie XII*, Fribourg – Paris 1956, t. 2, nr 3460-3472.

[4] Tłumaczenie polskie: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym – Lublin 1987, t. 1, s. 219-268.

[5] Tłumaczenie polskie: tamże, s. 313-390.

[6] Por. m.in.: Przesłanie Pawła VI skierowane do sekretarza generalnego III Światowej Konferencji Ludnościowej w Bukareszcie: *Zapewnić jednostkom i narodom życie godne człowieka* (28.03.1974 r.) – tłumaczenie polskie: „Chrześcijanin w Świecie", 6(1974), nr 6, s. 49-52; Przemówienie Pawła VI wygłoszone w Castel Gandolfo w przeddzień inauguracji III Światowej Konferencji Ludnościowej w Bukareszcie: *Prawo do życia* (18.08.1974 r.) – tłumaczenie polskie: tamże, s. 60-61; Przesłanie Jana Pawła II skierowane do sekretarza generalnego IV Światowej Konferencji Ludnościowej w Meksyku: *Każda polityka demograficzna musi szanować osobę ludzką* (07.06.1984 r.) – tłumaczenie polskie: „L`Osservatore Romano", wydanie polskie, 5 (1984), nr 8, s. 7; Przemówienie Jana Pawła II skierowane do uczestników sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk: *Przyrost ludności i bogactwa naturalne ziemi* (22.11.1991 r.) – tłumaczenie polskie: tamże, 13 (1992),

nadto roboczy dokument ustanowionej w 1981 r. przez Jana Pawła II Papieskiej Rady do spraw Rodziny zatytułowany: *Etyczny i pastoralny wymiar przemian demograficznych* z 25 marca 1994 r[7].

Celem niniejszego opracowania jest zarysowanie, w świetle wspomnianych powyżej wypowiedzi kościelnego magisterium, elementarnej syntezy katolickiej propozycji rozwiązania współczesnej „kwestii demograficznej". W polskojęzycznej literaturze przedmiotu są zaledwie cztery próby ustosunkowania się do tej problematyki. Dwie z nich odnoszą się do wstępnej fazy populacyjnego zaangażowania się Stolicy Apostolskiej i nie uwzględniają najbardziej istotnego w tym względzie wkładu kościelnego magisterium z ostatniego trzydziestolecia[8]. Pozostałe dwie natomiast, choć biorą w rachubę aktualny stan nauczania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w sferze demografii, to jednak czynią to w sobie właściwym aspekcie, bez ambicji zaprezentowania całościowego ujęcia zagadnienia[9].

nr 2, s. 13-15; List apostolski Jana Pawła II do głów państw z okazji V Światowej Konferencji Ludnościowej w Kairze: *Rodzina należy do dziedzictwa ludzkości* (19.03.1994 r.) – tłumaczenie polskie: tamże, 15 (1994), nr 8, s. 4-5; Wystąpienie przewodniczącego delegacji Stolicy Apostolskiej o. H. de Riedmattena na posiedzeniu konsultacyjnym w Genewie w toku przygotowań do III Światowej Konferencji Ludnościowej w Bukareszcie (30.05.1974 r.) – tłumaczenie polskie: „Chrześcijanin w Świecie", 6(1974), nr 6, s. 53-59; Wystąpienie przewodniczącego delegacji Stolicy Apostolskiej ks. E. Gagnona podczas III Światowej Konferencji Ludnościowej w Bukareszcie (30.08.1974 r.) – tłumaczenie polskie: tamże, s. 62-70; Wypowiedź na konferencji prasowej przewodniczącego Stolicy Apostolskiej ks. E. Gagnona na III Światową Konferencję Ludnościową w Bukareszcie (06.09.1974 r.) – tłumaczenie polskie: tamże, s. 75-77; Wystąpienie przewodniczącego delegacji Stolicy Apostolskiej o. J. Schotte'a na Europejskiej Konferencji Ludnościowej w Strasburgu (22.09.1982 r.) – tłumaczenie polskie: „L`Osservatore Romano", wydanie polskie, 3 (1982), nr 10, s. 20 i 22; Wystąpienie przewodniczącego delegacji Stolicy Apostolskiej o. J. Schotte'a podczas IV Światowej Konferencji Ludnościowej w Meksyku (06-14.08.1984 r.) – tłumaczenie polskie: tamże, 5 (1984), nr 8, s. 8-9; Wystąpienie przewodniczącego delegacji Stolicy Apostolskiej bpa E. Sgreccia podczas Europejskiej Konferencji Ludnościowej w Genewie (26.03.1993 r.) – tłumaczenie polskie: tamże, 14 (1993), nr 7, s. 46-47; Wystąpienie przewodniczącego delegacji Stolicy Apostolskiej abpa R. Martino podczas V Światowej Konferencji Ludnościowej w Kairze (07.09.1994 r.) – tłumaczenie polskie: tamże, 15 (1994), nr 11, s. 44-47.

[7] Tłumaczenie polskie: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 458-490. Wypada jeszcze dodać, że etyczny aspekt „kwestii demograficznej" został również odnotowany w opublikowanym w 1992 r. nowym *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (por. KKK 2372), a także wydanym w 2004 r. *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła* (por. KNSK 234 i 483).

[8] Por.: W. Bołoz, *Kościół katolicki wobec szybkiego przyrostu ludności*, „Homo Dei", 45 (1976), nr 3, s. 213-221; T. Makowski, *Zagadnienie wzrostu demograficznego w świetle oficjalnych wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, „Studia Gnesnensia", 5 (1979-1980), s. 115-153.

[9] Por.: S. Nowosad, *Współczesne zagadnienia demograficzne i moralna ocena proponowanych rozwiązań*, „Roczniki Teologiczne TNKUL", 42 (1995), nr 3, s. 87-104;

W metodologicznej płaszczyźnie podjęte zadanie wymagało uwzględnienia prawideł metody naukowej zarówno analitycznej, jak i syntetycznej. Analityczna procedura badawcza pozwoliła wydobyć ze źródłowych materiałów te wątki, które wydawały się być najbardziej istotne dla kościelnej wizji rozwiązania „kwestii demograficznej". Z kolei potrzeba uporządkowania i systematyzacji osiągniętych tą drogą wyników narzuciła konieczność uzupełnienia wyjściowego schematu badawczego o elementy metodologii o obliczu syntetycznym, oczywiście z wzięciem w rachubę rygorów, obowiązujących w syntezie tworzonej w ramach dociekań z zakresu katolickiej nauki społecznej. Owe rygory, w zasadzie sygnalizowane już w najstarszych dokumentach społecznego magisterium, zostały dokładniej sformułowane w encyklice Jana XXIII *Mater et Magistra* (por. MM 236), a także w instrukcji Kongregacji Nauki Wiary *Libertatis conscientia* o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu (por. LC 72-76)[10] oraz we wskazaniach Kongregacji Wychowania Katolickiego dotyczących studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej (nr 6)[11]. Postulują one trzy etapy badawczego postępowania, zapożyczone z pastoralnej działalności społeczno-wychowawczej, prowadzonej wśród robotniczych organizacji młodzieżowych (JOC) przez ks. J. Cardijna, i wyrażone hasłowo w postaci czasownikowej triady: widzieć, ocenić, działać[12].

Powyższe wymagania metodologiczne znalazły wyraz w strukturze prezentowanego opracowania, złożonej z trzech rozdziałów, z których każdy rozwija sobie właściwy aspekt analizowanej problematyki. I tak, rozdział pierwszy zarysowuje aktualną sytuację demograficzną świata, uwypuklając – zgodnie z magisterialną diagnozą – z jednej strony jej złożoność, a z drugiej problematyczność proponowanych środków zaradczych. Rozdział drugi z kolei, głównie w oparciu o nauczanie czterech papieży – Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI – ukazuje w świetle elementarnych norm etycznych kościelną ocenę współczesnych zapatrywań i inicjatyw populacyjnych. Logiczną konsekwencją tych dwupłaszczyznowych rozważań jest umieszczona w rozdziale trzecim koncepcja rozwiązania „kwestii demograficznej". Zasadza się ona na trzech moralnych imperatywach, z którymi powinna liczyć się każda postać polityki

K. Kluzowa, *Stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec wybranych procesów ludnościowych*, w: K. Slany, A. Małek i J. Szczepaniak-Wiecha (red.), *Systemy wartości a procesy demograficzne*, Kraków 2003, s. 56-68.

[10] Tłumaczenie polskie: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym – Lublin 1987, t. 2, s. 369-410.

[11] Tłumaczenie polskie: „L`Osservatore Romano", wydanie polskie, 10 (1989), nr 7, s. 10-20.

[12] Por. na ten temat: W. Turek, *JOC i metoda jego działalności apostolskiej*, „Studia Warmińskie", 5 (1968), s. 495-527.

populacyjnej, a mianowicie na poszanowaniu sakralnego charakteru ludzkiego życia, na promocji odpowiedzialnego rodzicielstwa oraz na solidarnym wsparciu rozwoju regionów o zachwianej równowadze demo-ekonomicznej.

Rozdział I
AKTUALNA SYTUACJA DEMOGRAFICZNA ŚWIATA

§ 1. Złożoność współczesnej sytuacji ludnościowej

Wbrew nierzadko formułowanym opiniom, Nauczycielski Urząd Kościoła nie bagatelizuje poważnych i wielorakich komplikacji oraz zagrożeń związanych z demograficzną rzeczywistością współczesnego świata. Nie zaprzecza też, że – jak dotąd – największym problemem, wymagającym nie tylko wszechstronnej refleksji, ale i stosownych decyzji oraz inicjatyw w wymiarze polityki społecznej, jest zarysowujące się od pewnego czasu wyraźne przyspieszenie rozwoju populacyjnego (por. GS 87, PP 37, FC 31, IL 3).

Przez szereg stuleci ludność świata wzrastała w liczbę bardzo powoli i w zasadzie równomiernie. Ocenia się, że w początkach chrześcijańskiej ery glob ziemski zamieszkiwało około 160 milionów ludzi. W V wieku po Chrystusie – w okresie upadku rzymskiego cesarstwa – zaludnienie ziemi wzrosło do 300 milionów. Na podwojenie tej wielkości trzeba było czekać aż dwanaście stuleci[13].

Zasadniczy przełom w rozwoju populacyjnym przyniósł dopiero wiek XVIII. Od tego momentu bowiem tempo wzrostu ludności zaczęło wyraźnie wzrastać. Średni przyrost roczny, który w poprzednich stuleciach wynosił od 0,5 do 2 promille, w XVIII i XIX wieku osiągnął poziom około 5 promille. Była to już zmiana radykalna, oznaczała bowiem podwojenie liczby ludności w ciągu 150 lat. Tym niemniej w zestawieniu z dynamiką populacyjną obserwowaną w ostatnich dziesiątkach lat tempo wzrostu ludności w XVIII i XIX wieku wydaje się wręcz umiarkowane. W początkach XX stulecia bowiem roczny współczynnik przyrostu naturalnego wzrósł do około 7 promille, by w latach 1960-1970 zbliżyć się do granicy 20 promille[14].

W liczbach absolutnych zaludnienie ziemskiego globu na przestrzeni ostatnich trzech wieków przedstawia się następująco (w mln)[15]:

---

[13] Por. F. Baade, *Rok 2000. Ku czemu zmierza świat?*, tłumaczenie z niemieckiego (E. Grochowska i B. Merz), Warszawa 1962, s. 38.

[14] Por. E.G. Stockwell, *Population and People*, Chicago 1970, s. 170.

[15] Por. A. Carr-Saunders, *World Population. Past Growth and Present Trends*, Oxford 1936, s. 42; A. Klinger, *Kształtowanie się liczebności ludności świata*, w: E. Szabady (red.), *Wstęp do demografii*, tłumaczenie z węgierskiego (E. Juhász-Dąbrowska),

1700 623
1750 728
1800 906
1850 1171
1900 1608
1910 1698
1920 1810
1930 2013
1940 2245
1950 2495
1960 3023
1970 3686
1980 4438
1990 5291
2000 6115

Godne uwagi jest to, że dopiero w połowie XIX stulecia stan liczebny mieszkańców ziemi osiągnął poziom jednego miliarda. Wystarczyła natomiast jedna setka lat, aby ta wielkość uległa podwojeniu. Jeszcze bardziej zdumiewa fakt, że kolejne podwojenie liczby ludności świata dokonało się zaledwie w ciągu trzydziestu lat. To niebywałe spotęgowanie tempa wzrostu demograficznego nader wymownie ilustrują wielkości przyrostu naturalnego w poszczególnych dekadach minionego stulecia. Kształtowały się one następująco (w mln):

1900-1910 90
1910-1920 112
1920-1930 203
1930-1940 232
1940-1950 250
1950-1960 528
1960-1970 663
1970-1980 752
1980-1990 853
1990-2000 824

Najbardziej uderza gwałtowne przyspieszenie dynamiki populacyjnej po 1950 r., określane nie bez racji mianem „eksplozji demograficznej”[16]. Gdy do-

Warszawa 1967, s. 34; *Rocznik Statystyki Międzynarodowej GUS 2009*, Warszawa 2010, s. 36-37.

[16] Termin „eksplozja demograficzna”, mimo swej nieprecyzyjności i niewątpliwego zabarwienia emocjonalnego, zyskał dość powszechną aprobatę nie tylko w publicystyce, ale i w naukowej literaturze demograficznej. Por. M. Okólski, *Demografia.*

tychczasowy przyrost naturalny, przypadający na jedno dziesięciolecie, utrzymywał się w granicach wykraczających nieco ponad 200 milionów, to w latach 1950-1960 osiągnął on poziom 500 milionów, a w kolejnych dekadach – ponad 600, 700 i 800 milionów.

Według najnowszej prognozy demograficznej Organizacji Narodów Zjednoczonych eksplozyjny charakter wzrostu ludności świata w najbliższej przyszłości (do 2050 r.) nie ulegnie radykalnemu zahamowaniu. Uwzględniając – jako najbardziej prawdopodobny – średni wariant obliczeń, dane są następujące (w mln)[17]:

2010 6909
2020 7675
2030 8309
2040 8801
2050 9150

Z przytoczonych liczb wynika, że przyrost ludności w kolejnych dziesięcioleciach perspektywicznych – choć wyraźnie malejący – nadal będzie kształtował się na bardzo wysokim poziomie (w mln):

2000-2010 794
2010-2020 766
2020-2030 634
2030-2040 492
2040-2050 349

W sumie w ciągu pierwszej połowy XXI wieku ludność świata powiększy się o dalsze trzy miliardy ludzi. O zawrotności tej liczby łatwo przekonać się, uprzytamniając sobie sygnalizowany już fakt, że jeszcze na początku ubiegłego stulecia stan zaludnienia ziemskiego globu wynosił 1,6 miliarda mieszkańców. A był to przecież dorobek nie tylko dziewiętnastu wieków chrześcijańskiej ery, lecz całej dotychczasowej historii rodzaju ludzkiego.

W tym ogólnie zarysowanym problemie poważnego i potęgującego się wzrostu demograficznego na szczególną uwagę – w opinii Urzędu Nauczycielskiego Kościoła – zasługuje sprawa nierównomierności populacyjnej dynamiki w poszczególnych częściach świata (por. MM 187, HV 23, SRS 25, EV 1, CV 44). Najbardziej istotne znaczenie ma to, że siedliskiem „eksplozji demograficznej" są opóźnione w rozwoju społeczno-gospodarczym kraje Trzeciego Świata[18]. *Nie*

Podstawowe pojęcia, procesy i teorie w encyklopedycznym zarysie, Warszawa 2004, s. 158-161.

[17] Por. *Rocznik Statystyki Międzynarodowej GUS 2009*…, s. 46

[18] Termin „Trzeci Świat", według intencji jego twórcy, francuskiego demografa Alfreda Sauvy'ego (por. *Théorie générale de la population*, t. I, Paris 1963, s. 270n), miał charakteryzować społeczno-polityczną odrębność tych państw, które nie weszły w skład powstałych po II wojnie światowej dwóch bloków politycznych: kapitalistycznego

da się zaprzeczyć – czytamy w encyklice *Populorum progressio* – że przyspieszony wzrost demograficzny zbyt często utrudnia problem rozwoju (tych krajów), gdyż liczba ludności wzrasta szybciej niż aktualnie dostępne zasoby, co zdaje się wytwarzać sytuację bez wyjścia (PP 37).

W regionach bardziej zaawansowanych, wysoko czy średnio rozwiniętych, ewolucja ruchu naturalnego ludności ma zgoła odmienny charakter. Tam – jak podkreślał to Jan Paweł II – *niepokoi spadek przyrostu urodzeń i związane z tym starzenie się ludności, niezdolnej do biologicznej odnowy* (SRS 25). Modelem i matecznikiem tej fundamentalnej zmiany demograficznej jest Europa. Jeszcze w drugiej połowie XIX i pierwszej połowie XX wieku zaludnienie kontynentu europejskiego nie tylko powiększało się znacznie szybciej od przyrostu naturalnego innych populacji światowych, ale wytworzyło duże nadwyżki, które – wyeksportowane – przyczyniły się do wzrostu demograficznego kilku innych obszarów, zwłaszcza Ameryki Północnej. Ta sytuacja uległa radykalnej zmianie w drugiej połowie ubiegłego stulecia, głównie w Europie Zachodniej, gdzie od dłuższego już czasu płodność utrzymuje się na poziomie znacznie niższym od niezbędnego dla zabezpieczenia zastępowalności pokoleniowej. W tym regionie na przeciętną kobietę w całym okresie jej zdolności rozrodczej przypada od 1,2 do 1,8 nowo narodzonego dziecka, co oznacza deficyt 15-40% w stosunku do progu dzietności, gwarantującego reprodukcję prostą (2,1). Około 1990 r. do tej grupy dołączyły kraje Europy Środkowej i Wschodniej oraz pozaeuropejskie populacje należące do tego samego kręgu cywilizacyjnego (Stany Zjednoczone i Kanada, Australia i Nowa Zelandia oraz Japonia)[19].

i socjalistycznego. Dalszy bieg wypadków odebrał temu określeniu jego pierwotny sens i sprawił, że stało się ono wykładnikiem opóźnienia w rozwoju społeczno-gospodarczym krajów zlokalizowanych na trzech kontynentach: afrykańskim, latynoamerykańskim i azjatyckim. Stąd w terminologii stosowanej przez ONZ regiony zaliczane do „Trzeciego Świata" otrzymały miano „mniej rozwiniętych" – w przeciwieństwie do „bardziej rozwiniętych" krajów Europy, Ameryki Północnej, Australii i Oceanii. Dokumenty kościelnego magisterium preferują jeszcze inne określenia, a mianowicie mówią o strefie „bogatej Północy" i strefie „biednego Południa" (por. SRS 25).

[19] Por. M. Okólski, *Cywilizacja przypływu, cywilizacja odpływu demograficznego*, w: M. Dobroczyński i A. Jasińska (red.), *Wiek wielkich przemian*, Warszawa – Toruń 2001, s. 18n. Wypada zaznaczyć, że u progu 2000 r. na 38 krajów europejskich aż 17 odnotowało ujemny przyrost naturalny (liczebna przewaga zgonów nad urodzeniami). Wykaz tych krajów w porządku alfabetycznym przedstawia się następująco (w nawiasie podany jest współczynnik przyrostu w promillach): Białoruś (-4,8), Bułgaria (-5,8), Chorwacja (-2,0), Czechy (-1,6), Estonia (-4,3), Grecja (-0,2), Litwa (-2,5), Łotwa (-5,7), Mołdawia (-0,9), Niemcy (-1,1), Rosja (-6,5), Rumunia (-1,8), Słowacja (-0,5), Szwecja (-0,2), Ukraina (-7,5), Węgry (-3,5), Włochy (-0,1). Por. *Rocznik Statystyki Międzynarodowej GUS 2003*, Warszawa 2003, s. 413n. Uderzające jest to, że w powyższym wykazie mieszczą się tylko cztery kraje należące do tzw. Zachodu (Grecja, Niemcy, Szwecja i Włochy), reszta zaś to kraje byłego bloku komu-

W tym samym czasie w regionach objętych nazwą Trzeciego Świata mamy do czynienia z gwałtownym nasileniem dynamiki populacyjnej. Największe tempo wzrostu demograficznego notuje się obecnie w Afryce. W latach 1980-2000 ludność tego regionu zwiększyła się o 68%. Przyrost naturalny na kontynencie afrykańskim utrzymuje się w granicach 20-30 promille. Najwyższy poziom tego wskaźnika odnotowano w Nigerze (30), w Mali (31), na Madagaskarze (34), w Zimbabwe (35) i w Kongo (38). Średnioroczna stopa wzrostu liczby ludności w Afryce w latach 1995-2000 wynosiła 24 promille. Na drugim miejscu pod względem dynamiki wzrostu demograficznego sytuuje się Ameryka Łacińska, której ludność w ciągu ostatnich dwudziestu lat powiększyła się o około 43%. I na tym kontynencie współczynnik przyrostu naturalnego utrzymuje się na wysokim poziomie, bo w granicach 20 promille. Odnosi się to zwłaszcza do takich krajów, jak Gwatemala (23), Wenezuela (20), Meksyk (20) czy Kolumbia (19). Jedynie Argentyna, Brazylia i Urugwaj mają stopy wzrostu populacyjnego niższe od średniej, która w latach 1995-2000 dla całego kontynentu wynosiła 16 promille. W tym samym czasie średnia stopa wzrostu ludności Azji kształtowała się na poziomie 14 promille. Poniżej tej średniej lokują się Chiny i Korea Południowa (9), powyżej zaś Indie (17), Malezja (20), Pakistan (27), Kambodża (33) i Jemen (46). W ciągu dwóch ostatnich dekad ubiegłego stulecia liczba mieszkańców kontynentu azjatyckiego powiększyła się o około 40%[20].

Naszkicowany powyżej obraz poważnego wzrostu potencjału ludnościowego Afryki, Ameryki Łacińskiej i Azji w najbardziej istotnej mierze decyduje o złożoności współczesnej sytuacji demograficznej, ponieważ oznacza nie co innego, jak pomnażanie liczby tych, co już obecnie żyją w stanie paraliżującego ubóstwa i skrajnej nędzy. Ludność krajów opóźnionych w rozwoju stanowi przeszło 80% ogółu ludności naszego globu. Jeśli zaś chodzi o udział tych krajów w całości bogactw świata, to nie przekracza on 20%[21]. W początkach dwudziestego stulecia dochód narodowy *per capita* był w regionach bardziej rozwiniętych sześciokrotnie wyższy niż w krajach opóźnionych w rozwoju. Wobec znacznej ekspansji krajów bogatych, a stagnacji panującej w krajach biednych, ów odstęp ulegał

nistycznego. Papieska Rada ds. Rodziny wyjaśnia to zjawisko następująco: *Narody Europy Wschodniej poddane były przez kilka dziesięcioleci rozmaitym politykom demograficznym, często nie respektującym godności osoby ludzkiej, czasem wysoce autorytarnym, które uzasadniano apriorycznymi wyobrażeniami ideologii marksistowsko-leninowskiej oraz imperatywami konieczności historii. Obecnych zachowań demograficznych tych społeczeństw nie można zrozumieć bez uwzględniania pozostałości klimatu, w jakim przyszło im żyć* (IL 12).

[20] Por. *Rocznik Statystyki Międzynarodowej GUS* 2003…, s. 10 i 75.

[21] Por. M. Dobroczyński, *Postęp cywilizacyjny a dysproporcje światowe*, w: M. Dobroczyński i A. Jasińska (red.), *Wiek wielkich przemian*…, s. 142.

stopniowemu zwiększeniu i już w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku wynosił 1:12[22]. Ekstrapolując dotychczasową tendencję rozwojową, można sądzić, że obecnie ten stosunek kształtuje się jak 1:20. Tę supozycję zdają się potwierdzać szacunki Organizacji Narodów Zjednoczonych, według których aktualny przeciętny dochód w 20 najzamożniejszych krajach świata jest aż 37 razy większy niż w 20 najbiedniejszych[23]. Wypada dodać, że wskaźniki dochodu narodowego *per capita* nie dają jeszcze pełnego obrazu niedostatku, jaki jest udziałem szerokich mas społecznych. W przeważającej liczbie wypadków bowiem nieporównywalnie większą część wytworzonego produktu narodowego zagarnia dla siebie skorumpowana i eksploatująca mniejszość[24].

Niski poziom życia łączy się przede wszystkim z niedożywieniem. Organizacja Narodów Zjednoczonych do spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO) na podstawie danych statystycznych przekazywanych przez poszczególne państwa podaje, że 841 milionów ludzi w krajach opóźnionych w rozwoju cierpi na skutek złego odżywiania – ich organizm nie otrzymuje dostatecznej ilości protein i niezbędnych kalorii. Niemowlęta i dzieci nie mają dość pokarmu potrzebnego do pełnego rozwoju fizycznego i umysłowego. Co więcej, niedożywienie osłabia system odpornościowy organizmu do tego stopnia, że choroby dziecięce takie, jak odra czy biegunka, często stają się śmiertelne. Każdego dnia z powodu niedożywienia i związanych z nim chorób umiera na świecie 19 tysięcy dzieci[25]. To wszystko nie tylko zwiększa koszty społeczne, wyrażające się ludzkim cierpieniem, ale i uboży wartość ludzkiego kapitału danego kraju, który jest największym jego dobrem.

Wykładnikiem nędzy szerokich rzesz społecznych krajów Trzeciego Świata są również niegodne człowieka warunki mieszkaniowe. Tylko nieliczni mieszkają w przyzwoitych domach. Na wsi ludzie gnieżdżą się w chatach ulepionych z gliny, pozbawionych bieżącej wody, kanalizacji, gazu i elektryczności. W miastach ich schronieniem są baraki zbudowane z kawałków blachy, nadającej się na złom i stojące nad otwartymi kanałami ściekowymi, biegnącymi wzdłuż czegoś, co

[22] Por. P. Bairoch, *Diagnostic de l`évolution économique du Tiers-Monde 1900-1968*, Paris 1969, s. 203.

[23] Por. M. Dobroczyński, art. cyt., s. 142. Por. też: A. Bąkiewicz, *Zróżnicowanie poziomu rozwoju gospodarczego na świecie*, w: A. Bąkiewicz i U. Żuławska (red.), *Rozwój w dobie globalizacji*, Warszawa 2010, s. 95.

[24] Por. M. Castells, *Koniec tysiąclecia*, tłumaczenie z angielskiego (J. Stawiński i S. Szymański), Warszawa 2009, s. 84-86. Por. też: A. Bąkiewicz, *Charakterystyka gospodarki słabo rozwiniętej*, w: A. Bąkiewicz i U. Żuławska (red.), *Rozwój w dobie globalizacji…*, s. 139n.

[25] Por. L.R. Brown, *Wyżywić dziewięć miliardów*, w: L.R. Brown, Ch. Flawin i H.F. French (red.), *Raport o stanie świata. U progu nowego tysiąclecia*, tłumaczenie z angielskiego (W. Bolimowska i J. Gołębiowski), Warszawa 2000, s. 154.

pretenduje do nazwy ulicy[26]. Według oceny Papieskiej Komisji *Iustitia et Pax* już w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku około sto milionów ludzi nie miało dachu nad głową. Liczbę dzieci, zmuszonych do nocowania na ulicach, w samej tylko Ameryce Łacińskiej szacowano w tym samym czasie na dwadzieścia milionów[27].

Kraje słabo rozwinięte są ponadto siedliskiem rozpowszechnionego analfabetyzmu. Ten niepożądany fenomen, rozumiany jako nieumiejętność czytania i pisania, jest zdeterminowany z jednej strony przez ograniczony zasięg nauczania obowiązkowego, z drugiej zaś – przez niechęć do zdobywania wykształcenia bądź niemożność jego osiągnięcia. W Trzecim Świecie te przyczyny kumulują się. W latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia odsetek ludności w wieku 15 lat i więcej nie umiejącej czytać i pisać wynosił w tym regionie ponad 50% (w krajach gospodarczo rozwiniętych – 3,5%). Wypada zaznaczyć, że w tym samym czasie w 25 najbardziej opóźnionych w rozwoju krajach świata ów wskaźnik był dużo wyższy, bo przekraczał 80%[28]. W 2000 r. najwyższy poziom analfabetyzmu odnotowano w większości krajów Afryki Subsaharyjskiej (np. w Nigerze – 84%, w Burkina Faso – 76%, w Gambii – 64%, w Senegalu – 63%, w Beninie – 62%, w Etiopii – 61%, w Mali – 59%, w Mozambiku – 56%). Nieco mniejsza liczba ludności nieumiejącej czytać i pisać znajduje się na kontynencie azjatyckim (np. w Bangladeszu – 59%, w Nepalu – 58%, w Pakistanie – 58%w Jemenie – 54%, w Laosie – 52%). Także w innych krajach słabo rozwiniętych odsetek analfabetów przewyższa średnią ogólnoświatową (20,6%)[29]. Dla pełni obrazu należy dodać, że poważnym problemem krajów Trzeciego Świata jest ogromny odsiew uczniów uczęszczających do szkół. W uboższych krajach azjatyckich przeciętnie w ciągu pierwszych czterech klas szkoły podstawowej porzuca naukę około 50% dzieci, a w Afryce – prawie 70%. Taki stan rzeczy ma swoje źródło w materialnym niedostatku rodziców: dzieci opuszczają szkołę, bo muszą zarabiać na elementarne przeżycie. W konsekwencji, w znacznej liczbie krajów opóźnionych w rozwoju występuje zjawisko wtórnego analfabetyzmu[30].

Ponadto charakterystyczną cechą rozwijających się liczebnie krajów Trzeciego Świata jest niski poziom opieki zdrowotnej. Na jednego lekarza przypada

[26] Por. J. Balicki, *Konferencja dotycząca osiedli ludzkich Habitat II (Stambuł, 3-14 czerwca 1996)*, „Społeczeństwo", wydanie polskie, 3 (1996), nr 3, s. 486n. Por. też: E. Rosset, *Eksplozja demograficzna*, Warszawa 1978, s. 150n.

[27] Por. dokument ogłoszony z okazji Międzynarodowego Roku Schronienia dla Bezdomnych: *Co uczyniłeś ze swoim bezdomnym bratem? Kościół a problem mieszkaniowy* (27.12.1987 r.); tłumaczenie polskie: „L`Osservatore Romano", wydanie polskie, 9 (1988), nr 2, s. 7.

[28] Por. M. Latuch, *Demografia społeczno-ekonomiczna*, Warszawa 1980, s. 384n.

[29] Por. *Rocznik Statystyki Międzynarodowej GUS 2003*..., s. 72n.

[30] Por. E. Rosset, dz. cyt., s. 140.

tam średnio 8500 mieszkańców, podczas gdy w krajach gospodarczo rozwiniętych ta relacja wynosi 1:850. Niedrogich instytucji leczniczych, dostępnych dla szerokich rzesz społecznych, jest niewiele. Opieka lekarska w miejscach pracy należy do rzadkości, a wieś jest jej pozbawiona całkowicie. Kredyty asygnowane na świadczenia medyczne, na budownictwo szpitali, na przygotowanie kadr medycznych są znikome, a oprócz tego ograniczają się do stolic i wielkich miast. W rezultacie sytuacja zdrowotna regionów opóźnionych w rozwoju jest wręcz tragiczna. Więcej niż miliard ludzi żyje tam na terenach zagrożonych malarią, od 500 do 700 miliardów cierpi na jaglicę, ponad 500 milionów – na różne choroby tropikalne, około 10 milionów choruje na trąd[31]. W ostatnim ćwierćwieczu pojawiło się ponadto nowe zagrożenie epidemiczne w postaci zespołu chorobowego określanego mianem AIDS. Według szacunków Światowej Organizacji Zdrowia (WHO) liczba osób zakażonych wirusem HIV w 2001 r. wynosiła 40 milionów, z czego 37 milionów to mieszkańcy krajów słabo rozwiniętych[32].

Trzeci Świat dysponuje ogromnym potencjałem siły roboczej. W ujęciu liczbowym jest on co najmniej dwa razy większy od potencjału regionów gospodarczo rozwiniętych. Pozytywy tego czynnika ogranicza jednak z jednej strony niska wydajność pracy, z drugiej zaś – masowe bezrobocie. W warunkach stałego niedożywienia ludności, nie najlepszego stanu jej zdrowia i niemal powszechnego analfabetyzmu, niska wydajność pracy nie może dziwić. Gdy chodzi o bezrobocie, to według szacunków Międzynarodowej Organizacji Pracy (ILO) pod koniec ubiegłego stulecia liczba niezatrudnionych w obszarze zaliczanym do Trzeciego Świata zbliżyła się do 80 milionów[33]. Sugeruje się – nie bez racji – że tę liczbę trzeba podwoić, bo co najmniej taka sama ilość mieszkańców krajów słabo rozwiniętych jest zatrudniona jedynie dorywczo[34].

Zarysowana sytuacja w najbliższej przyszłości skomplikuje się jeszcze bardziej, ponieważ przewidywany dalszy wzrost ludności świata będzie udziałem wyłącznie regionów mniej rozwiniętych. Według średniego wariantu najnowszej prognozy Organizacji Narodów Zjednoczonych, w połowie bieżącego stulecia kraje Trzeciego Świata powiększą swój stan posiadania o 3337 milionów mieszkańców[35]. W tym samym czasie w regionach bardziej rozwiniętych ujawni się

[31] Por. tamże, s. 154-156.

[32] Por. J. Balicki, E. Frączak, Ch.B. Nam, *Przemiany ludnościowe: fakty – interpretacje – oceny*, t. I, Warszawa 2003, s. 174. AIDS (*Acquired Immune Deficiency Syndrome*) to zespół chorobowy, którego przyczyną jest zakażenie wirusem HIV (*Human Immunodeficiency Virus*), uszkadzającym i rozregulowującym system odpornościowy człowieka.

[33] Por. T. Budnikowski, *Bezrobocie na świecie i w Polsce*, Poznań 2002, s. 14 n.

[34] Por. E. Rosset, dz. cyt, s. 122.

[35] Por. *Rocznik Statystyki Międzynarodowej GUS 2009...*, s. 46.

wyraźny regres populacyjny. Najistotniejszy spadek liczby ludności będzie miał miejsce w Europie, której potencjał ludnościowy w latach 2000-2050 zmniejszy się aż o 124 miliony (o 17% – w tym w Europie Wschodniej o 27%). Natomiast największy wzrost demograficzny w tym samym czasie wystąpi w Afryce Środkowej, której zaludnienie powiększy się 3,5 razy. Łącznie do 2050 w Afryce przybędzie ponad 1,2 miliarda mieszkańców[36].

§ 2. Narastanie tendencji antynatalistycznych

Zasygnalizowany w poprzednim paragrafie fakt, że znaczny i przyspieszony wzrost ludnościowy jest i będzie nadal udziałem krajów powszechnego już dzisiaj niedostatku, niedożywienia, analfabetyzmu i innych klęsk społecznych, budził i w dalszym ciągu budzi niepokój wielu demografów, ekonomistów, ekologów i polityków. Nierzadko z ich ust można usłyszeć opinię, że zaistniały stan rzeczy grozi poważnym kryzysem materialnym i moralnym w skali całego globu. W konkluzji takiego osądu pojawia się teza, że trzeba możliwie szybko i *wszelkimi sposobami* dążyć do położenia kresu populacyjnej ekspansji regionów opóźnionych w rozwoju społeczno-gospodarczym (por. MM 187). Sugeruje się przy tym, że taki postulat – z uwagi na *naglący charakter sytuacji* – może a nawet powinien liczyć na światową zgodę (por. IL 17).

Drogę współczesnemu pesymizmowi demograficznemu utorowała teoria angielskiego ekonomisty, pastora Tomasza Roberta Malthusa (1766-1834). Sformułowane przez niego „prawo ludności" głosi, że dynamizm przyrostu naturalnego jest nieporównywalnie silniejszy, aniżeli tempo wzrostu podaży niezbędnych do godnego życia środków utrzymania. Rozwój ludności bowiem, jeśli nie napotyka na przeszkody, dokonuje się w postępie geometrycznym (1, 2, 4, 8, 16, 32 itd.), a wzrost zasobów żywności – w najlepszym razie – w postępie arytmetycznym (1, 2, 3, 4, 5, 6 itd.). Aby w tych warunkach nie dopuścić do nieuchronnej *katastrofy umieralności* w postaci epidemii głodu, chorób endemicznych i konfliktów zbrojnych, trzeba zastosować *prewencyjne ograniczenia*, mające na celu zmniejszenie potencjalnej płodności[37]. Jakkolwiek rzeczywistość, jeszcze za życia Malthusa, zadała kłam głoszonej przez niego teorii, nastroje pesymizmu i defetyzmu demograficznego w ciągu XIX stulecia nadal były żywe. Ze zdwojoną zaś siłą zaznaczyły się one w wieku XX w dość istotnie zmodyfikowanej formule, która zyskała miano neomaltuzjanizmu[38].

---

[36] Por. M. Okólski, *Demografia...*, s. 184.

[37] Por. *Prawo ludności*, tłumaczenie z angielskiego (A. Krzyżanowski), Warszawa 1925, s. 57 nn.

[38] T.R. Malthus oraz jego zwolennicy, nazywani maltuzjanistami, stali na stanowisku, że hamowanie tempa reprodukcji ludności może się odbywać przez ograniczanie

Do głównych propagatorów populacyjnego katastrofizmu w pierwszych pięciu dekadach ubiegłego stulecia zalicza się: Raymonda Pearla, Williama Vogta, Roberta Cooka i Gastona Bouthoula[39]. Pierwszy z nich zdobył duży rozgłos już w okresie międzywojennym. W oparciu o badania przeprowadzone nad rozmnażaniem się niektórych gatunków biologicznych, sformułował on tezę głoszącą, że wszelkie istoty żywe wykazują tendencję do maksymalnego wzrostu ilościowego, nie liczącego się z obiektywnymi uwarunkowaniami bytowymi, co sprowadza na nie nieuchronną zagładę. Takie niebezpieczeństwo grozi również gatunkowi ludzkiemu, jeśli nie zastosuje się skutecznych sposobów zahamowania nadmiernego przyrostu naturalnego[40]. Po II wojnie światowej problem „przeludnienia" świata w niezwykle dramatycznej formie zarysował William Vogt. Utrzymywał on, że liczebność każdej populacji jest ograniczona przede wszystkim przez jej bioetyczny potencjał, czyli przez możliwości produkcyjne zamieszkiwanej przezeń przestrzeni. Nieliczenie się z tą prawidłowością sprawia, że w miarę upływu czasu zdobycie niezbędnych środków do życia staje się coraz trudniejsze. Innymi słowy kontynuacja wykładniczego tempa wzrostu demograficznego oznacza zagładę znacznej liczby ludności i bezwartościową wegetację tych, którzy ocaleją. Jedynym ratunkiem jest radykalne ograniczenie tempa przyrostu naturalnego przy użyciu wszystkich dostępnych środków, z eksterminacją „nadmiaru" ludności w krajach zacofanych gospodarczo włącznie[41]. Niemniej apokaliptyczną wymowę mają poglądy Roberta Cooka. Uważa on, że nadmierna rozrodczość stanowi dla współczesnej cywilizacji identyczne zagrożenie jak bomba atomowa. Dlatego też w krajach biednych, charakteryzujących się eksplozyjnym wzrostem ludności, głównym zadaniem medycyny powinno być nie leczenie ludzi, przedłużanie ich życia, lecz przede wszystkim skuteczne zapobieganie ich rozmnażaniu się. W tym kontekście R. Cook wspomina o groźbie „kryzysu genetycznego", którego przejawem ma być stopniowe pogarszanie się genetycznej jakości rodzaju ludzkiego na skutek szybkiego rozmnażania się najbiedniejszych i niewykształconych, podczas gdy warstwy wyższe, bogate i wykształcone, reprodukują się w sposób

wzrostu poziomu życia oraz przez propagowanie seksualnej wstrzemięźliwości i opóźnianie zawierania związków małżeńskich. Neomaltuzjaniści natomiast uważają, że skuteczne przeciwdziałanie groźbie przeludnienia zakłada stosowanie rygorystycznej kontroli urodzeń (por. M. Okólski, J. Pajestka, *Ludność i gospodarka świata*, Warszawa 1978, s. 228n.).

[39] Por. E. Rosset, *Przyszłość ludzkości w oczach pesymistów*, „Studia Demograficzne", 1978, nr 52, s. 23-28.

[40] Por. *The Biology of Population Growth*, New York 1925.

[41] Por. *The Road to Survival*, New York 1948. Po ostrej krytyce, z jaką spotkał się ze strony poważnych i powszechnie cenionych uczonych (m.in. Josué de Castro i Colin Clark) W. Vogt złagodził nieco swe propozycje „ocalenia" ludzkości (por. *People! Challenge to Survival*, New York 1960).

wyraźnie deficytowy[42]. Radykalną kontrolę przyrostu naturalnego jako podstawowy, jeśli nie jedyny, środek opanowania nadmiernego wzrostu demograficznego w krajach gospodarczo zacofanych postuluje również francuski socjolog, Gaston Bouthoul. Jego zdaniem wszelkie planowanie ekonomiczne w odniesieniu do tych krajów jest mało realne, jeśli nie zawiera równocześnie programu uregulowania ekspansji populacyjnej, która pożera awansem postęp, wyprzedzając produkcję siedmiomilowymi krokami[43]. Ponadto uważa on, że postulat priorytetowego dążenia do ograniczenia wzrostu ludnościowego w skali ogólnoświatowej narzuca się z uwagi na konieczność zabezpieczenia pokoju w stosunkach międzynarodowych. Biologiczna ekspansja bowiem, jako główne źródło agresywności, uniemożliwia harmonijne współżycie między narodami. Bez *rozbrojenia demograficznego* – według Bouthoula – nie ma mowy o *rozbrojeniu militarnym*[44].

Liczba badaczy, zajmujących się problematyką demograficzną, a roztaczających wizję grożących ludzkości klęsk społecznych, gospodarczych czy politycznych, mających swe źródło w nieposkromionym wzroście populacyjnym, w znaczący sposób zwiększyła się w ostatnich dziesięcioleciach minionego wieku. Większość prezentowanych w tym przedmiocie analiz eksponuje niebezpieczeństwo drastycznego spotęgowania współczynnika umieralności na skutek niedostatku żywności. Na przykład Georg Borgstrom w książce opatrzonej alarmistycznym tytułem *Głodująca planeta. Współczesny świat na krawędzi głodu* pisze tak: *Jeśli ludność świata będzie nadal wzrastać w obecnym tempie, grozi jej podwajanie się co 35-40 lat, a to oznacza, że do utrzymania obecnego poziomu życia, który przecież jest za niski dla przeszło połowy aktualnych mieszkańców Ziemi, niezbędne będzie ośmiokrotne zwiększenie produkcji artykułów spożywczych w ciągu 120 lat. Chcąc zaspokoić minimalne wymagania wszystkich ludzi żyjących obecnie na Ziemi, trzeba byłoby natychmiast podwoić produkcję żywności. Czy ktokolwiek naprawdę wierzy, że cud taki jest możliwy? Jeśli objęlibyśmy racjonowaniem całą żywność dostępną na kuli ziemskiej, dając każdemu dokładnie taki sam przydział, to oznaczałoby to głód powszechny*[45]. Cytowany autor uważa, że większość prób, zmierzających do zahamowania wzrostu liczby ludności, jest realizowana w miniaturowej skali. Tymczasem jest potrzebny szeroko zakrojony program mobilizacji sił intelektualnych świata, który skłoniłby ludzi do odpowiedzialnej refleksji nad zaspokajaniem najbardziej pierwotnego

[42] Por. *Human Fertility – The Modern Dilemma*, London 1951.

[43] Por. *La surpopulation dans le monde*, Paris 1958.

[44] Zresztą – według G. Bouthoula – wojna wypełnia funkcję społeczną, bowiem wywołany przeludnieniem konflikt zbrojny pociąga za sobą straty w ludziach, przywracając równowagę demograficzną (*relaxation démographique*). Por. dz. cyt., s. 266 nn.

[45] *The Hungry Planet. The Modern World at the Edge of Famine*, New York 1965; tłumaczenie polskie (M. Choynowski i B. Góra), Warszawa 1971, s. 23.

instynktu rozmnażania się. *Musimy* – argumentuje Borgstrom – *zdobyć się na realną ocenę sytuacji i zapoznać z faktami, które zbyt długo przesłonięte były mgłą frazesów i potocznych wywodów. Zarówno laicy, jak i ludzie wykształceni, są w sposób pożałowania godny nieświadomi tych spraw i muszą polegać na niefrasobliwych i pokrętnych diagnozach. Trzeba, abyśmy uświadomili sobie i docenili fakt, że groźba głodu staje się teraz naprawdę powszechna i z pewnością nie ogranicza się już do mnożących się w zawrotnym tempie milionów mieszkańców Azji. Realne niebezpieczeństwo zagraża całej naszej cywilizacji*[46].

Do upowszechnienia pesymistycznego punktu widzenia na demograficzną przyszłość współczesnego świata w nader istotnym zakresie przyczyniło się głośne studium, opracowane przez grupę uczonych z Instytutu Technologicznego w Messachusetts (Donella H. Meadows, Denis L. Meadows, Jorgen Randers i William W. Behrens III) i opublikowane pod nazwą Pierwszego Raportu dla Klubu Rzymskiego, najpierw w USA[47], a następnie – w różnojęzycznych przekładach – w wielu innych krajach, w tym również w Polsce[48]. Jego treść koncentruje się na komputerowej analizie pięciu głównych trendów rozwojowych o globalnym znaczeniu: przyrostu ludności, uprzemysłowienia i produkcji środków trwałych, produkcji żywności, wyczerpywania się nieodnawialnych zasobów surowcowych oraz degradacji środowiska naturalnego. Autorzy opracowania są zdania, że wymienione czynniki wykazują wzrost wykładniczy na podstawie wzajemnego na siebie oddziaływania według zasady sprzężeń zwrotnych. W związku z tym formułują tezę, że przy zachowaniu dotychczasowych tendencji rozwojowych w ciągu około stu lat należy oczekiwać dojścia do granic możliwości dalszego wzrostu. Warunkiem biologicznego i cywilizacyjnego przetrwania ludzkości jest całkowite zahamowanie rozwoju nie tylko demograficznego, ale i gospodarczego[49]. Niemniej pesymistyczną wymowę ma opracowanie Mihajla Mesarovića i Eduarda Pastela, zwane Drugim Raportem dla Klubu Rzymskiego[50]. Elaborat ten różni się od pierwszego przede wszystkim tym, że rozważa możliwości dalszego rozwoju świata nie w całości, ale w kontekście dziesięciu współzależnych podsys-

[46] Tamże, s. 24. W podobnym tonie wypowiadali się też inni badacze (R. Dumont, B. Rosier, *The Hungry Future*, New York 1969; P.R. Ehrlich, *The Population Bomb*, New York 1971).

[47] Por. *The Limits to Growth. A Report for the Club od Rome's. Project on the Predicament of Mankind*, New York 1972. Klub Rzymski, na którego zlecenie cytowana praca powstała, ukonstytuował się w kwietniu 1968 r. Od 1973 r. istnieje on jako oficjalna organizacja międzynarodowa z siedzibą w Genewie i zrzesza blisko 80 naukowców i praktyków, zwłaszcza przemysłowców.

[48] Por. *Granice wzrostu*, tłumaczenie z angielskiego (W. i S. Rączkowscy), Warszawa 1977.

[49] Por. tamże, s. 193 n.

[50] Por. *Mankind at the Turning Point*, New York 1974. Wydanie polskie: *Ludzkość w punkcie zwrotnym*, tłumaczenie z angielskiego (W. i S. Rączkowscy), Warszawa 1977.

temów regionalnych, zaszeregowanych do dwóch makroregionów – Północ (kraje gospodarczo rozwinięte) oraz Południe (kraje opóźnione w rozwoju) – między którymi występuje i pogłębia się tak zwana „luka technologiczno-rozwojowa". Zastosowanie wielopoziomowego modelu świata dało asumpt do sformułowania wniosku, że grożący ludzkości kataklizm będzie nie tyle katastrofą globalną, co raczej katastrofą „na raty". Wystąpi on bowiem w różnych regionach świata w różnym czasie i z różnych przyczyn. Aby zażegnać to niebezpieczeństwo, niezbędne jest wejście na drogę wzrostu organicznego, który powinien zastąpić aktualnie realizowany wzrost niezróżnicowany, a więc powielany z roku na rok. To zaś wymaga nade wszystko zahamowania wzrostu populacyjnego. Podobny postulat zwierają kolejne raporty „dla Klubu Rzymskiego", publikowane w latach 1976-1989, oraz pierwszy własny raport tej organizacji ogłoszony w 1991 r.[51] Raporty te nie mają wprawdzie – w przeciwieństwie do dwóch pierwszych opracowań – charakteru prognozy ostrzegawczej, tym niemniej u podłoża nakreślonych w nich programów tkwi ta sama pesymistyczna orientacja, wywodząca się z przekonania o niemożliwości dalszego wzrostu ludności wskutek naturalnych ograniczeń ziemskiej ekosfery. Symptomem zbliżania się ludzkości do granic rozwoju ma być z jednej strony wzrastająca dewastacja środowiska naturalnego, z drugiej zaś – pojawienie się różnorakich zaburzeń o charakterze globalnym (np. kryzys żywnościowy, procesy inflacyjne, bezrobocie, terroryzm itp.).

Propagowane od wielu lat na szeroką skalę apokaliptyczne wizje skutków eksplozji demograficznej przyczyniły się do upowszechnienia *mentalności przeciwnej życiu* (por. FC 30), a w dalszej konsekwencji do zainicjowania *systematycznych kampanii antynatalistycznych* (por. SRS 25). Nie da się zaprzeczyć, że we współczesnym świecie mamy do czynienia ze świadomie zaplanowaną polityką antypopulacyjną o globalistycznym obliczu. Posługuje się ona specyficznymi metodami działania, mając do dyspozycji określony budżet, pochodzący ze składek różnych państw oraz dotacji licznych fundacji, stawiających sobie skądinąd nader wzniosłe i humanitarne cele[52].

[51] Najważniejsze raporty „dla Klubu Rzymskiego", opublikowane w wymienionym okresie ukazały się w języku polskim: J. Tinbergen (red.), *O nowy ład międzynarodowy*, tłumaczenie z angielskiego (W. i S. Rączkowscy), Warszawa 1978; J. Botkin, M. Elmandjra, M. Malitza, *Uczyć się – bez granic. Jak zewrzeć „lukę ludzką"?*, tłumaczenie z angielskiego (zbiorowe), Warszawa 1982; G. Friedrichs, A. Schaff (red.), *Mikroelekronika i społeczeństwo. Na dobre czy na złe?*, tłumaczenie z angielskiego (zbiorowe), Warszawa 1987; B. Schneider, *Rewolucja bosych*, tłumaczenie z angielskiego (W. i S. Rączkowscy), Warszawa 1989. Również opracowany przez A. Kinga i B. Schneidera raport Rady Klubu Rzymskiego został opublikowany w polskim przekładzie (W. i S. Rączkowscy) pt. *Pierwsza rewolucja globalna. Jak przetrwać?*, Warszawa 1992.

[52] Por. M.A. Peeters, *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej. Kluczowe pojęcia, mechanizmy działania*, tłumaczenie z angielskiego (G. Grygiel), Warszawa 2010,

Programy antynatalistyczne za główny, a niejednokrotnie za jedyny czynnik skutecznej „kontroli demograficznej", uważają stosowanie antykoncepcji, sterylizacji oraz aborcji. *Wszystkie te sztuczne metody* – czytamy w dokumencie Papieskiej Rady do spraw Rodziny – *rodzą problemy etyczne, istotne zarówno w tym, co dotyczy ludzkiego życia, jak i praw osoby i rodziny* (IL 28).

Antykoncepcja oznacza umyślne zniweczenie potencjalnej płodności jednego lub więcej aktów seksualnych. Wyodrębnia się antykoncepcję mechaniczną i chemiczną. W pierwszym wypadku wchodzi w grę wytworzenie fizycznej bariery pomiędzy plemnikami i komórką jajową bądź wprowadzenie do jamy macicy specjalnych wkładek, uniemożliwiających implantację zarodka. W obrębie metod chemicznych wskazuje się na szczególną użyteczność antykoncepcji hormonalnej, która polega na doustnym podawaniu mieszaniny hormonów steroidowych, estrogenów i progesteronu. Działanie tego ostatniego polega na zapobieganiu owulacji oraz zmianie konsystencji śluzu szyjki macicy, co utrudnia przenikanie plemników. Wypada zaznaczyć, że antykoncepcja jest na ogół rozpatrywana wyłącznie pod kątem widzenia jej skuteczności. Oznacza to priorytetowo technologiczne podejście do tej formy sterowania płodnością. Poza tym trzeba wziąć w rachubę i tę okoliczność, że niektóre środki hormonalne (np. RU 486 czy pigułka Morning – After Pill) nie mieszczą się w ramach antykoncepcji, wywołują bowiem efekty wczesnoporonne, uniemożliwiając zagnieżdżenie zapłodnionego już jaja (por. IL 30)[53].

Inną metodą „kontroli demograficznej" jest propagowana w wielu krajach sterylizacja żeńska i męska. Polega ona na przerwaniu w wyniku interwencji chirurgicznej drożności dróg wyprowadzających nasienie lub transportujących komórkę jajową. Do najbardziej znanych i najczęściej stosowanych sposobów ubezpładniających kobietę należy histerektomia (usunięcie trzonu, a nierzadko i szyjki macicy) oraz podwiązanie jajowodów. W odniesieniu do mężczyzn najczęstszą metodą ubezpładniającą jest wasektomia (po nacięciu moszny usuwa się część prawego lub lewego nasieniowodu). W wymiarze moralnym sterylizacja – jako rozmyślne zniszczenie funkcji rozrodczej – nie tylko gwałci ludzką godność, lecz również pozbawia ludzi wszelkiej odpowiedzialności w sferze płciowej i prokreacyjnej. Ponadto promowanie sterylizacji rodzi poważne wątpliwości związane z poszanowaniem praw osobowych. Te wątpliwości dotyczą zwłaszcza rzetelności i jakości informacji o nieodwracalnych zazwyczaj skutkach chirurgicznego ubezpłodnienia. Nierzadko bowiem – podobnie zresztą jak w wypadku pigułek

s. 154-165. Por. też: A. Muszala, *Medycyna a globalizacja. Michela Schooyansa krytyka globalistycznej polityki antynatalistycznej*, Kraków 2003, s. 19.

[53] Por. P. Bortkiewicz, *W służbie życia. Demaskacja „kultury śmierci"*, Niepokalanów 1999, s. 29-33.

wczesnoporonnych – używa się tu eufemizmów. Na przykład w zastosowaniu do zabiegu podwiązania jajowodów nie mówi się o sterylizacji, ale o „chirurgicznej antykoncepcji". Niemniejsze wątpliwości budzi wiarygodność świadomej i dobrowolnej zgody uzyskiwanej od zainteresowanych osób na przeprowadzenie sterylizacji, zwłaszcza w wypadku, gdy prezentują one niedostateczny poziom wykształcenia (por. IL 31)[54].

Pomimo oficjalnych zaprzeczeń jako metoda regulacji wzrostu populacyjnego jest również zalecana w sposób jawny lub zawoalowany aborcja. Jest to zabieg, mający na celu przerwanie zainicjowanego już procesu ludzkiego życia w stadium prenatalnym. W praktyce wchodzą tu w grę następujące ewentualności: inwazja do macicy przez drogi rodne (np. łyżeczkowanie bądź wysysanie płodu), stosowanie środków farmakologicznych lub chemicznych powodujące zniszczenie zawiązków życia na etapie wczesnoembrionalnym (np. wkładki wewnątrzmaciczne, niektóre środki hormonalne czy metody immunologiczne) lub płodowym (np. zatrucie roztworem soli czy wywołanie porodu za pomocą prostagladyn) oraz uśmiercenie płodu na drodze interwencji chirurgicznej (np. histerotomia)[55]. Z problemem aborcji mamy do czynienia już od czasów starożytnych. Pod wpływem moralno-prawnych zasad judaizmu i chrześcijaństwa zaczęła się utrwalać postawa potępiająca spędzanie płodu. Sytuacja ta jednak uległa radykalnej zmianie po II wojnie światowej, kiedy to wiele państw dopuściło możliwość wykonania legalnego zabiegu aborcji z różnych przyczyn. Obecnie permisywnymi prawami, według których ciężarna kobieta może dokonać przerwania ciąży niemal „na własne życzenie", objętych jest około 2/3 ludzkości w skali światowej[56]. Przez pewien czas legalizacji aborcji nie ośmielono się traktować jako środka zapobiegającego „kataklizmowi demograficznemu". Co więcej, zalecenia dwóch ostatnich Międzynarodowych Konferencji Ludnościowych w Meksyku (1984 r.) i w Kairze (1994 r.) zaakceptowane przez wszystkie narody biorące w nich udział, wyraźnie odrzucają aborcję jako metodę „kontroli demograficznej"[57]. Ponieważ

[54] Moralny sprzeciw budzi również stosowanie „zachęt finansowych". Np. w latach 80. ubiegłego stulecia w Indiach kobieta w wieku rozrodczym, która zgłaszała się do punktu medycznego, aby poddać się zabiegowi sterylizacji, otrzymywała premię w wysokości 22 dolarów, zaś mężczyzna – 15 dolarów. Wypada dodać, że przeciętny miesięczny zarobek w Indiach wynosił wówczas około 6 dolarów (por. A. Muszala, dz. cyt., s. 58).

[55] Por. B. i J. Willke, *Aborcja. Pytania i odpowiedzi*, tłumaczenie z angielskiego (E. i L. Kowalewscy), Gdańsk 1991, s. 87-96.

[56] Por. M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, tłumaczenie z francuskiego (K. Deryło), Lublin 1991, s. 18-22. Por. też: J. Balicki, E. Frątczak, Ch.B. Nam, dz. cyt., s. 385-387.

[57] Por. D. Kornas-Biela, *Śmierć starła się z życiem. Echa Konferencji Kairskiej*, „Ethos", 8 (1995), nr 1, s. 267. Wypada jednak zaznaczyć, że Dokument Końcowy Konferencji Kairskiej – w przeciwieństwie do wcześniejszych dokumentów z Bukaresztu i Mek-

jednak adresowane do krajów Trzeciego Świata programy antynatalistyczne, skoncentrowane dotąd na popularyzowaniu antykoncepcji i sterylizacji, nie przynoszą pożądanych efektów, narasta presja, by uzupełnić je inicjatywami upowszechniającymi praktykę przerywania ciąży (por. IL 35).

W konkluzji tych rozważań trzeba jeszcze wspomnieć, że nasilająca się we współczesnym świecie kampania antypopulacyjna wciąga w swoje tryby biomedyczne centra naukowe, ośrodki służby zdrowia, mass media, a nade wszystko prywatne, państwowe i międzynarodowe organizacje, postrzegane na ogół jako humanitarne i dobroczynne. Co więcej, antynatalistyczne inicjatywy i programy nie są obce nawet wyspecjalizowanym instytucjom Organizacji Narodów Zjednoczonych, takim jak: Światowa Organizacja Zdrowia (WHO – World Health Organisation), Fundusz Ludnościowy Narodów Zjednoczonych (UNPFA – United Nations Population Fund Activities), Program Rozwoju Narodów Zjednoczonych (UNDR – United Nations Development Programme), Fundusz Narodów Zjednoczonych Pomocy Dzieciom (UNICEF – United Nations Children's Fund) oraz Organizacja Narodów Zjednoczonych do spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO – Food and Agriculture Organisation)[58]. W końcu nie można nie zasygnalizować istotnego wpływu w tworzeniu i propagowaniu *anti-life mentality* ruchów nieformalnych, takich jak Międzynarodowa Federacja Planowanego Rodzicielstwa (IPPF – International Planned Parenthood Federation) czy radykalne ugrupowania feministyczne. Te ostatnie od pewnego czasu wykorzystują między innymi konferencje międzynarodowe organizowane przez Organizację Narodów Zjednoczonych, a nawet Międzynarodowy Trybunał Praw Człowieka do obrony i propagowania „nowych praw", opartych o holistyczną wizję zdrowia[59]. W ostatecznym bilansie usprawiedliwia to stosowanie restrykcyjnej polityki populacyjnej, czego wymowną ilustracją są komunistyczne Chiny, a także próby uzależniania pomocy gospodarczej, udzielanej na rzecz rozwoju społeczno-gospodarczego, od wprowadzenia w życie radykalnych programów „kontroli urodzeń"[60].

syku – w odniesieniu do państw, które zalegalizowały przerywanie ciąży, zaleca rządom tych państw zapewnienie tzw. „bezpiecznej aborcji", tzn. przeprowadzonej przez osobę wykwalifikowaną i przy zachowaniu medycznych standardów (por. tamże, s. 268).

[58] Por. M. Schooyans, *Przeciw wzrostowi demograficznemu ubogich. Ideologia bezpieczeństwa demograficznego*, w: K. Majdański (red.), *Arena bitwy o życie. Aktualna sytuacja demograficzna w świecie i w Polsce*, Łomianki 2000, s. 52-54.

[59] Por. A. Muszala, dz. cyt, s. 109n.

[60] Por. E. Roccella, L. Scaraffia, *Wojna z chrześcijaństwem. ONZ i Unia Europejska jako nowa ideologia*, tłumaczenie z włoskiego (K. Klauza), Częstochowa 2006, s. 130-141.

Rozdział II
MAGISTERIALNA OCENA WSPÓŁCZESNEJ SYTUACJI DEMOGRAFICZNEJ

§ 1. Nauczanie Jana XXIII i Pawła VI

Wspomniano już, że Urząd Nauczycielski Kościoła nie bagatelizuje poważnych i wielorakich komplikacji oraz zagrożeń, jakie niesie ze sobą przyspieszony i nierównomierny rozwój ludności świata. Świadczy o tym aktywne uczestnictwo Stolicy Apostolskiej w ogólnoświatowej debacie na te tematy od początku pojawienia się nowożytnej „kwestii demograficznej"[61]. Wypada jednak podkreślić, że oficjalne nauczanie Kościoła w przedmiocie demografii jest wpisane w całość katolickiej doktryny moralnej, zwłaszcza w naukę o ludzkiej płciowości i powołaniu rodziny, a także o sensie życia społecznego i roli władz publicznych. Jak wiadomo, ta nauka opiera się na integralnej wizji człowieka, stanowiącego centrum Bożego dzieła stworzenia i powołanego do eschatycznego zbawienia. Z tej to właśnie racji kościelne magisterium niezmiennie stoi na stanowisku, że *zorganizowana kontrola urodzeń bezpośrednio lub pośrednio posługująca się działaniami zmierzającymi do ilościowego ograniczania ludności jest sprzeczna z autentycznym rozwojem człowieka* (por. IL 40)[62].

To stanowisko w obszernej syntezie po raz pierwszy zostało zaprezentowane w encyklice Jana XXIII *Mater et Magistra*, ogłoszonej w dniu 15 maja 1961 r. (por. MM 185-199). Dokument ten zaraz na wstępie zaznacza, że problem uzgodnienia działalności gospodarczej i dobrych warunków bytowych z poważnym wzrostem ludności, tak odnośnie do całego świata, jak i narodów cierpiących niedostatek, domaga się pilnej i konkretnej odpowiedzi (por. MM 185). Ta odpowiedź jednak nie może i nie powinna oznaczać aprobaty rozwiązań niegodnych człowieka, wypływających z wyraźnie materialistycznej koncepcji życia (por. MM 191). Na taką kwalifikację zaś zasługują te propozycje, które nie liczą się z wymogami obiektywnego ładu moralnego rządzącego ludzką prokreacją. *W tej sprawie* – czytamy w encyklice – *uroczyście ogłaszamy, że życie ludzkie powinno być przekazywane poprzez rodzinę założoną przez małżeństwo, jedno i nierozerwalne, podniesione dla chrześcijan do godności sakramentu. Przekazywanie życia ludzkiego jest powierzone przez naturę aktowi osobowemu i świadomemu i jako takie jest poddane najmę-*

[61] Por. J. Balicki, E. Frątczak, Ch.B. Nam, dz. cyt., s. 463-466. Por. też: K. Kluzowa, art. cyt., s. 56n.

[62] Por. J. Nagórny, *Kryzys demograficzny kryzysem wiary człowieka w przyszłość*, „Ethos", 14 (2001), nr 3, s. 71n.; M. Przykrywka, *Moralne problemy demografii*, „Theologica Thoruniensia", 3 (2002), s. 237n.

drszym prawom Bożym, prawom niezłamalnym i niezmiennym, które wszyscy powinni przyjąć i zachowywać. Nie można więc używać środków ani posługiwać się metodami, które mogą być dozwolone w przekazywaniu życia roślin i zwierząt. Niechże więc wszyscy uważają życie za święte, a to dlatego, że od samego początku wymaga działania Boga Stwórcy. Ten więc, kto odstępuje od tych Bożych praw, nie tylko uwłacza Jego Majestatowi i okrywa hańbą siebie samego i rodzaj ludzki, lecz także podważa u samych podstaw siłę społeczności, do której należy (MM 193-194).

Poszanowanie prokreacyjnego ładu moralnego nie oznacza bynajmniej poddania się fatalizmowi demograficznemu. Jan XXIII zwraca w pierwszym rzędzie uwagę, że bardziej wnikliwa i wszechstronna analiza aktualnej dynamiki rozwoju populacyjnego w żadnym wypadku nie potwierdza apokaliptycznych wizji przeludnionego świata, skazanego na zagładę. Eksplozyjny wzrost ludności bowiem nie ma bynajmniej znamion jakiegoś prawa natury, ale jest zjawiskiem historycznym, a więc przemijającym. Jego źródłem przecież w zasadniczej mierze jest zmniejszenie stopy umieralności i przedłużenie życia ludzkiego dzięki osiągnięciom medycyny, higieny i ekonomii (por. MM 187). Wiadomo zaś, że postęp w tej dziedzinie nie może być nieskończony. Istnieje bowiem swego rodzaju biologiczna granica ludzkiego życia[63]. Wiele krajów tę granicę już osiągnęło bądź osiąga, a więc przeciętne trwanie życia już dalej wzrastać tam nie będzie. Poprawa sytuacji w tej materii, jakiej można oczekiwać, będzie polegała na udostępnieniu krajom opóźnionym w rozwoju szansy wyrównania ich poziomu z krajami rozwiniętymi. Stąd też Jan XXIII nie myli się, gdy stwierdza, że prawdziwe rozwiązanie problemu demograficznego wymaga nie tyle ograniczenia *wszelkimi sposobami* przyrostu naturalnego, ile raczej rozwoju ekonomicznego i postępu społecznego krajów Trzeciego Świata, co jednak zakłada międzynarodową współpracę, która pozwoliłaby i uprzystępniła płodne w doświadczenia, uporządkowane rozprowadzenie kapitałów i ludzi (por. MM 192).

Papieska argumentacja ukazująca bezzasadność katastrofizmu demograficznego nabiera jeszcze większej wagi w świetle innego faktu, zasygnalizowanego w *Mater et Magistra*, a mianowicie, że wbrew najrozmaitszym proroctwom tempo wzrostu gospodarczego w skali światowej okazuje się szybsze od tempa rozwoju ludności. Oznacza to, że w wymiarze globalnym ani obecnie, ani na niedaleką przyszłość, nie można przewidywać poważniejszych trudności w zabezpieczeniu

[63] W latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia biologiczna granica życia wynosiła średnio około 70 lat. W opinii demografów, gdyby wysiłki podejmowane dotąd w dziedzinie walki ze śmiercią były kontynuowane, pozwoliłoby to na podniesienie przeciętnego trwania życia noworodka do 80 lat. Por. A. Sauvy, *Granice ludzkiego życia*, tłumaczenie z francuskiego (E. Łozińska), Warszawa 1963, s. 118; E. Rosset, *Trwanie życia ludzkiego*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1979, s. 137-146.

rodzinie ludzkiej godnej stopy życiowej (por. MM 188). Papieski optymizm wyrasta między innymi z przekonania, że Bóg w swej dobroci i mądrości z jednej strony obdarzył przyrodę niewyczerpaną wprost płodnością, a z drugiej – wyposażył człowieka w taką przenikliwość rozumu, iż przy użyciu odpowiednich środków potrafi on wykorzystać płody ziemi na swe pożywienie i zaspokojenie swoich potrzeb. *Dlatego* – czytamy w encyklice – *na pewno nie należy dla rozwikłania tego problemu wynajdywać takiego rozwiązania, które zadaje gwałt ustanowionemu przez Boga porządkowi moralnemu oraz przekazywaniu samego życia ludzkiego. Przeciwnie, zadaniem człowieka jest dołożyć starań, aby przy pomocy wszelkiego rodzaju nauk i umiejętności technicznych poznać dobrze siły przyrody i z każdym dniem coraz wszechstronniej je opanowywać. Zresztą już obecnie osiągnięcia nauki i techniki pozwalają żywić w tym względzie niemal nieograniczone nadzieje na przyszłość* (MM 189)[64].

Jan XXIII był oczywiście świadom, że wzrost gospodarczy nie obejmuje całego globu ziemskiego, zwłaszcza krajów Trzeciego Świata, gdzie *rzuca się w oczy w całej swej grozie tak wielki niedostatek, że można mówić o wyniszczeniu życia ludzkiego przez nędzę i głód* (por. MM 198). Zwraca jednak przy tym uwagę, że taki stan rzeczy ma swoje źródło nie w ograniczeniach natury, ale w wadliwym układzie stosunków społeczno-gospodarczych, panujących we współczesnym świecie[65]. Temu zaś można i trzeba zaradzić. Kryzys żywnościowy, występujący w sytuacji globalnego trendu wzrostu ekonomicznego, świadczy jedynie o tym, że *narody nie są między sobą tak solidarnie powiązane, jak być powinno* (por. MM 190). O niedostatku międzynarodowej solidarności – zdaniem papieża – najdobitniej świadczy to, że zarówno najnowsze postępy nauki, jak i osiągnięcia techniki czy też zasoby gospodarcze zużytkowuje się nie na pomoc dla krajów cierpiących niedostatek, ale na zbrojenia, przez które rodzaj ludzki

[64] Taka ocena sytuacji nie była gołosłowna. Potwierdzały ją zarówno dane statystyczne, jak i opinie ekspertów. Por.: B. Zahorska (red.), *Gospodarka żywnościowa świata 1960-1973 (wybrane dane statystyczne)*, Warszawa 1974; J. de Castro, *Geografia głodu*, tłumaczenie z angielskiego (R. Kutyłowski), Warszawa 1954; J. Oser, *Czy ludzie muszą głodować? Krytyka teorii Malthusa*, tłumaczenie z angielskiego (J. Zdanowicz i W. Lewandowski), Warszawa 1960; C.M. Cipolla, *Historia gospodarcza ludności świata*, tłumaczenie z angielskiego (E. Vielrose), Warszawa 1965; W. Lipski, *Czy światu grozi głód?*, Warszawa 1968.

[65] W tym punkcie stanowisko Kościoła jest zbieżne z oceną sytuacji środowisk marksistowskich. Por: W. Billig, *O prawach rozwoju ludności*, Warszawa 1963; J. Guzewaty, *Związki między ludnością i rozwojem ekonomicznym, społecznym, kulturalnym, zasobami naturalnymi i środowiskiem w krajach rozwiniętych i rozwijających się*, „Studia Demograficzne", 1976, nr 43, s. 59-70; W. Bołoz, *Stosunek etyki katolickiej do współczesnej marksistowskiej koncepcji polityki ludnościowej*, w: S. Olejnik i in. (red.), *Studia z antropologii teologicznej*, Warszawa 1978, s. 283-299.

może zostać doprowadzony do ostatecznego upadku i przejmującej grozą zagłady (por. MM 198; por. też: PT 109)[66]. *Bóg w Swej szczodrobliwości* – czytamy w *Mater et Magistra – obdarzył ludzi wystarczającymi zasobami dóbr, przy pomocy których mogą oni godnie sprostać ciężarom, związanym z wydawaniem na świat potomstwa. Może to jednak okazać się niełatwe, a nawet wprost niewykonalne, jeśli ludzie, zszedłszy z właściwej drogi i ulegając znieprawieniu myśli, użyją wspomnianych narzędzi wbrew rozumowi ludzkiemu lub wbrew swej społecznej naturze, a zatem wbrew planom samego Boga* (MM 199).

Podkreślenie pierwszorzędnego znaczenia rozwoju gospodarczego, społecznego i kulturowego dla rozwiązania trudności, wynikających z eksplozji demograficznej w krajach słabo rozwiniętych, nie oznacza niedoceniania znaczenia, a tym bardziej kwestionowania potrzeby odpowiednio pomyślanej i ukierunkowanej polityki populacyjnej. Niejednokrotnie lansuje się pogląd, że Kościół katolicki w kwestii rozwoju ludnościowego opowiada się za żywiołowością, że nie dopuszcza w tym względzie jakichkolwiek ograniczeń[67]. Każdy, kto zada sobie trud wnikliwego zapoznania się z doktryną katolicką z łatwością zauważy, że taki punkt widzenia jest bezpodstawny. Nie da się zaprzeczyć, że liczne enuncjacje Urzędu Nauczycielskiego Kościoła zawierają pozytywną ocenę rodzin, które świadomie i wielkodusznie zdecydowały się na posiadanie większej liczby dzieci. Takie stanowisko wypływa z przekonania o niewątpliwych wartościach społecznych i wychowawczych hojnego rodzicielstwa[68]. Uwzględniając ten fakt, również Jan XXIII uznał za stosowne umieszczenie w encyklice *Mater et Magistra* apelu o formację młodego pokolenia w duchu gotowości *do znoszenia trudów i niewygód, od których nie wolno uchylać się nikomu, kto podejmuje się zaszczytnego, a trudnego zadania, jakim jest współdziałanie z Bogiem w przekazywaniu życia i wychowaniu potomstwa* (por. MM 195). Tego rodzaju zachęt nie można jednak interpretować w sensie zanegowania potrzeby regulacji poczęć[69]. Zapewne z tej

[66] Np. obliczono, że gdyby w tym czasie tylko pięć wielkich państw – Stany Zjednoczone Ameryki Północnej, Związek Sowiecki, Wielka Brytania, Republika Federalna Niemiec i Francja – zmniejszyło wydatki na zbrojenia o jedną trzecią, to udałoby się przy pomocy uzyskanych w ten sposób środków finansowych nie tylko przezwyciężyć kryzys żywnościowy regionów słabo rozwiniętych, ale w całości pokryć również ich potrzeby inwestycyjne. Por. J. Bernal, *Świat bez wojny*, Warszawa 1960, s. 414.

[67] Por. S. Albinowski, *Bogactwo i nędza narodów. Studia o gospodarce światowej u progu XXI wieku*, Warszawa 1996, s. 97n.

[68] Por. T. Makowski, *Prokreacyjna funkcja rodziny w świetle dokumentów Kościoła*, „Colloquium Salutis", 11 (1979), s. 114-118.

[69] Por. J. Vialatoux, *Le peuplement humain. Faits et questions. Doctrines et théories. Signification humaine du mariage*, t. II, Paris 1959, s. 11-39. Por. też: R. Mols, *Démographie et paternité responsable*, „Nouvelle Revue Théologique", 101 (1069), nr 3, s. 260-298; nr 4, s. 396-417.

racji zwołany z inicjatywy Jana XXIII Sobór Watykański II pochwałę wielkodusznego rodzicielstwa powiązał z zasadą prokreacyjnej odpowiedzialności. W świetle tej zasady małżonkowie – jako współpracownicy miłości Boga Stwórcy i jakby jej wyraziciele – powinni zgodną radą i wspólnym wysiłkiem wyrobić sobie właściwy pogląd na temat liczebności swojej rodziny, biorąc przy tym pod uwagę *zarówno swoje własne dobro, jak i dobro dzieci, czy to już urodzonych, czy przewidywanych*, a także *warunki czasu oraz sytuacji życiowej tak materialnej, jak i duchowej* oraz *dobro wspólnoty rodzinnej, społeczeństwa i samego Kościoła* (por. GS 50).

Przez szereg stuleci maksymalna płodność była niewątpliwą koniecznością, głównie z uwagi na towarzyszącą jej wysoką umieralność. Gdy śmierć zabierała ogromną część, a niekiedy nawet większość wydawanych na świat dzieci, kiedy głód i epidemie dziesiątkowały ludność, trzeba było wysokiej stopy urodzeń, albowiem w przeciwnym wypadku nie można by było liczyć na najskromniejszy nawet przyrost naturalny, a w konsekwencji i rodzaj ludzki przestałby już dawno istnieć. W takich okolicznościach problem świadomego regulowania rozrodczości nie musiał wchodzić w rachubę. Taka potrzeba pojawiła się dopiero w epoce nowożytnej w związku z radykalnym spadkiem umieralności, spowodowanym postępem medycyny i higieny społecznej. Jest rzeczą oczywistą, że jeśli ilość zgonów maleje, to mniej trzeba urodzeń, aby zapewnić pożądany poziom liczebności rodziny i całego społeczeństwa. W takiej sytuacji nie ma już potrzeby odwoływania się do płodności naturalnej, niejednokrotnie wykorzystującej w maksymalnej skali ludzkie możliwości w zakresie rozrodczości. Naturalnym biegiem rzeczy modernizacja na odcinku zgonów rodzi potrzebę modernizacji na odcinku urodzeń. Nadzieja na taką modernizację leży u podstaw optymistycznego poglądu na możliwość uporania się z trudnościami, wynikającymi z eksplozji demograficznej w ubogich regionach Trzeciego Świata, zaprezentowanego przez Jana XXIII w encyklice *Mater et Magistra*. Z tej też racji w konstytucji pastoralnej o Kościele w świecie współczesnym II Soboru Watykańskiego czytamy, co następuje: *Należy więc roztropnie informować ludzi o postępach nauki w badaniach nad metodami, w których małżonkowie mogą znaleźć pomoc przy regulacji poczęć, a których pewność została dostatecznie wypróbowana i dowiedziona zgodność z porządkiem moralnym* (GS 87). Ten sam dokument mówi też wyraźnie o dopuszczalności ingerowania w dziedzinę wzrostu demograficznego władz publicznych, do kompetencji których należy *wydawać prawa i tworzyć urzędy, na przykład w dziedzinie ustawodawstwa społecznego i rodzinnego w dziedzinie spraw migracji ludności ze wsi do miast, w zakresie służby informacyjnej co do stanu i potrzeb narodu* (por. GS 87). Vaticanum II apeluje ponadto o pomoc w rozwiązywaniu problemów ludnościowych do ludzi nauki, zwłaszcza specjalistów

w dziedzinie biologii, medycyny, socjologii i psychologii, aby starali się zgłębić warunki sprzyjające uczciwemu regulowaniu ludzkiej rozrodczości (por. GS 52).

W analogicznym duchu kościelne stanowisko wobec problemów ludnościowych prezentował następca Jana XXIII na Stolicy Piotrowej Paweł VI. W ogłoszonej w 1967 r. encyklice *Populorum progressio* przyznał on, że przyspieszony wzrost demograficzny w krajach Trzeciego Świata zdaje się *wytwarzać sytuację bez wyjścia* (por. PP 37). Jednocześnie jednak uznał za stosowne przypomnieć, że zagadnienia populacyjne nie mogą być rozpatrywane jedynie w aspekcie społecznym, ekonomicznym czy politycznym, ponieważ ze swej istoty mają one charakter moralny. W podkreślaniu tego faktu kościelne magisterium – zdaniem Pawła VI – poczuwa się do szczególnej odpowiedzialności, ponieważ jego specyficzną misją jest świadczyć o godności i przeznaczeniu człowieka oraz wspierać go w moralnym i duchowym rozwoju. Stąd też w odniesieniu do „kwestii populacyjnej" żadna presja *nie może skłonić Kościoła do doktrynalnych kompromisów czy krótkowzrocznych rozwiązań*[70]. W pełni ludzkie rozwiązanie tej kwestii powinno domagać się sprawiedliwości społecznej, poszanowania Boskich praw życia, szacunku dla godności człowieka, wolności ludów, przodującej roli rodziny, jak i odpowiedzialności samych współmałżonków (por. PP 37, OA 18, HV 23 i 31). Innymi słowy, w poszukiwaniu rozwiązań problemów populacyjnych trzeba respektować prymat dwóch fundamentalnych zasad dotyczących istnienia i rozwoju rodzaju ludzkiego: *Pierwsza zasada, ekonomiczna i polityczna: udostępnić wszystkim ludziom chleb, którego ziemia, uprawiana przez nich w pocie czoła, dostarcza w obfitości. Jest to program trudny, lecz jest podyktowany wymogiem powszechnej sprawiedliwości i rzeczywiście ludzkiej cywilizacji. Druga zasada, moralna i egzystencjalna, dotyczy odpowiedzialnego rodzicielstwa, które zawiera w sobie potwierdzenie świętego charakteru rodziny, wolności jej funkcji rozrodczych i wychowawczych oraz obowiązek kształtowania jej według zasad autonomicznych, ale zawsze mądrych i moralnych*[71].

Pierwsza z wymienionych zasad – ekonomiczna i polityczna – została szczegółowo przeanalizowana w encyklice *Populorum progressio*. Zawarte w niej treści dowodzą, jak jednostronne i nierozsądne są programy, uznające „kontrolę przyrostu naturalnego" w ubogich krajach za nieodzowny i priorytetowy instrument ich rozwoju. Paweł VI poruszał ten problem również w wielu innych

[70] Por. Przesłanie Pawła VI do sekretarza generalnego III Światowej Konferencji Ludnościowej w Bukareszcie..., s. 50. Por. też: E. Weron, *Paweł VI o zagadnieniach populacji i rodziny*, „Collectanea Theologica", 45 (1975), nr 1, s. 126.

[71] *Prawo do życia.* Przemówienie Pawła VI wygłoszone w Castel Gandolfo w przeddzień inauguracji III Światowej Konferencji Ludnościowej w Bukareszcie (18.08.1974 r.) – tłumaczenie polskie: „Chrześcijanin w Świecie", 6 (1974), nr 6, s. 61.

wystąpieniach. Na uwagę zasługują zwłaszcza dwa przemówienia papieskie: z 4 października 1965 r. do Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych[72] i z 9 października 1974 r. do uczestników Światowej Konferencji Organizacji do spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO)[73]. W pierwszym Paweł VI między innymi zaznaczył, że zadaniem Narodów Zjednoczonych jest zapewnienie, *aby przy stole ludzkości była dostateczna ilość chleba, nie zaś zachęcanie do sztucznej kontroli urodzeń, co byłoby nierozsądnym sposobem zmniejszenia liczby uczestników biesiady życia*[74]. W drugim natomiast wyraził się jeszcze dosadniej, stwierdzając między innymi, co następuje: *Niemożliwym do przyjęcia jest, by ci, którzy sprawują kontrolę nad dobrami i surowcami należącymi do całej ludzkości próbowali rozwiązać problem głodu zabraniając biednym rozmnażać się lub skazując na śmierć głodową dzieci, których rodzice nie mieszczą się w ramach teoretycznych planów zbudowanych w oparciu o czyste hipotezy dotyczące ludzkości. Dawniej, w przeszłości, która miejmy nadzieję już minęła, narody wszczynały wojnę, aby zawładnąć bogactwami swoich sąsiadów. Czyż narzucanie limitującej polityki demograficznej niektórym krajom, aby nie żądały one przynależnej im sprawiedliwie części dóbr tej ziemi, nie stanowi nowej formy wojny?*[75] Paweł VI był przekonany, że przekształcenie krzywej wzrostu demograficznego tak, aby odpowiadała ona krzywej wzrostu gospodarczego, jest nieosiągalne bez poszanowania zasady sprawiedliwości społecznej. Zasada ta zaś wymaga, by zasoby ziemi były rozdzielane bardziej równomiernie, by potrzebom najbiedniejszych został wyznaczony prymat, a także by bogaci – zarówno jednostki jak i społeczności – zrozumieli potrzebę inwestowania na rzecz najbardziej potrzebujących[76].

Z kolei druga zasada populacyjnego etosu – moralna i egzystencjalna – w nauczaniu Pawła VI znalazła ukonkretnienie w encyklice *Humanae vitae*. Dokument ten, formułując poprawne pod względem etycznym rozumienie odpowiedzialnego rodzicielstwa (por. HV 10), wyklucza regulowanie rozrodczości: przez bezpośrednie naruszanie rozpoczętego już procesu życia, a zwłaszcza bezpośrednie przerywanie ciąży; przez stałe bądź czasowe obezpłodnienie, zarówno mężczyzny, jak i kobiety; a także przez wszelkie inicjatywy, które bądź to w przewidywaniu zbliżenia małżeńskiego, bądź podczas jego spełniania, czy w rozwoju jego naturalnych skutków – miałyby na celu uniemożliwienie poczęcia. Z drugiej strony encyklika *Humanae vitae* aprobuje te sposoby regulowania

[72] Tłumaczenie polskie: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. I, Rzym – Lublin 1987, s. 305-312.

[73] Tłumaczenie polskie: „Chrześcijanin w Świecie", 7 (1975), nr 1, s. 68-74.

[74] Por. Tłumaczenie polskie, s. 311.

[75] Tłumaczenie polskie, s. 72.

[76] Por. *Zapewnić jednostkom i narodom życie godne człowieka*. Przesłanie do sekretarza generalnego III Światowej Konferencji Ludnościowej w Bukareszcie..., s. 51n.

rozrodczości, które ograniczają seksualne współżycie do wyznaczonych przez organizm kobiety okresów naturalnej niepłodności (por. HV 14)[77]. Paweł VI nie tylko akcentował konieczność poszanowania ładu moralnego, obowiązującego w dziedzinie przekazywania życia, ale i potrzebę uznania w tym zakresie przodującej roli rodziny i odpowiedzialności samych małżonków. Jego zdaniem polityka demograficzna powinna gwarantować poszanowanie i stałość instytucji rodzinnej oraz zapewnić środki, które pozwoliłyby jej odegrać właściwą rolę[78]. Jakkolwiek władze publiczne w ramach swych kompetencji mogą interweniować w przebieg procesów populacyjnych, to jednak decyzja w sprawie ilości dzieci, które współmałżonkowie chcą wydać na świat, zależy od ich słusznej oceny (por. PP 37). *Ponieważ ocena taka zakłada u rodziców dojrzale uformowaną świadomość, ważne jest* – według Pawła VI – *by zostały spełnione wszystkie warunki pozwalające im osiągnąć taki poziom odczucia odpowiedzialności, który byłby zgodny z zasadami moralnymi i prawdziwie ludzki, na którym nie zaniedbując niczego w całokształcie okoliczności, zważaliby na prawa Boskie*[79]. Niemniej istotne jest przypomnienie papieża, że poszanowanie prawa małżonków do określania wielkości swojej rodziny zakłada zagwarantowanie ze strony państwa pomocy i ochrony dla wszystkich dzieci, które zostaną powołane przez nich do życia[80]. Małżonkowie bowiem nie powinni być *karani* za podejmowane decyzje prokreacyjne[81].

Z inspiracji Pawła VI delegacja Stolicy Apostolskiej na III Światową Konferencję Ludnościową w Bukareszcie przestrzegała przed zbyt jednoznacznymi i pochopnymi inicjatywami w przedmiocie rozwoju demograficznego z uwagi na ciągle niewystarczającą znajomość zagadnień ludnościowych, dotykających najbardziej delikatnej sfery stosunków międzyludzkich, w obrębie których *jeden człowiek powołuje drugiego do życia i daje mu miejsce we wspólnocie ludzkiej*[82]. Jeszcze w toku

[77] Por. K. Kluzowa, W. Skrzydlewski, *Humanae vitae – czy nadal aktualna? Kilka uwag o tzw. problemie demograficznym we współczesnym świecie*, w: T. Homa i in. (red.), *Katolicka nauka społeczna wobec wybranych problemów współczesnego świata*, Kraków 1993, s. 69-73.

[78] Por. *Zapewnić jednostkom i narodom życie godne człowieka*. Przesłanie do sekretarza generalnego III Światowej Konferencji Ludnościowej..., s. 51. Por. też: H. Juros, *Etyczne aspekty polityki demograficznej*, w: Z. Strzelecki i A. Ochocki (red.), *Polska a Europa. Procesy demograficzne u progu XXI wieku. I Kongres Demograficzny w Polsce (Warszawa – 15.09.2001)*, t. I, Warszawa 2001, s. 97-116.

[79] Tamże, s. 51.

[80] Tamże, s. 52.

[81] Por. *Poszanowanie życia ludzkiego i praw człowieka w światowej polityce ludnościowej*. Wystąpienie przewodniczącego delegacji Stolicy Apostolskiej o. H. de Riedmattena na posiedzeniu konsultacyjnym w Genewie..., s. 58.

[82] Por. Wystąpienie przewodniczącego delegacji Stolicy Apostolskiej ks. prałata E. Gagnona podczas III Światowej Konferencji Ludnościowej w Bukareszcie..., s. 62.

przygotowań do bukareszteńskiej konferencji Henri de Riedmatten OP podkreślał, iż nie ma dostatecznych dowodów na to, by twierdzić, że upowszechnianie modelu rodziny nuklearnej jest idealnym rozwiązaniem problemów demograficznych[83]. W związku z tym postulował dokładne przebadanie sytuacji w tym względzie w krajach rozwiniętych gospodarczo, w których od kilku generacji upowszechnił się model rodziny małodzietnej. Zwrócił on również uwagę, że *wyłączne skoncentrowanie się na zagadnieniach wzrostu demograficznego, uczynienie z nich przedmiotu uprzywilejowanego kampanii na rzecz rozwoju, skierowanie olbrzymich zasobów dla rozwiązania tego jednego problemu – wypaczy perspektywy i stanie się dla całej ludzkości źródłem nowych frustracji*[84]. Stąd też w toku obrad konferencji delegacja watykańska podkreślała, że polityka populacyjna winna pozostawać w ścisłym związku z całokształtem troski o integralny rozwój człowieka i ludzkiej wspólnoty. Formułowane zaś w tej dziedzinie zalecenia muszą być nad wyraz odpowiedzialne i rozważne, ponieważ *mogą dotknąć człowieka w jego najgłębszej istocie i naruszyć realizację jego najświętszych praw*[85].

§ 2. Nauczanie Jana Pawła II i Benedykta XVI

Jan Paweł II w nader istotny sposób rozwinął i pogłębił dotychczasowy magisterialny osąd „problemu demograficznego". Nade wszystko zwrócił uwagę, że największą przeszkodą w poszukiwaniu rozwiązań obiektywnych trudności, związanych ze wzrostem liczby ludności świata, jest pomijanie implikacji moralnych tego zagadnienia. W ocenie papieża współczesny kryzys demograficzny jest przede wszystkim kryzysem moralnym, czego najistotniejszym przejawem jest zamknięcie się na pełną prawdę o godności osoby ludzkiej. W szczególności zapomina się o tym, że głównym bogactwem każdej społeczności jest człowiek, którego *inteligencja pozwala odkryć możliwości produkcyjne ziemi i różnorakie sposoby zaspokajania ludzkich potrzeb*, a *jego zdyscyplinowana praca i solidarne współdziałanie z innymi umożliwia tworzenie coraz szerszych i coraz bardziej godnych zaufania wspólnot pracy mających dokonywać przekształceń środowiska naturalnego i środowiska społecznego* (por. CA 32)[86].

---

[83] Por. *Poszanowanie życia ludzkiego i praw człowieka w światowej polityce ludnościowej*..., s. 58.

[84] Tamże, s. 57.

[85] Por. Wystąpienie przewodniczącego delegacji Stolicy Apostolskiej ks. Prałata E. Gagnona podczas III Światowej Konferencji Ludnościowej w Bukareszcie..., s. 62. Por. też: K. Majdański, *Populacja – problem rodziny ludzkiej*, „Ateneum Kapłańskie", 84 (1975), nr 2, s. 201-239; R. Valette, *Le catholicisme et la démographie, Église, population mondiale, contrôle des naisances*, Paris 1996, s. 86n.

[86] Por. J. Nagórny, *Kryzys demograficzny kryzysem wiary człowieka w przyszłość*..., s. 71n.

Redukcjonistyczna wizja ludzkiego życia sprawia, że narodziny dziecka nie są już postrzegane jako dar dla rodziców i dla społeczeństwa, ale jako pojawienie się kogoś, kto – jak czytamy w liście apostolskim *Gratissimam sane – przychodzi zająć miejsce, którego i tak coraz mniej jest na świecie* (por. GrS 1). Współczesnemu człowiekowi bardzo trudno jest wyzwolić się od takiego utylitarystycznego myślenia, ponieważ kłopoty związane ze wzrostem populacyjnym nierzadko są wykorzystywane w sposób ideologiczny[87]. Jan Paweł II zwracał uwagę, że studia wielu ekologów i futurologów nad problemami ludnościowymi *wyolbrzymiają niebezpieczeństwo przyrostu demograficznego dla jakości życia*, wskutek czego w szerokich rzeszach społecznych narasta lęk przed przyszłością, a w dalszej konsekwencji i *jakaś mentalność przeciwna życiu* (por. FC 30). Już sama terminologia, stosowana w opisie aktualnej sytuacji demograficznej (np. „eksplozja ludnościowa", „bomba demograficzna", „przeludnienie"), nie ma charakteru neutralnego, lecz stanowi element zaplanowanej sytuacji, której celem jest wymuszenie społecznej akceptacji dla antynatalistycznych programów populacyjnych[88].

Jan Paweł II, uwzględniając zasygnalizowane powyżej ideologiczne skażenie w podejściu do problematyki ludnościowej, wskazał na potrzebę udostępnienia kościelnej wspólnocie pełnej prawdy o aktualnej sytuacji demograficznej świata. To zadanie zlecił on między innymi Papieskiej Radzie do spraw Rodziny, która we wspomnianym już dokumencie roboczym zaprezentowała stosowny materiał, wspierający rozważną refleksję nad problemami wzrostu ludnościowego. Materiał ten ujawnia wiele istotnych aspektów fałszowania rzeczywistego obrazu „kwestii populacyjnej". Jednym z tych aspektów jest akcentowanie wskaźnika płodności – a tym samym liczby rodzących się dzieci – jako rzekomo jedynego źródła wzrostu liczby ludności. Tymczasem przyrost liczby ludności w świecie wynika obecnie – jak już o tym w innym kontekście wspomniano – w pierwszym rzędzie z obniżania się ze względu na poprawę sytuacji zdrowotnej i warunków bytowych ogólnych wskaźników umieralności (por. IL 4). Jest niezaprzeczalnym faktem, że w ostatnim półwieczu ludność świata podwoiła się. Autorzy watykańskiego dokumentu zaznaczają jednak, że propagatorzy wizji „przeludnionego świata" – eksponujący ów fakt – nie wspominają o innym niesłychanie istotnym fenomenie, a mianowicie, że stopa wzrostu demograficznego po osiągnięciu maksymalnego poziomu w latach 1965-1970 obecnie wyraźnie się obniża. Niemal

[87] Por. E. Roccella, L. Scaraffia, dz. cyt., s. 81n. Por. też: K. Majdański, *Demografia w zmaganiach o życie*, „Ethos", 14 (2001), nr 3, s. 36.

[88] Por. M. Schooyans, *Rodzina ofiarą ideologii*, w: A. Czarnocki (red.), *XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny*, Warszawa 1994, s. 104-110; G.-F. Dumont, *Mit przeludnienia*, tamże, s. 111-123.

we wszystkich krajach gospodarczo rozwiniętych, łącznie z krajami Europy Wschodniej, które uzyskały niepodległość po załamaniu się systemu komunistycznego, syntetyczny wskaźnik płodności znajduje się na poziomie niższym od tego, jaki jest niezbędny dla zapewnienia zwykłego odtworzenia pokoleń. Natomiast w krajach opóźnionych w rozwoju społeczno-gospodarczym wskaźnik ten nie zwiastuje jeszcze takiego niebezpieczeństwa, ale począwszy od lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia aż po dzień dzisiejszy wykazuje wyraźną tendencję spadkową (por. IL 5)[89]. Wszystko razem świadczy, że zmian ludności świata nie można rozpatrywać nie tylko bez uwzględnienia stosunku między stopą płodności a stopą umieralności, ale i bez wzięcia w rachubę bardzo silnych kontrastów demograficznych istniejących zarówno pomiędzy poszczególnymi kontynentami, jak i w obrębie tych kontynentów i państw, gdzie widoczne są niekiedy ogromne różnice regionalne (por. IL 16).

Sam Jan Paweł II zwrócił zwłaszcza uwagę na zafałszowanie prawdy o „problemie demograficznym" we współczesnym świecie, wyrażające się w usuwaniu w cień negatywnych konsekwencji radykalnego spadku przyrostu naturalnego „w strefie Północy", czyli w krajach gospodarczo rozwiniętych (por. SRS 25, EV 16). Ten spadek w najbardziej dramatycznej postaci uwidacznia się – jak pamiętamy – na kontynencie europejskim[90]. Papież w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* zaznacza, że takie zjawisko nie może nie budzić niepokoju, bo *spadek liczby urodzeń jest symptomem niezbyt optymistycznego stosunku do własnej przyszłości; jest wyraźnym przejawem braku nadziei; jest znakiem „kultury śmierci", przenikającej dzisiejsze społeczeństwo* (por. EE 95). Wcześniej

[89] Tezę Papieskiej Rady ds. Rodziny o zwolnieniu tempa wzrostu ludności świata potwierdzają dane publikowane przez wszystkie wyspecjalizowane instytucje badawcze. Na uwagę zasługują zwłaszcza dane, prezentujące skumulowany rozkład ludności świata według poziomu współczynnika dzietności za okres 50 lat, obejmujący lata 1950-2000. Wynika z nich, że w latach 1950-1955 mniej niż 50% ludności świata należało do obszarów o współczynniku dzietności w granicach 5-6 dzieci na kobietę, a 75% ludności świata legitymowało się dzietnością na poziomie 3,5 dziecka. W 2000 r. natomiast u 50% ludności świata płodność była na poziomie nieco powyżej 2 dzieci na kobietę i zapewniała prostą zastępowalność pokoleń (jest ona szacowana na poziomie 2,1 – 2,15 dziecka na kobietę), ale 75% ludności świata miała już dzietność poniżej 2 dzieci (por. E. Frątczak, *Teoretyczne podstawy badania norm, wartości, postaw i zachowań w odniesieniu do zjawisk i procesów demograficznych*, w: K. Slany i in. (red.), *Systemy wartości a procesy demograficzne...*, s. 26). Zdaniem znanego amerykańskiego eksperta w dziedzinie prognoz geopolitycznych, G. Friedmana, *dramatyczny spadek wskaźnika urodzeń* jest obecnie *najważniejszą zmianą demograficzną na świecie* i oznacza koniec *eksplozji demograficznej* ostatnich dwóch stuleci. Por. *Następne 100 lat. Prognoza na XXI wiek* (tłumaczenie z angielskiego: M. Antosiewicz), Warszawa 2009, s. 67.

[90] Por. J. Balicki, *Kryzys demograficzny Europy wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, w: A. Dylus (red.), *Europa – zadanie chrześcijańskie*, Warszawa 1998, s. 358n.

w encyklice *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II zwrócił uwagę na najbardziej istotną w demo-ekonomicznym wymiarze okoliczność, a mianowicie, że osłabienie dynamiki populacyjnej powoduje *starzenie się ludności, niezdolnej do biologicznej odnowy*, co *nieuchronnie utrudnia rozwój* (por. SRS 25)[91]. Tej kwestii wypada poświęcić nieco więcej uwagi.

Proces demograficznej implozji powoduje niekorzystną ewolucję składu ludności według wieku. W badaniach, mających za przedmiot wiekową strukturę populacji, uwzględnia się trzy podstawowe typy: progresywny, stacjonarny i regresywny. W każdym ze wspomnianych typów wyróżnia się trzy grupy ludności: dzieci, dorosłych i starców. Ekonomiczny punkt widzenia w pierwszym odłamie ludności każe widzieć elementy jeszcze nieprodukcyjne, w drugim – elementy produkcyjne, w trzecim zaś – elementy już nieprodukcyjne. Dla współczesnych cywilizowanych społeczeństw los elementów nieprodukcyjnych, zarówno dzieci, jak i starców, nie jest i nie może być obojętny: kto sam nie może się utrzymać, ma prawo do pomocy ze strony zbiorowości. Na tym to właśnie tle pojawia się bardzo ważny problem wzajemnych związków między ludnością produkcyjną, jako utrzymującą, i nieprodukcyjną, jako utrzymywaną. Chodzi tu – najogólniej rzecz ujmując – o zachowanie właściwych proporcji, by rozmiary obciążenia danego społeczeństwa nie przekraczały jego możliwości produkcyjnych[92]. Ten właśnie moment przemawia za progresywnym typem populacji. Spadek urodzeń bowiem powoduje zmniejszenie „narybku produkcyjnego", to znaczy siły liczebnej tych, którzy świeżo wstępować będą w wiek produkcyjny, na skutek czego w następnym pokoleniu zmniejszy się odłam ludności pracującej, a tym samym ulegnie osłabieniu jej zdolność produkcyjna. Z drugiej strony zaś tendencja spadkowa w zakresie rozrodczości sprawia, że w strukturze wiekowej populacji następuje wzrost procentowego stosunku osób starszych, pozostających na utrzymaniu grupy produkcyjnej. Wynikające stąd obciążenie społeczeństwa zasługuje na podkreślenie jeszcze z tej racji, że zmian w liczebności dzieci i starców nie można traktować ekwiwalentnie. Potrzeby starców bowiem są zdecydowanie większe od potrzeb dzieci[93].

[91] Por. J. Balicki, *Starzenie się społeczeństw wyzwaniem dla solidarności międzypokoleniowej*, „Ethos", 14 (2001), nr 3, s. 86-96.

[92] Por. E. Rosset, *Proces starzenia się ludności. Studium demograficzne*, Warszawa 1959, s. 59-61.

[93] W ujęciu statystycznym ilustrację konsekwentnego starzenia się populacji stanowi stopa potencjalnego obciążenia ludności produkcyjnej ludnością w wieku poprodukcyjnym. W 2000 r. w Europie Zachodniej na 100 osób w wieku produkcyjnym przypadało 35 osób w wieku poprodukcyjnym, w Ameryce Północnej 26 osób, w Azji i Ameryce Łacińskiej 13-14 osób, a w Afryce 10 osób. Przewidywania Organizacji Narodów Zjednoczonych sugerują dramatyczne zaostrzenie tego zjawiska do 2050 r., gdy w Europie Zachodniej stopa ta osiągnie 85, w Ameryce Północnej 50, w Azji i Ameryce Łacińskiej 39, a w Afryce 17 (por. M. Okólski, *Demografia...*, s. 158). Obok

Nie bez racji zwraca się uwagę, że depopulacyjne tendencje w regionach ekonomicznego dostatku mają swoje źródło w konsekwentnym wdrażaniu „polityki anti-life", która w wielu rodzinach stworzyła niekorzystny klimat dla wielkodusznego rodzicielstwa[94]. Mimo zauważalnych skutków ekonomicznych i społecznych takiego postępowania identyczne programy usiłuje się narzucić ubogim krajom Trzeciego Świata, w których – jak pamiętamy – wysoki wskaźnik przyrostu ludności stwarza trudne do rozwiązania problemy w kontekście powolniejszego rozwoju gospodarczego i społecznego czy wręcz głębokiego zacofania. W tym przedmiocie Jan Paweł II solidaryzował się w sprzeciwie wyrażonym przez poprzedników. Najwymowniej ten sprzeciw pobrzmiewa w encyklice: *Evangelium vitae*, gdzie między innymi czytamy: *Wobec problemu przeludnienia krajów ubogich społeczność międzynarodowa nie podejmuje odpowiednich działań na skalę globalną – poważnej polityki rodzinnej i społecznej oraz programów zmierzających do postępu kulturowego i do sprawiedliwego podziału dóbr – nadal realizuje się natomiast różne formy polityki antynatalistycznej. Antykoncepcję, sterylizację i aborcję można z pewnością zaliczyć do praktyk, które przyczyniają się do poważnego spadku liczby urodzin. Dlatego silna może być pokusa posłużenia się tymi metodami wymierzonymi przeciw życiu, także w sytuacji „eksplozji demograficznej". Faraon starożytnego Egiptu, przerażony obecnością i stale rosnącą liczebnością synów Izraela, prześladował ich na wszelkie sposoby i wydał rozkaz zabicia każdego noworodka płci męskiej urodzonego z kobiety hebrajskiej (por. Wj 1,7-22). W ten sam sposób postępuje i dziś wielu możnych tego świata. Oni także są przerażeni obecnym tempem przyrostu ludności i obawiają się, że narody najbardziej płodne i najuboższe stanowią zagrożenie dla dobrobytu i bezpieczeństwa ich krajów. W konsekwencji, zamiast podjąć próbę rozwiązania tych poważnych problemów w duchu poszanowania godności osób i rodzin oraz nienaruszalnego prawa każdego człowieka do życia, wolą propagować albo narzucać wszelkimi środkami na skalę masową politykę planowania rodzin. Nawet wówczas, gdy proponują pomoc gospodarczą, uzależniają ją wbrew sprawiedliwości od akceptacji polityki antynatalistycznej* (EV 16)[95].

Kampanie przeciw przyrostowi naturalnemu, które w oparciu o wypaczone rozumienie „problemu demograficznego" i w atmosferze zupełnego braku wolnej

ekonomicznych implikacji procesu starzenia się ludności w krajach gospodarczo rozwiniętych trzeba ponadto uwzględnić skutki społeczne i polityczne, o których obszernie pisze Francis Fukyama: *Koniec człowieka* (tłumaczenie z angielskiego: B. Pietrzyk), Kraków 2004, s. 90-98.

[94] Por.: M. Schooyans, *Przeciw wzrostowi demograficznemu ubogich...*, s. 55; A. Muszala, dz. cyt., s. 37.

[95] Por. S. Nowosad, *Współczesne zagadnienia demograficzne i moralna ocena proponowanych rozwiązań...*, s. 94.

decyzji zainteresowanych osób i narodów, nabierają we współczesnym świecie coraz groźniejszego oblicza, spotykały się ze strony Jana Pawła II ze stanowczym protestem od początku jego posługi na Stolicy Piotrowej. W ogłoszonej w 1982 r. adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* czytamy na przykład, co następuje: *Kościół potępia, jako ciężką obrazę godności ludzkiej i sprawiedliwości, wszystkie poczynania rządów czy innych organów władzy, które zmierzają do ograniczenia w jakikolwiek sposób wolności małżonków w podejmowaniu decyzji co do potomstwa. Stąd też wszelki nacisk wywierany przez władze na rzecz stosowania środków antykoncepcyjnych, a nawet sterylizacji i spędzania płodu, winien być bezwzględnie potępiony i zdecydowanie odrzucony. Podobnie należy napiętnować, jako wielce niesprawiedliwy, ten fakt, że w stosunkach międzynarodowych pomoc gospodarcza udzielana na rzecz rozwoju ludów jest uzależniona od programów antykoncepcji, sterylizacji i spędzania płodu* (FC 30). Pięć lat później w encyklice *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II pisał tak: (...) *bardzo niepokojące wydają się być prowadzone w wielu krajach systematyczne kampanie przeciw przyrostowi naturalnemu, podejmowane z inicjatywy ich rządów, nie tylko wbrew tożsamości kulturowej i religijnej tychże ludów, ale również wbrew naturze prawdziwego rozwoju. Często te kampanie są wymuszane i finansowane przez kapitały pochodzące z zagranicy, niekiedy zaś od nich bywają wręcz uzależnione pomoc i opieka ekonomiczno-finansowa. W każdym razie przejawia się w tym zupełny brak poszanowania wolnej decyzji zainteresowanych osób, mężczyzn i kobiet, poddanych nierzadko formie przemocy. Właśnie ludy najuboższe doznają takich krzywd: doprowadza to niekiedy do pojawiania się tendencji do rasizmu lub sprzyja wprowadzaniu pewnych, również rasistowskich, form eugenizmu.* (...) *ten fakt, domagający się stanowczego potępienia, jest objawem błędnej i przewrotnej koncepcji prawdziwego rozwoju człowieka* (SRS 25). W encyklice *Centesimus annus* z 1991 r. Jan Paweł II taki sposób postępowania porównał – podobnie jak to wcześniej uczynił Paweł VI – do *wojny chemicznej*, ponieważ i w tym wypadku mamy do czynienia z niszczeniem życia milionów bezbronnych istot ludzkich (por. CA 39)[96].

[96] Wypada zaznaczyć, że nie brak prób filozoficznego i etycznego uzasadnienia konieczności stosowania przymusu w sferze prokreacyjnej. W Polsce o tej konieczności w imię „racjonalności egzystencjalnej" piszą m.in.: J. Pajestka, *Prolegomena globalnej racjonalności człowieka*, Warszawa 1990, s. 253n.; Z. Piątek, *Etyka i problemy demograficzne na przykładzie prawa do prokreacji*, w: K. Slany i in. (red.), *Systemy wartości a procesy demograficzne...*, s. 41-55. Niejednokrotnie wysuwa się argument, że mieszkańcy ubogich krajów nie traktują stosowanego tam przymusu prokreacyjnego jako zamachu na ich wolność. Ta kwestia bowiem nie jest dla nich aż tak ważna. Nie bardzo jednak wiadomo, na czym opiera się to przypuszczenie. Laureat Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii z 1998 r., Amartya Sen, pisze tak: *Nie ma innego sposobu na sprawdzenie, czy przymusowe środki są istotnie akceptowane przez ludność krajów ubogich, jak poddanie tej kwestii demokratycznemu wyborowi, a ten*

Papież uznał też za nie do przyjęcia opinię, że „kontrola urodzeń" stanowi najwłaściwszą metodę rozwiązania „problemu demograficznego", ponieważ należy mu zaradzać „bez zwłoki", podczas gdy wdrożenie zainteresowanych osób do praktykowania naturalnej regulacji poczęć oraz prosolidarnościowa reorganizacja ogólnoświatowej gospodarki wymagałyby znacznie dłuższego czasu. Pilna potrzeba interwencji – według Jana Pawła II – nie usprawiedliwia stosowania metod niezgodnych z prawdziwą naturą człowieka, a w dodatku błędnych, prowadzących z czasem do jeszcze większego skomplikowania sytuacji. Trzeba dążyć do tego, aby ludzie mogli odkryć na nowo społeczny walor przestrzegania elementarnych zasad ładu moralnego w dziedzinie prokreacyjnej. Jeśli w tym zakresie nie zostaną podjęte niezbędne inicjatywy wychowawcze, rodzina ludzka może paść ofiarą niszczycielskiej tyranii, która naruszy jeden z fundamentalnych aspektów człowieczeństwa, jakim jest dawanie życia nowym istotom ludzkim i prowadzenie ich do dojrzałości. Jednakże programy formacyjne, szanujące naturę osoby ludzkiej – tłumaczył Jan Paweł II – mogą korzystnie wpływać na procesy rozwoju demograficznego jedynie wówczas, gdy ich realizacji będzie towarzyszyć zgodna z zasadami sprawiedliwości redystrybucja zasobów ekonomicznych, będących w dyspozycji rodziny ludzkiej. W przeciwnym razie powstanie ryzyko, że podjęte inicjatywy dodatkowo obciążą najuboższe i najsłabsze warstwy społeczeństwa. Problemy związane z *eksplozją demograficzną* tak naprawdę może rozwiązać *eksplozja solidarności* w wymiarze międzynarodowym. *Krótko mówiąc* – konkludował papież – *potrzebny jest nowy styl życia, który upowszechni się drogą praktykowania autentycznego humanizmu i stąd będzie zdolny odwieść władze publiczne od propagowania i legalizowania rozwiązań sprzecznych z prawdziwym i trwałym dobrem wspólnym. Taki styl życia, odzwierciadlający to, co stanowi rzeczywisty pożytek jednostki, pomoże zbudować świat, w którym miłość bliźniego będzie przyjęta jako powszechna i obowiązująca zasada*[97].

właśnie środek władze autorytarne udaremniają. Nie doszło do takiej weryfikacji w Chinach, próbowano jej w Indiach po przymusowych działaniach rządu w połowie lat siedemdziesiątych. W wyborach powszechnych inicjatorzy i rzecznicy takich posunięć przegrali z kretesem. Ubodzy wyborcy indyjscy z niemniejszą pasją wystąpili przeciw naruszaniu ich praw politycznych, obywatelskich i reprodukcyjnych, niż występują przeciw nierówności ekonomicznej i społecznej. O tym, że podobne znaczenie przykładają do podstawowych wolności i praw biedacy azjatyccy i afrykańscy, świadczą rozwijające się tam współcześnie ruchy polityczne. Por. *Rozwój i wolność*, tłumaczenie z angielskiego (J. Łoziński), Poznań 2002, s. 241.

[97] Por. *Przyrost ludności i bogactwa naturalne Ziemi*. Przemówienie Jana Pawła II skierowane do uczestników sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk (22.11.1991 r.) – tłumaczenie polskie: „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 13 (1992), nr 2, s. 14n.

O zaangażowaniu Jana Pawła II w zgodne z porządkiem moralnym rozwiązanie „kwestii demograficznej" najdobitniej świadczą jego wystąpienia związane z dwiema ostatnimi Światowymi Konferencjami Organizacji Narodów Zjednoczonych na temat zaludnienia: w 1984 r. w Meksyku i w 1994 r. w Kairze. W przemówieniu do sekretarza generalnego pierwszej konferencji, Rafaela M. Salasa, papież, przyznając, że badanie i odpowiedzialne dyskutowanie problemów ludnościowych należy między innymi do wspólnoty międzynarodowej, przypomniał jednocześnie, że polityka demograficzna nie może traktować ludzi wyłącznie w kategoriach ilościowych czy ekonomicznych, ale powinna szanować i służyć godności oraz podstawowym prawom osoby ludzkiej. Oznacza to przede wszystkim uznanie nienaruszalności ludzkiego życia, które zawsze jest wspaniałym darem dobroci Bożej, oraz wykluczenie tych wszystkich poczynań rządów bądź innych organów władzy, które zmierzają do ograniczenia wolności rodziców w podejmowaniu decyzji co do ilości potomstwa[98]. Bardziej szczegółowe postulaty w tej dziedzinie przedstawił w toku obrad konferencji przewodniczący delegacji Stolicy Apostolskiej, bp Jan Schotte[99]. Na zakończenie prac delegacja watykańska uznała, że zalecenia wydane przez konferencję stanowią pewien krok do przodu w stosunku do wyjściowego „planu działania" i że zwierają pewne słuszne propozycje. Na szczególną aprobatę – w jej przekonaniu – zasługuje stwierdzenie, że *w żadnym wypadku aborcja nie powinna być propagowana jako metoda planowania rodziny*, a także zobowiązanie rządów, by podejmowały konieczne kroki, które pomogą kobietom unikać aborcji[100].

Jeszcze bardziej znaczące i doniosłe było zaangażowanie Stolicy Apostolskiej i Jana Pawła II w związku z ostatnią Światową Konferencją Ludnościową w Kairze. Wynikało to z zaniepokojenia treścią projektu dokumentu końcowego tej konferencji. Niepokój był tak wielki, że papież poczuł się zobowiązany skierować w tej sprawie specjalny list do sekretarza generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz do głów wszystkich państw świata[101]. W tym liście Jan Paweł II stwierdza, że wspomniany projekt budzi zdumienie nade wszystko stopniem moralnego zagubienia jego autorów. *Odnosi się wrażenie* – pisał papież – *że jedyną odpowiedzią na*

[98] Por. *Każda polityka demograficzna musi szanować osobę ludzką* (07.06.1984 r.) – tłumaczenie polskie „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 5 (1984), nr 8, s. 7.

[99] Por. „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 5 (1984), nr 8, s. 8n.

[100] Por. *Stolica Apostolska wobec Międzynarodowej Konferencji na temat Zaludnienia i Rozwoju*. Przemówienie kard. Angelo Sodano podczas Synodu Biskupów poświęconego Afryce (21.04.1994 r.) – tłumaczenie polskie: „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 15 (1994), nr 6-7, s. 33.

[101] Por. *Rodzina należy do dziedzictwa ludzkości* (19.03.1994 r.) – tłumaczenie polskie: „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 15 (1994), nr 8, s. 4n. Por. też: G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłumaczenie z angielskiego (J. Illg), Kraków 2000, s. 912.

kwestię demograficzną oraz na problemy związane z integralnym rozwojem osoby i społeczeństwa jest propagowanie pewnego stylu życia, którego konsekwencje – gdyby został on przyjęty jako wzorzec i plan działania na przyszłość – mogłyby się okazać w najwyższym stopniu negatywne[102]. Ów styl bowiem charakteryzuje całkowicie indywidualistyczna koncepcja płciowości, traktująca małżeństwo jako instytucję wręcz przestarzałą, uznanie na skalę światową *prawa do aborcji* bez żadnych ograniczeń, a także przyzwolenie na swobodę seksualną od najmłodszych lat bez jakichkolwiek zahamowań, byleby *bezpieczną,* w sensie uniknięcia konsekwencji w postaci ciąży. Papieski sprzeciw spotkał się z poparciem i aprobatą Synodu Biskupów poświęconego Afryce, Konsystorza Kardynałów, Papieskiej Akademii Obrony Życia, a także Konferencji Liderów Europejskich Ruchów Obrony Życia[103]. Z zastrzeżeniami Jana Pawła II korespondowała również krytyka projektu dokumentu końcowego kairskiej konferencji sformułowana przez przedstawicieli największych religii świata podczas międzynarodowego sympozjum w Genval w Belgii (04-07.05.1994 r.)[104].

Jan Paweł II, przyjmując na audiencji w dniu 18 marca 1994 r. sekretarza generalnego V Światowej Konferencji Ludnościowej w Kairze, panią Nafis Sadik, przedstawił zasady, którymi kieruje się papieskie magisterium w swoich wypowiedziach na tematy ludnościowe wraz z zastrzeżeniami pod adresem projektu dokumentu końcowego[105]. Identyczne zadanie wyznaczył przedstawicielom Stolicy Apostolskiej, którzy pod przewodnictwem abpa Renato R. Martino brali aktywny udział w pracach kairskiej konferencji[106]. Zaangażowaniu watykańskiej delega-

[102] Tamże.

[103] Por. Orędzie do Ludu Bożego Synodu Biskupów poświęconego Afryce (08.05.1994 r.) – tłumaczenie polskie: „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 15 (1994), nr 6-7, s. 48; Apel Konsystorza Kardynałów w związku z konferencją kairską (14.06.1994 r.) – tłumaczenie polskie; tamże, nr 9-10, s. 9-10; Deklaracja Papieskiej Akademii Obrony Życia (21.06.1994 r.) – tłumaczenie polskie: tamże, s. 42; Deklaracja końcowa Konferencji Liderów Europejskich Ruchów Obrony Życia we Franscati (09.07.1994 r.) – tłumaczenie polskie: tamże, s. 43.

[104] Por. S. Nowosad, *Religie świata przed Kairem*, „Ethos", 7 (1994), nr 4, s. 309-314. Na marginesie wypada dodać, że Jan Paweł II, wychodząc z założenia, że „problem demograficzny" trzeba zaliczyć do najpoważniejszych wyzwań, jakie stoją obecnie przed ludzkością, zabiegał usilnie o to, by w tym przedmiocie także sumienia wiernych Kościoła były prawidłowo uformowane. W związku z tym przez kilka niedziel, poprzedzających konferencję kairską, wygłosił szereg stosownych katechez (por. *Odpowiedzialne rodzicielstwo*; *Planowanie rodziny w świetle etyki*; *W obronie życia nienarodzonych*; *Rodzina – wspólnota podstawowa*; *Ochraniać rodzinę* – tłumaczenie polskie: „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, nr 9-10, s. 32; nr 11, s. 40-42).

[105] Por. *Stolica Apostolska wobec Międzynarodowej Konferencji na temat Zaludnienia i Rozwoju...*, s. 34.

[106] Por. *Szacunek dla życia i solidarny rozwój ludów*. Przemówienie przewodniczącego delegacji Stolicy Apostolskiej, abpa Renato R. Martino (07.09.1994 r.) – tłumaczenie polskie: „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 15 (1994), nr 11, 44-47.

cji zawdzięczamy zapisanie w dokumencie końcowym dwóch ważnych zasad, a mianowicie, że rodzina stanowi podstawową komórkę społeczeństwa i jako taka musi być umacniana i chroniona oraz że małżeństwo musi być zawierane na mocy swobodnie wyrażonej woli obojga stron, zaś małżonkowie mają być równoprawnymi partnerami. Ponownie też zapisano w dokumencie zasadę, uznaną już przez konferencję w Meksyku, zgodnie z którą *aborcja nie może być propagowana jako środek kontroli rodzin*[107]. Jan Paweł II, mając to na uwadze, stwierdził, że głos Kościoła na kairskiej konferencji przyczynił się do obudzenia wielu sumień, co spotkało się z przychylną reakcją nie tylko wśród katolików i chrześcijan, ale także wśród wyznawców judaizmu, muzułmanów oraz przedstawicieli innych religii niechrześcijańskich i wielu ludzi dobrej woli, niewyznających żadnej religii[108]. *Stolica Apostolska jako autorytet duchowy i powszechny* – oświadczył papież w przemówieniu do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Watykanie w 1995 r. – *będzie nadal nieść tę posługę ludzkości, pragnie bowiem niestrudzenie przypominać o wymogach dobra wspólnego, o poszanowaniu osoby ludzkiej, o promocji najwyższych wartości duchowych. Stawką jest tutaj transcendentny wymiar człowieka: nie może on być uzależniony od samowoli rządzących ani od ideologii. Również ludzie odpowiedzialni za sprawy społeczne mają służyć człowiekowi: ich współobywatele, obdarzając ich zaufaniem, oczekują od nich niezłomnej wierności dobru, wytrwałości w wysiłkach, uczciwości w zarządzaniu sprawami publicznymi, a także umiejętności wysłuchiwania każdego, bez żadnej dyskryminacji. Istnieje konkretna moralność służby publicznej, która wyklucza nie tylko korupcję, ale także wszelkie dwuznaczności i kompromisy*[109].

Następca Jana Pawła II, Benedykt XVI, włączając się w nurt ogólnoświatowej debaty nad „kwestią ludnościową", wpisał tę problematykę w kontekst współczesnej „kwestii społecznej", której rozwiązanie domaga się ucieleśnienia w globalizującym się świecie postulatu integralnego i solidarnego rozwoju w miłości i w prawdzie. Tej sprawie poświęcił swoją ostatnią encyklikę *Caritas in veritate*, opublikowaną w dniu 29 czerwca 2009 r.[110] Już w swojej pierwszej

[107] Por. *Aprobata częściowa z zastrzeżeniami*. Wystąpienie przewodniczącego delegacji Stolicy Apostolskiej, abpa Renato R. Martino (13.09.1994 r.) – tłumaczenie polskie: jak wyżej, s. 47-48. Por. też: D. Kornas-Biela, *Śmierć starła się z życiem. Echo Konferencji Kairskiej*, „Ethos", 8 (1995), nr 1, s. 266n.

[108] Por. *Kościół broni godności małżeństwa i rodziny*. Przemówienie Jana Pawła II podczas spotkania z kardynałami i pracownikami Kurii Rzymskiej (22.12.1994 r.) – tłumaczenie polskie: „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 16 (1995), nr 2, s. 10. Por. też: R. Valette, dz. cyt., s. 159-169.

[109] Por. *Stolica Apostolska jest głosem, na który czeka ludzkie sumienie* (09.01.1995 r.) – tłumaczenie polskie: tamże, nr 3, s. 53.

[110] Por. Tłumaczenie polskie: „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 30 (2009), nr 9; s. 4-35. Por. na ten temat: F. Appi, *Refleksja teologiczna nad encykliką „Caritas in*

encyklice *Deus caritas est* Benedykt XVI zwrócił uwagę, że miłość jest nadzwyczajną siłą, pochodzącą od samego Boga, która skłania do angażowania się w budowanie sprawiedliwego porządku w świecie (por. DCE 28). W najnowszej encyklice papież dodaje, że miłość, której owocem jest solidarność społeczna nakierowana na rozwój całego i każdego człowieka, musi być jednak powiązana z prawdą, i to nie tylko w kierunku wskazanym przez św. Pawła: *veritas in caritate* (por. Ef 4,15), ale również w kierunku odwrotnym i komplementarnym: *caritas in veritate* (por. CV 2). Uszanowanie tej ścisłej więzi miłości z prawdą warunkuje – zdaniem Benedykta XVI – nie tylko rozwiązanie współczesnej „kwestii społecznej", ale i będącej jej dramatycznym wyrazem „kwestii demograficznej". W jednym i drugim wypadku szczególnego znaczenia nabiera prawda o człowieku i prawda o życiu społecznym, czyli o dobru wspólnym jako dobru *nas wszystkich* (por. CV 7-9).

Benedykt XVI zgadza się, że prawda o człowieku odniesiona do zagadnienia wzrostu populacyjnego w pierwszym rzędzie wskazuje na potrzebę przykładania wagi do odpowiedzialnej prokreacji. W podejściu do zagadnień płciowości jednak nie można – jego zdaniem – abstrahować od konieczności pełnego poszanowania wartości ludzkich. Ta konieczność zaś wyklucza sprowadzanie życia płciowego *do hedonistycznej formy rozrywki*, a wychowania seksualnego *do udzielania technicznych wskazówek*, jak zabezpieczyć się przed ryzykiem ciąży, bądź przed ewentualnym zarażeniem się jakąś chorobą przenoszoną drogami rodnymi (por. CV 44). Poszanowanie pełnego sensu ludzkiej płciowości jest ponadto zagrożone w sytuacji prowadzenia przez poszczególne państwa *polityki przymusowego planowania urodzeń*[111]. *W krajach bardziej rozwiniętych ekonomicznie* – czytamy w *Caritas in veritate – prawodawstwa przeciwne życiu są bardzo rozpowszechnione i uwarunkowały już obyczaje i praktykę, przyczyniając się do szerzenia mentalności antynatalistycznej, którą często próbuje się przekazać także innym państwom, tak jakby chodziło o postęp kulturowy. Poza tym niektóre organizacje pozarządowe angażują się czynnie w propagowanie aborcji, promując niekiedy w krajach ubogich stosowanie sterylizacji, także w wypadku kobiet tego nieświadomych. Istnieje ponadto uzasadnione podejrzenie, że czasami pomoc na rzecz rozwoju jest związana z określoną polityką zdrowotną, zakładającą faktyczne narzucenie surowej kontroli urodzeń* (CV 22).

veritate", „Społeczeństwo", wydanie polskie, 15 (2009), nr 6, s. 735-751; S. Pezzotta, *Kwestia społeczna w encyklice „Caritas in veritate"*, tamże, s. 827-837; A. Roccucci, *Droga miłości w prawdzie. Rozważania o encyklice Benedykta XVI*, tamże 16 (2010), nr 1, s. 119-124; J. Zabielski, *Integralny rozwój ludzkości według encykliki Benedykta XVI „Caritas in veritate"*, „Collectanea Theologica", 80 (2010), nr 3, s. 105-113.

[111] Por. O. Bazzichi, *Caritas in veritate: całościowy rozwój ludzki*, „Społeczeństwo", wydanie polskie, 17 (2011), nr 1, s. 171n.

Benedykt XVI podkreśla, że potrzebne skądinąd rządowe programy edukacyjne w dziedzinie populacyjnej powinny uszanować z jednej strony prokreacyjną kompetencję rodziców, z drugiej zaś – wartość życia ludzkiego (por. CV 44). *Otwarcie na życie* – uczy papież – *jest ośrodkiem prawdziwego rozwoju. Kiedy jakieś społeczeństwo skłania się ku negowaniu i unicestwianiu życia, nie znajduje już motywacji i energii potrzebnych do angażowania się w służbę prawdziwego dobra człowieka. Jeśli dochodzi do utraty wrażliwości osobistej i społecznej na przyjęcie nowego życia, również inne formy otwarcia przydatne dla życia społecznego, ulegają wyjałowieniu. Przyjęcie życia wzmacnia siły moralne i uzdalnia do wzajemnej pomocy. Przyjmując postawę otwarcia na życie, narody bogate mogą lepiej zrozumieć potrzeby narodów ubogich, unikać wykorzystywania ogromnych zasobów ekonomicznych i intelektualnych do zaspokojenia egoistycznych pragnień własnych obywateli, a popierać szlachetne działania z myślą o moralnie zdrowej i solidarnej produkcji, w poszanowaniu fundamentalnego prawa każdego narodu i każdej osoby do życia* (CV 28)[112].

Niemniej istotne wnioski w poszukiwaniu rozwiązań współczesnej „kwestii demograficznej" wypływają – zdaniem Benedykta XVI – z prawdy o naturze życia społecznego. Ta prawda bowiem przypomina z kolei wagę dobra wspólnego. Papież podkreśla, że w społeczeństwie globalizującym się dobro wspólne i zaangażowanie na jego rzecz nie mogą nie odnosić się do całej ludzkiej rodziny, czyli do światowej wspólnoty ludów i narodów (por. CV 7). Nietrudno zaś zauważyć, że wzajemne relacje poszczególnych podmiotów tej wspólnoty zostały zdominowane przez *logikę rynkową*. Rynek zaś, kierowany jedynie przez zasadę równowartości wymienianych dóbr, nie jest w stanie wytworzyć spójnej tkanki społecznej, której zresztą potrzebuje, aby dobrze funkcjonować. Wymogiem dobra wspólnego całej ludzkiej rodziny jest dopełnienie *logiki rynkowej* („dać, aby mieć"), *logiką polityczną* („dać z poczucia obowiązku sprawiedliwości społecznej") i *logiką daru* („dać bez rekompensaty, za darmo, z poczucia międzyludzkiej solidarności). Bez tego dopełnienia w ekonomię rynkową wpisuje się strukturalne ubóstwo i niedorozwój (por. CV 34-42). Taka właśnie, a nie inna jest geneza krańcowej niepewności jutra i plagi głodu w krajach zacofanych gospodarczo. Dlatego nie tylko błędem, ale i moralnym nadużyciem jest lansowanie tezy, że główną przyczyną zacofania w rozwoju jest wzrost liczby ludności w krajach ubogich[113]. Benedykt XVI uważa, że jest wręcz odwrotnie. Dlatego moralnie odpo-

[112] Por. też.: *Osoba ludzka sercem pokoju*. Orędzie Benedykta XVI na 40 Światowy Dzień Pokoju 2007 r. (08.12.2006 r.) – tłumaczenie polskie: „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 28 (2007), nr 2, s. 5.

[113] Zgadza się z tym m.in. czołowa feministka świata, Michelle Goldberg, walcząca o włączenie tzw. „praw reprodukcyjnych" przysługujących kobietom do katalogu praw

wiedzialne otwarcie na życie trzeba uznać za bogactwo społeczne i ekonomiczne. *Wielkie kraje* – czytamy w encyklice *Caritas in veritate – mogły wyjść z nędzy również dzięki wielkiej liczbie i zdolnościom swoich mieszkańców. I przeciwnie, kraje niegdyś kwitnące przeżywają obecnie fazę niepewności, a w niektórych przypadkach upadku właśnie z powodu zmniejszania liczby urodzeń, będącego kluczowym problemem społeczeństw o znacznym dobrobycie. Zmniejszanie się liczby urodzeń, niekiedy poniżej tak zwanego „wskaźnika wymiany", powoduje również kryzys systemów opieki społecznej, zwiększa jej koszty, pomniejsza nagromadzone oszczędności i w rezultacie środki finansowe potrzebne do inwestycji, redukuje liczbę wykwalifikowanych pracowników, zubaża „rezerwuar mózgów", który można wykorzystać dla potrzeb narodów. Ponadto w przypadku małych, a czasem bardzo małych rodzin, istnieje niebezpieczeństwo zubożenia relacji społecznych i niemożności zagwarantowania skutecznych form solidarności. Są to sytuacje ujawniające symptomy nikłej ufności w przyszłość, jak również zmęczenia moralnego. Dlatego też staje się koniecznością społeczną, a nawet ekonomiczną ukazywanie nadal nowym pokoleniom piękna rodziny i małżeństwa oraz tego, że instytucje te odpowiadają najgłębszym potrzebom serca i godności osoby. W tej perspektywie zadaniem państw jest prowadzenie polityki promującej główną rolę i integralność rodziny, opartej na małżeństwie mężczyzny i kobiety, będącej pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa, a także zatroszczenie się o jej problemy ekonomiczne i fiskalne, z poszanowaniem jej natury relacyjnej* (CV 44)[114].

Wzrostu demograficznego krajów ubogich – zdaniem Benedykta XVI – nie można też obarczać winą za pogarszanie się stanu środowiska naturalnego. Kryzys ekologiczny współczesnego świata jest przede wszystkim efektem realizowania fałszywej koncepcji rozwoju, jednoznacznie nakierowanego na gromadzenie bogactwa. Bogactwo zaś to nie tylko konsumpcja, ale i marnotrawstwo, nie tylko produkcja, ale i zniszczenie (por. CV 48-51)[115].

Istotne znaczenie dla prawidłowego rozwiązania „kwestii demograficznej" ma również – według papieża – powiązanie troski o ekologię środowiska z troską o „ekologię ludzką". *Dla ochrony przyrody* – czytamy w encyklice *Caritas in veritate – nie wystarczają działania pobudzające lub hamujące gospodarkę, ani też odpowiednie pouczenia. Są to ważne narzędzia, ale problemem decydującym jest*

człowieka. Por. *Wojny reprodukcyjne. Płeć, władza i przyszłość świata*, tłumaczenie z angielskiego (A. Weseli-Ginter), Warszawa 2011, s. 404n.

[114] Por. O. Bazzichi, *Caritas in veritate: całościowy rozwój ludzki*..., s. 174n.

[115] Por. *Jeżeli chcesz krzewić pokój, strzeż dzieła stworzenia*, Orędzie Benedykta XVI na XVI Światowy Dzień Pokoju 2010 r. (08.12.2009 r.) – tłumaczenie polskie: „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 31 (2010), nr 1, s. 4-8. Por. też: D.S. Landes, *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy*, tłumaczenie z angielskiego (H. Jankowska), Warszawa 2000, s. 576.

całościowa postawa moralna społeczeństwa. Jeśli nie szanuje się prawa do życia i do naturalnej śmierci, jeśli sztucznym czyni się poczęcie, ciążę i narodziny człowieka, jeśli poświęca się ludzkie embriony w celach badawczych, to w powszechnej świadomości w końcu gubi się pojęcie ekologii człowieka, a wraz z nim pojęcie ekologii środowiska. Jest czymś sprzecznym domaganie się od nowych pokoleń poszanowania środowiska naturalnego, kiedy wychowanie i ustawodawstwo nie pomagają im szanować samych siebie. Księga natury jest jedna i niepodzielna w tym, co dotyczy środowiska, jak i w dziedzinie życia, płciowości, małżeństwa, rodziny, relacji społecznych, jednym słowem integralnego rozwoju ludzkiego. Obowiązki, jakie mamy względem środowiska, łączą się z obowiązkami, jakie mamy względem osoby jako takiej, i w jej relacjach z innymi. Nie można wymagać przestrzegania jednych i naruszać drugich. Jest to poważna sprzeczność dzisiejszej mentalności i praktyki, która poniża osobę, burzy ład środowiska i szkodzi społeczeństwu (CV 51)[116].

Rozdział III
ETYCZNE IMPERATYWY POLITYKI DEMOGRAFICZNEJ

§ 1. Poszanowanie sakralnego charakteru ludzkiego życia

Urząd Nauczycielski Kościoła niezmiennie stoi na stanowisku, że prawidłowe rozwiązanie „problemu demograficznego" we współczesnym świecie zakłada uszanowanie elementarnych zasad etycznych regulujących międzyludzkie współżycie. Pierwszą z tych zasad, której kościelne magisterium wyznacza absolutny prymat, jest teza o nienaruszalności ludzkiego życia (por. IL 73)[117]. *Kościół* – czytamy w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici – nigdy nie skapitulował w obliczu wszelkiego rodzaju gwałtu nieustannie zadawanego przysługującemu każdej osobie ludzkiej prawu do życia, tak przez poszczególne jednostki, jak i przez samą władzę. Prawo to przysługuje istocie ludzkiej we wszystkich fazach jej roz-*

[116] Por. też: M. Doldi, *Postęp jako fakt duchowy według encykliki „Caritas in veritate"*, „Społeczeństwo", wydanie polskie, 15 (2009), nr 6, s.782.

[117] Por. też: *Prawo do życia*. Przemówienie Jana Pawła II na zakończenie IX Międzynarodowej Konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia (26.11.1994 r.) – tłumaczenie polskie: „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 16 (1995), nr 3, s. 44; *Życie jest pierwszym dobrem, jakie otrzymujemy od Boga, i podstawą wszystkich innych*. Przemówienie Benedykta XVI do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii „Pro Vita" (24.02.2007 r.) – tłumaczenie polskie: tamże, 28 (2007), nr 5, s. 44-45. Por. ponadto: J. Ratzinger, *Życie – fundamentalną wartością i nienaruszalnym prawem człowieka*, „Ethos", 2 (1989), nr 2, s. 22n.

woju, od chwili poczęcia do naturalnej śmierci, i we wszelkich warunkach, a więc niezależnie od tego, czy jest zdrowa czy chora, w pełni sprawna czy upośledzona, bogata czy biedna. (...) *Przeciw pesymizmowi i egoizmowi zaciemniającemu świat, Kościół opowiada się za życiem: w każdym życiu ludzkim umie odkryć wspaniałość owego „Tak", owego „Amen", którym jest sam Chrystus (por. 2 Kor 1,19; Ap 3,14). Owemu „Nie", które zalewa i gnębi świat, przeciwstawia żyjące „Tak", broniąc w ten sposób człowieka i świat przed tymi, którzy czyhają na życie i zadają mu śmierć* (ChL 38; por. też: FC 30).

U podstaw takiego stanowiska leży przekonanie o sakralnym charakterze ludzkiego życia. Prawda o świętości życia sytuuje nas na progu tajemnicy jego początków, o czym mówi przekaz chrześcijańskiego Objawienia[118]. W świetle nauki Pisma świętego źródłem wszelkiego życia jest Bóg. On to życie stwarza, podtrzymuje i zabiera (por. Ps 104,14-15 i 29-30). Nie tylko pierwsi rodzice, ale każdy człowiek otrzymuje życie w darze od Stwórcy wszechrzeczy (por. Rdz 4,1; Ps 139,13 i 16). Czynniki ludzkie, współdziałające z Bogiem w otrzymywaniu i podtrzymywaniu życia, znajdują się na drugim planie. Nie tylko z tej racji, że naturalna płodność człowieka jest również darem Bożym (por. Ps 127,3; 128,3), ale i dlatego, że ojcostwo i macierzyństwo nie wyczerpują się w fizycznym przekazywaniu życia, ponieważ zawsze są związane z bezpośrednią i osobistą interwencją Bożą (por. Ps 139,13 i 16). Wykładnikiem tej interwencji jest udzielenie każdemu człowiekowi *życiodajnego tchnienia* (por. Rz 2,7), które oznacza różną od ciała i przenikającą je siłę żywotną, umożliwiającą kontynuowanie życia. Człowiek przez *życiodajne tchnienie* otrzymuje nie tylko życie jako takie, ale coś więcej, mianowicie *obraz Boży* (por. Rdz 1,26), dzięki któremu staje się rzeczywistym nosicielem i rzecznikiem Bożej mocy, wyróżniającej go od świata roślin i zwierząt[119].

Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* zaznacza, że świętość życia ludzkiego jest związana nie tylko z faktem, że od samego początku domaga się ono stwórczego działania Boga, ale i z prawdą o ukierunkowaniu wszelkiej człowieczej egzystencji na osiągnięcie nadprzyrodzonej pełni życia, która przekracza wymiary ziemskiego bytowania, ponieważ polega na uczestnictwie w życiu i świętości samego Boga. Eschatyczny wymiar powołania człowieka w bardzo istotnym zakresie dowartościowuje wagę życia ludzkiego w jego fazie doczesnej. *Życie w czasie jest bowiem* – uczy Jan Paweł II – *podstawowym warunkiem, po-*

[118] Por. Ch.R. Swindoll, *Świętość życia*, tłumaczenie z angielskiego (J. Bartosik), Warszawa 1993, s. 27-33.

[119] Por. J. Bajda, *Rodzina miejscem Boga i człowieka. Wokół zagadnienia integralnego powołania rodziny*, Łomianki 2005, s. 86n. Por. też: A. Muszala, *Embrion ludzki w stworzonej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, s. 172-183.

czątkowym etapem i integralną częścią całego i niepodzielnego procesu ludzkiej egzystencji. Proces ten – nieoczekiwanie i bez żadnej zasługi człowieka – zostaje opromieniony obietnicą i odnowiony przez dar życia Bożego, które urzeczywistnia się w wieczności (por. 1 J 3,1-2). *Równocześnie to nadprzyrodzone powołanie uwydatnia względność życia mężczyzny i kobiety. Nie jest ono jednak rzeczywistością ostateczną, ale przedostateczną; jest więc rzeczywistością świętą, która zostaje nam powierzona, abyśmy jej strzegli z poczuciem odpowiedzialności i doskonalili ją przez miłość i dar z siebie ofiarowany Bogu i braciom* (EV 2)[120].

Z przedstawionego toku rozumowania nie należy wyprowadzać wniosku, że pojęcie świętości życia wiąże się wyłącznie ze sferą religijną. Takie mniemanie bowiem mogłoby utwierdzać błędne przeświadczenie, że mówienie o sakralnym charakterze życia ludzkiego jest czymś logicznym i słusznym w odniesieniu do człowieka wierzącego, ale nie może mieć zastosowania do ateisty, człowieka niewierzącego czy religijnie obojętnego[121]. Watykańska deklaracja *De abortu procurato*, ogłoszona w dniu 18 listopada 1974 r., z zauważalnym naciskiem podkreśla, że poszanowanie życia ludzkiego nie jest postulatem wyłącznie chrześcijańskim, ponieważ tego szacunku domaga się sam rozum, gdy *docieka, czym jest osoba ludzka i czym być powinna* (por. QAP 8)[122].

Życie ludzkie zarówno z religijnego, jak i z laickiego punktu widzenia może być nazwane świętym z racji osobowej godności, która przysługuje każdemu człowiekowi od samego początku istnienia (por. QAP 10). Słuszności tego stwierdzenia nie przekreśla niejako zalążkowy charakter tej godności w pierwszych stadiach życia. Powszechnie bowiem uważa się, że życia ludzkiego nie można pojmować statycznie. Z istoty swej ma ono charakter dynamiczny: nie zostaje ono jedynie *dane*, ale również *zadane* (por. QAP 13). Ów dynamizm jest wrodzony, jest bezpośrednią i wyłączną konsekwencją uruchomienia procesu życia w chwili poczęcia. We wspomnianej deklaracji Kongregacji Nauki Wiary czytamy: *Skoro tylko jajeczko ulega zapłodnieniu, rozpoczyna się życie, które nie należy już ani do ojca, ani do matki, ale do nowej, żyjącej istoty ludzkiej, która rozwija się dla siebie samej. I nigdy nie stanie się ludzką, jeśli już wtedy nią nie była* (QAP 12)[123]. Oznacza to, że człowiek jest osobą, istotą rozumną i wolną,

[120] Por. R. Otowicz, *Etyka życia. Bioetyczny i teologiczny kontekst problematyki życia poczętego*, Kraków 1998, s.141n.

[121] Por. F. Angelini, *Świętość ludzkiego życia*, „Ethos", 7 (1994), nr 1-2, s. 50. Por. też: A. Gendera: *Prawo do życia nie jest tylko prawem religijnym, ale jest prawem człowieka*, w: D. Bryl i J. Troska (red.), *Bądźcie solidarni z życiem*, Poznań 2007, s. 52-56.

[122] Tłumaczenie polskie: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej...*, s. 303-339.

[123] Taki punkt widzenia potwierdzają dane współczesnej genetyki i embriologii. Genetyka poucza nas, że od pierwszej chwili istnienia ludzki zarodek posiada stałą

podmiotem zdolnym do samorefleksji i do samostanowienia, od pierwszych chwil swego istnienia. Trzeba wprawdzie pewnego czasu, a nawet i warunków, by to ujawniło się w porządku działania, jednakże w płaszczyźnie ontologicznej, od uruchomienia życiowego procesu wszystkie strukturalne elementy osoby są już obecne, są *dane*. To, co jest *zadane* człowiekowi, to pełnia rozwoju osobowego. Zadanie to jednak pozostaje w ścisłym związku z tym, co jest *dane*, zawiera się bowiem bez reszty w dynamicznej strukturze człowieka i od niej zależy. Właśnie ów dynamizm ludzkiej osoby, który przynosi ona ze sobą na świat jako swego rodzaju naturalne wyposażenie, czyni ją podmiotem niezbywalnych i nienaruszalnych praw i obowiązków, z których pierwszym i podstawowym jest prawo do życia. *Powszechne, skądinąd słuszne, wystąpienia w obronie ludzkich praw, takich jak na przykład prawo do opieki lekarskiej, do dachu nad głową, do pracy, do założenia rodziny i do kultury, są* – jak podkreślał Jan Paweł II – *fałszywe i złudne, jeśli nie staje się z największą determinacją w obronie prawa do życia, będącego pierwszym i podstawowym prawem osoby ludzkiej oraz warunkiem wszystkich innych praw* (ChL 38).

W pojęciu sakralności życia można zatem wyodrębnić dwa aspekty: etyczny i religijny. Zarówno jeden, jak i drugi, wymagają poszanowania życia ludzkiego od chwili jego poczęcia. Aspekt etyczny tę powinność opiera na prawdzie o osobowej godności człowieka. Aspekt religijny natomiast ten racjonalny imperatyw nietykalności życia ludzkiego ubogaca treściami wydobytej z Bożego Objawienia *Ewangelii życia. Kościół jest świadom* – czytamy w encyklice *Evangelium vitae* – *że Ewangelia życia, przekazana przez Chrystusa, wzbudza żywy i poważny odzew w sercu każdego człowieka tak wierzącego, jak i niewierzącego, ponieważ przerastając nieskończenie jego oczekiwania, zarazem w zadziwiający sposób współbrzmi z nimi. Mimo wszelkich trudności i niepewności każdy człowiek, szczerze otwarty na prawdę i dobro, może dzięki światłu rozumu i pod wpły-*

strukturę, czyli kod genetyczny, decydujący o całym przyszłym rozwoju psychofizycznym. Już wtedy zostają zdeterminowane ogólne kształty charakterystyczne dla istoty ludzkiej, płeć, indywidualne cechy psychiczne i somatyczne. Embriologia z kolei dostarcza dowodów na to, że zapłodniona komórka jajowa od początku rozwija własną dynamikę życiową. Już przed zagnieżdżeniem się w macicy posiada ona właściwy sobie system wysyłania sygnałów hormonalnych, które wzywają organizm matki do gotowości jej przyjęcia. Po osiągnięciu tego celu zygota bierze samoczynny udział w budowie środowiska, które umożliwia jej dalszy rozwój. Wszystko to wskazuje, że od samego początku tkwi w niej jakaś niezwykła siła, w której z góry jest zaprojektowany dalszy proces życiowy, polegający na doskonaleniu istniejących już form i rozwijaniu się w coraz większą złożoność i jedność. Por. B. Häring, *W służbie człowieka. Teologia moralna i etyczne problemy medycyny*, tłumaczenie z niemieckiego (M. Oziembłowski), Warszawa 1975, s. 74n; A.J. Katolo, *Embrion ludzki – osoba czy rzecz?*, Lublin – Sandomierz 2000, s. 29-35.

wem tajemniczego działania łaski rozpoznać w prawie naturalnym wypisanym w sercu (por. Rz 2,14-15) świętość ludzkiego życia od poczęcia aż do kresu oraz dojść do przekonania, że każda ludzka istota ma prawo oczekiwać absolutnego poszanowania tego swojego podstawowego dobra. Uznanie tego prawa stanowi fundament współżycia między ludźmi oraz istnienia wspólnoty politycznej (EV 2).

Z drugiej strony jednak dla nikogo nie jest tajemnicą, że we współczesnym świecie hasło obrony życia od poczęcia jest hasłem wielorako kwestionowanym. Nowe perspektywy otwarte przez postęp nauki i techniki zwielokrotniły dotychczasowe zagrożenia życia nienarodzonego. Jednocześnie zaś zaczęła się kształtować i utrwalać *nowa sytuacja kulturowa*, która sprawia, że znacząca część opinii publicznej usprawiedliwia aborcję w imię prawa do indywidualnej wolności i wychodząc z tej przesłanki domaga się nie tylko jej niekaralności, ale wręcz aprobaty i pomocy ze strony państwa (por. EV 4)[124].

Przez szereg stuleci życie nienarodzonych znajdowało się pod ochroną prawa świeckiego. Ustawodawstwo większości państw zabraniało spędzania płodu, przewidując surowe kary nie tylko w odniesieniu do kobiet, które usiłowały usunąć ciążę, ale również wobec wszystkich, którzy w tym akcie współdziałali. Obecnie w obrębie cywilizacji euroatlantyckiej, a więc w krajach gospodarczo rozwiniętych, mamy do czynienia z mniej lub bardziej liberalnym ustawodawstwem proaborcyjnym[125]. Taki stan rzeczy jest owocem relatywizmu etycznego, cechującego znaczącą część współczesnej kultury. Można spotkać się z poglądem, że ów relatywizm jest warunkiem demokracji, jako że tylko on jest zdolny zagwarantować jednostkową wolność i wzajemny szacunek między ludźmi, podczas gdy normy moralne, uważane za obiektywne i wiążące, rzekomo stwarzają niebezpieczeństwo autorytaryzmu i nietolerancji. Jan Paweł II zwracał uwagę, że właśnie problematyka szacunku dla życia pozwala dostrzec, jakie dwuznaczności, a nawet sprzeczności, kryją się za takim poglądem. *To prawda* – czytamy w *Evangelium vitae – że historia zna przypadki zbrodni dokonywanych w imię prawdy. Ale do czynów równie zbrodniczych i do radykalnego pogwałcenia wolności dochodziło też i nadal nadchodzi pod wpływem relatywizmu etycznego. Gdy większość parlamentarna lub społeczna uchwala, że zabicie jeszcze nie narodzonego życia ludzkiego jest prawnie dopuszczalne, choćby nawet pod pewnymi warunkami, to czyż nie podejmuje tym samym decyzji tyrańskiej wobec*

[124] Por. na ten temat: M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, tłumaczenie z francuskiego (K. Deryło), Lublin 1991; T. Ślipko, M. Starowiejski, A. Muszala, *Aborcja. Spojrzenie filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne,* Kraków 2010; D. Bryl, *„Bitwa o życie". Geneza i rozwój ideologii antynatalistycznych,* w: D. Bryl i J. Troska (red.), *Bądźcie solidarni z życiem...*, s. 29-41.

[125] Por. T. Makowski, *W obronie życia nienarodzonych*, „Chrześcijanin w Świecie", 9 (1997), nr 5, s. 71-75; J. Balicki, E. Frątczak, Ch.B. Nam, dz. cyt., s. 384-389.

najsłabszej i najbardziej bezbronnej ludzkiej istoty? Sumienie powszechne słusznie wzdryga się w obliczu zbrodni przeciw ludzkości, które stały się tak smutnym doświadczeniem naszego stulecia. Czyż te zbrodnie przestałyby być zbrodniami, gdyby nie popełnili ich pozbawieni skrupułów dyktatorzy, ale gdyby nadała im prawomocność zgoda większości? (EV 70).

Demokracji nie można przeceniać, czyniąc z niej namiastkę moralności lub cudowny środek na niemoralność. W gruncie rzeczy jest ona porządkiem i jako taka jest środkiem do celu, a nie celem. Etyczne oblicze demokracji nie ujawnia się samoczynnie, ale zależy od jej zgodności z ładem moralnym, któremu musi być podporządkowana, jak każda inna działalność ludzka (por. CA 46). Znaczy to, że pozytywna ocena demokracji rodzi się albo znika wraz z wartościami, które ona wyraża i popiera. A pierwszą z tych wartości jest prawo każdej istoty ludzkiej do życia[126]. Można by powiedzieć, że w jakiejś mierze zrozumienie tej prawdy znalazło wyraz w oświadczeniach Światowych Konferencji Ludnościowych w Bukareszcie, Meksyku i Kairze stwierdzających, że aborcja nie powinna być propagowana jako środek planowania rodziny, a rządy poszczególnych państw mają obowiązek poszukiwania dla tej praktyki bardziej humanitarnych alternatyw[127]. Z drugiej strony jednak aborcja ciągle stanowi element składowy polityki ludnościowej w wielu regionach współczesnego świata. To oczywiste deptanie fundamentalnego prawa do życia wielkiej rzeszy słabych i bezbronnych istot ludzkich, jakimi są dzieci jeszcze nienarodzone, musi budzić i faktycznie budzi stanowczy sprzeciw Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. *Jeśli u schyłku ubiegłego stulecia* – czytamy w encyklice *Evangelium vitae – Kościół nie mógł milczeć wobec istniejących wówczas form niesprawiedliwości, tym bardziej nie wolno mu milczeć dzisiaj, gdy obok dawnych niesprawiedliwości społecznych, niestety nie wszędzie jeszcze przezwyciężonych, w wielu częściach świata obserwujemy zjawiska jeszcze większej niesprawiedliwości i ucisku, mylnie nieraz uważane za dowód postępu na drodze do ustanowienia nowego porządku światowego* (EV 5).

§ 2. Promocja odpowiedzialnego rodzicielstwa

Kolejnym imperatywem etycznym polityki demograficznej, jaki wyłania się z treści kościelnego magisterium w odniesieniu do problemów ludzkiej populacji, jest postulat społecznego dowartościowania i popularyzacji idei odpowiedzialnego rodzicielstwa (por. FC 31-37)[128]. Abp Renato Rafaele Martino, przemawiając

[126] Por. T. Styczeń, *Nienarodzony – miara demokracji*, „Ethos", 2 (1989), nr 6-7, s. 241-255.
[127] Por. J. Balicki, E. Frątczak, Ch.B. Nam, dz. cyt., s. 382n.
[128] Por. na ten temat: T. Makowski, *Rodzina a rozwój ludzkości*, „Ateneum Kapłańskie", 75 (1970), nr 1, s. 64-76; W.B. Skrzydlewski, *Planowanie rodziny – wyzwolenie moralne*, Kraków 1998, s. 157-183.

w toku obrad Światowej Konferencji na temat Zaludnienia i Rozwoju w Kairze, stwierdził między innymi, co następuje: *Stolica Apostolska nie popiera idei prokreacji za wszelką cenę. Szacunek, jaki żywi dla świętości aktu przekazywania życia ludzkiego, każe jej podkreślać – bardziej niż innym – potrzebę odpowiedzialności, jaką muszą się odznaczać decyzje rodziców o tym, czy w danym momencie powinni mieć dziecko, czy też nie. Ta odpowiedzialność wiąże się nie tylko z realizacją ich osobistych dążeń, ale i z powinnościami wobec Boga, wobec nowego życia, które wspólnie wydadzą na świat, wobec wcześniej urodzonych dzieci i całej rodziny, a także wobec społeczeństwa, zgodnie z poprawną hierarchią wartości moralnych. Brak odpowiedzialności w dziedzinie życia płciowego musi budzić powszechny niepokój. Ofiarami nieodpowiedzialnych zachowań w tej dziedzinie są najczęściej kobiety i dzieci. Wiele pozostaje do zrobienia na polu wychowania i formacji mężczyzn do bardziej odpowiedzialnego postępowania oraz do przyjęcia swojej części odpowiedzialności za prokreację i wychowanie dzieci*[129]. Dla uniknięcia nieporozumień zasygnalizowany problem trzeba poddać bardziej szczegółowej i pogłębionej analizie. Na wstępie wypada – za encykliką Pawła VI *Humanae vitae* – zauważyć, że zasada odpowiedzialnego rodzicielstwa zobowiązuje małżonków, by *uznali swe obowiązki wobec Boga, wobec siebie samych, rodziny i społeczeństwa, przy należytym zachowaniu porządku rzeczy i hierarchii wartości* (por. HV 10). Oznacza to, że rodzice, jako współpracownicy i tłumacze miłości Boga – Stwórcy, w wypełnianiu zadania przekazywania życia nie mogą postępować dowolnie, *tak, jak gdyby wolno im było na własną rękę i w sposób niezależny określać poprawne moralne metody postępowania: przeciwnie, są oni zobowiązani dostosować swoje postępowanie do planu Boga – Stwórcy, wyrażonego z jednej strony w samej naturze małżeństwa oraz w jego aktach, a z drugiej – określonego w stałym nauczaniu Kościoła* (por. HV 10). Ukonkretniając ten wymóg, encyklika *Humanae vitae* wyodrębnia trzy zakresy odpowiedzialnej prokreacji[130].

Na pierwszym planie Paweł VI zwraca uwagę na procesy biologiczne. Podkreśla przy tym, że odpowiedzialne rodzicielstwo oznacza znajomość i poszanowanie właściwych tym procesom funkcji. Przeciwstawiając się zarzutowi biologizmu, stawianemu niekiedy katolickiej etyce małżeńskiej, papież zaznacza, że ludzkie ciało, które odgrywa tak istotną rolę w przekazywaniu życia, jest substancjalną

[129] Por. *Szacunek dla życia i solidarny rozwój narodów*..., s. 45. Por. też: *Aspekt etyczny, duchowy i kulturowy problemu zaludnienia.* Wystąpienie przewodniczącego delegacji Stolicy Apostolskiej bpa Elio Sgreccia podczas Europejskiej Konferencji Demograficznej w Genewie..., s. 46.

[130] Por. T. Makowski, *Prokreacyjna funkcja rodziny w świetle dokumentów Kościoła* ..., s. 119-123.

częścią osoby ludzkiej. Stąd też nie można lekceważyć rządzących nim praw. Encyklika *Humanae vitae* zauważa przy tym, że te prawa wyrażają wolę Boga – Stwórcy. Człowiek bowiem jest dziełem Boga w całości, a więc także w swoim ładzie normatywnym. Ten ład, określający działania ludzkiej osoby, objawia się również poprzez biologię człowieka. Prawo biologiczne nie jest etycznie obojętne przez to samo, że ma „tylko" biologiczny charakter. Jego moralny sens wynika nie z biologii, lecz z ontologii człowieka, a raczej z ontologii małżeństwa, które w całej pełni wyjaśnia i urzeczywistnia znaczenie płci. Stąd właśnie – jak podkreśla Paweł VI – *trzeba koniecznie uznać pewne nieprzekraczalne granice władzy człowieka nad własnym ciałem i jego naturalnymi funkcjami* (por. HV 17)[131].

Drugi zakres odpowiedzialnego rodzicielstwa w rozumieniu encykliki *Humanae vitae* jest związany ze sferą cielesnej pożądliwości. Wrodzone popędy i uczucia stanowią o osobowym bogactwie człowieka i w sposób zasadniczy warunkują zdolność prokreacji. Wchodzą one również – jako istotna część składowa – w miłość małżeńską, która jako *miłość na wskroś ludzka* (por. HV 9) ma swój zmysłowy i emocjonalny wymiar. Tym niemniej w miłości między osobami nie chodzi tylko o zwykły impuls popędu lub uczuć, ale także, a nawet przede wszystkim, o akt wolnej woli. Taki stan rzeczy postuluje potrzebę opanowania cielesnej pożądliwości poprzez rozum i wolę (por. HV 10). O tej potrzebie trzeba pamiętać tym bardziej, że popęd seksualny, leżący u podłoża prokreacji odznacza się ogromnym dynamizmem i nieustannie próbuje wyrwać się spod jakiejkolwiek kontroli. W pewnym sensie można by tu mówić o swoistej „inwazji" ośrodków dyspozycyjnych zmysłowości pożądliwości i uczuciowości. W tych okolicznościach wkroczenie rozumu i woli w dziedzinę ludzkiej rozrodczości jest niewątpliwą koniecznością. Małżonkowie muszą świadomie i skutecznie przeciwstawić się naporowi popędów i uczuć, jeśli chcą zachować właściwą człowiekowi władzę samostanowienia[132].

Encyklika *Humanae vitae* mówi też o odpowiedzialnym rodzicielstwie z punktu widzenia warunków fizycznych, ekonomicznych, psychologicznych i społecznych. Ten rodzaj odpowiedzialności realizują małżonkowie, którzy *kierując się roztropnym namysłem i wielkodusznością decydują się na przyjęcie liczniejszego potomstwa, albo też dla ważnych przyczyn i przy poszanowaniu nakazów moralnych, postanawiają okresowo lub na czas nieograniczony, unikać zrodzenia dal-*

[131] Por. R. Buttiglione, *Dar ciała darem osoby. Autonomia sumienia wobec autonomii prawdy. Uwagi dotyczące wybranych aspektów współczesnego sporu o encyklikę „Humanae Vitae"*, w: T. Styczeń (red.), *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1993, s. 154-158.

[132] Por. na ten temat: K. Wojtyła, *Nauka encykliki „Humanae vitae" o miłości*, „Analecta Cracoviensia", 1 (1969), s. 341-356; J. Nagórny, *Płciowość ludzka – perspektywy chrześcijańskiego personalizmu*, w: J. Nagórny, M. Pokrywka (red.), *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła*, Lublin 2005, s. 19-117.

szego dziecka (por. HV 10). Przytoczony tekst poucza, że odpowiedzialne podjęcie powołania rodzicielskiego wymaga na pierwszym planie wielkoduszności. Bóg jest hojnym dawcą życia. Rodzice, jako Jego współpracownicy, winni być wyrazicielami tej hojności (por. GS 50). Nie może to jednak oznaczać bagatelizowania poważnych trudności i kłopotów, na jakie wielu rodziców napotyka w realizowaniu powierzonego im zadania prokreacyjnego. Paweł VI wyraźnie zaznacza, że *nie tylko warunki pracy i mieszkania, ale także wzrastające wymagania w dziedzinie zarówno gospodarczej, jak też w dziedzinie wychowania i kształcenia młodzieży, stwarzają takie sytuacje życiowe, w których zaradzenie potrzebom większej ilości dzieci okazuje się dziś często rzeczą uciążliwą* (por. HV 2). Odpowiedzialna służba życiu wymaga zatem uwzględnienia realnych możliwości ekonomicznych i społecznych. Nakazuje ona również poważnie wziąć w rachubę względy zdrowotne, eugeniczne i wychowawcze[133]. W końcu nie można zbagatelizować wymogów dobra społecznego. Rosnąca zbyt gwałtownie ludność powoduje bowiem nadmierne obciążenie społeczeństwa ciężarami wynikającymi z przyrostu populacji. Ciężary te, zwane inwestycjami demograficznymi, obejmują wydatki związane z budową nowych żłobków, przedszkoli, szkół, zakładów produkcyjnych, mieszkań, szpitali itp. Niewątpliwe społeczne i gospodarcze korzyści rozwoju ludnościowego nie mają bezwzględnej wartości. Wchodzą one w grę jedynie do pewnego momentu, do pewnych granic, po przekroczeniu których sytuacja się odwraca. Idea odpowiedzialnego rodzicielstwa zatem zawiera w sobie również postulat współmierności rozwoju ludności z tempem rozwoju społeczno-ekonomicznego[134].

Rozumienie odpowiedzialności prokreacyjnej zaprezentowane w *Humanae vitae* stwarza podstawę do sformułowania trzech zasadniczych norm obowiązujących małżonków w realizacji misji rodzicielskiej: normy przedmiotowej, mającej swe źródło w obiektywnym porządku moralnym w zakresie ludzkiej płciowości; normy egzystencjalnej, związanej z życiową sytuacją rodzinnej wspólnoty; i normy podmiotowej, którą stanowi sumienie[135].

Norma obiektywna wskazuje na konieczność respektowania przy regulowaniu rozrodczości integralności aktu małżeńskiego, który jest nieodzownym

---

[133] Por. L. Mońko, *Regulacja poczęć w rodzinie i społeczeństwie*, „Ateneum Kapłańskie", 75 (1970), nr 1, s. 113n.

[134] Por. *Planowanie rodziny w świetle etyki.* Katecheza Jana Pawła II podczas modlitwy niedzielnej (24.06.1994 r.) – tłumaczenie polskie: „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 15 (1994), nr 9-10, s. 32. Por. też: A. McCormack, *L'Eglise et l'explosion démographique,* „Concilium", édition en langue française, 1966, nr 15, s. 129 i 138; T. Makowski, *Rozwój gospodarczy a rozwój demograficzny,* „Zeszyty Naukowe KUL", 11 (1968), nr 1, s. 35n.

[135] Por. S. Musiał, *Specyfika świętości małżonków w świetle „Gaudium et spes"*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne", 9 (1976), s. 87.

czynnikiem prokreacji. Owa integralność zasadza się przede wszystkim na *ustanowionym przez Boga nierozerwalnym związku – którego człowiekowi nie wolno samowolnie zrywać – między dwojakim znaczeniem tkwiącym w stosunku małżeńskim: między oznaczeniem jedności i oznaczeniem rodzicielstwa* (por. HV 12). Małżonkowie, współżyjący seksualnie, nie mogą w żaden sposób zawiesić swojej służebności ani wobec miłości, ani wobec życia. Moralna godziwość seksualnego współżycia zależy zatem od tego, czy zachowuje ono w pełni swoje znaczenie wzajemnej i prawdziwej miłości oraz właściwie sobie odniesienie do rodzicielstwa. Oznacza to, że ustanowionemu przez Boga porządkowi sprzeciwia się najpierw *współżycie płciowe narzucone współmałżonkowi bez liczenia się z jego stanem oraz z jego uzasadnionymi życzeniami* (por. HV 13). Takiego postępowania bowiem nie można uznać za prawdziwy akt miłości[136]. Z drugiej strony jednak również akt seksualny dokonany z uszczerbkiem dla zdolności przekazywania życia jest równoznaczny z przekreśleniem istoty powołania małżeńskiego. Kto bowiem *korzysta z daru Bożego pozbawiając go, choćby tylko częściowo, właściwego mu znaczenia i celowości, działa wbrew głębokiemu ich zespoleniu* (por HV 13). Nie wolno zapominać, że akt małżeński jest wyrazem nie jakiejś abstrakcyjnej miłości, lecz miłości specyficznie małżeńskiej. Ta miłość zaś jest nie do pomyślenia bez uwzględnienia jej istotnego ukierunkowania na rodzicielstwo. Z tej też racji kościelne magisterium uznaje za niedopuszczalne przy regulowaniu rozrodczości stosowanie sterylizacji i antykoncepcji, pozwala natomiast na korzystanie ze współżycia seksualnego w wyznaczonych przez organizm kobiety okresach naturalnej niepłodności (por. HV 14 i 16). Taki punkt widzenia stanowi jeden z przedmiotów radykalnej kontrowersji między Stolicą Apostolską a środowiskami hołdującymi zasadom moralnego relatywizmu. Ta kontrowersja – zdaniem Jana Pawła II – jest niepotrzebna i zastanawiająca. *Czyż bowiem można* – pyta papież – *nie odczuwać zaniepokojenia faktem, że z jednej strony przeznacza się ogromne sumy pieniędzy na rozpowszechnianie moralnie niedopuszczalnych środków antykoncepcyjnych, a z drugiej odmawia wykorzystania wielkiego potencjału naturalnych metod planowania rodziny? Te ostatnie są nie tylko mniej kosztowne, ale z pewnością pomagają parom małżeńskim zachować ludzką godność dzięki praktyce odpowiedzialnej miłości*[137].

[136] Por. T. Makowski, *Zadania rodziny chrześcijańskiej w świetle oficjalnej nauki Kościoła,* „Studia Gnesnensia", 2 (1976), s. 116n. Por. też: J. Miras, J.I. Banares, *Małżeństwo i rodzina. Wprowadzenie teologiczne*, tłumaczenie z hiszpańskiego (B. Jakubowski), Poznań 2009, s. 121-124.

[137] *Planowanie rodziny w świetle etyki...*, s. 32. Por. też: *Znaczenie naturalnych metod planowania rodziny.* Przemówienie Jana Pawła II do uczestników sesji naukowej zorganizowanej przez Papieską Akademię Nauk (18.11.1994 r.) – tłumaczenie polskie: „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 16 (1995), nr 3, s. 43. Por. na ten

Norma obiektywna regulacji poczęć, umożliwiająca wykorzystanie *wielkiego potencjału naturalnych metod planowania rodziny*, musi być jednak uzupełniona normą egzystencjalną, która akcentuje walor konkretnej sytuacji, różnej dla każdego poszczególnego małżeństwa. Gdyby bowiem warunki życiowe danej rodziny stwarzały możliwość powiększenia jej liczebności, a małżonkowie nie chcieliby pełnić powierzonej im misji rodzicielskiej, to przez samo tylko ograniczenie współżycia seksualnego do okresów fizjologicznej niepłodności nie byliby w stanie nadać swojemu postępowaniu charakteru moralnej godziwości. Ich wewnętrzne nastawienie bowiem miałoby wyraźne znamię antykoncepcyjne. Między ograniczaniem się we współżyciu małżeńskim do okresów niepłodności a antykoncepcją istnieją pewne elementy zbieżne. W obydwu wypadkach nie tylko *de facto* unika się poczęcia, lecz także ten brak poczęcia jest świadomie zamierzony. Jeżeli jednak między tymi dwoma sposobami postępowania zachodzi istotna różnica, to między innymi z tej racji, że stosowanie antykoncepcji w każdym wypadku jest równoznaczne z negacją płodnego charakteru jedności małżeńskiej opartej na strukturze płci, odwołanie się zaś do metod naturalnej regulacji tylko wówczas, gdy brak jest słusznych powodów do ograniczenia rozrodczości (por. HV 16)[138].

W koordynowaniu obiektywnego porządku moralnego z konkretnymi warunkami egzystencjalnymi w zakresie regulacji poczęć istotne znaczenie przypada sumieniu małżonków. II Sobór Watykański charakteryzując sumienie, stwierdza: *W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie trzeba, do miłowania i czynienia dobra a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyń to, tamtego unikaj. Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony. Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa* (GS 16). W tych warunkach sumienie małżonków trzeba uznać za subiektywną normę moralną regulacji poczęć. Należy jednak podkreślić, że sumienie nie tworzy moralności, lecz ją odkrywa. Nie można zatem upatrywać

temat: W. Fijałkowski, *Rodzicielstwo w zgodzie z naturą. Ekologiczne spojrzenie na płciowość,* Poznań 1999; D. Kornas – Biela, *Czym jest naturalne planowanie rodziny?*, w: J. Nagórny, K. Jeżyna (red.), *Człowiek – miłość – rodzina. „Humanae vitae" po 30 latach*, Lublin 1999, s. 161-180; A.J. Katolo, *Antykoncepcja jako negacja człowieczeństwa*, „Kieleckie Studia Teologiczne", 2 (2003), s. 245-254.

[138] Por. K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a „communio personarum". Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie", 84 (1975), nr 1, s. 19n. Por. też: Y. Semen, *Seksualność według Jana Pawła II,* tłumaczenie z francuskiego (Z. Denkowska i J. Urbaniak), Poznań 2008, s. 140n.

w nim najwyższej i absolutnej normy etycznej. Oznacza to, że małżonkowie, kierując się sumieniem, mają obowiązek uwzględnić kompleksowo konkretną sytuację rodziny, społeczności świeckiej i kościelnej oraz wypełnić swoje zadania rodzicielskie zgodnie z obiektywnym porządkiem moralnym, na drodze im tylko właściwej (por. HV 10)[139].

Formacja prawidłowo reagującego sumienia małżonków mieści się w kompetencjach pastoralnej misji Kościoła (por. EV 95-97; IL 73-76). Szczegółowa analiza procesów ludnościowych, a tym bardziej wpływanie na te procesy i sterowanie nimi, należy do zadań społeczności politycznej (por. KKK 2372). Polityka populacyjna jednak ma również sobie właściwy wymiar etyczny. Stąd też Urząd Nauczycielski Kościoła, jako *znak i zabezpieczenie transcendentnego charakteru osoby ludzkiej* w porządku doczesnym (por. GS 76), poczuwa się do obowiązku *moralnego osądu* realizowanej przez władze polityki ludnościowej. Dziedzina demografii jest miejscem spotkania etyki rodzinnej i etyki politycznej. Jej etyczny wymiar stawia określone granice także populacyjnym interwencjom państwa i wspólnoty międzynarodowej. Dlatego władze polityczne, uciekające się do przymusu bądź oszustwa, gwałcą nie tylko prawa osobowe człowieka, ale i prawa rodziny. Watykańska Karta Praw Rodziny głosi:

a) Poczynania władz publicznych lub organizacji, zmierzające do ograniczenia w jakikolwiek sposób wolności małżonków w podejmowaniu decyzji co do potomstwa, stanowią ciężką obrazę godności ludzkiej i sprawiedliwości.

b) W stosunkach międzynarodowych pomoc gospodarcza udzielana na rzecz rozwoju ludów nie może być uzależniona od akceptacji programów antykoncepcji, sterylizacji czy spędzania płodu.

c) Rodzina ma prawo do pomocy ze strony społeczeństwa w tym, co dotyczy wydawania na świat i wychowania dzieci. Małżeństwa wielodzietne mają prawo do odpowiedniej pomocy i nie mogą być poddawane dyskryminacji (KPR art. 3)[140].

§ 3. Solidarne wsparcie rozwoju regionów o zachwianej równowadze demo-ekonomicznej

Jan Paweł II, przemawiając w dniu 22 listopada 1991 r. do uczestników sympozjum naukowego, zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk, stwierdził między innymi, co następuje: *Przyrostowi liczby ludności należy stawić czoło nie tylko przez praktykę odpowiedzialnego rodzicielstwa, respektującą prawo Boże, lecz także za pomocą środków ekonomicznych, które wywierają głęboki wpływ na*

[139] Por. A. Ansaldo, *Miłość małżeńska, świadoma prokreacja a regulacja płodności,* „Ethos", 7 (1994), nr 3, s. 115-122.

[140] Por. tłumaczenie polskie: *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. I, Kraków 1999, s. 239-250.

instytucje społeczne[141]. Przytoczona wypowiedź papieska wskazuje na kolejny etyczny imperatyw polityki ludnościowej, akcentowany w oficjalnym nauczaniu Kościoła, które od początku stoi na stanowisku, że prawdziwe rozwiązanie „problemu demograficznego" znajduje się *w rozwoju ekonomicznym i postępie społecznym szanującym prawdziwe wartości ludzkie* (por. MM 192)[142].

Podejmując refleksję w tym przedmiocie, wypada raz jeszcze zaznaczyć, że wzrost ludnościowy krajów Trzeciego Świata nie stanowi bynajmniej głównej, a tym bardziej jedynej przyczyny przeżywanych przez nie trudności. W rzeczywistości bowiem te kraje są w stanie zapewnić wystarczające warunki bytowe znacznie większej liczbie ludności aniżeli ta, która je aktualnie zamieszkuje czy będzie zamieszkiwała w niedalekiej przyszłości. Chodzi przecież o obszary o stosunkowo najmniejszej gęstości zaludnienia i o najsłabszym wykorzystaniu rezerw produkcyjnych. Podstawowym źródłem występujących w krajach Trzeciego Świata niedostatków jest ich opóźnienie w rozwoju społeczno-ekonomicznym, wynikające z niewłaściwej organizacji życia gospodarczego (por. MM 190; IL 18).

W pierwszym rzędzie należy zwrócić uwagę na zbyt jednostronny rozwój gospodarki. Przeciętnie bowiem 60-80% ludności tych krajów mieszka na wsi i pracuje na roli[143]. Tak znaczne zagęszczenie ludności w sektorze rolniczym pociąga za sobą małe ilości ziemi i kapitału na głowę, a stąd jako oczywiste następstwo niski dochód *per capita*. Ponadto, przestarzała technika uprawy ziemi uniemożliwia podniesienie wydajności, co z kolei nie sprzyja oszczędzaniu, a konsekwentnie rozwojowi innych działów gospodarki, zwłaszcza przemysłu i usług, które przez zatrudnienie nadwyżek siły roboczej w rolnictwie mogłyby rozładować krytyczną sytuację[144]. Do tego trzeba jeszcze dodać – poza sygnalizo-

[141] *Przyrost ludności i bogactwa naturalne ziemi*…, s. 14.

[142] Mówił o tym m.in. abp Renato R. Martino podczas obrad konferencji kairskiej: *Już sama nazwa Międzynarodowa Konferencja na temat Zaludnienia i Rozwoju wskazuje, że naszym zadaniem jest także poszukiwanie dróg lepszego wykorzystania i bardziej sprawiedliwego rozdziału dóbr ziemi, które wedle Bożego zamysłu miały się stać udziałem wszystkich jako wspólne dziedzictwo. Polityka ludnościowa musi być zawsze traktowana jako część bardziej rozległej polityki rozwoju. Jedna i druga dotyczą bowiem tej samej rzeczywistości, to znaczy ludzkiej osoby i jej centralnego znaczenia, oraz powszechnego obowiązku zapewnienia każdej ludzkiej jednostce takich warunków życia, które odpowiadają jej godności. Wielka tradycja biblijna opisuje człowieka jako istotę stworzoną ni mniej ni więcej tylko „na obraz Boży". Celem naszej konferencji powinno być zapewnienie każdemu mieszkańcowi ziemi możliwości życia w warunkach, które rzeczywiście odpowiadają tej godności* (*Szacunek dla życia i solidarny rozwój narodów*…, s. 44).

[143] Por. J. Czarkowski, *Wizja świata. Proroctwa i prognozy*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1978, s. 58.

[144] Por. H. Leibenstein, *Rozwój i zacofanie gospodarcze*, tłumaczenie z angielskiego (E. Vielrose), Warszawa 1963, s. 61. Por. też: A. Bąkiewicz, *Zróżnicowanie poziomu rozwoju gospodarczego na świecie*…, s. 99n.

wanym już uprzednio niskim poziomem oświaty i kultury – wadliwą strukturę życia społeczno-gospodarczego. Tak na przykład w zakresie typów produkcji rolnej przeważają latyfundia, w których produkcja jest oparta na wpół feudalnych zależnościach pracowników od właścicieli, oraz drobne i karłowate gospodarstwa, nie dające podstawy do egzystencji, a tym bardziej do prowadzenia efektywnej gospodarki (por. GS 71 i 87). Wymiana międzynarodowa nie tylko nie rozwiązuje powyższych trudności, lecz je jeszcze pogłębia. Eksport krajów Trzeciego Świata, z uwagi na monokulturowy charakter gospodarki i niski jej poziom, składa się z niewielu towarów, przede wszystkim z żywności i surowców. Na podstawie doświadczeń z ostatnich kilkudziesięciu lat można stwierdzić, że produkty te stanowią najmniej dynamiczną pozycję w światowym handlu (por. PP 57)[145]. Nic dziwnego, że w takich warunkach stopa życiowa ludności jest niezmiernie niska. Powoduje to z kolei poważny wzrost umieralności wśród dzieci i młodzieży przed dojściem do wieku dojrzałego. W rezultacie warstwa ludności pracującej zawodowo jest zbyt szczupła, by pokryć obciążenia związane ze wzrostem liczby dzieci na skutek zmniejszenia umieralności niemowląt. Co więcej, wysiłek ten z uwagi na niemożność zapewnienia im przeżycia aż do podjęcia pracy zawodowej jest ekonomicznie bezużyteczny. Społeczeństwo więc ponosi niewspółmiernie wysokie koszty utrzymania ludności nieprodukcyjnej w stosunku do korzyści, jakie przynosi mu jej praca. Stopę umieralności dzieci i młodzieży, a przez to koszt absolutny utrzymania ludności w wieku przedprodukcyjnym, zwiększa ponadto jeszcze okoliczność, że w tych krajach na skutek trudności sprostania obciążeniom, wynikającym ze wzrostu demograficznego, ma miejsce zatrudnianie młodocianych od bardzo wczesnych lat życia. W związku z powyższym, kiedy mówi się o „przeludnieniu" krajów Trzeciego Świata, trzeba wyraźnie określić, w stosunku do czego ludność jest nadmierna. Otóż, gdy to zostanie wyjaśnione, to okaże się, że nie ma wśród nich takich, o których można by powiedzieć, iż dotknięte są przeludnieniem w stosunku do bogactw naturalnych. Występujące tam przeludnienie jest przeludnieniem nie w stosunku do zasobów naturalnych, lecz w stosunku do instytucji i urządzeń produkcyjnych (por. IL 18). W rezultacie – zdaniem trzeźwo myślących ekonomistów – problem „przeludnienia" krajów Trzeciego Świata może być rozwiązany w pierwszym rzędzie na drodze rozwoju ekonomicznego i społecznego, jak to w oparciu o racje religijne i moralne postuluje w swoich enuncjacjach Stolica Apostolska (por. MM 192)[146].

[145] Por. na ten temat: U. Żuławska, *Międzynarodowe stosunki gospodarcze i finansowe w dobie globalizacji*, w: A. Bąkiewicz, U. Żuławska (red.), *Rozwój w dobie globalizacji*, Warszawa 2010, s. 302-322.

[146] Por. A. Angelopoulos, *Le Tiers Monde face au pays riches. Perspectives pour l`an 2000*, Paris 1973, s. 52n. Por. też: A. Sen, *Rozwój i wolność*…, s. 221-243.

Wypada w tym miejscu zaznaczyć, że rozwój społeczno-gospodarczy jest – jak to potwierdzają doświadczenia krajów gospodarczo rozwiniętych – nader istotnym czynnikiem odchodzenia od niekontrolowanej rozrodczości. Sytuacja zacofania ekonomicznego bowiem mobilizuje małżonków do posiadania większej liczby dzieci, ponieważ przyczyniają się one do polepszenia bytu rodziny. Stąd też dotychczasowe próby „kontroli urodzeń", podejmowane z pominięciem programów rozwoju społeczno-gospodarczego, w krajach Trzeciego Świata nie przyniosły poważniejszych praktycznych rezultatów[147]. Natomiast postęp społeczno-gospodarczy, podnosząc stopę życiową i kulturę ludności, jednocześnie kształtuje warunki sprzyjające rozsądnym i odpowiedzialnym decyzjom rodziców. Dostarcza bowiem motywów przemawiających za zmniejszeniem liczebności rodziny. Gdy w toku rozwoju gospodarczego wzrasta dochód na głowę, naturalną koleją zmniejsza się potrzeba korzystania z dzieci jako źródła dochodu. Jednocześnie wyższy stopień wykształcenia i ogólnego poziomu życia ludności przy wyższym dochodzie na głowę powoduje, że trzeba więcej czasu przeznaczyć na wychowanie i edukację potomstwa, wobec czego pozostaje go mniej, aby wykorzystać dziecko jako pracownika. Wraz ze wzrostem dochodu zwiększają się też możliwości zabezpieczenia na starość, a także wprowadzenia przez państwo odpowiedniego ubezpieczenia. W związku z tym maleje również potrzeba posiadania dzieci jako czynnika zabezpieczenia społecznego. Z drugiej strony wraz ze wzrostem dochodu na głowę wzrastają konwencjonalne koszty utrzymania dziecka. Styl bowiem, w jakim wychowuje się dziecko, zależy do pozycji i dochodu rodziców. Podobnie zachowują się koszty pośrednie, czyli możliwości utracone w następstwie powiększenia rodziny. Otóż, gdy wzrastają dochody, to na ogół rosną też możliwości zajęcia się działalnością produkcyjną albo jakąś pracochłonną działalnością konsumpcyjną. Koszt utraconych możliwości, związanych z kolejnym dzieckiem, wzrasta więc w miarę wzrostu dochodu[148].

Do zwiększenia bezpośrednich i pośrednich kosztów posiadania dzieci prowadzą też towarzyszące rozwojowi społeczno-gospodarczemu zmiany struktury zawodowej. Gdy wzrasta dochód, rośnie również stopień specjalizacji oraz gospodarczej i społecznej mobilności. Pomnaża się także liczba osób, oddających się bardziej wyspecjalizowanym i bardziej miejskim rodzajom działalności. Nowe warunki pracy ograniczają możliwości zatrudnienia dla dzieci, wymagają kosztownego ich kształcenia i mniejszego obciążenia rodziców rodziną, aby mogli korzystać z no-

[147] Por. E. Rosset, *Eksplozja demograficzna…*, s. 459-462. Zahamowanie rozrodczości, do jakiego doszło w niektórych krajach, było wynikiem zastosowania środków przymusu (por. W. Bołoz, *Kościół katolicki wobec szybkiego przyrostu ludności…*, s. 213).

[148] Por. J. Piotrowski, *Przeobrażenia w funkcjach rodziny a reprodukcja ludności*, w: A. Józefowicz i in. (red.), *Polityka ludnościowa. Współczesne problemy*, Warszawa 1973, s. 286-288.

wych i różnorodnych perspektyw rozwojowych. Zagadnienie to wiąże się z teorią „włoskowatości społecznej" (*capillarité social*), której twórcą jest francuski demograf, Arsène Dumont. Teoria ta głosi, że w miarę rozwoju gospodarczego wzrasta pragnienie i możliwości społecznego awansu oraz chęć zapewnienia dzieciom lepszych warunków życia niż się samemu posiada. Podobnie jak słup cieczy musi być wąski, aby podnieść się pod wpływem siły włoskowatości, tak też rodzina nie może być zbyt liczna, aby wznieść się w hierarchii społecznej[149]. Oddziaływanie mobilności społecznej na płodność przypisuje się na ogół faktowi, że wychowanie dzieci pochłania pieniądze, czas i wysiłek, które w przeciwnym razie można by użyć na awans społeczny. Społeczna mobilność jest więc większa przy jednym czy dwojgu dzieciach niż przy większej ich liczbie. Teoria „włoskowatości społecznej" jest oczywiście tylko fragmentem obrazu szerszego zjawiska określanego mianem „drugiej rewolucji demograficznej" (por. IL 8)[150]. Dobrze jednak ilustruje pogląd, że rosnąca specjalizacja, do której prowadzi wzrost produkcji *per capita*, i związane z tym zmiany struktury zawodowej, tworzą równolegle pewien zespół warunków gospodarczych i społecznych, w których koszty i ekonomiczna nieużyteczność każdego dalszego żyjącego dziecka wzrastają stopniowo w przeliczeniu na jednostkę przyrostu dochodu. Ponadto, gdy dochód rośnie, osiąga się pewien punkt, w którym bodziec do posiadania większej liczby dzieci żyjących, staje się słabszy od bodźca zmierzającego do zmniejszenia liczby dzieci w związku z malejącą użytecznością i rosnącymi kosztami każdego następnego dziecka. W tym punkcie szala przechyla się na korzyść motywacji, prowadzącej do zmniejszenia liczby urodzeń. Jeśli na tym etapie zabraknie stosownej formacji w duchu zasady odpowiedzialnego rodzicielstwa, spadek rozrodczości może grozić depopulacją. Takie właśnie niebezpieczeństwo – jak już o tym wspomniano – pojawiło się w krajach gospodarczo rozwiniętych, gdzie racjonalizacja rozrodczości, wyizolowana z kontekstu moralnego, spowodowała, że *więcej jest tam trumien niż kołysek* (por. IL 9)[151]. Z tej też racji kościelne magisterium, formułując postulat rozwoju ekonomicznego i postępu społecznego krajów Trzeciego Świata, dotkniętych „eksplozją demograficzną", z naciskiem zaznacza, że ów rozwój i postęp *winny być realizowane zgodnie z moralnością, w sposób godny człowieka i ogromnej wartości, jaką stanowi życie każdej jednostki* (por. MM 192).

Jakkolwiek ważną jest rzeczą, by kraje gospodarczo słabo rozwinięte starały się o postęp społeczno-gospodarczy w oparciu o własne możliwości, to jed-

[149] Por. A. Dumont, *Dépopulation et civilisation*, Paris 1890, s. 106.

[150] Por. na ten temat: M. Okólski (red.), *Teoria przejścia demograficznego*, Warszawa 1990; tenże, *Demografia zmiany społecznej*, Warszawa 2004.

[151] Por. Ch. Godin, *Koniec ludzkości*, tłumaczenie z francuskiego (Z. Pająk), Kraków 2004, s. 92-101.

nak ogrom zadań, jakie przed nimi stoją, oraz specyficzne trudności powstałe w wyniku zachwiania równowagi demo-ekonomicznej, domagają się pomocy międzynarodowej. Ekonomiści obliczają, że dla utrzymania stopy życiowej na niezmienionym choćby poziomie należy – przy wzroście ludności o 1% rocznie – inwestować w rozwój gospodarki od 3% do 5% dochodu narodowego. Znaczy to, że w krajach, gdzie roczny przyrost ludności wynosi około 3%, a o takich właśnie jest mowa, należałoby inwestować od 9% do 15% dochodu narodowego tylko na utrzymanie istniejącego, niezmiernie zresztą niskiego i bynajmniej niewystarczającego, standardu życiowego. W większości krajów słabo rozwiniętych nie może być mowy o takim poziomie inwestycji. Cóż dopiero mówić o szybkim rozwoju gospodarki, o podniesieniu poziomu życiowego szerokich mas, na co potrzebne byłyby inwestycje w wysokości od 18% do 20% dochodu narodowego – wobec przeciętnej 12% w krajach wysoko rozwiniętych[152]. Stąd właśnie w oficjalnych wystąpieniach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła tyle i z takim naciskiem mówi się o moralnym obowiązku spieszenia z pomocą rozwijającym się liczebnie krajom, których potencjał gospodarczy jest niedostateczny (por. MM 163-195 i 203; GS 86; PP 44-55; SRS 38-40; CV 53-67). Nie ulega wątpliwości, że nieodzowne do podźwignięcia ekonomicznego regionów zacofanych kapitały, doświadczenie techniczne i wysoko wykwalifikowane kadry specjalistyczne znajdują się w posiadaniu bogatych krajów wysoko uprzemysłowionych w stopniu równym, a może i o wiele większym niż to, co mogłyby wchłonąć łącznie wszystkie kraje Trzeciego Świata. Cała rzecz sprowadza się do tego, by te kapitały i doświadczenie techniczne oddać na dogodnych warunkach finansowych i bez warunków politycznych czy nieetycznych do dyspozycji tych krajów z przeznaczeniem zużycia ich na podniesienie przemysłu, rolnictwa, oświaty i kultury (por. MM 192)[153]. Zdaniem Benedykta XVI ucieleśnienie tego postulatu wymaga powołania do życia światowej władzy politycznej, która powinna mieć takie uprawnienia, by poszczególne narody poczuwały się do obowiązku poszanowania jej decyzji. W przeciwnym wypadku prawo międzynarodowe, pomimo wielu postępów na różnych polach, będzie uzależnione od równowagi sił najsilniejszych. *Integralny*

[152] Por. L. Buquet, *L`optimum de population*, Paris 1956, s. 243.

[153] Tę magisterialną konkluzję warto uzupełnić znamienną opinią amerykańskiego historyka i ekonomisty, emerytowanego profesora uniwersytetu Harvarda, Davida Landesa: *Nasze zadanie (bogatych krajów) polega na tym, by we własnym i cudzym interesie pomóc biednym stać się bogatszymi i zdrowszymi. Jeżeli tego nie zrobimy, będą chcieli sobie wziąć to, czego nie są w stanie wyprodukować. Nie mogąc zarobić na eksporcie towarów, będą eksportować ludzi. Krótko mówiąc, bogactwo działa jak magnes, bieda zatruwa i może wywołać gniew. Podziału wprowadzić się nie da, nasz pokój i dobrobyt zależą w dłuższej perspektywie od dobrego samopoczucia innych* (*Bogactwo i nędza narodów…*, s. 18).

rozwój narodów i współpraca międzynarodowa – czytamy w encyklice *Caritas in veritate – wymagają ustanowienia porządku międzynarodowego wyższego stopnia, opartego na zasadzie pomocniczości, by zarządzać globalizacją, oraz zaprowadzenia wreszcie porządku społecznego zgodnego z porządkiem moralnym i z tym połączeniem sfery moralnej i społecznej oraz więzią między polityką a sferą ekonomiczną i obywatelską, jakie są już zarysowane w Karcie Narodów Zjednoczonych* (CV 67)[154].

ZAKOŃCZENIE

Z rozważań zaprezentowanych w niniejszym opracowaniu można wyprowadzić następujące wnioski:

1. Dane demograficzne zasługują na wnikliwą analizę, ponieważ informują o zjawiskach i tendencjach dotyczących życia i bezpiecznej przyszłości aktualnego pokolenia i kolejnych generacji oraz ukazują znaczenie, jakie ma wzrost bądź spadek przyrostu naturalnego dla strategii rozwoju poszczególnych krajów i całej ludzkości. Co więcej, dokładne przeanalizowanie danych demograficznych prowadzi do konkretnych rozwiązań systemowych, przybierających zwykle formę narodowych, regionalnych czy ogólnoświatowych programów polityki populacyjnej.
2. Badanie i odpowiedzialne ukierunkowanie przebiegu procesów demograficznych należy do kompetencji poszczególnych rządów oraz uprawnionych do tego gremiów wspólnoty międzynarodowej. W żadnym wypadku jednak realizowana przez te instytucje polityka demograficzna nie może traktować ludzi wyłącznie w kategoriach ilościowych czy ekonomicznych, ani kierować się jakimikolwiek uprzedzeniami ideologicznymi. W sferze populacyjnej bowiem, podobnie zresztą jak w całokształcie życia ludzkiego, zachodzi konieczność poszanowania ładu moralnego, stojącego na straży godności osobowej człowieka. Z tej też racji Kościół, mający *ogromne doświadczenie w sprawach ludzkich* (por. PP 13), poczuwa się do obowiązku profetycznego osądu podejmowanych w tej dziedzinie inicjatyw, w sensie orzekania o ich zgodności czy niezgodności z elementarną prawdą o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym (por. SRS 41).
3. Rozwój ludności należy interpretować w świetle danych właściwie rozpoznanych i prawidłowo rozumianych. Takie podejście dostarcza wiarygodnych argumentów do zakwestionowania ciągle żywych i propagowanych apokaliptycznych wizji przeludnionego świata, skazanego na nieuniknioną zagładę.

[154] Por. S. Pezzotta, *Kwestia społeczna w encyklice „Caritas in veritate"…*, s. 837.

Co więcej, podejście to ujawnia diametralnie odmienne niebezpieczeństwo, występujące w krajach gospodarczo rozwiniętych, gdzie wskaźnik płodności znalazł się na poziomie niższym od tego, jaki jest niezbędny dla zapewnienia zwykłego odtworzenia pokoleń.

4. Modyfikacja sytuacji ludnościowej w regionie zaawansowanej Północy, określana mianem „drugiej rewolucji demograficznej", a polegająca na równoczesnym spadku poziomu umieralności i rozrodczości w wyniku poprawy warunków zdrowotnych i ekonomicznych, uwiarygodnia postulat rozwiązania „problemu demograficznego" krajów zacofanego Południa na drodze rozwoju społeczno-gospodarczego, który nie tylko wspiera, ale i w nader istotnym stopniu prowokuje bardziej rozsądne i odpowiedzialne decyzje rodzicielskie.
5. Rozwiązanie trudności, związanych z zachwianiem równowagi demo-ekonomicznej w krajach zacofanych gospodarczo, zakłada solidarną współpracę międzynarodową, która udostępniłaby rządom tych krajów *płodne w doświadczenia, uporządkowane rozprowadzenie kapitałów i ludzi* (por. MM 192). Świadczona krajom ubogim pomoc powinna być jednak bezinteresowna i bezwarunkowa. Przede wszystkim nie może być ona powiązana z koniecznością równoczesnej akceptacji programów „kontroli urodzeń" przy użyciu najbardziej radykalnych środków niezgodnych z porządkiem moralnym, jak aborcja, sterylizacja czy antykoncepcja.
6. Skoro decyzja w sprawie ilości przyszłego potomstwa zależy od uzasadnionego etycznie osądu rodziców i żadną miarą nie może być przekazana władzy publicznej, jest rzeczą wielkiej wagi, żeby dla wszystkich stało się dostępne wyrobienie sobie poczucia słusznej i prawdziwie ludzkiej odpowiedzialności za przekazywanie życia. Wymaga to z jednej strony, by *młode pokolenie było nie tylko najtroskliwiej kształcone w zakresie kultury i religii – co jest prawem i obowiązkiem rodziców – lecz także by zdawało sobie w pełni sprawę ze swoich obowiązków odnośnie do wszelkich faktów swego życia, a więc tak z obowiązków wobec rodziny, którą ma w przyszłości założyć, jak i odnośnie do wydawania na świat i wychowania potomstwa* (por. MM 195), a z drugiej strony, by zarówno młodzi, jak i dorośli, byli kompetentnie i wszechstronnie informowani *o postępach nauki w badaniach nad metodami, w których małżonkowie mogą znaleźć pomoc przy regulacji poczęć, a których pewność została dostatecznie wypróbowana i dowiedziona zgodność z porządkiem moralnym* (por. GS 87).

W ostatecznej konkluzji warto jeszcze przytoczyć fragment deklaracji Papieskiej Akademii Obrony Życia z 21 czerwca 1994 r., wyrażający w pewnej syntezie myśl przewodnią zaprezentowanej publikacji: *Uważamy, że cała ludz-*

kość, za pośrednictwem reprezentującej ją ONZ, powinna pilnie podjąć problem zaludnienia i dystrybucji zasobów w świetle kryteriów naprawdę naukowych oraz zgodnie z etyką naturalną i hipokratesową. Harmonijne połączenie podejścia naukowego z wymogami etyki w trosce o ochronę wartości życia będzie sprzyjać odpowiedzialnemu planowaniu narodzin, prezentowanemu i bronionemu przez nauczanie moralne Kościoła katolickiego jako prawdziwa ludzka ekologia; pozwoli też zachować postawę szacunku dla wolności sumienia małżonków przed obliczem Boga, którego wolę człowiek poznaje poprzez prawdziwy, prawy i pewny osąd sumienia[155].

WYKAZ ZASTOSOWANYCH SKRÓTÓW

CA	Encyklika Jana Pawła II *Centesimus annus*
ChL	Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Christifideles laici*
CV	Encyklika Benedykta XVI *Caritas in veritate*
DCE	Encyklika Benedykta XVI *Deus caritas est*
EE	Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Ecclesia in Europa*
EV	Encyklika Jana Pawła II *Evangelium vitae*
FC	Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Familiaris consortio*
GrS	List apostolski Jana Pawła II *Gratissimam sane*
GS	Konstytucja duszpasterska II Soboru Watykańskiego *Gaudium et spes*
HV	Encyklika Pawła VI *Humanae vitae*
IL	*Instrumentum laboris* Papieskiej Rady ds. Rodziny
KKK	Katechizm Kościoła Katolickiego
KNSK	Kompendium Nauki Społecznej Kościoła
KPR	Karta Praw Rodziny
LC	Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *Libertatis conscientia*
MM	Encyklika Jana XXIII *Mater et Magistra*
OA	List apostolski Pawła VI *Octogesima adveniens*
PP	Encyklika Pawła VI *Populorum progressio*
PT	Encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*
QAP	Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Quaestio de abortu procurato*
SRS	Encyklika Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis*

[155] Tłumaczenie polskie, s. 42.

Zusammenfassung

DER BEITRAG DES KATHOLISCHEN LEHRAMTES ZUR LÖSUNG DER GEGENWÄRTIGEN DEMOGRAPHISCHEN FRAGEN

Dieser Artikel zeigt die Leitlinien des Vorschlags des katholischen Lehramtes als Antwort auf die gegenwärtigen „demographischen Fragen“. Im ersten Teil wird die aktuelle demographische Situation der Welt präsentiert, ihre Vielschichtigkeit und die Problematik der vorgeschlagenen Vorsorgemaßnahmen. Danach, im Licht der elementaren ethischen Normen, zeigt man die kirchliche Beurteilung der gegenwärtigen Auffassungen und Populationsinitiativen, hauptsächlich in Anlehnung an die Lehre der Päpste – Johannes XXIII, Johannes VI, Johannes Paul II und Benedikt XVI. Eine logische Konsequenz ist der im dritten Teil enthaltene Entwurf der Lösung der „demographischen Frage“. Sie gründet sich auf drei moralischen Imperativen, die in der Populationspolitik beachten werden sollten: Respektierung des sakralen Charakters des menschlichen Lebens, Förderung der verantwortlichen Elternschaft und solidarische Unterstützung der Entwicklung der Regionen.

Ks. Marian ANTONIEWICZ

Studia Gnesnensia
Tom XXV (2011) 303–312

Trynitarny wymiar Objawienia Bożego w ujęciu adhortacji *Verbum Domini* Benedykta XVI

Adhortacja *Verbum Domini*[1] ukazuje Objawienie Boże w perspektywie trynitarnej[2]. Ojciec, Syn i Duch Święty tworzą jedno *principium* Objawienia, jednak każda z Osób Bożych jest zaangażowana w to dzieło w sposób sobie właściwy[3]. Zasadniczą rolę odgrywa w nim Bóg Ojciec, który od nikogo nie pochodzi, ale jest *źródłem* pochodzenia Syna i Ducha Świętego[4]. Według Benedykta XVI, autentyczne rozumienie Objawienia chrześcijańskiego zakłada przedstawienie, w wymiarze ekonomii zbawczej, relacji między Synem i Duchem Świętym: *Misja Syna oraz misja Ducha Świętego są nierozłączne i stanowią jedyną ekonomię zbawienia* (VD 15). Papież, nawiązując do myśli teologicznej św. Ireneusza z Lyonu, nazywa Syna i Ducha Świętego *dwiema rękami Ojca* (VD 15)[5]. Dokonując analizy Objawienia chrześcijańskiego w ujęciu trynitarnym, należy zatem przedstawić, jaką rolę spełnia w nim wcielone Słowo Boże i Duch Święty.

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja trynitarnego wymiaru Objawienia Bożego w ujęciu adhortacji *Verbum Domini*. W naszych rozważaniach podjęto następujące zagadnienia: dialogiczny wymiar Objawienia, Ojciec objawia się przez swoje odwiecznie *Słowo w Duchu Świętym*, Syn Boży i Objawienie oraz Duch Święty i Objawienie.

---

[1] Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini". O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła* (30.09.2010), odtąd skrót: VD.

[2] Por. N. Eterović, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini" (prezentacja)*, OsRomPol 1(239)2011, s. 15.

[3] Por. M. Rusecki, *Objawienie Boże*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 867.

[4] Por. *IX Synod w Toledo. Wyznanie wiary*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007, s. 102.

[5] Ireneusz, *Adversus haereses*, IV, 7, 4: PG 7, 992-993; V, 1, 3: PG 7,1123; V, 6, 1: PG 7, 1200.

1. Dialogiczny wymiar Objawienia

W adhortacji *Verbum Domini* papież podkreśla, że *nowość Objawienia biblijnego polega na tym, że Bóg daje się poznać w dialogu, który pragnie prowadzić z nami* (VD 6)[6]. Objawienie Boże stanowi swoistą *przestrzeń* spotkania Boga i człowieka, tworzy płaszczyznę dialogu oraz otwiera drogę prowadzącą do powstania ścisłej i trwałej wspólnoty między Stwórcą i stworzeniem[7]. Konstytucja dogmatyczna *Dei verbum*, do której odwołuje się papieskie nauczanie, stwierdza, że niewidzialny Bóg *w swojej wielkiej miłości przemawia do ludzi jak do przyjaciół* (...) *i przestaje z nimi* (...)*, aby zaprosić i przyjąć ich do wspólnoty z sobą*[8]. Ostatecznego źródła komunii, do której zostali zaproszeni ludzie należy szukać w misterium Boga będącego miłością (1 J 4,16)[9]. Punktem wyjścia takiego rozumowania jest przekonanie, że Bóg zwraca się do człowieka, by obdarzyć go udziałem we własnym szczęściu, gdyż uczestniczenie w *życiu Boga, Trójcy Miłości, daje „pełną radość" (por. 1 J 1,4)* (VD 2). Bóg, udzielając się człowiekowi, kieruje się tylko i wyłącznie miłością[10], gdyż *ten, kto kocha, odkrywa dobro istnienia określonej osoby, jest szczęśliwy z tego powodu, że osoba ta istnieje*[11]. Kluczem umożliwiającym zrozumienie *prawdy Boga i prawdy o Bogu jest miłość*[12]. Objawienie Boże ukazuje zatem wewnętrzną postawę i działanie osobowego Boga, który – motywowany nieskończoną miłością – zawraca się do człowieka i zaprasza go do dialogu, dokonującego się za pomocą słów i czynów, czyli środków właściwych dla komunikacji międzyosobowej[13].

Podstawową rolę w nawiązaniu głębokiej życiowej relacji między Bogiem a człowiekiem odgrywa słowo Boże. Ujmując problem w jeszcze szerszym kontekście, trzeba zauważyć, że słowo stanowi adekwatny sposób wypowiadania się osoby wobec osoby, gdyż cechuje się szczególną zdolnością odsłaniania

---

[6] Por. *Relatio ante disceptationem*, OsRomPol 12(318)2008, s. 14-15.

[7] W książce *Święto wiary. O teologii mszy świętej* J. Ratzinger pisze: *Objawienie staje się dialogiem między Stwórcą a stworzeniem, który prowadzi człowieka do zjednoczenia z Bogiem* (…). *Cała Biblia jest dialogiem: z jednej strony Objawienie, słowo i czyn Boga, a z drugiej – odpowiedź człowieka, który przyjmuje słowo Boga i daje Mu się prowadzić.* J. Ratzinger, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, Kraków 2006, s. 14-15.

[8] Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, 2; odtąd skrót: DV; por. VD 6.

[9] Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (25.12.2005), 1-2; W. Beinert, *Teologiczna teoria poznania*, Kraków 1998, s. 126.

[10] Por. P. Ide, *Chrystus daje wszystko. Teologia miłości Benedykta XVI*, Kraków 2011, s. 40.

[11] J. Ratzinger, *Patrząc na Chrystusa*, Warszawa 1991, s. 58.

[12] Por. J. Szymik, *Teologia Benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 224, 212.

[13] Por. M. Rusecki, *Objawienie Boże*, dz. cyt., s. 860.

różnych wymiarów osobowości i komunikowania najgłębszych treści na płaszczyźnie interpersonalnej. Prowadzi to do spotkania i autentycznego dialogu międzyosobowego. Spoglądając na osobę ludzką w ujęciu personalistycznym można stwierdzić, że *człowiek wierzący odkrywa i realizuje siebie jako słowo*, co dokonuje się na dwóch płaszczyznach: człowiek jest słowem *do Boga*, a zarazem słowem *od Boga*[14]. O ile jednak w przypadku osoby ludzkiej możemy mówić tylko o częściowym *objawieniu* i *ofiarowaniu* siebie w słowie i przez słowo drugiemu człowiekowi, o tyle w przypadku Boga stwierdzamy, że jest On cały w swoim odwiecznym Słowie i takiego też daje siebie człowiekowi. W Objawieniu Bóg jako Osoba niestworzona kieruje do człowieka swoje słowo, stanowiące wezwanie do nawiązania z Nim zbawczego dialogu[15]. Najdoskonalszym Słowem Boga jest Jezus Chrystus – odwieczne Słowo Ojca, w którym Bóg *wypowiedział się i ukazał swoje zbawcze zamiary wobec ludzkości w sposób pełny i ostateczny*[16]. Objawienie trzeba zatem rozumieć i ujmować w aspekcie dialogicznym i soteryjnym, ponieważ Bóg zawsze działa i przemawia do człowieka w celach zbawczych[17].

2. Ojciec objawia się przez swoje odwieczne *Słowo w Duchu Świętym*

W tym momencie naszych rozważań zbliżamy się do zrozumienia przesłania Prologu Ewangelii św. Jana, który zawiera *syntezę całej wiary chrześcijańskiej* i spełnia rolę *przewodnika* po adhortacji *Verbum Domini* (VD 5)[18]. Zasadnicze znaczenie w myśli papieża odgrywa przekonanie, że w rzeczywistości to samo Słowo Boże, przez które *wszystko się stało* (J 1,3) i które *stało się ciałem* (J 1,14), było *na początku* (J 1,1) (VD 6). Cała rzeczywistość – w tym i człowiek, który zajmuje szczególne miejsce w świecie stworzonym – rodzi się ze Słowa jako *creatura Verbi* (VD 8, 9). Wyrażenie *na początku*, zastosowane przez Jana w sposób przemyślany i celowy, nawiązuje do pierwszych słów z Księgi Rodzaju

[14] C.S. Bartnik, *Metoda znakowo-personalistyczna w ujęciu Profesora Mariana Ruseckiego*, w: S*cio cui credendi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, Lublin 2007, s. 71; C.S. Bartnik twierdzi, że *teologia chrześcijańska wyrasta ze słowa, otrzymuje przede wszystkim formę słowa i żyje jako słowo wcielające się w określone treści życia osobowego.* C.S. Bartnik, *Teologia „poietyczna"*, „Collectanea Thelogica" 57(1987) fasc. IV, s. 16; por. J. Szymik, *Teologia Słowa Bożego*, w: *Ku mądrości teologii*, Szczecin 2008, s. 235-236; A. Kłoczowski, *Religia Słowa wobec religii kosmosu*, „W Drodze" 5(1977)1, s. 10.

[15] Por. M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 122-123.

[16] M. Rusecki, *Objawienie Boże*, dz. cyt., s. 870.

[17] Por. M. Rusecki, *Zbawczy wymiar Objawienia*, w: *Vivere in Christo. Chrześijański horyzont moralności*, Lublin 1996, s. 411.

[18] Pisma Jana Ewangelisty zajmują uprzywilejowane miejsce w teologii J. Ratzingera/Benedykta XVI. Por. P. Ide, *Chrystus daje wszystko*, dz. cyt., s. 184.

(1,1). Trzeba jednak zauważyć, że w Księdze *Genesis* początek oznacza moment, w którym Bóg powołał do istnienia świat, wraz z czasem i przestrzenią. W myśli autora czwartej Ewangelii *początek* oznacza jednak coś więcej niż tylko zakomunikowanie samego aktu stwórczego. Jan wskazuje na początek o charakterze absolutnym, co prowadzi do podjęcia refleksji nad tajemnicą wewnętrznego życia Trójcy Świętej: *Janowy Prolog mówi nam, że Logos jest rzeczywiście od zawsze, i od zawsze On jest Bogiem. Tak więc nigdy nie było w Bogu czasu, w którym nie było Logosu. Słowo istniało przed stworzeniem* (VD 6). Dokonując próby analizy wewnętrznego życia trójjedynego Boga odkrywamy, że w Bogu występuje dialog: *Bóg, który jest nie tylko Logosem, lecz także Dia-logosem, nie tylko myślą i sensem, lecz także rozmową i słowem, we wzajemnym odnoszeniu się do siebie*[19]. W trójosobowym Bogu zachodzi więc zjawisko dialogu opartego na słowie i miłości. Ojciec, Syn i Duch Święty są w istocie rzeczywistością słowa i miłości w ich wewnętrznym wzajemnym zwracaniu się ku sobie[20]. Wzajemna relacja Osób Boskich w żadnej mierze nie przesłania, ani nie usuwa jedności Boga, lecz ją konstytuuje; co więcej, taki stan rzeczy prowadzi do stwierdzenia, że *Bóg jest doskonałą komunią miłości pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym*[21]. Centrum życia Bożego stanowi zatem komunia opierająca się na wzajemnym i absolutnym darze z siebie Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Rozważania papieskie prowadzą do podjęcia jeszcze głębszej refleksji nad relacjami wewnątrztrynitarnymi. Benedykt XVI zauważa, że *Bóg daje się nam poznać jako tajemnica nieskończonej miłości, w której Ojciec wyraża odwiecznie swoje Słowo w Duchu Świętym. Dlatego Słowo, które od początku jest u Boga i jest Bogiem, objawia nam samego Boga w dialogu miłości między Osobami Boskimi i zaprasza nas do uczestnictwa w nim* (VD 6). Wcielone Słowo, które odwiecznie *jest u Boga i jest Bogiem*, objawia Boga w dialogu miłości, który toczy się między Osobami Boskimi i zaprasza ludzki do uczestnictwa w tym dialogu. Okazuje się bowiem, że osoba ludzka, stworzona na obraz i podobieństwo Boże, może siebie samą zrozumieć do końca jedynie wtedy, gdy przyjmie Słowo Boże. Sobór Watykański II trafnie ujmuje tę prawdę, nauczając, że *tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego*[22]. Na uwagę zasługuje pneumatologiczny rys tego wydarzenia, podkreślany przez Benedykta XVI, który zaznacza, że przyjmując Słowo Boże, jednocześnie należy z *uległością*

[19] J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 134; por. J. Szczurek, *Trójjedyny*, Kraków 2003, s. 340.

[20] Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 135.

[21] Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum Caritatis"* (22.02.2007), 8.

[22] Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"*, 22; por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4.03.1979), 8.

poddać się działaniu Ducha Świętego (VD 6). Zarówno przyjęcie przez człowieka Słowa – Jezusa Chrystusa, jak i odnalezienie w Słowie wcielonym swej osobowej godności i właściwego powołania, dokonuje się przy asystencji i czynnym współudziale Ducha Świętego.

W życiu trójjedynego Boga, stanowiącym tajemnicę nieskończonej miłości, *Ojciec wyraża odwiecznie swoje Słowo w Duchu Świętym* (VD 6). Słowo, które odwiecznie jest w Bogu i jest Bogiem, objawia wewnętrzny dialog miłości między Osobami Boskimi i zaprasza ludzi do udziału w życiu trynitarnym, gdyż realizacja powołania chrześcijańskiego dokonuje się w relacji miłości z Ojcem, Synem i Duchem Świętym[23]. Tak jak w życiu wewnętrznym Trójcy Świętej Ojciec wypowiada swoje Słowo w Duchu Świętym, tak też postępuje w przypadku objawienia się wobec świata. Bóg Ojciec przez swojego Syna objawia się w Duchu Świętym. Odczytywanie działania Boga, będącego odblaskiem odwiecznej miłości, może się dokonać jedynie w Duchu Świętym i w uległości Jego inspirującym natchnieniom.

Duch Boży tworzy komunię miłości w Trójcy Świętej, gdyż w Nim Ojciec wypowiada swoje Słowo – rodzi odwiecznie Syna, a Druga Osoba Boska w Duchu Świętym responsorycznie odpowiada na miłość Boga Ojca. Tajemnica działania Trzeciej Osoby Boskiej w życiu trynitarnym objawia się w ekonomii zbawczej, ponieważ to właśnie *w Duchu Świętym Bóg udziela się jako miłość*[24].

3. Syn Boży i Objawienie

Benedykt XVI, przedstawiając w adhortacji *Verbum Domini* ekonomię Objawienia Bożego w wymiarze trynitarnym, przypomina, że początkiem i źródłem wszelkiego objawienia jest Bóg Ojciec. W swoim Synu, *Logosie, który stał się ciałem* (J 1,14), Ojciec doprowadził objawienie *do końca i do doskonałości* (DV 4). W swoich rozważaniach papież akcentuje nie tyle sam moment zakończenia objawienia, co raczej wskazuje na jego pełnię i doskonałość, i wiąże ją z misterium Chrystusa. Objawienie dokonało się definitywnie i absolutnie w osobie wcielonego Syna Bożego. Autorzy średniowieczni nazywali Chrystusa: *verbum abbreviatum* – słowem streszczonym[25]. W ten sposób próbowali wyrazić swoje głębokie przekonanie, że w osobie Chrystusa koncentruje się i skupia całe

[23] Por. J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył… Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, Kraków 2006, s. 77.

[24] J. Ratzinger, *Duch Święty jako „Communio". Relacje między pneumatologią i duchowością według Augustyna*, w: *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, Kraków 2003, s. 39.

[25] Por. S. Moysa, *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, s. 113.

objawienie. Tradycja sięgająca swymi korzeniami okresu patrystycznego używała wymownego określenia w odniesieniu do wcielonego Słowa Bożego: *Słowo stało się krótkie*[26]. Papież przypomina źródła tej starej tradycji, nawiązującej do słów proroka Izajasza, które przytoczył także św. Paweł w Liście do Rzymian, aby ukazać wypełnienie w Chrystusie zapowiedzi zawartych w Starym Testamencie. Benedykt XVI zauważa, że *„Bóg krótkim uczynił swe słowo, skrócił je" (por. Iz 10,23; Rz 9,28).* (...) *Sam Syn jest Słowem, Logosem. Odwieczne Słowo stało się małe – tak małe, że zmieściło się w żłobie. Stało się dzieckiem, aby Słowo było dla nas uchwytne*[27]. Od tej pory Słowo Boże stało się nie tylko słyszalne, ale i widzialne, gdyż posiadało *widzialne oblicze Jezusa z Nazaretu* (VD 12)[28]. W rzeczywistości Chrystus jawi się jako ostateczne Słowo Boga, gdyż w Nim Bóg *powiedział* wszystko, co kiedykolwiek miał ludziom do powiedzenia: *w Jezusie Chrystusie wypełnia się tajemnica Boga, który przemawia do ludzi jak do przyjaciół, który objawia się Mojżeszowi w Prawie, objawia się uczonym i prorokom. Poznawszy Jezusa, przebywając z Nim, słuchając Jego nauczania i widząc znaki, jakie czynił, uczniowie zrozumieli, że w Nim wypełniło się całe Pismo. Jak stwierdzi później chrześcijański pisarz: „Całe Boskie Pismo stanowi jedną jedyną księgę i tą jedyną księgą jest Chrystus, mówi ono o Chrystusie i w Chrystusie ma swoje wypełnienie" (Hugon ze Świętego Wiktora, De arca Noe, 2, 8)*[29]. W Jezusie

[26] *Ho Logos pachynetai (lub brachynetai).* Por. Orygenes, *Peri Archon*, I, 2, 8: SC 252, ss. 127-129. 26. Cyt. za VD 12.

[27] Benedykt XVI, *Boże Dziecię prosi o naszą miłość* (Pasterka w Bazylice św. Piotra, 25.12.2006), OsRomPol 2(290)2007, s. 46; por. J. Ratzinger, *Błogosławieństwo Bożego Narodzenia. Medytacje*, Kraków 2006, s. 63.

[28] Por. *XII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów*, *Orędzie końcowe*, II, 4-6, OsRomPol 1(309)2009, s. 24-26. W Ewangelii św. Jana Chrystus mówi: *Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca* (J 14,9). Komentując to stwierdzenie, J. Ratzinger pisze: *kiedy widzi się w Chrystusie Ojca, oznacza to przecież, iż rzeczywiście rozdarta jest w nim zasłona świątyni i odsłonięta wewnętrzna istota Boga. Wtedy Bóg, ten Jeden i Jedyny, staje się widoczny nie jako monada, lecz jako Trójca. Wtedy człowiek staje się rzeczywiście przyjacielem, wtajemniczonym w najgłębszą tajemnicę Boga. Nie jest już niewolnikiem w mrocznym świecie, lecz zna głębię prawdy. Ale ta prawda jest drogą, jest śmiertelną i właśnie w zatraceniu siebie życiodajną przygodą miłości, która jedyna jest wolnością.* J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków 2005, s. 42.

[29] Benedykt XVI, *Bóg przemawia do ludzi jak do przyjaciół. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański"* (4.01.2009), OsRomPol 3(311)2009, s. 40. Papież zwraca uwagę na konieczność uwzględnienia różnych sposobów posługiwania się wyrażeniem *słowo Boże* i stosowanie w odniesieniu do niego języka analogicznego. Pisze o *symfonii słowa*, ponieważ odwieczne Słowo Boże, wyraża się na różne sposoby i w związku z tym możemy mówić o *pieśni na wiele głosów*. Benedykt XVI wymienia szereg elementów, które wchodzą w skład tej *symfonii*. Na pierwszym miejscu podkreśla znaczenie samego stworzenia (*liber naturae*), następnie pisze o przemawianiu Boga, który w ciągu całych dziejów mocą swego Ducha *mówił przez proroków*. Przypomina, że za słowo Boże natchnione przez Boga należy uważać Pismo święte, Stary i Nowy

z Nazaretu – człowieku, którego życie było ograniczone określonymi ramami czasu i przestrzeni – skupiło się i wypowiedziało w sposób ostateczny jedyne Słowo Boże: *Słowo nie wyraża się tu przede wszystkim w sposób dyskursywny, poprzez pojęcia lub reguły. Obcujemy tutaj z osobą samego Jezusa. Jego jedyna i szczególna historia jest ostatecznym słowem, jakie Bóg kieruje do ludzkości* (VD 11, por. 14). Realizacja Objawienia nie ograniczała się tylko do przekazania słowa, gdyż Bóg, wkraczając w ludzkie dzieje w określonym miejscu i czasie, wyraził siebie także w czynach i dziełach[30]. Chrystus jest *kresem* Bożego przemawiania, gdyż w Nim Bóg w całej pełni *wypowiedział samego siebie*[31]. Słowo Boże, wyrażając się w różnoraki sposób, w ciągu całych dziejów zbawienia, osiągnęło swą pełnię w tajemnicy wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego (VD 7, 11-14, 21). Możemy zatem powiedzieć, że wszystko, co Bóg powiedział przed i po ziemskim życiu wcielonego Słowa Bożego nabiera właściwego znaczenia i odkrywa swój pełny sens jedynie w odniesieniu do Niego[32]. Upoważnia to do stwierdzenia, że wszystko ukierunkowane było i zmierzało do Jezusa Chrystusa, albo w Nim znajdowało swe źródło, z którego wypływało. We wcielonym Logosie dokonała się koncentracja prawdy. Każde słowo Boże i każda prawda chrześcijańska ma swoje ostateczne odniesienie do Chrystusa, gdyż dopiero w Nim wszystko nabiera właściwego sensu, a historia ludzka staje się historią zbawienia.

4. Duch Święty i Objawienie

W ujęciu Benedykta XVI ekonomia Objawienia ma swój *początek* i swe *źródło* w Bogu Ojcu, jednakże na szczególną uwagę zasługuje jego stwierdzenie, że *szczytem objawienia Boga Ojca jest ofiarowany przez Syna dar Parakleta (por. J 14,16), Ducha Ojca i Syna, który nas „doprowadzi do całej prawdy" (J 16,13). W ten sposób wszystkie obietnice Boże stają się „tak" w Jezusie Chrystusie (por. 2 Kor 1,20), a człowiek zyskuje możliwość wejścia na drogę prowadzącą do Ojca (por. J 14,6), aby w końcu „Bóg był wszystkim we wszystkich" (1 Kor 15,28)* (VD 20). W ciągu całego ziemskiego życia Jezusa Chrystusa Duch Święty kształtował i podtrzymywał więź miłości między Nim i Ojcem. W adhortacji *Verbum Domini* papież wskazuje na szereg istotnych elementów wskazujących na związek Ducha Świętego z wcielonym Słowem Bożym: *Pismo święte wska-*

Testament. Ponadto zwraca uwagę na to, że słowo Boże jest nieustannie przekazywane w żywej Tradycji Kościoła (VD 7).

[30] Por. K. Guzowski, *Personalizm Objawienia i wiary w ujęciu Profesora Mariana Ruseckiego*, w: *Scio cui credendi...*, dz. cyt., s. 77.

[31] Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 1993, s. 173.

[32] Por. C.S. Bartnik, *Słowo słów*, „W Drodze" 5(1977)1, s. 18.

zuje nam na obecność Ducha Świętego w dziejach zbawienia, a w szczególności w życiu Jezusa, który począł się z Dziewicy Maryi za sprawą Ducha Świętego (por. Mt 1,18; Łk 1,35); na początku swojej działalności publicznej, nad brzegami Jordanu, widzi, jak zstępuje na Niego w postaci gołębicy (por. Mt 3,16); w tym też Duchu Jezus działa, przemawia i raduje się (por. Łk 10,21); i w Duchu ofiaruje samego siebie (por. Hbr 9,14). Pod koniec swojej misji, zgodnie z przekazem Jana Ewangelisty, Jezus jasno ukazuje związek daru ze swego życia z posłaniem Ducha do uczniów (por. J 16,7). Następnie Jezus zmartwychwstały, noszący na swoim ciele znaki męki, tchnie Ducha (por. J 20,22), a uczniowie stają się uczestnikami Jego misji (por. J 20,21) (VD 15).

Duch Święty, który jest Duchem Ojca i Syna, kontynuuje zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa w świecie. W żadnej mierze jednak nie umniejsza, ani nie zastępuje samego Chrystusa. Trzecia Osoba Boska dokonuje dzieła uświęcenia całej rzeczywistości stworzonej, a człowieka prowadzi do poznania prawdy (J 16,13), do Chrystusa, który jest *Drogą, Prawdą i Życiem* (J 14,6)[33]. Tak jak Syn nie działał sam z siebie, lecz został posłany przez Ojca, podobnie i Duch Święty został posłany przez Ojca i Syna (J 15,26), i spełnia swą misję w odniesieniu do słowa Bożego w świecie, kontynuuje zbawcze działanie wcielonego Słowa Bożego: *Duch Święty pouczy uczniów o wszystkim i przypomni im wszystko, co powiedział Chrystus (por. J 14,26), ponieważ to On, Duch Prawdy (por. J 15,26), doprowadzi uczniów do całej prawdy (por. J 16,13). W końcu, jak czytamy w Dziejach Apostolskich, Duch zstępuje na Dwunastu zebranych na modlitwie wraz z Maryją w dniu Pięćdziesiątnicy (por. 2,1-4), i pobudza ich do misji głoszenia wszystkim ludziom Dobrej Nowiny* (VD 15)[34]. Ten sam Duch Boży, który *mówił przez proroków*, *przypomina* uczniom to wszystko, co im powiedział Chrystus, *prowadzi* uczniów do poznania *całej prawdy,* nieustannie wspiera i inspiruje Kościół w dziele głoszenia wszystkim ludziom słowa Bożego.

Po dokonaniu przez Chrystusa dzieła zbawczego, Duch Święty kontynuuje Jego misję na ziemi. Trzecia Osoba Boska prowadzi świat do Chrystusa, a *przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie* całe stworzenie kieruje do Ojca (J 14,6), aby u kresu dziejów *Bóg był wszystkim we wszystkich* (1 Kor 15,28), a osoby ludzkie osiągnęły swoje spełnienie w komunii trynitarnej. W związku z tym czas między wniebowstąpieniem i powtórnym przyjściem Chrystusa jest dla chrześcijan okresem, w którym dokonuje się w mocy Ducha Świętego realizacja misterium Chrystusowego w społeczności ludzkiej.

---

[33] Por. J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, dz. cyt., s. 38-39.

[34] Por. SC 12; J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część 1. Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, Kraków 2007, s. 198-200.

Zakończenie

Dokonując analizy nauczania zawartego w adhortacji *Verbum Domini*, odkrywamy, że Benedykt XVI przedstawia ekonomię Objawienia Bożego w ujęciu trynitarnym. Wszelkie działanie Boga posiada swoje ostateczne źródło w Ojcu, urzeczywistnia się w Synu, a dopełnia i objawia w Duchu Świętym: *Tworzy się w ten sposób „koło miłości": Ojciec rodzi Syna, Syn i Ojciec tchną Ducha, Duch uobecnia Syna i prowadzi do Ojca*[35]. Objawienie, będąc dziełem trójjedynego Boga, zarazem odsłania rysy charakterystyczne dla poszczególnych Osób Boskich. Ekonomia Objawiania Bożego ma *początek* i *źródło* w Bogu Ojcu, swą pełnię osiągnęła w Synu, *Logosie, który stał się ciałem* (J 1,14), natomiast jej szczytem jest *dar Parakleta* (J 14,16) czyli Duch Ojca i Syna (VD 20). Używając języka obrazowego można powiedzieć, że *sercem objawienia chrześcijańskiego jest Jezus Chrystus, który przez dar swojego Ducha otworzył nam dostęp do Ojca*[36].

Papież, ukazując trynitarny wymiar Objawienia, przede wszystkim skupia się na prezentacji jego dialogicznego aspektu, co prowadzi do analizy życia trynitarnego, jako jego źródła, a następnie przedstawia misję Syna i misję Ducha Świętego, które są ze sobą tak ściśle związane, że w istocie stanowią jedyną ekonomię zbawienia (VD 15).

W ekonomii Objawienia inicjatywa należy do Boga Ojca, który jest *źródłem* pochodzenia Syna i Ducha Świętego oraz początkiem całej rzeczywistości. W analizie historii zbawienia należy jednak zwrócić uwagę na to, że Bóg wielokrotnie przemawiał do ludzkości, co najdobitniej spośród ksiąg Nowego Testamentu stwierdza List do Hebrajczyków: *Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna* (Hbr 1,1). Objawienie najpełniej urzeczywistniło się w osobie wcielonego Słowa Bożego, który jest świadkiem odwiecznej miłości Ojca i ukazał światu Jego plan zbawienia człowieka. Zatem w Bożej ekonomii dzieło objawienia i zbawienia w nierozerwalny sposób są ze sobą związane. Bóg Ojciec, posyłając na świat swojego Syna, w ostateczny sposób wkroczył w dzieje człowieka oraz poświadczył misję wcielonego Słowa poprzez dzieła, jakich Ono dokonywało w imię przedwiecznego Ojca. Zapewne dlatego papież kładzie szczególny nacisk na chrystologiczny charakter Słowa Bożego, ale jednocześnie nie pomija jego wymiaru pneumatologicznego[37].

[35] R.E. Rogowski, *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986, s. 188-189.
[36] F. Ardusso, *Magisterium Kościoła*, Kraków 2001, s. 10.
[37] Por. N. Eterović, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini"*..., dz. cyt., s. 15.

Benedykt XVI, prezentując objawienie Boże w kontekście trynitarnym, podkreśla bowiem fakt, że po spełnieniu dzieła zbawczego przez Chrystusa, Duch Święty kontynuuje Jego misję w świecie. Syn Boży objawił światu miłość Ojca i Boży plan zbawienia, natomiast Duch Boży otwiera serce człowieka i dokonuje interioryzacji dzieła objawienia i zbawienia, dzięki czemu czyni je skutecznymi dla człowieka. Trzecia Osoba Boska dokonuje uświęcenia całej rzeczywistości stworzonej, a człowieka prowadzi do udziału w komunii trynitarnej. Ostatecznie możemy stwierdzić, że to Ojciec przez Syna w Duchu Świętym wprowadza człowieka w trynitarny wymiar życia, który nie jest dla niego dostępny na podstawie naturalnych możliwości osoby ludzkiej.

Summary

A TRINITARIAN DIMENSION OF GOD'S REVELATION IN TERMS OF THE ADHORTATION *VERBUM DOMINI* BY BENEDICT XVI

The article aims at presenting a Trinitarian dimension of God's Revelation in terms of the adhortation *Verbum Domini* by Benedict XVI. The Revelation, being the work of Triune God possessses the traits characteristic of the particular Divine Persons. The Economy of God's Revelation has its roots in God, the Father, has reached its fullness in the Son*, Logos, who became flesh* (J 1.14) and its highest form is the *Paraclete's gift* (J 14.16),i.e. the Spirit of the Father and the Son. (VD 20) The article first deals with the dialogue-like dimension of God's Revelation and then goes on to analyze the Trinitarian life as its source only to depict, at the following stage, the mission of the Son and the Holy Spirit in relation to the Revelation. These are so closely interconnected that they in fact constitute the only economy of salvation (VD 15).

Ks. Tomasz GŁUSZAK

Studia Gnesnensia
Tom XXV (2011) 313–329

Elementarne wprowadzenie do lektury encykliki społecznej Benedykta XVI *Caritas in veritate*

Prezentacja encykliki *Caritas in veritate* Benedykta XVI domaga się na początku wyjaśnienia samego pojęcia „encyklika". Encyklika (gr. *enkyklos* – okólnik, pismo wędrujące) oznacza urzędowe, okólne pismo papieża skierowane do całego Kościoła w sprawach doniosłej wagi. Obok konstytucji apostolskich i bulli zaliczana jest do uroczystych aktów Stolicy Apostolskiej. Stanowiąc najbardziej znaną i osobistą formę wypowiedzi papieża, encyklika przyjmuje tytuł, najczęściej w języku łacińskim, od pierwszych słów tekstu, tzw. arenga[1]. Za pierwszą encyklikę w sensie właściwym w nowożytnym rozumieniu uznaje się *Ubi primum* Benedykta XIV z 3 grudnia 1740 r.[2]

Niektóre z encyklik papieskich noszą dodatkowe miano społecznych. Zalicza się do nich te, które w całości poświęcono aktualnym problemom społecznym. Ich treść stanowi autorytatywną wykładnię nauki społecznej Kościoła katolickiego, pozwalając zarazem śledzić jej rozwój. Encykliki społeczne, zwłaszcza od czasów Jana XXIII, odznaczają się bardziej charakterem pastoralnym niż doktrynalnym[3].

Opublikowana 29 czerwca 2009 r. encyklika *Caritas in veritate* Benedykta XVI jest trzecią, po *Deus caritas est* (25 grudnia 2005 r.) i *Spe salvi* (30 listopada 2007 r.), encykliką tego papieża i zarazem pierwszą o charakterze społecznym. Poprzednią encyklikę społeczną *Centesimus annus* ogłosił Jan Paweł II przed

[1] Inne nazwy to *exordium, prologus*. W średniowieczu arenga oznaczała uroczystą formułę rozpoczynającą teksty niektórych dokumentów, np. przywilejów, dyplomów, bulli. Współcześnie oznacza pierwsze słowa ważnych dokumentów papieskich (bulli, encyklik, adhortacji, listów apostolskich) bądź też uchwał soborowych, od których biorą nazwę te dokumenty. Pierwsze słowa są zazwyczaj tak dobrane, by wskazywały na główny temat całego pisma. Por. W. Wójcik, *Arenga*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 901.

[2] Por. L. Balter, *Encyklika*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 984-985.

[3] Por. Z. Borowik, *Encykliki społeczne*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1991, s. 47.

osiemnastoma laty – 1 maja 1991 r. Oznacza to, że *Caritas in veritate* jest pierwszą encykliką społeczną w XXI wieku. Bp Mario Toso określił ją jako „*magna charta* ewangelizacji sfery społecznej na początku trzeciego tysiąclecia”[4].

1. Prezentacja w kontekście encyklik społecznych i innych społecznych dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła

Caritas in veritate wpisuje się w wielką tradycję encyklik społecznych i jest dziesiątym dokumentem tej miary w historii katolickiej nauki społecznej. Wspomnianą tradycję tworzą następujące dokumenty:

– *Rerum novarum* (RN)
  – o kwestii robotniczej – Leon XIII (15 maja 1891 r.),
– *Quadragesimo anno* (QA)
  – o odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do norm prawa Ewangelii – Pius XI (15 maja 1931 r.),
– *Mater et magistra* (MM)
  – o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej – Jan XXIII (15 maja 1961 r.),
– *Pacem in terris* (PT)
  – o pokoju między wszystkimi narodami, opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności – Jan XXIII (11 kwietnia 1963 r.),
– ***Populorum progressio*** (PP)
  – o popieraniu rozwoju ludów – Paweł VI (26 marca 1967 r.),
– *Octogesima adveniens* (OA)
  – o nowych problemach społecznych – Paweł VI (14 maja 1971 r.),
– *Laborem exercens* (LE)
  – o pracy ludzkiej – Jan Paweł II (14 września 1981 r.),
– ***Sollicitudo rei socialis*** (SRS)
  – o autentycznym rozwoju człowieka i społeczeństwa – Jan Paweł II (30 grudnia 1987 r.),
– *Centesimus annus* (CA)
  – o upadku socjalizmu, gospodarce wolnorynkowej i demokracji – Jan Paweł II (1 maja 1991 r.),
– ***Caritas in veritate*** (CV)
  – o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie – Benedykt XVI (29 czerwca 2009 r.).

[4] M. Toso, *Encyklika „Caritas in veritate” w lekturze pastoralnej*, Społeczeństwo. Studia – Prace badawcze – Dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła, 19(2009) nr 6, s. 707.

Powyższa enumeracja ukazuje prawdę, że *Rerum novarum* nie tylko dała początek katolickiej nauce społecznej, ale także rozpoczęła oficjalny nurt nauczania społecznego składającego się z zamierzonego ciągu formalnych wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, zwanych encyklikami społecznymi[5]. Nietrudno zauważyć, że w zaprezentowanym katalogu trzy encykliki zostały wytłuszczone. Łączy je wspólny temat, a mianowicie rozwój. Benedykt XVI w *Caritas in veritate* zwraca uwagę na nowy nurt katolickiej nauki społecznej zapoczątkowany encykliką *Populorum progressio* i kontynuowany przez Jana Pawła II w *Sollicitudo rei socialis*. Oddając hołd Pawłowi VI, Benedykt XVI podjął się dzieła zaktualizowania problematyki rozwoju, jednocześnie zarysował pewne novum. W trosce jednak o uniknięcie wypaczenia papieskiej myśli przywołam w tym miejscu nieco obszerniejszy fragment tekstu. „Ten proces aktualizacji – napisał papież – rozpoczął się od Encykliki *Sollicitudo rei socialis*, którą Sługa Boży Jan Paweł II chciał upamiętnić publikację *Populorum progressio* z okazji jej dwudziestej rocznicy. Do tamtej chwili tego rodzaju wspomnienie było zarezerwowane jedynie dla *Rerum novarum*. Po upływie ponad dwudziestu lat wyrażam moje przekonanie, że *Populorum progressio* zasługuje, aby uważano ją za «*Rerum novarum* współczesnej epoki», rozjaśniającą drogę ludzkości w kierunku zjednoczenia" (CV 8). Na podstawie przywołanego tekstu trzeba stwierdzić, że trzy posoborowe encykliki społeczne: *Populorum progressio*, *Sollicitudo rei socialis* i *Caritas in veritate* tworzą w pewnym sensie nowy nurt katolickiej nauki społecznej.

Wypada w tym miejscu również nadmienić, że obok wspomnianych powyżej papieskich enuncjacji istnieją liczne dokumenty kościelnego magisterium, zawierające elementy społeczne, ale nie należące do ścisłego kanonu encyklik społecznych. Na szczególną jednak uwagę zasługują następujące dokumenty: Piusa XI *Non abbiano bisogno* – o błędach faszyzmu (1931), *Mit brennender Sorge* – o sytuacji Kościoła katolickiego w Niemczech hitlerowskich (1937), *Divini Redemptoris* – o bezbożnym komunizmie (1937); Piusa XII *Miranda prorsus* – o kinematografii, radiu i telewizji (1957) oraz jego słynne orędzia radiowe zawierające nauczanie społeczne, zwłaszcza orędzie z okazji pięćdziesiątej rocznicy ogłoszenia *Rerum novarum* (1941); Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes* – konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (1965), *Dignitatis humanae* – deklaracja o wolności religijnej (1965); Pawła VI *Humanae vitae* – o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego (1968), *Ewangelii nuntiandi* – o ewangelizacji w świecie współczesnym (1975);

[5] Por. S. Pyszka, *Katolicka nauka społeczna*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 522.

Jana Pawła II *Familiaris consortio* – o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (1981), *Christifideles laici* – o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie (1988), *Veritatis splendor* – o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (1993). Niemniej istotną rolę dla katolickiej nauki społecznej odgrywają publikowane corocznie od 1968 r. *Orędzia na Światowy Dzień Pokoju* oraz kierowane od 1994 r. *Przesłania do członków Papieskiej Akademii Nauk Społecznych* z okazji dorocznej sesji plenarnej.

Nie można nie wspomnieć także w tym miejscu o *Kompendium nauki społecznej Kościoła.* Jest to dokument opracowany na polecenie papieża Jana Pawła II przez Papieską Radę *Iustitia et Pax* i opublikowany 2 kwietnia 2004 r. Celem *Kompendium*, które składa się z trzech zasadniczych części podzielonych na dwanaście rozdziałów, jest zaprezentowanie w sposób usystematyzowany i całościowy dotychczasowego nauczania społecznego Kościoła[6].

2. Prezentacja ogólna (struktura dokumentu)

Encyklika *Caritas in veritate*, zarówno pod względem struktury, jak i treści, wpisuje się w tradycję encyklik społecznych. Analizując ten dokument od strony struktury, wypada przyjrzeć się następującym zagadnieniom:

2.1. Przyczyny wydania

Motywacja opublikowania encykliki, którą podaje Benedykt XVI, jest charakterystyczna dla prawie wszystkich enuncjacji społecznych, jakie ukazały się po *Rerum novarum*. Składa się ona z dwóch zasadniczych elementów: hołdu, jaki papież oddaje poprzednikom Pawłowi VI i Janowi Pawłowi II połączonego z uczczeniem kolejnej, okrągłej rocznicy wydania *Populorum progressio* oraz podjęcie próby aktualizacji problematyki dotyczącej rozwoju[7]. Drugi element wyraźnie wskazuje, że Ojciec święty potwierdza ciągłość i odnowę nauki społecznej Kościoła. Oto stosowny fragment papieskiego dokumentu: „Po ponad czterdziestu latach od publikacji Encykliki pragnę złożyć hołd i uczcić pamięć wielkiego Papieża Pawła VI, podejmując jego nauczanie o integralnym rozwoju ludzkim i krocząc drogą wyznaczoną przez to nauczanie, aby je obecnie zaktu-

[6] Polskie tłumaczenie *Kompendium nauki społecznej Kościoła* ukazało się w kieleckim wydawnictwie „Jedność" w 2005 r.

[7] Od wydania encykliki *Quadragesimo anno* dwa wymienione elementy (hołd oddawany autorowi *Rerum novarum* połączony z uczczeniem okrągłej rocznicy publikacji oraz aktualizacja) obecne są we wszystkich encyklikach społecznych opublikowanych z okazji rocznicy wydania *Rerum novarum*. Zob.: Pius XI, *Quadragesimo anno* nr 1-15; Jan XXIII, *Mater et magistra* nr 7-9; Paweł VI, *Octogesima adveniens* nr 1-7; Jan Paweł II, *Laborem exercens* nr 1; *Centesimu annus* nr 1-3.

alizować" (CV 8). Warto podkreślić, że Benedykt XVI uwzględnia w refleksji nad rozwojem zmienioną po czterdziestu latach sytuację w świecie.

2.2. Tytuł

Tytuł dokumentu pochodzi od pierwszych słów *Caritas in veritate* („Miłość w prawdzie"). Nawiązuje on do pierwszej encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est* i jednocześnie do słów św. Pawła, który w Liście do Efezjan mówi o prawdzie w miłości (por. Ef 4,15)[8]. Papież uważa autentyczny postęp za fakt wybitnie duchowy, dlatego głównym tytułowym pojęciem czyni *caritas* połączoną z prawdą. Miłość w prawdzie prowadzi do szukania pełnej prawdy, adekwatnej do osoby i środowiska, w której ona żyje i działa. Stąd powinna stać się źródłem myślenia i działania chrześcijanina w świecie[9]. Znawca katolickiej nauki społecznej, niemiecki kardynał Reinhard Marx stwierdził, że Benedykt XVI nadał tytuł swej encyklice społecznej *Caritas in veritate*, by zwrócić uwagę współczesnego świata na to, że „problemy społeczne tylko w oparciu o miłość mogą być rozwiązane sprawiedliwiej i bardziej po ludzku"[10].

Podtytuł *O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie* wskazuje bardziej na główny temat encykliki i jednocześnie odsłania ścisły związek z *Populorum progressio* (o popieraniu rozwoju ludów) i *Sollicitudo rei socialis* (o autentycznym rozwoju człowieka i społeczeństwa).

2.3. Data

Caritas in veritate opublikowano 29 czerwca 2009 r. Tradycją encyklik społecznych było ogłaszanie ich w rocznicę wydania *Rerum novarum*. Zwyczaj ten był do tego stopnia podtrzymany, że upamiętniając kolejną rocznicę, poza małymi wyjątkami, w dacie zachowano ten sam miesiąc i dzień (15 maja). Skoro *Populorum progressio* (26 marca 1967 r.) zasługuje – jak podkreślił Benedykt XVI – na miano „*Rerum novarum* współczesnej epoki" (CV 8), to kolejne encykliki poświęcone rozwojowi powinny nawiązywać do okrągłej rocznicy jej ogłoszenia.

---

[8] Szerzej zob. F. Appi, *Refleksja teologiczna nad encykliką „Caritas in veritate"*, tłum. P. Borkowski, Społeczeństwo. Studia – Prace badawcze – Dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła, 19(2009) nr 6, s. 735.

[9] Por. P.J. Cordes, *Encyklika „Caritas in veritate" na tle nauczania Benedykta XVI*, tłum. P. Borkowski, Społeczeństwo. Studia – Prace badawcze – Dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła, 19(2009) nr 6, s. 789; M. Doldi, *Postęp jako fakt duchowy według encykliki „Caritas in veritate"*, tłum. T. Żeleźnik, Społeczeństwo. Studia – Prace badawcze – Dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła, 19(2009) nr 6, s. 773.

[10] R. Marx, *Kształtować globalizację w odpowiedzialnej wolności. Wokół encykliki społecznej papieża Benedykta XVI*, Homo Dei 79(2010) nr 4, s. 13.

Tak jest w przypadku *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987 r.) wydanej z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia *Populorum progressio*. W przypadku jednak *Caritas in veritate* widać wyraźne opóźnienie publikacji o dwa lata. Czterdziesta rocznica ogłoszenia *Populorum progressio* przypadła bowiem w 2007 r. Za najczęstszą przyczynę opóźnienia podaje się ogólnoświatowy kryzys finansowy, który spowodował konieczność podjęcia dalszych nowych konsultacji oraz naniesienia niezbędnych uzupełnień i poprawek do pierwotnego tekstu dokumentu[11].

2.4. Adresat

Encyklika *Caritas in veritate* kierowana jest do duchowieństwa, osób konsekrowanych oraz wiernych świeckich. Adresat tego dokumentu jest szeroki, ale nie najszerszy. Śledząc historię encyklik społecznych, można zauważyć, iż adresat stopniowo się poszerzał. *Rerum novarum* skierowana została do wyższej hierarchii duchownej, a zatem do wąskiego grona adresatów. *Quadragesimo anno* i *Mater et magistra* adresowane były do całego duchowieństwa oraz katolików świeckich. Od *Pacem in terris* do *Centesimus annus* grono adresatów zostało poszerzone. Obejmuje on duchowieństwo, wiernych świeckich oraz wszystkich ludzi dobrej woli. Tego ostatniego elementu nie ma w *Caritas in veritate*. Nie posiadają go również wcześniejsze dwie encykliki Benedykta XVI. Można spotkać komentarze, że papież kieruje swoje przesłanie do ludzi, którzy aktem wiary przyjęli Chrystusa. Stąd nie sposób przyjąć prawd wyłożonych w encyklice bez wiary. Dlatego między innymi brakuje w adresie zwrotu „do wszystkich ludzi dobrej woli".

2.5. Plan

Encyklika społeczna Benedykta XVI składa się z wprowadzenia, części zasadniczej podzielonej na sześć rozdziałów i zakończenia.

Wprowadzenie – (nr 1–9);
Rozdział I – Przesłanie *Populorum progressio* (nr 10–20);
Rozdział II – Rozwój ludzki w naszych czasach (nr 21–33);
Rozdział III – Braterstwo, rozwój ekonomiczny i społeczeństwo obywatelskie (nr 34–42);
Rozdział IV – Rozwój ludów, prawa i obowiązki, środowisko (nr 43–52);
Rozdział V – Współpraca rodziny ludzkiej (nr 53–67);

[11] Por. *Encyklika „Caritas in veritate" mądrością Kościoła dla współczesnego świata*. Wywiad z ks. bp. Piotrem Jareckim, rozmawia Zbigniew Borowik, Społeczeństwo. Studia – Prace badawcze – Dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła, 19(2009) nr 6, s. 699; O. Bazzichi, *Encyklika „Caritas in veritate": Zagadnienie rozwoju ludzkiego*, Społeczeństwo. Studia – Prace badawcze – Dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła, 20(2010) nr 3, s. 533; F. Appi, *Refleksja teologiczna nad encykliką „Caritas in veritate"…*, s. 737.

Rozdział VI – Rozwój narodów a technika (nr 689–77);
Zakończenie – (nr 78–79).

3. Prezentacja szczegółowa (treść dokumentu)

Przystępując do analizy treści encykliki *Caritas in veritate* wypada na początku podkreślić, że tekst, z którym mamy do czynienia, stanowi proponowaną przez papieża refleksję moralno-społeczną, podjętą w kontekście współczesnego rozwoju i ogólnoświatowych problemów społecznych, politycznych i gospodarczych. Ze względu na olbrzymie spektrum poruszanych tematów w niniejszej prezentacji przybliżone zostaną najistotniejsze zagadnienia encykliki społecznej Benedykta XVI. Prezentacja tematyczna podzielona zostanie na dwie części. Najpierw zasygnalizowane zostaną w sposób „linearny" – tzn. idąc od wstępu poprzez wszystkie rozdziały do zakończenia – główne myśli poszczególnych części papieskiego dokumentu. Następnie wyakcentowane będą nadrzędne tematy, stanowiące istotę przesłania encykliki.

3.1. Zawartość treściowa poszczególnych części

Każda z wyodrębnionych części encykliki społecznej Benedykta XVI zawiera konkretną tematykę i przesłanie. W tym miejscu zaprezentowana zostanie główna treść wprowadzenia, poszczególnych rozdziałów oraz zakończenia.

3.1.1. Zasadnicza treść wprowadzenia

Benedykt XVI rozpoczyna encyklikę społeczną od ukazania prawdy na temat miłości. Miłość, jako największy dar otrzymany od Boga, stanowi „powołanie wpisane w serce i umysł każdego człowieka" (CV 1), a zarazem „autentyczny wyraz człowieczeństwa" (CV 3). Papież, posługując się terminologią socjologiczną, stwierdza, że tak rozumiana miłość stanowi zasadę mikrorelacji i makrorelacji społecznych, tzn. jest elementem o podstawowym znaczeniu we wszelkich relacjach ludzkich. Z racji jednak, że wartość ta jest dziś „ogałacana z sensu" (CV 2), co prowadzi do opacznego jej rozumienia, tym bardziej, gdy odrywa się ją od prawdy, wynika konieczność doprecyzowania tego, czym jest miłość oraz tego, co to znaczy kochać. Jeśli prawdziwie kocham – stwierdza Benedykt XVI – to wychodzę ku komuś innemu, czyli angażuję się na rzecz jego dobra. Jest to kierunek odwrotny niż w egoizmie. W egoizmie osoba ludzka angażuje się na rzecz dobra swojego (por. CV 6-7).

We wstępie odnajdujemy również prawdę, że życie społeczne domaga się uwzględnienia miłości, która stanowi „zasadniczą siłę napędową prawdziwego rozwoju" (CV 1). Pomaga w tym nauka społeczna Kościoła określona przez papieża jako „*caritas in veritate in re spe*" (CV 5).

W dalszej części wprowadzenia spotykamy charakterystyczną dla encyklik społecznych motywację napisania dokumentu. Benedykt XVI składa hołd Pawłowi VI za podjęcie tematu rozwoju, a zarazem mówi o potrzebie aktualizacji tego zagadnienia w dobie globalizacji. Istotną rolę powinien odegrać Kościół, dla którego postęp i globalizacja stanowią prawdziwe wyzwanie. Z racji, że posiada On „misję prawdy do spełnienia w każdym czasie i okoliczności" (CV 9) nie może pozostać biernym w kwestii aktualnych problemów społecznych, ale posługując się nauką społeczną jako narzędziem, powinien przyczyniać się do budowania społeczeństwa na miarę człowieka.

3.1.2. Zasadnicza treść rozdziału I – *Przesłanie „Populorum progressio"*

Benedykt XVI, zgodnie z tradycją encyklik społecznych, w pierwszym rozdziale zachęca najpierw do ponownego odczytania dokumentu Pawła VI *Populorum progressio*. Prawidłowa lektura encykliki społecznej sprzed czterdziestu lat domaga się uwzględnienia z jednej strony całości nauczania Pawła VI, a z drugiej uwzględnienia bogatej tradycji nauki społecznej Kościoła. Tylko taka właśnie lektura sprawi, że nadrzędna kwestia rozwoju nie będzie ograniczona tylko i wyłącznie do prezentacji danych socjologicznych na ten temat, ale zostanie ukazana w kontekście szerszym, właściwym dla nauk teologicznych, a zatem w świetle Objawienia i Tradycji Kościoła. Pozwoli to na poszukiwanie i odczytanie w świetle wiary zamysłu Bożego odnośnie do tego wymiaru życia społecznego, który łączy się z aktualną problematyką rozwoju.

W dalszej części rozdziału papież podkreśla, że encyklika *Populorum progressio* opublikowana została bezpośrednio po zakończeniu obrad II Soboru Watykańskiego. Ten fakt miał istotne znaczenie dla nadania jej rysu posoborowej teologii. Czerpiąc z odnowy soborowej – zaznacza Benedykt XVI – Paweł VI przekazał dwie ważne prawdy:

– po pierwsze, Kościół, pełniąc rolę publiczną, nie może być ograniczony w swojej działalności do roli tylko i wyłącznie opiekuńczej, charytatywnej czy edukacyjnej. Zadaniem Kościoła jest głoszenie Ewangelii. Realizując to zadanie, Kościół musi głosić pełną prawdę o człowieku, o jego rozwoju oraz o rozwoju społeczeństwa, w którym żyje;
– po drugie, autentyczny, integralny rozwój człowieka domaga się otwarcia na Boga, na perspektywę życia wiecznego. Nie można go zredukować do czysto technicznego i materialistycznego wymiaru, gdyż wówczas będziemy mieli do czynienia z „odczłowieczonym rozwojem" (CV 11)[12]. Benedykt XVI przypomniał, że integralny rozwój człowieka został przez Pawła VI określony

[12] Por. R. Marx, *Kształtować globalizację w odpowiedzialnej wolności*…, s. 15-16.

także jako powołanie. Co więcej autor *Populorum progressio* roztoczył wizję rozwoju również jako braterstwa[13].

Ojciec święty zaznacza również, że napisana w duchu teologii soborowej encyklika *Populorum progressio* wpisuje się w tradycję wielkich encyklik społecznych zapoczątkowaną encykliką *Rerum novarum*, co sprawia, że posiada ona ścisłą więź z całą nauką społeczną Kościoła. „Nie ma – napisał papież – dwóch różniących się między sobą typologii nauki społecznej, przedsoborowej i posoborowej, ale jest jedna nauka, spójna i jednocześnie zawsze nowa. Jest rzeczą słuszną podkreślenie szczególnego charakteru jednej lub drugiej Encykliki, nauczania jednego lub innego papieża, ale nie można tracić z pola widzenia spójności całego *corpusu* doktrynalnego" (CV 12). Oprócz wspomnianej więzi z nauką społeczną kościelnego magisterium, *Populorum progressio* jest związana z całym nauczaniem Pawła VI, zwłaszcza z listem apostolskim *Octogesima adveniens,* encykliką *Humanae vitae* i adhortacją apostolską *Ewangelii nuntiandi.* Właściwa i owocna lektura *Populorum progressio* domaga się także lektury wymienionych dokumentów, co wyraźnie podkreśla Benedykt XVI (por. CV 15).

W końcowej części pierwszego rozdziału papież zwraca uwagę, że Paweł VI miał na celu ukazanie rozwoju jako powołania człowieka, domagającego się „wolnej i odpowiedzialnej odpowiedzi" (CV 17). Integralny rozwój ludzki potrzebuje zatem wolności, prawdy i miłości.

3.1.3. Zasadnicza treść rozdziału II – *Rozwój ludzki w naszych czasach*

Benedykt XVI na początku tego rozdziału ukazuje współczesny obraz rozwoju, porównując go z wizją rozwoju zaprezentowaną przez Pawła VI. Autor *Populorum progressio* rozumiał przez rozwój przezwyciężenie głodu, nędzy, chorób endemicznych i analfabetyzmu przez liczne narody. Papież stawia pytanie: „w jaki sposób oczekiwania Pawła VI zostały zaspokojone?" (CV 21). W istocie Benedykt XVI pyta się o to, co się tak naprawdę zmieniło w tym wymiarze w ciągu minionych czterdziestu lat. Obiektywnie należy stwierdzić pewien negatywny stan rzeczy. Propozycję Pawła VI o podjęciu współpracy na rzecz rozwoju ludzkiego przez długi czas ignorowano[14]. Następnie Ojciec święty dopowiada, że rozwój zawsze oznacza rzeczywistość pozytywną, albowiem wyzwala z nędzy oraz sprawia, że coraz liczniejsze narody stają się uczestnikami polityki międzynarodowej. Pomimo tego rozwój jest dziś „naznaczony zniekształceniami

[13] Por. O. Bazzichi, *Encyklika „Caritas in veritate": Zagadnienie rozwoju ludzkiego*…, s. 534-536.

[14] Por. tenże, *Encyklika „Caritas in veritate": Rozwój ludzki w naszych czasach,* tłum. P. Borkowski, Społeczeństwo. Studia – Prace badawcze – Dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła, 20(2010) nr 4-5, s. 711.

i dramatycznymi problemami" (CV 21). Ogólnoświatowy kryzys finansowy oraz aktualne problemy społeczne powinny skłaniać do przemyślenia zastosowania środków skutecznych w rozwiązanie problemów, mających wpływ na „dobro ludzkości teraz i w przyszłości" (CV 21).

W przeciwieństwie do czasów Pawła VI, obecnie mamy do czynienia z rozwojem policentrycznym. Wyraźna niegdyś linia podziału między krajami bogatymi a biednymi zaciera się, ponieważ powstają nierówności na innej płaszczyźnie: „W krajach bogatych ubożeją nowe kategorie społeczne i rodzą się nowe formy ubóstwa. W sferach najbardziej ubogich niektóre grupy cieszą się pewnego rodzaju rozrzutnym i konsumpcyjnym nadrozwojem" (CV 22). Świat sprzed czterdziestu lat nie był tak zglobalizowany jak dziś, a państwa charakteryzowały się większą suwerennością. Rynek stał się rynkiem globalnym. Mając na uwadze powyższe prawdy, Benedykt XVI stwierdza, że rozwój nie może być zredukowany jedynie do postępu ekonomicznego i technicznego, ale musi być rozwojem prawdziwym i integralnym (por. CV 23), czyli rozwojem w służbie człowieka. Papież przypomina wszystkim odpowiedzialnym za budowanie coraz ściślejszej wspólnoty planetarnej, że „pierwszym kapitałem, który należy ocalić i docenić, jest człowiek, osoba, w swej integralności" (CV 25). Broniąc należnego miejsca osoby ludzkiej w świecie, papież postuluje konieczność zlikwidowania głodu w skali światowej (CV 27), roztropnego rozważenia tematu szacunku dla życia (CV 28), przestrzegania prawa do wolności religijnej (CV 29).

Kończąc rozdział II papież stwierdza, że postęp i rozwój są problemami wciąż aktualnymi, ponieważ w wielu regionach świata ludzie żyją nadal w warunkach prawdziwej nędzy. Benedykt XVI mówi także o różnicy między światem czasów *Populorum progressio* a światem współczesnym. Nader wyraźnie tę nowość widać w „eksplozji wzajemnej zależności planetarnej" (CV 33) zwanej globalizacją. Globalizacja, jako proces planetarny, sama w sobie jest wielkim potencjałem. Już bowiem przyczyniła się do wyjścia z niedorozwoju wielu regionów kuli ziemskiej. Nie można przy tym zapominać, że proces ten, obok pozytywów, niesie za sobą także wiele zagrożeń[15]. Zdaniem papieża, by proces ten nie przyniósł szkód ani

[15] Oreste Bazzichi, interpretując encyklikę społeczną Benedykta XVI na temat zagrożeń globalizacji, napisał następująco: „globalizacja prowadzi do zacofania moralnego, które przejawia się dwoma wielkimi zagrożeniami kulturowymi, na pozór opozycyjnymi, faktycznie jednak towarzyszącymi. Pierwszym z nich jest relatywizm albo eklektyzm kulturowy, przedstawiający kultury – które dzięki globalizacji mogą się łatwiej i częściej kontaktować – jako «zasadniczo równoważne i wymowne» (CV 26). Tymczasem nie mają one wszystkie jednakowej wartości. Należy je oceniać według tego, na ile mogą przysłużyć się dobru wspólnemu i prawdziwym prawom osoby. Nie wszystkie bowiem kultury są pod tym względem równorzędne. «Po drugie, istnieje przeciwne niebezpieczeństwo, a mianowicie spłaszczenia kulturowego i ujednolicenia

też nie przyczynił się do nowych podziałów ludzkości, powinien być właściwie ukierunkowany. Owo ukierunkowanie nie może pomijać tak fundamentalnych wartości, jak miłość i prawda.

3.1.4. Zasadnicza treść rozdziału III – *Braterstwo, rozwój ekonomiczny i społeczeństwo obywatelskie*

Wychodząc od przypomnienia nauki Kościoła na temat zranionej grzechem natury człowieka, papież stwierdza, że tę prawdę należy uwzględniać we wszystkich wymiarach życia ludzkiego, również w dziedzinie ekonomii. Błędem jest pomijanie zgubnych skutków grzechu w działalności gospodarczej i w dziedzinie finansów oraz odrywanie wszelkiej działalności ekonomicznej od moralności (CV 34). Ekonomia wpisuje się bowiem w działalność człowieka, czyli jest aktem ludzkim. A skoro tak, to musi to być akt świadomy, wolny oraz odpowiedzialny. Dlatego papież stwierdza: „sfera ekonomiczna nie jest ani etycznie neutralna, ani ze swej natury nieludzka i antyspołeczna" (CV 36). Każda bowiem decyzja na poszczególnych etapach cyklu ekonomicznego, takich jak: pozyskiwanie surowców i zasobów, finansowanie, produkcja, sprzedaż, konsumpcja „ma konsekwencje o charakterze moralnym" (CV 37).

Benedykt XVI, przypominając o wymiarze etycznym ekonomii i finansów, jednocześnie przestrzega o wciąż żywej pokusie złego ich używania. Ma ono miejsce wtedy, gdy osobie zaangażowanej w działalność ekonomiczną przyświecają zamiary czysto egoistyczne, wówczas „można przekształcić narzędzia same w sobie dobre w narzędzia szkodliwe" (CV 36). Papież, dla przezwyciężenia owej pokusy, widzi potrzebę wprowadzenia zasady bezinteresowności, nazywając ją logiką daru (CV 34)[16]. Tylko wówczas rozwój społeczny, polityczny i ekonomiczny stanie się rozwojem autentycznie ludzkim. W przeciwnym razie zwycięży produktywistyczna i utylitarystyczna wizja życia (CV 34).

W kontekście prawd o ekonomii, rynku i finansach Benedykt XVI mówi również o globalizacji. Będąc rzeczywistością ludzką, ma zarówno pozytywne,

zachowań i stylów życia» (CV 26). Natomiast w świetle wymogów prawdy i prawa naturalnego różnorodność stylów życia i języka należy ocenić pozytywnie". O. Bazzichi, *Encyklika „Caritas in veritate": Rozwój ludzki w naszych czasach*…, s. 717.

[16] Kard. Reinhard Marx, analizując papieską encyklikę, stwierdza: „Benedykt XVI mówi o zasadzie nieodpłatności: *gratuita.* Jak to przetłumaczyć? (…). *Gratuita* jest właściwie zasadą darowania, daru, łaski. Dalszy rozwój tej myśli w kierunku czegoś takiego jak «teologia *gratuita*» i uczynienie tego użytecznym dla katolickiej nauki społecznej jest zadaniem, przed którym stawia nas encyklika. Wszak każda istota społeczna – także w wymiarze globalnym – żyje nie tylko z tego, co jesteśmy sobie nawzajem winni, a więc z roszczeń prawnych, ale także z tego, co sobie nawzajem darujemy – jak w rodzinie". R. Marx, *Kształtować globalizację w odpowiedzialnej wolności*…, s. 20.

jak i negatywne strony. Mając to na uwadze, papież przestrzega przed przyjęciem wobec globalizacji postawy fatalistycznej. Tak jednostronne stanowisko nie uwzględnia prawdy, że zawiera ona wiele aspektów pozytywnych (CV 42). Odpowiednio prowadzony i ukierunkowany na osobę ludzką oraz otwarty na transcendencję proces mundializacji stwarza niepowtarzalne szanse dla całej ludzkości[17].

3.1.5. Zasadnicza treść rozdziału IV – *Rozwój ludów, prawa i obowiązki, środowiska*

W kolejnym rozdziale Benedykt XVI omawia kwestię całościowego rozwoju ludzkiego, poruszając zarazem kilka ważnych zagadnień. Pierwszym jest wskazanie na poprawną antropologię. Właściwa wizja osoby ludzkiej zakłada konieczność uwzględnienia prawdy o posiadaniu przez każdego człowieka wyjątkowej godności, zarówno w wymiarze przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym. Ta właśnie niezaprzeczalna godność sprawia, że istota ludzka posiada prawa osobowe, ale i obowiązki. Papież wskazuje na niebezpieczny trend współczesności, w którym uznaje się prawa, a kwestionuje obowiązki. Tak jak konstytutywnym elementem ludzkiej solidarności jest powinność, tak prawa zakładają obowiązki. Prawa oderwane od obowiązków „nakręcają (…) spiralę żądań" (CV 43). W dalszej części papież stwierdza: „Przesadne akcentowanie praw, kończy się zapomnieniem o obowiązkach" (CV 43). Dlatego prawa i obowiązki nie mogą być oderwane od kontekstu etycznego.

Mając na uwadze powyższe stwierdzenia Benedykt XVI przechodzi do kwestii związanych z przyrostem demograficznym. Na temat tego zagadnienia jednoznacznie i zdecydowanie napisał: „Błędem jest uważanie wzrostu ludności za pierwszą przyczynę niedorozwoju, również z punktu widzenia ekonomicznego" (CV 44). Stąd papież, wbrew głoszonym przez zwolenników ograniczenia prokreacji tez, że rozwój gospodarczy jest hamowany przez wzrost liczby urodzeń, mówi o potrzebie otwarcia się małżonków na życie. Tylko taka postawa prowadzi do prawdziwego bogactwa społecznego i gospodarczego, w przeciwnym razie grozi schyłkiem cywilizacji[18]. Wspomnianą otwartość na życie papież łączy z odpo-

[17] Por. O. Bezzichi, *Encyklika „Caritas in veritate": Braterstwo, rozwój gospodarczy i społeczeństwo obywatelskie*, tłum. P. Borkowski, Społeczeństwo. Studia – Prace badawcze – Dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła, 20(2010) nr 6, s. 900.

[18] „Z historycznego punktu widzenia nie sposób zaprzeczyć, że gwałtowny, niepowstrzymany spadek demograficzny zawsze towarzyszył schyłkowym okresem różnych cywilizacji". O. Bazzichi, *Caritas in veritate: Całościowy rozwój ludzki*, tłum. P. Borkowski, Społeczeństwo. Studia – Prace badawcze – Dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła, 21(2011) nr 1, s. 174-175.

wiedzialną prokreacją oraz z potrzebą wychowania młodego pokolenia w taki sposób, by dostrzegło ono piękno i wartość małżeństwa oraz rodziny.

Trzecim zagadnieniem tego rozdziału jest kwestia etyki w ekonomii. Temat ten pojawił się już we wcześniejszych rozdziałach, jednakże tutaj papież dopowiada, że ekonomia potrzebuje etyki „przyjaznej człowiekowi" (CV 45). Oznacza to zachowanie centralnego, nadrzędnego charakteru osoby ludzkiej, będącej podmiotem życia gospodarczego, a nie jego narzędziem. Stąd Benedykt XVI postuluje, by etyka gospodarcza opierała się na dwóch filarach: nienaruszalnej godności osoby ludzkiej i transcendentnej wartości naturalnych norm moralnych (por. CV 45).

Ostatnim, czwartym zagadnieniem poruszanym przez papieża jest tematyka środowiska naturalnego. Temat ten nie stanowi novum w katolickiej nauce społecznej ani też w nauczaniu Benedykta XVI. Ojciec święty pragnie jednak ukazać, że całościowy rozwój człowieka znajduje swoje urzeczywistnienie w roztropnym korzystaniu z zasobów naturalnych. W tym kontekście papież przypomina katechizmową prawdę o środowisku naturalnym jako „wspaniałym dziele Stwórcy", z którego człowiek ma prawo „odpowiedzialnie korzystać" (CV 48). Tymczasem w dzisiejszym świecie można spotkać kwestionowanie tej fundamentalnej dla ludzi wierzących prawdy i lansowanie teorii uznającej całą naturę wraz z człowiekiem za „owoc przypadku lub determinizmu ewolucyjnego" (CV 48). Uwzględniając tę prawdę Benedykt XVI mówi o dwóch szerzących się błędach: pierwszy to apoteoza natury widoczna w traktowaniu jej jako ważniejszej od osoby ludzkiej, drugi to nie ograniczona niczym eksploatacja środowiska naturalnego, tzw. „stechnicyzowanie środowiska" (CV 48)[19]. Przywołując te błędy papież przypomina zarówno prawdę o odpowiedzialności wobec przyszłych pokoleń i całej ludzkości w korzystaniu z natury, jak też o istnieniu ekologii człowieka.

3.1.6. Zasadnicza treść rozdziału V – *Współpraca rodziny ludzkiej*

Przedostatni rozdział encykliki społecznej Benedykt XVI poświęcił zagadnieniu konieczności współpracy całej rodziny ludzkiej dla urzeczywistnienia autentycznego rozwoju. Prawdziwy rozwój zakłada solidarną współpracę ludzi ze sobą. Tymczasem izolacjonizm, jako niedostatek relacji, prowadzi zawsze do zubożenia człowieka. Stąd w dobie globalizacji papież mówi o „metafizycznej wizji relacji między osobami" (CV 53) i postuluje podjęcie współpracy oraz budowanie relacji między pojedynczymi osobami, ale także między wszystkimi narodami (CV 54). Wspomniana przez papieża współpraca powinna przebiegać na kilku płaszczyznach: religijnej, kulturowej, politycznej i ekonomicznej.

[19] Por. tamże, s. 179.

Benedykt XVI stwierdza, że rozwój musi uwzględniać obecność religii w życiu publicznym. Zarówno wykluczenie religii ze sfery publicznej (laicyzm), jak i fundamentalizm religijny „przeszkadzają w spotkaniu osób" oraz powodują „negatywne konsekwencje dla prawdziwego rozwoju" (CV 56).

Współpraca w rozwoju powinna uwzględniać także wymiar kulturowy. Papież zauważa występowanie we wszystkich kulturach „zbieżności etycznych, będących wyrazem tej samej natury ludzkiej" (CV 59). Opowiadając się po stronie prawa naturalnego, Benedykt XVI postuluje, by akceptacja powszechnego prawa moralnego była podstawą „wszelkiego dialogu kulturowego, religijnego i politycznego", a w konsekwencji „wszelkiej konstruktywnej współpracy społecznej" (CV 59).

Prawdziwy rozwój jest niemożliwy również bez podjęcia współpracy w wymiarze ekonomicznym i politycznym. Papież, mówiąc o tych wymiarach, przypomina prawdę wspomnianą już wcześniej, że największym bogactwem, który należy docenić i autentycznym kapitałem, który należy powiększyć jest bogactwo ludzkie (CV 58). Mając to na uwadze autor *Caritas in veritate* podkreśla, że współpraca rodziny ludzkiej w wymiarze ekonomicznym (zwłaszcza rzeczywistość rynku) i politycznym, aby przynosiła pozytywne rezultaty, domaga się zastosowania zasady pomocniczości i solidarności. „Zasada pomocniczości powinna być ściśle związana z zasadą solidarności, i na odwrót, ponieważ pomocniczość bez solidarności kończy się partykularyzmem społecznym, tak również solidarność bez pomocniczości staje się asystencjalizmem upokarzającym potrzebującego człowieka (CV 58).

Benedykt XVI akcentuje ponadto, że prawdziwy rozwój domaga się podjęcia współpracy na rzecz stworzenia warunków dla „większego dostępu do edukacji" (CV 61), zwłaszcza dla obywateli krajów ubogich. Przez dostęp do edukacji papież ma na myśli nie tylko samą oświatę czy „formację do pracy", ale „pełną formację osoby" (CV 61). Stąd „żeby wychowywać – stwierdza Ojciec święty – trzeba wiedzieć, kim jest osoba ludzka, i znać jej naturę" (CV 61). Oreste Bazzichi, interpretując przedostatni rozdział papieskiego dokumentu, podkreśla, że dla Benedykta XVI w całokształcie życia społecznego kwestia antropologiczna okazuje się najważniejszą[20].

Troska o prawdziwy rozwój domaga się wreszcie przeanalizowania w skali międzynarodowej coraz powszechniejszych masowych zjawisk, takich jak: turystyka międzynarodowa, migracja, bezrobocie, konsumizm.

[20] O. Bazzichi, *Caritas in veritate: Współpraca rodziny ludzkiej*, Społeczeństwo. Studia – Prace badawcze – Dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła, 21(2011) nr 2, s. 181.

3.1.7. Zasadnicza treść rozdziału VI – *Rozwój narodów a technika*

Ostatni rozdział poświęcony został zależności rozwoju od postępu technologicznego. Benedykt XVI, mówiąc o tej zależności, wskazał na technikę jako fakt głęboko ludzki (CV 69) o pozytywnym wymiarze. Technika bowiem „pozwala panować nad materią, zmniejszyć ryzyko, zaoszczędzić trudu, polepszyć warunki życia" (CV 69). Papież słusznie zauważa, że tak rozumiana technika wpisuje się w biblijne „przykazanie *uprawiania i doglądania ziemi*" (CV 69). Nadto człowiek może nawet fascynować się techniką, co jest moralnie uzasadnione. Jednak owej fascynacji muszą towarzyszyć decyzje będące „wynikiem odpowiedzialności moralnej" (CV 70). Stąd papież wysuwa postulat „formacji do etycznej odpowiedzialności w posługiwaniu się techniką" (CV 70).

Z racji jednak, że rozwój technologiczny może także zrodzić ideę samowystarczalności techniki, odsłania się drugie oblicze techniki, przejawiające się w jej absolutyzmie. Występuje on wówczas, gdy człowiek kieruje się wolnością absolutną, bez jakichkolwiek ograniczeń moralnych, w posługiwaniu się wszelkiego rodzaju osiągnięciami technicznymi. Szczególnie widoczny i niebezpieczny jest on na płaszczyźnie bioetyki. Bioetyka bowiem staje się dzisiaj „polem walki kulturowej między absolutyzmem techniki a odpowiedzialnością moralną człowieka" (CV 74). Stosowanie zaś biotechnologii sprawia, że „absolutyzm techniki znajduje swój najwyższy wyraz" (CV 75). Uwzględniając powyższe prawdy papież ostatecznie stwierdza, że „kwestia społeczna stała się radykalnie kwestią antropologiczną" (CV 75).

Mając na uwadze dwuznaczne oblicze techniki, autor *Caritas in veritate* wygłasza prawdę na temat rozwoju. Gdy uwzględnia się jedynie skuteczność i użyteczność, „rozwój zostaje automatycznie zanegowany" (CV 70) – stwierdza Benedykt XVI. Rozwój domaga się ludzi prawych, przygotowanych zawodowo, spójnych moralnie (CV 71) i troszczących się o życie duchowe (CV 76). Prawdziwy rozwój musi wziąć górę nad absolutyzacją techniki. „Społeczeństwo dobrobytu – stwierdza ostatecznie papież – rozwinięte materialnie, ale przytłaczające dla duszy, nie jest samo w sobie ukierunkowane na autentyczny rozwój" (CV 76).

3.1.8. Zasadnicza treść

Benedykt XVI, kończąc przesłanie społeczne zawarte w encyklice *Caritas in veritate,* podkreśla istotny dla człowieka wierzącego fakt, że droga do prawdziwego rozwoju pojedynczego człowieka i całych społeczeństw wiedzie przez otwarcie się na Boga, a w konsekwencji przez wewnętrzną przemianę dokonaną mocą Ewangelii. Jednocześnie papież stwierdza, że największą przeszkodą w rozwoju

jest zamknięcie się na Boga i ateizm obojętności. „Humanizm wykluczający Boga – napisał w zakończeniu – jest humanizmem nieludzkim" (CV 78).

3.2. Zawartość treściowa tematyczna

W encyklice *Caritas in veritate* głównym tematem rozważań jest rozwój w dobie wielopłaszczyznowej globalizacji. Uważna lektura papieskiego dokumentu pozwala jednak dostrzec wielość poszczególnych tematów z zakresu społecznych aktualiów. Przybliżając współczesne kwestie naszego czasu, papież ukazuje je w świetle „jasnej wizji antropologicznej"[21]. „Kwestia społeczna – napisał papież – stała się radykalnie kwestią antropologiczną" (CV 75). Uwzględniając powyższą prawdę należy zgodzić się z kardynałem Reinhardem Marxem, że encyklika społeczna Benedykta XVI, z tej między innymi racji, powinna mieć „oddziaływanie długofalowe"[22]. Jej treść powinna inspirować do podejmowania dyskusji, badań, studiów, debat, konferencji. Wpisując się bowiem w tradycję katolickiej nauki społecznej i potwierdzając jej teologiczno-pastoralny charakter, dokument ten w swej treści zawiera apel skierowany zarówno do ludzi wierzących, jak i do ludzi dobrej woli o przemyślenie i organizowanie życia społecznego, gospodarczego i politycznego, zgodnie z wymogami dobra wspólnego ludzkości i z uwzględnieniem nadrzędnej roli człowieka.

Poprawne zatem odczytanie encykliki społecznej Benedykta XVI domaga się, moim zdaniem, zauważenia w jej treści następujących tematów:

– integralny rozwój ludzki,
– globalizacja,
– działalność ekonomiczna a etyka,
– chrześcijańska troska o środowisko naturalne,
– kwestia antropologiczna – nową kwestią społeczną,
– turystyka, migracja i wielokulturowość jako zjawiska o charakterze epokowym,
– teologiczny charakter katolickiej nauki społecznej.

Wypada w tym miejscu podkreślić, że każdy z wymienionych tematów porusza wiele kwestii szczegółowych, domagających się odrębnych analiz. Dla przykładu temat dotyczący kwestii antropologicznej jako nowej kwestii społecznej, zawiera między innymi takie zagadnienia, jak: współczesne problemy demograficzne, problem aborcji, eutanazji i badań na embrionach, problem

[21] S. Pezzotta, *Kwestia społeczna w encyklice „Caritas in veritate"*, tłum. T. Żeleźnik, Społeczeństwo. Studia – Prace badawcze – Dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła, 19(2009) nr 6, s. 829.

[22] R. Marx, *Kształtować globalizację w odpowiedzialnej wolności*…, s. 11.

etycznej formacji osoby ludzkiej, poszanowanie godności osobowej w procesie produkcji, itp.

Zakończenie

Pierwsza encyklika społeczna Benedykta XVI, upamiętniająca czterdziestolecie *Populorum progressio*, opublikowana została w czasie wielkiego kryzysu gospodarczego i finansowego, którego skutki widoczne są w skali całego świata. Stąd papież, omawiając ważną kwestię rozwoju, przypomina o moralnych podstawach, bez których niemożliwe jest kształtowanie życia społecznego, gospodarczego i politycznego w taki sposób, by dobrze służyło człowiekowi. Przeprowadzona powyżej prezentacja papieskiego dokumentu zdaje się podkreślać sugestie Benedykta XVI, że etyka jest potrzebna także w dobie globalizacji. Tak więc encyklika *Caritas in veritate*, ukazana w tym opracowaniu w kontekście i powiązaniu z innymi dokumentami społecznymi Kościoła katolickiego (część I) oraz zaprezentowana w swej strukturze (część II) i zasadniczej treści (część III), zdaje się być dokumentem zachęcającym do myślenia i działania szczególnie dla katolików, na rzecz prawdziwego rozwoju. Nie dokona się on we właściwy sposób bez wykorzystania możliwości tkwiących w człowieku, tym najważniejszym i autentycznym kapitale, jak stwierdził, nawiązując do teorii kapitału ludzkiego, Benedykt XVI.

Summary

A BASIC INTRODUCTION TO THE SOCIAL ENCYCLICAL BY BENEDICT XVI, *CARITAS IN VERITATAE*

The author attempts at presenting the reader with the contents of the Social Encyclical by Benedict XVI, *Caritas in veritatae.* In the first part the papal document is shown against the background of the remaining social enunciations. In contrast to the other social encyclicals, *Rerum Novarum*, *Caritas in veritatae* commemorates the fortieth anniversary of *Populorum progression*. This was the approach chosen by Blessed John Paul II, who commemorated the twentieth anniversary of Paul VI's document on development. In the second part of the text the author endeavours to acquaint the reader with the structure of the document, the reasons for its publication, the title's significance as well as the symbolic character of the date and the addressee. The third, most exhaustive part, is devoted to the contents of the papal document. First, the contents of the particular chapters has been depicted in a linear manner. Next, the author, has pinpointed the particular themes recurring in the entire document. The aforementioned themes concern the current social issues on a global scale.

Ks. Wiesław ŁUŻYŃSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXV (2011) 331–346

Eutanazja w kontekście ludzkiego cierpienia

Zagadnienie ochrony życia należy do najważniejszych, jakie Kościół podejmuje w dzisiejszym krytycznym dialogu ze światem. Praktyki aborcji, eutanazji, eksperymenty na embrionach, straszliwe wojny i kara śmierci nadużywana w niektórych krajach, składają się na zjawisko, które Jan Paweł II nazywa „kulturą śmierci". Kultura tego rodzaju charakteryzuje się brakiem szacunku dla ludzkiego życia. Rozpowszechnione są przypadki pozbawiania życia, jak również to, że w zbiorowej świadomości tracą one charakter grzechu i przestępstwa[1]. W prezentowanym szkicu skupimy się na zagadnieniu eutanazji. We współczesnych rozwiniętych społeczeństwach praktyka ta staje się coraz bardziej aktualnym problemem. W społeczeństwach demokratycznych znajduje poparcie opinii publicznej i w niektórych krajach, np. w Holandii (1993) i Belgii (2002) została prawnie zalegalizowana. Istnieją organizacje społeczne (Koncern for Dying, The Society for Wright to Die, stowarzyszenie Hemlock w Kalifornii), które energicznie lobbują na rzecz przyjęcia i akceptacji tego rozwiązania w prawodawstwie państwowym[2]. Niewątpliwie również w Polsce eutanazja stanie się przedmiotem sporu i ostrych dyskusji światopoglądowych. Warto więc podjąć to zagadnienie i przedstawić w świetle nauki Kościoła katolickiego. Podstawowe etapy analizy sygnalizowanego tematu wyznaczą zagadnienia: podstawowe rozróżnienia terminologiczne, argumenty zwolenników i przeciwników eutanazji, jej moralna ocena, następnie medyczna i moralna pomoc chorym, chrześcijański sens cierpienia oraz zagadnienie cierpienia we współczesnej kulturze.

[1] EV, nr 18, 28.

[2] J. Dziedzic, *Eutanazja*, w: A. Muszla (red.), *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*, Radom 2005, s. 154.

1. Podstawowe rozróżnienia

Podejmując zagadnienie eutanazji, należy w pierwszym rzędzie sprecyzować, czym ona jest. Kongregacja Nauki Wiary w deklaracji *Iura et bona* określa ją jako „czynność lub jej zaniechanie, która ze swej natury lub w zamierzeniu działającego powoduje śmierć w celu wyeliminowania wszelkiego cierpienia. Tak więc eutanazja wiąże się z intencją działającego oraz stosowanymi środkami”[3]. Eutanazja oznacza więc zgodnie z etymologią tego terminu (*eu* – dobry, *thanatos* – śmierć) – „dobrą śmierć”, „słodką śmierć”, śmierć pozbawioną cierpienia[4].

Eutanazja może przybierać różne formy. Istnieje eutanazja czynna, inaczej aktywna lub pozytywna, która polega na świadomym działaniu medycznym, zmierzającym bezpośrednio do skrócenia życia osoby cierpiącej przez podanie śmiertelnej dawki środka znieczulającego ból lub innej substancji powodującej śmierć pacjenta. Zakłada ona podjęcie aktywnych działań, mających na celu spowodowanie jego śmierci. Natomiast eutanazja bierna, inaczej pasywna lub negatywna, wyraża się w nieuzasadnionym zaniechaniu działań, mających na celu ratowanie życia lub jego przedłużenie z jednoznaczną intencją, by choroba dalej się pogłębiała i nieuchronnie doprowadziła do śmierci chorego[5]. W tym miejscu należy zwrócić uwagę, że eutanazję bierną trzeba odróżnić od zaniechania tzw. „uporczywej terapii”, czyli stosowania zabiegów medycznych nieadekwatnych do sytuacji chorego. Czynności te zmierzają do nieuzasadnionego przedłużania ludzkiego cierpienia. W sytuacjach, w których śmierć jest bliska i nieuchronna, należy powstrzymać się od terapii zbyt uciążliwych dla chorego i jego bliskich. W takiej sytuacji nie mamy do czynienia z eutanazją, ale raczej akceptacją sytuacji granicznej, w jakiej znajduje się chory nieuchronnie zmierzający ku śmierci. Różnica tkwi w intencji. W wypadku eutanazji biernej powstrzymaniu się od zabiegów leczniczych towarzyszy intencja przyspieszenia śmierci chorego. W drugim wypadku chodzi jedynie o akceptację nieuchronnej śmierci[6].

Natomiast eutanazja dobrowolna polega na tym, że chory w sposób świadomy i wolny wyraża żądanie pozbawienia go życia i skrócenia jego dotkliwych i nieuniknionych cierpień. Chory wyraża takie żądanie w sposób wyraźny jeszcze przed nasileniem się cierpień. Jego deklaracja ma być wyrażona w sposób świadomy. Tego rodzaju eutanazja jest w zasadzie samobójstwem dokonanym przy pomocy lekarza lub innych osób z otoczenia chorego. Wreszcie eutanazja

[3] Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Iura et bona*, nr 2.
[4] W. Ochmański, *Eutanazja nie jest alternatywą*, Kraków 2008, s. 38.
[5] T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Kraków 2009, s. 306-307; J. Dziedzic, *Eutanazja*, s. 155-156.
[6] J. Dziedzic, *Eutanazja*, s. 156.

niedobrowolna, nazywana inaczej kryptanazją (*kryptos* – tajny, ukryty, *thanatos* – śmierć) polega na uśmierceniu chorego wbrew jego woli i wiedzy. Tego rodzaju eutanazja jest w zasadzie zabójstwem spowodowanym przez ludzi reprezentujących społeczeństwo. Dokonujący tych czynności kierują się współczuciem dla jego cierpień i chęcią ulżenia mu oraz skrócenia cierpień przez wcześniejsze spowodowanie śmierci[7].

2. Argumenty zwolenników eutanazji

Zwolennicy eutanazji przywołują na uzasadnienie swego stanowiska szereg argumentów wynikających najczęściej z laickiej interpretacji człowieka i całej rzeczywistości. Zwolennicy tej praktyki odwołują się zwykle do autonomii i suwerenności osoby ludzkiej. Według nich człowiek miałby być absolutnie suwerennym władcą swojego życia. Jeżeli więc na pewnym jego etapie uzna, że wartość lub jakość życia nie jest satysfakcjonująca, gdy dotyka go niemożliwe do uniknięcia cierpienie, może w sposób suwerenny zadecydować o jego końcu i w ten sposób uwolnić się od cierpień[8]. Jest to podejście laickie, zakładające, że żyjemy „pod pustym niebem". Negacja Boga prowadzi do absolutyzacji ludzkiej wolności. W tym ujęciu człowiek miałby prawo do zupełnie suwerennego decydowania o swoim życiu, a także do wolnego wyboru momentu własnej śmierci[9]. W laickiej interpretacji rzeczywistości trudno znaleźć sens doświadczanych przez człowieka cierpień. Zatem jedynym rozsądnym rozwiązaniem, zdaniem zwolenników tego rozwiązania, jest pozbycie się ich przez suwerenne zadecydowanie o wcześniejszej śmierci.

Wśród argumentów usprawiedliwiających eutanazję jej zwolennicy przywołują także wrażliwość na ludzkie cierpienie. Zgoda na pozbawione sensu – jak argumentują – cierpienie jest ich zdaniem czymś nieludzkim, jest zgodą na dręczenie ludzi, którym można byłoby oszczędzić cierpień poprzez spowodowanie wcześniejszej ich śmierci. Człowiek ma bowiem prawo nie tylko do godnego życia, ale również do godnej śmierci, do godnego umierania i ma prawo poprosić o nią lekarza, który skróci jego cierpienia. Ich zdaniem eutanazja miałaby być wyrazem prawdziwego humanizmu, wrażliwości na ludzkie cierpienie i pragnienie ograniczenia go w jak największym stopniu[10].

Zwolennicy eutanazji odwołują się również do racji ekonomicznych. Opieka nad terminalnie chorymi wymaga dużych nakładów ekonomicznych. Szpitale,

[7] T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, 317-322; J. Dziedzic, *Eutanazja*, s. 155.
[8] J. Dziedzic, *Eutanazja*, s. 156.
[9] Tamże.
[10] W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach*, Warszawa 1997, s. 196-197.

lekarze, środki farmaceutyczne i ogólnie zasoby wykorzystywane do opieki nad starymi i chorymi mogłyby być wykorzystane do leczenia ludzi młodszych, którzy mają szansę na wyzdrowienie i poprawienie jakości swego życia. Przeznaczanie ich dla podtrzymania życia osób nieuleczalnie chorych miałoby być ich zdaniem nieuzasadnionym marnotrawstwem cennych środków, których brakuje osobom, mającym szansę na wyzdrowienie[11].

Wreszcie racje eugeniczne odwołują się do dobra społeczeństwa jako całości. Eliminacja jednostek słabych, chorych, dzieci pozbawionych szans na prawidłowy rozwój, miałaby sprzyjać dobru społeczeństwa[12]. Eutanazja tego rodzaju jest wyrazem filozoficznego założenia nakazującego podporządkowanie jednostki społeczeństwu, które, kierując się różnymi motywami, może limitować prawa jednostki[13]. Społeczeństwo może również kierować się motywem „oczyszczania" swoich szeregów z członków najsłabszych i niemających nadziei na powrót do zdrowia i pełnej partycypacji w życiu społecznym[14].

Argumenty zwolenników eutanazji wynikają z określonej koncepcji człowieka, społeczeństwa, miejsca jednostki na tle wspólnoty. Kluczową kwestią wydaje się być absolutyzacja ludzkiej wolności, która, pozbawiona jakichkolwiek kryteriów zewnętrznych, może wyrazić się również w wolnym zadecydowaniu o śmierci chorego. Poza tym człowiek pozbawiony odniesień transcendentnych traci trwałe podstawy własnej godności, co doprowadza do sytuacji podporządkowania osoby społeczności, roszczącej sobie prawo do limitowania jego praw.

3. Krytyka stanowiska proeutanatycznego

Krytycy stanowiska dopuszczającego stosowanie eutanazji odwołują się przede wszystkim do etyki personalistycznej, uznającej osobę ludzką za centralną wartość. Należy zwrócić uwagę przede wszystkim na motywację religijną i przykazanie „nie zabijaj". Jedynie Bóg, który jest dawcą życia, może je człowiekowi odebrać. Poza tym dopuszczenie przez społeczeństwo eutanazji doprowadzi do przekreślenia sensu życia społecznego, którego celem jest umożliwienie osobie integralnego rozwoju. W wypadku legalizacji eutanazji społeczeństwo stałoby się miejscem, do którego prawo dostępu mają tylko młodzi i zdrowi. Inni, zwłaszcza chorzy i starzy, zostaliby skazani na życie na marginesie społeczeństwa,

[11] T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Kraków 2009, s. 301-302.
[12] Tamże.
[13] EV, nr 65; W. Ochmański, *Eutanazja nie jest alternatywą*, s. 41-44; W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach*, s. 195; J. Dziedzic, *Eutanazja*, s. 155-156.
[14] J. Dziedzic, *Eutanazja*, s. 155; W. Ochmański, *Eutanazja nie jest alternatywą*, s. 41-44; W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach*, s. 195.

niepewni swych praw. Destrukcja życia społecznego może wyrażać się również w tym, że chorzy i potrzebujący pomocy mogliby zostać uznani za niepotrzebny ciężar społeczeństwa, co mogłoby doprowadzić, do ograniczenia pomocy chorym i ograniczenia środków przeznaczonych na ten cel, a nawet do zaniechania opieki nad chorymi. Zwraca się również uwagę na destrukcyjny wpływ eutanazji dla delikatnej relacji między lekarzem a pacjentem. W sytuacji dopuszczalności eutanazji zburzone zostałoby zaufanie między lekarzem a pacjentem, który straciłby pewność, w jakim celu lekarz do niego podchodzi. Czy zbliża się jako człowiek, który w każdej sytuacji będzie chciał mu pomóc, czy jako wykonawca woli rodziny lub społeczeństwa chcącego pozbyć się osoby chorej. Poza tym dopuszczalność eutanazji mogłaby doprowadzić do bezdusznego pozbywania się cierpiących. We współczesnych społeczeństwach konsumpcyjnych, nastawionych na przyjemność i wygodę, legalizacja eutanazji umożliwiłaby bezduszne pozbywanie się cierpiących. Mogłoby dochodzić do zawierania pewnego rodzaju układu między lekarzami a rodzinami chorych w celu przyspieszenia śmierci tych ostatnich. Innym niebezpieczeństwem, na które zwracają uwagę przeciwnicy eutanazji, są interesy firm ubezpieczeniowych, którym zależy, by nie wypłacać świadczeń osobom pozostających jeszcze długo przy życiu. Oprócz tego, chorzy, mający świadomość dopuszczalności eutanazji, będą odczuwali presję ze strony otoczenia: rodziny, lekarzy, personelu medycznego, by zakończyć swoje życie, skoro jest taka możliwość. Chory może w takiej sytuacji być poddawany presji otoczenia, może tworzyć się w nim poczucie winy, że jest nieznośnym ciężarem dla otoczenia. Trzeba wreszcie zwrócić uwagę na kwestię nieuleczalności chorób, na które cierpią pacjenci. Istnieje wiele chorób, które nie dają zbyt wielu szans na wyleczenie. Należy jednak pamiętać o tym, że w tej dziedzinie dokonuje się nieustannie szybki rozwój i ciężko chorzy i cierpiący być może w niedługim czasie będą mieć szansę na wyzdrowienie lub przynajmniej uśmierzenie bólu[15].

Krytycy stanowiska proeutanatycznego używają argumentów religijnych. Odwołują się więc do majestatu Stwórcy, który daje życie człowiekowi i tylko On może je odebrać. Wskazują również na destrukcję życia społecznego w wypadku legalizacji eutanazji. Człowiek jest istotą społeczną i wspólnota powinna umożliwić mu wszechstronny rozwój, a nie stanowić dla niego zagrożenie odebrania najważniejszej doczesnej wartości, jaką jest życie. Prawo do partycypacji w życiu społecznym mają wszyscy, a nie tylko młodzi i zdrowi. Szczególnie chorzy wymagają środków i nakładów finansowych w celu stworzenia im odpowiednich warunków opieki. Eutanazja doprowadziłaby do destrukcji delikatnej relacji między lekarzem a pacjentem oraz do destrukcji więzów rodzinnych.

[15] J. Dziedzic, *Eutanazja*, 156.

4. Moralna ocena eutanazji

Urząd Nauczycielski Kościoła jednoznacznie ocenia eutanazję jako czyn moralnie naganny. W deklaracji *Iura et bona* czytamy, że „nikt ani nic nie może w żaden sposób zezwolić na zadanie śmierci niewinnej istocie ludzkiej, bez względu na to, czy chodzi o płód lub embrion, o dziecko, osobę dorosłą, czy starca, o osobę nieuleczalnie chorą, czy znajdującą się w agonii. Ponadto nikomu nie wolno prosić o taką śmiercionośną czynność ani dla siebie, ani dla kogoś innego, powierzonego jego odpowiedzialności; co więcej, nikt nie może zgodzić się na to, bezpośrednio lub pośrednio. Nie może również takiej czynności prawomocnie nakazać lub zezwolić na nią żadna władza. Chodzi w tym przypadku o naruszenie prawa Bożego, znieważenie godności osoby ludzkiej, przestępstwo przeciw życiu, zbrodnię przeciw ludzkości”[16]. W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II wyraźnie stwierdza, że „praktyka eutanazji zawiera – zależnie od okoliczności – zło cechujące samobójstwo lub zabójstwo”[17]. Kościół jednoznacznie określa eutanazję jako czyn niegodziwy. Zapytajmy jednak, na czym opiera się i do czego odwołuje się Kościół w swojej ocenie eutanazji. Jakie racje przemawiają za taką oceną tej praktyki?

Kościół odwołuje się przede wszystkim do wartości życia tożsamego z podmiotowością osoby ludzkiej. Jak podkreśla T. Ślipko „realistyczne spojrzenie na życie każe je pojmować integralnie jako istnienie tożsame z całą realną podmiotowością człowieka, czyli jego indywidualnym konkretnym istnieniem. Innymi słowy życie człowieka nie jest «czymś» w człowieku, ale jest samym żyjącym człowiekiem i przedstawia taką bytową strukturę, jaką reprezentuje ów człowiek”[18]. Punktem wyjścia jest więc godność osoby ludzkiej rozważana w wymiarze przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym. Człowiek jest istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą i w związku z tym przewyższającą świat innych stworzeń. W świetle Objawienia człowiek to przede wszystkim stworzenie Boże, posiadające wyjątkową godność, wynikającą z faktu wcielenia Syna Bożego, odkupienia, usynowienia i przeznaczenia do życia wiecznego[19]. Ze względu na tak pojmowaną godność człowiek zasługuje na szacunek i afirmację. Godność ta wynika bezpośrednio z faktu bycia człowiekiem. Jak stwierdza cytowany już autor, człowiek „zyskuje tę godność przez to samo, że jest człowiekiem. Nie otrzymuje jej ani «z zewnątrz», «od kogoś» (np. od społeczeństwa), ani «w następstwie czegoś» (np. rozwoju świadomości). Moralna godność tkwi w człowieku od początku jako niezbywalny atrybut związany nieodłącznie z samą treścią człowieczeństwa i przenika całą jego osobową

[16] Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Iura et bona*, nr 2.
[17] EV, nr 65.
[18] T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, s. 309.
[19] PT, nr 9-10

rzeczywistość"[20]. Życie nie jest dobrem człowieka porównywalnym z dobrobytem, zdrowiem lub wolnością. Jest ono tożsame z podmiotowością człowieka i należy je pojmować jako pierwsze i uprzednie wobec wszystkiego, co człowiek może osiągnąć lub posiadać. Zatem życie partycypuje w jego osobowej godności. Stanowi ono dla człowieka wartość nadrzędną i niepogwałcalną[21]. Życie jest więc darem, ale i zadaniem, które człowiek powinien zachować i pomnożyć.

Wskazując na niegodziwość moralną eutanazji, należy zwrócić uwagę na problem wolności i autonomii człowieka. Jak podkreśla T. Ślipko „wolność człowieka rozumiana jako kategoria moralna jest wartością instrumentalną. Realizuje ona właściwy sobie sens moralny w granicach ładu moralnego, czyniąc obiektywne normy moralne oparte na moralnej naturze osoby ludzkiej zasadą swego rozumnego działania"[22]. Człowiek nie jest więc absolutnym władcą swego życia. Wolność jest zawsze skorelowana z prawdą i swój moralny sens urzeczywistnia wtedy, gdy służy człowiekowi w osiągnięciu jego doczesnego i wiecznego powołania. Człowiek nie może w związku z tym w sposób dowolny dysponować swoim życiem. Nie wolno mu odebrać sobie życia, popełniając eutanazję. Człowiek jest zobowiązany ten bezcenny dar życia zachować i rozwijać, nawet w sytuacji zmagania się ze skrajnym cierpieniem.

Kościół w swojej społeczno-moralnej refleksji podkreśla, że osoba ludzka w relacji ze społeczeństwem zachowuje moralną autonomię. Niewątpliwie człowiek jest istotą społeczną i z natury żyje w społeczeństwie. Jednak społeczeństwo pełni wobec niego rolę subsydiarną. Ma być dla niego pomocą w rozwoju całej jego psychofizycznej i społecznej potencjalności. To społeczeństwo jest dla człowieka, a nie człowiek dla społeczeństwa. Człowiek jest bowiem podstawą, podmiotem i podstawową rzeczywistością życia społecznego[23]. Społeczeństwo ma więc zabezpieczyć i stworzyć warunki dla integralnego rozwoju człowieka. Nie może w związku z tym narażać na szwank, a tym bardziej niszczyć tego, co stanowi jego osobowe dobro[24]. Z autonomii osoby ludzkiej wynika więc niedopuszczalność jakichkolwiek praktyk, mających na celu pozbawienie życia niewinnej istoty ludzkiej. Społeczeństwo nie ma prawa łamać podstawowych praw osoby ludzkiej. Niedopuszczalne są więc różnego rodzaju praktyki eugeniczne polegające na pozbawianiu życia osób arbitralnie uznanych przez władzę, lekarza czy jakikolwiek inny autorytet, za społecznie bezwartościowych. Niemoralne są więc praktyki eutanazji niedobrowolnej dokonywanej bez zgody i wiedzy chorego[25].

[20] T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, s. 310.
[21] Tamże.
[22] Tenże, *Zarys etyki szczegółowej*, T. 1: *Etyka osobowa*, Kraków 2005, s. 254.
[23] KDK, nr 25.
[24] T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, s. 311; KDK, nr 25.
[25] T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, s. 317-319.

Humanizm otwierający człowieka na Boga pomaga człowiekowi odkryć jego wielkość i godność, pomaga mu w sposób twórczy i odpowiedzialny zagospodarować swoją wolność, wyraźnie zarysować autonomię wobec społeczeństwa.

5. Medyczna pomoc chorym

W kontekście analizowanego tematu należy postawić pytanie: jak można pomóc osobom ciężko chorym, zwłaszcza tym, których choroba zmierza bezpośrednio do śmierci? Jak nieść pomoc medyczną i moralną rodzinom chorym i cierpiącym?

Chrześcijaństwo dostrzega w cierpieniu narzędzie osiągania moralnych celów człowieka, przede wszystkim narzędzie w rozwoju takich wartości, jak cierpliwość i męstwo. Jednak przyjęcie doświadczenia krańcowego cierpienia nie jest obowiązkiem ciążącym na każdym człowieku. Zgodnie z instrukcją na temat eutanazji: „chrześcijańska roztropność daleka jest jednak od tego, by z postawy heroicznej czynić ogólną zasadę postępowania. Przeciwnie, ludzka i chrześcijańska roztropność zaleca większości osób chorych stosowanie lekarstw, które mogą złagodzić lub wyeliminować cierpienie, chociaż ubocznie (jako skutki drugorzędne) mogą spowodować oszołomienie i zmniejszenie świadomości. Jeśli chodzi o tych, którzy nie są w stanie wyrazić swoich życzeń, słusznie wolno przypuszczać, że pragną otrzymać środki znieczulające i chcą, by były im dawane zgodnie ze wskazaniem lekarzy”[26]. Odpowiedzią na sytuację, w której chory doświadcza straszliwego bólu jest podanie środków przeciwbólowych. Można to czynić również środkami narkotyzującymi powodującymi pozbawienie chorego świadomości. Nie może to jednak przeszkadzać choremu w wypełnieniu jego obowiązków religijnych (przyjęcie sakramentów świętych, przygotowanie na spotkanie z Chrystusem) lub moralnych i rodzinnych (sporządzenie testamentu). Te ważne obowiązki wobec siebie, bliźnich i Boga człowiek powinien wypełnić w pełni świadomie[27]. Nie wolno tych środków stosować wobec osób, które chcą zachować świadomość do końca życia. Decyzja o zastosowaniu środków uśmierzających ból lub nawet pozbawiających świadomości ma być wolnym wyborem chorej osoby. Również motyw, by przyjąć środek pozbawiający przytomności i w ten sposób przejść granicę śmierci wydaje się niewystarczający. Śmierć jest bowiem integralną częścią ludzkiej egzystencji i należy ją przyjąć w sposób świadomy[28].

W analizie zagadnienia eutanazji warto również zwrócić uwagę na stosowanie środków znieczulających pośrednio powodujących przyspieszenie śmierci cho-

[26] Tamże.
[27] Tamże.
[28] T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, s. 261.

rego. Ma tutaj zastosowanie *principium de duplici effectu*. Zgodnie z tą zasadą: 1. Sam akt musi być moralnie dobry albo co najmniej obojętny. 2. Dobry skutek tego aktu musi poprzedzić skutek zły lub co najmniej być z nim równoczesny. 3. Motyw, który stoi za aktem, musi prowadzić do dobrego skutku, nigdy złego, nawet jeśli jest on efektem podejmowanej terapii. 4. Dobry skutek musi być wystarczająco pożądany, aby przeważyć efekt zła[29]. W omawianym przypadku sam akt podania środka znieczulającego jest moralnie dobry. Niesie bowiem ulgę w cierpieniu. Dobry skutek w postaci uśmierzenia bólu jest wcześniejszy od śmierci chorego. Istotne jest również to, że motyw towarzyszący podejmowanym działaniom, nie jest zabójczy. Środek podawany choremu ma w pierwszym rzędzie złagodzić jego cierpienia. Również pozytywny efekt jest pożądany, a negatywne konsekwencje zaledwie dopuszczone.

Opieka nad chorymi nie może ograniczyć się jedynie do uśmierzania bólu i minimalizowania w ten sposób cierpienia chorego. Chory potrzebuje przede wszystkim opieki duchowej. Prośba o zakończenie cierpień jest najczęściej wołaniem chorego o obecność osób bliskich, solidarność z nim, miłość, wsparcie go w sytuacji granicznej[30].

Alternatywą dla eutanazji jest opieka nad chorymi. Zwłaszcza chory terminalnie oczekuje zrozumienia i wczucia się w jego sytuację. Opieka nad chorym przejawia się w nawiązaniu z nim kontaktu intelektualnego, emocjonalnego, osobowego, domaga się zbliżenia się do niego. Chory terminalnie wymaga bliskości innych osób, szczególnie rodziny, duchownych, wolontariuszy. Szczególnie trudnym zadaniem jest komunikowanie z miłością prawdy o stanie jego zdrowia, by mógł uporządkować swoje sprawy, zrozumieć sens przemijania i przygotować się na ostateczne przejście. W każdej sytuacji człowiek chory domaga się miłości i szacunku[31].

6. Chrześcijański sens cierpienia

Rozważane zagadnienie eutanazji należy rozpatrywać w szerszym kontekście kulturowym i światopoglądowym. Można tu przyjąć założenia religijne bądź laickie. Każda z tych perspektyw niesie bowiem ważne konsekwencje dla pojmowania sensu cierpienia. Chrześcijaństwo mimo zła, jakie niesie cierpienie, dostrzega w nim głęboki sens. Cierpienie znajduje tu głęboki sens jako narzędzie kształtowania ludzkiej dojrzałości i innych ludzkich wartości. Jest również czymś niezwykle cennym z punktu widzenia uczestnictwa w zbawczym dziele

[29] KKK, nr 1737; 2263; T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, s. 427-428.
[30] EV, nr 67.
[31] T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, s. 265-266.

Chrystusa. Chorych zaś nie postrzega się jako ludzi bezużytecznych i zbędnych czy jako przeszkody w życiu społecznym.

Cierpienie jest zawsze próbą człowieczeństwa, sprawdzianem wartości, którymi żyje człowiek, zasadniczej życiowej podstawy, jaką przyjmuje. Cierpienie może te wartości potwierdzić, może też dzięki nim odnaleźć swój sens. Może je również zakwestionować, obnażyć ich powierzchowność, może w ich kontekście okazać się bezsensowne. Cierpienie jest zatem próbą, jest sytuacją, w której człowiek pośród trudnych doświadczeń, hartuje się duchowo. Cierpienie wzywa do duchowego wzrastania, do duchowej dojrzałości, jaką charakteryzowali się przez wieki męczennicy i wyznawcy Chrystusa. Jest to sytuacja wzywająca do cnoty. Cierpienie kształtuje dojrzałe człowieczeństwo, w pewnym sensie skłania do wznoszenia się na wyżyny chrześcijańskiej doskonałości. Właśnie wtedy, gdy ciało okazuje się słabe, może ujawnić się duchowa wielkość człowieka, który w sposób dojrzały je przyjmuje[32]. Mężne znoszenie cierpień można pojmować w kategoriach męczeństwa będącego heroiczną formą miłości Boga. Cierpienie, chociaż jest złem, ma jednak pewną wartość: stanowi tworzywo moralnego rozwoju człowieka oraz jest udziałem w zbawczej ofierze Chrystusa.

Cierpienie w ludzkim wymiarze jest również wezwaniem do praktykowania miłości. Krzyż, który staje się udziałem naszych bliźnich, wzywa nas do większej miłości, do tego, by z cierpiącymi dłużej być, lepiej im pomagać, bardziej ich kochać, więcej czasu im poświęcać. Cierpienie domaga się przyjęcia postawy dobrego Samarytanina. Cierpienia i cierpiących nie można omijać, nie można udawać, że ich nie ma. Wręcz przeciwnie, cierpienie wzywa do wrażliwości, gotowości do pomocy, do poniesienia ciężarów na rzecz cierpiących. Postawa samarytańska nie może polegać jedynie na współczuciu. Powinna przerodzić się w świadczenie konkretnej pomocy cierpiącym[33].

Ukazując chrześcijański sens cierpienia, należy wreszcie zwrócić uwagę na to, że cierpienie zbliża ludzi, którzy go doświadczają, do cierpiącego Chrystusa. Sprawia, że człowiek jest szczególnie podatny na działanie mocy i łaski Boga[34]. W liście *Salvifici doloris* Jan Paweł II, nawiązując do słów św. Pawła, zwraca uwagę, że: „*kto cierpi w zjednoczeniu z Chrystusem* (…) ten (…) «dopełnia» swym cierpieniem «braki udręk Chrystusa». W tym ewangelicznym obrazie uwydatnia się w sposób szczególny prawda *o twórczym charakterze cierpienia.* Cierpienie Chrystusa stworzyło dobro Odkupienia świata. To dobro samo w sobie jest niewyczerpalne i nieskończone. Żaden człowiek niczego nie może dodać do dobra Odkupienia. Równocześnie jednak, w tajemnicy Kościoła jako swojego Ciała,

[32] Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris*, nr 22, 23.
[33] Tamże, nr 28-29.
[34] Tamże, nr 23.

Chrystus niejako otworzył własne odkupieńcze cierpienie na każde cierpienie człowieka. O ile człowiek staje się uczestnikiem cierpień Chrystusa – w jakimkolwiek miejscu świata i czasie historii – *na swój sposób dopełnia* to cierpienie, przez które Chrystus dokonał Odkupienia świata[35]. Cierpiący mogą łączyć swoje cierpienia z cierpieniem odkupieńczym Chrystusa. To zjednoczenie sprawia, że w cierpieniu kryje się ogromna moc duchowa. Słabość, jakiej doświadczają dotknięci cierpieniem, staje się źródłem ogromnej mocy duchowej.

Ludzką reakcją na pojawiające się w życiu człowieka cierpienie jest sprzeciw i pytanie, dlaczego dotknęło ono właśnie mnie. Człowiek może szukać odpowiedzi na to pytanie na poziomie jedynie ludzkim. Jednak kiedy zwróci się do Chrystusa, odpowiedź otrzyma wypowiedzianą z wysokości krzyża. Cierpiącemu odpowiada ukrzyżowany i cierpiący Chrystus. Jednak nie jest to prosta odpowiedź na zadane pytanie. Człowiek znajduje tę odpowiedź w trochę inny sposób i na innej drodze niż samo intelektualne zrozumienie problemu cierpienia[36]. Jan Paweł II, pisząc o ludzkim cierpieniu, zwraca uwagę, że trzeba niejednokrotnie „czasu, nawet długiego czasu, ażeby ta odpowiedź zaczęła być wewnętrznie słyszalna. Chrystus bowiem na ludzkie pytanie o sens cierpienia nie odpowiada wprost i nie odpowiada w oderwaniu. Człowiek słyszy Jego zbawczą odpowiedź, w miarę jak sam staje się uczestnikiem cierpień Chrystusa. Odpowiedź, która przychodzi przez takie uczestnictwo na drodze wewnętrznego spotkania z Mistrzem, jest z kolei *czymś więcej niż tylko oderwaną odpowiedzią* na pytanie o sens cierpienia. Jest to bowiem nade wszystko wezwanie. Powołanie. Chrystus nie wyjaśnia w oderwaniu racji cierpienia, ale przede wszystkim mówi: «Pójdź za Mną!» Pójdź! Weź udział swoim cierpieniem w tym zbawianiu świata, które dokonuje się przez moje cierpienie! Przez mój Krzyż. W miarę jak *człowiek bierze swój krzyż*, łącząc się duchowo z Krzyżem Chrystusa, odsłania się przed nim zbawczy sens cierpienia. Człowiek nie odnajduje tego sensu na swoim ludzkim poziomie, ale na poziomie cierpienia Chrystusa. Równocześnie jednak z tego Chrystusowego poziomu ów zbawczy sens cierpienia *zstępuje na poziom człowieka* i staje się poniekąd wyrazem jego własnej odpowiedzi. Wówczas też człowiek odnajduje w swoim cierpieniu pokój wewnętrzny, a nawet duchową radość”[37]. Poprzez zjednoczenie z cierpieniem Chrystusa człowiek może przezwyciężyć poczucie bezużyteczności swego cierpienia. Cierpienie nie tylko wyniszcza człowieka, pozbawia go sił, sprawia, że człowiek staje się „ciężarem” dla innych. Jest ono również źródłem duchowych mocy, staje się pożyteczne dla cierpiącego, bliźnich, którzy go otaczają, jak i dla całego Kościoła. To charakterystyczne, że Jan Paweł II w czasie swoich pielgrzymek do

[35] Tamże, nr 24.
[36] Tamże, nr 26.
[37] Tamże, nr 26.

różnych krajów prawie zawsze spotykał się z chorymi i prosił ich, by ofiarowali swe cierpienia w jego intencji i w intencjach całego Kościoła. Cierpienie bowiem „uobecnia moce odkupienia w dziejach ludzkości”[38]. Toruje ono drogę dobru, łasce, Bożej mocy. Za papieżem należy podkreślić, że „źródła mocy Bożej biją właśnie z pośrodka ludzkiej słabości. Uczestnicy cierpień Chrystusa przechowują w swoich własnych cierpieniach najszczególniejszą *cząstkę nieskończonego skarbu* Odkupienia świata i tym skarbem mogą się dzielić z innymi. Im bardziej człowiek jest zagrożony grzechem, im cięższe struktury grzechu dźwiga w sobie współczesny świat, tym większą wymowę posiada w sobie ludzkie cierpienie. I tym bardziej Kościół czuje potrzebę odwoływania się do ludzkich cierpień dla ocalenia świata”[39]. Cierpienie staje się więc wartościowe i pożyteczne. Służy bowiem Bożemu dziełu zbawienia. W zmaganiu dobra ze złem na świecie jest ono ogromną siłą dobra[40].

Kontakt z ludźmi cierpiącymi ma również ważne znaczenie formacyjne. Nie można zapominać, że cierpienie było i jest ważnym środkiem formacji kandydatów do życia zakonnego lub w formacji kapłańskiej. Służba, kontakt z cierpiącymi, konieczność zbliżenia się do nich, współczucia domaga się dotarcia do najgłębszych pokładów własnej duszy, wydobycia z niej jak najbardziej szlachetnych odruchów, cech, nastawień. Kontakt z ludźmi cierpiącymi ma być narzędziem kształtowania dojrzałej i wrażliwej na człowieka osobowości.

Innym zagadnieniem jest potrzeba formacji tych, którzy opiekują się chorymi. Obcowanie z ludzkim cierpieniem, z ludźmi, którzy cierpią, wymaga ogromnej dojrzałości. Stąd szczególna potrzeba formacji tych, którzy pracują zawodowo w instytucjach zajmujących się opieką nad chorymi. Jan Paweł II podkreśla, że: „że człowiek musi się poczuć *powołany niejako w pierwszej osobie* do świadczenia miłości w cierpieniu. Instytucje są bardzo ważne i nieodzowne, jednakże żadna instytucja sama z siebie nie zastąpi ludzkiego serca, ludzkiego współczucia, ludzkiej miłości, ludzkiej inicjatywy, gdy chodzi o wyjście naprzeciw cierpieniu drugiego człowieka. Odnosi się to do cierpień fizycznych; o ileż bardziej jeszcze, gdy chodzi o różnorodne cierpienia moralne, gdy przede wszystkim cierpi dusza”[41]. Benedykt XVI w encyklice *Deus Caritas est* wypowiada się w podobny sposób. Według papieża: „gdy chodzi o posługę spełnianą wobec cierpiących, potrzeba przede wszystkim kompetencji profesjonalnych: niosący pomoc powinni być przygotowani w taki sposób, aby potrafili robić to, co właściwe we właściwy sposób, podejmując wysiłek dalszej troski. Kompetencja zawodowa jest tu pierwszym, podstawowym wymogiem, ale ona sama nie wystarczy. Chodzi bowiem

[38] Tamże, nr 27.
[39] Tamże.
[40] Tamże.
[41] Tamże, nr 26-29.

o istoty ludzkie, a one zawsze potrzebują czegoś więcej niż technicznie poprawnej opieki. Potrzebują człowieczeństwa. Potrzebują serdecznej uwagi. Ci, którzy działają w instytucjach charytatywnych Kościoła, powinni odznaczać się tym, że nie ograniczają się do sprawnego wypełnienia, co stosowne w danej chwili, ale z sercem poświęcają się na rzecz drugiego, w taki sposób, aby doświadczył on bogactwa ich człowieczeństwa. Dlatego takim pracownikom, oprócz przygotowania profesjonalnego, potrzeba również i nade wszystko «formacji serca»: trzeba ich prowadzić ku takiemu spotkaniu z Bogiem w Chrystusie, które by budziło w nich miłość i otwierało ich serca na drugiego tak, aby miłość bliźniego nie była już dla nich przykazaniem nałożonym niejako z zewnątrz, ale konsekwencją wynikającą z ich wiary, która działa przez miłość (por. Ga 5, 6)"[42]. Niewątpliwie opieka nad chorymi wymaga cierpliwości, pewnego rodzaju męstwa w znoszeniu różnego rodzaju niedogodności, pokonania trudności i oporów związanych z opieką nad ciężko i terminalnie chorymi. Domaga się osobowej dojrzałości, umiejętności współczucia, bezinteresowności, umiejętności pochylenia się nad cierpiącym człowiekiem. Potrzeba więc chrześcijańskiej formacji ludzi poświęcających się opiece nad chorymi, by zachowali wrażliwość na ludzi cierpiących, by byli dyspozycyjni i gotowi do pracy, bezinteresowni w swoich intencjach, skłonni do pomocy, kierujący się zawsze szlachetną motywacją, by wreszcie w Chrystusie odnaleźli pełny sens tego, czemu się poświęcają i co wykonują.

7. Cierpienie we współczesnej kulturze

Zagadnienie eutanazji staramy się osadzić w szerszym kontekście ludzkiego cierpienia. Należy jednak zwrócić uwagę również na kontekst kulturowy, który może sprzyjać stosowaniu eutanazji albo wywierać wpływ w kierunku ograniczenia lub zakazu tej praktyki. Pewną szczególną cechą współczesnej kultury jest unikanie tematu cierpienia. Współcześnie stanowi ono pewnego rodzaju „tabu". Jest to temat przemilczany, problem, którego się unika, o którym nie należy rozmawiać. Kwestię tę podejmuje papież Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*. Jak, zdaniem papieża, należy się odnieść do zagadnienia cierpienia?

Papież zwraca uwagę na dwie kwestie: ograniczenie cierpienia oraz otwarte traktowanie tego tematu we współczesnej kulturze. Cierpienie jest złem i należy je w miarę ludzkich możliwości uśmierzać. Jego zdaniem: „należy robić wszystko, co w naszej mocy, aby cierpienie zmniejszyć: zapobiec, na ile to możliwe, cierpieniom niewinnych, uśmierzać ból, pomagać w przezwyciężeniu cierpień psychicznych. Są to obowiązki wynikające zarówno ze sprawiedliwości, jak

[42] DCE, nr 31.

i z miłości, które wchodzą w zakres podstawowych wymagań chrześcijańskiej egzystencji i każdego życia prawdziwie ludzkiego. W walce z bólem fizycznym udało się poczynić wielkie postępy. Tymczasem cierpienia niewinnych, jak również cierpienia psychiczne raczej nasiliły się w ciągu ostatnich dziesięcioleci. Tak, musimy zrobić wszystko dla pokonania cierpienia, ale całkowite usunięcie go ze świata nie leży w naszych możliwościach – po prostu dlatego, że nie możemy zrzucić z siebie naszej skończoności i dlatego, że nikt z nas nie jest w stanie wyeliminować mocy zła, winy, która – jak to widzimy – nieustannie jest źródłem cierpienia. To mógłby zrobić tylko Bóg: jedynie Bóg, który stając się człowiekiem, sam wchodzi w historię i w niej cierpi”[43]. Cierpienie i ból należy zatem uśmierzać, chociaż nie wyeliminujemy go z ludzkiego życia. Ludzkość może się w tej kwestii poszczycić wielkimi osiągnięciami. Dokonuje się w tej dziedzinie nieustanny postęp. Jednak człowiek nie zrzuci z siebie swej skończoności, a więc w konsekwencji również chorób, cierpienia i przemijania.

Papież zwraca jednak uwagę, że nie można przemilczać kwestii cierpienia. Błędem jest zapomnienie lub wyeliminowanie tego tematu ze świadomości społecznej. Cierpienie nie może być społecznym tabu. Człowiek, wypierając je ze swojej świadomości, pozbawia się możliwości konfrontacji z nim i prawdopodobnie nie będzie mógł poradzić sobie z cierpieniem, jeśli pojawi się ono w jego życiu lub życiu jego bliskich. Papież naucza: „możemy starać się ograniczyć cierpienie, walczyć z nim, ale nie możemy go wyeliminować. Właśnie tam, gdzie ludzie, usiłując uniknąć wszelkiego cierpienia, starają się uchylić od wszystkiego, co może powodować ból, tam, gdzie chcą zaoszczędzić sobie wysiłku i bólu związanego z prawdą, miłością, dobrem, staczają się w życie puste, w którym być może już prawie nie ma bólu, ale coraz bardziej dominuje mroczne poczucie braku sensu i zagubienia. Nie uzdrawia człowieka unikanie cierpienia ani ucieczka od bólu, ale zdolność jego akceptacji, dojrzewania w nim, prowadzi do odnajdywania sensu przez zjednoczenie z Chrystusem, który cierpiał z nieskończoną miłością”[44]. Społeczeństwo, które konsekwentnie pomija temat cierpienia, staje się społeczeństwem okrutnym i nieludzkim dlatego, że nie jest zdolne do współczucia. Jeśli odsuwamy od siebie cierpienie, odsuwać będziemy również ludzi, którzy cierpią. Nie będziemy zdolni do tego, by z nimi być, by się do nich zbliżyć i próbować wczuć się w ich sytuację. W społeczeństwie unikającym za wszelką cenę tematu cierpienia, eutanazja pojawia się zatem jako jedyne możliwe wyjście z sytuacji cierpienia niemożliwego do uniknięcia. Będzie ona jawić się jako humanitarny akt litości wobec tych, którzy cierpią. Unikanie cierpienia za

[43] Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr 36.
[44] Tamże, nr 37.

wszelką cenę sprawi, że oddalimy się od ludzi, którzy cierpią, ponieważ nie będziemy wiedzieć, jak zareagować, jak im pomóc, jak z nimi być. Według papieża: „zasadniczo miarę człowieczeństwa określa się w odniesieniu do cierpienia i do cierpiącego. Ma to zastosowanie zarówno w przypadku jednostki, jak i społeczeństwa. Społeczeństwo, które nie jest w stanie zaakceptować cierpiących ani im pomóc i mocą współczucia współuczestniczyć w cierpieniu, również duchowo, jest społeczeństwem okrutnym i nieludzkim. Społeczeństwo nie może jednak akceptować cierpiących i wspierać ich w cierpieniu, jeśli nie są do tego zdolne jednostki. Co więcej, jednostka nie może akceptować cierpienia drugiego, jeśli ona sama nie potrafi odnaleźć w cierpieniu sensu, drogi oczyszczenia i dojrzewania, drogi nadziei. Zaakceptować drugiego, który cierpi, oznacza bowiem przyjąć na siebie w jakiś sposób jego cierpienie tak, że staje się ono również moim. Właśnie dlatego jednak, że staje się ono teraz cierpieniem podzielanym, że jest w nim obecny ktoś inny, oznacza to, że światło miłości przenika moje cierpienie. Łacińskie słowo *con-solatio*, pocieszenie, wyraża to w piękny sposób, sugerując «bycie-razem» w samotności, która już nie jest samotnością”[45]. Zbliżanie się do cierpiących, akceptacja cierpienia, odnajdywanie religijnego sensu cierpienia, to jakby ćwiczenie się w cnocie, w zdolności pocieszenia, zdobywanie moralnej zdolności do współczucia. Kontakt z cierpieniem i zbliżenie się do cierpiących stanowi szkołę dojrzałego człowieczeństwa, pomaga zwrócić uwagę nie tylko na wartości konsumpcyjne, ale również duchowe. Służąc tym wartościom, człowiek będzie zdolny do współczucia, będzie mógł zbliżyć się do chorych i cierpiących oczekujących jego obecności, troski i miłości.

Zakończenie

Eutanazja to problem, który będzie narastał w Europie, jak również w Polsce. Kryzys demokratyczny dotykający Stary Kontynent sprawia, że społeczeństwa europejskie stają się społeczeństwami ludzi starych. Wobec tego z większą siłą powracać będą pytania o dopuszczalność eutanazji. W takim kontekście należy nieustannie przypominać o nienaruszalności ludzkiego życia. Życie nie jest dobrem człowieka porównywalnym z dobrobytem, zdrowiem lub wolnością. Jest ono tożsame z podmiotowością człowieka. Jest więc czymś, co należy pojmować jako pierwsze i uprzednie wobec wszystkiego, co człowiek może osiągnąć lub posiadać. Zatem życie partycypuje w jego osobowej godności. Stanowi ono dla człowieka wartość nadrzędną i niepogwałcalną. Życie jest więc darem, ale i zadaniem, jakie człowiek jest zobowiązany zachować i pomnożyć. Niedopusz-

[45] Tamże, nr 38.

czalna jest zatem eutanazja na żądanie chorego, nie może go pozbawiać życia społeczeństwo, kierując się racjami eugenicznymi bądź ekonomicznymi. W kontekście poruszanego problemu istotne znaczenie posiada pojmowanie samego cierpienia. Odpowiedź na pytanie, czy jest ono jedynie bezsensowną siłą dokonująca destrukcji życiowych zasobów człowieka, czy jednak posiada pewien sens ma tu decydujące znaczenie. Dlatego problem cierpienia powinien być osadzony w szerszym kontekście społeczno-kulturowym. Chrześcijaństwo każe traktować cierpienie jako narzędzie duchowego wzrostu i środek kształtowania osobowej dojrzałości. W największym stopniu cierpienie znajduje swoje wytłumaczenie w uczestnictwie osób cierpiących w cierpieniach Chrystusa. Odnajdując jego religijny i ludzki sens, chorzy mogą w sposób bardziej dojrzały mierzyć się z cierpieniem, które ich dotyka. Chorzy najczęściej nie pragną eutanazji. Boją się jedynie tego, że będą ciężarem, boją się samotności, cierpień, które wydają się nie do uniknięcia, a które można przy współczesnej technice ograniczyć. Trzeba więc z chorymi być, świadczyć im więcej miłości, ofiarować im więcej czasu, uczyć się współczucia. Odnajdywanie sensu cierpienia i towarzyszenie cierpiącym to sztuka uczenia się tego, co tradycja chrześcijańska nazywa *ars moriendi* – sztuką umierania. Tylko w Chrystusie można odnaleźć zbawczy sens cierpienia. Jedynie towarzysząc chorym, można nauczyć się autentycznej zdolności współczucia i pomocy. Chorzy otoczeni miłością, troską, obecnością bliskich z pewnością będą w stanie godniej przejść najtrudniejszy etap swojego życia, jakim jest starość, choroba, odchodzenie. Chrześcijaństwo, odnosząc cierpienie do krzyżowej, zbawczej ofiary Chrystusa jest w stanie nadać mu głęboki sens, w którym umierający mogą odnaleźć pokrzepienie i wytrwałość.

Summary

EUTHANASIA IN TERMS OF HUMAN SUFFERING

Life is not a human commodity comparable to welfare, health or freedom. It is synonymous with a person's subjectivity. Therefore, it is something to be perceived as prior and previous to everything a human being is capable of achieving and possessing. Life then participates in Man's personal dignity. It constitutes a superior and inviolable value. In the light of the issue under consideration the perception of the suffering itself is of cardinal significance. Christianity treats suffering as a means of spiritual growth and a way of shaping one's personal maturity. It is only through referring suffering to the redemptive sacrifice of Christ that we can give it a profound meaning and take comfort.

VARIA

Ks. Kazimierz ŚMIGIEL

Studia Gnesnensia
Tom XXV (2011) 347–370

Prymasi interreksi

1. Interreksi w prawie polskim i zwyczaju

W okresie średniowiecza trony europejskie były w zasadzie dziedziczne. Wyjątek stanowiła Rzesza Niemiecka, gdzie panującego początkowo wybierali książęta, ale od XIV w. król i cesarz był wybierany przez 7 elektorów. W Polsce Piastowskiej od XIII w. tron był dziedziczny. Władzę po panującym przejmował najstarszy syn. W okresie panowania Jagiellonów tron polski dziedziczyła dynastia, natomiast elekcja dotyczyła osoby kandydata na króla.

Bezkrólewie trwało od śmierci króla do czasu wybrania nowego. Wyjątkowa sytuacja dotyczyła Zygmunta Augusta wybranego już za życia ojca (*vivente rege*). Funkcję interreksa powierzano prymasom, ale nie zawsze. Po śmierci Władysława Jagiełły (1434) sprawami elekcji nowego króla zajął się nie prymas, lecz biskup krakowski Zbigniew Oleśnicki, który również koronował Władysława III. Po jego zgonie zapanowało dłuższe bezkrólewie (1444-1447), ale brak dziś pewności co do aktywności elekcyjnej ówczesnego prymasa Wincentego Kota. W czasie bezkrólewia, po śmierci Kazimierza Jagiellończyka, prymas Zbigniew Oleśnicki zwołał zjazd elekcyjny i koronował Jana Olbrachta (1492-1501). Po jego zaś śmierci funkcję interreksa pełnił brat królewski kard. Fryderyk Jagiellończyk, prymas, który zwołał sejm elekcyjny, kierował elekcją, ogłosił nowego króla – Aleksandra i go koronował. Przywołane przykłady rozjaśniają nam omawiany problem.

W czasie panowania Jagiellonów nie istniały regulacje prawne odnoszące się do bezkrólewia, natomiast powstała praktyka, że funkcję interreksa pełnili na ogół prymasi, którzy zwoływali zjazdy elekcyjne, ogłaszali wybór nowego monarchy i go koronowali. Zabezpieczali granice państwa i troszczyli się o ład wewnętrzny w państwie[1]. Jest to pierwsza faza rozwoju funkcji interreksa, która w okresie królów elekcyjnych przekształci się w urząd państwowy.

[1] H. Karbownik, *Urząd interreksa w Polsce Przedrozbiorowej*, Analecta Cracoviensa, 27, 1995, s. 456-457.

a) Powstanie urzędu interreksa

Momentem zwrotnym była bezpotomna śmierć Zygmunta Augusta (7 VII 1572). Polska Jagiellonów znalazła się w nowej sytuacji politycznej i wyznaniowej. Wygasła panująca dynastia. Polska po zawarciu unii realnej z Litwą (unia lubelska, 1569) tworzyła wraz z nią jedną Rzeczpospolitą Obojga Narodów. Akt unii przewidywał bezkrólewie po zwolnieniu tronu, wspólny wybór przez szlachtę nowego króla, natomiast nie wspominał o sposobie przeprowadzenia elekcji. Sprawy te musiała dopiero wypracować nowa praktyka, ale przede wszystkim trzeba było przygotować nowe ramy prawne. Polska XVI w. była państwem wielowyznaniowym, w którym obóz reformacyjny nie tylko osiągnął swobody religijne, ale również domagał się partycypacji w prawach politycznych. Sprawa wyboru następcy Zygmunta Augusta nie była obojętna zarówno dla katolików, jak i protestantów. Zanim się wyjaśniło, kto ma przejąć władzę w czasie bezkrólewia oraz jak postępować, wybierając nowego króla, obydwa obozy przystąpiły niezwłocznie do działania. Najpierw obóz kalwiński zgrupowany wokół Jana Firleja, marszałka koronnego popieranego przez szlachtę małopolską, na zjedzie w Krakowie zastanawiał się nad sposobem obrony kraju i postanowił zorganizować zjazd generalny, który ustali termin elekcji. Niebawem prymas Jakub Uchański zwołał zjazd do Łowicza, na którym przewodniczył Stanisław Karnkowski, biskup kujawski. Zjazdów szlacheckich było jeszcze kilka, ale ważny był sejmik średzki, który opowiedział się za prawami prymasa do zwoływania zjazdów i kierowania państwem. Szlachta małopolska zgodziła się na udział w zjeździe, który zwołał prymas do Warszawy, ale doszedł on do skutku 25 października1572 r. w Kaskach pod Warszawą. Podjęto na nim ważne uchwały: w sprawie zwołania sejmików oraz wyznaczono termin zwołania sejmu konwokacyjnego[2]. Instytucja sejmu konwokacyjnego była novum w polskim życiu publicznym.

Konwokacja warszawska odbyła się 6-28 stycznia 1573 r. To zgromadzenie znane jest bardziej z uwagi na podjętą uchwałę *de religionis*, gwarantującą pokój religijny w Polsce. Natomiast posiada również istotne znaczenie dla prymasów i powstania urzędu interreksa. Istniejące rozdwojenie szlachty w sprawie piastowania urzędu interreksa przeniosło się na konwokację. Szlachta dysydencka opowiadała się za powierzeniem tej funkcji marszałkowi. Jej zdaniem prymas jest pierwszą osobą w kraju, ale tylko w odniesieniu do duchowieństwa (prymasostwo kościelne, duchowne)[3]. Dysydenci obawiali się, że prymas-interreks przywłaszczy

[2] Ibidem.

[3] M. Kromer rozróżniał prymasostwo państwowe z nadania królewskiego i prymasostwo kościelne, pochodzące od soboru w Konstancji (M. Kromer, *De origine et rebus*

sobie władzę królewską na czas bezkrólewia, będzie kierował wszystkimi sprawami państwa z pominięciem marszałka, a król byłby mianowany przez prymasa. Jakub Uchański zaś, broniąc swojej pozycji w Kościele i państwie, przywołał szereg prerogatyw, które mu przysługują: zabiera jako pierwszy głos na radzie królewskiej, cieszy się szczególną ochroną prawną, koronuje króla i królową, w czasie bezkrólewia zwołuje wespół z innymi senatorami sejm elekcyjny i mu przewodniczy. W innych przypadkach może zwołać sejm tylko za zgodą króla. Ostatecznie konwokacja warszawska przyznała prymasom prawo zwołania sejmów w czasie bezkrólewia i nominowania królów po dokonanej elekcji, natomiast marszałek otrzymał prawo ogłoszenia wybranego już monarchy. Była to podstawowa prerogatywa interreksa, natomiast inne uprawnienia otrzymali prymasi na późniejszych konwokacjach[4].

Przeciwko uchwale pierwszego sejmu konwokacyjnego zaprotestowali innowiercy, domagając się przyznania urzędu interreksa marszałkowi wielkiemu koronnemu – Janowi Firlejowi. Protest ich okazał się nieskuteczny. Przyczynił się do tego m.in. fakt, że kandydat na interreksa, Firlej, był kalwinem, co byłoby nie do zaakceptowania przez liczne stronnictwo katolickie. Jednak nie tylko wspomniana okoliczność dyskwalifikowała Firleja na interreksa, bowiem naturalnym kandydatem na ten urząd był prymas i to z kilku powodów. Prymasi już w państwie Jagiellonów byli najwyższymi dostojnikami w radzie królewskiej i pełnili rolę namiestników kraju podczas ich wyjazdów poza granice Królestwa. Dla ówczesnych ludzi, szanujących tradycję, miało to wielkie znaczenie. Dużą rolę odgrywało również pochodzenie społeczne prymasów, którzy wywodzili się z kręgów szlacheckich i z tego właśnie powodu gwarantowali większą neutralność podczas walk wyborczych o tron polski. Natomiast najwyżsi dygnitarze świeccy pochodzili z wielkich rodów możnowładczych, dysponowali rozbudowanym zapleczem politycznym i byli uwikłani w różne powiązania, co mogło utrudniać im rolę mediatorów. Ponadto fakt, iż prymasi nie mieli potomstwa stanowił dodatkowy czynnik, gwarantujący w większym stopniu, że prymas stanie ponad podziałami politycznymi. Ważnym atutem była także droga awansu na stolicę

gestibus Polonorum libri XXX, Basel 1555, s. 410: „Nicolaus archiepiscopus gnesnensis (…) ne sibi posterisq[ue] suis archiepiscopis Gnesnensibus ea praerogativa coronandi reges et reginas funiperetur, obtinuit apud Conciliu[m] ut archiepiscopus Gnesnensis deinceps Poloniae primas haberetur"). W późniejszym dziele (M. Kromer, *Polska czyli o położeniu, ludności, obyczajach, urzędach i sprawach publicznych Królestwa Polskiego Księgi dwie*, tł. z jęz. łac. S. Kazikowski, Olsztyn, 1984, s. 181) napisał o prymasie królestwa niezależnie od pochodzenia prymasostwa soborowego. Wspomnianą już państwową i kościelną godność prymasa wykorzystali protestanci do ubiegania się o urząd interreksa dla swego kandydata.

[4] H. Karbownik, op. cit., 458-459.

prymasowską, prowadząca przez długoletnią pracę i zasługi zdobyte w służbie publicznej. Autorytet osobisty wzmacniała najwyższa godność w Kościele polskim, zapewniająca pierwsze miejsce w senacie, czyli autorytet instytucjonalny[5].

Uchwała konwokacji z 1573 r. nie zabezpieczyła elekcji królów od rozdwojeń. W czasie bezkrólewia, po ucieczce z Polski Henryka Walezjusza, dokonano elekcji arcyksięcia austriackiego Maksymiliana oraz Anny Jagiellonki i Stefana Batorego. Po śmierci Jana III Sobieskiego jedno stronnictwo wybrało księcia francuskiego – Francisa Louisa de Burbona Contiego, ale niezadowolona z tego wyboru szlachta obrała królem Polski księcia saskiego Augusta II. Zbuntowana szlachta zdetronizowała w 1704 r. Augusta II. Zjazd elekcyjny, pod naciskiem króla szwedzkiego Karola XII, wybrał królem Stanisława Leszczyńskiego, którego nominował biskup poznański Mikołaj Święcicki, a koronował metropolita lwowski Konstanty Józef Zieliński. W bezkrólewiu po śmierci Augusta II doszło znowu doszło do rozdwojenia. Prymas Teodor Potocki poparł Stanisława Leszczyńskiego, natomiast w uprawnienia interreksa wszedł biskup poznański Stanisław Józef Hozjusz, nominując Augusta III królem, którego koronował na Wawelu biskup krakowski Aleksander Lipski.

Przeciwko nielegalnym praktykom, stosowanym przez biskupów polskich i w obronie uprawnień prymasa, już podczas pierwszego rozdwojenia elekcji w 1575 r. wystąpiła Stolica Apostolska. Papież Sykstus V wydał w 1589 r. specjalna bullę, skierowaną do biskupów polskich, zabraniając im pod groźbą suspensy i pozbawienia posiadanych beneficjów ogłaszać i nominować nowo wybranego króla, albowiem prawo to należy do prymasa. Ogłoszenie zaś nowego króla i jego koronacja wbrew przepisom prawa jest aktem nieważnym[6]. Jak widać z przytoczonych wydarzeń, w Polsce nie stosowano się do ostrzeżeń papieskich. W obronie uprawnień prymasa jako interreksa stanął sejm konwokacyjny z 1764 r., ostatni w dziejach Rzeczypospolitej. Podjął on uchwałę, że prawo nominowania króla należy wyłącznie do prymasa, innym zaś biskupom nie wolno podważać dokonanego wyboru, nominować innego kandydata i go koronować, zwołać zjazd elekcyjny. Za naruszenie prawa przewiduje się konfiskatę dóbr dziedzicznych i sekwestracje dochodów z dóbr kościelnych. W przypadku choroby prymasa jego funkcję miał przejąć inny biskup z Wielkopolski, ale za jego zgodą. I ta uchwała nie znalazła już zastosowania, bowiem dobiegł końca byt Rzeczypospolitej[7].

[5] J. Dzięgielewski, *Prymasi w roli interreksów*, w: *Prymasi i prymasostwo w dziejach państwa i narodu polskiego*, red. W.J. Wysocki, Warszawa 2002, s. 40.

[6] H. Karbownik, op. cit., 465-456.

[7] Ibidem, s. 461.

b) Obowiązki prymasa-interreksa

Prymas-interreks był zobligowany do konsultacji z radą w ważnych sprawach. Bezkrólewia w czasie panowania dynastii jagiellońskiej dostarczają materiału źródłowego o istnieniu takiej rady. Prymasi: Wincenty Kot (1436-1448), Zbigniew Oleśnicki (1481-1493), kard. Fryderyk Jagiellończyk (1493-1503), Andrzej Boryszewski (1503-1510), organizując elekcję nowego króla, działali w porozumienia z radą. Brak natomiast informacji o jej składzie i uprawnieniach[8].

Dopiero sejm konwokacyjny z 1632 r. przynosi informacje o powołaniu specjalnej rady u boku interreksa. Jej członkowie winni przebywać w miejscu pobytu prymasa lub w pobliżu, aby mogli prowadzić z nim narady o obronności państwa czy w sprawach dotyczących stosunków międzynarodowych. Sprawy o większym znaczeniu powstałe w czasie bezkrólewia winny być odłożone do sejmu elekcyjnego. Sejm ustalił skład rady: biskupi płocki i chełmiński, 6 wojewodów i kasztelanów oraz 12 posłów[9]. Wspomniana uchwała była wznawiana na konwokacjach w latach 1648, 1668, 1674, 1696, 1733 i 1764[10].

Po konsultacji z radą interreks wydawał uniwersał z podpisami uczestników, narady zawierający informacje o śmierci króla, zwołaniu sejmików przedkonwokacyjnych i konwokacji oraz o przedmiocie obrad tychże gremiów. Należy sądzić, że prymas zabierał pierwszy głos w naradzie i nią kierował. Według uchwały wspomnianej konwokacji z 1632 r. orzeczenia trybunałów, sądów ziemskich i grodzkich, wydane przed ogłoszeniem uniwersału, mają moc prawną, natomiast nie mają jej, jeżeli dekrety sądów wydano po opublikowaniu uniwersału[11].

Skoro tylko zaistniało bezkrólewie, prymas rozpoczynał urzędowanie jako międzykról. Pierwszym jego obowiązkiem było ogłoszenie stanu bezkrólewia. Następnie wysyłał zawiadomienia o śmierci króla do instytucji publicznych, do rozmaitych osób w kraju i za granicą. Prymas Mikołaj Prażmowski (1666--1678) o abdykacji Jana Kazimierza w 1668 r. zawiadomił papieża Klemensa IX i najwyższe autorytety polityczne Europy. Podobnie postąpił prymas Teodor Potocki po śmierci Augusta II (1733). Zwolnienie tronu następowało z trzech powodów: śmierć monarchy, abdykacja i detronizacja. W odniesieniu do pierwszego bezkrólewia nie było problemu z jego głoszeniem. Jednak w epoce królów elekcyjnych mamy do czynienia z przypadkami abdykacji i detronizacji, które utrudniały interreksom zajęcie stanowiska. Prymas Uchański, popierający Henryka Walezego, po jego ucieczce do Francji, licząc na powrót monarchy do

[8] Ibidem, s. 462,
[9] Ibidem.
[10] Ibidem.
[11] Ibidem.

Polski, zwlekał z ogłoszeniem bezkrólewia. Dopiero po formalnym zrzeczeniu się tronu przez Walezjusza ogłosił bezkrólewie i zwołał sejm konwokacyjny na dzień 3 października1575 r. Abdykacja Jana Kazimierza została podana do publicznej wiadomości na sejmie nadzwyczajnym (27 VIII – 15 IX 1668). W kłopotliwym położeniu znalazł się prymas Michał Radziejowski, kiedy szlachta zdetronizowała Augusta II (1704). Jednak prymas ogłosił bezkrólewie i zwołał sejm elekcyjny na dzień 22 czerwca 1704 r. Zwycięsko z elekcji wyszedł Stanisław Leszczyński, ale prymas go nie nominował i nie koronował. Zamieszanie wokół tronu polskiego trwało dalej. Dnia 24 września 1706 r. August II zrzekł się polskiej korony na rzecz Stanisława Leszczyńskiego, ale w 1709 r. cofnął abdykację i przybył z Drezdna do Polski[12].

Kolejnym obowiązkiem prymasa-interreksa było zwołanie konwokacji. Wspomniano już, że sejm konwokacyjny odbył się po raz pierwszy w 1573 r. i był zwoływany w każdym bezkrólewiu. Wyprzedzały go również powołane przez prymasa sejmiki wojewódzkie, które obradowały nad programem konwokacji i wybierały posłów na sejm konwokacyjny. Przy tych czynnościach prymas współdziałał z radą, co potwierdzają liczne protokoły konwokacji z lat 1632, 1648, 1696, 1733, 1764. Merytoryczny zakres konwokacji odpowiadał sprawom zapowiadanym w uniwersałach. Protokoły konwokacji podpisywali: prymas oraz uczestniczący w niej biskupi, senatorowie i posłowie[13].

Bardzo ważnym obowiązkiem interreksa była obrona granic państwa i zabezpieczenie ładu wewnętrznego, o czym wspominają wszystkie protokoły konwokacji. Prymas działał w tym zakresie w porozumieniu ze specjalną radą złożoną z biskupów, senatorów i posłów. Do jego kompetencji należało ogłoszenie wraz z radą pospolitego ruszenia, gdyby siły wojska komputowego były za słabe do obrony przed wrogiem. Powiększenie stanu wojska komputowego i jego wynagrodzenie wymagało wiedzy prymasa i jego rady. W razie zagrożenia zewnętrznego i wewnętrznego kraju konwokacja z 1764 r. pozwoliła prymasowi zarządzić rozesłanie wici. Protokoły konwokacji z lat1648, 1668, 1674 potwierdzają odpowiedzialność prymasa za sprawy obrony kraju przed wrogami zewnętrznymi. Niespokojne czasy XVII i XVIII w. w większym stopniu angażowały prymasów do troski w sprawach obrony kraju[14].

Interreks mógł przyjmować poselstwa zagraniczne i załatwiać z nimi aktualne sprawy międzynarodowe. Niektóre konwokacje (1733, 1764) zlecały prymasowi troskę o dotrzymanie traktatów pokojowych z krajami ościennymi, bowiem one również służyły sprawie bezpieczeństwa kraju. Konwokacja z 1674 r.

[12] Ibidem, s. 463-464.
[13] Ibidem, s. 456-457.
[14] Ibidem, s. 465.

zleciła prymasowi i jego radzie opracowanie instrukcji dla komisji sejmowej do uzgodnienia trwałego pokoju między Polską a Rosją. Konwokacja z 1733 r. zleciła mu podjęcie starań w Rzymie o beatyfikacje bądź kanonizacje Polaków, m.in. Jana z Dukli, Władysława z Gielniowa, Jana Kantego[15].

W epoce jagiellońskiej zjazd elekcyjny po śmierci króla zwoływał na mocy zwyczaju prymas za zgodą rady królewskiej. Wcześniej w elekcji brali udział członkowie rady królewskiej, a później członkowie izby senatorskiej i rycerskiej (szlacheckiej). W epoce królów elekcyjnych sytuacja uległa zmianie. Stanowisko interreksa zostało umocowane prawnie (1573), prawo zaś do elekcji króla miał każdy szlachcic, posiadający nieruchomość ziemską (elekcja *viritim*). Termin i miejsce elekcji wyznaczał sejm konwokacyjny.

Prymas uczestniczył w elekcji i czuwał nad jej przebiegiem. Na początku intonował hymn do Ducha Świętego – *Veni Creator Spiritus*. Liczenia głosów dokonywano w obecności prymasa, który objeżdżał konno pole elekcyjne i zbierał glosy, albo też podawano mu je w miejscu, gdzie przebywał. Istotną częścią procedur elekcyjnych było ogłoszenie zwycięzcy, czyli nominacja. W okresie jagiellońskim sam prymas ogłaszał wyniki wyboru. Na pierwszym sejmie konwokacyjnym w 1573 r. przyjęto rozwiązanie kompromisowe. Interreks nominował wybranego monarchę, a marszałek wielki koronny ogłaszał go publicznie. Niektóre konwokacje (1668, 1674, 1696, 1733) żądały od interreksa trzykrotnego zapytania o zgodę wszystkich stanów, zanim dokona on nominacji. Nominacja króla była prerogatywą osobistą interreksa. Niektóre konwokacje (1632, 1648, 1764) groziły karami tym osobom, które ośmieliły się naruszyć uprawnienia prymasa. O tych sprawach wspomniałem już wcześniej. Za wybór nowego króla dziękowano w kościele św. Jana w Warszawie odśpiewaniem hymnu – *Te Deum laudamus*[16].

Procedury elekcji dopełniało koronowanie wybranego monarchy. Długo przed ukształtowaniem się urzędu interreksa koronowanie króla i królowej należało do prerogatyw arcybiskupów gnieźnieńskich, ale sprawa nie była uregulowana pod względem prawnym. Koronowanie trzeciej małżonki Władysława Jagiełły – Elżbiety Granowskiej przez arcybiskupa lwowskiego mogło stworzyć niebezpieczny precedens dla uprawnień Gniezna. Drugi powód zabezpieczenia prerogatywy arcybiskupów gnieźnieńskich dały roszczenia biskupa krakowskiego Zbigniewa Oleśnickiego, który jako kardynał domagał się pierwszego miejsca w radzie królewskiej i przy koronacji królów. Aby na przyszłość zapobiec nieporozumieniom, Kazimierz Jagiellończyk w konstytucji wydanej na sejmie piotrkowskim

[15] Ibidem, s. 466.
[16] Ibidem, s. 467.

w1451 r. zagwarantował metropolitom gnieźnieńskim koronowanie króla i królowej. Uchwała sejmu potwierdziła dawny zwyczaj, że koronatorem panujących jest metropolita gnieźnieński[17]. Uprawnienie to zostało potwierdzone w 1550 r. przez Zygmunta Augusta[18] i papieża Sykstusa V w 1589 r.[19] Istniały odstępstwa od tej zasady, o czym już wspomniano już w innym miejscu.

Pierwszym miejscem koronacji było najpierw Gniezno, gdzie koronowało się 5 polskich władców. Od czasów Władysława Łokietka koronacje królów i królowych zasadniczo odbywały się w katedrze wawelskiej. Właśnie w związku z tym miejscem powstał ostry spór o prawo koronowania pomiędzy prymasem Andrzejem Olszowskim a biskupem krakowskim Andrzejem Trzebnickim, który jako ordynariusz miejsca rościł pretensje do przeprowadzenia obrzędu koronacji. Ambitny prymas odwołał się do Rzymu. Kongregacja do spraw Biskupów rozstrzygnęła w 1675 r., że wyłączne prawo koronowania panujących w katedrze wawelskiej należy do arcybiskupów gnieźnieńskich[20]. Niektóre koronacje odbyły się w kolegiacie św. Jana w Warszawie: królów Stanisława Leszczyńskiego i Stanisława Augusta Poniatowskiego oraz małżonek królewskich Cecylii Renaty – żony Władysława IV, Eleonory – żony Michała Wiśniowieckiego, Katarzyny – żony Stanisława Leszczyńskiego.

Urząd interreksa nie miał charakteru ciągłego, ale od 1573 r. był urzędem stałym. Skoro tylko zaistniało bezkrólewie, z mocy prawa funkcjonował międzykról, który uruchamiał instytucje prowadzące do elekcji nowego króla. Sprawa wynagrodzenia interreksa wymaga badań historycznych. Konwokacja z 1764 r. zawiera informację, że wynagrodzenie prymasa ustala jego rada, ale nie podaje wysokości wynagrodzenia[21]. Wiadomo, że Rzeczpospolita wyasygnowała prymasowi W. Łubieńskiemu 200 000 złp na wydatki związane z obowiązkami interreksa[22]. Niewątpliwe interreksi, wykonując swój urząd, szafowali również swoim majątkiem na rzecz państwa.

2. Interreksi w działaniu

Interregna w epoce królów elekcyjnych były w latach: 1572-1573, 1574-1576, 1586-1587, 1632, 1648, 1668-1669, 1673-1674, 1696-1697, 1704, 1733, 1763-1764.

[17] *Volumina legum*, wyd. 2, nakładem J. Ogryzki, t. II, Petersburg 1859, f. 172.
[18] Ibidem, t. III, f. 593-594.
[19] Archiwun Archidiecezjalne w Gnieźnie, AC, B1, Liber privilegiorum 1136-1858 (kopiarz), 161-164.
[20] *Decretales summorum pontificum pro Regno Poloniae*…, Posnaniae 1869, s. 242.
[21] H. Karbownik, op. cit., s. 469.
[22] E. Rostworowski, *Łubieński Władysław Aleksander h. Pomian (1703-1767), prymas Polski*, w: PSB, 18, 1973, s. 508.

Łącznie było 11 okresów bezkrólewia. Urząd interreksa piastowali prymasi: Jakub Uchański, Stanisław Karnkowski, Jan Wężyk, Maciej Łubieński, Mikołaj Prażmowski, Kazimierz Florian Czartoryski, Andrzej Olszowski, kard. Michał Radziejowski, Teodor Andrzej Potocki, Władysław Łubieński. Jak wspomniano, było 11 okresów bezkrólewia, interreksów natomiast jedynie 10, bowiem Uchański pełnił dwukrotnie obowiązki głowy państwa.

Problematyką działalności interreksów zajmowano się w przeważającej mierze tylko okazyjnie. Jedynie prymas Jakub Uchański posiada gruntowane opracowanie biograficzne (s. 884) autorstwa Teodora Wierzbowskiego, który funkcji interreksa poświęcił obszerny rozdział liczący 110 stron (s. 490-600)[23]. Pozostali wybitni mężowie czekają na źródłowo udokumentowane biografie bądź przynajmniej rozprawy analizujące szczegółowo okresy ich działalności jako interreksów. Właśnie brak wspomnianych badań szczegółowych utrudnia charakterystykę roli prymasów jako interreksów.

Największe uprawnienia państwowe posiadali prymasi właśnie w okresie bezkrólewi. Z pomocą senatu prowadzili bieżącą politykę państwa. Ważne decyzje zapadały w szerszym gronie senatorów. Spostrzeżenie to uzasadnia potrzebę konieczności zwrócenia uwagi na funkcjonowanie „kolegialnego interreksa", ale sprawa ta wymaga dalszych badań[24]. Interreksi zwoływali sejmy i sejmiki, kierowali wszystkimi procedurami, związanymi ze zgodną elekcją nowego króla i wybrania najlepszego spośród wielu ubiegających się o polską koronę. Czuwali nad bezpieczeństwem państwa zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i zewnętrznym. Po wygaśnięciu dynastii jagiellońskiej nastały dla Rzeczypospolitej czasy trudne. Zintensyfikowały się napięcia wewnętrzne i naciski obcych dworów na wybór swoich kandydatów do korony polskiej. Należy podkreślić, że prymasi kierowali państwem bez realnych instrumentów władzy i zapewne bez dodatkowych pieniędzy.

Odpowiedzialność interreksów była ogromna. Zanim doszło do elekcji pracowali, przygotowując sejmy konwokacyjne, które były dla nich dużym obciążeniem i nie zawsze przebiegały w atmosferze spokoju. Podczas 5 pierwszych elekcji drażliwa była sprawa uchwały konfederacji warszawskiej *de religionis*. Nie mogli oni sobie pozwolić na ustępstwa wobec obozu reformacji, byłoby to bowiem źle widziane w Rzymie. Z drugiej zaś strony blokowanie uchwały groziło naruszeniem wartości zgody szlacheckiej i pokoju w Rzeczypospolitej i mogło

[23] T. Wierzbowski, *Jakub Uchański, arcybiskup gnieźnieński (1502-1581). Monografia historyczna*, Warszawa 1895. (Uchansciana t. 5).

[24] J. Dorobisz, W. Kaczorowski, *Sieradzanie – arcybiskupami gnieźnieńskimi za panowania Wazów: 1587-1668*, w: *1000 lat archidiecezji gnieźnieńskiej*, pod red. J. Strzelczyka i J. Górnego, Gniezno 2000, s. 276.

utrudniać przeprowadzenie wolnej elekcji. Funkcje reprezentacyjne zajmowały dużo czasu i kosztowały niemało wysiłku interreksów, będących w podeszłym już wieku, którzy jako najwyżsi dostojnicy kościelni w kraju przewodniczyli licznym nabożeństwom i uroczystościom państwowym. Pełnienie zaś roli mediatora wymagało dużej cierpliwości i wzniesienia się ponad podziały stronnictw, co również nie było łatwe. Działalność mediacyjna wymagała nie tylko cierpliwości, ale nieraz i czasu do wyciszenia napiętej sytuacji. Diariusze sejmowe zawierają liczne wzmianki o chorobach interreksów. Prawdopodobnie miały one nieraz charakter „dyplomatyczny", nie zapominając, że u wiekowych prymasów choroby były sprawą normalną. Wspomniane „choroby dyplomatyczne" interreksów i w związku z tym odwlekanie decyzji nie tylko wpływało na uspokojenie roznamiętnionych elektorów, ale również mogło skutkować wynikiem wyborów, a nawet mieć wpływ na losy kraju. Wśród interreksów szczególnie prymas Karnkowski wykorzystywał choroby i demonstrację uczuć jako instrumenty polityczne. Np. w 1587 r. prymas nagle śmiertelnie zachorował i po zażegnaniu kryzysu nagle odzyskał zdrowie. Na potrzeby walki wyborczej potrafił płakać, grozić karami z niebios, ale miał również odwagę stawać między szykującymi się do walki stronnictwami, nie dopuszczając do rozlewu krwi[25].

Interreks zwoływał 3 sejmy: konwokacyjny, elekcyjny i koronacyjny. Pierwszy wyznaczał termin i miejsce sejmu elekcyjnego, który przygotowywał warunki rządzenia dla przyszłego króla, wskazując program przyszłej polityki państwa. Wspomniane warunki elekt musiał zaprzysiąc przed koronacją. Trzeci sejm, zwany koronacyjnym, odbywał się podczas koronacji. Dopiero w dniu koronacji kończyło się urzędowanie międzykróla. Praktyka zwoływania trzech sejmów utrzymała się podczas wszystkich bezkrólewi.

Na pierwszej konwokacji zapadło postanowienie, że elekcja króla odbędzie się na prawym brzegu Wisły pod wsią Kamion. Wyznaczenie przez konwokację miejsca elekcji na Mazowszu miało podwójny skutek: 1. można było przewidzieć, że na polu elekcyjnym zjawi się najliczniej szlachta mazowiecka przywiązana do religii rzymskiej i zdecydowanie przeciwna protestantom; 2. ta właśnie okoliczność zaktywizowała przerażonych dysydentów do działania na rzecz zabezpieczenia swojej egzystencji w państwie. Spowodowali oni, że na zakończenie konwokacji powstała konfederacja warszawska, która uchwaliła słynne prawo o pokoju religijnym w państwie. Do tego czasu obóz reformacyjny czuł się bezpiecznie za rządów Zygmunta Augusta, natomiast w nowej sytuacji, kiedy przyszły król będzie musiał przysięgą gwarantować prawa obowiązuje w Polsce, konfederacja warszawska zabezpieczała spokojny byt dysydentów w państwie.

[25] J. Dzięgielewski, *Sejmy elekcyjne – elektorzy – elekcje*, Pułtusk 2003, s. 88-90.

Miejscem urzędowania interreksów były pola elekcyjne pod Warszawą. Lokalizacji miejsca elekcji dokonała pierwsza konwokacja, która wyznaczała koncentrację elektorów na polach podwarszawskiej wsi Kamion, usytuowanej na prawym brzegu Wisły. Dla elektorów z Litwy okolice Warszawy były bardziej dogodne aniżeli na południu Polski, np. Lublina czy Krakowa. Druga elekcja zwołana została na polach między Wielką Wolą a Warszawą na lewym brzegu Wisły, gdzie odbyły się prawie wszystkie zjazdy. Wola była lepszym miejscem aniżeli Kamion i to z kilku powodów. Eliminowała trudności komunikacyjne związane z przejazdem przez jedyny most warszawski. W Starej i Nowej Warszawie oraz na ich przedmieściach znajdowały się kwatery znaczniejszych elektorów, co skracało czas przejazdu na pole elekcyjne. Liczne klasztory warszawskie użyczały swoich pomieszczeń na zebrania szlachty i magnatów. Wola była królewszczyzną, co ułatwiało ewentualne rekompensaty z powodu zniszczeń związanych ze stacjonowaniem wielotysięcznych tłumów na polu elekcyjnym. W 1733 r. przeniesiono elekcję Augusta III na pola pod wieś Kamion, ale zaraz sejm pacyfikacyjny uchwalił konstytucję, że jedynym legalnym miejscem elekcji króla będzie Wola[26]. Błonie podwarszawskie podzielono na dwie części: dla senatorów i posłów. Prymas urzędował w części senatorskiej w budowli wzniesionej z drewna, nazwanej szopą senatorską i ta nazwa przylgnęła do tego budynku. Tu prymas nominował nowego króla.

W czasie rządów interreksów powstały ważne dla państwa i spokoju społecznego deklaracje polityczne i prawa, również na płaszczyźnie wyznaniowej, dzięki dobrej współpracy prymasów i szlachty. Warto przywołać tutaj wybiórczo działania dwóch interreksów Jakuba Uchańskiego i Jana Wężyka.

Na sejmie elekcyjnym w 1573 r., jeszcze przed wyborem króla, specjalna komisja ułożyła warunki dla przyszłego monarchy. Zostały one później nazwane artykułami Henrykowskimi i były przedstawiane do zaprzysiężenia kolejnym królom aż do schyłku Rzeczpospolitej. Miały one charakter stały i były swego rodzaju konstytucją określającą zasady ustrojowe państwa oraz kompetencje króla i sejmu. W szczególności król zobowiązywał się, że nie przeprowadzi wyboru następcy za swego życia (*vivente rege*), bowiem Rzeczpospolita ma być państwem z wolną elekcją monarchy, przysługującą wszystkim stanom. Potwierdzał konfederację warszawską o dysydentach. Bez zgody sejmu nie będzie wszczynał wojny ani zwoływał pospolitego ruszeniu, zawierał traktatów międzynarodowych. Szlachta zobowiązywała przyszłego władcę do zwoływania co 2 lata sejmu, który decydować będzie m.in. o nakładaniu podatków. Król zobowiązywał się do utrzymania przy swoim boku stałej rady złożonej z 16 sena-

[26] Ibidem, 79-80.

torów – rezydentów. Ponadto miał obowiązek przedstawiania radzie wszystkich ważniejszych spraw, jednak nie musiał trzymać się uchwały większości. Ostatni artykuł zwalniał szlachtę od posłuszeństwa wobec monarchy, gdyby naruszył on wolności, prawa, artykuły etc.

Ułożone na sejmie elekcyjnym *pacta conventa* dotyczyły zobowiązań w odniesieniu do Henryka Walezego, ale na ich wzór zawierano umowy specjalne z jego następcami.

W czasie pierwszego interregnum, kiedy prymas Uchański wraz z sejmem odpowiadał za losy Rzeczypospolitej, zawiązała się Konfederacja Generalna Warszawska, której uchwały gwarantowały wolność religijną dysydentom. Nazwę tę zaczerpnięto z aktu konfederacji (*dissidentes in religione*). Dokument ten ma duże znaczenie w kontekście wojen religijnych, w których pogrążona była Europa. Powstał on na zasadzie kompromisu między innowiercami a hierarchią katolicką. Na czele powołanej przez prymasa piętnastoosobowej komisji sejmowej stał Stanisław Karnkowski, ówczesny biskup włocławski (1567-1581), tęga głowa i jedna z wybitnych postaci epoki. Akt konfederacji wszedł, jak wspomniano, do artykułów henrykowskich i stał się jednym z podstawowych praw kraju, obowiązujących do końca Rzeczypospolitej szlacheckiej. Mimo współpracy hierarchii w powstaniu konfederacji, była ona później przez biskupów namiętnie zwalczana. Trudno tutaj nie zauważyć wpływu stanowiska Rzymu, w szczególności zaś nuncjusza w Polsce, Franciszka Commendone. Zwalczali ją: prymas Uchański, jego następca Stanisław Karnkowski, Hozjusz oraz inni biskupi. Do jej obrońców należeli: Franciszek Krasiński, biskup krakowski, jego następca Piotr Myszkowski, Wawrzyniec Goślicki (kolejno biskup kamieniecki, chełmski, przemyski, poznański) oraz biskup kamieniecki Dionizy Secygniowski[27].

W czasie bezkrólewia po śmierci Zygmunta III Wazy wynegocjowano ugodę między stanami (*compositio inter status*), regulującą szereg spraw: przechodzenie nieruchomości szlacheckich w posiadanie instytucji kościelnych, ustalenie w zakresie właściwego sądu do rozstrzygania spraw spornych między szlachtą a duchowieństwem, sposób zamiany dziesięciny, czas preskrypcji dóbr kościelnych będących w posiadaniu szlachty.

Niechęć szlachty do przekazywania ziemi instytucjom kościelnym sięga czasów średniowiecznych. Od połowy XVI w. szlachta coraz natarczywiej domagała się załatwienia sprawy kompozycji. W czasie panowania Stefana Batorego i Zygmunta III nie było warunków do wynegocjowania ugody, które powstały dopiero w czasie bezkrólewia po śmierci Wazy. Trzeba tu zauważyć, że właśnie w tym czasie nastąpił najbardziej intensywny skok rozwojowy zakonów, co

[27] St. Litak, *Od Reformacji do Oświecenia*, Lublin 1994, s. 54-55.

zapewne nie uszło uwadze szlachty, która usiłowała zapobiec dalszemu przechodzeniu ziemi do instytucji kościelnych[28]. Z drugiej strony episkopat potrzebował szlachtę katolicką jako sprzymierzeńca do obrony przed zwolennikami reformacji, zmierzającymi do zabezpieczenia swojej sytuacji w państwie. Ważną rolę w przeprowadzeniu do skutku kompozycji odegrał interreks prymas Jan Wężyk, zwłaszcza jego zdolności mediacyjne. Załatwienia kompozycji żądały niektóre zjazdy przedkonwokacyjne, ale sejm konwokacyjny (22 VI – 17 VII 1632) odłożył ją do sejmu elekcyjnego, który istotnie poświęcił jej dużo uwagi. Zjazd opracował projekt ugody, który przewidywał m.in. zakaz nabywania ziemi przez instytucje kościelne, preskrypcję dóbr kościelnych w posiadaniu szlachty po 70 latach oraz prawo do roszczeń duchowieństwa do dziesięciny tylko na podstawie oryginalnych dokumentów (nie zaś księgi beneficjów). Atmosfera dyskusji w kole szlacheckim była bardzo burzliwa (4 XI). Na wspólnym posiedzeniu przedstawicieli senatu i sejmu (6 XI) zapadła zgoda na uprzednio podjęte uchwały, ale sprzeciwił się jej prymas Wężyk, apelując o wstrzymanie się od podjęcia uchwał, zanim papież wyrazi zgodę, wskazując również, że nie osiągnie się wymaganej przez parlament jednomyślności wobec sprzeciwu senatorów duchownych. Podobne do deklaracji prymasa oświadczenie składali także biskupi. Byli gotowi zakazać zakonom nabywania ziemi nawet, jeśli papież nie wyraziłby na to zgody. Oczekując na stanowisko papieża odłożono sprawę do sejmu koronacyjnego. Koronacja Władysława IV odbyła się 6 lutego 1633 r. Nowy król desygnował do rozmów z Kurią Rzymską Jerzego Ossolińskiego, który jako poseł królewski składał zwyczajową obediencję papieżowi. Poselstwo osiągnęło pełny sukces, zabierając z Rzymu reskrypty papieskie w sprawie zakazu nabywania ziemi przez zakony i brewia dotyczące zamiany dziesięciny wytycznej na stałą (pieniężną) i ustanawiające sąd nuncjatury w Warszawie jako ostatnią instancję w sprawach kryminalnych między duchowieństwem a szlachtą. Dopiero teraz sejm zwyczajny zwołany na 31 stycznia 1635 r. doprowadził do unormowania spraw spornych między szlachtą a duchowieństwem, uchwalając kilka konstytucji, z których najważniejsza zabraniała przekazywania ziemi szlacheckiej na rzecz zakonów. Pozostałe konstytucje sejmowe dotyczyły: forum ludzi stanu szlacheckiego z duchownymi w sprawach kryminalnych i majątkowych, „wiederkaufach zabraniając większych zapisów na rzecz Kościoła niż połowa wartości obciążanych dóbr i zamiany dziesięciny snopowej na pieniężną. Posłowie wielkopolscy i sandomierscy postulowali dalsze ograniczenia, np. zakaz nabywania

[28] J. Kłoczowski, *Zakony męskie w Polsce w XVI-XVIII wieku*, w: *Kościół w Polsce*, t. 2: *Wieki XVI-XVIII*, Kraków 1970, s. 626.

ziemi przez kapituły, zatwierdzanie wszystkich fundacji na rzecz Kościoła przez sejm, ale ich dezyderaty nie uzyskały aprobaty większości[29].

Zanim scharakteryzowany zostanie udział prymasów oraz ich wiodąca rola w elekcjach królewskich, trzeba uwypuklić dwie ważne sprawy: 1. w pierwszej fazie wolnych elekcji (XVI-XVII w.) prymasi istotnie mieli wpływ zarówno ma przebieg walki wyborczej, jak i na jej wynik. Największym zagrożeniem Rzeczypospolitej było niebezpieczeństwo wojny domowej. Interreksi nie dysponowali orężem, co mogło nawet zaszkodzić pokojowi i powszechnej zgodzie, natomiast jako cierpliwi mediatorzy, czuwając nad bezpieczeństwem państwa, mogli doprowadzić do korzystnych rozstrzygnięć politycznych zgodnie z wolą ogółu elektorów. Nieuszanowanie zasad demokracji prowadziłoby do obniżenia autorytetu interreksa. Śmiało można stwierdzić, że siła oddziaływania interreksa zależała od autorytetu osobistego i autorytetu urzędu; 2. w drugiej, końcowej fazie wolnych elekcji (XVIII w.) autorytet prymasów nie miał wpływu na rozstrzygnięcia polityczne, albowiem o nich decydowały państwa ościenne, które osadzały na tronie polskim swoich protegowanych (Gustaw Szwedzki, cesarzowe Anna, Katarzyna II), przestrzegając tylko procedury „wolnych" elekcji[30].

Pierwszemu bezkrólewiu przypadło sprostać prymasowi Uchańskiemu, który znalazł się w trudnym położeniu, bowiem dopiero powstawały prawa i kształtowały się procedury związane z elekcją nowego monarchy. Najpierw zabezpieczył on powiązanie urzędu interreksa z dostojeństwem prymasowskim. Obejmując zaś stanowisko międzykróla, miał bogate doświadczenia na polu działalności zarówno w państwie, jak i w Kościele. Prawnik, wykształcony w Akademii Krakowskiej, zdobył sobie renomę jednego z najlepszych prawników okresu. Jako biskup zaznaczył pewną niezależność od Rzymu. Jednak najnowsze badania uwypuklają, że Uchański, szukając konsensusu z osobami różniącymi się w wierze, miał na celu dobro pluralistycznego państwa, które potrzebowało czynników jednoczących[31].

Pierwszy zjazd elekcyjny odbył się w kwietniu 1573 r., jak wspomniano, na polach pod wsią Kamion po prawej stronie Wisły pod Warszawą. W walce wyborczej odzwierciedlały się cele magnaterii, biskupów i średniej szlachty. Inna rzecz, że oczekiwania klas społecznych nieraz się krzyżowały, a czasem nawet wzajemnie się wykluczały. O tron polski ubiegali się przedstawiciele różnych

[29] Zob. J. Dzięgielewski, *Sprawa compositio inter status 1632-1635*, Kwartalnik Historyczny, 1983, 1, s. 82-91; tenże, *Prymasi*, s. 42.

[30] J. Dzięgielewski, *Prymasi*, s. 49-50.

[31] J. Seredyka, *Arcybiskupi gnieźnieńscy w pierwszym etapie kontrreformacji (1576-1648). Mity i fakty*, w: *Kultura polityczna w Polsce*, t. 2: *Mity i fakty*, pod red. M. Kosmasa, Poznań 1999, s. 48-49.

obcych dynastii. Kandydatem papieża, większości biskupów i znacznej części magnaterii był Ernest Habsburg, syn cesarza Maksymiliana II. Większość szlachty była mu przeciwna z wielu powodów, m.in. nie chciała absolutnych rządów Habsburga w Polsce i umocnienia wpływów oligarchii. Średnia szlachta najchętniej widziałaby na tronie polskim Piasta, ale nie zgłosił się żaden kandydat. Przeciwnicy Habsburga skupili się wokół kandydatury Francuza Henryka księcia Andegaweńskiego, brata króla francuskiego Karola IX. Mimo że współorganizował rzeź Hugenotów w noc św. Bartłomieja w 1572 r., poparło go wielu polskich dysydentów. Biedna szlachta mazurska zebrana bardo licznie na polu elekcyjnym nie była do końca świadoma, co się dzieje na jej oczach. Rzym nie miał zastrzeżeń w odniesieniu do Francuza, w ostatniej chwili poparł go nuncjusz Commendone oraz większość episkopatu z czołowymi przedstawicielami: prymasem Jakubem Uchańskim i jego następcą w urzędzie – biskupem kujawskim Stanisławem Karnkowskim. Do rezultatu wyborczego przyczyniły się również mistrzowskie zabiegi posła francuskiego bp. Montluca i francuskie pieniądze. Prymas nominował 12 maja 1573 r. Andegawena monarchą Polski i koronował go 21 lutego 1574 r. w katedrze na Wawelu. Wkrótce okazało się, że wybór był nieszczęsny. Lekkomyślny, nie cieszący się dobrą reputacją król, na wiadomość o śmierci brata Karola IX opuścił kraj w nocy z 18 na 19 czerwca 1574 r., udając się do Francji. Próby zawrócenia go z drogi były daremne (bp Karnkowski). Prymas zwlekał z ogłoszeniem bezkrólewia, wyznaczając ostateczny termin powrotu świeżo wybranego króla do dnia 12 maja 1576 r. Pierwszy król elekcyjny nie ujrzał powtórnie obranej ojczyzny. Marcin Bielski skomentował te wydarzenia: „Jakoż wielu nas było takich, cośmy sobie wszystko dobrze z tym panem obiecywali i tego rozumienia o nim byli, że nam lepiej i pożyteczniej żaden nadeń nie mógł panować; ale my tak, a Pan Bóg wszystko obrócił inak”[32]. Pogłębioną refleksję historyczną napisał prof. A. Sokołowski: „Tak odbyła się pierwsza, właściwa elekcja, mająca dla dalszych dziejów Rzeczypospolitej niesłychanie doniosłe znaczenie, jako źródło późniejszej anarchii i korupcji, psującej sumienie narodu. Podstęp i intryga z jednej, a łatwowierność z drugiej strony otworzyły do tronu drogę kandydatowi, który miał zawieść wszystkie nadzieje narodu. Ale w chwili stanowczej nikt sobie z tego sprawy nie zdawał”[33].

Drugie bezkrólewie było okresem bardzo burzliwym. O przeforsowanie swego kandydata na króla walczyła średnia szlachta i magnateria, która chciała powtórzyć scenariusz pierwszego bezkrólewia. Senat stał po stronie cesarza

[32] *Kronika polska Marcina Bielskiego*, Cz. 6, Warszawa 1832, s. 138. *Zbiór pisarzów polskich*, t. 18.

[33] A. Sokołowski, *Dzieje Polski ilustrowane. Na podstawie najnowszych badań historycznych*, t. 3, Wiedeń 1904, s.14.

Maksymiliana II Habsburga. Z obozem możnowładczym związał się prymas Uchański, nie bez wpływu nuncjusza. Jednak stronnictwo procesarskie nie potrafiło pozyskać ogółu szlachty. Senat obradujący w osobnym kole przeprowadził 12 grudnia 1575 r. wybór cesarza, którego interreks nominował monarchą Polski. Decyzja wiekowego prymasa była samowolna i wywołała oburzenie oponentów szlacheckich. Jej konsekwencje ujawniły się natychmiast. Niewątpliwie zabrakło Uchańskiemu sił, aby prowadzić trudne mediacje z niezadowolonym obozem szlacheckim. Nadto był on pod silnym wpływem nuncjusza apostolskiego. Sam Uchański deklarował, że kieruje się dobrem ojczyzny, ale jego przeciwnicy polityczni nie wierzyli temu[34]. Większość szlacheckich elektorów nie uznała wyboru, jako że był on dokonany tylko przez jeden stan i trzy dni później (15 XII 1576) powołała na tron polski Annę Jagiellonkę i Stefana Batorego, zobowiązując elekta do poślubienia Anny. Wybór Batorego był nieoczekiwany i nawet zaskoczył elektorów magnackich. Na polu elekcyjnym wrzało. Groziła wojna domowa w Rzeczypospolitej podzielonej na dwa wrogie sobie obozy. Niewątpliwie korzystna zarówno dla Batorego, jak i dla pokoju wewnętrznego państwa była śmierć drugiego elekta cesarza Maksymiliana II.

Dnia 1 maja 1576 r. na Wawelu odbyła się podwójna uroczystość: ślub Anny Jagiellonki ze Stefanem i koronacja pary królewskiej. Koronatorem powinien być prymas Uchański, zgodnie z przywilejami wydanymi przez królów polskich (Kazimierza Jagiellończyka, Zygmunta Starego i Zygmunta Augusta), który jednak nie przybył do Krakowa. Sympatie polityczne prymasa były powszechnie znane, Batoremu zaś bardzo zależało, aby obrzędu koronacji dokonał prymas. Wobec jego odmowy sejm koronacyjny uchwalił 25 kwietnia 1576 r. konstytucję obligującą biskupa włocławskiego Karnkowskiego do dokonania obrzędu koronacyjnego, który odbył się 1 maja w katedrze na Wawelu[35]. Uchański był głęboko dotknięty, że koronacja odbyła się bez jego udziału[36].

Rządy Batorego zakończyła niespodziewana śmierć, która przyszła już 12 grudnia 1586 r. Ponownie nastało bezkrólewie, już trzecie w ciągu 14 lat. Pretendentów do korony polskiej było kilku, ale ostatecznie utrzymało się dwóch. Anna Jagiellonka, wdowa po Batorym, podsunęła kandydaturę Zygmunta Wazy, syna Katarzyny Jagiellonki i Jana III, króla Szwecji. Poparli ją główni aktorzy na polskiej scenie politycznej, interreks Stanisław Karnkowski i hetman koronny Jan Zamoyski. Początkowo prymas zajął postawę wyczekującą, ulegając wpływom prohabsbursko nastawionemu nuncjuszowi Hannibalowi z Kapui, również paktował z księciem Fiodorem, ale ostatecznie stanął przy Zamojskim

[34] T. Wierzbowski, op. cit., s. 574.
[35] Ibidem, s. 594-595.
[36] Ibidem, 596.

i Zygmuncie III. Kontrkandydatem był arcyksiążę Maksymilian Habsburg, brat cesarza Rudolfa II. Drugiego pretendenta popierała możnowładcza rodzina Zborowskich, która początkowo zdobyła przewagę dzięki poparciu domu Habsburgów, który nie szczędził pieniędzy. W tło walki wyborczej wpisywał się konflikt wewnętrzny w państwie, który zaistniał już w czasie rządów Batorego, teraz zaś odżył na nowo. Zborowscy, zwalczani przez zmarłego króla i Jana Zamoyskiego, przystąpili do otwartej walki przeciwko regalistom z hetmanem na czele. Brak jedności w obozie możnowładczym potęgował możliwość wybuchu wojny domowej. W czasie konwokacji interreks, tłumacząc się chorobą, unikał konfrontacji z roszczeniami dysydentów, z którymi przyszło zmagać się arcybiskupowi lwowskiemu J.D. Solikowskiemu[37]. Na polu elekcyjnym obradowały dwa koła: generalne Zborowskich i „czarne" Jana Zamoyskiego (od stroju żałobnego przywódcy po zmarłym królu), co spowodowało podwójną elekcję. Koło Zamoyjskiego przeprowadziło wybór Zygmunta III, którego prymas Karnkowski ogłosił 19 sierpnia 1587 r. królem Polski. W kole Zborowskich dokonano 22 sierpnia elekcji Maksymiliana Habsburga i nakazano biskupowi-nominatowi kijowskiemu Stefanowi Jakubowi Woronieckiemu ogłosić go królem Polski. Podwójnej elekcji nie zdołał zapobiec nawet najwybitniejszy interreks, prymas Karnkowski, posiadający dobrą znajomość mentalności rodaków i wybitne zdolności mediacyjne. Przekonywał ich argumentami merytorycznymi, a gdy te nie skutkowały, odwoływał się ogólnie do dobra Rzeczypospolitej. Przerywał obrady sejmu, gdy istniało niebezpieczeństwo pogłębienia podziałów i nakłaniał do wznowienia, gdy świtała nadzieja porozumienia stron. Fizycznie wkroczył między oddziały, szykujące się do zbrojnego starcia, zapobiegając rozlewowi bratniej krwi[38]. Wydawało się, że większe szanse na zdobycie korony miał Maksymilian, ale uprzedził go Jan Zamoyski, wkraczając pospiesznie do Krakowa, i przygotowując miasto do obrony. Maksymilian odstąpił od walki i wycofał się na Śląsk. Dzięki temu możliwa stała się koronacja Zygmunta III, dokonana 27 grudnia przez prymasa Karnkowskiego: 24 stycznia 1588 r. pod Byczyną Zamoyski pokonał wojska Maksymiliana i wziął go do niewoli. Układ bytomsko-będziński, zawarty 9 marca 1989 r. między Polską a cesarzem, przyniósł wolność Maksymilianowi, który jednak nadal wichrzył przeciw Polsce. Zwycięska walka o tron Polski utrwaliła panowanie Zygmunta III. Zasługą Karnkowskiego jest również to, że burzliwa podwójna elekcja zakończyła się pokojowo na sejmie pacyfikacyjnym

[37] H. Kowalska, *Karnkowski Stanisław h. Junosza (1520-1603), prymas Polski*, w: PSB, 12, 1966, s. 79.

[38] J. Dzięgielewski, *Prymasi*, s. 45.

(1589), który zrehabilitował zwolenników Habsburga. Zostali oni przywróceni do czynnego życia politycznego[39].

Po prawie półwiecznym panowaniu Zygmunta III powstało najspokojniejsze bezkrólewie. Wprawdzie stary król myślał o zabezpieczeniu następstwa tronu swemu synowi Władysławowi, ale było to niemożliwe, bowiem zasady ustrojowe państwa zabraniały elekcji króla za życia monarchy (artykuły Henrykowskie). Obowiązki głowy państwa przejął prymas Jan Wężyk. Był człowiekiem gruntownie wykształconym (dwa doktoraty), gorliwym hierarchą i sumiennym senatorem. Otwarty na współpracę z wszystkimi, którym leżało na sercu dobro państwa. Natomiast brakowało mu doświadczenia i zdolności politycznych. Wspierali go swymi radami kanclerz koronny Jakub Zadzik i biskup płocki Stanisław Łubieński, były podkanclerz[40]. Od początku bezkrólewia jedynym poważnym kandydatem do tronu był 37-letni królewicz Władysław, syn zmarłego monarchy. Początkowo o koronie polskiej myślał król szwedzki Gustaw II Adolf, który mógł liczyć na poparcie niektórych rodów protestanckich, ale i oni w końcu oddali swe głosy na królewicza polskiego. Tym razem sejm elekcyjny był wyjątkowy, bowiem wybór Władysława IV 8 listopada trwał zaledwie pół godziny. Prymas Wężyk koronował go 6 lutego 1633 r. w katedrze krakowskiej.

Prymas Wężyk zasłużył się do likwidacji wielu niezałatwionych spraw w zakresie polityki wyznaniowej, o czym już wcześniej napisałem.

Bezkrólewie po śmierci Władysława IV nie było już tak spokojne jak poprzednie. W 1648 r. doszło na Ukrainie do wielkiego powstania pod wodzą Bohdana Chmielnickiego. Sprawa ukraińsko-kozacka stała się najważniejszą kwestią tego bezkrólewia i wywarła wpływ na przebieg elekcji. Stosunek do sposobu jej rozwiązania podzielił Polskę. Obóz ugodowy dążył do porozumienia się z kozakami, natomiast obóz wojenny chciał orężem pokonać powstańców. Do elekcji stawiło się dwóch głównych kandydatów do tronu, braci zmarłego króla. Karol Ferdynand, biskup wrocławski i płocki (nie przyjął sakry) opowiadał się za pokojowym rozwiązaniem konfliktu ukraińskiego. Jan Kazimierz, starszy brat, miał urozmaiconą historię życia, był bowiem oficerem w wojsku cesarza, więźniem francuskim, jezuitą i kardynałem. Ostatecznie przywódca ugrupowania ugodowego Jerzy Ossoliński, kanclerz koronny, poparł eksżołnierza i ekskardynała, spodziewając się większych wpływów na rządy państwa. Z podobnych przyczyn stanęła za nim wdowa po Władysławie IV, odsuwana przez męża od polityki. Za nim opowiadał się Bohdan Chmielnicki. W tej sytuacji partia wojenna Jeremiego Wiśniowieckiego poparła Karola Ferdynanda[41],

[39] H. Kowalska, op. cit., s. 79; J. Dzięgielewski, *Prymasi*, s. 45.
[40] Ibidem.
[41] W. Konopczyński, *Dzieje Polski nowożytnej*, Warszawa 1986, t. 2, s. 6.

za nim również stało duchowieństwo, zwłaszcza jezuici – jako za swoim hojnym mecenasem oraz część szlachty. Biskup wrocławski na początku listopada był już gotów zrezygnować z ubiegania się o koronę i 9 tegoż miesiąca zawiadomił o tym swego starszego brata.

W czasie bezkrólewia obowiązki interreksa przeszły na prymasa Macieja Łubieńskiego, zapominającego się starca, liczącego 76 lat. Historiografia ceni jego zasługi kościelne, natomiast odmawia mu talentu politycznego. Rzecz zrozumiała, że nie mógł bezpośrednio prowadzić działań wojennych na zbuntowanej Ukrainie. Formalnie pełnił obowiązki głowy państwa, ale rzeczywiste rządy oddał kanclerzowi Jerzemu Ossolińskiemu. Na konwokacji w lipcu 1648 r. poparł orientację pokojową. Po ciężkiej klęsce wojsk Rzeczypospolitej pod Piławcami, 23 września 1648 r., sejm elekcyjny był bardzo niespokojny. Elektorzy szlacheccy zdesperowani klęskami wojennymi i utratą rodzin oraz fortun na wschodnich rubieżach Polski byli wyjątkowo rozjątrzeni. Łubieński łagodził atmosferę obrad. Przyczynił się do porozumienia między braćmi walczącymi o tron Polski. Poparł on kandydaturę Jana Kazimierza. 20 listopada nominował go królem Polski, a 17 stycznia 1649 r. koronował na Wawelu[42].

Jan Kazimierz objął władzę w niesłychanie trudnym okresie, a jego panowanie przepełnione było ustawicznymi wojnami. Rzeczpospolita stanęła wobec kilku trudnych spraw. Bunt Kozaków pod wodzą Bohdana Chmielnickiego narzucił wojnę domową. Z tej burzy wywiązała się wojna z Moskwą (1654-1656) i wreszcie w latach 1655-1660 wojna szwedzka. Jan Kazimierz musiał uciekać na Śląsk. Klęski i ogromne zniszczenia odsłoniły słabość Rzeczypospolitej i głęboki kryzys wewnętrzny państwa. Zachwiał się mit o potędze Rzeczypospolitej. Państwa ościenne zaczęły wpływać na los Polski. Obca moneta zaczęła korumpować polskich magnatów. Odsłonięte słabości wskazały na konieczność przeprowadzenia naprawy ustroju państwa. Powstały projekty sposobu głosowania na sejmie (konstytucje uchwalane większością 2/3 głosów), organizacji elekcji (za życia króla – *vivente rege*) i władzy wykonawczej. Próby reform nie zostały zrealizowane. Pasmo złamanych inicjatyw, śmierć żony Marii Ludwiki (aktywnej politycznie), kłopoty z opozycją skłoniły króla do abdykacji (1668).

Nastało kolejne bezkrólewie. Ster nawy państwowej przejął prymas Mikołaj Prażmowski. W przeciwieństwie do poprzednich interreksów, prymas miał tylko 51 lat. Już w czasie rzymskich studiów zetknął się on z Janem Kazimierzem, po powrocie do kraju blisko związał się z dworem królewskim, co ułatwiło mu szybkie awanse na szczeblach administracji państwowej i kościelnej. W 1658 r.

[42] W. Urban, *Łubieński Maciej, h. Pomian (1572-1652), prymas Polski*, w: PSB,18, 1973, s. 492; J. Dięgielewski, *Prymasi*, s. 46.

otrzymał urząd kanclerza koronnego. Od 1666 r. był prymasem. Ścisły związek z partią dworską, sympatie profrancuskie były powszechnie znane, stąd interreks nie mógł odegrać roli bezstronnego arbitra na polu elekcyjnym. Pretendentów zaś do tronu polskiego było znowu kilku. Poparciem dworu francuskiego cieszył się Kondeusz. Austria popierała księcia Karola Lotaryńskiego. Ich rywalem był mało znaczący książę neuburski, Filip Wilhelm, wysuwany jako kandydat do tronu polskiego przez Francję i Austrię raczej dla zmylenia właściwych intencji. Na sejmie konwokacyjnym Prażmowski obronił Kondeusza przed wykluczeniem go spośród kandydatów, natomiast zgromadzenie nałożyło na senatorów obowiązek złożenia przysięgi, że podczas elekcji nie będą się kierować przekupstwem. Na sejm elekcyjny konkurujące strony przyszły z tysiącami wojska, jeszcze większa była jednak liczba zgromadzonych się elektorów. Zebrana szlachta zmusiła interreksa do wykluczenia Kondeusza spośród kandydatów i stała się rzecz niespodziewana. Pod wpływem podkanclerza Andrzeja Olszowskiego, późniejszego prymasa, 19 czerwca szlachta wybrała królem Michała Korybuta Wiśniowieckiego. Interreks przyjechał na pole elekcyjne dopiero po wyborze i nominował go królem Polski, a następnie koronował 29 września, w katedrze wawelskiej. Wybór szlachty nie był dobry, bowiem nowo obrany król nie posiadał odpowiednich kwalifikacji do rządzenia państwem, ale akceptacja zewnętrzna tej elekcji przez interreksa była konieczna, albowiem Polsce groziła wojna domowa. Prażmowski dalej wichrzył, stanął na czele profrancuskiego stronnictwa zwanego malkontentami i dążył do detronizacji króla i wyboru Francuza. Również zamierzał unieważnić małżeństwo Michała Korybuta z arcyksiężniczką austriacką Eleonorą i wydać ją za przyszłego króla Polski[43].

Panowanie Wiśniowieckiego trwało zaledwie 4,5 roku. Najważniejszym, tragicznym wydarzeniem była wojna z Turcją. Rzeczpospolita, nie dysponując odpowiednią armią, nie była zdolna do obrony swych granic. W haniebnym traktacie buczackim (16 IX 1672) oddała Turcji Podole z Kamieńcem. Ukraina pod wodzą Doroszenki została zhołdowana przez Turcję. Polska musiała płacić haracz Turcji w wysokości 22 tysięcy dukatów. Śmierć króla 10 września 1973 r. otworzyła następne bezkrólewie. W poprzednim roku odszedł z tego świata jego najbardziej zacięty wróg Mikołaj Prażmowski, który jeszcze zdążył przed śmiercią pojednać się z królem.

Ster państwa przejął następny interreks, Kazimierz Florian Czartoryski. Przedtem był kolejno biskupem poznańskim, kujawskim i po śmieci prymasa Prażmowskiego Michał Korybut nominował go arcybiskupem gnieźnieńskim

[43] A. Przyboś, *Prażmowski Mikołaj Jan h. Belina (1617-1673), kanclerz koronny, później prymas Polski*, w: PSB, 28, 1984-1985, s. 386-397; J. Dięgielewski, *Prymasi*, s. 47-48.

(15 IV 1673), natomiast zatwierdzenie papieskie nadeszło dopiero po śmierci króla. Historiografia zgodnie wysoko ocenia jego walory moralne i kościelne. Jako biskup uczestniczył w ważnych wydarzeniach politycznych. Popierał projekty elekcyjne Marii Ludwiki, żony Jana Kazimierza, którego namawiał do odstąpienia od abdykacji. W czasie bezkrólewia popierał najpierw kandydaturę Neuburga na tron polski, opowiadał się za wyłączeniem od tronu Kondeusza i w końcu, namówiony przez podkanclerza Andrzeja Olszowskiego, poparł Michała Korybuta. Podjął wysiłki mediacyjne pomiędzy dworem a profrancuskim stronnictwem malkontentów. Krytykował *liberum veto*, bronił prymasa Prażmowskiego przed skonfederowaną szlachtą pod miejscowością Gołąb. Kiedy powstało bezkrólewie, Czartoryski był człowiekiem od dawna schorowanym, co utrudniało jego aktywność jako interreksa. W rywalizacji zaś o tron polski uczestniczyły dwa stronnictwa: austriackie popierało ks. Karola Lotaryńskiego, wśród którego był właśnie Czartoryski i magnateria litewska, m.in. Pacowie, francuskie natomiast oficjalnie popierając Neuburga, było jednak zwolennikiem księcia Kondeusza. Interreks zwołał sejm konwokacyjny do Warszawa, ale z powodu choroby nie mógł w nim regularnie uczestniczyć i wtedy zastępował go biskup poznański Wierzbowski. Uczestniczył również w sejmie elekcyjnym aż do swojej śmierci (15 V 1674). Jego śmierć niewątpliwie oznaczała zmniejszenie szans na wybór księcia lotaryńskiego. Zagrożenie zewnętrzne Polski przez Rosję i Turcję skierowało oczy elektorów szlacheckich na zwycięskiego wodza spod Chocimia, którego w końcu poparła również Francja. Sobieski zaś od dawna popierał interesy francuskie w Polsce[44].

Sukcesję po zmarłym w czasie bezkrólewia interreksie Czartoryskim przejął prymas Andrzej Olszowski, nominowany przez Jana Sobieskiego już 20 czerwca 1674 r. arcybiskupem gnieźnieńskim i zaaprobowany 26 listopada przez papieża. Olszewski miał talent polityczny i długie doświadczenie w pracy publicznej. Od 1666 r. był podkanclerzem. Współpracował już z dworem Jana Kazimierza, a król Michał Korybut właśnie jemu zawdzięczał swoją elekcję. Zdając sobie sprawę z niedobrego wyboru, w czasie bezkrólewia starał się zachować neutralność. Król Sobieski nie spieszył się z koronacją i dwa lata po elekcji prowadził walkę przeciwko Turcji, osiągając pewne rezultaty. W tym czasie bieżącą polityką państwa kierował Olszowski, który 2 lutego 1676 r. koronował Sobieskiego na Wawelu i dopiero na sejmie koronacyjnym zrzekł się pieczęci mniejszej. Najnowsze badania naukowe wysoko oceniają działalność polityczną prymasa, zaliczając go do wybitnych mężów stanu[45].

[44] K. Piwarski, *Czartoryski Kazimierz Florian (+ 1674)*, w: PSB , 4, 1938, s. 281-282; J. Dięgielewski, *Prymasi*, s. 48.

[45] W. Czapliński, *Olszowski Andrzej h. Prus (1621-1677), biskup chełmiński, podkanclerzy koronny, prymas*, w: PSB, t. 24, 1979, s. 45-46; J. Dzięgielewski, *Prymasi*, s. 48,

Bezkrólewie po śmierci Sobieskiego nie ma dobrej sławy. J. Konopczyński napisał o nim: „…najdłuższe i najniemoralniejsze w dziejach naszych, ujawniło zupełną dezorientację polityczną wśród intryg cudzoziemskich, głęboki zanik ducha publicznego, dotąd podnoszonego nadludzkim wysiłkiem Jana III i dało narodowi króla, który go jeszcze gorzej miał znieprawić”[46]. Obowiązki interreksa przejął kard. Michał Radziejowski, krewny zmarłego króla. Przed interreksem stało bardzo trudne zadanie kierowania wyborem króla, któremu tak naprawdę nie mógł sprostać, był bowiem człowiekiem chwiejnym pod względem politycznym, a przy tym interesownym. Nadto Rzeczpospolita weszła w krytyczną fazę dziejów, wewnętrznie osłabiona i rozbita, już nie była w stanie kreślić własnych dziejów, gdyż o nich zaczęły decydować państwa ościenne.

O tron polski ubiegało się więcej kandydatów. Duże szanse zdobycia tronu polskiego miał Burbon książę Franciszek Ludwik Conti. Drugim poważnym kandydatem był elektor saski Fryderyk August I, który skrycie przygotowywał się do elekcji, przechodząc w tajemnicy z protestantyzmu na wiarę katolicką, ale jego zainteresowania koroną polską zauważono dopiero w kwietniu 1697 r. Również interreks późno wszczął procedury związane z elekcją. Rada senatu zwołana do Warszawy w celu ustalenia terminu konwokacji nie osiągnęła konsensusu w sprawie jej porządku obrad. Sejm konwokacyjny (29 VIII – 28 IX 1996.) zakończył się rozbiciem na dwa koła: senatorskie (z prymasem) i poselskie. Okazję do podziałów dał sam Radziejowski, zasiadając pod baldachimem, co było przywilejem królewskim. Na sejmie elekcyjnym (15 V – 27 VI 1697) prymas pozyskany dla partii francuskiej nie doceniał wpływów przeciwnych skupionych wokół księcia saskiego. Dnia 26 czerwca rozpoczął liczenie głosów, objeżdżając przedstawicieli województw. Większość z nich poparła księcia Contiego, ale prymas nie dokończył tej procedury, przekładając na dzień następny liczenie głosów z reszty województw. Był to ewidentny błąd, który wykorzystali zwolennicy Sasa, namawiając niezdecydowanych do jego poparcia.

Dnia 27 czerwca kardynał–prymas proklamował królem księcia Contiego, natomiast partia saska posłużyła się biskupem kujawskim, Stanisławem Dąmbskim, do obwołania królem Fryderyka Augusta I. Szybkość działania zadecydowała o tym, kto zostanie królem. Sas uprzedził Contiego i jako August II został ukoronowany 15 września 1697 r. przez biskupa Dąmbskiego na Wawelu. Król szwedzki Karol XII pokonał Sasa pod Kliszowem (1702). Zwycięski król zażądał detronizacji Sasa i wysunął nowego kandydata do korony polskiej. Był nim wojewoda poznański Stanisław Leszczyński. Dnia 12 lipca 1704 r. pole elekcyjne zostało otoczone przez wojsko szwedzkie. Zebrana szlachta pod naciskiem

[46] J. Konopczyński, op. cit., t. 2, s. 92.

Karola wybrała Leszczyńskiego królem Polski. Nominował go biskup poznański Mikołaj Święcicki. Koronacji dokonał 4 października 1705 r. arcybiskup lwowski Konstanty Zieliński w kolegiacie św. Jana w Warszawie. Leszczyńskiego poparł kard. Radziejowski. Zarówno proklamujący, jak i koronator musieli ciężko odpokutować za swe czyny. Zielińskiego chwycili Rosjanie i wywieźli do Moskwy. Biskupa Święcickiego aresztował August II i przetrzymywał 2 lata w więzieniu. Natomiast Radziejowski został wezwany do Rzymu w celu wytłumaczenia się przed papieżem. Na tronie polskim utrzymał się Sas[47].

Po jego śmierci nastało kolejne bezkrólewie (1733-1735). W wolnej elekcji królem ponownie został wybrany Stanisław Leszczyński. Choć poparł go prymas Teodor Potocki, armia rosyjska (ok. 40 000 żołnierzy), która wkroczyła do Polski, wyparła Leszczyńskiego. Rosjanie zebrali nowy, nieliczny zjazd elekcyjny, który wybrał królem syna zmarłego Sasa Augusta III. Został on ukoronowany 17 stycznia 1734 r. na Wawelu przez biskupa krakowskiego Aleksandra Lipskiego. Prymas Potocki stał wiernie przy Leszczyńskim. Za wierność zapłacił uwięzieniem przez Rosjan (1734-1735). Sejm pacyfikacyjny (VI-VII 1736) utrwalił panowanie Augusta III na 27 lat[48].

Po śmierci Augusta III (5 X 1763) nastało ostatnie bezkrólewie w dziejach Rzeczypospolitej. Ostatni interreks Władysław Aleksander Łubieński był niewątpliwie człowiekiem pobożnym i uczciwym, lecz słabym politykiem. Długoletni zwolennik saski przeszedł w 1762 r. do obozu Czartoryskich (Familii). Jako interreks bardzo szeroko pojmował swoje uprawnienia, przywłaszczając sobie nawet przywileje królewskie. W istotnej sprawie zabezpieczenia wyboru właściwego kandydata do tronu polskiego był bezsilny, bowiem wojsko rosyjskie stacjonowało w Polsce, a Katarzyna II dążyła do wyboru Stanisława Augusta Poniatowskiego. Interreks protestował u ambasadora rosyjskiego Kayserlinga przeciwko obecności wojsk carskich w Polsce, ale bezskutecznie. Zgodnie z życzeniem Familii wyznaczył dalekie terminy sejmików wojewódzkich (8 II 1764) i sejmu konwokacyjnego (7 V), co miało służyć lepszemu przygotowaniu elekcji. Na początku interregnum Kayserling zaoferował prymasowi 80 000 rubli na wydatki związane z bezkrólewiem, czego nie przyjął. Na te koszty Rzeczpospolita przeznaczyła 200 000 złp. Sprawa gratyfikacji rosyjskich powtarzała się wielokrotnie. Z powodu braku badań na ten temat trudno przypuszczać, aby

[47] A. Rachuba, *Radziejowski August Michał Stefan h. Junosza (1645-1705), biskup warmiński i podkanclerzy koronny, kardynał, arcybiskup gnieźnieński i prymas*, w: PSB, 30, 1987, s. 69-74: J. Dzięgielewski, *Prymasi*, s. 49.

[48] A. Link Lenczewski, *Potocki Teodor Andrzej h. Pilawa (1664-1738), kolejno biskup chełmiński, warmiński, prymas polski*, w: PSB, 28, 1984-1985, s. 209-210; J. Dzięgielewski, *Prymasi*, s. 49.

oferty rosyjskie miały wpływ na postępowanie interreksa. Daleko groźniejsze było otoczenie prymasa, zwłaszcza jego kanclerz Młodzianowski, który był pensjonowany rocznie przez dwór rosyjski (jurgieltnik).

Dnia 27 sierpnia otwarto sejm elekcyjny, na którym 5500 wyborców wybrało jednomyślnie Stanisława Augusta Poniatowskiego królem Polski. W odległości ok. 3 mil od pola elekcyjnego czuwało wojsko rosyjskie. Również „wolny" wybór zabezpieczały załogi rosyjskie w różnych miastach Rzeczpospolitej. Koronacji ostatniego króla Rzeczypospolitej dokonał 25 listopada prymas Władysław Aleksander Łubieński w kolegiacie św. Jana w Warszawie[49].

Summary

THE PRIMATES INTERREX

Already under the Jagiellonian dynasty there came into being the practice according to which during the period of vacancy to the throne the functions of interrex were usually fulfilled by primates. The legal regulations, however, arose only after the disappearance of the dynasty (1572). The first convocational Parliament (6-28 I 1573) appointed Primate Jakub Uchański interrex, while the Protestants wanted entrust that office to the royal marshal. Primates were natural candidates for interrex on account of holding the highest church office in the country and their middle noble origin and lack of offspring guaranteed a greater impartiality in the struggles for the Polish crown. It was during the periods of interregnum that primates boasted the highest state powers. The author of the article discusses the rights and duties of interrex in the light of the parliamentary resolutions and characterizes their role during 11 interregnum periods. The interrex office was held by the following primates: Jakub Uchański (twice), Stanisław Karnkowski, Jan Wężyk, Maciej Łubieński, Mikołaj Prażmowski, Kazimierz Florian Czartoryski, Andrzej Olszowski, Cardinal Michał Radziejowski, Teodor Andrzej Potocki, Władysław Łubieński.

[49] E. Rostworowski, op. cit., s. 508-510; J. Dzięgielewki, *Prymasi*, s. 49.

Adam WOJTCZAK OMI, Jan SOWA OMI

Studia Gnesnensia
Tom XXV (2011) 371–395

Obrzańska Matka Boża Pocieszenia

Obra jest wsią położoną na trasie Wolsztyn-Nowa Sól, na zachodnich krańcach archidiecezji poznańskiej, na styku z diecezją zielonogórsko-gorzowską. Znana jest nie tylko z pięknego krajobrazu i walorów turystycznych, gdyż otaczają ją jeziora, kanały i lasy, ale nade wszystko z cystersów i oblatów, którzy w znacznym stopniu tworzyli jej historię[1]. Ci pierwsi przybyli w 1244 i pozostali do 1835 roku, kiedy nastąpiła kasata zakonu przez władze pruskie. Sześć wieków ich obecności oraz działalności religijnej, gospodarczej i kulturalnej wycisnęło swoje piętno na dziejach Obry. Po odejściu cystersów klasztor przez wiele lat stał pusty. Przejściowo, w latach 1852-1854, zamieszkiwali go jezuici. W 1904 roku przeznaczono go na dom dla księży emerytów. Przebywali w nim do 1924 roku. W 1926 roku kard. Edmund Dalbor zaoferował pocysterski klasztor Misjonarzom Oblatom Maryi Niepokalanej, założonym przez św. Eugeniusza de Mazenoda w 1816 roku w południowej Francji (Aix, Prowansja). Oblaci przyjęli propozycję. Przejęli klasztor i utworzyli w nim Wyższe Seminarium Duchowne, które po dziś dzień formuje kapłanów do posługi w kraju i poza jego granicami. Tak oto Obra stała się cysterska i oblacka.

Jednych i drugich łączy nie tylko obrzański klasztor, ale także charyzmat maryjny. Maryja zajmuje bardzo ważne miejsce w duchowości cysterskiej[2] i oblackiej[3]. Jedni i drudzy dostrzegają w Niej Matkę i Opiekunkę – najpierw Jezusa,

[1] Por. *Obra. Wyższe Seminarium Duchowne Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej (1926-2001)*, oprac. tekstu J. Kowalik, Wrocław 2001, s. 7-8.
[2] Por. J. Stożek, *Cystersi*, III, *Duchowość*, EK t. 3, kol. 734.
[3] Por. K. Lubowicki, *Maryja*, V, *Maryja w życiu wspólnotowym i apostolacie Zgromadzenia*, w: *Słownik wartości oblackich*, red. F. Ciardi, Poznań 2004, s. 406-409.

a następnie Kościoła. Dlatego zwracają się do Niej w bólach, smutkach i kłopotach, które ich przytłaczają. Przedkładają je z nadzieją w sercu, że zaczerpną u Maryi otuchę i doznają wsparcia. Tkwi w tym jakieś wewnętrzne przekonanie wiary, które każe ufnie uciekać się pod Jej macierzyńską opieką. Jednym z jej podstawowych aspektów jest pocieszenie w najgłębszym znaczeniu tego słowa, czyli takie, które – jak uściśla papież Wojtyła – *przywraca siłę duchowi ludzkiemu, oświeca, pokrzepia i wzmacnia wiarę, a także przekształca ją w ufne oddanie się Opatrzności i w radość duchową*[4]. Cystersi i oblaci nie tylko sami praktykują nabożeństwo do Maryi, ale również krzewią je pośród tych, którym posługują. Nie inaczej było w Obrze. Budzili i ożywali w miejscowej ludności kult maryjny. Uczyli szanować, czcić i kochać Maryję, a szczególnie zwracać się do Niej w potrzebach. W ten sposób narodził i rozwinął się kult Obrzańskiej Matki Bożej Pocieszenia.

W związku z tym jawią się konkretne pytania: Jak w ogóle doszło w Kościele do powstania kultu *Matki Pocieszenia*? Jak przebiegał jego rozwój? W czym tkwi istota maryjnego pocieszenia i jakie są jej podstawowe formy? Kiedy i w jakich okolicznościach zrodził się kult Matki Pocieszenia w Obrze? Czym charakteryzują się jego dzieje? Jak wyglądają jego aktualne przejawy? Skąd pochodzi obraz Obrzańskiej Matki Pocieszenia? Gdzie jest umieszczony? Jakie są jego podstawowe parametry? Jaką mieści w sobie symbolikę? Niniejszy artykuł jest próbą odpowiedzi na powyższe pytania. Zostanie ona udzielona na tyle, na ile pozwalają na to istniejące dokumenty archiwalne i świadectwa osób.

1. Kult Matki Pocieszenia *in genere*

Tytuł *Matka Pocieszenia* nie został bezpośrednio zaczerpnięty z Biblii. Posiada jednakże zakorzenienie w wielowiekowym doświadczeniu Kościoła. Już w katakumbach istniały wizerunki, które wskazywały, że prześladowani chrześcijanie szukali u Maryi pociechy. Potwierdzeniem tej postawy jest najstarsza modlitwa maryjna *Pod Twoją obronę,* z przełomu III/IV stulecia. Najprawdopodobniej tytuł *Pocieszycielka Strapionych* nadano Maryi podczas pontyfikatu Grzegorza Wielkiego (590-604)[5]. Ojcowie Kościoła, np. św. Efrem Syryjczyk († 373), św. German z Konstantynopola († 734), św. Jan Damasceński

[4] Jan Paweł II, *Maryja jest miłościwą Pocieszycielką udręczonej ludzkości* (Przemówienie przed obrazem della Madonna „Consolata" w Turynie, 13.04.1980), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej 1978-1998*, red. A. Szostek, t. 2, Warszawa 1998, s. 113.

[5] Por. J. Kútnik, *Litania loretańska*, Kraków 1983, s. 186. Refleksje tego punktu są oparte na artykule A. Wojtczaka, *Matka Pocieszenia*, „Studia Bobolanum" 2006, nr 2, s. 99-122.

(† 749), widzieli w Niej pociechę chrześcijan, która koi smutki i usuwa wszelkie strapienia[6].

Równie liczny jest poczet modlitw i pisarzy kościelnych w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa, którzy zalecali, aby w potrzebie uciekać się do Maryi, a Ona zapewne przyniesie pocieszenie. Była Ona dla nich *pocieszeniem w przeciwnościach*[7], *świętym pocieszeniem*[8], *zaraz po Bogu pocieszeniem smutnych*[9]. Rzuca się jednocześnie w oczy, że określenia te coraz częściej łączone były z Jej duchowym macierzyństwem. W przeważającej mierze prośbę o pocieszenie upowszechniały liczne litanie maryjne (m.in. *Litania loretańska*), powstałe w średniowieczu, które zawierają inwokację do *Pocieszycielki Strapionych*[10]. Zawierają ją także *Godzinki o Niepokalanym Poczęciu NMP*[11].

W dobie nowożytnej do zdynamizowania kultu Matki Pocieszenia przyczyniło się Bractwo Matki Bożej Pocieszenia, powstałe w Luksemburgu w połowie XVII stulecia, a także Instytut Misyjny Pocieszycielki, założony przez sługę Bożego Józefa Allamana. Wśród rodzin zakonnych największe zasługi mają augustianie – zgromadzenie założone w 1256 r. we Włoszech przez Aleksandra IV[12]. Dotąd jednak *nieznany jest w zakonie augustiańskim początek nabożeństwa i czci Najświętszej Maryi Panny jako Matki Pocieszenia. Legenda powiada, że Maryja ukazała się św. Monice, ubranej w czarny strój ze skórzanym pasem, w odpowiedzi na jej prośby o pomoc i pociechę po śmierci męża, Patrycjusza. Maryja obiecała specjalną opiekę i pociechę Monice oraz wszystkim tym, którzy ku Jej czci noszą skórzany pas.* (…) *Powyższa legenda powstała dość późno – prawdopodobnie około XV wieku, kiedy pojawiły się tzw. mantellatki: w 1401 r. Papież Bonifacy IX zezwolił bowiem zakonom żebraczym na udzielanie swojego habitu i reguł także kobietom; mantellatki miały specjalne przywileje i wszelkie*

[6] Por. Efrem Syryjczyk, *Ku chwale Bożej Rodzicielki Dziewicy Maryi*, w: *Beatam me dicent…*, red. S.C. Napiórkowski, t. 1, *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, Niepokalanów 1981, s. 70-72; German z Konstantynopola, *Homilia na poświęcenie kościoła Matki Boskiej*, w: Tamże, s. 202; Jan Damasceński, *Homilia na Wniebowzięcie NMP (1)*, w: Tamże, s. 240, 249.

[7] Por. H. Barré, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur*, Paris 1963, s. 138, 191,192, 248, 266.

[8] Tamże, s. 283.

[9] Tamże, 142.

[10] Por. W. Dürig, *Lauretanische Litanei*, w: *Marienlexikon*, red. R. Bäumer, L. Scheffczyk, t. 4, St. Ottilien 1992, s. 38-39; V. Sibillo, *Su alcuni aspetti della mariologia medievale*, „Marianum" 66(2004), nr 1-2, s. 635.

[11] Por. A. Tronina, *Zawitaj Pani świata. Obrazy i symbole biblijne w Godzinkach o Niepokalanym Poczęciu NMP*, Niepokalanów 1995, s. 56.

[12] Por. K.S. Moisan, *Matka Boska Pocieszenia*, w: *Ikonografia nowożytnej sztuki kościelnej w Polsce*, red. J.S. Pasierb, t. 2, K.S. Moisan, B. Szafraniec, *Maryja, Orędowniczka Wiernych*, Warszawa 1987, s. 133.

prawa augustianów pierwszego zakonu. W 1439 r. Grzegorz z Rimini otrzymał pozwolenie na założenie «bractwa paskowego» przy kościele augustiańskim w Bolonii, którego patronami byli św. Augustyn i św. Monika. Około 60-ciu lat później Marcin z Vercelli założył dość liczne bractwo ku czci Matki Pocieszenia. W XVI stuleciu wszystkie trzy bractwa zostały złączone w jedno i od tego czasu rozwijało ono nabożeństwo do Maryi, Matki Pocieszenia[13]. W 1675 roku augustianie uzyskali zezwolenie Stolicy Apostolskiej na Jej kult liturgiczny. Na dzień szczególnie Jej poświęcony wybrano niedzielę po wspomnieniu św. Augustyna (28 sierpnia). Podczas reformy kalendarza liturgicznego w 1971 roku wspomnienie to przeniesiono na 4 września. W rezultacie dotychczasowa pobożność prywatna zyskała rangę kultu publicznego i rozszerzyła się na cały świat katolicki. Matka Pocieszenia zaczęła doznawać kultu w licznych miejscowościach – również na ziemi polskiej (np. Borek Wielkopolski, Gniezno, Górka Duchowna, Górka Klasztorna, Leżajsk, Lutogniew, Nowy Sącz, Obra, Pasierbiec, Szamotuły). Najbardziej znany jest Turyn, gdzie poświęcono Jej sanktuarium Matki Bożej Pocieszonej (*della Madonna «Consolata»*)[14].

Bardzo popularne są w Polsce pieśni kościelne, akcentujące dar maryjnej pociechy, np. *Matko Pocieszenia, Matko Najświętsza, Nie opuszczaj nas, O Matko miłościwa, Pełna świętości, Witaj Jutrzenko*[15]. Powstały one przeważnie w XVII i XVIII stuleciu, a zatem kiedy obraz Matki Pocieszenia przybył do Obry. Powszechnie działały wtedy także lokalne bractwa Matki Bożej Pocieszenia. Kto wie, być może nieco późniejsi obrońcy obrzańskiego obrazu, gotowi ponieść wszelkie koszta dla przywrócenia mu, po splądrowaniu klasztoru przez Prusaków, dawnego blasku i czci, byli związani z tym nurtem pobożności?

Papieże, szczególnie Pius XI i Pius XII, ponawiali zachęty, żeby wierni we wszelkich kłopotach uciekali się pod Jej opiekę. Sobór Watykański II nie podzielił w pełni tradycyjnego rozumienia kultu Matki Bożej Pocieszenia. Odczytał go w kategorii znaku. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* podkreśla, iż Wniebowzięta nie tyle sama jest pociechą, ile raczej *przyświeca ludowi Bożemu pielgrzymującemu jako znak pewnej pociechy*[16]. Nadaje tym samym tytułowi eschatyczne znaczenie. Podziela je *Katechizm Kościoła Katolickiego*[17] i Prefacja Mszy o *NMP, Matce Świętej Nadziei*, kiedy wyznaje, że wierni *podziwiają w Maryi znak pewnej nadziei i pociechy, aż nadejdzie pełen blasku*

[13] http://parafia-kazimierz.augustianie.pl/?page=13010 (16.03.2011).
[14] Por. Jan Paweł II, *Maryja jest miłościwą Pocieszycielką…*, s. 111.
[15] J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, red. K. Mrowiec, wyd. 39, Kraków 1990, s. 351-354, 356, 370, 373, 392.
[16] KK 68. Por. J. Kumala, *Maryja znakiem nadziei i pociechy*, „Salvatoris Mater" 2(2000), nr 4, s. 95.
[17] Por. KKK 972.

dzień Pański[18]. Dla Jana Pawła II Maryja była zaś nie tylko znakiem, ale także *źródłem, przyczyną pocieszenia i stałą pociechą Kościoła*[19]. Dlatego podkreślał z predylekcją dynamiczny charakter maryjnego pocieszenia, przekraczając tym samym eschatyczną perspektywę kultu zaproponowaną przez Sobór. Analogicznie czyni Benedykt XVI[20].

Kościół – za Pismem świętym – uczy niezmiennie, że pocieszenie ma swe źródło w Bogu. On jest jedynym Pocieszycielem, *Bogiem wszelkiej pociechy* (2 Kor 1,3). Przyszedł w Osobie Jezusa Chrystusa do swego ludu, aby go pocieszyć. W najdoskonalszy sposób Bożej pociechy doznała Maryja. Stąd nazywa się Ją *Pocieszoną*. Narodzony, a potem zmartwychwstały Chrystus stał się przyczyną Jej duchowej radości. Ponadto, z racji doskonałej więzi z Duchem Pocieszycielem, stała się nośnikiem Jego pociechy. Otrzymanego daru nie zatrzymała dla siebie, ale służy nim dla dobra innych. Jan Paweł II wyjaśnia to następująco: *Pełnia radości i pociechy spływa z całego misterium paschalnego przez fakt, że Chrystus ukrzyżowany i umarły dla nas, potem zmartwychwstał i zwyciężył śmierć, jak przepowiedział, a ta pełnia znajduje się szczególnie w sercu Maryi i jest tak przeobfita, że staje się źródłem dla wszystkich tych, którzy się do Niej zwracają*[21]. Znaczy to, że maryjne pocieszenie nie uszczupla prawdy o Chrystusie, *źródle pociechy dla świata*. Jest ono dla Kościoła znakiem/przyczyną tej pociechy, którą stanowi sam Odkupiciel. Maryja jest także znakiem i miejscem pokrzepiającego działania Ducha Świętego; pomaga wierzącym korzystać z Jego daru pociechy[22].

Można przyjąć, że realizuje Ona misję pocieszenia na trzy sposoby. Najpierw przez obecność pocieszającą. Wniebowzięcie nie oddaliło Jej od nas, lecz uczyniło jeszcze bliższą. Pielgrzymujemy do Niej, by być blisko Matki. *W każdej sekundzie naszego życia towarzyszy nam Jej kochające serce; Ona słyszy każde uderzenie naszego serca*[23]. Pocieszeniem jest następnie przykład Maryi. Uczy Ona pełnego ufności trwania w trudnych sytuacjach, niepoddawania się rozpaczy, zwątpieniu i biernej rezygnacji w obliczu napotykanych trudnych i niebezpiecznych sytuacji. Jest też *pociechą eschatyczną*, gdyż wskazuje drogę ostatecznego spełnienia,

[18] Prefacja Mszy *NMP Matka Świętej Nadziei*, w: *Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, Poznań 1998, s. 158.

[19] Jan Paweł II, *Maryja jest miłościwą Pocieszycielką…*, s. 113.

[20] Por. Benedykt XVI, *Maryja naszym wzorem i wsparciem* (Anioł Pański, 15.08.2006), OsRomPol 27(2006), nr 9-10, s. 49; *Świetlisty znak nadziei* (Audiencja generalna, 16.08.2006), OsRomPol 27(2006), nr 12, s. 12-13; *Uśmiech Maryi jest źródłem nadziei* (Homilia dla chorych w Lourdes, 15.09.2008), OsRomPol 29(2008), nr 10-11, s. 38-40.

[21] Jan Paweł II, *Maryja jest miłościwą Pocieszycielką…*, s. 112-113.

[22] Por. A. Wojtczak, art. cyt., s. 100-106, 110-114.

[23] Jan Paweł II, *Maryja Pocieszycielką ofiar przemocy* (Homilia w Vittória, 19.01.1991), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…*, t. 3, s. 133.

dodaje otuchy i przynagla, aby nie dać się bez reszty pochłonąć i zrazić trudom obecnej godziny, lecz zmierzać wytrwale drogą wiary ku pełni z Bogiem. W Niej oglądamy już to, do czego jeszcze zdążamy, swe ostateczne przeznaczenie. W końcu nosimy w sobie pewność wiary, że Maryja *pociesza z macierzyńską miłością wszystkich, którzy Ją z wiarą wzywają*[24]. Prosimy Boga, *aby wszyscy zniechęceni do życia, uciekając się do Niej, doznali pokrzepienia, a wątpiący w swoje zbawienie nabrali otuchy*[25]. Przez swoje wstawiennictwo dzieli się z ludźmi pociechą, której sama doświadczyła od Boga.

Przedstawione w pierwszym punkcie refleksje stanowią tło, niezbędny historyczny i teologiczny kontekst dla pogłębionego odczytania początków, rozwoju, przejawów i specyfiki kultu Obrzańskiej Matki Pocieszenia. Zasygnalizowane wyżej prawdy teologiczne znajdują swój wyraz w obrzańskim wizerunku. Jego symbolika pokrywa się w znacznej mierze z tym, co na temat Matki Bożej Pocieszenia uczy Magisterium Kościoła, a także Ojcowie Kościoła, pisarze chrześcijańscy i liczni święci.

2. Ikonografia obrzańskiego ołtarza i obrazu

Po kasacie klasztoru cystersów w Obrze, która nastąpiła z 31 grudnia 1835 na 1 stycznia 1836 roku, i przekazaniu kościoła klasztornego tutejszej parafii, postanowiono przenieść obraz Matki Bożej Pocieszenia z kapitularza zakonnego do nowo nabytej świątyni pod wezwaniem św. Jakuba Większego Apostoła. Pozostaje ona do dziś kościołem parafialnym. W jej północnej ścianie, ze środkowego ołtarza bocznego, usunięto obraz św. Benedykta i w to samo miejsce wstawiono łaskami słynący obraz, który, pomimo licznych przeróbek i adaptacji, znajduje się tam po dzień dzisiejszy[26]. Stało się to w 1839 roku.

a) Ołtarz

Ołtarz ten, zwany obecnie Matki Bożej Pocieszenia, podobnie jak pozostałe ołtarze boczne, wykonał w stylu późnobarokowym, w latach 1762-1764, Augus-

[24] Prefacja Mszy *NMP, Matka Pocieszenia*, w: *Zbiór Mszy…*, s. 170.

[25] Kolekta Mszy *NMP, Matka Świętej Nadziei…*, w: Tamże, s. 157.

[26] Dla integralności refleksji należy nadmienić, że prócz obrazu *Matki Bożej Pocieszenia* w świątyni obrzańskiej są jeszcze dwa obrazy maryjne: w ołtarzu głównym, nad tabernakulum, obraz *Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny*, z 1756 roku, pędzla Szymona Czechowicza, a na południowej ścianie kościoła, przy drzwiach prowadzących do klasztoru, ołtarz, dzieło A. Schöpsa, i obraz, nieznanego malarza z pierwszych lat XVII stulecia, *Tota pulchna*, nazywany początkowo obrazem *Matki Bożej Niepokalanej* albo *Maryją w otoczeniu symboli biblijnych* (por. J. Sowa, *Poznajemy Obrę i jej zabytki. Przewodnik po Obrze*, Obra 1997, s. 33-34, 38-40).

tyn Schöps z Poznania. Przylegający do ściany sarkofagowy ołtarz, o narzucie gipsowym, wykonano techniką murarsko-sztukatorską. Jego wysokość wynosi około 9 metrów, szerokość – 5 metrów, długość (głębokość) – 1,4 metra. Sztafirowany, czyli ozdobiony, i pozłocony został w 1765 roku.

Konstrukcyjnie dzieli się na trzy segmenty. U podstawy wybrzuszonej mensy o wysokości 1,2 metra są dębowe stopnie ołtarzowe. Nad mensą znajduje się niski relikwiarz z relikwiami. Nie wiadomo jednakże, jakiego świętego. Wydaje się, że do czasu remontu świątyni, w latach 1952-1954, relikwie bocznych ołtarzy mieściły się w ołtarzu głównym, po obu bokach tabernakulum. Przeniesiono je wówczas do bocznych ołtarzy. Relikwiarz przysłania lampki halogenowe, podświetlające obraz. Po bokach mensy wymurowano fundamenty pod kolumny ołtarzowe. Stoją one osobno, choć stykają się z mensą.

Drugi segment ołtarza, środkowy, wypełnia obraz, a po bokach, na filarach, stoją po trzy kolumny. Wszystkie, na wysokich cokołach, są kanelowane (żłobione) i zwieńczone kompozytowymi kapitelami. Nad kolumnami – bogate, rokokowe gzymsy i spływy. Kolumny nie są ustawione w szeregu. Środkowe są wysunięte nieco do przodu. Luki między nimi zajmują po dwie postacie papieży i kardynałów. Postacie papieży – z tiarami na głowach, w teatralnych ruchach – zwrócone są twarzami do siebie i wyciągają ręce jakby w trakcie żywej dyskusji. Stoją blisko obrazu (przy samej osi ołtarza). Nie sposób zidentyfikować, którzy to papieże. Kardynałowie zaś, zwróceni plecami do papieży, wypełniają luki między kolumną boczną i środkową. Również brak zapisków określających ich personalia i daty ich życia. Zresztą nie znali tego nawet cystersi[27]. Obraz Matki Bożej Pocieszenia, wypełniający centralną część ołtarza, znajduje się w bogatej, złoconej ramie o wymiarach 250 x 140 centymetrów. Kolumny, lewe i prawe, nie łączy żadne belkowanie. Stoją trójkami osobno, po obu jego stronach. On z kolei wkomponowany jest we wnękę północnej ściany świątyni, między pokaźnymi filarami podtrzymującymi środkowe sklepienie nawy świątyni.

Trzecią, górną część ołtarza, stanowi zwieńczenie, w którym, po bokach nad kolumnami, na spływach, siedzą dwie uskrzydlone, dość duże, postacie kobiece. W sumie – cztery. Symbolizują one cztery cnoty kardynalne: roztropność, sprawiedliwość, wstrzemięźliwość i męstwo. Dwie postacie są nad ołtarzem maryjnym, kolejne dwie – po przeciwnej stronie kościoła, a więc nad ołtarzem – obecnie – św. Eugeniusza Mazenoda, przy południowej ścianie kościoła. Nad obrazem Matki Bożej Pocieszenia znajduje się płaskorzeźba Michała Archanioła,

[27] Por. np. J.A. Sikorski, *Opis malatury w kościele klasztornem po xx. cystersach, a teras farnym w Obrze, także ołtarzy, zakrystyi, kapitularza i biblioteki przez Jana Antoniego Sikorskiego pensyą: nauczyciela i organisty far. z roku 1818*, s. 7 (kopia rękopisu, Biblioteka WSD w Obrze).

który w lewej ręce trzyma na łańcuchu smoka symbolizującego szatana, w prawej zaś unosi miecz. Trochę wyżej, nad reliefem, w obłokach mieści się oko Bożej Opatrzności, a tuż obok, na tle chmurek, z lewej i prawej strony, nieduże aniołki.

Centralne miejsce ołtarza zajmuje obraz Matki Bożej Pocieszenia. Jest znacznie mniejszy (110 x 85 centymetrów) od okalającej go pozłacanej ramy, wkomponowany głębiej we wnękę muru świątyni. Między jednymi i drugimi ramami znajduje się puste tło koloru jasnego fioletu. Obraz oświetla neonówka schowana nieco za aksamitnym, fioletowym tłem. Wota wiszące niegdyś wokoło obrazu przeniesiono do gabloty wiszącej obok ołtarza, na filarze kościoła. Są nimi ryngrafy, serca, łańcuszki, korale, różańce, róże i inne ozdoby. Nie wszystkie z nich posiadają wartość artystyczną i materialną. Są jednak wyrazem wdzięczności za otrzymane łaski. Nie istnieje dokumentacja na ich temat ani nie posiadają inskrypcji. Trudno zatem podać datę ich zawieszenia. Szkoda, bowiem ustalenie jej i stwierdzenie autentyczności najstarszych wotów pozwoliłoby sprecyzować *terminus ab quo* kultu obrzańskiej Madonny.

b) Obraz

Kto, kiedy i gdzie namalował obraz? Pytanie to pozostaje nadal bez odpowiedzi. Historycy sztuki przypuszczają ze sporą dozą prawdopodobieństwa, że może on być kopią obrazu Matki Bożej Zbrasławskiej z Pragi Czeskiej[28]. Tamtejszy obraz datują na około 1360 rok.

W Zbrasławiu (obecnie południowa dzielnica Pragi), w 1292 roku, Wacław II, sprowadzając cystersów, ufundował im klasztor zwany *Aula Regia.* Wzniesiono też klasztorny kościół pod wezwaniem Panny Maryi. W nim chowano nieco później władców czeskich: Wacława II, Wacława III i Wacława (Karola) IV Luksemburskiego. Ten ostatni uczynił z oddalonej o 10 kilometrów Pragi centrum kultury i sztuki. Na dworze cesarskim działać mogli najlepsi artyści, malarze, złotnicy, architekci, mając dostęp do przeróżnych technik, form i materiałów. To tu namalował Józef Mánes najsławniejszy swój obraz – Madonnę Zbrasławską. Jest to malowidło na desce lipowej o rozmiarach 89 x 60 centymetrów, malowane temperą ze złoceniami. Pochodzi z połowy XIV wieku (może z 1345 roku?). Stanowi jeden z najokazalszych cudownych obrazów maryjnych owego okresu. Cennego przyozdobienia obrazu dokonano w 1361 roku[29]. Płaszcz wykonano z najszlachetniejszego pigmentu, *lapis lazuli*. Najprawdopodobniej Karol IV podarował obraz klasztorowi, w którym została pochowana jego matka, Elż-

[28] Por. Z. Krygierowa, *Obraz: Matka Boska Pocieszenia (sukienka).* Karta Indeksacyjna Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków, Poznań 1970 (mps, archiwum WSD w Obrze).

[29] Dane z czeskich stron internetowych.

bieta z Przemyślidów. Zawieszony został w gotyckim ołtarzu głównym kościoła św. Maryi Panny. W latach 1650-1654 wybudowano kościół pod wezwaniem św. Jakuba, w miejsce zniszczonego przed zakończeniem budowy poprzedniego kościoła. Do niego przeniesiono Madonnę Zbrasławską. Kojarzy się Ją zazwyczaj z madonnami rzymskimi, podobnie jak kopię Madonny z Trzemeszna w Krakowie[30]. Co więcej, kopie obrazu Madonny Zbrasławskiej były w średniowieczu dość powszechnie powielane – i to nie tylko w Czechach. Istnieje więc spore prawdopodobieństwo, że mógł on posłużyć także jako prototyp obrzańskiego obrazu.

Dla uzupełnienia należy wspomnieć o dwukrotnym zniszczeniu Zbrasławia: w 1420 roku, w czasie napadu husytów, i 1639, podczas wojny trzydziestoletniej. W 1785 roku cesarz Józef II Habsburg zlikwidował klasztor i urządził w nim rafinerię cukru. Z kolei w 1935 roku Bułgakow utworzył w nim muzeum dla rosyjskich emigrantów, a władze komunistyczne w 1948 roku zamknęły obiekt i skonfiskowały wszystkie jego dobra. W 1974 roku Zbrasław włączono do Pragi, a w murach klasztornych Czeska Galeria Narodowa urządziła zbiory sztuki chińskiej i japońskiej. W 1991 roku w bazylice pod wezwaniem św. Jakuba ponownie pochowano szczątki Przemyślidów. Obecnie kopia słynnego obrazu znajduje się w barokowym bocznym ołtarzu kościoła św. Jakuba, dostępnym tylko w godzinach nabożeństw, zaś jej oryginał został wypożyczony na stałe Narodowej Galerii, która mieści się w klasztorze św. Agnieszki (*Praha, ul. Anežská 12, klášter sv. Anežky České, Národní galerie, Sbírka starého českého umění, stálá expozice Středověké umění v Čechách a střední Evropě*).

Obraz Obrzańskiej Matki Bożej Pocieszenia pochodzi z XVII stulecia. Umieszczono go w ołtarzu wertykalnie. Postacie Maryi i Jezusa przysłania posrebrzana sukienka, która uwidacznia dłonie Maryi i stopy Dziecięcia[31]. *Obraz bogato przyozdobiony* – relacjonuje I. Pluszczyk za A.J. Sikorskim – *był wielkim bogactwem, gdyż miał srebrną i suto wyzłacaną sukienkę o wadze 30 funtów, potrójną koronę, na dwa palce szerokie srebrne obręcze, dobrze wyzłacane, obsadzone w drogie kamienie, jak diamenty, brylanty, rubiny, szafiry, agaty, furmaliny*[32]*, ametysty, topazy, chalcedony, granaty, itp. – blisko sto sztuk. Prócz tych był kamień, na piersiach obsadzony, wielkości włoskiego orzecha: diament czy brylant – tego nie wiem.* (…) *Sukienkę tę przed kilkuset laty sprawił pewien Rosjanin,*

[30] Por. Pavel Černý, *Některé nové aspekty ikonografie Panny Marie s děckem v českém umění doby Karla IV,* http://publib.upol.cz/~obd/fulltext/Aesthetica16/Aesthetica16_03.pdf (01.03.2008); F. Kopera, *Dzieje malarstwa w Polsce,* t. 1, *Średniowieczne malarstwo w Polsce*, Kraków 1925, tabl. 13.

[31] Por. Z. Krygierowa, art. cyt.

[32] Prawdopodobnie chodzi o *turmaliny* – rodzaj kamienia szlachetnego (por. *Wikipedia*…).

którego imię i nazwisko zostało przemilczane[33]. Konserwatorzy odnotowali, że obraz został odnowiony w 1954 roku przez Kunegundę Ptak z Wrocławia. Ona dokonała także ponownej konserwacji w 1970 roku.

Okazało się przy okazji, że obraz został przemalowany. Na jego pierwotną wersję wskazał w 1997 roku, przy pomocy zdjęć rentgenowskich, Marek Krygier z Poznania. Dokonał wówczas jego konserwacji i nowego ustawienia w ołtarzu. Wersja pierwsza – orzekł – miała słabszą wartość artystyczną. Przy konserwacji pozostawiono zatem wersję drugą, delikatniejszą, doskonalszą, tę po przemalowaniu. Mając na względzie, że obraz uległ modyfikacji, należy zapytać o datę jego przemalowania. Dokonano tego prawdopodobnie w drugiej połowie XIX wieku lub nieco później, w pierwszych latach XX wieku. Za taką opinią opowiada się wspomniany konserwator.

Maryja na olejnym obrazie, naniesionym na naciągnięte na drewnianą ramę płótno, ukazana jest w półpostaci, a zatem od głowy do bioder. Trzyma na prawym ramieniu Dziecię Jezus. Lewą ręką ujmuje lewą dłoń Syna. On natomiast trzyma w prawej dłoni szczygła, podobnie jak na obrazie zbrasławskim, a wzrok kieruje na twarz Matki. Maryja w pięciosterczynowej[34] koronie na głowie, spod której wystaje wieniec jasnoróżowych kwiatów róży, swoją jasną twarz lekko pochyla w stronę Dziecięcia. Jednocześnie źrenic oczu nie spuszcza z patrzących na Nią wiernych. Wokół głowy Maryi znajduje się okrągły nimb. Dziecię Jezus posiada także podobną, chociaż skromniejszą, koronę z aureolą. Korony i aureole ubogacają kamienie szlachetne. Płaszcz Maryi, z obszytymi obrzeżami, spina dość wysoko nad piersią ozdobna brosza. Dziecię Jezus okrywa krótka, lekka tunika, odsłaniająca częściowo prawą nóżkę i lewą stopę. Tło obrazu jest ciemnozielone; zostało przyozdobione złotą, ulistnioną wicią.

Aktualną sukienkę na obrazie Matki Pocieszenia wykonał w 1837 roku nieznany złotnik z Poznania. Z posrebrzanej, mosiężnej blachy wytrybował, wypuncował i wycyzelował[35] ową szatę na zamówienie Prota Mielęckiego. Stanowi ona rodzaj pancerza osłaniającego popiersie Maryi i równocześnie sukienkę Dzieciątka Jezus. Metalowe przyozdobienie Matki, na ramionach i plecach,

[33] *Przyczynki do dziejów klasztoru cystersów w Obrze*, oprac. I. Pluszczyk, Obra 1967, s. 15-16 (mps, Biblioteka WSD w Obrze).

[34] *Sterczyna* (inaczej *fiala, pinakiel*) – w architekturze gotyckiej i neogotyckiej pionowy element dekoracyjny w postaci smukłej wieżyczki, zakończonej od góry ostrosłupem, którego krawędzie dekorowane są często żabkami i zwieńczone kwiatonem (por. *Wikipedia, wolna encyklopedia*).

[35] *Trybowanie* – zdobienie wyrobów z blachy przez wybijanie na zimno wgłębień, dających wypukły wzór. *Puncowanie* – wybijanie na wyrobach metalowych deseni składających się z punktów, kółek, gwiazdek. *Cyzelowanie* – artystyczna obróbka plastyczna metalowych rzeźb wykutych, odlanych lub tłoczonych (por. tamże).

stwarza wrażenie gładkiej kapy, narzuty z bordiurą[36] w kształcie dębowych liści. Natomiast przód, okolice piersi, jest całkowicie ubogacony formą gałązek kwiatowych. U Dzieciątka Jezus sukienka posiada bordiurę wzorowaną na wici akantu[37].

Wymownym motywem obrzańskiego obrazu jest szczygieł trzymany w ręku przez Dziecię Jezus. W *Bestiarium chrześcijańskim* znajduje się jego interesująca podbudowa teologiczna[38]. U schyłku średniowiecza symbol szczygła powiązano z męką, śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa, czyli z całym misterium paschalnym. Szczygieł miał żywić się cierniami z ostów, które symbolizują cierpienie. Wydziobywał – jak głosi legenda – ciernie z korony nałożonej na głowę Chrystusa wiszącego na krzyżu. Jego krew pozostawiła na trwałe czerwoną plamę na czubku głowy szczygła. Cytrynowożółte plamy na upierzeniu nawiązują z kolei do światła zmartwychwstania. Ponadto – według dawnych wierzeń – posiadał on właściwości magiczne, chroniące przed chorobą i śmiercią. W malarskim motywie, ukazującym szczygła w dłoni Jezusa, splata się zatem teologia z ludową tradycją.

Można przyjąć w sumie, że symbolika obrazu poprawnie wyraża podstawowe aspekty maryjnego pocieszenia. Dziecię patrzy na swą Matkę, Ta zaś spogląda na wiernych zebranych w świątyni. Obraz zdaje się ukazywać splot pewnej wzajemności w akcie pocieszenia. Dziecię, jakby antycypując lęk Ogrójca i żywiąc ludzką obawę przed śmiercią, szuka oczami otuchy i pocieszenia, wpatrując się w oblicze swojej Matki. Ona pociesza Syna przez ujęcie swą dłonią Jego dłoni. Jednocześnie Maryja, sama pocieszona miłością i bliskością Jezusa, kieruje swoje oczy ku zgromadzonym wiernym, pokrzepiając ich w kłopotach i strapieniach zarówno Chrystusowym, jak i swoim, macierzyńskim, pocieszeniem.

Po opisie ikonografii obrzańskiego obrazu warto zapytać, czy istnieje jakiś wspólny wzorzec, prototyp dla obrazów Matki Bożej Pocieszenia. Czy jesteśmy w stanie, choćby w przybliżeniu, wskazać najczęściej przedstawianą postać Matki Pocieszenia? Pomocną okazuje się publikacja W. Zaleskiego, zatytułowana *Sanktuaria Polskie*[39], w której dokonuje on pobieżnej klasyfikacji typów wizerunków maryjnych.

---

[36] *Bordiura* – pas dekoracyjny, zwykle z ornamentów lub elementów roślinnych, obrzeżający strój, obramowujący płaskorzeźbę lub element budowli (por. *Wikipedia*…).

[37] Por. Z. Krygierowa, art. cyt. *Akant* – roślina, bylina lub krzew, rosnący w tropikalnych obszarach Azji, Afryki i południowych rejonach Europy (por. *Wikipedia*…).

[38] S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze,* Warszawa 2002, s. 315-317. Por. P. Černý, art. cyt., s. 69.

[39] W. Zaleski, *Sanktuaria polskie: katalog encyklopedyczny miejsc szczególnej czci Osób Trójcy Przenajświętszej, Matki Bożej i świętych Pańskich*, Warszawa 1988, s. 512-513, 542n.

I tak np. koronowany papieskimi koronami obraz Matki Bożej Pocieszenia w Szamotułach – w jego ocenie – nawiązuje do ikony kazańskiej. Przedstawia Hodigitrię (Hodegetrię), czyli Maryję Przewodniczkę, która trzyma na jednej ręce Dzieciątko, a drugą wskazuje na Nie. Ich głowy nie stykają się. Nasza Pani z Obry jest też Matką Przewodniczką. W. Zaleski opisuje Ją jako Matkę z Dzieciątkiem trzymającym szczygła (typ zbrasławski) i przyznaje Jej kategorię Hodigitrii. Obraz w Górce Klasztornej ukazuje zaś Matkę Bożą Zwycięską: z Dzieciątkiem na lewej ręce oraz berłem w prawej, depczącą smoka i stojącą na półksiężycu. Zalicza Ją do typu Matki Bożej z Dzieciątkiem, Zwycięskiej i Tronującej. Madonnę z Leżajska klasyfikuje jako Hodigitrię. Przewodnik *Polskie sanktuaria, kościoły, miejsca pielgrzymkowe* dodaje, że obraz ten stanowi *uproszczony typ Hodigitrii*[40]. Maryję przedstawia w półpostaci, z Synem na lewej ręce. W Starej Błotnicy jest Ona też w półpostaci, z Jezusem na lewej ręce. W. Zaleski przyznaje Jej miano Hodigitrii, Matki Przewodniczki. Obraz z Zakrzewa przedstawia zaś typ Eleusy, Matki Bożej Miłującej. Ukazuje Jej matczyną czułość. Tuli Ona Dziecię, styka się z Nim policzkiem[41]. Taką jest Matka Boża Włodzimierska z XII wieku, a także jej późniejsze repliki. Oczywiście, trudno wymieniać i opisać wszystkie obrazy Matki Pocieszenia, które istnieją w polskich sanktuariach. Już na podstawie tych kilku przywołanych przykładów można postawić tezę, że typy obrazów są zróżnicowane. Nie mają one jednakowego pierwowzoru. Tytuł *Matka Pocieszenia* nadano im niezależnie od ich malarskiej kompozycji i symboliki. Wspólnym, przewijającym się w nich wątkiem jest Boże macierzyństwo Maryi.

3. Historia obrazu i kultu Obrzańskiej Matki Bożej Pocieszenia

Analizując cuda i kult Matki Bożej w różnych sanktuariach, zwykle trudno jest sprecyzować, skąd pochodzą czczone wizerunki. Istnieje na ich temat wiele legend i cudownych opowieści. Historykom i pisarzom nie chodziło kiedyś o reporterskie sprawozdanie. Kult inicjowały zazwyczaj objawienia maryjne, cudowne uzdrowienia. Pragnęli oni więc oddać nadprzyrodzoność, cudowność obiektów kultu. Podobnie było w Obrze. Nikt nie czynił zapisków ani nie prowadził księgi cudów. Dostępne są jedynie zdawkowe relacje i świadectwa. W oparciu o nie spróbujemy nakreślić dzieje obrazu i kultu w Obrze.

---

[40] *Polskie sanktuaria, kościoły, miejsca pielgrzymkowe. Przewodnik*, Wrocław 2003, s. 135.

[41] Por. Z. Bator, *Od „Theotokos" do „Niepokalanej" – wizerunki z polskich sanktuariów maryjnych*, „Salvatoris Mater" 5(2003), nr 1, s. 262-264. Por. J. Sprutta, *Ikona maryjna typu „Eleusa"*, „Salvatoris Mater" 10(2008), nr 1, s. 123.

a) W dobie cysterskiej

J.A. Sikorski zanotował w 1858 roku zasłyszane w okresie młodości, w 1818 roku, świadectwo cystersa, br. F. Tomaszewskiego. Relacjonuje je następująco: *Za księży cystersów był w ołtarzu tym*[42] *św. Benedykt opat. Zapewne już od dawnych czasów, po sprowadzeniu go z Litwy, został ten obraz Matki Bożej ustawiony w kapitularzu, gdzie co dzień, po ukończonej prymarii*[43]*, odprawiali księża cystersi w kukułach*[44] *modły swe za zmarłych braci, sióstr, konfratrów i dobrodziejów. A starzy księża odprawiali w dzień Msze Święte: bo sam niejednemu służyłem już w roku 1794*[45]. Mniej istotne jest, czy brat F. Tomaszewski faktycznie usługiwał u schyłku XVIII wieku do Mszy świętej, czy też raczej J.A. Sikorski, a może obaj. Ważniejsze jest to, że informację tę powtarza w niezmienionej formie L.E. Myschak[46]. Chodzi bowiem o ustalenie daty początków kultu obrazu.

Wypowiedzi tych świadków zdają się wskazywać, że kult początkowo nie wykraczał poza wspólnotę cystersów. Obraz zastąpił w ich kapitularzu łaskami słynący krzyż, który przenieśli do kościoła klasztornego, aby przed nim mogli wypraszać sobie łaski tutejsi parafianie. Miało to miejsce pod koniec XVII wieku, za czasów opata komendatoryjnego[47], biskupa inflanckiego (Livoniae), Mikołaja Popławskiego (urząd 1690-1706, † 1711)[48]. Można przypuszczać, że bez poważnego powodu nie przeniesiono by z klasztoru do kościoła „duchowego skarbu" – łaskami słynącego krzyża, przed którym wielokrotnie chorzy zakonnicy wypraszali sobie łaskę zdrowia. Idąc tym tokiem rozumowania, zdaje się, że otrzymali coś cenniejszego w miejsce łaskami słynącego krzyża. Owym nowym darem, przekazanym klasztorowi przez wspomnianego opata, był obraz Matki Bożej Pocieszenia. Datę jego przywiezienia trudno dokładnie ustalić. Jeśli jednak

[42] Chodzi o jeden z bocznych ołtarzy w kościele klasztornym św. Jakuba.

[43] *Prymaria* – Msza św. poranna odprawiana jako pierwsza danego dnia (por. *Wikipedia*…).

[44] Współcześnie *kukulla*: uroczysty, chórowy płaszcz zakonny (por. tamże).

[45] J.A. Sikorski, *Opis malatury*…, s. 7 i 8.

[46] Por. L.E. Myschak, *Opis kościoła i klasztoru oberskiego*, Obra 1906, s. 8 (kopia rękopisu, Biblioteka WSD w Obrze).

[47] *Opat komendatoryjny* – opat, zwierzchnik klasztoru, wyznaczony przez władcę świeckiego. Zazwyczaj była to forma nadania dochodowego beneficjum kościelnego dla osób zasłużonych dla dworu. Mógł on nawet nigdy nie widzieć swojego klasztoru, którym zarządzał opat klasztorny (por. *Wikipedia*…).

[48] *Historia opactwa cysterskiego w Obrze k. Wolsztyna: księga wyroków, dekretów, przywilejów i dziejów klasztoru Błogosławionej Maryi w Obrze, w diecezji poznańskiej, którą zaczęto spisywać w roku 1620 za rządów przewielebnego w Chrystusie z Bożej łaski opata Andrzeja Chlewskiego*, oprac. I. Pluszczyk, Obra 1988, s. 44 (mps, Biblioteka WSD w Obrze).

rządy opackie w Obrze objął on w 1690 roku, to ostatnią dekadę XVII wieku można przyjąć jako datę sprowadzenia obrazu do Obry.

Zapiski w maszynopisie, znajdujące się w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej w Obrze, potwierdzają, że obraz, zamknięty w cysterskich murach (kapitularzu), przetrwał do kasaty obrzańskiego klasztoru w dniu 31 grudnia 1835 roku.

Przełom roku 1835/1836 stał się czasem wielkich zmian. Parafia, w której posługę duszpasterską pełnili cystersi, straciła dotychczasowych gospodarzy. Jedni zakonnicy odeszli na parafie, kilku w krótkim czasie zmarło. Parafia obrzańska, w której nowym proboszczem został zsekularyzowany pod przymusem cysters ze skasowanego klasztoru w Bledzewie, ks. Franciszek Władysław Lewandowski, objęła kościół pocysterski św. Jakuba[49]. Dotychczasowy cysterski proboszcz i jednocześnie przeor, o. Anzelm Wierzbiński († 1836), podobnie jak i jego parafianie, tuż przed utratą urzędu i własną śmiercią stał się świadkiem smutnych wydarzeń. Wskutek decyzji Wysokiego Ministerium Spraw Duchowych zjawił się w kapitularzu zakonnym, wraz z żandarmami, landrat babimojski Bitter i dokonał kradzieży kosztowności. Dobytek klasztorny rozprzedano na licytacji. Zerwaną z obrazu sukienkę Matki Bożej, wraz z kosztownościami, przesłano do Berlina. O fakcie tym dowiedział się zbyt późno arcybiskup poznański Marcin Dunin. Po jego interwencji w Berlinie u cesarza Fryderyka Wilhelma III okazało się, że cesarz nie wiedział o zaistniałym fakcie. Biskupowi odpowiedziano tylko krótko, że srebro zostało już pobite w mennicy, a zatem o zwrocie go nie może być mowy. Władzom pruskim nie było także wiadome, kto posiada wyjątkowej wielkości brylant, który znajdował się na piersiach Matki Bożej Pocieszenia. Odarty z sukienki obraz pozostał jednakże nadal w klasztornym kapitularzu, ale zamknięty pod kluczem.

Tym przykrym wydarzeniem zakończył się okres kultu Matki Bożej Pocieszenia w Obrze – wewnętrzny, zamknięty, celebrowany jedynie w ramach wspólnoty cysterskiej. Wśród miejscowej ludności mówiło się już wprawdzie o Matce Pocieszenia jako obrazie cudownym, słynącym łaskami, lecz jeszcze nie istniał Jej kult.

Kult Matki Bożej Pocieszenia zaczął się dopiero teraz rozwijać na płaszczyźnie parafialnej – i to w dość dynamiczny sposób. Już w następnym roku, 1836, Prot Mielęcki[50], wraz ze swą rodziną, rozpoczął usilne starania o przywrócenie godności obrazowi i czci z nim związanej. Postanowił wykonać nową sukienkę

[49] Por. P. Widawski, *Kościół i klasztor księży cystersów Obrze*, „Przyjaciel Ludu" 10(1844), nr 28, s. 222.

[50] Prot Mielęcki – ziemianin († 1867), właściciel Karnej, major jazdy poznańskiej w powstaniu listopadowym.

z posrebrzanej blachy i przyozdobić nią obraz[51]. W 1837 roku obraz znajdował się jednak nadal pod zamknięciem, a klucz posiadali urzędnicy administracji rządowej. Należało o niego zabiegać drogą urzędową, a więc zwrócić się za pośrednictwem obrzańskiego proboszcza do powiatowego konsyliarza ziemskiego, a ten zwrócił się do Królewskiej Rejencji w Poznaniu. W końcu, po długich negocjacjach Kurii Arcybiskupiej w Poznaniu z urzędami pruskimi, proboszcz Franciszek Władysław Lewandowski otrzymał obraz Matki Bożej Pocieszenia i przekazał go rodzinie Mielęckich do Karny. Prot Mielęcki zawiózł najpierw obraz do Poznania, do malarza, w celu poddania go renowacji, a następnie do złotnika, aby dorobił sukienkę i korony. Prawdopodobnie miało to miejsce w 1838 roku[52].

W lutym 1839 roku obraz powrócił z Poznania do Obry. Po sumie odpustowej ku czci św. Walentego (14 lutego), odprawionej w kościółku pod jego wezwaniem, poświęcił go ks. Piotr Widawski. Kapłan ten wstąpił kiedyś do cystersów w Obrze, potem pełnił funkcję przeora w Bledzewie, a po kasacie tamtego klasztoru ostatnie lata życia spędzał w obrzańskich murach jako emeryt-rezydent. W tym bardzo podniosłym nabożeństwie uczestniczyli parafianie oraz licznie przybyli okoliczni wierni. Odpust uświetniło też duchowieństwo z sąsiednich parafii. Po okolicznościowym kazaniu ku czci Matki Bożej Pocieszenia, wygłoszonym przez mansjonarza[53] wolsztyńskiego, ks. Walentego Reicherta, obraz, niesiony w uroczystej procesji przez orszak panien, przeniesiono do poklasztornego kościoła św. Jakuba. Umieszczono go w bocznym, środkowym ołtarzu przy ścianie północnej. Podniosłe *Salve Regina*, *Omnipotens sempiterne Deus* i inne modlitwy zakończyły oficjalną ceremonię intronizacji obrazu w obrzańskiej parafii. Śpiewy i modlitwy parafian trwały jednak znacznie dłużej. Odtąd coraz częściej przychodzili przed ołtarz, aby powierzać swoje sprawy Obrzańskiej Pani.

Wkrótce, po odpuście i wystawieniu w parafii obrazu do publicznego kultu, pani Mielęcka, żona dobrodzieja Prota, dla większego przyozdobienia ołtarza ofiarowała własnoręcznie zrobione antepedium[54]. 10 maja 1839 roku, w uroczystość Zielonych Świąt, Prot Mielęcki przyozdobił obraz, zawieszając na piersiach Maryi Orła Białego z Pogonią[55]. Trzeba go było jednak zdjąć, ponieważ domagał się tego Edward Flottwell, naczelny prezes Wielkiego Księstwa Poznańskiego. Zobowiązany do tego landrat babimojski von Beier odesłał zdjętego Orła, dnia

[51] Por. P. Widawski, art. cyt., s. 222.

[52] Por. *Przyczynki do dziejów…*, s. 16.

[53] *Mansjonarz* – kapłan niższej rangi, np. wikariusz, posługujący przy katedrach, kolegiatach i znaczniejszych parafiach (por. *Wikipedia…*).

[54] *Antepedium* – bogato zdobione zakrycie lub zasłona mensy chrześcijańskiego ołtarza (por. tamże).

[55] *Orzeł Biały z Pogonią* – przedrozbiorowy herb Rzeczypospolitej Obojga Narodów (unia Polski i Litwy).

5 czerwca 1839 roku, prezesowi Flottwellowi do Poznania, a ten do Ministerstwa w Berlinie. Obraz jednak pozostawiono. Z czasem, z powodu braku decyzji Ministerstwa, Orła z Pogonią odesłano Mielęckiemu, a on zwrócił go 8 listopada 1841 roku proboszczowi w Obrze, ks. Franciszkowi Władysławowi Lewandowskiemu[56].

Obraz Matki Pocieszenia, w obawie przed złodziejami pragnącymi wzbogacić się na resztkach pozostałości pocysterskich, Prot Mielęcki zabezpieczył w 1839 roku żelaznymi drzwiami. Zostały one wmurowane w ołtarz. Wzmocnił też wejście od podziemi kościoła.

Trudno opisać dokładnie, jak potoczyły się dalej dzieje kultu Matki Bożej Pocieszenia w Obrze. Brakuje dokumentów, zwłaszcza kronik parafialnych z okresu pocysterskiego. Trudno nawet stwierdzić, czy były one w ogóle prowadzone. Najstarsze księgi parafialne z końca XIX wieku notują jedynie pogrzeby, chrzty i śluby. Są zresztą niepełne, gdyż zawieruchy wojenne wyryły na nich swoje piętno.

b) W czasach oblackich

W 1926 roku pocysterski klasztor, mroczny i zawilgocony, oraz trochę gruntu po zlikwidowanym domu dla księży emerytów, przejęli Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej. Polska Prowincja erygowała w nim Wyższe Seminarium Duchowne, które zaczęto tworzyć od podstaw. Superiora domu, o. Pawła Kulawego, arcybiskup poznański mianował jednocześnie, 1 kwietnia 1927 roku, proboszczem obrzańskiej parafii. Z urzędu przejął on też uposażenie parafii, troskę o zabytkowe kościoły i obraz Matki Bożej Pocieszenia.

W księgach parafialnych z lat 1926-1941 brakuje zupełnie zapisków na temat rozwoju kultu Matki Pocieszenia. Wydaje się jednak, że istniał, choć w bardzo znikomej formie. Świadczy o tym np. intencja mszalna, z 7 października 1939 roku[57], z prośbą do Matki Bożej o szczęśliwy powrót z wojny. Klerycy w seminaryjnym periodyku *Gość z Obry* wspominali o obrazie, interesowali się nim[58]. Jednak kultycznego zainteresowania nim nie okazywali. Podczas drugiej wojny światowej najpierw stopniowo, w latach 1939-1941, a potem zupełnie, w latach 1941-1945, życie parafialne zamarło, gdyż kościoły obrzańskie pozamykano, a proboszcza zabrano do obozu. W 1940 roku klasztor zamieniono na szkołę dla niemieckiej policji, a następnie na lecznicę dla płucnochorych, która *de facto* była umieralnią.

[56] Por. *Przyczynki do dziejów*…, s. 18.

[57] Por. *Księga ogłoszeń parafialnych* (z dnia 1.10.1939), (rkps, archiwum parafialne w Obrze).

[58] Np. Cz. Kozal, *Klasztor obrzański*, „Gość z Obry" 7(1936), nr 14, s. 8.

W latach 1945-1970 kult znajdował się nadal w stagnacji. O.I. Pluszczyk, który skrzętnie zbierał zapiski o Obrze i klasztorze, wzmiankuje tylko dość ogólnie o obrazie. Wspomina, że jest kultowy, słynący od wieków łaskami, przywieziony z Litwy za czasów cysterskich.

Z ustnych relacji żyjących jeszcze parafian wynika, że niewiele wiedzą o kulcie Matki Pocieszenia w Obrze przed 1970 rokiem. Honorowa oblatka, pani Maria Miśko (ur. 1928), która długie lata pracowała w klasztorze i posługiwała w parafii, pamięta jedynie, że gdy proboszczem był O. Maksymilian Górnik (1953-1957), nabożeństwa majowe były odprawiane przy ołtarzu Matki Bożej Pocieszenia. Wybrał go w pełni świadomie, aby dać impuls do ożywienia kultu maryjnego pocieszenia.

Znaczne ożywienie kultu Matki Bożej Pocieszenia nastąpiło dopiero od 1970 roku. Wtedy, dnia 7 czerwca, miały miejsce w Obrze uroczyste obchody 50. rocznicy przybycia oblatów do Polski. Odnowiony obraz Matki Bożej Pocieszenia, ustawiony na feretronie, wniesiono procesyjnie na polowy ołtarz usytuowany na seminaryjnym boisku. W uroczystości wzięli udział liczni goście: okoliczne duchowieństwo, członkowie Episkopatu Polski na czele z Prymasem Polski, kard. Stefanem Wyszyńskim, oblaci z Polski i zagranicy, delegaci uczelni katolickich i zakonów, a także tysiące wiernych. Podczas uroczystej Eucharystii cześć Matki Pocieszenia głosił swoim śpiewem chór klerycki, chóry parafialne z Obry i Jażyńca. Z kolei uroczystości wieczorne ubogaciły śpiewem chórki dziecięce. Świętowanie rocznicowe przyczyniło się wydatnie do rozwoju kultu Obrzańskiej Matki Bożej Pocieszenia.

W kronice parafialnej, pod datą 17 kwietnia 1971 roku, znajduje się wpis: *Od 17 kwietnia zostało wprowadzone w kościele św. Jakuba nabożeństwo, które odprawiać się będzie co trzecią sobotę miesiąca przed obrazem Matki Bożej Pocieszenia. W czasie tego nabożeństwa jest wystawienie Najświętszego Sakramentu. Następnie odczytywane są prośby parafian, którzy za pośrednictwem Matki Bożej Pocieszenia pragną wyprosić sobie u Jej Syna obfitość łask, tak potrzebnych wyznawcom Chrystusa w wędrówce do domu Ojca. Później zostaje wygłoszone kazanie na temat Matki Bożej Pocieszenia. Parafianie bardzo chętnie biorą udział w tym nabożeństwie. Zdaje się, że na to nabożeństwo będą uczęszczać coraz to liczniejsze zastępy kierujące się duchem Maryi.*

Rzeczywiście, odtąd kult Matki Bożej Pocieszenia wyraża się przede wszystkim w comiesięcznych nabożeństwach. W każdą trzecią sobotę miesiąca o godzinie 18.00 gromadzą się na nim: pokaźna część wspólnoty parafialnej i cała seminaryjna, oraz, mniej lub bardziej licznie, przybyli goście. Przedkładają oni Bogu – za pośrednictwem Matki Pocieszenia – swe prośby, błagania i podziękowania za otrzymane łaski. Ponadto na ołtarzu, przed obrazem Obrzańskiej

Pani, jest wyłożona *Księga próśb i podziękowań*, w którą wierni wpisują swe prośby i podziękowania. Zawiera ona np. w 1981 roku – 481 wpisów, 1982 – 474. W ostatnich latach jest ich o wiele mniej, np. w 2005 roku – 135, 2006 – 163, 2007 – 135. Wynika to z faktu, że obniżyła się, tak jak w skali ogólnopolskiej uczestnictwo w niedzielnej Eucharystii, frekwencja biorących udział w comiesięcznym nabożeństwie. Proboszczowie obrzańscy (oo. Henryk Tomys: 1963-1982; Krzysztof Tarwacki: 1982-1985; Zdzisław Popowicz: 1985-1987; Ryszard Lis: 1987-1992; Stanisław Wódz: 1992-1998; Lucjan Osiecki: 1998-2009 i F. Bok: 2009-) próbują podejmować przeróżne inicjatywy, aby zachęcić wiernych do liczniejszego udziału w nich, a tym samym zdynamizowania i pogłębienia kultu Matki Bożej Pocieszenia.

Układ nabożeństwa pozostaje od początku w zasadzie stały. Dokonano w nim tylko drobnych korekt. Rozpoczyna się ono przy głównym ołtarzu. Na wejście wierni śpiewają pieśń do Matki Bożej Pocieszenia. Następnie diakon miejscowego Seminarium głosi kazanie maryjne. Po nim celebrans – też zwykle diakon – udaje się do ołtarza Matki Bożej Pocieszenia, by odczytać prośby, które złożyli na nim wierni. Później następują *Wezwania do Matki Bożej Pocieszenia*, które śpiewa celebrans na przemian z zebranym ludem. W ten sposób kończy się maryjna część nabożeństwa. Celebrans wraca do ołtarza głównego, gdzie wystawia do kilkuminutowej adoracji Najświętszy Sakrament. Na zakończenie nabożeństwa udziela nim błogosławieństwa. Bezpośrednio po nim rozpoczyna się celebracja niedzielnej Eucharystii.

Kronika parafialna odnotowała, że na nabożeństwie w dniu 19 grudnia 1971 roku wykonano po raz pierwszy pieśń *Wezwania do Matki Bożej*, specjalnie skomponowaną ku czci Matki Bożej Pocieszenia. Autorem jej tekstu jest, ówczesny kleryk, o. Kazimierz Kozicki, a melodii – wykładowca muzyki kościelnej w Seminarium i jednocześnie proboszcz obrzański, o. Henryk Tomys[59]. Ten drugi był też głównym inicjatorem rozwoju kultu maryjnego pocieszenia w Obrze. Starał się ubogacać nabożeństwa występami chórów parafialnych, a także sam, wykonywał solowo lub w duecie pieśni maryjne. Przyciągały one większą liczbę wiernych na nabożeństwa. W następnych latach powstały nowe pieśni: *Ty jesteś ukojeniem*[60] i *Ty w dłoniach*[61], do których słowa ułożył, ówczesny alumn, o. Wojciech Popielewski, a muzykę skomponował, seminaryjny wykładowca homiletyki i jednocześnie obrzański proboszcz, o. Stanisław Wódz. Najnowsze pieśni: *Nasza*

[59] *Wezwania do Matki Bożej Pocieszenia,* w: *Śpiewnik maryjny. Naucz nas Matko*, oprac. K. Tomiak, Ł. Bilski, wyd. 2, Obra 2006, s. 8-10.
[60] Tamże, s. 13.
[61] Tamże, s. 14.

Pani Obrzańska[62], *Matko nasza Najświętsza*[63], są autorstwa, zarówno tekst i muzyka, miejscowego parafianina, Krzysztofa Tomiaka.

Najbardziej popularne i najchętniej śpiewane są wezwania suplikacyjne i dziękczynne:

Wśród łez goryczy świata tego
Twe dzieci znoszą ból i udrękę.
Maryjo, Matko, ustrzeż od złego,
Pośpiesz na pomoc, wyciągnij rękę,
Pocieszycielką być nam chciej.

Ref. *Ty w niepewnościach życia nadzieją*
I światłem jasnym wśród cierpień mocy.
Ty deszczem żyznym dla tych, co sieją,
Portem bezpiecznym w czas mgły i nocy.
Bądź i opiekę nad nami miej!
Bądź i opiekę nad nami miej!

Celebrans: *Pociesz nas w smutku,* Lud: *Smutnych Pocieszenie,*
Ulecz nasze rany – Chorych Uzdrowienie,
Dodaj nam otuchy – Słabych Pokrzepienie,
Wyrwij nas ze złości – Grzesznych Nawrócenie,
Nie daj nam zginąć – Błądzących Schronienie,
Matko Pocieszenia – Wstawiaj się za nami.

Ref. *Ty w niepewnościach...*

Ty coś łaskawie w Obrze Panią
I Matką jesteś ludu swojego,
Cierpienia złagodź, co serca ranią,
A w zamian zanieś do Syna Swego
Naszą podziękę, miłość, cześć.

Ref. *Ty w niepewnościach...*

[62] Tamże, s. 16-17.
[63] Tamże, s. 21-22.

Celebrans: *Za sumienie czyste,* Lud: *Przyjmij dziękczynienie,*
Za pociechę w smutku – Przyjmij dziękczynienie,
Za męstwo i wierność – Przyjmij dziękczynienie,
Za powrót do zdrowia – Przyjmij dziękczynienie,
Za Twoją opiekę – Przyjmij dziękczynienie,
Matko Pocieszenia – Prowadź nas do Boga.

Ref. *Ty w niepewnościach...*

W przywołanych słowach przejawia się silne przekonanie wiary o obecności Matki Bożej Pocieszenia w życiu pielgrzymującego ludu Bożego. Towarzyszy mu Ona ustawicznie w jego codziennych radościach i troskach, on zaś pragnie wejść jeszcze bardziej w krąg Jej bliskości, by doświadczyć od Niej otuchy i nadziei. W poszczególnych wezwaniach rozbrzmiewa usilna prośba o maryjne wstawiennictwo pocieszenia. Cechuje je macierzyński profil. Maryja staje – czytamy w encyklice Jana Pawła II *Redemptoris Mater – pomiędzy swoim Synem a ludźmi w sytuacji ich braków, niedostatków i cierpień. Staje „pomiędzy", a zatem pośredniczy, nie jako obca, lecz ze stanowiska Matki, świadoma, że jako Matka może – lub nawet więcej: „ma prawo" – powiedzieć Synowi o potrzebach ludzi*[64].

Chrystocentryzm maryjnego pocieszenia jawi się o wiele wyraźniej w innej pieśni poświęconej Obrzańskiej Pani. Refren pieśni *Ty w dłoniach* głosi:

Ty, Matko, w dłoniach niesiesz Pocieszenie,
Ty swego Syna dajesz w utrapieniu.
On siłę daje, w bólu ukojenie,
On źródłem mocy jest w każdym cierpieniu.

Zbliżone przesłanie, które podkreśla, że największą naszą pociechą jest Chrystus, Odkupiciel świata, wypowiada refren pieśni *Nasza Pani Obrzańska*:

Nasza Pani Obrzańska,
w Twych dłoniach Skarb Bożych łask.
Ciebie Maryjo błagamy
Pocieszaj, kiedy sił brak.

[64] RM 21.

Także refren pieśni *Matko nasza Najświętsza* uczy, że nie tyle Maryja jest dawcą pocieszenia, ile raczej Jej Syn. On jest źródłem pociechy, którą Jego i nasza Matka nam przybliża:

Twe serce otwarte dla wszystkich,
Twe dłonie przygarnąć chcą mnie,
Twe oczy wpatrzone w Jezusa,
Maryjo – mą Matką być chciej.

W przytoczonych tekstach marginalnie z kolei traktowany jest wątek maryjnej wzorczości. Pojawia się on za to zazwyczaj w głoszonych kazaniach. Kaznodzieje uwrażliwiają, że Maryja jest Pierwszą Chrześcijanką, która sama doświadczyła pociechy od Boga. Radość i pokrzepienie, jakimi Bóg Ją napełnił, szczególnie w dniu zmartwychwstania Jezusa, były tylko spełnieniem Jej niezachwianej nadziei zakorzenionej w niezłomnej wierze. Radowała się z Paschy swego Syna. Także natchnienia Bożego Ducha były dla Niej nieustannym źródłem pociechy. W konsekwencji jest Ona postacią, która wzbudza i odnawia nadzieję, rozjaśnia naszą kondycję i zachęca do ufnego oddania się Bogu, Jego nieskończonej miłości[65].

Podczas ogłoszeń parafialnych, 11 kwietnia 1993 roku, ówczesny proboszcz, o. Stanisław Wódz, poinformował parafian, że *Kuria Metropolitalna w Poznaniu na naszą prośbę o ustanowienie odpustu ku czci Matki Bożej Pocieszenia odpowiedziała pozytywnie. W piśmie z dnia 3 marca bieżącego roku Ks. Arcybiskup stwierdza: „dzień poświęcony Matce Bożej Pocieszenia można obchodzić uroczyście, zgodnie z przepisami liturgicznymi. Wierni mogą w tym dniu zyskać odpust zupełny, zgodnie w ogólnymi zasadami". Tak więc będziemy uroczyście obchodzili wspomnienie Matki Bożej Pocieszenia w niedzielę, tj. 29 sierpnia – pierwsza niedziela po [liturgicznym wspomnieniu] św. Augustyna.* I na zakończenie dodał: *Przed nami więc wielkie zadanie, aby to pierwsze świętowanie wypadło jak najpiękniej*[66].

Tak oto doszło do oficjalnego zainaugurowania odpustu ku czci Matki Bożej Pocieszenia w Obrze. Odbywa się on corocznie w trzecią niedzielę sierpnia. Ponieważ nie ma specjalnego formularza mszalnego ku Jej czci, dlatego Msze św. odpustowe były początkowo odprawiane według formularza z *Mszy wspólnych o Najświętszej Maryi Pannie* z *Mszału rzymskiego dla diecezji polskich*[67],

[65] Por. A. Wojtczak, art. cyt., s. 114-119.
[66] *Księga ogłoszeń parafialnych…*, (z dnia 11.04.1993). Por. K. Wawrzynowicz, *Obra. Zarys dziejów*, Wolsztyn 2007, s. 343.
[67] *Msze wspólne o Najświętszej Maryi Pannie*, w: *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 5"-12".

natomiast od ukazania się w 1998 roku (w języku polskim) *Zbioru Mszy o Najświętszej Maryi Pannie* (tzw. *mszału maryjnego*) korzysta się z formularza o *Najświętszej Maryi Pannie, Matce Bożej Pocieszenia*[68]. Posiada on też własne czytania mszalne[69].

O. Stanisław Wódz starał się każdego roku o uroczystą oprawę odpustu, dobór kaznodziejów, zapraszał okolicznych duszpasterzy, zachęcał parafian do licznego uczestnictwa w odpuście. Rozsyłał zaproszenia do wspólnot parafialnych, także oblackich, aby organizowały pielgrzymki do obrzańskiego sanktuarium. Wiele z nich odpowiedziało pozytywnie. Prócz świętowania kościelnego, organizował – wespół z parafianami – festyn rodzinny w pobliskim parku, zwiedzanie kościoła, jego podziemi, klasztoru i muzeum misyjnego w gmachu seminaryjnym. Jego następcy kontynuują tę praktykę i ubogacają własnymi pomysłami.

Został wypracowany także ramowy program odpustu. W miarę upływu lat ulegał on tylko drobnym korektom. Uroczystości rozpoczynają się w sobotę:

- 10.00 – Godzinki o Niepokalanym Poczęciu NMP, różaniec (cz. I), okazja do spowiedzi;
- 11.00 – Msza św. dla wdów i wdowców, chorych i starych;
- 16.00 – Msza św. dla rodziców z małymi dziećmi i błogosławieństwo dzieci;
- 18.00 – Msza św. dla małżonków;
- 21.00 – Procesja ze świecami, różaniec fatimski (cz. II), Apel Jasnogórski;
- 21.30 – Czuwanie młodzieży, różaniec (cz. III);
- 23.00 – Adoracja Najświętszego Sakramentu, okazja do spowiedzi;
- 24.00 – Pasterka maryjna.

W niedzielę:

- 7.00 – Godzinki o Niepokalanym Poczęciu NMP;
- 7.30 – Msza św. z kazaniem ogólnym;
- 9.30 – Msza św. dla Przyjaciół Misji Oblackich;
- 11.00 – Uroczysta suma odpustowa, procesja eucharystyczna, *Te Deum*;
- 14.00 – Festyn rodzinny w parku przy pałacu Swinarskich-Wybranowskich;
- 21.00 – Apel Jasnogórski.

Prócz comiesięcznych nabożeństw i corocznych uroczystości odpustowych ku czci Matki Bożej Pocieszenia, można dostrzec inne formy Jej kultu. Bardzo często zamawiane są intencje mszalne, w których wierni błagają Ją o wstawiennictwo u Boga w przeróżnych potrzebach i codziennych troskach – doczesnych i nadprzyrodzonych. Są ponadto rozprowadzane w Obrze i okolicy obrazki Obrzańskiej Pani Pocieszenia. Nabywają je równie chętnie przybyli turyści i pielgrzymi.

[68] *Najświętsza Maryja Panna, Matka Pocieszenia*…, w: *Zbiór Mszy*…, s. 169-171.
[69] *Najświętsza Maryja Panna, Matka Pocieszenia*, w: *Lekcjonarz do Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, Poznań 1998, s. 167-171.

O. Henryk Tomys w 1980 roku dał do dyspozycji wiernych czarno-białe nadruki maryjnego wizerunku, na aluminiowej blasze, o wielkości około 20 x 30 centymetrów. Chodziło o to, aby parafianie obrzańscy posiadali w domach oblicze swojej Matki, co miało sprzyjać budzeniu pobożności maryjnej. Rok później zamówił wykonanie, popularnych wówczas, przeźroczy z widokami tutejszych zabytków, pośród których znalazł się obraz Matki Bożej Pocieszenia. W 1993 roku, inaugurując uroczystości odpustowe ku czci Matki Bożej Pocieszenia, sporządzono negatywy wizerunku w celu druku plakatów z zaproszeniem na odpust i jego programem. Z kolei na przełomie 1998/1999 roku o. Lucjan Osiecki zdecydował się na peregrynację obrazu Matki Bożej Pocieszenia po rodzinach obrzańskiej parafii. W tym celu postarał się o kopię Jej obrazu. Od maja 1999 do lutego 2001 roku pielgrzymowała ona po wszystkich rodzinach parafii, czyli Obry, Nowej Obry, Jażyńca i Kiełkowa. Obecnie mieści się ona w kościele św. Walentego[70].

Obra, choć nie należy do sanktuariów maryjnych uhonorowanych koronacją obrazu, zaliczana jest w archidiecezji poznańskiej do sanktuariów lokalnych – znanych miejsc kultu maryjnego w Wielkopolsce. Jest jednym z wielu ośrodków, które są znakiem obecności Maryi na tych ziemiach. Fakt, że niegdyś żyli i pracowali w niej cystersi, a obecnie oblaci sprawia, że jest jeszcze bardziej znana w Polsce i na świecie. Z niej wychodzą każdego roku kolejne pokolenia misjonarzy, którzy głoszą Dobrą Nowinę o Jezusie i Jego Matce. Potwierdzeniem tego jest interesujące wydarzenie, które miało miejsce w Rzymie. Podczas spotkania z Janem Pawłem II pielgrzymi wolsztyńscy przedstawili się, że są z Wolsztyna. – *Witam pielgrzymów z Olsztyna* – odpowiedział papież. *Nie z Olsztyna* – skorygowali go pielgrzymi – *ale z Wolsztyna*. – *A gdzie jest ten Wolsztyn?* – zapytał papież. Trudno im było jasno opisać. Ktoś jednak wpadł na pomysł i wyjaśnił: – *Znajduje się koło Obry*. – *A, to już wiem gdzie!* – usłyszeli odpowiedź z ust papieża. Zapewne przypomniał sobie Obrę, gdyż brał udział, jako arcybiskup Krakowa, w 1970 roku w obrzańskim jubileuszu 50-lecia Polskiej Prowincji Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej. Ponadto był dobrze zorientowany, gdzie znajdują się w Polsce wyższe seminaria duchowne, ponieważ przez wiele lat piastował urząd przewodniczącego Komisji Episkopatu Polski do spraw Nauki Wiary.

Spora grupa osób odwiedzających Obrę dopytuje o Matkę Pocieszenia, robi zdjęcia obrazu lub kupuje widokówki z Jej wizerunkiem. Trudno ocenić, czy większość z nich stanowią turyści, których wiedzie do Obry jedynie pragnienie zwiedzenia obrzańskiego zabytku, czy są to pątnicy, którzy chcą stanąć przed obliczem Matki Bożej Pocieszenia, żeby pomodlić się oraz zawierzyć Jej siebie,

[70] Drewniany kościół w centrum Obry, zbudowany w 1719 roku przez przeora Mateusza Wichrowskiego. Stoi na miejscu dawnej, prywatnej kaplicy rodu Sędziwojów z około roku 1170. Od 1866 roku jest własnością parafii obrzańskiej (por. J. Sowa, dz. cyt., s. 60).

swoje sprawy i bliskich. W ostatnich latach wizerunek i notka, mniej lub więcej obszerna, o Niej znalazła się w wielu publikacjach. Świadczy to, że Obrzańska Matka Pocieszenia jest znana w skali ogólnopolskiej. Zwłaszcza Konrad Kazimierz Czapliński, który słynie z albumów o charakterze pamiątkowym, pełniących jednocześnie rolę przewodników, zamieszcza Jej kolorową fotografię oraz krótki opis historii i symboliki obrazu. Raz czyni to, gdy prezentuje najciekawsze obiekty sakralne w Polsce[71]; innym razem, gdy przedstawia niezwykłe dzieła polskiej sztuki sakralnej[72] albo wydaje przewodnik po najciekawszych siedzibach zakonnych w Polsce[73]; jeszcze innym razem, gdy przypomina znane i nieznane wizerunki maryjne[74] albo przybliża Madonny wielkopolskie[75]. Ponadto na uwagę zasługuje zawarcie informacji o Obrzańskiej Matce Pocieszenia w monumentalnym dziele o historii cystersów na ziemiach polskich[76], bibliotece krajoznawczej[77], katalogu zabytków sztuki w Polsce[78] i przewodniku po Obrze autorstwa J. Sowy[79]. Nie ma natomiast dotąd modlitewnika, typowego dla sanktuariów, który zbierałby modlitwy i pieśni, powstałe w minionych wiekach, a tym samym służył wiernym gromadzącym się współcześnie przed obrazem Matki Pocieszenia. Jest tylko broszurkowy *Śpiewnik maryjny* z pieśniami do Matki Pocieszenia. Wydał go na małej poligrafii w 1991 roku o. Stanisław Wódz. K. Tomiak i Ł. Bilski wydali go powtórnie w 2006 roku pod tytułem *Naucz nas Matko*, dołączając *Litanię do Matki Bożej Pocieszenia*, dwie modlitwy i ramowy program obrzańskiego odpustu.

---

[71] *Obra – kościół św. Jakuba Większego Apostoła*, oprac. tekstu E. Spadzińska-Żak, w: K.K. Czapliński, *Miejsca święte w Polsce*, wyd. 2, Chorzów 2007, s. 134-135.

[72] *Obra – zespół pocysterski z kościołem pw. Św. Jakuba,* w: Tenże, *Skarby katedr i kościołów w Polsce. 500 niezwykłych dzieł sztuki sakralnej*, Chorzów 2006, s. 162-170.

[73] *Klasztor i kościół pocysterski w Obrze*, oprac. tekstu A. Dycht, w: Tenże, *Klasztory i opactwa w Polsce*, Chorzów 2009, s. 88-91.

[74] *Obra – Kościół pw. św. Jakuba Większego Apostoła. Matka Boża Pocieszenia*, w: Tenże, *Madonny polskie. 150 znanych i nieznanych wizerunków maryjnych*, Chorzów 2006, s. 160-161.

[75] *Matka Boża Pocieszenia w kościele pw. św. Jakuba Większego Apostoła w Obrze*, w: Tenże, *Madonny wielkopolskie*, opieka merytoryczna M. Maciołka, Chorzów 2004, s. 58-59.

[76] A.M. Wyrwa, *Obra,* w: *Monasticon cisterciense Poloniae*, red. A.M. Wyrwa, J. Strzelczyk, K. Kaczmarek, t. 2, *Katalog męskich klasztorów cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej*, Poznań 1999, s. 256-267.

[77] *Obra*, w: A.M. Wyrwa, B. Kucharski, *Szlak cysterski w Wielkopolsce*, Poznań 1996, s. 70-82.

[78] *Obra,* w: *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 5, *Województwo poznańskie*, red. T. Ruszczyńska, A. Sławska, z. 28, *Powiat wolsztyński*, inwentaryzacja I. Galicka, I. Kaczorowska, H. Sygietyńska, Warszawa 1970, s. 7-14.

[79] J. Sowa, dz. cyt., s. 36-37.

* * *

Minęło trzysta lat od sprowadzenia obrazu Matki Bożej Pocieszenia do Obry. Wyrażone na nim artystyczne aluzje do tajemnicy cierpienia Jezusa, noszą w sobie jakieś proroctwo skierowane do każdego spoglądającego na niego. Przypominają o nieodzowności cierpienia. Czasy, które nastały po sprowadzeniu obrazu do Obry były trudne: zabory, kasata klasztoru, epidemia cholery panująca w okolicy, dwie wojny światowe. Obraz przetrwał, choć podzielił los mieszkańców regionu i całej Polski, będąc okradziony i przez jakiś czas uwięziony. Tchnie z niego historia i niezmienne przesłanie Boga wypowiadane pocieszającym spojrzeniem Matki z Dzieciątkiem, które każe zaufać Mu, nawet w najtrudniejszych momentach. Naśladując malarski artyzm obrazu z sąsiedniego kraju, nękanego również niepokojem wojen politycznych i prześladowań religijnych, może być dzisiaj nadal znakiem jedności wykraczającej poza obręb obrzańskiej parafii czy nawet regionu. Pamięć o źródłach inwencji malarskiej autora, zainspirowanego, być może, Madonną Zbrasławską, czczoną w bliźniaczym, cysterskim kościele św. Jakuba w Pradze, każe powracać do wspólnych duchowych, też maryjnych[80], korzeni Europy, której grozi współcześnie religijna pustka i smutek egzystencji.

Summary

MOTHER OF CONSOLATION OF OBRA

The article, entitled *Mother of Consolation of Obra*, fully discusses a Marian painting, which is found in St. Jacob the Apostle Church in Obra (the Archdiocese of Poznan), along with the cult surrounding the painting. The introduction presents general reflections on the devotion to the Mother of Consolation. These constitute a background, i.e. an indispensable historical and theological context for a correct interpretation of the history, forms and specificity of the cult in Obra. The second paragraph describes the iconography of the altar and the painting, along with their theological symbolism. In the third paragraph – the most extensive one – the history and the cult of the painting come to the fore, first during the Cistercian era (17th–19th centuries) and then during the Oblate era (1926–2011). The main manifestations of the Marian devotion to the Mother of Consolation are explained as well as their theological significance, and finally publications presenting the image and information on the Mother of Consolation of Obra are mentioned. These prove that this is among the well-known images of the Madonna, especially in Great Poland.

[80] Por. M. Hauke, *Maria und die Zukunft Europas. Eine marianische Aktualisierung des Nachsynodalen Apostolischen Schreibens Johannes Pauls II. „Ecclesia in Europa"*, w: *Maria als Patronin Europas. Geschichtliche Besinnung und Vorschläge für die Zukunft*, red. M. Hauke, Regensburg 2009, s. 262-274.

Aleksandra CHYLEWSKA-TÖLLE

Studia Gnesnensia
Tom XXV (2011) 397–411

„Amicus mihi Plato, magis amica veritas".

Pamięć i tożsamość w świetle wspomnień kanonika Alberta Steuera

W losie każdego człowieka odzwierciedla się historia miejsca, z którym jest związany. Prawda ta dotyczy również mieszkającego prawie przez całe swoje życie w Wielkopolsce niemieckiego kapłana Alberta Steuera (1874-1967), którego postać jest znana niewielu mieszkańcom regionu nad Wartą. Olgierd Kiec przybliżył ją czytelnikom „Kroniki Miasta Poznania" w artykule *Albert Steuer (1874-1967). Ostatni niemiecki kanonik poznańskiej kapituły katedralnej* w 1999 roku[1]. Kiec jako pierwszy wykorzystał niepublikowane wtedy jeszcze wspomnienia Steuera do rekonstrukcji jego życia. Gwoli sprawiedliwości trzeba wymienić również krótką wzmiankę o Steuerze autorstwa Kazimierza Karłowskiego, która ukazała się w „Miesięczniku Kościelnym Archidiecezji Poznańskiej" w 1968 roku[2], notkę biograficzną sporządzoną przez Mariana Banaszaka w *Słowniku polskich teologów katolickich* (1983)[3] oraz opracowanie biograficzne autorstwa Olgierda Kieca w *Polskim Słowniku Biograficznym* (2004/2005, t. 43)[4]. W kilku innych publikacjach nazwisko Steuera pojawia się incydentalnie, najczęściej na marginesie rozważań o sytuacji Kościoła katolickiego w Okręgu Warty (Warthegau).

Spisane na początku lat pięćdziesiątych wspomnienia Alberta Steuera zostały wydane i opracowane przez Markusa Krzoskę w 2010 roku[5]. Oryginał

---

[1] Por. O. Kiec, *Albert Steuer (1874-1967). Ostatni niemiecki kanonik poznańskiej kapituły katedralnej*, w: „Kronika Miasta Poznania", nr 4 (1999), s. 276-285.

[2] Por. K. Karkowski, *Śp. Ks. Albert Steuer*, w: „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej", nr 19 (1968), s. 14-16.

[3] Por. M. Banaszak, *Steuer, Albert (1874-1967)*, w: *Słownik teologów katolickich* pod red. H.E. Wyczawskiego, t. 7, Warszawa 1983, s. 176-178.

[4] Por. O. Kiec, *Steuer, Albert*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 43, Warszawa-Kraków 2004-220, s. 500-502.

[5] Por. M. Krzoska (red.), *Erinnerungen des Posener Domherren Albert Steuer*. Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung, München 2010. Według przyjętej koncepcji

maszynopisu wspomnień otrzymał w 1956 roku bratanek autora. Obecnie znajduje się on w archiwach Instytutu im. Herdera w Marburgu. Omawiany tekst o charakterze autobiograficznym jest cenny przede wszystkim z powodu przywołania zagadnień dotyczących mało dotychczas znanej i prezentowanej problematyki egzystencji niemieckich katolików w Poznaniu w I połowie XX wieku.

Publikacja składa się z jedenastu rozdziałów, prezentujących dzieje kanonika Steuera, począwszy od dzieciństwa spędzonego częściowo w Lesznie, Wrocławiu i Poznaniu, poprzez lata studiów w Poznaniu i Münster (Westfalia), posługę kapłańską na różnych stanowiskach (m.in. profesora filozofii w poznańskim Wyższym Seminarium Duchownym, kanonika kapituły katedralnej, cenzora, sędziego sądu kanonicznego, publicysty kościelnego) w Poznaniu, lata wojenne, a skończywszy na pełnym cierpienia okresie bezpośrednio po wojnie. Ks. Steuer do końca życia pozostał wierny Wielkopolsce. Po II wojnie światowej pracował, o czym również wspomina w swojej relacji autobiograficznej, jako kapelan u sióstr elżbietanek w Pokrzywnie. Zmarł w 1967 roku, a pochowany został na cmentarzu w Poznaniu-Miłostowie.

W literaturoznawstwie przyjmuje się na ogół trzy sposoby interpretacji dokumentów o charakterze autobiograficznym, a mianowicie z perspektywy konwencji, jako zapisu faktów historycznych oraz charakterystyki osobowości autora[6]. Niniejsze opracowanie, mające na celu przybliżenie świata wykreowanego przez Alberta Steuera w jego wspomnieniach, podąży tymi trzema tropami i podejmie próbę odpowiedzi na pytanie, jakie okoliczności – w konkretnej sytuacji historyczno-społecznej – sprzyjały, a które przeciwstawiały się Albertowi Steuerowi, na jakim tle formowały się jego poglądy na świat, na ludzi oraz w jaki sposób odzwierciedlało się to w jego życiu.

wydawniczej dokonano drobnych ingerencji w tekst autorski – przede wszystkim ujednolicono pisownię, dostosowując ją do nowych reguł ortograficznych. W komentarzu Markus Krzoska objaśnia realia rodzinne, kościelne i ogólnohistoryczne, podając niezbędne dane celem ułatwienia lektury. W kilku przypadkach nie udało się ustalić, o którą osobę, zdarzenie lub publikację może chodzić. Nie umniejsza to jednak wartości poznawczych tego opracowania. Publikacja zawiera objaśnienia terminologii kościelnej i skrótów, co wydaje się szczególnie przydatne dla osób mało obeznanych z tematyką kościelną. Na końcu książki znajdują się indeksy: miejscowości i osobowy oraz ilustracje.

[6] Por. E. Kasperski, *Autobiografia. Sytuacja i wyznaczniki formy*, w: H. Gosk, A. Zieniewicz (red.), *Autobiografizm – przemiany, formy, znaczenia*, Warszawa 2001, s. 9-34, tu s. 15.

Wspomnienia Alberta Steuera jako świadectwo

Brak szerszego zainteresowania życiem jednostek w makroskali społecznej w naszych czasach skłania – zdaniem Edwarda Kasperskiego – do tworzenia tekstów autobiograficznych, odgrywających rolę terapeutyczną. Wypełniają one tym samym – wobec jednowymiarowości, rutynowej powtarzalności i anonimowości jednostkowego bycia w nowoczesnych społeczeństwach masowych – pokaźną wyrwę między konkretną jednostką–autorem, jego otoczeniem i zbiorowością. Działaniu terapeutycznemu towarzyszą zatem również funkcje kompensacyjne dokumentów o charakterze autobiograficznym. Autor niejako nobilituje własne doświadczenia, a jego wyznanie jako takie wewnętrznie go oczyszcza[7]. Przyjęty w literaturoznawstwie termin „pakt autobiograficzny" (autorstwa Philippe'a Lejeune'a) zakłada tożsamość autora oraz narratora i polega na uznaniu w wewnętrznej strukturze tekstu tej tożsamości, która odsyła do nazwiska autora na okładce[8]. Sam proces wspominania i tworzenia tekstu umożliwia jemu ogląd własnego życia z dystansu i jakby z zewnątrz, objęcie go w całości, ogarnięcie w całej rozciągłości przestrzennej i czasowej. Jak każdy tekst autobiograficzny, wspomnienia Steuera można rozpatrywać z perspektywy trójkąta autobiograficznego, posiadającego trzy wierzchołki. Są nimi: świadectwo, wyznanie i wyzwanie[9]. Każdy tekst zawiera te trzy bieguny, przy czym jeden lub dwa mogą okazać się dominujące. Wydaje się, że w przypadku wspomnień Steuera na pierwszy plan wysuwa się wyznanie, będące charakterystycznym zabiegiem osób o usposobieniu introwertycznym, skupionych na własnych doznaniach i przeżyciach oraz zmagających się z własną egzystencją, nie zawsze do końca dla nich niezrozumiałą i problematyczną. Dokument osobisty poznańskiego kanonika jest natomiast pewnego rodzaju wyzwaniem w takim stopniu, w jakim skłania on – nawet wbrew lub pomimo jasno sformułowanych zamierzeń ze strony autora – do podjęcia dyskusji, do głębszej refleksji czy do spojrzenia na świat oczyma niemieckiego katolika, który przez większość swojego życia zaliczany był do mniejszości, najpierw wyznaniowej, a następnie narodowej.

Wspomnień ks. Steuera nie należy rozpatrywać jako kronikarskiego zapisu wydarzeń życia społeczno-politycznego, lecz jako próbę ocalenia od zapomnienia świata, który już minął. Niemiecki duchowny rejestruje głównie to, co leżało w ciasnym horyzoncie jego osobistego życia i otoczenia. Dlatego np. w rozdziale

[7] Por. tamże, s. 25.

[8] Więcej o tym w np. P. Lejeune, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, przeł. W. Grajewski, S. Jaworski, A. Labuda, R. Lubas-Bartoszyńska, Kraków 2007.

[9] Pisze o tym obszernie M. Czermińska (*Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000).

poświęconym latom wojennym autor koncentruje się przede wszystkim na ukazaniu szykan wobec katolików niemieckich w Okręgu Warty, czyli na terenie, który miał stanowić model wzorcowy dla polityki antykościelnej w III Rzeszy.

Trzeba przy tym pamiętać, że czynność wspominania nie jest tożsama ze zdarzeniami zrelacjonowanymi. Steuer – jak każdy inny autor – ma prawo literackiego „manipulowania" swoimi danymi biograficznymi, to znaczy nadawania im takiego znaczenia, które jest da niego szczególnie ważne[10]. Wiadomo przecież, że niezwykle ważnym elementem przy analizie wszelkich tekstów autobiograficznych jest sam problem wiarygodności tego rodzaju pism. W analizowaniu problematyki podejmowanej przez Alberta Steuera trzeba być świadomym ograniczoności wizji świata, w którym życie jest przedstawiane. Nie można też zapominać o wybiórczym charakterze pamięci w stosunku do minionych wydarzeń. Autor, kreśląc obraz swojego świata, uwypukla to, co chce i jak chce – czyni to przede wszystkim w celu ukazania losów niemieckich katolików poznańskich. Wydaje mu się, iż pisząc swoją historię życia, wykonuje pracę historyka. Nie jest to jednak zajęcie o charakterze obiektywnym. Tym samym trzeba przyjąć, iż w procesie konfrontacji płaszczyzny historycznej w postaci dziejów Poznania w I połowie XX wieku i w okresie bezpośrednio powojennym z płaszczyzną literacką, nigdy nie zajdzie pełna identyczność relacji.

Czytelnik relacji Steuera sięga w sferę ocierającą się o intymność osoby, co do której spodziewać mógłby się ukazania bogactwa życia nie tylko intelektualnego, ale i duchowego. I tu spotka go rozczarowanie, gdyż autor pominął w swoim tekście aspekt duchowości. Nie znajdziemy u niego np. opisów dróg docierania do Boga, religijnego artyzmu, głębi czy przejawów żarliwości religijnej. Czytelnik na próżno szukał będzie również konkretnych aspektów charakterystycznych dla duchowości katolickiej, jak pojęcie łaski Bożej czy kategorii grzechu. To wszystko zaznacza się jedynie pośrednio w planie utworu. Co za tym idzie, Albert Steuer nie przejawia zamiaru usytuowania swojej relacji w perspektywie metafizycznej. Dziwić jednak może np. brak pewnych ogólnych stwierdzeń, wynikających z konkretnych wydarzeń historycznych, np. refleksji o kruchości natury ludzkiej, o potrzebie zawierzenia Bożej Opatrzności itp. Wiedząc o wykształceniu teologicznym i ambicjach naukowych Steuera, odbiorca niejeden raz poczuje się zawiedziony prostotą, a miejscami nawet drętwotą jego literackiej narracji. Dlatego warto przystępować do lektury po uprzednim zapoznaniu się z wyjaśnieniami wstępnymi. Publikacja ta – jak wynika ze wspomnień – jest jedynym tekstem autobiograficznym Steuera, który się zachował. Większość no-

[10] Por. M. Dąbrowski, *(Auto)-biografia, czyli próba tożsamości*, w: H. Gosk, A. Zieniewicz (red.), *Autobiografizm – przemiany, formy, znaczenia*, op. cit., s. 35-56, tu s. 51.

tatek sporządzonych już wcześniej przez autora, zaginęło w czasie wojny[11]. Z zachowanej części poznański kanonik korzystał, spisując niniejsze wspomnienia. Wydaje się, że nie miał zamiaru publikowania swoich notatek, dlatego pisał bez skrępowania, jakie nakłada perspektywa publikacji. Miejscami potrafi spojrzeć chłodno i z dużym dystansem na opisywaną rzeczywistość, w jego relacji brakuje jednak ujęcia syntetycznego. Mimo tego wspomnienia Steuera stwarzają okazję do retrospektywnego spojrzenia na świat miniony i pozwalają odnaleźć ludzi sprzed ponad stulecia. Lektura narzuca w sposób oczywisty refleksje na temat rozmiarów przemian, jakie dokonały się choćby w samym Kościele katolickim, o którym wiadomo, że jego młyny mielą powoli.

Losy katolików niemieckich w Wielkopolsce

Wspomnienia Alberta Steuera zawierają elementy wypowiedzi historycznej w postaci relacji o zdarzeniach minionych i wypowiedzi dyskursywnej, zakładającej istnienie nadawcy, odbiorcy i określonego przedmiotu rozważań. Autor nie opisuje kompleksowych wydarzeń, a jego relacja nie odpowiada naukowemu postulatowi poznawalności. Wspomnienia te charakteryzuje rozległy rozstęp czasowy między rekonstruowanymi z pamięci wydarzeniami a powstaniem dokumentu autobiograficznego. Materiał historyczny został uporządkowany chronologicznie. Trudno mówić tu o całościowym ujęciu problemowym. Kompozycja książki wynika raczej z refleksji nad tymi doświadczeniami i wydarzeniami, które autor uważał za kluczowe dla dziejów historycznych oraz (i ten aspekt wydaje się być najistotniejszy) które były mu bliskie, przede wszystkim ze względów emocjonalnych, jak choćby nadanie mu w 1911 roku godności kanonika kapituły katedralnej w Poznaniu czy wyróżnienie tytułem *honoris causa* Uniwersytetu Wrocławskiego w 1936 roku.

Mimo wielu różnic dzielących Polaków i Niemców oraz bolesnych wspomnień autor wierzył do końca w możliwość odwołania się do poczucia wspólnoty wśród różnorodności. Historycznie rzecz ujmując, losy wszystkich mniejszości niemieckich były – jego zdaniem – podobne. W wyniku mniej lub bardziej dobrowolnego osadnictwa przed ponad dwustu laty zaludniły one obce ziemie, wnosząc swoją kulturę i dorobek, by harmonijnie egzystować z innymi narodowościami. W wyniku Kulturkampfu, który miał charakter przede wszystkim antykościelny, doszło do znacznego pogorszenia stosunków polsko-niemieckich. Opór polskich mieszkańców Poznania przeciwko polityce antykościelnej władz pruskich przy-

[11] Por. M. Krzoska (red.), *Erinnerungen des Posener Domherren Albert Steuer*, op. cit., s. 47.

bierał coraz bardziej charakter konfliktu narodowościowego, ponieważ przedstawicielami aparatu państwowego byli Niemcy, którzy przeważnie nie znali w ogóle języka polskiego. To wyobcowanie miało duże znaczenie w procesie kształtowania się świadomości narodowej Polaków w zaborze pruskim[12]. Tym intensywniej podkreśla autor swoją znajomość języka polskiego, która okazała się przydatna w wielu okolicznościach[13]. Ambicją Steuera nie było z pewnością ukazanie złożoności i wielowymiarowości historii okresu zaboru pruskiego i międzywojennego w Poznaniu. Wartością jego wspomnień jest jednak niewątpliwie odsłonięcie dramatyzmu, narastającego wraz z upływem czasu odnośnie wydarzeń politycznych i społecznych. Spogląda na nie przez pryzmat własnych interesów narodowych, stąd inaczej niż historycy polscy, jak Zygmunt Zieliński czy Kazimierz Śmigiel, ocenia wydarzenia i procesy. Rozbieżne oceny dotyczą np. działalności niemieckich duszpasterzy w Poznaniu: ks. Josepha Klinke (1869-1932), o. Venantiusa Kempfa (1887-1959) i o. Hilariusa Breitingera (1907--1994). Albert Steuer podkreśla pozytywne aspekty ich pracy w Poznaniu, nie zauważa ich miejscami nieprzychylnej postawy wobec obywateli polskich i ich braku lojalności wobec państwa polskiego[14]. W swoich wspomnieniach koncen-

[12] Jednym z wielu świadectw dotyczących konfliktów o charakterze narodowościowym i wyznaniowym jest broszura wydana w 1908 roku przez Matthiasa Erzbergera, niemieckiego polityka Niemieckiej Partii Centrum i członka Reichstagu. Pisze on w niej m.in. o malejącym znaczeniu katolików w życiu społecznym w Marchii Wschodniej (Ostmark), co spowodowane było preferowaniem ewangelików przy obsadzie stanowisk państwowych. Por. M. Erzberger, *Der Kampf gegen den Katholizismus in der Ostmark. Material zur Beurteilung der Polenfrage durch die deutschen Katholiken*, Berlin 1908. Cyt. za: K.J. Rivinius, *Bemühungen um Errichtung einer Personalpfarrei für die deutschen Katholiken in der Stadt Posen*, w: R. Haas, K.J. Rivinius, H.-J. Scheidgen (red.), *Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen. Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa*, Festgabe für Gabriel Adriányi zum 65. Geburtstag, Köln-Weimar-Wien 2000, s. 325-344, tu s. 325.

[13] Autor nawet w okresie międzywojennym uczył języka polskiego przez pół roku w poznańskim gimnazjum, jednak z powodu złego zachowania uczniów zrezygnował z tego zajęcia. Por. M. Krzoska (red.), *Erinnerungen des Posener Domherren Albert Steuer*, op. cit., s. 123.

[14] Na ten aspekt zwraca uwagę K. Śmigiel. Por. K. Śmigiel, *Die katholische Kirche im Reichsgau Wartheland 1939-45*, Dortmund 1984, s. 282. Aus dem Polnischen übersetzt von Armin Th. Dross. Tytuł polskiego oryginału: *Kościół katolicki w tzw. Okręgu Warty 1939-45*, Lublin 1979. Szerzej o działalności H. Breitingera pisze K. Śmigiel w artykule *Die apostolischen Administratoren Walenty Dymek und Hilarius Breitinger*, w: H.-J. Karp, J. Köhler (red.), *Katholische Kirche unter nationalsozialistischer und kommunistischer Diktatur. Deutschland und Polen 1939-89*, Köln-Weimar-Wien 2001, s. 259-264. Szczególnie interesujący jest fragment poświęcony obrazowi H. Breitingera w świetle polskiej historiografii. Postać tego niemieckiego franciszkanina jest ważna nie tylko z powodu aktywnej działalności duszpasterskiej w Poznaniu; jest on również autorem budzących do dzisiaj żywe spory

truje się na podkreślaniu widocznej wobec nich nieufności ze strony Polaków, pomówień pod ich adresem oraz ogólnie rzecz biorąc nagonki na nich[15]. Faktem jest nieprzychylność polskich katolików, pamiętających czasy rządów pruskich, wobec księży niemieckich. Niemiecki kanonik zdaje się nie dostrzegać aspektu wcześniejszej aktywnej germanizacji, nie widzi również istotnej różnicy w traktowaniu przez okupanta polskiego i niemieckiego laikatu oraz duchowieństwa podczas II wojny światowej[16].

Zupełny kres pokojowemu współżyciu położyła I wojna światowa, która zaburzyła równowagę etniczną w regionie, ale szczególnie tragicznym piętnem odcisnęła się dopiero II wojna światowa. Po 1919 roku społeczeństwo ziem byłego zaboru pruskiego przechodziło bardzo głębokie przemiany ludnościowe, a ludność niemiecka zredukowana została do mniejszości narodowej. Według Zbigniewa Dworeckiego, maksymalnie 30% poznańskich Niemców obu wyznań – katolickiego i ewangelickiego – pozostawało lojalnymi wobec państwa polskiego i usiłowało żyć w zgodzie z Polakami[17]. Poznań liczył w 1931 roku 236 829 katolików, wśród nich było 1028 Niemców i 6 niemieckich grekokatolików[18]. W kapitule poznańskiej w 1919 roku zasiadało 4 niemieckich kapłanów, w 1932 roku było ich już tylko 2[19]. Zygmunt Zieliński niezwykle trafnie określa sytuację niemieckich katolików po 1919 roku. Pisze on m.in.:

> „W Polsce niepodległej katolicy niemieccy stanowili mniejszość. Można jednak mówić o pewnym kopiowaniu przez nich zachowań katolików polskich pod berłem pruskim. Starali się oni bowiem łączyć duszpasterstwo w języku niemieckim z tym, co określano jako *Deutschtumsarbeit* – pracę na rzecz niemczyzny. Mamy

wspomnień zatytułowanych *Als Deutschenseelsorger in Posen und im Warthegau 1934-45*, wydanych w 1984 roku w Mainz.

[15] Por. M. Krzoska (red.), *Erinnerungen des Posener Domherren Albert Steuer*, op. cit., s. 129-130, s. 135-139, s. 144 i 153. Por. również: Z. Zieliński, *Katolicka mniejszość niemiecka w Wielkopolsce i na Pomorzu 1918-1939*, Poznań 2001, s. 64-65, s. 68-77. Praca lubelskiego badacza jest pierwszą obszerną publikacją, prezentującą całokształt problematyki ludności niemieckiej w Wielkopolsce w latach międzywojennych.

[16] Por. K. Śmigiel, *Die katholische Kirche*, op. cit., s. 313-315. We wspomnieniach ks. Steuera znajdują się nieliczne i krótkie wzmianki o szykanach wobec Polaków. Por. M. Krzoska (red.), *Erinnerungen des Posener Domherren Albert Steuer*, op. cit., s. 154-156, s. 160, s. 165.

[17] Por. Z. Dworecki, *Mniejszość niemiecka w Poznaniu w latach II Rzeczypospolitej*, w: „Kronika Miasta Poznania" 1992, t. 1-2, s. 37-66, tu s. 51.

[18] Por. ebd., s. 47.

[19] Byli to: Joseph Klinke, Robert Weimann, Albert Steuer i Joseph Paech (do 1927 roku przedstawiciel w Sejmie Rzeczypospolitej). Po 1932 roku pozostał Steuer i Paech. Por. Z. Zieliński, *Katolicka mniejszość niemiecka,* op. cit., s. 60.

zatem odwróconą w stosunku do czasów zaboru sytuację, z tym, że w przeciwieństwie do ówcześnie polskiej i katolickiej większości niemieccy katoliccy stanowili teraz mniejszość, niekiedy nawet bardzo nieznaczną. Zarówno ich postulaty w Polsce, jak i polskich katolików w Niemczech miały jakiś wpływ na układ stosunków polsko-niemieckich w ogóle"[20].

W okresie międzywojennym duszpasterstwo dla Niemców-katolików prowadzone było w Poznaniu w kościele pofranciszkańskim[21]. Do kościoła tego już w XIX wieku uczęszczała znaczna liczba niemieckich katolików. Tutaj gromadziła się rodzina kanonika Steuera na niedzielną Eucharystię, począwszy już od 1883 roku (Steuerowie osiedlili się wtedy na stałe w Poznaniu), tutaj młody Albert przyjął Komunię św., odprawił Mszę prymicyjną, wielokrotnie pomagał w posługach duszpasterskich i świętował swój srebrny jubileusz kapłaństwa w 1924 roku[22]. Świątyni tej poświęcił on również osobne opracowanie zatytułowane *Franziskaner-Minoritenkirche Posen*, które ukazało się w 1940 roku w Poznaniu[23]. Warto dodać, że władze kościelne tolerowały niemieckie gminy kościelne, czego wyrazem zewnętrznym były powołane przy tych kościołach dozory kościelne, które tak czy inaczej podlegały miejscowym proboszczom i działały w ramach duszpasterstwa ogólnodiecezjalnego[24]. Katolicy niemieccy byli odizolowani od parafii polskich i walczyli o zachowanie odrębnej gminy katolickiej w mieście[25], a władze pruskie zgadzały się na poparcie tych „separa-

[20] Z. Zieliński, *Kościół rzymskokatolicki jako czynnik współkształtujący stosunki polsko-niemieckie w XX wieku*, w: Tamże, *Kościół katolicki w krajobrazie minionej epoki. Studia i szkice*, Lublin 2008, s. 94.

[21] Korzystanie z kościoła pofranciszkańskiego przez katolików niemieckich było ograniczone do 45 min. przed południem i godziny po południu w niedziele i święta. Por. *Kirchliche Not der deutschen Katholiken in Posen*. In: „Germania", nr 27 z dnia 12.01.1922. Cyt. za: Karl Josef Rivinius, *Bemühungen um Errichtung einer Personalpfarrei für die deutschen Katholiken in der Stadt Posen*, op. cit., s. 344.

[22] Por. M. Krzoska (red.), *Erinnerungen des Posener Domherren Albert Steuer*, op. cit., s. 26.

[23] Por. tamże.

[24] Por. A.S. Kotowski, *Wokół sporów i konfliktów narodowościowych w parafii bydgoskiej w latach 1906-1939*, w: „Kronika Bydgoska", t. XXVIII (2006), Bydgoszcz 2007, s. 99-150, tu. s. 130. Por. również: Z. Zieliński, *Katolicka mniejszość niemiecka*, op. cit., s. 67.

[25] Dzieje duszpasterstwa katolików niemieckich przedstawiła Zofia Kurzawa w artykule: *Katolicy niemieccy przy kościele OO. Franciszkanów w Poznaniu* („Kronika Miasta Poznania" 1992, t. 1-2, s. 19-30). Z niezrozumiałych względów autorka pominęła w tekście o. Hilariusa Breitingera, który w latach 1934-45 był duszpasterzem w tymże kościele. Z. Kurzawa ograniczyła się do wzmianki, że „nabożeństwa dla katolików niemieckich odbywały się w kościele franciszkańskim do 1939 roku. W czasie wojny miejsce franciszkanów polskich zajęli franciszkanie niemieccy przybyli z Würzburga, a wejście do kościoła zastrzeżone było tylko da Niemców" (s. 28).

tystycznych" tendencji katolików niemieckich w całym zaborze pruskim, o czym świadczy fakt, że poprzez subwencje państwowe dla gminy niemieckiej i zapisy notarialne należących do nich kościołów starano się stworzyć fakty dokonane, których jednak władza duchowna nie chciała uznać[26].

Okupacja hitlerowska w dużym stopniu sparaliżowała życie religijne w diecezji poznańskiej. Pierwsze działania nowych władz zostały skierowane przeciwko duchowieństwu. Zamknięto Wyższe Seminarium Duchowne w Poznaniu, kurię diecezjalną i katedrę. Szybko rozpoczęto stopniowe, ale konsekwentne likwidowanie zakonów oraz wielu instytucji kościelnych działających na terenie diecezji. Dla wielu duchownych, m.in. dla ks. Steuera, praca w warunkach wojennych okazała się sprawdzianem życiowych postaw. Stawali oni niejednokrotnie przed trudnymi wyborami, często narażając się na niebezpieczeństwo, a nawet ryzykując życie. Takie dylematy były udziałem nie tylko hierarchów kościelnych, lecz również pozostałych księży diecezjalnych i zakonnych. Słabą orientacją w sprawach polityki i wynikającą z tego raczej bierną postawą wobec Trzeciej Rzeszy, a potem w pierwszym okresie wojny, ks. Steuer dał dowód swojego proniemieckiego nastawienia (na posiedzeniu Związku Katolików Niemieckich w Katowicach w 1934 roku miał stwierdzić: „Nie jesteśmy ani za, ani przeciw narodowemu socjalizmowi"[27]), a wskutek podpisania się w 1940 roku pod listem dotyczącym okrucieństw Polaków wobec przedstawicieli mniejszości niemieckiej we wrześniu 1939 roku sprowadził na siebie odium kolaboracji z władzą nazistowską, za co w efekcie został internowany[28]. Z więzienia został zwolniony dopiero po 11 miesiącach. Z relacji świadków wynikało, że pracy i postawie niemieckiego duchownego nie można było wiele zarzucić. Był przychylny dla Polaków i ich potrzeb duszpasterskich, czynił to nawet z narażeniem własnego bezpieczeństwa, spowiadając chociażby Polaków wbrew zakazowi ze strony okupanta[29]. Jak wynika z opisanych przykładów, du-

[26] Por. Z. Dworecki, *Mniejszość niemiecka*, op. cit., s. 48.

[27] Por. M. Krzoska (red.), *Erinnerungen des Posener Domherren Albert Steuer*, op. cit., s. 127. Stwierdzenie to wywołało żywą reakcję prasy polskiej. Steuer zapewnia we wspomnieniach, że pod pojęciem narodowego socjalizmu rozumiał nie światopogląd, lecz formę sprawowania władzy przez rząd niemiecki, który miał również pozytywne osiągnięcia.

[28] Treść pisma dostępna jest w załączniku do wspomnień Hilariusa Breitingera (*Als Deutschenseelsorger in Posen und im Warthegau 1934-45*, op. cit., s. 173-174). W jego przekonaniu Steuer złożył swój podpis pod przymusem. Olgierd Kiec dostrzega jeszcze jeden aspekt. Współautorstwo Steuera może być również rozpatrywane jako przejaw ogólnego oburzenia, które panowało wśród poznańskich Niemców na początku wojny. Por. O. Kiec, *Albert Steuer (1874-1967). Ostatni niemiecki kanonik poznańskiej kapituły katedralnej*, op. cit., s. 282.

[29] Por. M. Krzoska (red.), *Erinnerungen des Posener Domherren Albert Steuer*, op. cit., s. 167. We wspomnieniach ks. Steuera można znaleźć kilka uwag dotyczących przychylności autora wobec Polaków. Przykładem może być umieszczenie przez

chowni w czasie wojny robili wszystko, by życie kościelne na terenie ich parafii przebiegało w miarę „normalnie", tzn. na ile pozwalały im na to nowe władze. Kanonik Steuer w czasie wojny wspierał ojca Breitingera w duszpasterstwie – zarówno w kościele pofranciszkańskim, jak i w więzieniu przy ul. Młyńskiej, gdzie spowiadał więźniów i udzielał im sakramentów. Autor szacuje, że przygotował na śmierć około 1100 skazanych[30]. Pomagał wielu poznaniakom również poprzez wystawianie im zaświadczeń o przynależności do narodu niemieckiego lub o przychylności wobec niego. Dlatego nie rozumiał wrogiej postawy ze strony Polaków, którzy zarzucali mu tchórzliwość z powodu wywieszenia we wrześniu 1939 roku (wprawdzie krótkiej – sic!) flagi niemieckiej z okna[31].

Dawny Poznań zapamiętany przez ks. Steuera był przestrzenią przenikania się tradycji polskich i niemieckich oraz świadomości doznanych z obu stron krzywd. Autor, eksplorując pokłady własnej pamięci, posługuje się nierzadko stereotypowymi obrazami i poglądami. Przykładem może być przytoczenie informacji o „Krwawej Niedzieli" w Bydgoszczy, którą – według hitlerowskiej propagandy – Polacy mieli przygotować niemieckim obywatelom nad Brdą[32]. Kanonik Steuer odwoływał się również do artykułów prasowych drukowanych w „Posener Tageblatt", relacjonujących o morderstwach i okaleczeniach wykonywanych przez Polaków na Niemcach[33]. Jego narracja twórcza nie posiada aspektu wartościującego ani syntetyzującego, lecz ma charakter analityczny, ukazujący egzystencję poznańskich katolików niemieckich od środka i w sposób jedynie selektywny, bo odnoszący się głównie do duchowieństwa. Należy przy tym pamiętać, że duchowni już za czasów pruskich, zarówno w Poznańskiem, w Prusach Zachodnich, jak i na Górnym Śląsku, odgrywali wiodącą rolę nie tylko w życiu religijnym, lecz także w organizacjach kulturalnych i gospodarczych, gdzie reprezentowali narodowe – polskie lub niemieckie – interesy. Steuer nie poświęca uwagi problematyce wzajemnych „interakcji" mniejszości niemieckiej z innymi mniejszościami czy problematyce szeroko pojmowanej tożsamości narodowej i etnicznej. Czytelnik na próżno będzie szukał we wspomnieniach konkretnych informacji dotyczących sytuacji religijnej katolików niemieckich. Znajdzie natomiast obszerne opisy szykan wobec duchowieństwa Poznania w czasie II wojny światowej oraz przykłady obelg, jakimi w tym czasie byli obrzucani przez Polaków niewinni obywatele niemieccy. Przejawami „polskiej

niego – jeszcze w czasach pruskich – na swoich drzwiach tabliczki z nazwiskiem, poprzedzonym skrótem „ks.". Oburzyło to kanonika Klinke, który uważał to za przejaw zbytniej asymilacji z Polakami. Por. tamże, s. 68.

[30] Por. tamże, s.170.

[31] Por. tamże, s. 154.

[32] Por. tamże, s. 146.

[33] Por. tamże, s. 160.

samowoli"[34] określa on dwukrotne uwięzienie przez Polaków proboszcza Georga Kliche, konfiskatę sekretariatu Caritasu (1.09.1939) oraz internowanie kilku duchownych, wśród których znaleźli się również ojciec Breitinger i przewodniczący miejscowego Związku Katolików Niemieckich, Florian Sroka[35].

Autor nie kreuje również perspektywy historycznej, pozwalającej na uchwycenie zjawisk związanych z rozwojem Poznania w I połowie XX wieku w ich aspekcie diachronicznym. Jego wspomnienia to raczej bardzo pobieżny przegląd najważniejszych momentów składających się na duchowo-społeczny obraz miasta i na relacje polsko-niemieckie widziane oczyma niemieckiego duchownego. Trudno rozstrzygnąć, jak naprawdę miał się obraz Poznania z I połowy XX wieku kreowany przez autora do rzeczywistości, co z niego odtwarza, co pomija, co wyolbrzymia, a co pomniejsza. Przyjmując jednak, że ten autobiograficzny tekst opiera się na prawdomówności (o czym autor zapewnia w części końcowej, przywołując sentencję, którą się kierował w życiu: „Amicus mihi Plato, magis amica veritas" – Moim przyjacielem jest Platon, ale jeszcze większym prawda[36]), można potraktować go w kategoriach świadectwa. Warto dodać: miejscami spornego świadectwa – szczególnie wtedy, gdy autor z nadmiernym subiektywizmem odnosi się do działalności w Poznaniu niemieckich duszpasterzy w okresie międzywojennym i podczas II wojny światowej. Steuer selektywnie podchodzi do ukazywanej przez siebie rzeczywistości, przemilczając pewne fakty, jak np. jego współautorstwo listów-skarg do różnych osobistości kościelnych w sprawie duszpasterstwa niemieckich katolików w Poznaniu. Jednym z nich był memoriał do biskupa Osnabrück, Wilhelma Berninga[37], w którym oskarżono kardynała Hlonda o zaniedbania odnośnie sytuacji niemieckich katolików w Polsce[38]. Steuer nie był historykiem z wykształcenia, co w jakimś stopniu tłumaczy nieznajomość szerszego kontekstu historycznego opisywanych przezeń wydarzeń, jednak ten

[34] Tamże, s. 141.

[35] O tym internowaniu i pieszym marszu w konwoju pisze obszernie o. Breitinger. Por. H. Breitinger, *Als Deutschenseelsorger*, op. cit., s. 30-35.

[36] Por. Markus Krzoska (red.), *Erinnerungen des Posener Domherren Albert Steuer*, op. cit., s. 215.

[37] Biskup W. Berning był z ramienia Konferencji Fuldajskiej Episkopatu odpowiedzialny za duszpasterstwo niemieckich katolików poza granicami kraju, a od 1934 roku sprawował patronat nad Związkiem Rzeszy dla Katolików za Granicą (Reichsverband für die Katholischen Auslandsdeutschen). Cyt. za: Z. Zieliński, *Kościół rzymskokatolicki jako czynnik współkształtujący stosunki polsko-niemieckie w XX wieku*, op. cit., s. 100.

[38] Treść listu dostępna jest w załączniku do wspomnień Hilariusa Breitingera (*Als Deutschenseelsorger in Posen und im Warthegau 1934-45*, op. cit., s. 168-170). Por. również: O. Kiec, *Albert Steuer (1874-1967). Ostatni niemiecki kanonik poznańskiej kapituły katedralnej*, op. cit., s. 279.

fakt nie zwalnia go z odpowiedzialności za wyrażane – miejscami zbyt pochopnie – sądy. Czasem wystarczy bowiem zdrowy rozsądek, by dostrzec różnice między np. propagandą w Drugiej Rzeczypospolitej i w Trzeciej Rzeszy.

Osobowość autora wspomnień

Wspomnienia kanonika Steuera nie są z pewnością – jak wspomniano wcześniej – arcydziełem literackim, natomiast prosto i zrozumiale ukazują losy bohatera, który przez znaczną część swojego życia należał do mniejszości – jako Niemiec i jako katolik w obrębie mniejszości niemieckiej w Poznaniu. Chęć usprawiedliwienia się wobec samego siebie i wobec potencjalnych czytelników, o ile tacy byli w ogóle brani pod uwagę, przeważyła intencję czysto artystyczną.

Niektóre fragmenty wspomnień budzić mogą pewną irytację z powodu wielu szczegółów, które nadmiernie obciążają tekst oraz nie wnoszą nic istotnego do tematyki wzajemnych kontaktów między Niemcami i Polakami zamieszkującymi Wielkopolskę. Można nieraz odnieść wrażenie, że przeżycia kreślone są na ogół pośpiesznie dla ogólnej orientacji oraz pamięci w wymiarze faktograficznym. Steuer poświęcił w swoich wspomnieniach wiele trudu na analizowanie spraw w istocie drugorzędnych. Trzeba jednak pamiętać o tym, że przywoływana relacja została napisana przez leciwego, bo liczącego sobie wtedy 80 lat kapłana. Jako dogodny materiał dokumentacyjny natomiast wspomnienia te modelowo ukazują procesy percepcyjne, zwłaszcza zaś te, które odsłaniają pewne cechy ludzkiej osobowości, w tym przypadku głównie samego autora. Wspomnienia te nie odtwarzają wprawdzie systematycznego obrazu niemieckiego kanonika, lecz rzucają pewne światło na jego osobowość. W świetle zapisków jawi się on mianowicie jako dobroduszny, bezkonfliktowy, mało odważny i pozbawiony zmysłu praktycznego kapłan, który był daleki od eksponowania swojej narodowości niemieckiej i traktowania Polaków z góry. Szacunek, jakim cieszył się wśród poznańskich Niemców-katolików, był bezdyskusyjny. Kapłan ten – zdaniem Alberta S. Kotowskiego – należał do tej grupy duchownych niemieckich, która, starając się zachować lojalność wobec władzy kościelnej, stroniła od polityki i nie angażowała się aktywnie w obronę niemczyzny. Była to postawa diametralnie różna od dwóch innych niemieckich kanoników kapituły katedralnej w Poznaniu – ks. Josepha Paecha i ks. Josepha Klinke, którzy nie wahali się współpracować z władzami niemieckimi, nawet przeciw władzy duchowej[39]. Warto jednak dodać, iż w świetle wspomnień Steuer jawi się jako kapłan uwzględniający interesy

[39] Por. A.S. Kotowski, *Wokół sporów i konfliktów narodowościowych w parafii bydgoskiej w latach 1906-1939*, w: „Kronika Bydgoska", t. XXVIII (2006), Bydgoszcz 2007, s. 99-150, tu. s. 147-148.

ludności niemieckiej. Świadczy o tym m.in. aktywna działalność w niemieckich organizacjach, takich jak: „Związek Katolików Niemieckich" (*Verein deutscher Katholiken*) czy „Związek Czeladników" (*Gesellenverein*).

Zawsze otwarty i tolerancyjny, do końca życia nie poddawał się wpływom ani modom. Uwielbiał podróżować. Swoim wyprawom i pielgrzymkom, m.in. na Bliski Wschód, po Niemczech i do Włoch, gdzie brał udział w audiencji u papieża Piusa XI, poświęcił nawet jeden z rozdziałów wspomnień[40]. Jego pasją była również praca naukowa. Jako profesor filozofii opublikował szereg artykułów o tematyce filozoficznej oraz z dziedziny historii Kościoła katolickiego. Do 1909 roku wydał dwa tomy swojego *Podręcznika do filozofii* [*Lehrbuch für Philosophie*, t. I – 1907, t. II – 1909[41]]. Druk dalszych części nie doszedł do skutku z powodu zbyt wielu obowiązków duszpasterskich oraz wybuchu I wojny światowej. Albert Steuer utrzymywał żywe kontakty z akademickimi teologami, zarówno z Niemiec, jak i z Polski, a swoje teksty naukowe publikował na łamach gazet („Posener Tageblatt") oraz takich czasopism fachowych i popularnonaukowych, jak: „Germania", „Literarischer Handweiser", „Theologische Revue", „Der Johannesbote", „Stimme der Heimat", „Katholischer Volkskalender", „Deutsche Wissenschaftliche Zeitschrift für Polen", „Deutsche Blätter in Polen", „Przegląd Kościelny", „Przegląd Teologiczny". W odniesieniu do jego osoby trudno jednak mówić o postawie ekumenicznej. Do poznańskiego duchowieństwa ewangelickiego odnosił się niechętnie. Niejednokrotnie polemizował z superintendentem Arthurem Rhodem (1868-1967) oraz na łamach „Posener Tageblatt" z generalnym superintendentem Paulem Blauem (1861-1944)[42]. Wspomina również oburzającą wobec niego postawę „fanatycznego wyznawcy dominującego w Bazylei Kościoła reformowanego"[43]. Unikał natomiast jak mógł wyznawców religii mojżeszowej[44], chociaż mimo oporów wewnętrznych wybrał się na przedstawienie do warszawskiego Teatru Żydowskiego[45].

Ta znamienna w zamierzeniach duchownego niemieckiego selekcja wątków życiowych, z wyraźnym zaakcentowaniem jego dość niezwykłej pozycji wśród duchowieństwa Poznania, wydaje się w swojej treści bardzo czytelna.

[40] Por. Markus Krzoska (red.), *Erinnerungen des Posener Domherren Albert Steuer*, op. cit., s. 87-117.

[41] Tom I nosił tytuł *Logika i noetyka* [*Logik und Noetik*]. Z tomu II ukazała się tylko pierwsza część zatytułowana *Ontologia i filozofia przyrody* [*Ontologie und Naturphilosophie*].

[42] Por. M. Krzoska (red.), *Erinnerungen des Posener Domherren Albert Steuer*, op. cit., s. 82.

[43] Por. tamże, s. 93.

[44] Por. tamże, s. 92.

[45] Por. tamże, s. 96.

Jakkolwiekby patrzeć – co potwierdzają przytoczone tu przykłady – chodziło mu o podkreślenie wyjątkowości roli, którą przyszło mu pełnić. Dlatego z wielką dokładnością wymienia tych wszystkich, którzy po II wojnie światowej pamiętali o nim i świętowali z nim okolicznościowe wydarzenia. W dniu złotego jubileuszu kapłaństwa otrzymał mnóstwo życzeń i gratulacji, nie tylko z Polski i Niemiec, lecz również z Anglii i Włoch. Wśród gratulantów znajdowali się także biskupi: Tadeusz Zakrzewski, Karol Radoński i Franciszek Jedwabski, dawni uczniowie jubilata[46].

Albert Steuer z żalem wspomina dobrowolno-przymusową (wskutek sytuacji politycznej i problemów finansowych) rezygnację z godności kanonika (w 1946 roku) w zamian za miesięczną pensję oraz prawo używania dotychczasowego stroju. Wprawdzie arcybiskup Dymek obiecał mu ponowne włączenie go do grona kanoników kapituły poznańskiej, o ile sytuacja polityczna na to pozwoli, jednak nigdy do tego nie doszło. Zwyczajowo tytułowano jednak księdza Steuera mianem „kanonika"[47]. Ogólnie zatem rzecz ujmując, osobisty dokument Steuera nie jest użalaniem się nad własnym losem, lecz próbą odnalezienia przez jego autora sensu w tym, co na pierwszy rzut oka wydaje się być żartem przekornego losu. Tekst ten nosi wyraźnie piętno literatury określanej mianem „bezdomnej", dla której charakterystyczne jest trwanie pomiędzy różnymi narodowościami, kulturami, wyznaniami i systemami politycznymi, między prawdą o sobie a prawdą o innych, między własną słabością i siłą, między ograniczonością a bezkresem. Spoglądając na losy i decyzje ks. Steuera trudno jest miejscami zrozumieć, dlaczego mimo bolesnych doświadczeń tak uparcie trzymał się Wielkopolski, dlaczego tak konsekwentnie dążył do tego, by mimo wszystko żyć w PRL-u – w kraju pełnym zakłamania i niedorzeczności. Przyczyniły się do tego z pewnością podeszły wiek autora, jego przywiązanie do ziemi ojczystej, wspólne doświadczenia historyczne dzielone z mieszkańcami tego terenu oraz niechęć wobec podejmowania ryzyka. Ale czy tylko? To pozostanie już tajemnicą niemieckiego kanonika.

Zakończenie

Wspomnienia kanonika Steuera stanowią integralną część historii Poznania. Jego udziału nie sposób pominąć w poszukiwaniu najbardziej zbliżonego do prawdy obrazu miasta nad Wartą. Trudno jednak w tej chwili określić w pełni znaczenie udostępnionych wreszcie szerszemu gronu czytelników materiału

[46] Por. tamże, s. 211.
[47] Por. tamże, s. 211-212.

autobiograficznego Steuera, ponieważ taka ocena wymaga czasu, niezbędnego do naukowego wykorzystania zgromadzonego w nim bogactwa informacji. Publikacja skierowana jest zarówno do znawców tematyki stosunków polsko-niemieckich, jak i wszystkich miłośników historii Wielkopolski i Kościoła katolickiego na tym terenie. Może ona również stać się kolejnym przyczynkiem do rozważań nad rolą świadomości regionalnej oraz historyczno-narodowej katolików niemieckich w Poznańskiem. Jest to niewątpliwie dokument osobisty, pozwalający lepiej poznać świat niemieckich obywateli Poznania, ich egzystencji, sporów, ich wielkości i małości.

Zusammenfassung

„AMICUS MIHI PLATO, MAGIS AMICA VERITAS".
GEDÄCHTNIS UND IDENTITÄT ANHAND DER ERINNERUNGEN
VON ALBERT STEUER

Die im Jahre 2010 von Markus Krzoska herausgegebenen Memoiren des Posener Domherrn Albert Steuer (1874-1967) werfen ein erhellendes Licht auf das Leben der katholischen deutschen Gemeinde in Posen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und bestätigen die These, dass die kulturell und meist auch konfessionell getrennten Polen und Deutschen viele Jahre lang nicht nur nebeneinander, sondern doch auch miteinander gelebt haben. Im vorliegenden Beitrag wird der Versuch unternommen, anhand der Erinnerungen von Albert Steuer die gesellschaftlich-religiöse Landschaft an der Warthe von 1883 bis in die 1950er Jahre zu rekonstruieren. Gefragt wird vor allem danach, wie der Autor seine Existenz in Posen/Poznań schildert und versteht und welche Ereignisse, Erlebnisse und Erfahrungen im Prozess seiner Assimilation für ihn von Bedeutung waren.

Ks. Krzysztof WĘTKOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXV (2011) 413–423

Kanoniczno-duszpasterskie przygotowanie do zawarcia małżeństwa w świetle przemówienia Benedykta XVI do Roty Rzymskiej z 22 stycznia 2011 roku

Wstęp

W dniu 22 stycznia 2011 roku, w Sali Klementyńskiej Pałacu Apostolskiego, papież Benedykt XVI przyjął na dorocznej audiencji prałatów – audytorów i innych pracowników Roty Rzymskiej, inaugurując tym samym nowy rok sądowniczy. W czasie tego spotkania papież wygłosił przemówienie[1]. Tematem wiodącym tegorocznego wystąpienia Benedykta XVI jest właściwe miejsce kwestii prawa kanonicznego w przygotowaniu do zawarcia małżeństwa. W tym bowiem, co dotyczy przygotowania i dopuszczenia do zawarcia małżeństwa, prawo kanoniczne i duszpasterstwo są ze sobą ściśle powiązane.

Godność małżeństwa wymaga, aby Kościół jak największą troską duszpasterską ochraniał małżeństwo i opartą na małżeństwie rodzinę oraz bronił ich wszelkimi środkami, które są w jego dyspozycji. Zarówno małżeństwo, jak i rodzina nie są instytucjami prywatnymi, aby każdy mógł je określać według swojego osądu. Stąd wymiar prawny małżeństwa nie może być rozumiany „jako zbiór zewnętrzny w relacji do międzyosobowej rzeczywistości małżeństwa, ale stanowi rzeczywiście jej wymiar wewnętrzny”[2].

---

[1] Benedetto XVI, *Udienza al Tribunale della Rota Romana In occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario, 22. 01. 2011, Discorso del Santo Padre* (odtąd: Discorso del Santo Padre), http://press.catholica.va.news-services/bulletin/news/26750 (odczyt z dnia 19 lutego 2011 r.).

[2] Giovanni Paolo II, *Allocuzione alla Rota Romana (27 gennaio 1997),* AAS 89 (1997), s. 487.

1. Prawo wiernych do sakramentów

Zanim przejdziemy do ukazania pewnych wątków papieskiego przemówienia, warto na początek przypomnieć pewne normy prawa kanonicznego, dotyczące ogólnie prawa wiernych do sakramentów[3], w tym do sakramentu małżeństwa. W tym kontekście należy najpierw przywołać normę kan. 213 Kodeksu Prawa Kanonicznego, która stanowi, że wierni mają prawo otrzymywać od swoich duszpasterzy pomoce z duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza zaś słowo Boże i sakramenty. Prawo do sakramentów stanowi kontynuację prawa każdego człowieka do chrztu. Ten ogólny zapis normy prawnej w kan. 213 zostaje oczywiście uszczegółowiony w odniesieniu do poszczególnych sakramentów, w tym także sakramentu małżeństwa. Prawo do sakramentów nie ma oczywiście, bo mieć nie może, charakteru bezwzględnego. Kanon 843 KPK stanowi bowiem że „święci szafarze nie mogą odmówić sakramentów tym, którzy właściwie o nie proszą, są odpowiednio przygotowani i prawo nie wzbrania im ich przyjmowania".

Duszpasterze oraz inni wierni, w ramach własnej funkcji kościelnej, mają obowiązek troszczyć się, aby ci, którzy proszą o sakramenty, byli do ich przyjęcia przygotowani przez odpowiednią ewangelizację i katechezę, z uwzględnieniem norm wydanych przez kompetentną władzę. Stąd też wierny proszący o sakrament musi spełniać następujące warunki, których istnienie należy oceniać według kryterium *forum externum:*

– właściwa prośba – składają się na nią okoliczności czasu, miejsca i kompetentnego szafarza[4],
– odpowiednia dyspozycja – o. Zubert słusznie zwraca uwagę, że Kodeks wyraźnie postanawia: *rite sint dispositi,* wobec czego błędne jest polskie tłumaczenie wyrażenia: „odpowiednio przygotowani". Zachodzi bowiem wyraźna różnica między przygotowaniem a dyspozycją. Jest to wymóg odnoszący się do proszącego o sakrament, na który składają się: wystarczająca znajomość danego sakramentu, pragnienie przyjęcia sakramentu, a przynajmniej niestawianie żadnych wewnętrznych przeszkód jego działaniu, odpowiednie przygotowanie duchowe. Szafarz domniemywa taką dyspozycję, o ile w zakresie zewnętrznym nic innego nie jest mu znane, czyli nie ma dowodów przeciwnych[5],

[3] Na ten temat zob. Bronisław W. Zubert OFM, *Prawo do sakramentów świętych*, w: *Zagadnienia międzywyznaniowe w realizacji misji uświęcającej Kościoła,* red. J. Krukowski, M. Sitarz, K. Dziub, s. 47-63.
[4] Tamże, s. 60.
[5] Tamże.

– brak zakazu prawnego – czyli jeśli prawo zabrania wiernemu przyjęcia sakramentu, szafarz nie może go udzielić. Zakazy takie mogą pozostawać pod sankcją nieważności (przeszkody małżeńskie)[6].

2. Prawo do zawarcia małżeństwa

Przypominając powyższe normy dotyczące sakramentów, w pełni rozumiemy stwierdzenie Benedykta XVI, który w przemówieniu do Roty Rzymskiej powiedział, że nikt nie może się domagać prawa do ślubu kościelnego.

Należy w tym miejscu przywołać kan. 1058, który stanowi, że „małżeństwo mogą zawrzeć wszyscy, którym prawo tego nie zabrania". W tym stwierdzeniu zawarte jest prawo każdego człowieka do skorzystania z prawa naturalnego. Jednak nie oznacza to, że w uzasadnionych wypadkach wykonywanie prawa do zawarcia małżeństwa nie może zostać ograniczone. Zgodnie bowiem z normą kan. 1058, prawo może zabronić zawierania małżeństwa lub to utrudnić, stawiając określone ograniczenia i wymagania. Powodem, dla którego się to czyni, jest poważna konieczność ochrony prawdy i godności małżeństwa oraz osoby[7].

Narzeczeni muszą więc posiadać zdolność do zawarcia małżeństwa. Prawo kanoniczne wymienia następujące przymioty: ze strony intelektu przymioty o charterze poznawczym: odpowiednia wiedza o małżeństwie, która może zostać naruszona przez ignorancję (kan. 1096), błąd co do osoby lub co do przymiotu osoby (kan. 1097), podstępne wprowadzenie w błąd (kan. 1098); zdolność wartościowania, która może zostać naruszona przez brak wystarczającego używania rozumu, brak rozeznania oceniającego odnośnie do praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych, niezdolność z przyczyn natury psychicznej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich (kan. 1095); przymioty o charakterze wolitywnym dotyczące wyrażenia zgody małżeńskiej, która musi zostać wyrażona bez jakichkolwiek zastrzeżeń, w sposób dobrowolny i całkowity. Oprócz powyższych wymagań, prawodawca wymienia szereg okoliczności, których występowanie uniemożliwia zawarcie małżeństwa, a mianowicie dwanaście przeszkód małżeńskich, a więc okoliczności powodujących niezdolność osoby do zawarcia małżeństwa[8].

---

[6] Tamże.

[7] P. Majer, *Odmowa (odroczenie) asystowania przy małżeństwie,* w: *Munus sanctificandi: gaudium vel onus? Zadanie uświęcania: radość czy ciężar?*, red. B.W. Zubert, W.J. Sztyka, Katowice Panewniki 2009, s. 60.

[8] L. Adamowicz, *Wprowadzenie do prawa o sakramentach świętych według Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich,* Lublin 1999, s. 238-240.

3. Przygotowanie do małżeństwa

Przygotowanie do małżeństwa powinno mieć na celu wychowanie i ukształtowanie narzeczonych w taki sposób, by mogli oni urzeczywistnić celebrację ważną, godną i owocną, a jednocześnie by byli zdolni do wprowadzenia w życie misji, do jakiej będę przeznaczeni przez sakrament[9]. Dlatego przygotowanie do małżeństwa jest zawsze konieczne. „Sprawą pierwszorzędnej wagi jest przygotowanie do małżeństwa, aby małżeńskie «tak» było aktem wolnym i odpowiedzialnym oraz aby przymierze małżeńskie miało solidne i trwałe podstawy ludzkie i chrześcijańskie" (KKK 1632).

Najbardziej istotne cechy tego przygotowania są następujące:

– winno być ono pomocą, skierowaną na to, by sami małżonkowie odkrywali i utożsamiali się z wartościami małżeństwa,
– winno być ono zróżnicowane, czyli dostosowane do różnych etapów formacji i rozwoju osobowości,
– winno być ono stopniowe, rozwijające się zgodnie z pewnym planem,
– winno być ono pozytywne, podkreślające wzniosłość powołania i misji małżeństwa,
– winno być ono ukierunkowane na praktykę, ma przyczyniać się do rozwoju cnót i postaw koniecznych do kształtowania egzystencji w zgodzie z zasadami doktryny[10].

W procesie formacji do małżeństwa, jak to zostało przypomniane w adhortacji *Familiaris consortio* wyróżnia się trzy zasadnicze momenty przygotowania do małżeństwa: dalsze, bliższe i bezpośrednie[11].

Kodeks Prawa Kanonicznego, w odniesieniu do norm dotyczących czynności poprzedzających i zawarcia sakramentu małżeństwa, zawiera normy ogólne, udzielając jednocześnie szeregu uprawnień Konferencjom Episkopatu. Konferencja Episkopatu polski w dniu 5 września 1986 roku wydała Instrukcję o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim[12]. Instrukcja,

[9] A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków 2002, s. 193.

[10] Tamże, s. 194.

[11] Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio"* (22 listopada 1981 r.), AAS 74(1982), s. 81-191, tłum. Polskie w: L'Osservatore Romano, wydanie polskie 11(1981) s. 7-19. O wskazaniach tych przypomniano w dokumencie: Papieska Rada do spraw Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa* (13 maja 1996 r.), tłum. polskie w: *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, Kraków 1999, t. 2, s. 389-424.

[12] *Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele Katolickim*, w: Akta Konferencji Episkopatu Polski 1(1998), s. 85-108 (odtąd: Instrukcja).

po zatwierdzeniu przez Stolicę Apostolską, została ogłoszona jako obowiązująca we wszystkich polskich diecezjach dekretem Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski z dnia 13 grudnia 1989 roku[13]. Natomiast w 1998 roku ukazała się Instrukcja dla duszpasterzy dotycząca małżeństwa konkordatowego[14].

„Zauważa się, że na kursach przygotowujących do małżeństwa kwestie kanoniczne zajmują niewiele miejsca – mówił Benedykt XVI. – Ma się skłonność sądzić, że są to kwestie dla specjalistów, mało interesujące przyszłych małżonków. Wprawdzie wszyscy zdają sobie sprawę z konieczności czynności prawnych poprzedzających małżeństwo, by «upewnić się, że nic nie stoi na przeszkodzie do jego ważnego i godziwego zawarcia». Szerzy się jednak mentalność, jakoby egzamin narzeczonych, zapowiedzi oraz inne odpowiednie środki do przeprowadzenia badań przed zawarciem małżeństwa, w tym kursy przedmałżeńskie, były tylko formalnością. Sądzi się często, że dopuszczając do małżeństwa duszpasterze winni być tolerancyjni, gdyż wchodzi w grę naturalne prawo osób do jego zawarcia. Tymczasem to prawo zakłada, że można i naprawdę zamierza się je zawrzeć, zgodnie z prawdą, której naucza o nim Kościół"[15].

Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 1063 poleca: „Duszpasterze mają obowiązek troszczyć się o to, ażeby własna wspólnota kościelna świadczyła pomoc wiernym, dzięki której stan małżeński zachowa ducha chrześcijańskiego i będzie się doskonalił. Ta pomoc winna być udzielana przede wszystkim:

1. poprzez przepowiadanie, katechezę przystosowaną dla małoletnich, młodzieży i starszych, także przy użyciu środków społecznego przekazu, dzięki czemu wierni otrzymają pouczenie o znaczeniu małżeństwa chrześcijańskiego, jak również o obowiązkach małżonków i chrześcijańskich rodziców;
2. poprzez osobiste przygotowanie do zawarcia małżeństwa, przysposabiające nupturientów do świętości ich nowego stanu i jego obowiązków;
3. poprzez owocne sprawowanie liturgii małżeństwa, która winna ukazywać, że małżonkowie są znakiem i zarazem uczestniczą w tajemnicy jedności oraz płodnej miłości Chrystusa i Kościoła;
4. poprzez świadczenie pomocy małżonkom, ażeby wiernie zachowując i chroniąc przymierze małżeńskie, osiągali w rodzinie życie coraz bardziej święte i doskonałe".

[13] *Dekret Józefa kardynała Glempa Arcybiskupa Metropolity Gnieźnieńskiego i Warszawskiego Prymasa Polski*, w: Akta Konferencji Episkopatu Polski 1(1989), s. 81.
[14] *Instrukcja dla księży dotycząca małżeństw konkordatowych*, w: Akta Konferencji Episkopatu Polski 2(1998), s. 55-60.
[15] Discorso del Santo Padre.

Zgodnie z istniejącą w Polsce praktyką duszpasterską i wskazaniami adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*, rozróżnia się trzy etapy przygotowania do małżeństwa: przygotowanie dalsze, bliższe i bezpośrednie.

4. Przygotowanie bezpośrednie – egzamin przedślubny

„Przed zawarciem małżeństwa należy się upewnić, że nic nie stoi na przeszkodzie do jego ważnego i godziwego zawarcia" (kan. 1066). Wierne wobec norm prawnych przygotowanie do małżeństwa stanowi gwarancję ważnego i godziwego jego zawarcia. Stąd też zarówno narzeczeni, jak i duszpasterz powinni sumiennie i roztropnie podejść do czynności wymaganych przez prawo kanoniczne.

W ramach niniejszego artykułu zajmujemy się przede wszystkim tym, co dotyczy przygotowania bezpośredniego, bowiem pomiędzy środkami służącymi do upewnienia się, czy zamiar przystępujących do małżeństwa jest rzeczywiście małżeński, szczególne znaczenie ma badanie przedślubne[16]. Przygotowanie bezpośrednie obejmuje: spotkanie z duszpasterzem w kancelarii parafialnej, przynajmniej trzy miesiące przed ślubem, trzy katechezy przedślubne (teologia, etyka życia małżeńskiego i liturgia sakramentu małżeństwa; z dwóch pierwszych zwolnieni są ci, którzy wzięli udział w rocznej katechizacji przedmałżeńskiej lub rocznym studium), co najmniej trzy spotkania w Poradni Życia Małżeńskiego, spowiedź przedślubna, rozmowa dotycząca wiedzy religijnej narzeczonych[17]. Przygotowanie bezpośrednie jest konieczne zawsze i w każdym przypadku, tym bardziej jest niezbędne, gdy chodzi o narzeczonych, którzy wykazują braki i doświadczają trudności w doktrynie i praktyce życia chrześcijańskiego[18]. Ten etap przygotowania powinien być poprzedzony zaręczynami, czyli „przyrzeczeniem małżeństwa". Instytucja ta ma na celu lepsze wzajemne poznanie się narzeczonych i podjęcie dojrzałej decyzji o wstąpieniu w sakramentalny związek małżeński i założeniu rodziny. Narzeczeni powinni się zgłosić do kancelarii parafialnej przynajmniej trzy miesiące przed planowanym terminem ślubu „w celu rozważnego i spokojnego podjęcia bezpośredniego przygotowania do ślubu, ewentualnego uzupełnienia katechezy przedmałżeńskiej i załatwienia formalności"[19].

Obowiązek upewnienia się co do ważności i godziwości zawieranego małżeństwa spoczywa głównie na proboszczu, gdyż to on jest z urzędu wyznaczony do asystowania przy małżeństwie. Proboszcz może powierzyć to zadanie innemu

[16] Tamże.
[17] Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin, Warszawa 2003, n. 27.
[18] Instrukcja, n. 18.
[19] Instrukcja, n. 19.

duszpasterzowi. Podczas pierwszego spotkania z narzeczonymi duszpasterz powinien przeprowadzić z nimi rozmowę duszpasterską, aby zorientować się co do poziomu życia religijnego, celem właściwego pokierowania ich przygotowaniem do małżeństwa[20]. Także podczas tego spotkania duszpasterz powinien poinformować, jakie dokumenty należy dostarczyć i poinformować, że ogłoszenie zapowiedzi będzie możliwe po dostarczeniu przez narzeczonych wszystkich dokumentów i odbyciu egzaminu przedślubnego, czyli wykazaniem się znajomością podstawowych prawd wiary, zasad życia chrześcijańskiego oraz podstawową umiejętnością modlitwy. Stąd należy z narzeczonymi przeprowadzić, stosownie do ich poziomu, przygotowanie, podczas którego należy omówić lub przypomnieć teologię i etykę życia małżeńskiego oraz liturgię małżeństwa[21]. Katechizacja przedślubna winna odbywać się podczas wspólnego dnia skupienia lub rekolekcji zamkniętych[22].

Wszyscy narzeczeni są zobowiązani do odbycia przynajmniej trzech spotkań w Parafialnej Poradni Życia Rodzinnego. Rozmowę przeprowadzi należycie przygotowana i kompetentna (merytorycznie i metodycznie) osoba świecka upoważniona przez władzę kościelną[23].

Pierwsza spowiedź przedślubna na początku przygotowań do ślubu powinna być potraktowana stosownie do sytuacji religijnej penitenta. Wymaga to od spowiednika cierpliwości i taktu tak dużego, jak słaba jest wiara penitenta. Druga spowiedź ma na celu pełniejsze przeżycie sakramentu małżeństwa[24].

Rozmowa z narzeczonymi ma dotyczyć ich poglądów na małżeństwo, na miłość, wierność i płodność. Będzie to rozmowa pełna delikatności i troski. Chodzi w niej nie tylko o stwierdzenie stanu wiedzy egzaminowanych i sprawdzenie, czy wystarcza ona do ważnego i godziwego zawarcia sakramentu małżeństwa, ale też o rozpoznanie, co powinni uzupełnić i poprawić[25].

Bardzo ważną wskazówkę dla duszpasterzy zawiera Instrukcja Episkopatu, która zwraca uwagę, że jednolite i poważne potraktowanie przez wszystkich duszpasterzy przygotowania do sakramentu małżeństwa i życia rodzinnego podniesie poziom religijny młodego pokolenia i będzie skutecznym czynnikiem odrodzenia rodzin. Przygotowanie powinno prowadzić do duszpasterstwa rodzin[26]. Należy podkreślić te dwa nakazy, a mianowicie jednolite i poważne potraktowanie przez duszpasterzy obowiązków w tym zakresie. To właśnie

[20] Tamże.
[21] Tamże.
[22] Instrukcja, n. 20.
[23] Tamże.
[24] Dyrektorium, n. 32.
[25] Dyrektorium, n. 33.
[26] Instrukcja, n. 28.

niejednolitość przygotowania do sakramentu, czyli po prostu lekceważenie przez niektórych duszpasterzy pewnych etapów i wymogów do sakramentu powoduje u wiernych zamieszanie w odniesieniu do tej sprawy i powoduje wrażenie, że te wymagania są zależne wyłącznie od duszpasterza.

5. Rozmowa kanoniczno-duszpasterska przed zawarciem małżeństwa

Ważnym elementem bezpośredniego przygotowania jest wypełnienie protokołu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa, który pozwala zorientować się w dotychczasowym życiu narzeczonych oraz służy wykryciu i wykluczeniu przeszkód małżeńskich i wad zgody małżeńskiej. Duszpasterz musi być przygotowany do tego zadania poprzez znajomość norm prawa kanonicznego. Należy poświęcić odpowiedni czas na rozmowę z narzeczonymi, pamiętając, że posługa w kancelarii parafialnej jest posługą w ścisłym tego słowa znaczeniu duszpasterską. „Wśród środków, by upewnić się, że narzeczeni mają rzeczywiście zamiar zawarcia małżeństwa, ważny jest egzamin przedmałżeński – kontynuował Ojciec święty. – Ma on cel głównie prawny: upewnić się, że nic się nie sprzeciwia ważnemu i godziwemu ślubowi. Prawny nie znaczy jednak formalistyczny, jakby chodziło o biurokratyczne wypełnienie formularza w oparciu o tradycyjne pytania[27]".

Obowiązek rozeznania sytuacji prawnej kandydatów do małżeństwa, zgodnie z kan. 1067 i 1070, należy do duszpasterza, który na mocy kan. 1115 ma prawo asystowania przy zawieraniu małżeństwa ważnie i godziwie. Do obowiązków duszpasterza należy więc rozeznanie i ustalenie sytuacji prawnej narzeczonych, czyli wypełnienie protokołu rozmów kanoniczno-duszpasterskich. Poza duszpasterzem nikt nie posiada uprawnienia do wypełnienia protokołu. Wynika to przede wszystkim z faktu, że na końcu protokołu wymagany jest podpis duszpasterza, który sporządził protokół. Nadto, aby zadać pytania i wyjaśnić ich znaczenie konieczna jest niezbędna wiedza, którą uzyskuje się przez studia przygotowujące do posługi kapłańskiej.

Benedykt XVI mówi, że „jest to jedyna w swoim rodzaju okazja duszpasterska, którą trzeba poważnie i z należną uwagą dowartościować. Przez serdeczny, pełen szacunku dialog duszpasterz stara się wtedy pomóc narzeczonym stanąć poważnie przed prawdą o sobie samych i ich ludzkim i chrześcijańskim powołaniu do małżeństwa. Dialog ten, prowadzony w tym przypadku zawsze z każdym z obojga narzeczonych osobno, wymaga atmosfery pełnej szczerości.

[27] Discorso del Santo Padre.

Trzeba położyć nacisk na to, że oni sami są przede wszystkim zainteresowani i zobowiązani w sumieniu, by zawrzeć ważne małżeństwo”[28].

Do obowiązków duszpasterza przeprowadzającego rozeznanie kanoniczne należy zbadanie, czy narzeczeni znają dostatecznie naukę chrześcijańską, przede wszystkim o świętości, nierozerwalności, jedności i sakramentalności małżeństwa chrześcijańskiego, czy zdają sobie sprawę z obowiązków stanu małżeńskiego oraz czy są zdolni do ich spełnienia. Stąd wypełnienie protokołu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi nie może być przeprowadzone tylko formalnie. Treść poszczególnych pytań powinna być tak wykorzystana i uzupełniona pod względem pastoralnym, by zasadnicze pytania protokołu były właściwie i dobrze zrozumiane.

Duszpasterz winien z własnej inicjatywy i jeśli potrzeba poprzez dodatkowe wyjaśnienia, doprowadzić do nawiązania z narzeczonymi życzliwej rozmowy.

Rozeznanie ma na celu ustalić:

– tożsamość osób;
– stan wolny osób, które zamierzają zawrzeć związek małżeński;
– pełną dobrowolność obydwu stron z wyeliminowaniem jakiejkolwiek formy przymusu ograniczającego wolność kwalifikowaną przewidzianą przez prawo;
– czy nie tają czegoś przed sobą, co mogłoby w poważny sposób zakłócić w przyszłości wspólnotę życia;
– czy nie ma jakiejkolwiek przeszkody zrywającej, która uniemożliwiłaby zawarcie ważnego związku;
– czy małżeństwa nie zawierają warunkowo;
– czy mają właściwą świadomość zawierania małżeństwa nierozerwalnego, wyłącznego i sakramentalnego;
– wiedzę religijną i praktyki religijne narzeczonych[29].

Rozmowa z narzeczonymi powinna się odbyć osobno z każdą z osób, bez pośpiechu, z dokładnością i należytą starannością. Pytania zawarte w protokole powinny być przez duszpasterzy wyjaśniane tak, by były one zrozumiałe i aby można na nie udzielić właściwej odpowiedzi[30]. Istotnym elementem badania przedślubnego jest rozmowa na temat wiedzy religijnej narzeczonych, na temat ich poglądów na małżeństwo, na jego sakramentalność i nierozerwalność, na miłość, wierność, płodność i szacunek do poczętego dziecka, na obecność Chrystusa w ich życiu i w życiu ich dzieci, na wychowanie itp.[31] Rozmowa ta ma na celu nie tylko sprawdzenie wiedzy, ale także uświadomienie, co należy jeszcze

[28] Tamże.
[29] Instrukcja, n. 41.
[30] Tamże.
[31] Dyrektorium, n. 33.

uzupełnić w przygotowaniu bezpośrednim. Po zakończeniu spisywania protokołu narzeczeni powinni zapoznać się z jego treścią i podpisać własnoręcznie. Podpis składa także duszpasterz, który przeprowadził rozmowę.

Podczas tego badania może się ujawnić okoliczność uniemożliwiająca ważne lub godziwe zawarcie małżeństwa. W takiej sytuacji proboszcz powinien odpowiednio zareagować, łącznie z odmową asystowania w uzasadnionych i pewnych sytuacjach[32]. Ważne jest jednak, aby w sposób odpowiedni poinformować narzeczonych o przyczynach tej odmowy oraz o czynnościach, jakie powinni podjąć, aby usuwając to, co stoi na przeszkodzie, mogli ważnie i godziwie zawrzeć małżeństwo[33]. „Nie można bowiem powoływać się na naturalne prawo do zawarcia małżeństwa, usprawiedliwiając niedopełnienie wymagań, jakie prawo kościelne stawia chcącym zawrzeć związek małżeński"[34]. Duszpasterze będą zmuszeni odmówić sakramentu małżeństwa w przypadku, kiedy pomimo wszystkich poczynionych kroków narzeczeni wyraźnie i formalnie dają do zrozumienia, że odrzucają to, co Kościół chce dopełnić, sprawując obrzęd małżeństwa ochrzczonych[35]. W takiej sytuacji osób tych nie obejmowałoby naturalne prawo do zawarcia małżeństwa, gdyż ich zamiarem nie było zawarcie małżeństwa, ale jakiegoś innego związku, ukształtowanego według ich woli[36]. Prawo do zawarcia małżeństwa zakłada, że można i zamierza się celebrować je naprawdę, czyli w prawdzie jego istoty, tak jak naucza się o nim w Kościele[37].

Zakończenie

W tegorocznym przemówieniu do Roty Rzymskiej Benedykt XVI podjął ważne zagadnienie ścisłego powiązania prawa kanonicznego i duszpasterstwa w przygotowaniu do małżeństwa. Nie są to bowiem sprawy ważne jedynie dla specjalistów. Chociaż istnieje świadomość, że należy przeprowadzić pewne czynności o charakterze prawnym, to jednak szerzy się mentalność, że jest to tylko formalność. Błędnym kołem jest bowiem zbyt łatwe dopuszczanie do małżeństwa bez odpowiedniego przygotowania i zbadania, czy narzeczeni spełniają wymagane prawem warunki, a następnie nieraz równie łatwe stwierdzanie nieważności w przypadku kryzysu. Jednocześnie papież przestrzega przed generalizowaniem niedopuszczania do małżeństwa w przekonaniu, jakoby dziś

[32] P. Majer, s. 62.
[33] Tamże, s. 62-63.
[34] Tamże, s. 63.
[35] Instrukcja, n. 27.
[36] P. Majer, s. 79.
[37] Discorso del Santo Padre.

ludzie na ogół pozornie mieli zamiar jego zawarcia. Brak roztropności przy podejmowaniu tej decyzji nie podważa samej jej ważności. Papież zachęcił więc do podjęcia skutecznych działań duszpasterskich, aby zapobiec małżeństwom zawieranym nieważnie[38].

Summary

CANONICAL-PASTORAL PREPARATION FOR MARRIAGE IN THE LIGHT OF BENEDICT XVI'S SPEECH TO THE ROMAN ROTA OF 22ND JANUARY 2011

In this year's speech to the Roman Rota, Benedict XVI took up an exceptionally important and topical issue of an adequate preparation for marriage. The Pope stresses that despite the awareness of the necessity of certain legal procedures, there grows the conviction, both among the future spouses and the priests, of the pure formality of the act. An approach like this can lead to a situation where people are too easily allowed to get married without a proper preparation, and to the equally easy annulments in cases of crises. The Pope warns both against generalizing the instances of impeding marriages in the conviction that today people are only apparently intent on getting married and calls for taking efficient legal-pastoral steps in order to prevent marriages being made in an invalid way.

[38] Tamże.

Justyna SPRUTTA

Studia Gnesnensia
Tom XXV (2011) 425–433

Michał Anioł Buonarroti o sztuce, pięknie i religijności

„Mistrzostwa nie zdobędzie,
kto wprzódy nie dosięgnie
sztuki i życia krańców”[1].
(M. Buonarroti)

O poglądach Michała Anioła Buonarrotiego (1475-1564) na sztukę i piękno oraz o jego religijności mówią sonety i listy tegoż artysty[2]. Na prezentowaną przez Buonarrotiego interpretację sztuki, piękna i wiary niewątpliwie wpłynął geniusz mistrza, wyrażający się w dwóch pojęciach, mianowicie w *divinità* (oznaczającym boską potęgę i piękno) oraz w *terribilità* (obejmującym odczucie samotności i grozy istnienia oraz rozdarcie, czyli dramatyczne napięcie istniejące między duchem i materią)[3]. *Divinità* i *terribilità* znalazły swoje odzwierciedlenie także w całej egzystencji Buonarrotiego, stąd jego sztukę cechuje ekspresja,

[1] Fragment sonetu *Non ha l'abito intero*, M. Buonarroti, *Poezje*, tłum. L. Staff, Warszawa 1964, s. 47.

[2] O poglądach Michała Anioła na sztukę i piękno oraz o jego religijności mówią biografie mistrza, spisane przez A. Condiviego (1553 r.) i G. Vasariego (1550 r., druga edycja: 1568 r.), sonety (datowane na lata 1530-1554), listy z lat 1542, 1544, 1555 i 1560, ankieta B. Varchiego z 1546 r. oraz pochodzące z 1538 r. *Dialogi o malarstwie* F. da Hollandy z Portugalii. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka nowożytna*, t. III, Wrocław 1967, s. 169. Por. J. Białostocki, *Sztuka i myśl humanistyczna*. [*Studia z dziejów sztuki i myśli o sztuce*], Warszawa 1966, s. 14. Por. A. Ligocki, *Sztuka renesansu*, Warszawa 1973, s. 164. Por. G. Bull, *Michał Anioł*, tłum. J. Paygert, Warszawa 2002, s. 404. Por. M. Wallis, *Późna twórczość wielkich artystów*, Warszawa 1975, s. 22. Warto też dodać, że poezja Michała Anioła, ze względu na swą bezpośredniość i intensywność, stanowi najwcześniejszą w literaturze europejskiej, czysto liryczną ekspresję. Tamże, s. 23.

[3] W pojęciu tym kryje się „saturnizm” (połączone z niepokojem, wewnętrzne rozdarcie), zwany inaczej jeszcze „chorobą geniuszu”. Por. A. Chastel, *Sztuka włoska*, tłum. E. Bąkowska, t. II, Warszawa 1978, s. 57.

pełna patosu moc, wspaniałość i monumentalność, sprawiające, że sztuka ta pozostaje niejako w konflikcie z ówczesnym, renesansowym światopoglądem[4].

Piękno, sztuka a natura

Nie istnieje sztuka bez chociażby najmniejszego jej związku z naturą. Artysta już tworząc, naśladuje naturę, a tym samym wzoruje się na dostarczonym przez nią pięknie, cechującym zarówno ją samą, jak i sztukę. Jednakże to naśladownictwo (mimetyzm) jest jedynie *medium* sztuki[5]. Jeżeli chodzi natomiast o relację: piękno-natura, Buonarroti uważa, że nie istnieje żaden antagonizm między tymi realnościami, ponieważ piękno stanowi daną naturze przez Stwórcę jej właściwość. Niemniej jednak nie zawsze natura jest piękna w równym stopniu, stąd Michał Anioł wskazuje na konieczność „wszczepiania" przez artystę z natury w sztukę (np. w rzeźbę czy malarstwo) tego, co w naturze jest piękne i dlatego godne naśladowania w artystycznej twórczości. Buonarroti pisze: „Dłutem, farbą dokonałeś sztuki równej naturze, a ręka twa ją jeszcze przewyższyła, czyniąc nam jej piękno jeszcze piękniejszym"[6]. Ponadto, oddając dłutem bądź pędzlem nieistniejące nigdy rzeczy, artysta może uzupełniać piękno natury[7], zatem to ono jest zadaniem sztuki, i to ono pozostaje jej „światłem i zwierciadłem"[8], ponieważ w pięknie (czyli w doskonałości) leży sztuki wielkość i trwałość[9]. Samo natomiast zabieganie artysty o osiągnięcie owej doskonałości już samo w sobie stanowi cnotę[10].

Mimo naśladowania natury artysta nie może ograniczać się w procesie twórczym do mimetyzmu, czyli do – znacznie zresztą trudniejszego od samego tworzenia – jej odtwarzania, gdyż poza „dostarczonym" przez naturę modelem korzysta on ze znajdującej się w jego wyobraźni idei[11]. O tej idei następująco w przypadku Buonarrotiego pisze w jego biografii A. Condivi: „Posiadał także potężny dar wyobraźni, co też było naprzód powodem, że mało był zadowolony z dzieł swoich i zawsze je oceniał zbyt nisko; nie zdawało mu się bowiem, żeby

[4] Por. J. Białostocki, *Sztuka i myśl humanistyczna*, s. 25. Por. P. Johnson, *Krótka historia renesansu*, tłum. J. Włodarczyk, Wrocław 2004, s. 76. Por. J.A. Gierowski, *Historia Włoch*, Wrocław 1986, s. 210.

[5] Por. A. Ligocki, *Sztuka renesansu*, s. 163.

[6] Sonet XI. Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka nowożytna*, s. 177.

[7] A. Ligocki, *Sztuka renesansu*, s. 163-164. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka nowożytna*, s. 170.

[8] W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka nowożytna*, s. 170.

[9] A. Ligocki, *Sztuka renesansu*, s. 163-164.

[10] Por. J. Heistein, *Historia literatury włoskiej*, Wrocław 1987, s. 105. Doskonałość tę przenika w sztuce Buonarrotiego nuta tragizmu, smutku, melancholia… i pasja. Tamże, s. 106.

[11] W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka nowożytna*, s. 171.

ręką mógł dorównać tej idei, jaką we wnętrzu swoim tworzył”[12]. Niemniej jednak opieranie się artysty na samej idei może skutkować w dziele niezgodnością zawartej w nim prawdy z rzeczywistością[13]. Jak podaje jednak Michał Anioł – „dobrą sztuką” jest sztuka nie naśladująca nawet natury, ale do niej podobna[14].

O tym, czy sztuka jest „dobra” czy zła, czyli o jej doskonałości bądź niedoskonałości, decyduje zwłaszcza umysł („mózg”), a następnie oko i ręka. W liście do Aliottiego z 1542 r. Buonarroti stwierdza: „Maluje się mózgiem, nie rękami”[15]. Ręka podlega w procesie tworzenia rzeźby lub obrazu „mózgowi” i oku, pozostając tym samym „posłuszną umysłowi”[16], stanowiącemu zresztą najważniejszą władzę u artysty, gdyż to w umyśle (utożsamianym przez Buonarrotiego z wyobraźnią) powstaje idea będąca podmiotem artystycznej czynności, która to czynność jest jej realizacją. Dzięki owej „realizacji” artysta nie zacieśni swojej twórczości do sfery sensualnej; w przeciwnym razie ściągnąłby „w zmysły (…) piękno”, co wiązałoby się z jego strony z sądem nierozważnym i szalonym[17].

Sztuka czerpie w sposób bezpośredni z idei tej swoje autentyczne i zarazem wyższe piękno[18]. Konsekwencją bazującej na idei twórczości artystycznej staje się natomiast projekt[19]. Mimo iż owa idea jest artyście wrodzona, to jej realizacja wymaga od niego często największego trudu. Zdarza się też, że dopiero u kresu życia, po wielu latach poszukiwań i mozołu, artysta, np. rzeźbiarz, potrafi „wcielić” swoją ideę w twardy głaz[20], czyli wydobyć stosowną formę z kamienia, a konkretniej jeszcze – pewną strukturę preegzystujących w materii głazu i w umyśle artysty form. Można zatem rzec, iż tworzenie sztuki (np. rzeźby czy obrazu) jest po prostu odnajdywaniem ukrytych w materii form, czyli poniekąd obnażaniem ich przez artystę dzięki jego „artystycznemu” wyczuciu i oku[21].

[12] Cyt. za: *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500-1600*, oprac. J. Białostocki, Warszawa 1985, s. 174. Według Michała Anioła najpełniejsze odtworzenie w sztuce istniejącej w wyobraźni artysty idei ma miejsce w rzeźbie. J. Białostocki, *Sztuka i myśl humanistyczna*, s. 24. Por. J.A. Gierowski, *Historia Włoch*, s. 210. Zresztą Buonarroti, ów „najwyższy rangą mistrz sztuki, w którym twórcze siły natury znalazły swe pełne wcielenie”, preferował rzeźbiarstwo. Por. J. Białostocki, *Sztuka i myśl humanistyczna*, s. 13. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka nowożytna*, s. 175.

[13] Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka nowożytna*, s. 170-171. Por. A. Ligocki, *Sztuka renesansu*, s. 164.

[14] W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka nowożytna*, s. 171.

[15] Tamże.

[16] Tamże, s. 172.

[17] Fragment sonetu XCIV. Cyt. za: tamże, s. 178.

[18] Tamże, s. 172.

[19] Por. tamże. Por. A. Ligocki, *Sztuka renesansu*, s. 164.

[20] W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka nowożytna*, s. 172.

[21] Tamże. Por. tamże, s. 174. Por. A. Ligocki, *Sztuka renesansu*, s. 165. Koncepcja ukrytych w materii form jest koncepcją bardziej arystotelesowską niż platońską. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka nowożytna*, s. 174-175.

Także wspomniane oko decyduje o wartości sztuki, ponieważ to w nim istnieje stosowna proporcja, czyli miara[22]. Każdy artysta powinien posiadać sąd w oku, który – będąc obiektywnym, jednostkowym i pewnym – występuje w dokładnie określonych wyobrażeniach. Oko zatem jest narzędziem konkretnego poznania, czyli „fundamentu" sztuki[23], zaś związany z tym poznaniem jego sąd nie pozwala ująć się w żadną ogólną regułę[24]. Opierając się na przekonaniu o obecności piękna „wewnątrz serca", sąd ten ukazuje sztukę i piękno jako przedmiot bezpośredniej percepcji, a nie reguł, stąd też sztuka nie jest nauką[25]. Poza wspomnianymi założeniami oceny sztuki F. da Hollanda wspomina łącznie o trzynastu stosowanych przez Buonarrotiego – nie tylko w jej osądzie – kryteriach, wymieniając jako obiektywne właściwości dzieła sztuki, m.in. proporcję i wdzięk, zaś jako subiektywne właściwości artysty, np. wiedzę, kunszt, cierpliwość, trud włożony w tworzenie oraz odwagę[26].

Między wiarą i udręką

Zajmując się religijnością Michała Anioła, można pokusić się o stwierdzenie, że fundamentem zarówno jego artystycznej działalności, jak i religijności był neoplatonizm. To w duchu neoplatońskim Buonarroti, „niejako" przez doświadczenie sztuki, zbliżył się do Boga, mimo iż owo zbliżenie zaowocowało w nim – aż po kres jego ziemskiej egzystencji – wielkim cierpieniem, powodowanym m.in. lękiem przed nieobecnością w jego życiu – życiu grzesznika – łaski Bożej.

Buonarroti widzi w Bogu nie tylko Zbawcę i Wyzwoliciela (np. od cierpienia), lecz także Artystę (stosuje to porównanie w liście do G. Perrina). Stwierdza mianowicie, że powołując do istnienia naturę (czyli kreując), Bóg jako Artysta dokonuje wyboru tego, co piękniejsze. Poza tym jest On Artystą najdoskonal-

[22] Michał Anioł neguje kanony, argumentując swoją decyzję np. zmianą proporcji postaci w ruchu. Wskazuje, że ze względu na taką sytuację nie mogą istnieć w rzeźbie czy malarstwie stałe proporcje, dlatego więc należy odrzucić nadal obecne w sztuce kanony. Sam natomiast stosuje najczęściej, w swojej twórczości, proporcję 1:11, *notabene* niezgodną z proporcją, uznawaną w renesansie za idealną. Tamże, s. 171. Por. tamże, s. 173. Por. A. Ligocki, *Sztuka renesansu*, s. 164-165. A. Liedtke pisze: „Duch tytana [Michała Anioła – J.S.] zapanował nad kanonem". A. Liedtke, *Historia sztuki kościelnej w zarysie*, Poznań 1961, s. 162. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka nowożytna*, s. 173.

[23] Konkretny sąd oka wskazuje też na – łamiące dotychczasowe zasady – przejście od uniwersalizmu do indywidualizmu. A. Ligocki, *Sztuka renesansu*, s. 165.

[24] W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka nowożytna*, s. 172-173.

[25] A. Ligocki, *Sztuka renesansu*, s. 164-165. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka nowożytna*, s. 172.

[26] W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka nowożytna*, s. 175.

szym, gdyż – w przeciwieństwie do człowieka – jedynie On potrafi oddać piękno modelu, tworząc go na nowo. Ponadto tylko sam Stwórca jest w stanie ukazać w pełni piękno rzeczy już istniejących, podczas gdy człowiek może jedynie tworzyć piękne, lecz nieistniejące w świecie rzeczy[27]. Stwarzając naturę, Bóg obdarza ją pięknem udzielającym się sztuce, stąd też owo materialne, widzialne piękno sztuki wiedzie ku pięknu niewidzialnemu, niebiańskiemu, wzmacniającemu nadzieję w zbawienie i zmartwychwstanie. Poza tym piękno natury i sztuki odzwierciedla Boga[28].

Myśl, że również przez naturę i sztukę można dotrzeć do Boga jest myślą czysto platońską, znajdującą także swój wyraz w preferowanym przez Buonarrotiego rzeźbiarstwie, gdyż mający miejsce w tej dziedzinie sztuki proces ujawniania ukrytych w kamieniu form stał się dla Michała Anioła naśladowaniem neoplatońskiego ujarzmiania materii, czyli stopniowego wydobywania z niej – poprzez kucie w kamieniu – coraz mniej materialnego, a zatem bardziej duchowego, piękna[29]. To właśnie poprzez sięgające do Boga, czyli mające transcendentalny wymiar, piękno, stęskniona za zbawieniem dusza może to zbawienie rychło osiągnąć.

Buonarroti nie poprzestaje na pięknie jako na jedynej „drodze" do Boga, ale wskazuje na jeszcze inny sposób dojścia do Stwórcy, mianowicie na najczystszą, czyli nienarażającą na moralne zagubienie, miłość. W następujący sposób pisze o niej, w oparciu o własne doświadczenia, w jednym ze swoich sonetów: „Miłość nas budzi i skrzydeł udziela, lot ku szalonej hamując marności, i wznosi duszę z ziemskiej niesytości na pierwszy stopień do stóp Stworzyciela"[30]. Tę najczystszą, bezwarunkową, ogarniającą stworzenie miłość, Michał Anioł odnajduje u stóp krzyża, o czym następująco mówi w kolejnym wierszu: „Pędzel ni dłuto nie ucisza zgoła duszy, co zwraca się jedno do krzyża, gdzie Miłość boska otwiera ramiona"[31].

Niemniej jednak przedmiotem miłości jest dla Buonarrotiego nie tylko Bóg, ale również ludzkie ciało. W datowanym na 1540 r. sonecie wyjaśnia rzecz następująco: „Nigdy Bóg w swej łasce nie objawia mi się jaśniej niż w pięknym

[27] Tamże, s. 170-171.

[28] Por. tamże, s. 172-174. Por. A. Ligocki, *Sztuka renesansu*, s. 165. Por. J. Białostocki, *Sztuka i myśl humanistyczna*, s. 22. Por. E. Bieńkowska, *Michał Anioł – nieszczęśliwy Rzymianin*, Warszawa 2009, s. 122.

[29] Michał Anioł nie uznawał rzeźby wykonywanej techniką „lepienia". Postrzegał ją wyłącznie jako formę wykuwaną w kamieniu. J. Białostocki, *Sztuka i myśl humanistyczna*, s. 24.

[30] Fragment sonetu *Non è sempre di colpa aspra e mortale*. M. Buonarroti, *Poezje*, s. 54. „Drogę" do najczystszej miłości Buonarroti ukazuje m.in. w sonetach dedykowanych T. Cavaleriemu. Por. M. Wallis, *Późna twórczość wielkich artystów*, s. 23.

[31] Fragment sonetu *Giunto è già 'l corso della vita mia*. M. Buonarroti, *Poezje*, s. 109.

kształcie, który kocha dlatego, że jest Jego odbiciem”[32]. Fascynując się ludzką cielesnością i dając upust owej fascynacji w swojej sztuce, Michał Anioł naraził się osobom dostrzegającym w jego postawie pewne rzekomo „chore” upodobania, zgorszonym jego stosunkiem do owej cielesności. Condivi w następujący sposób uzasadnia ową fascynację mistrza, biorąc go zarazem w obronę: „lubował się w piękności ciała, jako ten, co zna je wyśmienicie; do tego stopnia ją kochał, że dało to powód ludziom zmysłowym, którzy nie rozumieją innej miłości piękna jak tylko lubieżną i nieprzystojną, myśleć i mówić o nim złośliwie; tak jakby Alcybiades, młodzieniec niezwykle piękny, nie był przez Sokratesa najczystszą miłością kochany; a gdy ten znajdował się przy nim, zwykł był mówić, że nie inaczej stawał przed nim jak przed ojcem swoim”[33]. Zgodnie z założeniami greckiego antyku, z którego zresztą obficie czerpał jako „człowiek renesansu”, Buonarroti żywił też przekonanie, że wyobrażane w rzeźbie bądź malarstwie piękne, ludzkie ciało odzwierciedla istniejącą w nim piękną duszę[34].

Nie zawsze wszelako owe fascynacje sztuką czy ludzką cielesnością okazywały się „dobrymi” dla religijności Buonarrotiego[35], w związku z czym, tar-

[32] Cyt. za: A. Ligocki, *Sztuka renesansu*, s. 166. Całkowicie nagim (bez perizonium) ukazał Michał Anioł także ukrzyżowanego Jezusa Chrystusa, argumentując swoją decyzję pełnym ogołoceniem się Zbawiciela na krzyżu. Ilustracja XXI: S. Kobielus, *Człowiek i ogród rajski w kulturze religijnej średniowiecza*, Warszawa 1997. Fascynacja Michała Anioła w jego twórczości pięknym, nagim, ludzkim ciałem i powiązane z nią pragnienie jak najdoskonalszego oddania tego piękna w sztuce, ustąpiło w wieku starczym miejsca ekspresji, stąd całą działalność artystyczną Buonarrotiego można podzielić na dwa okresy: klasyczny i ekspresjonistyczny. M. Wallis, *Późna twórczość wielkich artystów*, s. 21.

[33] A. Condivi, *Żywot Michała Anioła*, tłum. W. Jabłonowski, Warszawa 1960, s. 112.

[34] Por. sonet *Colui che fece, e non di cosa alcuna*. M. Buonarroti, *Poezje*, s. 66.

[35] O żarliwej religijności Michała Anioła w następujący sposób pisze Condivi: „Podobnież z wielkim przejęciem i uwagą czytywał Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, a także trudził się nad pismami Savonaroli, dla którego miał zawsze ogromny sentyment, przechowywał bowiem jeszcze w umyśle swoim pamięć jego żywego słowa”. Cyt. za: *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500-1600*, s. 173. Umacnianiu religijności u Buonarrotiego sprzyjała również przyjaźń z Colonną. Dzięki tej arystokratce zdołał zbliżyć się do katolickich reformatorów. G. Bull, *Michał Anioł*, s. 386. O wielkiej przyjaźni, łączącej Michała Anioła z Colonną, następująco pisze wspomniany już wielokrotnie Condivi: „W szczególności jednak miłuje on wielce margrabinę z Pescary, w której boskim umyśle jest zakochany, będąc także w zamian serdecznie przez nią miłowany; od niej posiada mnóstwo listów, pełnych szlachetnej i słodkiej miłości, jakie tylko z takiej piersi wyjść zdolne; on również napisał do niej wiele, wiele sonetów, przepełnionych talentem i łagodnym uczuciem. Ona często wyruszała z Viterbo i z innych miejscowości, w których bawiła dla rozrywki bądź spędzała lato, i przybywała do Rzymu, nie dla innej racji, jak tylko dla widzenia się z Michałem Aniołem; on zaś w zamian tak ją miłował, że pamiętam, jak mówił, iż niczego tak nie żałuje, jak tego, że gdy poszedł spojrzeć na nią, kiedy zeszła z tego świata, nie tak ucałował ją w czoło lub twarz jak w rękę. Z powodu jej śmierci często

gające artystą duchowo-moralne w tej kwestii rozterki, przyczyniły się do jego wewnętrznego cierpienia. Wynikały one z nigdy niezażegnanego konfliktu, istniejącego między ziemską miłością i fascynacją nagością a oddaniem się Bogu. Powodowany ponadto obawami przed utrudnieniem przez jego grzeszną duszę zbawienia, Buonarroti pytał też Boga, czy złożona przez Jezusa Chrystusa na krzyżu Ofiara faktycznie zrównoważy jego winy[36].

Mimo nieustannego dążenia ku Bogu, Michał Anioł odczuwał także, związane z potrzebą zbliżenia się do Niego, niezaspokojenie, gdyż mimo chęci posiadania owego absolutnego Dobra, jakim jest Bóg, nigdy nie był w stanie w pełni nasycić swego pragnienia. Oczekiwał on również na definitywne zapanowanie dobra w świecie. W jednym ze swoich wierszy pyta: „Kiedy się spełni, Panie, czego czeka wierzący w ciebie? W nazbyt długiej zwłoce więdnie nadzieja i duszę śmierć mroczy"[37]. Owe mroki uważał za swój żywioł, oczekując w nich na Wybawcę. Pisze też o śmierci, ale z niewielkim lękiem, przekonany, że życie z Bogiem zawsze wiedzie do Boga[38]. Stwierdza mianowicie w jednym ze swoich sonetów: „Nie są najgorszym złem śmiertelne progi, komu ostatni dzień spływa żywota w pierwszy u tronu Boga z łaski błogiej"[39].

Mimo żywionej nadziei na niebo, Buonarroti nieustannie zmaga się z duchowym cierpieniem, jednocześnie obawiając się, że jego grzech zniweczy łaskę Bożą. Obawy te wyraża w następujący sposób w jednym ze swych wierszy: „Panie mój drogi, nie dość, że w wysoki strop niebios dążyć mi każesz, gdzie dusza nowo się zrodzi, jak niegdyś z nicości. Błagam: nim zdejmiesz ze mnie ziemskie zwłoki, skróć drogę, co mnie w szczyt stromy iść zmusza, bym miał bezpieczny powrót wśród światłości"[40]. Wierzy także, że jedynie dzięki łasce Bożej uwolniony zostanie od cierpień tudzież prosi Boga o duchowe oświecenie i zarazem ubolewa nad swoim oporem względem łaski[41]. Domagając się owej łaski od Boga oraz postrzegając swoją codzienną, duchową udrękę jako „ślepą", Michał Anioł

pozostawał w przygnębieniu i jakby w obłędzie". A. Condivi, *Żywot Michała Anioła*, s. 110. Starał się również Buonarroti łączyć wiarę z realizacją dobrych uczynków. G. Bull, *Michał Anioł*, s. 386. Nawet jego sztuka – z przewagą tematyki religijnej – była sztuką moralną. Jej twórcę określano natomiast mianem: „mistrza sztuki etycznej". J. Białostocki, *Sztuka i myśl humanistyczna*, s. 27.

[36] G. Bull, *Michał Anioł*, s. 386.

[37] Fragment sonetu *Di morte certo, ma non già dell'ora*. M. Buonarroti, *Poezje*, s. 111. Por. G. Bull, *Michał Anioł*, s. 386.

[38] E. Bieńkowska, *Michał Anioł – nieszczęśliwy Rzymianin*, s. 131.

[39] Fragment sonetu *Ancor che 'l cor già mi premesse tanto*. M. Buonarroti, *Poezje*, s. 39.

[40] Tamże, s. 110.

[41] Por. sonet *Vorrei voler*. G. Bull, *Michał Anioł*, s. 366.

błaga również Stwórcę o dobroć i miłość, gdyż bez pomocy tych cnót „mdleją (…) [w nim – J.S.] moce; [a tylko – J.S.] Moc boska (…) zmieni losy (…)”[42].

Pod koniec życia Michała Anioła ostatecznym jego celem staje się Bóg, podczas gdy wcześniej absolutnym przedmiotem pragnień tegoż artysty jest sztuka. W dedykowanym w 1554 r. G. Vasariemu sonecie Michał Anioł stwierdza, że niegdyś jego „roznamiętniona wyobraźnia” uczyniła ze sztuki bożyszcze i władcę, po czym dalej dodaje, że dopiero „teraz” widzi, iż jest to jedynie „złudzenie i próżność”[43]. Nie czerpie już zadowolenia z tworzenia sztuki, gdyż jego „dusza zwraca się teraz do boskiej miłości”[44]. Żywi też przeświadczenie o sztuce jako o „przeszkodzie” w drodze do Boga[45]. W jednym ze swoich sonetów pisze: „Wiem, że fantazji zapalna ochota, co samowładcę i bóstwo mi rodzi z sztuki, do błędu jedynie przywodzi i że nieszczęściem jest własna tęsknota”[46].

Targające Buonarrotim rozterki oraz jego dążenie „ku wieczności” naznaczyły niezniszczalnym piętnem całą artystyczną działalność mistrza, ale mimo to jego geniusz pozostał na przestrzeni wieków wzorcem i niemalże niedościgłym celem dążeń wielu artystów, czyli nieustannie trwającym wyzwaniem. Można śmiało rzec, że geniusz Michała Anioła zdominował sztukę chrześcijańską. J. Białostocki stwierdza: „Jego [Buonarrotiego – J.S.] wizja (…) zapanowała nad wyobraźnią całego świata chrześcijańskiego. Stworzone przez jego fantazje obrazy stały się symbolami spraw wiecznych, stały się elementami nie milknącego języka, po które sięga się wówczas, gdy chodzi o wyrażenie treści najdonioślejszych”[47].

[42] Fragment sonetu *Deh, fammiti vedere in ogni loco*! M. Buonarroti, *Poezje*, s. 105.
[43] W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka nowożytna*, s. 176.
[44] Tamże. Por. J. Białostocki, *Sztuka i myśl humanistyczna*, s. 27. Około 1555 r. Michał Anioł doświadczył głębokiego, duchowego kryzysu, związanego z kontrreformacyjnym wybuchem religijnej żarliwości. Rozdarty „między Bogiem i sztuką”, dostrzegł, że sztuka, którą kochał i której poświęcił sporo sił, nie przybliżyła go wcale do Boga, stąd zaczął żywić przekonanie, że zmarnował swoje życie, oddawszy je sztuce. Niemniej jednak po przezwyciężeniu owego kryzysu nie zaprzestał tworzenia, lecz starał się wyrazić sztuce swoje nowe przeżycia religijne. Owocem takiej postawy Buonarrotiego stała się ostatnia redakcja *Opłakiwania*, czyli wstrząsająca i zarazem piękna w swej ekspresji – *Pietà Rondanini*. M. Wallis, *Późna twórczość wielkich artystów*, s. 18-19.
[45] Por. M. Bieńkowska, *Michał Anioł – nieszczęśliwy Rzymianin*, s. 132.
[46] Fragment sonetu *Giunto è gia 'l corso della vita mia*. M. Buonarroti, *Poezje*, s. 109.
[47] J. Białostocki, *Sztuka i myśl humanistyczna*, s. 28.

Bibliografia

Białostocki J., *Sztuka i myśl humanistyczna.* [*Studia z dziejów sztuki i myśli o sztuce*], Warszawa 1966.
Bieńkowska E., *Michał Anioł – nieszczęśliwy Rzymianin*, Warszawa 2009.
Bull G., *Michał Anioł*, tłum. J. Paygert, Warszawa 2002.
Buonarroti M.A., *Poezje*, tłum. L. Staff, Warszawa 1964.
Chastel A., *Sztuka włoska*, tłum. E. Bąkowska, t. II, Warszawa 1978.
Condivi A., *Żywot Michała Anioła*, tłum. W. Jabłonowski, Warszawa 1960.
Gierowski A.J., *Historia Włoch*, Wrocław 1986.
Heistein J., *Historia literatury włoskiej*, Wrocław 1987.
Johnson P., *Krótka historia renesansu*, tłum. J. Włodarczyk, Wrocław 2004.
Kobielus S., *Człowiek i ogród rajski w kulturze religijnej średniowiecza*, Warszawa 1997.
Liedtke A., *Historia sztuki kościelnej w zarysie*, Poznań 1961.
Ligocki A., *Sztuka renesansu*, Warszawa 1973.
Tatarkiewicz W., *Historia estetyki. Estetyka nowożytna*, t. III, Wrocław 1967.
Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500-1600, oprac. J. Białostocki, Warszawa 1985.
Vasari G., *Żywoty najsławniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*, tłum. K. Estreicher, t. VII, Warszawa-Kraków 1988.
Wallis M., *Późna twórczość wielkich artystów*, Warszawa 1975.

Summary

MICHELANGELO BUONAROTTI ON ART, BEAUTY AND RELIGIOUSNESS

In his life Michelangelo did not write a separate treatise on art, beauty or the significance of religion. His views concerning the above issues can be found e.g. in his letters, sonnets or biographies by Condivi and Vasari. In Michelangelo's art, beauty and religiousness we can distinguish his two fundamental concepts: *divinità* and *terribilità*, denoting the divine power, beauty, a sense of loneliness and awe of existence as well as a split i.e. a dramatic tension between the spirit and the matter. In his writings on art and nature, Michelangelo emphasizes the role of beauty in both, stressing the fat that apart from imitating nature art needs to build on the idea existing in the artist's mind. While manifesting his religiousness, Michelangelo presents us with a tragic drama of Man desiring to reach God, yet suffering due to the impossibility of satisfying the desire and because of the fear of sin which might impede salvation. He can also discern an error in his fascination with art and the beauty of the human body, accusing it, in a moment of spiritual crisis, of drawing him away from God, who is elsewhere compared to an artist, and a more perfect one.

RECENZJE I KOMUNIKATY

Ks. Wiesław Dąbrowski, *Trójca Święta w świetle komentarza św. Tomasza z Akwinu do Corpus Paulinum*, Warszawa 2010. 1184ss.

Zasadnicza struktura powyższej pracy (habilitacyjnej) sprawia wrażenie spójnej i logicznej. Niektóre wątpliwości zostaną zgłoszone po prezentacji całości. Na całość zaś rozprawy składają się: spis treści, wykaz skrótów, wstęp, zagadnienia wprowadzające, część pierwsza z trzema rozdziałami, część druga z czterema rozdziałami, część trzecia z trzema rozdziałami, zakończenie, streszczenie w języku włoskim, bibliografia, spis treści w języku włoskim.

Treść wstępu zawiera przekonujące odpowiedzi na trzy pytania: dlaczego habilitant podejmuje problematykę Trójcy Świętej, dlaczego analizuje tę problematykę na podstawie doktryny Akwinaty oraz dlaczego podstawowym źródłem interpretacji stało się dzieło *Super Epistolas S. Pauli Lectura.* Swoistym przedłużeniem „Wstępu" są obszerne „Zagadnienia wprowadzające" (ss. 29-187). Autor pracy przybliża tutaj zasady tomaszowej interpretacji tekstów biblijnych oraz jego wizji istoty Pisma świętego, Bożego Objawienia oraz teologii.

Korpus rozprawy habilitant podzielił na trzy części. Pierwsza część (*Trójca immanentna*) opisuje tajemnicę Boga w Trójcy Świętej. Warto tu, już na początku „merytorycznej" analizy istoty Trójcy Świętej dokonanej przez autora w oparciu o *Super Epistolas…*, zauważyć i przypomnieć, że Akwinata w swoim powyższym dziele nie wykłada doktryny trynitarnej w sposób ciągły, systematyczny i zwarty. Powyższą problematykę habilitant musiał jakoby „wyłuskać", wydobyć i wyizolować z całego źródła poznawczego (czyli z *Super Epistolas…*), gdyż była ona obecna w różnych miejscach tegoż dzieła. Należy tutaj pochylić się nad niezwykłą pracowitością i akrybią wykazaną przez ks. W. Dąbrowskiego. Część druga (*Trójca historiozbawcza*) analizuje tomaszowe widzenie Trójcy Świętej w stworzeniu, w tajemnicach życia Chrystusa (od Wcielenia aż po nadejście królestwa Bożego), w posłaniu Ducha Świętego oraz w Kościele. Trzecia część prezentuje teologię trynitarną w wymiarze duszpastersko-moralno-duchowym (*Trójca Święta w życiu wiernych*).

Krótkie zakończenie rozprawy objaśnia, że Tomaszowa teologia trynitarna jest w większości tradycyjna, w sposób szczególny oparta na Piśmie świętym, a także nie pomija nauki pozostawionej w tej materii przez Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych. Doktryna o Trójcy Świętej, pomimo stosowania metody spekulatywnej w próbach Jej bliższego poznania, pozostanie zawsze tajemnicą

wiary chrześcijańskiej. Siły rozumu, intelektu, przesłanki filozoficzne spełniają tu jedynie funkcje pomocnicze. Zasadniczym bowiem źródłem poznawczym odnośnie do doktryny trynitarnej pozostanie zawsze Boże Objawienie utrwalone w Biblii.

Obszerna bibliografia (ss. 1151-1178) została logicznie uporządkowana. Habilitant podaje najpierw źródła, potem bibliografię odnoszącą się do *Super Epistolas…*, bibliografię tomistyczną, trynitarną i pozostałą. Autor wykazuje się doskonałą znajomością specjalistycznej, obcojęzycznej literatury w języku angielskim, francuskim, niemieckim oraz włoskim. Ponadto cechuje go doskonała znajomość łaciny – języka fundamentalnego dla rozprawy, który stanowi zarazem *conditio sine qua non* podjęcia tegoż habilitacyjnego tematu.

W tym miejscu recenzent chciałby dodać pozamerytoryczną uwagę, a nawet zażalenie. Cienka oprawa książki habilitacyjnej, od kilkukrotnego jej wertowania, już nie potrafi objąć całości olbrzymiego korpusu stron (1184 !!!), które odklejają się! Niektóre kartki wypadają, a nawet całe arkusze trzeba „wciskać" do wnętrza księgi. W sensie edytorskim należało wydać całość w dwóch tomach, lub liczyć się z faktem, że nie będzie ona otwierana zbyt często. Książka, nawet naukowa, nie jest „jednorazowego użytku"!

Poniższe pytania dopełniają krytyczne spojrzenie recenzenta na merytoryczną i formalną ocenę rozprawy habilitacyjnej ks. dra W. Dąbrowskiego.

1. Monstrualne rozmiary książki (1184 strony) narzucają pytanie, czy należało pisać o „wszystkim", co miało zaledwie luźny związek z tematem. Czy we wstępie potrzebne było rozważanie nad Pawłowym autorstwem Listu do Hebrajczyków? Tak monumentalne dzieło, jak omawiana tu rozprawa, dla lepszego wyeksponowania tematu, czyli Trójcy Świętej, mogłoby spokojnie pominąć wiele, luźno związanych z tematem wątków myślowych, np. wzmiankowanie o nieumiarkowaniu w odpoczynku, o obcowaniu z rozpustnikami itp. (zob. kwestie odnoszące się do moralnych postaw wierzącego człowieka, strony 979 do 1105).
2. „Zagadnienia wprowadzające" (od s. 29 do s. 187) to osobna książka, ale czy w ogóle konieczna? Po co rozpracowywanie tak podstawowych tematów jak pochwała Pisma świętego, objaśnienie objawienia Bożego czy określenie pojęcia teologii. Złośliwy recenzent widziałby w takiej manierze pisania książek pokusę każdorazowego powracania do „Adama i Ewy".
3. Czytelnika poraża wręcz mania zupełnie zbędnego *podwójnego*, bardzo często stosowanego, podawania bardzo długich cytatów: w tekście w języku polskim, w przypisach po łacinie. Jaki cel przyświeca takiej metodzie naukowej? Prowadzi to do tego, że np. na stronie 558 nie ma ani jednej linijki tekstu, a tylko same przypisy. Zaś na stronach 556, 557, 559, 572, 627, itd. mamy zaledwie 2 lub 3 linijki tekstu. Taka potężna „dawka" olbrzymich cytatów

z fundamentalnego dla rozprawy dzieła Akwinaty budzi podejrzenie, że autor pragnie w maksymalny sposób zapoznać czytelnika z oryginałem. Czy to konieczne? Owszem, można zgodzić się z tezą, że łacińska terminologia Akwinaty jest wyjątkowo oryginalna i precyzyjna. Trudno zatem dokładnie odtworzyć jego myśli poprzez polski przekład. Wymusza to (może?) potrzebę podwójnego obszernego cytowania. Uzasadnione jest jednak pytanie: czy powyższa „warsztatowa" metoda habilitanta nie powinna być jedynie wyjątkiem, a nie przeważającą metodą obciążającą setki stron rozprawy? Powyższą manierę przytaczania ogromnych cytatów praktykuje zresztą autor także w twórczości pozahabilitacyjnej. Wymownym przykładem jest artykuł *I motivi dell'Incarnazione alla luce della dottrina di San Tommaso d'Aquino sul peccato oryginale nel suo commento al Corpus Paulinum, w: Angelicum 87(2010)471-543.* Na ośmiu stronach nie znajdziemy ani linijki tekstu, tylko makroprzypisy, a na pozostałych ponad dziesięciu stronach odczytamy zaledwie od dwóch do pięciu linijek zasadniczego tekstu. Odnośnie do makroprzypisów recenzent chciałby podpowiedzieć: *In Kűrze liegt die Wűrze*!

4. Rozdział III w części pierwszej traktuje o herezjach antytrynitarnych (ss. 519-572). Zamiast osobnego rozdziału, który łamie nieco strukturę całości, czy nie byłoby logiczniejszym umieszczenie polemiki z poszczególnymi herezjami we wcześniejszych podrozdziałach rozdziału I (część pierwsza), np. herezję arianizmu przy podrozdziale „Syn Boży", herezję macedonianizmu przy podrozdziale „Duch Święty", itd., itd.
5. Przy tak monumentalnej rozprawie razi krótkie (5,5 strony), zbyt skondensowane zakończenie, zbyt streszczające. Autor nie odważa się na dyskusję z Akwinatą, nie prezentuje dojrzałej krytycznej oceny jego twierdzeń. Jest niesłychanie wierny i oddany „Doktorowi Anielskiemu".
6. Autor konsekwentnie nigdy, ani w zakończeniach poszczególnych rozdziałów, ani na końcu trzech zasadniczych, olbrzymich części swej rozprawy nie podsumowuje osiągniętych i przeprowadzonych badań, analiz czy rezultatów. Rozdziały kończą się *ex abrupto.*
7. Recenzent niechętnym okiem patrzy na zbyt subiektywne niektóre wyrażenia autora, np. „ja tak uważam", „ja tak sądzę", „pozwoliłem sobie", „przepraszam za", itd. Rozprawa naukowa bardziej chyba szanuje styl neutralny, bezosobowy, obiektywny, „naukowy".
8. Ostatnie pytanie adresowane do habilitanta dotyczy struktury rozprawy. Tytuł jej pierwszej części brzmi: *Trójca Immanentna* (ss. 189-572), a część II jest zatytułowana: *Trójca Historiozbawcza* (ss. 573-878), czyli ekonomiczna (zob. s. 573). Ks. W. Dąbrowski, interpretując Akwinatę wyraźnie w tym *podwój-*

nym określeniu prezentuje tajemnicę Trójcy Świętej. Nieco inne spojrzenie na powyższe kwestie spotykamy u Karola Rahnera, który uważa, że Trójca Immanentna jest tożsama z Trójcą „ekonomiczną". Temu autorowi i omawianej tutaj problematyce dedykował obszerny artykuł T. Wilski (dzisiejszy biskup w Kaliszu), którego tutaj zacytujemy: „Rozumiemy tę trynitologię pełniej, gdy na podstawie prawdy o absolutnym samoudzielaniu się Boga w Łasce niestworzonej dochodzimy do podstawowego Rahnerowskiego twierdzenia trynitarnego: Trójca Święta sama w sobie jest tożsama z Trójcą ekonomii zbawienia i odwrotnie, lub zasadniczo i częściej formułowanego przez autora w ten sposób: Trójca «ekonomiczna» jest Trójcą «immanentną» i odwrotnie" – zob. T. Wilski, *K. Rahnera próba transcendentalno-antropologicznej orientacji w ujęciu misterium Trójcy Świętej, Wcielenia i Łaski*, w: Studia Gnesnensia 7(1982-1983) 235-262, tu s. 243. Mamy zatem tutaj nieco inne spojrzenie na istotę Trójcy Immanentnej oraz Trójcy ekonomicznej (historiozbawczej), aniżeli zaprezentowane w rozprawie habilitacyjnej. Jak to zinterpretuje habilitant?

Wszystkie powyższe zastrzeżenia nie dotykają „kręgosłupa" rozprawy habilitacyjnej ks. W. Dąbrowskiego. Są one pomyślane jako refleksja jednego z czytelników tego monumentalnego dzieła w celu konfrontacji z ewentualnie innymi opiniami na powyższy temat, prezentowanymi zwłaszcza przez fachowców – dogmatyków, znawców problematyki trynitarnej.

Ks. Jerzy Stefański

* * *

Ks. Dariusz Kwiatkowski, *Święty Józef – Patron Kościoła naszych czasów. Waloryzacja Kultu świętego Józefa w diecezji kaliskiej w świetle soborowego i posoborowego nauczania Kościoła*, Poznań 2011. 656ss.

Dzieje kultu św. Józefa w świecie oraz jego formy w Kościele powszechnym są wystarczająco znane. Świadczy o tym także obszerny zestaw relatywnych pozycji, które znajdujemy w literaturze przedmiotu recenzowanej książki ks. D. Kwiatkowskiego. Analogicznie także dużo wiemy o stanie badań nad historią, teologią i kultem św. Józefa w Polsce, praktykowanego zwłaszcza w środowisku zakonnym przez cystersów, karmelitów bosych czy franciszkanów. Nasz autor celnie znalazł swoistą lukę naukową w tejże materii i postanowił ją wypełnić poprzez swoją monografię, dedykowaną ocenie kultu św. Józefa sprawowanego w sanktuarium kaliskim oraz diecezji kaliskiej.

Diecezja kaliska ma krótką historię. Powstała 25 marca 1992 roku. Od samego początku jej duchową stolicą stało się znane już wcześniej kaliskie sanktuarium św. Józefa, czyli bazylika św. Józefa ze swoim koronowanym na prawie papieskim w roku 1796 cudownym obrazem św. Józefa. Celem zatem rozprawy habilitacyjnej ks. D. Kwiatkowskiego było ukazanie wyjątkowego znaczenia kultu św. Józefa, emanującego z tego centralnego ośrodka kultu w Polsce dedykowanego wspomnianemu Opiekunowi Świętej Rodziny. Zrozumiałe przy tym, że autor różnorakie przejawy owego kultu przeanalizował przede wszystkim na tle własnej, kaliskiej diecezji i samego miasta Kalisza, jako że tutaj jest *Sitz im Leben* różnych józefologicznych odniesień i uwarunkowań, zarówno w wymiarze historycznym, teologicznym, jak też pastoralnym. Ograniczenie się przez autora w zamierzony sposób do przeanalizowania różnych form kultu św. Józefa do terenu *diecezji kaliskiej* wynika z prostego faktu, że brakuje, jak dotąd, monografii na ten temat.

Struktura recenzowanej rozprawy w pełni uwzględnia wszelkie kryteria oczekiwane od naukowego opracowania. Podtytuł rozprawy jednoznacznie precyzuje limity merytoryczne, terytorialne i czasowe poruszanej problematyki. Na jej całość składają się następujące elementy: wstęp, sześć rozdziałów, zakończenie, aneksy, wykaz skrótów, bibliografia oraz streszczenia w języku angielskim i włoskim.

Wstęp syntetycznie zapoznaje nas z dziejami kultu św. Józefa (zarówno w Kościele powszechnym, jak też w Polsce) zaprezentowanego na tle kultu świętych, który w naturalny sposób wpisany jest w styl życia duchowego Kościoła. Modląc się bowiem do świętych, zawsze w końcu dochodzimy do źródła ich świętości, czyli bliskości z Chrystusem. Spotkanie zaś ze świętymi, to ułatwione życiowo, poprzez znajomość życia świętego, spotkanie z Chrystusem, a w końcu spotkanie z Kościołem. W tej opcji, jak podkreśla (przecież słusznie!) nasz autor (zob. s. 21), cześć oddawana w Kościele św. Józefowi znajduje swoje uzasadnienie w chrystocentrycznej strukturze tegoż Kościoła. Jednakże św. Józef ze względu na swoją rolę jako Opiekun Chrystusa staje się wyjątkowym powiernikiem tajemnicy zbawienia. Stąd też Jego kult wpisany jest w tę istotną prawdę wiary. Te powyższe doktrynalne *principia* odnoszące się do kultu św. Józefa będą w następnych rozdziałach rozprawy wielokrotnie przypomniane, powtarzane i komentowane w nauczaniu biskupów kaliskich (i nie tylko) oraz przez różne diecezjalne mass media. Problematykę „Wstępu" kończy autor prezentacją najważniejszych źródeł i literatury, na których opiera się rozprawa.

Rozdział pierwszy ma charakter poniekąd wprowadzający w sensie doktrynalnym dla pozostałych pięciu części rozprawy. Prezentuje on bowiem w formie *visio panoramica* syntetyczną wykładnię soborowego i posoborowego nauczania

Kościoła na temat św. Józefa. Okres ten obejmuje przedsoborowy List Apostolski Jana XXIII z dnia 19 marca 1961 roku *O odnowieniu nabożeństwa do św. Józefa – Patrona Kościoła*, a kończy dokument Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z roku 2002, noszący tytuł *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, w którym art. 218 do 223 dedykowane są teologii i formom kultu św. Józefa.

Rozdział drugi (i następne) zawiera już bezpośrednie odniesienie do tematu rozprawy. Uzasadnia on bowiem, dlaczego św. Józef stał się patronem diecezji kaliskiej. I choć oficjalnie dopiero papież Jan Paweł II swoim *breve* apostolskim 7 października 1993 roku wskazał na św. Józefa jako patrona diecezji, to jednak już od roku 1880 św. Józef był patronem diecezji kujawsko-kaliskiej. Można zatem zakładać pewną trwałą, stałą i dawną tradycję patronatu św. Józefa nad diecezją kaliską, pomimo iż w sensie jurydycznym istnieje ona dopiero od 25 marca 1992 roku. Oczywiście ów patronat wypływał z sanktuarium św. Józefa usytuowanym w samym Kaliszu. Patronatowi św. Józefa „poddały" się także takie instytucje diecezjalne, jak Wyższe Seminarium Duchowne w Kaliszu, Diecezjalny Ośrodek Trzeźwości w Kowalewie, Ośrodek Wychowawczy dla Dziewcząt w Kaliszu, a w końcu św. Józef stał się patronem miasta Kalisza dekretem Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z dnia 30 sierpnia 1997 roku. W tym ostatnim przypadku interesujące jest prześledzenie uciążliwych „zmagań" radnych miasta Kalisza z tym patronalnym (dla niektórych) problemem (zob. s. 162-170).

Trzeci rozdział obejmuje nauczanie biskupów, zarówno kaliskich (biskupa ordynariusza, biskupa pomocniczego), jak też przybywających do kaliskiego sanktuarium św. Józefa, a odnoszące się do problematyki józefologicznej. Biskupi eksponowali tutaj takie tematy mieszczące się w teologii józefologicznej, jak: rola i miejsce św. Józefa w zbawczych planach Boga, rodzina i obrona poczętego życia, praca i jej godność, św. Józef – patron trudnych czasów, wiara nasza a św. Józefa, teologia ojcostwa, małżeństwa, rodziny, itd.

Rozdział czwarty opisuje różne formy kultu praktykowane w kaliskim sanktuarium św. Józefa, czyli w Bazylice św. Józefa. Kult ten, zogniskowany wokół obrazu św. Józefa, został zaprezentowany na tle jego dziejów sięgających początków XVII wieku. Przekonująco przemawiają przedłożenia autora na temat obrazu Świętej Rodziny, w którym szczególnie wyeksponowana jest postać św. Józefa. Obraz ten *imago gratiosa et miraculosa* jest wyjątkowy także faktem, że po raz pierwszy papieską koronę nałożono również na głowę św. Józefa. Przy lekturze jednak stron dedykowanych teologii obrazu św. Józefa, czytelnik odkrywa, że niektóre wątki doktrynalne odnoszące się do roli św. Józefa zostały już omówione w rozdziale trzecim dedykowanym patronowi diecezji kaliskiej

w nauczaniu biskupów kaliskich, np. że nie można zrozumieć św. Józefa bez Jezusa i Maryi (zob. s. 188 oraz s. 278), że św. Józef był w bliskiej relacji do poszczególnych Osób Trójcy Świętej (zob. s. 192 oraz s. 278) itd. Być może struktura pracy wymusiła te małe powtórzenia.

Interesujące są opisy i interpretacje różnych form kultu św. Józefa w Bazylice Kaliskiej. Dotyczą one m.in. „produkcji" kopii Obrazu Kaliskiego, pielgrzymek, procesji, nabożeństw, nowenny, litanii, koronki do św. Józefa i wielu innych modlitewnych odniesień do patrona diecezji kaliskiej.

Przedostatni rozdział (V) dedykowany jest diecezjalnym instytucjom, propagującym kult św. Józefa. Promotorem tychże inicjatyw było przede wszystkim Polskie Studium Józefologiczne, zwłaszcza poprzez organizowanie sympozjów józefologicznych, aktywny w nich udział w postaci wygłaszanych na nich przez jego członków referatów oraz obfitą działalność wydawniczą. Nie do przecenienia w promocji kultu św. Józefa jest powołanie przez biskupa ordynariusza St. Napierałę w roku 1998 dwutygodnika poświęconego św. Józefowi (jedynego w Polsce!) pt. „Opiekun", w nakładzie około 15000 egzemplarzy. Warto odnotować tutaj także serię wydawniczą *Biblioteki Opiekuna* (o tematyce józefologicznej). Dotąd w tej serii ukazało się sześć pozycji. Swój wkład w rozwój i promocję kultu św. Józefa mają także instytucje diecezjalne, jak kwartalnik „Diecezja Kaliska. Pismo Kurii Diecezjalnej", rocznik „Kaliskie Studia Teologiczne", audycje *Diecezjalnego Radia Rodzina*, strony internetowe Polskiego Studium Józefologicznego, Sanktuarium św. Józefa, Apostolstwa Świętej Rodziny, itd.

Ostatni rozdział rozprawy ukazuje diecezjalne formy kultu św. Józefa. Ks. D. Kwiatkowski prezentuje tutaj wyczerpującą mozaikę różnych pastoralnych inicjatyw, którym patronuje osoba św. Józefa. Autor kolejno przybliża i analizuje peregrynację obrazu św. Józefa w diecezji kaliskiej, pielgrzymki do Sanktuarium św. Józefa w Kaliszu (zob. szczególnie charakterystyczną tradycję pielgrzymek księży – byłych więźniów niemieckiego obozu koncentracyjnego w Dachau, ss. 432-444), Bractwo św. Józefa, różne ogólnopolskie konkursy poetyckie, kompozytorskie czy chóralne, upowszechniające i popularyzujące kult św. Józefa, itd.

W zakończeniu rozprawy autor w relatywnie obszernym (ss. 529-549) przedłożeniu przypomina najważniejsze tezy zawarte w sześciu rozdziałach swej pracy. Przypomina o ważnym kryterium kultu św. Józefa dotyczącym jego poprawności teologicznej, gdyż ze „zdrowej" doktryny teologicznej „wypływają określone formy kultu zarówno liturgicznego, jak i tego wywodzącego się nurtu pobożności ludowej" (zob. s. 540). Przecież także liturgiczny kult św. Józefa musi mieć wymiar chrystocentryczny i to ze wszystkimi konsekwencjami, wypływającymi z tego *principium* wiary.

Rozprawę dopełniają użyteczne, obszerne aneksy podające np. wykaz Ogólnopolskich Sympozjów Józefologicznych odbytych w Kaliszu czy też pełną bibliografię józefologiczną dwutygodnika „Opiekun".

Rozprawa *in genere* sprawia wrażenie spójnego, merytorycznie uzasadnionego studium na temat ożywienia i dowartościowania kultu św. Józefa w nowo powstałej diecezji kaliskiej. Problematyka kościoła partykularnego *in proposito* została umieszczona na tle nauczania o tymże Opiekunie Świętej Rodziny w wymiarze Kościoła powszechnego, czasowo ograniczonego do doktryny józefologicznej prezentowanej w okresie od Soboru Watykańskiego II aż po dzień dzisiejszy. Szeroka *visio panoramica* kultu św. Józefa w diecezji kaliskiej przekonuje swoją argumentacją i sposobem prezentacji wielorakich form tegoż kultu, który zarazem jest wyraźnym znakiem rozpoznawczym promowanej duchowości, będącej przecież jakże żywą i obecną w diecezji kaliskiej. W takiej opcji studium ks. D. Kwiatkowskiego jest rozprawą cenną, ciekawą, wartościową i zarazem oryginalną. Stanowi zarazem swoistą dokumentację dziejów nowej diecezji.

Pod koniec naszej recenzji można zadać autorowi kilka pytań:

a) Czy nie byłoby ubogaceniem rozprawy uwzględnienie kilku „Józefologicznych" haseł z aktualnej, polskiej *Encyklopedii Katolickiej*, zob. nieobecne artykuły: M. Straszewicz, *Józef Oblubieniec* 8-kol. 124-127; R. Kuźmiak, *Bractwa i stowarzyszenia* (pod patronatem św. Józefa), 8-kol. 127-131; M. Daniluk, *Instytuty życia konsekrowanego* (inspirowane kultem św. Józefa), 8-kol. 131-153; H. Fros, *Św. Józef w ikonografii*, 8-kol. 153-156.

b) W zestawie „Literatura przedmiotu" (ss. 619-622) odnajdujemy ponad 100 pozycji z dwutygodnika „Opiekun" (prawie zawsze o objętości jednej strony). Równie wiele pozycji z tego samego czasopisma znajduje się w zestawie „Literatura pomocnicza" (ss. 633-642). Rodzi się tutaj podwójne pytanie. Pierwsze – czy nie lepiej byłoby nie uwzględniać tychże pozycji w zestawach „literatury przedmiotu czy pomocniczej", pozostawiając je w zestawie *Bibliografia Józefologiczna „Opiekuna"* (ss. 582-595), jako że prezentują one literaturę popularno-pobożnościową. Drugie pytanie łączy się z trudnością rozpoznania czytelnych kryteriów przydzielania niektórych pozycji z „Opiekuna" do literatury przedmiotu (np. Chojnacki, *Możliwość wspólnego muzykowania*, s. 620 lub Dziewiecki, *Jak wygrać kobiecość*, tamże), a inne do literatury pomocniczej, jakkolwiek tytuły wprost odnoszą się do kultu św. Józefa, np. Djoniziak, *Św. Józef człowiek błogosławieństw*, s. 634; Polewska, *Św. Józef szuka Jezusa*, s. 638, itd.

Ponadto, czy nie byłoby bardziej metodologicznie poprawne umieszczenie *Bibliografii Józefologicznej „Opiekuna"* w części rozprawy zawierającej „Bibliografię", aniżeli umiejscowienie jej w „Aneksach", tym bardziej, że

zarówno „Bibliografia przedmiotowa", jak też „pomocnicza" ponad 220 razy cytuje różne publikacje z „Opiekuna"?

c) Czy można było uniknąć kilku powtórzeń? Mamy tu na uwadze najpierw podrozdział III rozdziału czwartego zatytułowany *Formy kultu św. Józefa w Bazylice*. Na stronach 284-286 dowiadujemy się o „historycznym zarysie świąt św. Józefa". Natomiast na ten sam temat czytaliśmy już na stronach 23-25. Podobne powtarzanie treści zauważamy odnośnie do litanii do św. Józefa (zob. s. 302 oraz s. 516) oraz przy problemie aktów zawierzenia św. Józefowi (zob. s. 309 oraz s. 512 nn).

Pomijając powyższe wątpliwości recenzenta, omówiona rozprawa habilitacyjna ks. dra Dariusza Kwiatkowskiego, świadectwo dużej akrybii, rzetelności warsztatu naukowego (zob. ponad 1940 przypisów!) jest cennym przyczynkiem dla rozwoju relatywnie „młodej" dyscypliny teologicznej, jaką jest józefologia.

Ks. Jerzy Stefański

Ks. Radosław Orchowicz, *Opatrzność Boża wobec człowieka w ujęciu św. Bazylego Wielkiego*, Gniezno 2010. 222ss.

O chrześcijanach pierwszych wieków Kościoła można powiedzieć, że posiadali świadomość szczególnej obecności Boga w swoim życiu. Dochodzili do przekonania, że jest On nie tylko ich Stwórcą i Zbawicielem, ale także opiekuje się nimi i kieruje ich losem na ziemi, by doprowadzić wszystkich i wszystko do pełnej doskonałości i ostatecznego celu. Tego typu działanie Boga słusznie nazywano Bożą Opatrznością. Dlatego Ojcowie Kościoła i pisarze starożytności chrześcijańskiej pozostawili niektóre swoje dzieła w całości poświęcone tej właśnie problematyce (przykładem może być m.in. Salwian z Marsylii, św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Jan Chryzostom, Teodoret z Cyru czy też św. Jan Damasceński). Wypowiadali się także na ten temat okazjonalnie, zwłaszcza w kwestiach trudnych dla człowieka, takich jak: śmierć bliskich osób, prześladowania, doświadczenie choroby, ludzka bieda i bezradność czy też różnego rodzaju niszczące działania przyrody, których skutki odczuwał zarówno człowiek, jak i świat stworzony przez Pana Boga. Wiara w Bożą Opatrzność znalazła swoje odbicie także w sztuce chrześcijańskiej. Przedstawiano ją w formie otwartego oka wpisanego w trójkąt symbolizujący Trójcę Świętą.

Wydaje się, że we współczesnej myśli teologicznej brakuje odważnego podjęcia tego tematu, tym bardziej, że dzisiejszy człowiek, szukający coraz częściej pomocy u psychologów, psychiatrów i terapeutów, zapomniał o uzdrawiającym

działaniu Bożej Opatrzności i o ustawicznym czuwaniu ze strony Boga nad światem, zwłaszcza zaś nad ukochanym przez Niego człowiekiem. Cenna wydaje się zatem rozprawa doktorska ks. Radosława Orchowicza wydana drukiem, a nosząca ciekawy tytuł: *Opatrzność Boża wobec człowieka w ujęciu św. Bazylego Wielkiego*.

Wspomniana książka składa się z dwóch podstawowych części. W pierwszej ks. dr R. Orchowicz omawia zagadnienie Bożej Opatrzności z punktu widzenia czysto doktrynalnego i teoretycznego (s. 19-110). Autor słusznie rozpoczął swoje badania od ukazania stosowanej przez św. Bazylego terminologii w odniesieniu do Opatrzności.

Po filologicznych analizach, autor książki wskazuje na genezę doktryny o Opatrzności Bożej u św. Bazylego. Dochodzi do słusznego wniosku, że kryje się ona w Piśmie świętym i filozofii greckiej. Ks. Orchowicz zauważa, iż korzystanie z tych dwóch podstawowych źródeł było w nauczaniu biskupa Cezarei czymś naturalnym. Mamy bowiem do czynienia z egzegetą, dobrym i doświadczonym duszpasterzem, który wyjaśniał wiernym w swoich kazaniach konkretne teksty biblijne o Bożej Opatrzności, a ponadto był człowiekiem wykształconym w znanych ówcześnie szkołach w Konstantynopolu i w Atenach, gdzie spotkał się z dobrze rozwiniętą i ukształtowaną myślą filozoficzną swoich czasów.

Ks. dr R. Orchowicz omawia także bogaty aspekt teologiczny obecny w nauczaniu św. Bazylego o Bożej Opatrzności. Analiza wybranych tekstów biskupa Cezarei pozwoliła dostrzec kilka ważnych wątków jego nauki związanych z Bożą Opatrznością względem człowieka. Przejawia się ona w dziele stworzenia i opiece nad światem; w przykazaniach, których wypełnianie umożliwia człowiekowi przyjęcie Bożego daru zbawienia; w szeroko rozumianym działaniu Pana Boga przez ludzi i aniołów, by zrealizowane zostały wszystkie Boże plany względem ludzkości; wreszcie w modlitwie, która stanowi dar Bożej Opatrzności i umożliwia człowiekowi podjęcie dialogu z Bogiem.

W drugiej części swojej monografii ks. Orchowicz ukazał wymiar egzystencjalny Bożej Opatrzności (s. 111-199). Można tutaj dostrzec typowy dla św. Bazylego aspekt praktyczny obecny w jego nauczaniu. Autor książki omawia trzy ważne elementy doktryny biskupa z Kapadocji na temat kierowania losami człowieka przez Boga. Pierwszy związany jest z pogodzeniem Bożej Opatrzności z cierpieniami obecnymi w życiu człowieka, zarówno fizycznymi, jak i duchowymi. Temat ten jest bardzo ciekawy, ponieważ pozwala znaleźć odpowiedź na ustawicznie pojawiające się pytania o miejsce Pana Boga w całym obszarze zła, które dotyka człowieka. Czy w każdym przypadku można nazwać złem cierpienia, kataklizmy, doświadczenia, prześladowania lub śmierć bliskich nam osób? Ks. Orchowicz, na podstawie licznych wypowiedzi św. Bazylego na ten temat,

dochodzi do przekonania, że wszystko to może być przejawem Bożej Opatrzności. Pan Bóg jawi się bowiem często jako wychowawca człowieka, który dobrze wie, w jaki sposób należy prowadzić ludzkość do zbawienia. Sam Bazyli, co podkreśla autor książki, wspomina także o swoich cierpieniach i chorobach, przeżywa je w duchu wiary w Bożą Opatrzność, która wszystkim kieruje i staje się przez to w swojej doktrynie nie tylko teoretykiem, ale doświadczonym w tym wszystkim, co spotyka innych.

Biskup Cezarei podejmuje także kolejny, życiowy temat, mianowicie kwestię relacji Opatrzności Bożej do ubóstwa materialnego, jakie stało się udziałem wielu ludzi w biednej wówczas Kapadocji. Problem ten stanowił z pewnością poważny dylemat nie tylko dla wiernych, ale przede wszystkim dla biskupa Bazylego, który z racji pełnienia swojej posługi był zobowiązany odpowiedzieć na to pytanie. Ks. Orchowicz zmierzył się z powyższym zagadnieniem w ciekawy sposób. Ukazał doktrynę biskupa z Kapadocji na temat „relacji zachodzącej na linii Bóg a ludzie biedni" (s. 163), co stanowi niewątpliwie nowość w dotychczasowych opracowaniach, które raczej ograniczały się, jak słusznie zauważa autor książki, wyłącznie do posługi społecznej św. Bazylego.

Ostatnią kwestią, którą podejmuje ks. R. Orchowicz, to odpowiedź na pytanie, czy istnienie zła w świecie nie jest sprzeczne z Bożą Opatrznością. Okazuje się, że i w tym istotnym temacie św. Bazyli zabiera swój głos. Zdaniem biskupa Cezarei, Bóg daje odczuć swoją troskę o człowieka także wówczas, gdy ten doświadcza na co dzień zła. Pan Bóg postępuje bowiem z człowiekiem z jednej strony jak dobry nauczyciel, który pozwala odkryć grzech i zrozumieć jego niszczące działanie, z drugiej zaś jak lekarz, który leczy, kiedy wzywa do nawrócenia i działa profilaktycznie poprzez ukazywanie konsekwencji spowodowanych niewłaściwym postępowaniem.

Przedstawione w książce treści zostały opracowane w oparciu o źródła pochodzące nie tylko od św. Bazylego Wielkiego, ale także od innych Ojców Kościoła, pisarzy starożytności chrześcijańskiej i niektórych autorów pogańskich. Ks. Orchowicz uwzględnił również wybrane dokumenty Kościoła związane z podejmowaną przez niego problematyką, wykorzystał jednocześnie opracowania polskie i obcojęzyczne, w których pojawia się temat dotyczący osoby św. Bazylego, a zwłaszcza jego nauczania o Bożej Opatrzności.

Przybliżenie doktryny wytrawnego teologa i duszpasterza, jakim był św. Bazyli Wielki, związanej z opieką Boga nad człowiekiem, stanowi niewątpliwie cenne i w miarę możliwości całościowe opracowanie, którego brakowało w polskiej, a nawet obcojęzycznej bibliografii patrystycznej (poza starą już dysertacją Basilego Petry: *Providenza e vita morale nel pensiero di Basilio il Grande*; częściowo opublikowaną w Rzymie w 1983 r.). Jeżeli ten temat się pojawia, to

wyłącznie w znaczeniu ogólnym, w odniesieniu zaś do św. Bazylego tylko odnośnie do wybranego dzieła, o czym można się przekonać ze sporządzonego zestawu bibliograficznego (s. 210-218). Wynika z niego również, zwłaszcza zaś ze spisu źródeł, że autor opracowania musiał podjąć wielki trud wyszukania w licznych tekstach Bazylego jego wypowiedzi na temat Bożej Opatrzności. Nie wystarczyły tutaj zapewne wyłącznie indeksy zawierające wspomniane hasło, ale należało odnaleźć także fragmenty, w których biskup Cezarei pośrednio wypowiada się na temat Bożej Opatrzności. Cenne w książce są przekłady dzieł Bazylego jeszcze nieprzetłumaczone na język polski, a także liczne odniesienia filologiczne (umieszczanie ważnych słów, całych zdań i teksów w języku oryginalnym), co pozwala lepiej oddać myśl Ojca Kapadockiego.

Książka ks. dra Radosława Orchowicza może zatem zostać uznana za nowatorską na gruncie polskim i ważną, chociażby z punktu widzenia ciągle aktualnego i potrzebnego tematu. Wśród wielu jej niewątpliwych walorów należy podkreślić, że dobrze jest osadzona w źródłach. Dominuje w niej, co jest istotne, doktryna św. Bazylego. Ks. dr Radosław Orchowicz przedstawił jego myśl w sposób jasny, precyzyjny, co ważne, oddający ducha czasów, w których przyszło pełnić posługę biskupią Bazylemu. Podejmuje także polemikę z poglądami wyrażonymi przez niektórych autorów zajmujących się tekstami biskupa Cezarei, może jeszcze nieśmiałą, ale z punktu widzenia naukowego – trafną. Pozytywnie oceniam głos obrony Bazylego ze strony ks. Orchowicza, który nie obawia się zająć przeciwnego stanowiska od wielkiego teologa Balthasara w kwestii nauki o piekle. Balthasar zarzuca Ojcom Kościoła, że w nauczaniu o piekle używali języka rażąco antropomorficznego, który przestraszał wiernych, najokropniej zaś – jego zdaniem – czynił to Bazyli (s. 198). Zgadzam się całkowicie z ks. Orchowiczem, że należy brać pod uwagę sposób, w jaki głoszono w starożytności chrześcijańskiej kazania i poziom religijny słuchaczy. Ojcom Kościoła nie chodziło chyba o zastraszanie wiernych, co raczej o realistyczne, niekiedy bardzo dosłowne ukazanie treści biblijnych, związanych z trudnym i niewdzięcznym tematem piekła.

Ks. dr R. Orchowicz wydobył w swojej książce z nauczania św. Bazylego nie tylko elementy teoretyczne, odnoszące się wyłącznie do spekulacji czysto rozumowych. Potrafił ukazać także stronę praktyczną jego nauczania, na czym prawdopodobnie najbardziej zależało biskupowi Cezarei. Celowe wydaje się także podjęcie dalszych badań idących w tym samym kierunku, dotyczących zaś świata stworzonego.

Ks. Bogdan Czyżewski

Andrzej Wierciński, *Hermeneutics between Philosophy and Theology: The Imperative to Think the Incommensurable*, „International Studies in Hermeneutics and Phenomenology". Vol. 1, Münster (LIT Verlag) 2010. 366ss.

Książka jest przepracowaną wersją pracy habilitacyjnej z filozofii religii, która została przyjęta na Wydziale Teologii w Albert-Ludwigs-Universität we Freiburgu i. Br w lipcu 2007 roku. Autor jest profesorem na tym wydziale, a zarazem prezydentem-założycielem *International Institute for Hermeneutics*. Prowadzi badania z zakresu hermeneutyki, filozofii religii, relacji między filozofią, teologią, etyką, edukacją, mediami i medycyną. Należy wspomnieć, że w serii wydawanej w IIH ukazało się dotychczas kilka komplementarnych opracowań, obejmujących obszar badań nad współczesną hermeneutyką: Andrzej Wierciński, ed., *Between the Human and the Divine: Philosophical and Theological Hermeneutics* (Toronto: The Hermeneutic Press, 2002); Andrzej Wierciński, ed., *Between Suspicion and Sympathy: Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium* (Toronto: The Hermeneutic Press, 2003); Andrzej Wierciński, ed., *Between Description and Interpretation: The Hermeneutic Turn in Phenomenology* (Toronto: The Hermeneutic Press, 2005); Andrzej Wierciński, ed., *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation* (Münster: LIT, 2011).

Recenzowana książka podejmuje gruntowną analizę zawiłej relacji między tym, co przyjęto określać jako „Ateny" i „Jerozolima", czyli relacji między grecką myślą filozoficzną a judeochrześcijańskim Objawieniem, między rozumem a wiarą. Relacja ta przybrała ostatnimi laty na znaczeniu w kontekście globalnej wielokulturowości, fundamentalizmu religijnego, a także „zwrotu ku religii" (*the religious turn*) w myśli postmodernistycznej (Derrida, Vattimo, Caputo). Zamiast ustanawiać reguły metodologiczne w refleksji nad filozofią i teologią, studium tworzy przestrzeń negocjacji, która jest możliwa dzięki hermeneutyce. Oferując przeto interpretację tradycji protestanckiego liberalizmu czy współczesnego tomizmu, książka zawiera przekonującą argumentację, że wiek hermeneutyki, zapoczątkowany przez Heideggera, Gadamera i Ricoeura, właśnie się rozpoczął. W przekonaniu autora, zamiast uzgadniać obszary wspólne albo zarezerwowane dla jednej z dyscyplin, filozofia i teologia, muszą pozostać wobec siebie wolne i autonomiczne, aby zachować własną tożsamość. Charakter tej relacji zostaje już wyraźnie zasygnalizowany w podtytule pracy – *The Imperative to Think the Incommensurable*, postulującym konieczność refleksji nad tym, co niewspółmierne, nieprzystające do siebie. Autor nawiązuje tym samym do Gadamera, według którego „prawdziwym miejscem hermeneutyki jest *to* po-środku" (*In*

diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik). Właśnie „hermeneutyka jest oparta na biegunowości pokrewieństwa i obcości" (s. 10-11).

A. Wierciński sytuuje podstawowe zadanie hermeneutyki między (*between*) odwagą stawiania pytań a pokorą słuchania. Nie jest to proste rozdzielanie kompetencji między filozofią a teologią. Oczywiście taka postawa rodzi niepokój, rozdźwięk, a czasem nawet nieporozumienie. Nieuniknione napięcie pomiędzy elementami racjonalnymi i tajemnicą chrześcijaństwa nie ujmują jednak niczego z głębi i znaczenia wspomnianego powiązania, które to warunkuje właściwe poznanie Boga i człowieka w świecie. Jako przykład postawy przekraczania granic wyznaczonych przez tradycyjne i konwencjonalne rozumienie Aten i Jerozolimy przywołuje postać św. Pawła.

Autor pokazuje, że w nowym horyzoncie dyskursu odkrywamy różne punkty widzenia, od całkowitego rozdziału między teologią i filozofią, którego rzecznikiem jest radykalna ortodoksja, aż do odnowionego wezwania, stawianego ze strony transcendentalnego tomizmu i liberalnego protestantyzmu, próbującego przełamać anachroniczną separację pomiędzy filozofią i teologią. W związku z tą trudną i długą historią relacji między filozofią a teologią, hermeneutyka, zdaniem autora, powraca do zdecydowanego przemyślenia postulatu M. Heideggera – wykluczenia teologii z filozofii z powodu jej niezależności, a także wykluczenia filozofii z teologii w oparciu o pozytywizm objawieniowy, prezentowany przez K. Bartha.

W drugim rozdziale pracy autor prezentuje teologiczne perspektywy wykluczenia filozofii z teologii, najpierw odnosząc się do współczesnej krytyki metafizycznego rozumu, a następnie podnosząc problem ograniczoności filozoficznej spekulacji i jej korekty na drodze *Theologia Crucis*. W tej samej perspektywie, ale w sposób jeszcze bardziej radykalny, Wierciński przedstawia koncepcję (*Theological Archeology of Reason*) Johna Milbanka. Propozycja Milbanka, to krótko mówiąc próba teologicznej transformacji metafizyki. Wraz z jego przedsięwzięciem – jak twierdzi – teologia jako „królowa nauk dla mieszkańców niebiańskiej civitas" zostaje zrehabilitowana. Milbank rozumie teologię jako „metanarracyjny realizm", który poprzez „lingwistyczną ontologię" próbuje zastąpić klasyczną metafizykę. Wobec tragicznego nad-znaczenia (*Tragic Over-Importance*) dzisiejszej teologii proponuje on drogę jej hegemonii. Teologia, zwłaszcza trynitarna, jest w stanie przezwyciężyć i ocalić metafizykę. W kluczu takiej teologii należy o wszystkim mówić w relacji do Boga, który będąc jako taki, jest zarazem fundamentalnym modelem Bycia w ogóle (*das Sein als solches*). Ma to szczególne znaczenie w relacji do decydujących historycznych wydarzeń objawiania się Boga (*Selbst-offenbarung, Selbst-manifestation*, *Selbst-mitteilung*), w których zawiera się re-konstrukcja naszej własnej interpretacji ontologicznej.

W dalszej części swojego studium, autor, głównie w oparciu o myśl M. Heideggera, ukazuje filozoficzne perspektywy wykluczenia filozofii z teologii. Jak wiadomo, filozofia Heideggera wiąże się z bogatą historią bycia interpretowaną jako swoistego rodzaju zaproszenie do teologicznego myślenia o Bogu na zupełnie nowej, nie-metafizycznej, drodze. Poprzez ponowne przebadanie pytania o znaczenie „Bycia" (*die Bedeutung des Seins*), Heidegger wpłynął na poszukiwania nowych dróg myślenia o Bogu, próbując przełamać onto-teologiczną tradycję. Dlatego wybiera on fenomenologię jako sposób odkrywania i rozumienia egzystencji religijnej człowieka. W fenomenologii upatruje szansę dla teologii i obronę nieodzowności problemu Boga.

W trzeciej i decydującej odsłonie hermeneutycznego przemyślenia relacji między filozofią i teologią, prof. Wierciński nawiązuje do krytycznej hermeneutyki P. Ricoeura, widzącego realną możliwość pojednania między Bogiem Biblii a Bogiem Istnienia. Zawiera się w tym tzw. hermeneutyka usytuowania, respektująca z jednej strony wyrazistość obu dziedzin, z drugiej, otwarta na interpretację.

Autor *Hermeneutics between Philosophy and Theology* dowodzi, że oba wykluczenia: filozofii z teologii oraz teologii z filozofii z punktu widzenia hermeneutyki są nie do przyjęcia. Po Gadamerze i Ricoeurze stało się bowiem oczywiste, że ani prosty metodologiczny rozdział między dyscyplinami, ani ich całkowita separacja nie są możliwe do podtrzymania. Hermeneutyka wzywa do możliwości wydajnej „interakcji" filozofii i teologii, utrzymując ich odpowiednią integralność. Filozofia może rzucić światło na teologię, ale też możliwe jest teologiczne spojrzenie na filozofię, bez sztucznego powstrzymywania nieuniknionego napięcia między nimi. Pomocna okazuje się tutaj Levinasowa hermeneutyka wzajemnych stosunków, która ułatwia obustronną krytykę stanowisk, a także wzajemne informowanie refleksji filozofa i teologa. Rozumienia tej relacji implikuje wysiłek uświadomienia sobie nie tyle równorzędności (*the Commensurable*), co inności omawianych tu dziedzin. Ale to nie wszystko. Hermeneutyka wzywa nie tylko do negocjowania odstępu między tymi dyscyplinami, lecz także do ponownego przemyślenia sensownego tłumaczenia jedynego w swoim rodzaju wykładu jednej dyscypliny na język drugiej. To pokazuje, że zamknięcie języka w jednym teoretycznym idiomie może udaremnić znalezienie tego, co nie mogło zostać w pełni w nim wyrażone. „Po-środku" jest więc hermeneutyczną kategorią, która pozwala na odkrycie bliskości pomiędzy filozofią i teologią. Uwidacznia się ona przede wszystkim w negocjacyjnej postawie konfliktowych dyskursów. Zwyczajna różnorodność tekstów i czynów – powie Ricoeur – zostaje postawiona w formie konfliktu interpretacji, jak przed sądem, a końcowa interpretacja pojawia się jako werdykt, do którego można rościć apelację. W takiej konstelacji, hermeneutyka

jest krytyczną refleksją o kulturowych znakach i symbolach, które muszą zostać zinterpretowane poprzez rozszyfrowywanie opowiadania ludzkiej egzystencji w jej fragmentaryczności. Odsłanianie się rzeczywistości wymaga w każdym momencie negocjowania z jej ideologicznymi zniekształceniami. Jako otwarta sztuka interpretacji hermeneutyka zawsze zdarza się w zasięgu dynamiczności ukryć. Jeżeli więc jednym z decydujących zadań filozofii jest pomoc człowiekowi w jego zmaganiu się ze zrozumieniem sensu własnego życia, to filozofia, ujmując to zadanie teoretycznie, ma stawiać czoło sprzecznościom w interpretacjach, nie lekceważąc żadnej z nich, ani nie idealizując możliwości jej pełnego zrozumienia. Rozumienie zawsze będzie fragmentaryczne. Nie może jednakże próbować przemilczeć czegoś, co istotne, poprzez przyjęcie zabezpieczeniowego charakteru jednej z możliwych interpretacji. Hermeneutyka sytuuje się zatem w służbie głosów, które są nieoczywiste i wymagają interpretacji. Dowodzi ona, że skrywanie (*Verstellung*) jest nieodłączne od natury samej prawdy. Rozjaśnianie nie jest jedynie prostym ujawnieniem (*disclosure*) bez ukrywania (*aletheia jako Entbergung und Verberung des Seins*). Dlatego też, Ricoeur podkreśla komplementarność obu interpretacji w jedności symbolu – w jego sile maskowania i ujawniania (*via negativa*). Dialektycznie opowiada on regresję i rozwój jako dwa możliwe kierunki interpretacji, ścierające się ze sobą, ale i wzajemnie się uzupełniające. Symbol w jego „nasyceniu" znaczenia daje początek myśli (*gives rise to thinking*). W tym kontekście ujawnia się zadanie wiary, która jest raczej interpretacją, mającą swoje egzystencjalne reperkusje, niż wykładem wiary w sensie zamkniętego systemu twierdzeń czy sformalizowanego zbioru informacji. Zadaniem interpretacji jest więc rozjaśnianie ontologicznego napięcia właściwego dla ludzkiej egzystencji. Stąd też teologia jest nie tylko naukową dyscypliną, ale jest też drogą, „modusem" *bycia-w-świecie* (*modus existendi*).

Hermeneutyka, jaką prezentuje A. Wierciński, wyklucza jakiekolwiek łatwe rozwiązanie problemu, niezależnie, czy będzie ono liberalną syntezą dwóch dyskursów, czy też post-liberalnym bastionem sprzeciwu między nimi. Autor przytacza wypowiedź Gadamera, że biednym byłby ten, kto myślałby, że ma, mógłby mieć, lub musiałby mieć, ostatnie słowo (s. 320). Praca Wiercińskiego, podejmując relację między filozofią a teologią, jest hermeneutycznym pomysłem czytania przede wszystkim tej relacji. Jednakże nie ogranicza się ona jedynie do tych dyscyplin. Łatwo zauważyć, że chodzi tu o hermeneutyczny paradygmat odnoszący się do różnych dziedzin nauki, które ze sobą współpracują czy powinny współpracować. W horyzont hermeneutyki znakomicie wpisują się oczywiście filozofia i teologia, którą są (czy powinny być!) sposobami czytania życia. Obydwie stanowią drogi ujawnienia sensu prawdy i obydwie są otwarte na każdą podatność ujawniania prawdy. Hermeneutyczny postulat uprawiania

refleksji nad tym, co niewspółmierne, co tylko uznane za inne w takim stopniu, że wyklucza *a priori* jakikolwiek dyskurs, staje się dzisiaj wyzwaniem, także, a może przede wszystkim, dla samej teologii. Z tego też powodu, należałoby zapoznać się z przedstawioną tu „sztuką rozmowy", a raczej jej warunkami, ograniczeniami, ale głównie szansami, które ona daje.

Ks. Grzegorz Barth

Sylwetki zmarłych dyrektorów i pracowników Archiwum Archidiecezjalnego i Muzeum Archidiecezji w Gnieźnie[1]

Temat obejmuje kilku księży dyrektorów i pracowników Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie oraz Muzeum Archidiecezji Gnieźnieńskiej.

Bazę materiałową mojego referatu stanowią w zasadzie opracowania przyczynkarskie poświęcone wspomnianym osobom. Do tego czasu powstała tylko jedna monografia problemowa ks. Dariusza Sobczaka pt. *Ks. Władysław Zientarski (1916-1991) – badacz dziejów muzyki polskiej od XV do XIX wieku* (Lublin 2008).

Oprócz wykorzystania opracowań i źródeł aktowych sięgnę do mojej świadomości historycznej, albowiem po ukończeniu w 1965 r. studiów doktoranckich na KUL-u rozpocząłem moją gnieźnieńską drogę od pracy w Archiwum Archidiecezjalnym, gdzie byłem zatrudniony ponad 4 lata (do 1970 r.). Z ludźmi archiwum łączyły mnie więzy natury osobistej, relacje koleżeńskie. Wprawdzie moja podstawowa praca odbywała się na innych polach nauki, to jednak od czasu do czasu także prowadziłem poszukiwania w naszym archiwum. Zatem występuję dzisiaj nie tylko jako historyk, ale także jako świadek minionych wydarzeń.

Ks. Władysław Zientarski. Założyciel Archiwum i jego pierwszy dyrektor

Urodził się 6 czerwca 1916 r. w Pleszewie, w rodzinie liczącej jedenaścioro dzieci. Władysław był dziewiątym dzieckiem. Jego ojciec Julian był krawcem, matka zaś prowadziła gospodarstwo domowe. Rodzina była dobrze zorganizowana w zakresie wykonywania obowiązków domowych i żyła w zgodzie. Władysław odbył podstawową edukację uwieńczoną zdaniem w 1935 r. matury w pleszewskim gimnazjum. Zaraz też rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne najpierw w gnieźnieńskim seminarium duchownym (do 1937 r.), a następnie kontynuował je w Poznaniu aż do zamknięcia uczelni przez okupantów jesienią 1939 r. W marcu 1940 r. rodzina Zientarskich została wysiedlona z Pleszewa do obozu dla Polaków w Poznań-Główna, i po 3 miesiącach przewieziono do obozu w Łodzi, gdzie przebywali ponad rok. W grudniu 1941 r. wywieziono kleryka Władysława na roboty przymusowe wgłąb Niemiec. Szczęśliwie się stało, że środowisko niemieckie zatrudniło go w Bibliotece Uniwersyteckiej w Tubingen.

[1] Wykład wygłoszony 26 X 20011 r. na uroczystości 50-lecia Archiwum Archidiecezjalnego i 20-lecia Muzeum Archidiecezji w Gnieźnie.

Pracował jako pomocnik magazyniera, jednocześnie odbywając praktykę jako bibliotekarz. Właśnie tam miał okazję dokładniej przypatrzeć się, jak działa profesjonalna biblioteka naukowa. Zdobyte doświadczenia stały się początkiem jego nowej drogi życiowej, więcej, powołania bibliotekarza. W Tybindze zawarł liczne znajomości i przyjaźni, które podtrzymywał do końca życia. Sam zaś bardzo wysoko cenił praktykę w bibliotece uniwersyteckiej. Również zwierzał się, że gdy miał potrzebę snu, zaszywał się w przestrzennych regałach bibliotecznych.

Po zakończeniu wojny przybył do Rzymu, gdzie odbywał formację do kapłaństwa w Polskim Seminarium Duchownym i Papieskim Kolegium Polskim, kontynuując przerwane studia w Uniwersytecie Gregoriańskim. Rozwijał swoje zainteresowania związane z muzyką. Był organistą, prowadził chór klerycki, uczęszczał na wykłady w Instytucie Pro Musica Sacra. W Rzymie ukończył kurs w Bibliotece Watykańskiej.

W 1947 r. powrócił do Seminarium Duchownego w Poznaniu. Dnia 21 lutego 1948 r. przyjął święcenia kapłańskie. Najpierw był wikariuszem i prefektem w parafii św. Floriana w Żninie. Po roku powołano go na wikariat katedralny w Gnieźnie. Obok duszpasterstwa przydzielono mu pracę w Bibliotece Katedralnej. Po dwóch latach został przeniesiony do parafii w Toruniu-Podgórzu, a w następnym roku otrzymał kolejny wikariat w parafii Zwiastowania NMP w Inowrocławiu. W 1953 r. mianowano go administratorem parafii w Dusznie i Kruchowie pod Trzemesznem. Na wszystkich placówkach pracował z zapałem, szczególnie angażując się w duszpasterstwo młodzieży. Po spaleniu kościoła w Kruchowie przystąpił do jego odbudowy.

W 1957 r. powrócił do Gniezna, gdzie prymas Wyszyński zlecił mu prace w Archiwum Kapitulnym. Oprócz tego pełnił szereg funkcji: był prokuratorem w Seminarium Duchownym (do 1958 r.), powadził zajęcia w zakresie śpiewu liturgicznego i scholę cantorum (do 1965 r.). W latach 1959-1965 kierował Chórem Prymasowskim.

Nowy okres życia ks. Zientarskiego zapoczątkowało powstanie w 1960 r. Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie, którego w następnym roku został dyrektorem i był nim do końca życia. Wspomniana nominacja z dniem 25 maja 1961 r. sprawiła, że ks. Zientarski mógł już niezależnie od Kapituły Metropolitalnej przystąpić do organizowania nowo erygowanej instytucji.

Od samego początku splatały się pospołu najważniejsze kierunki pracy:

1. Adaptacja pomieszczeń archiwalnych do nowych zadań, a więc już istniejących oraz przygotowanie dalszych, to jest dwóch poziomów w północnej wieży katedralnej oraz na poddaszu nad północną nawą boczną katedry. Nie potrzeba większej wyobraźni, aby uzmysłowić sobie, jak uciążliwe były

wspomniane prace remontowo-budowlane dla skromnego zespołu pracowników i zapewne dla samych zbiorów.

2. Sukcesywnie postępowała koncentracja rozproszonych zbiorów archiwalnych i bibliotecznych. W pierwszej fazie archiwum obejmowało dotychczasowe Archiwum Kapituły Metropolitalnej, które posiadało akta wytworzone przez inne jednostki administracji kościelnej, zbiory dokumentów i listów. Razem z nimi przechowane były muzykalia (dawne nuty, repertuar katedralnych zespołów instrumentalno-wokalnych). W 1962 r. w skład archiwum weszły Akta Konsystorza Generalnego Gnieźnieńskiego, które w swoim zasobie posiadało również materiały wytworzone przez inne jednostki, np. akta arcybiskupie. Sukcesywnie doszły Akta Trybunału Metropolitalnego, Seminarium Duchownego, Kurii Metropolitalnej, Prymasów Polski (do 1939 r.) przewiezione z Warszawy osobiście przez kard. Stefana Wyszyńskiego. Następnym etapem była koncentracja akt dekanalnych i parafialnych. Właśnie dzięki tej akcji uratowano rozproszone po diecezji ważne dokumenty dla historii lokalnej. Ten proces trwa.
3. Ważnym kierunkiem pracy dyrektora Zientarskiego była konserwacja zbiorów, które ucierpiały na skutek okupacji hitlerowskiej. Wywiezione z Gniezna były przechowywane w niewłaściwych warunkach. Część z nich została zalana wodą. Również nielitosny był dla nich przysłowiowy ząb czasu. Rzecz zrozumiała, że archiwum nie dysponowało nowoczesnym sprzętem konserwatorskim. Dominowała manufaktura i konserwacja na miarę ówczesnych możliwości. Np. zakurzone książki w koszach od bielizny wynosiliśmy na zewnątrz katedry i przy pomocy siły wiatru, uderzając je grzbietami, oczyszczaliśmy przysłowiową patynę wieków. Z uwagi na watykański rodowód szkoleniowy dyrektora nazwano tę metodę konserwacji „watykańską" i stała się ona punktem wyjścia licznych dowcipnych uwag, krążących w środowisku kościelnym Gniezna. Sam dyrektor nie stosował surowej dyscypliny konserwatorskiej, narażając się na kłopoty, np. prasując żelazkiem dokumenty średniowieczne. Zapytany przeze mnie, skąd nabył te umiejętności, uśmiechając się odpowiedział, że przecież jest synem krawca. Jest to oczywisty cień, który jednak się rozjaśnia w kontekście dynamizmu działalności dyrektora.
4. Udostępnianie bogatych zasobów archiwalnych i bibliotecznych dla celów naukowych tak naprawdę ożywiło się od czasów dyrektorowania przez ks. Zientarskiego, który czynił to niesłychanie ochoczo, przyjmując bardzo serdecznie licznych kwerendzistów.
5. Dużą wagę przykładał do popularyzacji zasobów. Przyjmował liczne grupy zainteresowanych zabytkami kultury piśmienniczej, osobiście pokazując

najcenniejsze skarby. Przypominam sobie dość zabawną historię związaną z ewangeliarzami złotym (XI w.) i kruszwickim (XII w.). Dyrektor, strzegąc zazdrośnie osobistego monopolu do ich udostępnienia, schował je gdzieś na półkach, a potem zapomniał miejsca, ale zwiedzający czekali. Przyszedł więc do pracowników i dopytywał się, czy nie wiemy, gdzie są wspomniane egzemplarze. Drugą formą popularyzacji zasobów było zorganizowanie specjalnej wystawy zabytków piśmiennych w nowym kapitularzu katedry. Przypominam sobie, jak liczne grupy wycieczkowe przychodziły ją zwiedzać. Służby bezpieczeństwa ostrzegły dyrektora, że nie życzą sobie niewłaściwych komentarzy. Chodziło m.in. o losy wojenne najcenniejszych skarbów gnieźnieńskich wywiezionych przez hitlerowców na zachód, ale wróciły one do Gniezna z Moskwy. Objaśnialiśmy żartobliwie to wydarzenie, że mamy do czynienia z najnowszym dowodem na kulistość ziemi.

6. Wśród licznych zajęć i zainteresowań ks. Zientarskiego na wyróżnienie zasługuje jego pasja badacza i popularyzatora pomników muzyki dawnej. Ks. Zientarski nie miał wykształcenia muzycznego. Był genialnym samoukiem. Dzięki monografii ks. Sobczaka poznaliśmy jego działalność i zasługi na tym polu. Zientarski opublikował 17 artykułów z tej dziedziny. Odkrył zapomniane nuty, zapomnianych kompozytorów i muzyków. Do 2008 r. był cytowany przez autorów 232 razy.

Kończąc ten fragment mojego wykładu chciałbym uwypuklić niewątpliwe zalety pierwszego dyrektora i założyciela Archiwum Archidiecezjalnego. Miał pogodne nastawienie do życia. Potrafił łatwo nawiązywać kontakty. Swoją pracę traktował jako szczególne powołanie i był mu do końca wierny. Ceniono go w różnych gremiach. Wyrazem uznania były liczne wyróżnienia, o których można by wygłosić specjalny referat. Miał bardzo dobre relacje z prymasem Wyszyńskim, który wysoko cenił zarówno jego kwalifikacje, jak i działalność. Przypominam sobie, jak będąc młodym kierownikiem Biblioteki Seminarium Duchownego w Gnieźnie, w rozmowie z prymasem wyraziłem moje wątpliwości dotyczące budowy nowych regałów w bibliotece seminaryjnej. Wtedy prymas skierował mnie do ks. Zientarskiego jako znakomitego fachowca. Nie do końca dowierzałem staremu prymasowi, ale poszedłem. Wtedy ks. Zientarski zwrócił moją uwagę na prosty fakt, że dla wytrzymałości obciążenia statycznego regałów nie przekroje blach mają istotne znaczenie, ale ich sposób powiązania. Mówił on, że nawet z żyletek można zrobić regały, byleby właściwie zostały powiązane. Danuta Idaszak uwypukla cechę jego życia duchowego, mianowicie szczególne pielęgnowanie modlitwy brewiarzowej, którą bardzo umiłował.

Ks. dr Marian Aleksandrowicz, drugi dyrektor Archiwum

Urodził się 16 października 1935 r. w Inowrocławiu, w rodzinie urzędnika kolejowego Aleksandra i Czesławy Nawrockiej. Jeszcze przed II wojną światową nastąpiło przeniesienie ojca do Wrześni i dalsze losy Mariana związane zostały z tym miastem. W 1953 r. zdał maturę i wstąpił do Seminarium Duchownego w Gnieźnie. Dnia 23 maja 1959 r. przyjął święcenia kapłańskie.

Po dwóch latach pracy na wikariacie w parafii św. Stanisława Biskupa w Nakle nad Notecią został skierowany na studia specjalistyczne w zakresie historii Kościoła na KUL (pierwotnie miała to być dogmatyka). Licencjat zdał w 1963 r. na podstawie pracy *Początkowe dzieje seminarium gnieźnieńskiego, 1602-1721*.

Po studiach został skierowany do pracy w Archiwum Archidiecezjalnym i pozostał w nim aż do śmierci. Od 1985 r. był kustoszem, a od 1991 r. – dyrektorem.

We wszystkich kierunkach działalności ks. Zientarskiego uczestniczył także ks. Aleksandrowicz (z wyjątkiem muzykologii). Największym jego dziełem organizacyjnym było przeniesienie w 1993 r. zbiorów archiwalnych z pomieszczeń w katedrze do nowo wybudowanych kolegiat na Wzgórzu Lecha.

Ks. Aleksandrowicz angażował się do pracy dydaktycznej w instytucjach diecezjalnych i zakonnych: w seminariach duchownych w Bydgoszczy, Gnieźnie oraz w instytutach teologicznych dla świeckich. Udzielał w duszpasterstwie w Orzechowie, Grabowie Królewskim i w Gnieźnie (parafia bł. Jolenty).

Na miarę możliwości prowadził prace badawcze. Pracując jako archiwariusz, uzyskał stopień doktora teologii na podstawie rozprawy *Archidiakonat gnieźnieński w latach 1706-1721* (Lublin 1973, częściowo opublikowany 1974). Publikowane prace obejmują 11 artykułów oraz bardzo wiele haseł do *Encyklopedii Katolickiej* (50), *Polskiego Słownika Teologów Katolickich*. Wypromował 67 magistrów. Prace magisterskie najczęściej dotyczyły problematyki najnowszych dziejów parafii.

Ks. Aleksandrowicz był laureatem kilku wyróżnień, wśród nich najważniejszy był kanonikat gremialny w kapitule katedralnej.

Jako kustosz zbiorów gnieźnieńskich miał bezpośredni kontakt z licznymi badaczami odwiedzającymi archiwum, którzy zachowali go w pamięci jako człowieka kompetentnego, pogodnego i życzliwego, ochoczo dzielącego się swoją bogatą wiedzą. Znany był z doskonałego dowcipu sytuacyjnego.

W ostatnich latach nękały go coraz liczniejsze choroby. Nie doczekał się końca długiego kapitalnego remontu pomieszczeń archiwalnych, które kilka lat wcześniej zagospodarowywał (trzeci remont kapitalny). Zmarł 2 lutego 2010 r.

Ks. dr hab. Czesław Pest

Urodził się 5 lipca 1964 r. w Strzelnie. Po zdaniu matury w 1983 r. odbył studia filozoficzno-teologiczne w gnieźnieńskim seminarium duchownym. Święcenia kapłańskie przyjął 13 maja 1989 r. W latach 1989-1992 był wikariuszem w parafii pw. Świętego Ducha we Wrześni.

Niebawem rozpoczął zaoczne studia historyczne na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (1990-1993). Promowany został w 1996 r. na podstawie rozprawy *Bractwa i stowarzyszenia kościelne katolików świeckich w latach 1848-1939*.

W 1993 r. rozpoczął pracę w Archiwum Archidiecezjalnym, w następnym roku został jego kustoszem. W latach 1994-1996 studiował archiwistykę w Instytucie Historii UAM, gdzie uzyskał stopień licencjata archiwistyki. W roku akademickim 2000/2001 został zatrudniony w charakterze adiunkta na nowo powstałym Wydziale Teologicznym UAM i wykładał w sekcjach zamiejscowych tegoż wydziału. W 2005 r. uzyskał habilitację w Instytucie Historycznym UAM na podstawie rozprawy *Kardynał Edmund Dalbor (1869-1926). Pierwszy prymas Polski Odrodzonej (2004).* Publikacja uzyskała dobre recenzje. Byłem praojcem tego projektu badawczego.

Trzeba zauważyć ogromną aktywność ks. Pesta na polu pracy badawczej. Opublikował 3 książki. Oczywiście najlepsza jest rozprawa habilitacyjna. Spod jego pióra wyszły liczne artykuły, biogramy, hasła encyklopedyczne. Publikował w czasopismach stricte naukowych, ale również lokalnych (np. „Wieści ze Strzelna", „Goniec Kujawski"). Jego impet publikacyjny nie zawsze zatrzymał się przed prawami autorskimi.

Jako kustosz archiwum aktywnie uczestniczył w przemieszczeniu zbiorów z katedry do kolegiat, w jego reorganizacji opracował kilka zbiorów archiwalnych. Specjalizował się w informatyzacji archiwum. Chętnie uczestniczył w sympozjach archiwistów i historyków Kościoła. Relacje pracownicze między dyrektorem a kustoszem na początku bardzo dobre, z czasem zaczęły się psuć. Tragiczna śmierć rozwiązała ten problem.

Ks. Pest zginął 16 stycznia 2006 r. w wypadku samochodowym w Kleczewie.

Ks. mgr Jerzy Witkowski

Urodził się 25 maja 1939 r. w Bydgoszczy. Był synem zawodowego żołnierza. Chrzest otrzymał dopiero w 1950 r. Po zdaniu matury 1960 r. w Liceum Pedagogicznym w Bydgoszczy wstąpił do Seminarium Duchownego w Gnieźnie. Święcenia kapłańskie otrzymał 14 kwietnia 1966 r. W latach 1966-1983

pracował na 13 wikariatach. Jako wikariusz studiował 1974-1979 prawo na ATK, które uwieńczył magisterium w zakresie prawa kanonicznego. Od 1983 r. był proboszczem w Popowie Ignacewie. W 1996 r. został przeniesiony na parafie w Szaradowie. W następnym roku przeszedł na emeryturę i zamieszkał w Gnieźnie. Od 1997 r. aż do śmierci 30 czerwca 2011 r. pracował w archiwum. Był sumiennym pracownikiem. Nie opuszczał przydzielonego mu posterunku. Był niejako twarzą instytucji. Ochoczo służył kwerendzistom swoją znakomitą erudycją i dobrą znajomością języka łacińskiego. Otwarty, chętnie nawiązywał kontakty z ludźmi. Zachowamy go w dobrej pamięci.

Ks. Bolesław Dzierwa, Założyciel i pierwszy dyrektor Muzeum Archidiecezji Gnieźnieńskiej

Urodził się 14 lipca 1926 r. w Kłecku. Ukończył w 1949 r. Liceum Pedagogiczne w Wągrowcu. Następnie studiował w gnieźnieńskim seminarium duchownym. Święcenia kapłańskie przyjął 24 kwietnia 1955 r. Był kolejno wikariuszem w parafiach w Janowcu, Bydgoszczy i w Toruniu-Podgórzu, gdzie pracę duszpasterską łączył ze studiami na Wydziale Konserwatorstwa i Zabytkoznawstwa UMK. Absolutorium uzyskał 25 czerwca 1963 r. i jeszcze w tym roku widzimy go na stanowisku prokuratora (15 VII 1963-18 III 1964) i wykładowcy PWSD (1963-1967). W latach 1964-1969 był również konserwatorem zabytków w katedrze gnieźnieńskiej. Dnia 1 listopada 1969 r. objął obowiązki duszpasterskie w parafii św. Andrzeja w Szubinie, gdzie wybudował okazałą plebanię. Z dniem 28 czerwca 1989 r. powrócił do Gniezna na stanowisko kustosza zbiorów sztuki w katedrze gnieźnieńskiej i 3 stycznia 1991 r. został dyrektorem erygowanego wcześniej Muzeum Archidiecezji Gnieźnieńskiej. Kierunki działalności ks. Dzierwy były następujące:

1. Zorganizował pierwsze w 1000-letnich dziejach muzeum kościelne
2. Organizował wystawy sztuki sakralnej, które w wielkim stopniu ubogaciły uroczystości 1000-lecia śmierci i kanonizacji św. Wojciecha – pierwszego patrona Polski i archidiecezji (1997), Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa (2000) i obchody 1000-lecia założenia archidiecezji i metropolii gnieźnieńskiej.
3. Dobrze przysłużył się Bazylice Prymasowskiej, troszcząc się o jej zabytki. Gorąco zabiegał o przywrócenie Konfesji Świętego Wojciech rozebranej przez okupanta niemieckiego.
4. Talent artystyczny wykorzystał do realizacji piękna w licznych kościołach i kaplicach. Z jego pomysłów chętnie korzystali proboszczowie.
5. Wypożyczał najcenniejsze skarby gnieźnieńskie na wystawy krajowe i zagraniczne, promując gnieźnieński ośrodek kościelny.

6. Przekazywał bogatą wiedzę i doświadczenie młodzieży duchownej w seminarium gnieźnieńskim.
7. Uczestniczył w pracach komisji kurialnych: liturgicznej, synodalnej oraz do spraw budowy i konserwacji kościołów.
8. Wygłaszał prelekcje w katedrze i Radio plus, popularyzując skarby gnieźnieńskie szerokiemu gremium słuchaczy.

Władza duchowna, uznając jego postawę i prace, wyróżniła go godnościami kościelnym, m.in. kanonikatem gremialnym w kapitule katedralnej

Po 47 latach posługi kapłańskiej przeszedł na emeryturę. Zmarł 11 lutego 2003 r.

Wspominając ks. Dzierwę chciałbym uwypuklić kilka zalet osobowych. Był człowiekiem pogodnym, życzliwym i skromnym. Potrafił zafascynować każdego swoim umiłowaniem piękna. W latach 60. ubiegłego stulecia organizował bardzo wystawne wieczory wigilijne dla proletariatu duchownego w Gnieźnie. Był człowiekiem uczynnym. Kiedy poprosiłem go w 1993 r. o zorganizowanie w muzeum promocji mojej książki *Święty Wojciech Sławnikowic*, bez wahania użyczył miejsca w tej właśnie sali i jeszcze kazał wydrukować zaproszenia na koszt muzeum. Przypomnę jeszcze, że były to początki budzenia się zainteresowania osobą i dziełem św. Wojciecha przed jubileuszem 1000-lecia jego męczeńskiej śmierci. Przedstawiając postulaty badawcze, mówiłem m.in. o kwestii pobytu św. Wojciecha w Gnieźnie i poddaniu jego relikwii badaniom DNA. Były to sprawy zbyt postępowe dla stosunkowo konserwatywnie myślącego ks. Dzierwy, który nagle powstał i zaapelował do słuchaczy, aby mi nie wierzyli, co oczywiście wywołało śmiech na sali.

Uwagi końcowe

Chciałbym wyrazić uznanie dla pokolenia kapłanów, którzy swoją pracą i niestrudzoną troską przyczynili się do powstania i rozwoju dwóch bardzo pożytecznych instytucji kulturalnych w Gnieźnie. Początki były bardzo trudne, bowiem brakowało zarówno środków, jak i wykwalifikowanych sił ludzkich. Trzeba było najpierw wybudować pomieszczenia. W planach kard. Wyszyńskiego priorytetem cieszyła się bazylika prymasowska poddana długoletnim pracom regotyzacyjnym, aby w niej przywrócić monumentalne piękno i blask sztuki gotyckiej oraz obchodzić 1000-lecie chrztu Polski. Pewna opieszałość w realizacji pomieszczeń dla archiwum i muzeum wynikała również z przeświadczenia, że w świetle prawa PRL zbiory dziedzictwa kulturowego mogą ulec upaństwowieniu i że mury świątyni w większym stopniu zabezpieczą im byt pod opieką Kościoła.

Spoglądając wstecz na przebytą drogę, długą 50-letnią drogę, nie można nie zauważyć, że pracownicy zarówno archiwum, jak i muzeum pełnili funkcje wielozadaniowe. W pierwszej fazie egzystencji wielofunkcyjność była narzucana przez przełożonych kościelnych, którzy nie dysponowali odpowiednimi zasobami ludzkimi. W późniejszym okresie wnikała ona z wyboru pracowników, poszukujących niewątpliwie dodatkowych gratyfikacji. Wspomniana dekoncentracja wysiłków powodowała częste absencje w miejscu pracy i hamowała statutowy rozwój instytucji.

Nota bibliograficzna

Akta Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie: Kartoteka personalna, Muzeum Archidiecezji, t. 1-2, 1946-2002; W. Zientarski, *Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie*, Studia Gnesnensia 1(1975)s. 253-256.
M. Aleksandrowicz, J. Rył, W. Zientarski, *Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie*, w: *Dzieje Poznania i województwa poznańskiego (w granicach z 1974)*. Informator o materiałach Archiwalnych pod red. Cz. Skopowskiego, t. 2, Warszawa 1982, s. 96-235; J. Rył, *Biblioteka Katedralna w Gnieźnie w latach 1650-1975*, Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne, 51, 1985, s. 117-285; D. Idaszak, *Ksiądz infułat Władysław Zientarski*, Przegląd Katolicki, nr 7 (374), 29 III-5 IV 1992; J. Kasprowicz, *Wspomnienie pośmiertne o śp. ks. kanoniku Bolesławie Dzierwie*, Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej, 2003, s. 348-350; L. Wilczyński, *Ks. dr hab. Czesław Pest (1964-2006) – kapłan i naukowiec*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 6, red. J. Walkusz, Lublin 2007, s. 295-30; D. Sobczak, *Ks. Władysław Zientarski (1916-1991) – badacz dziejów muzyki polskiej od XV do XIX wieku*, Lublin 2008;
Kanonicy Kapituły Katedry Gnieźnieńskiej, pod red. B. Czyżewskiego, K. Wętkowskiego, Gniezno 2010, s. 279-283 (M. Aleksandrowicz), 287-289 (B. Dzierwa), 205-210 (W. Zientarski); L. Wilczyński, Ks. dr Marian Aleksandrowicz (1935--2019), w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 10, red. J. Walkusz, Lublin 2010, s. 385-390.

Ks. Kazimierz Śmigiel

Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2010

I. Pozycje książkowe

Czyżewski B. – Wętkowski K. (red.), *Kanonicy Kapituły Katedry Gnieźnieńskiej 1918-2009*, Gniezno 2010. 408ss.

Hanelt T., *Sanktuaria katolickie Ziemi Świętej. Przewodnik*, Gaudentinum, Gniezno 2010. 161ss.

Jabłoński F. (red.), *Apele i orędzia na Światowy dzień Misyjny (1930--2010)*, Studia i Materiały Misjologiczne 17, Gniezno 2010. 395ss.

Jabłoński F., *Tradycja gnieźnieńskich krzyży misyjnych.* Studia i Materiały Misjologiczne 16, Gniezno 2010. 230ss.

Jasinski M. (red.), *In Verbo Tuo. W 25-lecie posługi biskupiej Prymasa Polski,* Gniezno 2010. 127ss.

Kiejkowski P., *Królewskie kapłaństwo wiernych w ujęciu św. bpa Sebastiana Pelczara,* Gniezno 2010. 81ss.

Kwitowski T., *Z ciemności do światła… (autoportret)*, Gniezno 2010. 118ss.

Muszyński H.J., *Aby trwali jednomyślnie…*, Gniezno 2010. 444ss. (Red. M. Jasinski).

Olczyk M. – **Podeszwa P**. (red.), *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana księżom profesorom Ryszardowi Figlowi i Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010. 579ss.

Olczyk M. – **Radecki W**. (red.), *Memoriale Domini. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010. 670ss.

Orchowicz R., *Opatrzność Boża wobec człowieka w ujęciu św. Bazylego Wielkiego*, Gniezno 2010. 222ss.

Pasierb J.St., *Ziemia Święta*, Pelplin 2010. 82ss. (Red. M. Jasinski).

Polak M. (red.), *Sakramente heute. Wandel der Sakramentenpastoral?*, Pastoraltheologische Hefte 3(2010)1.133ss. (Hrsg. PosT–Netzwerk der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen: Wien–Gniezno 2010).

Pyc M. (red.), *Studia Gnesnensia* 24(2010). 503ss.

Rakoczy T., *Publiczne stowarzyszenia wiernych w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, Gniezno 2010.

Sobczak A., *Stwierdzenie nieważności małżeństwa i inne małżeńskie procesy kościelne*, Poznań 2010. 356ss.

Stefański J., *Liturgia dla każdego*, Lublin 2010. 296ss. (wyd. II poszerzone).

II. Artykuły

Bohdanowicz A., *Cnota umiarkowania w polityce*, Collectanea Theologica 80(2010)1,123-134.

Bohdanowicz A., *Czy etyka lekarska nadal obowiązuje?*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana księżom profesorom Ryszardowi Figlowi i Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, 29-37.

Bohdanowicz A., *Miłość małżeńska a życie rodzinne i wychowanie dzieci*, Łódzkie Studia Teologiczne 19(2010)13-24.

Czyżewski B., *Alegoryczna interpretacja właściwości ptaków według Fizjologa*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana księżom profesorom Ryszardowi Figlowi i Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, 39-52.

Czyżewski B., *Dies Domini seu dies Dominica w świetle Konstytucji apostolskich oraz Soboru Watykańskiego II*, Studia Gnesnensia 24(2010)61-70.

Czyżewski B., *Ks. dr Ludwik Gładyszewski (17 IX 1932 –19 XII 2009). Prawdziwy miłośnik antyku chrześcijańskiego i filologii klasycznej*, Vox Patrum 29(2009)53/54,1105-1108.

Czyżewski B., *Ksiądz Ludwik Gładyszewski (1932-2009). Filolog klasyczny, tłumacz i badacz antyku chrześcijańskiego*, Teologia Patrystyczna 7(2010)9-32.

Czyżewski B., *Obrzęd święceń duchownych i ich znaczenie teologiczne w traktacie O hierarchii kościelnej Pseudo-Dionizego Areopagity*, w: M. Olczyk – W. Radecki (red.), *Memoriale Domini. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, 71-80.

Czyżewski B., *Pater familias i jego zadania według św. Jana Chryzostoma*, Vox Patrum 29(2009)53/54, 205-221.

Czyżewski B., *Wątki polemiczne w Komentarzu do listu św. Pawła do Rzymian Pelagiusza*, Biblica et Patristica Thoruniensia 3(2010)159-170.

Dębiec J., Cykl artykułów popularnonaukowych związanych z liturgią i duszpasterstwem LSO w ogólnopolskim miesięczniku dla służby liturgicznej „*Króluj nam Chryste*".

Gładyszewski L., *Listy więźnia z Dachau bł. ks. Jana Nepomucena Chrzana*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana księżom profesorom Ryszardowi Figlowi i Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, 127-139.

Głuszak T., *Idea sprawiedliwości i jej aktualność w nauczaniu Benedykta XVI,* Społeczeństwo i Kościół 7(2010)51-61.

Głuszak T., *U początków katolickiej nauki społecznej,* Teologia Praktyczna 11(2010)189-198.

Głuszak T., *Wierni świeccy w uchwałach II Polskiego Synodu Plenarnego (1991-1999). Refleksja w dziesięciolecie zamknięcia obrad synodalnych,* w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana księżom profesorom Ryszardowi Figlowi i Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, 141-151.

Głuszak T., *Zglobalizowany świat miejscem nowej ewangelizacji,* Studia Gnesnensia 24(2010)397-405.

Grzelak A., *Funkcje, godności i zadania Prymasa Polski w świetle liturgicznego kultu św. Wojciecha*, w: M. Olczyk – W. Radecki (red.), *Memoriale Domini. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, 93-106.

Grzelak A., *Liturgia w świetle nauczania Benedykta XVI*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana księżom profesorom Ryszardowi Figlowi i Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, 153-164.

Hanelt T., *Brama w Starym Testamencie*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana księżom profesorom Ryszardowi Figlowi i Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, 165-174.

Hanelt T., Cykl 5 artykułów popularnonaukowych na temat miejsc biblijnych w „Posłańcu Ducha Świętego" (2010).

Jabłoński F., *Formacja misyjna w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie*, w: M. Olczyk – W. Radecki (red.),

Memoriale Domini. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin, Gniezno 2010, 129-146.

Jabłoński F., *Sługa Boży arcybiskup Fultan John Sheen (1895-1979)*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana księżom profesorom Ryszardowi Figlowi i Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, 187-203.

Jasinski M., *Kilka słów o dialogu z mądrym. Studium nad przysłowiem zawartym w Prz 26,4-5*, w: M. Olczyk – W. Radecki (red.), *Memoriale Domini. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, 167-175.

Jasinski M., *Prymas Polski Henryk Józef Muszyński – ważniejsze wydarzenia posługi pasterskiej w archidiecezji gnieźnieńskiej (od 1992 r.)*, w: M. Jasinski (red.), *In Verbo Tuo. W 25-lecie posługi biskupiej Prymasa Polski*, Gniezno 2010, 57-127.

Jasinski M., *Wspólnota Słowa Bożego według Pawła z Tarsu,* w: M. Olczyk – W. Radecki (red.), *Memoriale Domini. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, 205-214.

Kiejkowski P., *Modlitwa szkołą społecznej nadziei. Refleksje wokół encykliki «Caritas in veritate»,* Teologia Dogmatyczna. Tom 5: *Caritas in veritate* (red. M. Antoniewicz), Poznań 2010, 55-68.

Kiejkowski P., *Nauka o Bożych energiach w teologii Georges'a Florowsky'ego*, Studia Bydgoskie 4(2010)77-94.

Kiejkowski P., *„Pozwolić całkowicie zdobyć się Chrystusowi!". Wokół posługi kapłańskiej na progu Roku Kapłańskiego,* w: M. Olczyk, P. Podeszwa (red.), *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana księżom profesorom Ryszardowi Figlowi i Tadeuszowi Haneltowi w 70 rocznicę urodzin,* Gniezno 2010, 215-224.

Kiejkowski P., *Wiara a wiedza. Josepha Ratzingera zmaganie o człowieka,* Teologia Dogmatyczna. Tom 4: *Wokół pojęcia wiary* (red. K. Michalczak), Poznań 2010, 19-34.

Kiejkowski P., *Zmartwychwstanie w śmierci? Polemika pomiędzy J. Ratzingerem i G. Greshake,* Studia Gnesnensia 24(2010)251-264.

Kmiecikowski W., *Granice Witkiewiczowską drogą do Tajemnicy Istnienia*, w: M. Szulakiewicz (red.), *Problem w granic w kulturze współczesnej*, Toruń 2010, 319-335.

Kowalczyk M., *Opowiadanie biblijne jako komunikacja wiary w katechezie*, w: M. Olczyk, P. Podeszwa (red.), *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana księżom profesorom Ryszardowi Figlowi i Tadeuszowi Haneltowi w 70 rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, 265-275.

Larus D. **- Zarzycka B**., *Porównanie profilów MMPI-2 homoseksualnych i heteroseksualnych mężczyzn*, Seksuologia Polska 8(2010)2,47-54.

Makowski T., *Mój uczeń – mój przyjaciel – mój opiekun*, w: J. Zielińska – K. Staszak – E. Mruczek (red.), *Jesteśmy tam, gdzie nasze serce. Sharing Memories of Our Pastor Father Roman Waszkiewicz*, Ontario 2010, 69-76.

Makowski T., *Duszpasterstwo osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach w świetle posoborowych wskazań Stolicy Apostolskiej,* Studia Gnesnensia 24(2010)203-249.

Muszyński H.J., *Jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy braćmi jesteście (Mt 23,8)*, w: M. Olczyk, P. Podeszwa (red.), *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana księżom profesorom Ryszardowi Figlowi i Tadeuszowi Haneltowi w 70 rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, 277-284.

Muszyński H.J., *Najstarsze chrześcijańskie wyznanie wiary (1 Kor 15,1-8)*, w: M. Olczyk – W. Radecki (red.), *Memoriale Domini. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, 317-324.

Olczyk M., *Etyczne aspekty pracy pielęgniarki. Refleksja z perspektywy teologa moralisty i pacjenta*, Biuletyn Informacyjny Okręgowej Izby Pielęgniarek i Położnych w Poznaniu 3(2010)5-8.

Olczyk M., *Moralne aspekty pracy pielęgniarki w świetle kodeksów etyki zawodowej*, Teologia i Moralność 7(2010)153-167.

Olczyk M., *Radość i pogoda ducha w życiu chrześcijanina i kapłana*, w: M. Olczyk, P. Podeszwa (red.), *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana księżom profesorom Ryszardowi Figlowi i Tadeuszowi Haneltowi w 70 rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, 317-329.

Panasiuk A., *Źródła kapłaństwa a „bieg rzeki powołania" – pytania, jakie stawia świętość Jana Marii Vianneya współczesnym klerykom i kapłanom*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana Księżom Profesorom Ryszardowi Figlowi i Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, 353-360.

Podeszwa P., *Jezus jako Arcykapłan w świetle J 19,23 i Ap 1,13*, w: D. Dziadosz (red.), *Od Melchizedeka do Jezusa Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie*, Lublin 2010, 193-207.

Podeszwa P., *Jubileuszowy Rok św. Pawła w archidiecezji gnieźnieńskiej*, Studia Gnesnensia 24(2010)477-490.

Podeszwa P., *„Nie róbcie targowiska z domu mego Ojca!" (J 2,16)*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana księżom profesorom Ryszardowi Figlowi i Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, 361-379.

Podeszwa P., Τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ *(Ap 10,7). Od Księgi Mądrości do Apokalipsy św. Jana*, w: M.S. Wróbel (red.), *Apokaliptyka wczesnego judaizmu i chrześcijaństwa*, Lublin 2010, 177-194.

Podeszwa P., *Zmartwychwstały Chrystus jako nowy Adam (Ap 1,13)*, w: M. Olczyk – W. Radecki (red.), *Memoriale Domini. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, 437-452.

Polak M., *Parafia domem i szkołą kościelnej komunii. Recepcja ogólnopolskiego programu duszpasterskiego 2011–2013 w parafii*, Studia Gnesnensia 24(2010)279-292.

Polak M., *Pastorale Überlegungen zur mystagogischen Vorbereitung auf das Ehesakrament*, w: M. Polak (red.), *Sakramente heute. Wandel der Sakramentenpastoral?*, Pastoraltheologische Hefte 3(2010)1,43-52.

Polak M., *Powołaniowy wymiar nowej ewangelizacji w duszpasterstwie zwyczajnym w parafii*, Teologia Praktyczna 11(2010)85-93.

Pyc M., *Arianizm w kontekście sporu o bóstwo Jezusa Chrystusa*, Studia Gnesnensia 24(2010)125-137.

Pyc M., *Integralny rozwój człowieka w Chrystusie w miłości i prawdzie w świetle encykliki Benedykta XVI „Caritas in veritate"*, Teologia Dogmatyczna. Tom 5: *Caritas in veritate* (red. M. Antoniewicz), Poznań 2010, 7-18.

Pyc M., *Jezus Chrystus – centrum chrześcijańskiej wiary. Chrystologiczna refleksja na kanwie teologicznej twórczości Benedykta XVI – J. Ratzingera*, Teologia Dogmatyczna. Tom 4: *Wokół pojęcia wiary* (red. K. Michalczak), Poznań 2010, 7-18.

Pyc M., *Monofizytyzm Eutychesa w kontekście sporu o wzajemną relację dwóch natur w Jezusie Chrystusie*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana Księ-*

żom Profesorom Ryszardowi Figlowi i Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin, Gniezno 2010, 397-408.

Pyc M., *Objawienie Boga w estetyce teologicznej Hansa Ursa von Balthasara*, Studia Theologiae Fundamentalis. Tom 1: *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów* (red. B. Kochaniewicz), Poznań 2010, 195-207.

Pyc M., *Odkupienie*. II: *W teologii. Ujęcie historyczne i systematyczne*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka*. Tom 14: *Nouet – Pastoralis Officii*, Lublin 2010, 311-314.

Pyc M., *Sobór Chalcedoński w procesie kształtowania się wiary w Jezusa Chrystusa*, Teologia w Polsce 4(2010)1,65-82.

Pyc M., *Synteza chrystologicznych tradycji w definicji wiary Soboru Chalcedońskiego*, w: M. Olczyk – W. Radecki (red.), *Memoriale Domini. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, 489-502.

Pyc M., *Tajemnica Jezusa Chrystusa w perspektywie Bożego miłosierdzia*, w: K. Góźdź – K. Guzowski (red.), *Dogmatyka. W perspektywie Bożego miłosierdzia*, Lublin 2010, 103-116.

Pyc M., *Tajemnica Jezusa Chrystusa w symbolu wiary Soboru Nicejskiego I. Analiza nicejskiego wyznania wiary*, Studia Gnesnensia 24(2010)139-158.

Radecki W., *Boże miłosierdzie w świetle perykop piętnastego rozdziału Ewangelii według św. Łukasza*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana Księżom Profesorom Ryszardowi Figlowi i Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, 415-441.

Rakoczy T., *Karne usunięcie ze stanu duchownego w rozumieniu Kodeksu Prawa Kanonicznego z 25 stycznia 1983 i Listu Kongregacji do Spraw Duchowieństwa z 18 kwietnia 2009*, Roczniki Wydziału Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL. Prawo, 6(2010)1,37-58.

Rakoczy T., *Małżeństwo z akatolikiem*, Studia Gnesnensia 24(2010)381-395.

Rakoczy T., *Nauczanie prawa kanonicznego w Instytucie Teologicznym Księży Misjonarzy w Krakowie na Stradomiu. Działalność naukowa wykładowców prawa kanonicznego w latach 1910–1958*, w: E. Kozerska – P. Sadowski – A. Szymański (red.), *Wybrane problemy nauki i nauczania prawa*, Opole 2010, 201-214.

Rakoczy T., *Relacja podmiotu do obowiązku w orzekaniu nieważności małżeństwa z kan. 1095 n. 3*, Prawo Kanoniczne 53(2010)1/2,181-201.

Rzeszowski W., *Psychologia i formacja*, Pastores (2010)46,123-134.

Rzeszowski W., *Kancelaria miejscem trudnych spotkań*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka bycia księdzem*, Kraków 2010, 387-396.

Siemianowski A., *Blaise'a Pascala dramatyczne myślenie o człowieku*, Filo-Sofia 9(2009)1,11-56.

Siemianowski A., *Filozofia i Ewangelia*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana Księżom Profesorom Ryszardowi Figlowi i Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, 443-481.

Siemianowski A., *Granice w kulturze a wolność*, w: M. Szulakiewicz (red.), *Granice i ograniczenia. O doświadczeniu granic i ich przekraczania*, Toruń 2010, 59-69.

Siemianowski A., *Piętno Kaina. O naznaczeniu winą,* Ethos 23(2010) 2-3,247-260.

Siemianowski A., *Problem duszy dzisiaj*, Filozofia Chrześcijańska 7(2010)9-35.

Siemianowski A., *W poszukiwaniu antropologicznych podstaw interpretacji egzystencji*, w: K. Popieliski – M. Skrzypek – E. Albińska (red.), *Zdrowie i choroba w kontekście psychospołecznym*, Lublin 2010, 61-76.

Siemianowski A., *W sprawie nauczania antropologii filozoficznej*, w: S. Janeczek, *Antropologia*, Lublin 2010, 275-281.

Sobczak D., *Bibliografia prac Ks. Prof. dra hab. Ireneusza Pawlaka*, Annales Lublinenses pro Musica Sacra 1(2010)23-48.

Sobczak D., *Chór Prymasowski przy Bazylice Archikatedralnej w Gnieźnie – kontynuacja tradycji śpiewaczych*, Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej 65(2010)4,747-750.

Sobczak D., *Ksiądz Profesor dr hab. Ireneusz Pawlak – życie w służbie liturgii i muzyki*, Annales Lublinenses pro Musica Sacra 1(2010)15-21.

Sołomieniuk M., *Motyw płaczu w mowach żałobnych św. Ambrożego*, Teologia Patrystyczna 7(2010)105-126.

Stawski K., *Zagadnienie języka używanego w liturgii w propozycjach światowego episkopatu i wyższych przełożonych zakonnych w okresie przygotowawczym do Soboru Watykańskiego II*, w: *Memoriale Domini. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin*, M. Olczyk, W. Radecki (red.), Gniezno 2010, s. 583-605.

Stefański J., *Kryteria reformy czytań biblijnych w księdze Liturgii Godzin. Kwestie redakcyjne*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana Księżom Pro-*

fesorom Ryszardowi Figlowi i Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin, Gniezno 2010, 493-508.

Stefański J., *Kryteria reformy czytań patrystycznych w księdze Liturgii Godzin. Kwestie redakcyjne*, Liturgia Sacra 16(2010)1,49-66.

Szczerbiński W., *Cywilizacja jidysz – judaizm w chrześcijańskiej Europie Środkowo-Wschodniej*, w: *Memoriale Domini. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin*, M. Olczyk, W. Radecki (red.), Gniezno 2010, s. 633-640.

Szczerbiński W., *Rozumienie ciała w teologii i filozofii judaizmu*, Teologia Dogmatyczna. Tom 5: *Caritas in veritate* (red. M. Antoniewicz), Poznań 2010, 83-96.

Szczerbiński W., *Specyfika i uwarunkowania dialogu katolicko-judaistycznego*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana Księżom Profesorom Ryszardowi Figlowi i Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, 509-524.

Szczerbiński W., *Weredyczny pluralizm i transformatywny dialog w judaizmie*, Studia Bobolanum 10(2010)1,105-123.

Szczerbiński W., *Znaczenie objawienia w teologii głębi Abrahama Joshuy Heschela*, Studia Theologiae Fundamentalis 1(2010)273-284.

Śmigiel K., *Ks. patron Piotr Wawrzyniak. Człowiek czynu (1849-1912)*, Studia Gnesnensia 24(2010)303-312.

Śmigiel K., *Prymasostwo i prymasi XV – XVI wieku*, w: *Stolica prymasów. Katalog wystawy zorganizowanej przy współudziale Muzeum Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie*, Gniezno 2010, 39-75.

Śmigiel K., *Tytuły prymasowskie niezwiązane z urzędem arcybiskupa gnieźnieńskiego na ziemiach polskich od XVII do XX w. Fakty i projekty*, Studia Gnesnensia 24(2010)293-302.

Śmigiel K., *Władze PRL a arcybiskup Baraniak w dokumentach*, w: Z. Zieliński (red.), *Z więzienia na stolicę arcybiskupią. Arcybiskup Antoni Baraniak 1904-1977*, Poznań 2010, 133-199.

Waszak P., *Humor w wybranych tekstach Starego Testamentu*, w: M. Olczyk – P. Podeszwa (red.), *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana Księżom Profesorom Ryszardowi Figlowi i Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, 537-564.

Wętkowski K., *Kapituła katedralna w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, w: B. Czyżewski – K. Wętkowski (red.), *Kanonicy Kapituły Katedry Gnieźnieńskiej 1918-2009*, Gniezno 2010, 49-63.

Wętkowski K., *Kapituła katedralna w świetle postanowień Soboru Watykańskiego II i norm Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, Prawo i Kościół 2(2010)77-89.

Wętkowski K. - Zawartowski M., *Rys historyczny Kapituły Katedry Gnieźnieńskiej*, w: B. Czyżewski – K. Wętkowski (red.), *Kanonicy Kapituły Katedry Gnieźnieńskiej 1918-2009*, Gniezno 2010, 13-30.

III. Recenzje

Bohdanowicz A., Rec.: A. von Hildebrand, *Jak kochać po ślubie?*, Poznań 2000. 140ss.: Teologia i Moralność (2010)7,212-214.

Czyżewski B., Rec.: K. Bardski, *Słowo oczyma Gołębicy*, Warszawskie Studia Teologiczne. Seria: Rozprawy naukowe, t. 3, Warszawa 2007, 298ss.: Collectanea Theologica 79(2009)1,219-221.

Głuszak T., Rec.: C. Anderson, *Cywilizacja miłości. Co każdy katolik może zrobić, by zmienić świat* (przeł. Jerzy Wocial), Kraków 2009. 227ss.: Studia Gnesnensia 24(2010)452-460.

Głuszak T., Rec.: E. Bianco, *Święci patroni Europy. Budowniczowie i wzory,* Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2008. 158ss.: Homo Dei 79(2010)2,185-187.

Głuszak T., Rec.: J. Wiśniewski, *Historia społeczna Europy*, Biblioteka Wydziału Teologii UWM, Olsztyn 2009. 116ss.: Studia Bydgoskie 4(2010)366-370.

Pyc M., Rec.: A. Wojtczak OMI, *Matka i Królowa. Ku integralnemu i pogłębionemu rozumieniu tytułów maryjnych*, Poznań 2009, 459ss.: Studia Gnesnensia 24(2010)447-452.

Siemianowski A., Rec.: G. Ravasi, *Krótka historia duszy*, Kraków 2008. 368ss.: Filozofia Chrześcijańska 7(2010)159-162.

Stefański J., Rec.: K. Konecki, *Rok liturgiczny i Kalendarz w reformie Soboru Watykańskiego II. Kwestie redakcyjne*, Toruń 2010. 290ss.: Teologia i Człowiek 15(2010)215-217.

Śmigiel K., Rec.: T. Chinciński – A. Paczoska-Hauke (red.), *Aparat bezpieczeństwa w walce z Kościołem katolickim w województwie pomorskim (bydgoskim) w latach 1945-1956*, Bydgoszcz-Gdańsk 2010. 455ss.: Studia Bydgoskie 4(2010)363-365.

IV. Omówienia i komunikaty

Głuszak T., *Sprawozdanie: Rok 1989: suwerenność – solidarność – sprawiedliwość. Konferencja naukowa (Poznań, 1 grudnia 2009 r.),* Społeczeństwo. Studia – Prace badawcze – Dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła 20(2010)1,151-154.

Głuszak T., *Sprawozdanie: Kwestia antropologiczna nową kwestią społeczną – refleksja nad przesłaniem encykliki „Caritas in veritate" Benedykta XVI. XXIII Bydgoskie Dni Społeczne (11-14 kwietnia 2010 r.)*, w: Społeczeństwo. Studia – Prace badawcze – Dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła 20(2010)2,341-343.

Jasiński M., Wstęp do książki: H.J. Muszyński, *Aby trwali jednomyślnie…* (red. M. Jasinski), Gniezno 2010, 5-9.

Olczyk M., *Jubileusz 70. rocznicy urodzin ks. prof. dr. hab. Jerzego Stefańskiego*, Liturgia Sacra 16(2010)490-493.

Olczyk M., Omówienie książki: Olczyk M. – Radecki W. (red.), *Memoriale Domini. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010. 670ss.: Liturgia Sacra 16(2010)503-506.

Podeszwa P., *Prezentacja Księgi Jubileuszowej Credidimus caritati, wydanej z okazji 70. rocznicy urodzin Księży Profesorów R. Figla i T. Hanelta*, Studia Gnesnensia 24(2010)461-469.

Podeszwa P., *Sprawozdanie z III Archidiecezjalnego Dnia Biblijnego (Gniezno, 9 października 2010 r.)*, Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej 65(2010)4,713-714.

Podeszwa P., *Wstęp* do książki: Z. Kiernikowski, *Powołani i posłani*, Pelplin 2010, 5-7.

Pyc M., *Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2009*, Studia Gnesnensia 24(2010)491-500.

Siemianowski A., *Dariusz Czaja – Anatomia duszy. Figury wyobraźni i gry*, Filozofia Chrześcijańska 7(2010)162-165.

Siemianowski A., *Erwin Rohde – Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków,* Filozofia Chrześcijańska 7(2010)165-168.

Sobczak D., *Pamiętać o korzeniach. Śpiewacy Katedry Gnieźnieńskiej*, Przewodnik Katolicki (2010)47,VI-VII (dod. AG).

V. Prace magisterskie

Bartkowiak Artur, *Chrystologiczne przesłanie Listu Apostolskiego „Rosarium Virginis Mariae" Jana Pawła II*. (Promotor: Ks. dr G. Iwiński).

Dębowski Grzegorz, *Zagadnienie ochrony środowiska w świetle Kompendium nauki społecznej Kościoła*. (Promotor: Ks. dr T . Głuszak).

Dobrowolska Małgorzata, *Maryja Matką Kościoła w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*. (Promotor: Ks. dr P. Kiejkowski).

Dudzińska Joanna, *Ostateczne rzeczy człowieka w Katechizmie Kościoła Katolickiego i Katechizmie Kościoła Prawosławnego – studium porównawcze*. (Promotor: Ks. dr J. Szrejter).

Duszyńśka Monika, *Biblijo-rozumowe argumenty w obronie chrześcijaństwa wobec zarzutów pogan w Apologiach św. Justyna.* (Promotor: Ks. prof. dr hab. B. Czyżewski).

Flicińska Renata, *Maryja Matką narodu polskiego w nauczaniu Jana Pawła II podczas pielgrzymek do ojczyzny*. (Promotor: Ks. dr P. Kiejkowski).

Graczyk Łukasz, *Psychologiczny i moralny aspekt terapii w odniesieniu do osób dotkniętych syndromem poaborcyjnym w świetle „Evangelium Vitae"*. (Promotor: Ks. dr hab. A. Bohdanowicz).

Hybiak Karolina, *Rola i znaczenie synodów partykularnych według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983r*. (Promotor: Ks. dr K. Wętkowski).

Kłosin Stanisław, *Moralne aspekty manipulacji w mediach w świetle orędzi Jana Pawła II na Światowe Dni Komunikacji Społecznej*. (Promotor: Ks. dr M. Olczyk).

Ksycki Arkadiusz, *„Caritas" i „unitas" fundamentem eklezjologii św. Augustyna w „De baptismo"*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. B. Czyżewski).

Kubacz Przemysław, *Teologia kapłaństwa w pismach o. Jacka Woronieckiego OP*. (Promotor: Ks. dr P. Kiejkowski).

Kusiewicz Tomasz, *Społeczna rola Kościoła Katolickiego w świetle encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est"*. (Promotor: Ks. dr T. Głuszak).

Masztalerz-Kaczmarek Patrycja, *Joanna Beretta Molla jako wzór małżonki i matki na podstawie opublikowanych listów do męża*. (Promotor: Ks. dr M. Olczyk).

Modrzyński Marcin, *Krytyka humanizmu ateistycznego w wybranych pismach o. Henri de Lubaca SJ*. (Promotor: Ks. dr P. Kiejkowski).

Nowacka Sylwia, *Ikona w teologii piękna Paula Eudokimova*. (Promotor: Ks. dr P. Kiejkowski).

Nowak Michał, *Świętość i grzech w Kościele w ujęciu o. Jacka Salija OP*. (Promotor: Ks. dr P. Kiejkowski).

Paszkowska Monika, *Nadprzyrodzona nadzieja jako oręż w konfrontacji z cierpieniem w świetle encykliki „Spe salvi"*. (Promotor: Ks. dr M. Olczyk).

Pokorski Paweł Józef, *Zeznania świadka, jako środek dowodowy w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*. (Promotor: Ks. dr K. Wętkowski).

Polerowicz Michał, *Podstawowe problemy etyczne współczesnej opieki paliatywnej w* świetle *literatury przedmiotu*. (Promotor: Ks. dr hab. A. Bohdanowicz).

Pryka Arkadiusz, *Sakrament bierzmowania „drogą" do pełnego uczestnictwa w liturgii. Studium w oparciu o Podstawę programową katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce i Program Nauczania Religii Az-3-01/1*. (Promotor: Ks. dr M. Kowalczyk).

Sadowska Daria, *Wymiar katechetyczny spotkań Jana Pawła II z młodzieżą na Franciszkańskiej 3*. (Promotor: Ks. dr J. Szrejter).

Szczesny Michał, *Wkład Księdza Profesora Szczepana Pieszczocha w studium patrologii*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. B. Czyżewski).

Świderski Karol, *Eklezjalny wymiar Eucharystii w świetle encykliki Jana Pawła II „Ecclesia de Eucharistia"*. (Promotor: Ks. dr P. Kiejkowski).

Tomkiewicz Stella, *Eksperymenty medyczne w świetle Good Clinikal Practice i materiałów roboczych Komisji Bioetycznych*. (Promotor: Ks. dr hab. A. Bohdanowicz).

Tuszyński Radosław, *Sakramentalny wymiar Tajemnicy Jezusa Chrystusa na podstawie wybranych tekstów Christopha Schönborna*. (Promotor: Ks. dr P. Kiejkowski).

Winkel Marcin, *Miejsca Święte Jerozolimy na podstawie najstarszych opisów pielgrzymek (IV – VII w.)*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. B. Czyżewski).

Woś Przemysław, *Tradycyjna doktryna „ wojny sprawiedliwej" i jej aktualność*. (Promotor: Ks. dr hab. A. Bohdanowicz).

Żychska Halina, *Miłość jako dar i zadanie w myśli teologiczno-moralnej księdza profesora Janusza Nagórnego*. (Promotor: Ks. dr M. Olczyk).

ks. Marek Pyc

SPIS TREŚCI

PISMO ŚWIĘTE I PATROLOGIA

Ks. Antoni PACIOREK
Krzyż mocą i mądrością Boga według 1 Kor 1,17-25.....5

Adam Ryszard SIKORA OFM
„Krew Jezusa, Jego Syna..." (1 J 1,7). Motywy pasyjne w Pierwszym Liście św. Jana 17

Ks. Jacek STEFAŃSKI
„My głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów..." (1 Kor 1,23) 27

Ks. Mieczysław MIKOŁAJCZAK
Obraz Syna Człowieczego u Synoptyków i w Dziejach Apostolskich.....45

Ks. Janusz NAWROT
Kampania Aleksandra III Macedońskiego w świetle 1 Mch 1,2b 59

Dariusz ADAMCZYK
Napiętnowanie grzechu przez proroków w okresie babilońskim.....81

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI
„Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam" (Rdz 1,26) w interpretacji Ojców Kościoła 113

TEOLOGIA

Bp Stanisław BUDZIK
Krzyż jako samoobjawienie się Boga w dramacie zbawienia według Raymunda Schwagera 127

Ks. Paweł KIEJKOWSKI
Krzyż nowym drzewem życia. Wokół teologii krzyża Oliviera Clémenta.....141

Bp Marek JĘDRASZEWSKI
Święty Tomasz z Akwinu „jako przewodnik i wzór dla teologów". Konieczność i możliwości współdziałania teologii i filozofii w świetle jego rozważań na temat momentu poczęcia człowieka i poczęcia Jezusa Chrystusa.....157

Ks. Bogdan FERDEK
Werytatywne aspekty wolności w ujęciu Josepha Ratzingera 179

Ks. Henryk WEJMAN
Duchowości stanów życia. Która jest ważniejsza?.....191

Ks. Marek PYC
Tajemnica Jezusa Chrystusa w definicji wiary Soboru Nicejskiego II. Analiza tekstu soborowego orzeczenia 205

Kazimierz LIJKA OMI
Sztuka celebrowania liturgii 225

Ks. Tadeusz MAKOWSKI
Wkład kościelnego magisterium społecznego w poszukiwania rozwiązań współczesnej kwestii demograficznej 241

Ks. Marian ANTONIEWICZ
Trynitarny wymiar Objawienia Bożego w ujęciu adhortacji „Verbum Domini" Benedykta XVI 303

Ks. Tomasz GŁUSZAK
Elementarne wprowadzenie do lektury encykliki społecznej Benedykta XVI „Caritas in veritate".....313

Ks. Wiesław ŁUŻYŃSKI
Eutanazja w kontekście ludzkiego cierpienia.....331

VARIA

Ks. Kazimierz ŚMIGIEL
Prymasi interreksi 347

Adam WOJTCZAK OMI, Jan SOWA OMI
Obrzańska Matka Boża Pocieszenia.....371

Aleksandra CHYLEWSKA-TÖLLE
„Amicus mihi Plato, magis amica veritas". Pamięć i tożsamość w świetle wspomnień kanonika Alberta Steuera 397

Ks. Krzysztof WĘTKOWSKI
Kanoniczno-duszpasterskie przygotowanie do zawarcia małżeństwa w świetle przemówienia Benedykta XVI do Roty Rzymskiej z 22 stycznia 2011 roku 413

Justyna SPRUTTA
Michał Anioł Buonarroti o sztuce, pięknie i religijności.....425

RECENZJE I KOMUNIKATY

Ks. Wiesław Dąbrowski, *Trójca Święta w świetle komentarza św. Tomasza z Akwinu do Corpus Paulinum*, Warszawa 2010. 1184ss. [Ks. Jerzy Stefański].....435

Ks. Dariusz Kwiatkowski, *Święty Józef – Patron Kościoła naszych czasów. Waloryzacja Kultu świętego Józefa w diecezji kaliskiej w świetle soborowego i posoborowego nauczania Kościoła*, Poznań 2011. 656ss. [Ks. Jerzy Stefański].....438

Ks. Radosław Orchowicz, *Opatrzność Boża wobec człowieka w ujęciu św. Bazylego Wielkiego*, Gniezno 2010. 222ss. [Ks. Bogdan Czyżewski] 443

Andrzej Wierciński, *Hermeneutics between Philosophy and Theology: The Imperative to Think the Incommensurable*, „International Studies in Hermeneutics and Phenomenology". Vol. 1 Münster (LIT Verlag) 2010. 366ss. [Ks. Grzegorz Barth] 447

Ks. Kazimierz ŚMIGIEL
Sylwetki zmarłych dyrektorów i pracowników Archiwum Archidiecezjalnego i Muzeum Archidiecezji w Gnieźnie 452

ANEKS

Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2010 [Ks. Marek Pyc] 461

TABLE OF CONTENTS

THE HOLY SCRIPTURE AND PATROLOGY

Antoni PACIOREK
The Cross as the Power and Wisdom of God according to 1 Cor. 1,17-25 5

Adam Ryszard SIKORA
"The Blood of Jesus, His Son…" (1 J 1,7). The Passional Themes in St John's First Letter 17

Jacek STEFAŃSKI
„We proclaim Christ crucified, a stumbling block to Jews"... (1 Cor 1,23) 27

Mieczysław MIKOŁAJCZAK
„The image of the Son of Man in Synoptic Gospels and in the Acts of the Apostles 45

Janusz NAWROT
The campaign of Alexander III of Macedonia in the light of 1 Mch 1,2b 59

Dariusz ADAMCZYK
The stigmatisation of sin by prophets in the Babylonian period 81

Bogdan CZYŻEWSKI
„Let us make man in our image, after our likeness" (Gen. 1,26). As interpreted by the Fathers of the Church 113

THEOLOGY

Stanisław BUDZIK
The Cross as self-manifestation of God in the drama of salvation according to Raymund Schwager 127

Paweł KIEJKOWSKI
The Cross as a New Tree of Life – on Olivier Clement's Theology of the Cross 141

Marek JĘDRASZEWSKI
St Thomas Aquinas as a "guide and model" for theologians". The necessity and feasibility of the cooperation between theology and philosophy in the light of his considerations on the moment of Man's and Jesus Christ's conception 157

Bogdan FERDEK
The Veritative Aspects of Freedom as seen by Joseph Ratzinger 179

Henryk WEJMAN
The Spiritualities of Life Orders. Which is the Most Important? 191

Marek PYC
The mystery of Jesus Christ in the definition of faith
of the Second Council of Nicaea.
The analysis of the text of the council's statement.....205

Kazimierz LIJKA
The art of celebrating the liturgy.....225

Tadeusz MAKOWSKI
The contribution of the Church's social magisterium to the search
for the solutions to the contemporary demographic issue 241

Marian ANTONIEWICZ
A Trinitarian Dimension of God's Revelation in terms
of the Adhortation „Verbum Domini" by Benedict XVI.....303

Tomasz GŁUSZAK
A Basic Introduction to the Social Encyclical by Benedict XVI,
„Caritas in veritate" 313

Wiesław ŁUŻYŃSKI
Euthanasia in terms of human suffering 331

VARIA

Kazimierz ŚMIGIEL
The Primates Interrex – Interrex in Polish Law and Tradition 347

Adam WOJTCZAK, Jan SOWA
Mother of Consolation of Obra.....371

Aleksandra CHYLEWSKA-TÖLLE
„Amicus mihi Plato, magis amica veritas."
The memory and the identity in the light of Canon Albert Steuer's
recollections 397

Krzysztof WĘTKOWSKI
Canonical-Pastoral Preparation for Marriage in the Light
of Benedict XVI's Speech to the Roman Rota
of 22nd January 2011 413

Justyna SPRUTTA
Michelangelo Buonarotti on Art, Beauty and Religiousness.....425

REVIEWS AND ANNOUNCEMENTS

Wiesław Dąbrowski, Trójca Święta w świetle komentarza św. Tomasza z Akwinu do Corpus Paulinum. (The Holy Trinity in the light of St Thomas Aquinas' commentary on Corpus Paulinum). Warszawa 2010. 1184ss. [Jerzy Stefański] 435

Dariusz Kwiatkowski, Święty Józef – Patron Kościoła naszych czasów. Waloryzacja Kultu świętego Józefa w diecezji kaliskiej w świetle soborowego i posoborowego nauczania Kościoła. (St Joseph – The Patron Saint of the Contemporary Church. The appraisal of St Joseph's cult in the diocese of Kalisz in the light of the Council and post-Council teaching of the Church). Poznań 2011. 656ss. [Jerzy Stefański] 438

Radosław Orchowicz, Opatrzność Boża wobec człowieka w ujęciu św. Bazylego Wielkiego. (Divine Providence towards Man as seen by St Basil the Great). Gniezno 2010. 222ss. [Bogdan Czyżewski] 443

Andrzej Wierciński, Hermeneutics between Philosophy and Theology: The Imperative to Think the Incommensurable, Vol. 1, „International Studies in Hermeneutics and Phenomenology", Münster (LIT Verlag) 2010. 366ss. [Grzegorz Barth] 447

Kazimierz ŚMIGIEL

The deceased directors and employees of Gniezno's Archdioecesan Archives and Archdioecesan Museum.....452

APPENDIX

Gniezno's scientific output in 2010 [Marek Pyc].....461