
wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XXIII 2015 Nr1

wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

ISSN 1231-1731 Rok XXIII 2015 Nr 1

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
23/2015/nr 1

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

ISSN 1231-1731

RADA NAUKOWA

bp Andrzej Siemieniewski (przewodniczący) – Wrocław, ks. Bogdan Ferdek – Wrocław,
Imre von Gaál – Chicago, ks. Józef Grzywaczewski – Paryż, Konrad Keler SVD – Warszawa,
ks. Mariusz Rosik – Wrocław, Gabriela Ivana Vlková – Ołomuniec,
ks. Włodzimierz Wołyniec – Wrocław

REDAKCJA

Ks. Sławomir Stasiak – redaktor naczelny
Anna Rambiert-Kwaśniewska – sekretarz redakcji
50-328 Wrocław, ul. Katedralna 9
tel. 76 72 44 165
e-mail: przeglad@pwt.wroc.pl

KOREKTA

Ewa Suszko

SKŁAD I ŁAMANIE

Andrzej Duliba

Wersją pierwotną czasopisma „Wrocławski Przegląd Teologiczny”
jest wersja papierowa.

DRUK

Drukarnia Tumską – Wrocław

WIARA FUNDAMENTEM DLA RODZINY

W chwili zamykania niniejszego numeru „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” trwała druga sesja Synodu pt.: *Powołanie i misja rodziny w Kościele i świecie współczesnym*. Z relacji mediów katolickich dowiadujemy się, że w pierwszym etapie mówiono o osłabieniu więzi wewnątrzrodzinnych wynikających z postaw tworzących ją osób, tak małżonków, jak i rodziców oraz dzieci. Następnie odniesiono się do kryzysu więzi w relacjach rodzinnych w kontekście Kościoła i społeczeństwa. Szczególne zaś znaczenie miał apel jego uczestników, aby w końcowym dokumencie na początku zaakcentowano przede wszystkim piękno rodziny, która żyje zgodnie z Ewangelią i nauczaniem Kościoła. Swobodną zaś inspiracją dla tego etapu synodu był kongres rodzin, który odbył się w dniach 22–25 września br. w Filadelfii pod hasłem *Miłość jest naszą misją: rodzina pełni życie*. W swojej homilii na jego zakończenie papież Franciszek powiedział: „Wiara otwiera «okno» na obecność i działanie Ducha Świętego. Pokazuje to nam, że, podobnie jak szczęście, świętość jest zawsze związana z małymi gestami. «Kto wam poda kubek wody w imię moje, nie utraci swojej nagrody», mówi Jezus (por. Mk 9, 41). Tych małych gestów uczymy się w domu, w rodzinie”. A zatem również wiary uczymy się w rodzinie.

Odpowiadając, w pewnym sensie, na przytoczone słowa Ojca świętego, chcemy podzielić się z czytelnikami refleksją teologów związanych z naszym czasopisem. Jak zwykle znajdziemy sekcje odpowiadające instytutom wchodzącym w struktury Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, którego częścią integralną jest nasze czasopismo. Wprawdzie nie jest to numer tematyczny, ale czytelnicy znajdą w nim liczne refleksje na temat wiary i jej braku. Nie bez znaczenia jest to wszystko, co pozostaje na zapleczu owej wiary, czyli to, co do niej prowadzi i daje umocnienie. Ważne są również dawane jej świadectwa, które odnajdujemy w życiu błogosławionych i świętych, a także historia Kościoła lokalnego, który zwykle stał na straży wiary członków wspólnot chrześcijańskich.

W kontekście bezpośredniej tematyki dotyczącej wiary, należy zwrócić uwagę na drugą sekcję (teologia biblijna i dogmatyczna), w której znajdzie-

my artykuły J. Jaromin i M. Ruckiego, wskazujące na wartość wiary w życiu chrześcijanina oraz opracowanie Z. Zatwardnickiego, które ukazuje nowy ateizm w perspektywie teologicznej. W nieco innym wymiarze na wiarę, jako nierozłącznie powiązaną z sakramentem Eucharystii, wskazuje praca K. Suszki, który podjął polemikę ze św. Tomaszem z Akwinu. Jednak na szczególną uwagę zasługuje opracowanie M. Józwicka pt. *Międzypokoleniowy przekaz wartości w rodzinie* w sekcji teologia pastoralna i filozofia. Nie znaczy to jednak, że inne artykuły nie pozostają w związku z nauczaniem Kościoła na temat wiary i rodziny, jakkolwiek bardzo często są owocem szczegółowych badań, które – choćby w sposób pośredni, ale jednak – są efektem poszukiwania fundamentów wiary chrześcijańskiej, jak choćby znajdująca się w tej samej sekcji praca o. J. Tupikowskiego pt. *Krytyczna rekonstrukcja głównych założeń analitycznej teologii naturalnej J. Hicka*, czy artykuły zawarte w sekcji teologia duchowości przygotowane przez o. A. Jastrzębskiego, s. I. Hałamuszkę i ks. W. Zyzaka. Ważnym wymiarem wiary jest jej historyczna przestrzeń, której świadkami byli błogosławieni i święci. Temu zagadnieniu, ze szczegółowym uwzględnieniem postaci księdza Gerharda Hirschfeldera, poświęcony został artykuł ks. M. Jodki. W nieco szerszej perspektywie historycznej zostały umieszczone artykuły ks. N. Jerzaka i K. Maler, w sekcji historia Kościoła.

Wdzięczni wszystkim czytelnikom za wsparcie i zainteresowanie naszym czasopismem, chcemy poinformować, że podejmujemy wszelkie kroki, aby „Wrocławski Przegląd Teologiczny” nie tylko miał swoje ważne miejsce w środowisku wrocławskim, lecz także stawał się powoli czasopismem ogólnopolskim, cenionym w kręgach teologów.

Życzymy wszystkim dobrej refleksji nad zagadnieniami zaprezentowanymi w niniejszym numerze.

Ks. Sławomir Stasiak
Redaktor naczelny

ANDRZEJ JASTRZĘBSKI OMI

HOMO DEIFICATUS

1. Ogólna charakterystyka koncepcji przebóstwienia

Poprzez przebóstwienie (gr. *theosis*, *theopoiesis*; łac. *deificatio*) teolodzy, szczególnie na Wschodzie, starają się wyrazić nowy stan człowieka, który polega na wewnętrznej obecności Ducha Świętego, prowadzącego człowieka na drogę świętości. Duch Święty upodabniając człowieka do Boga (*homoiosis theo*), co nie znaczy, że człowiek staje się Bogiem, czy nawet równym Mu, czyni go uczestnikiem Jego życia.

Obraz Boży (*eikon*) stanowi niezbywalną część natury człowieka, natomiast dzięki Duchowi Świętemu kształtuje się w człowieku podobieństwo, zachodzi upodobnienie do Boga, a człowiek raduje się uczestnictwem w błogosławionym życiu Boga. To w obrazie Boga znajdują się ukryte duchowe władze człowieka, intelekt i wola, które są podatnym gruntem dla *theosis*. Przebóstwienie to największe pragnienie Boga wobec człowieka¹. Przebóstwienie nie jest darem przydawanym do natury człowieka, którą można by ujmować także bez niego, lecz istotnym elementem samej natury ludzkiej, kiedy odbija ona swój pierwotny model, stając się podobieństwem Boga w Trójcy².

Słowo „prebóstwienie” do języka teologii wprowadził właściwie Klemens Aleksandryjski. Termin ten został przyjęty dla wyrażania sytuacji chrześcijanina odkupionego przez Chrystusa. *Theosis* było pochodzenia pogańskiego, dlatego niektórzy Ojcowie woleli używać innych wyrażań jak: usynowienie, pokrewieństwo z Bogiem, zażyłość, wspólnota natury, uczestnictwo czy też odrodzenie³.

¹ Por. Z. J. KIJAS, *Przebóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000, s. 132–133.

² Por. W. HRYNIEWICZ, *Współczesna antropologia prawosławna*, „Analecta Cracoviensia” 4 (1972), s. 225–226.

³ P. EVDOKIMOV, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 47.

Teologiczną podstawą idei przebóstwienia jest nauka Starego Testamentu o obrazie Boga w człowieku⁴. Na tej podstawie oraz opierając się na nauce św. Pawła o nowym życiu w Chrystusie („Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” – Ga 2, 20) Ojcowie Kościoła utworzyli termin „*theopoiesis*”⁵. Jan Damasceński oraz Grzegorz z Nyssy mówili, że człowiek jest mikrokosmosem, syntezą wszechświata⁶. Paul Evdokimov mówił z kolei, że człowiek jest mikroteosem, ponieważ jako jedyny we wszechświecie nosi w sobie obraz Boga⁷.

Człowiek, stworzony na „obraz i podobieństwo” Boga osiąga swoje naturalne spełnienie w procesie przebóstwienia. Stanowi ono aktualizację powierzonego człowiekowi zadania upodabniania się do swego Stwórcy. Aby to zadanie zrealizować, człowiek jest obdarowany szczególnymi pomocami od Boga, łaską Ducha Świętego⁸.

Stajemy wciąż wobec wielkiej i nie dającej się dobrze zawrzeć w pojęciach tajemnicy Boga, który jest całkowicie inny (transcendentny), a jednak skutecznie udziela się człowiekowi, nie wchłaniając go jednak w siebie i nie pozbawiając indywidualnej odrębności. Nie ma zatem miejsca na panteizm, jest za to miejsce na uświęcenie ciała i jego zmartwychwstanie⁹. Duch Święty, który zamieszkuje w duszy człowieka, jest sprawcą procesu przebóstwienia. Przebóstwienie jest możliwe dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa – przebóstwienie to właściwie nowe życie w Chrystusie¹⁰.

Ojcowie greccy mówili, że Syn Boży stał się człowiekiem, aby człowiek mógł wejść w sferę Bożą, stać się Bogiem (Ireneusz, Atanazy). Była to istotna część orędzia chrześcijańskiego. Przebóstwienie, stanie się jedno z Bogiem, było spełnieniem ludzkich tęsknot. Dziś rzadko się tak mówi, widząc w idei przebóstwienia zbyt duże wpływy helleńskie¹¹ albo po prostu relikw przeszłości. Koncepcję przebóstwienia należy rozumieć zawsze w kluczu antropologiczno-ontycznym, czyli w duchu interpretacji pozycji człowieka oraz jego powołania w świetle całej ekonomii Bożego działania, Jego planu zbawienia wobec człowieka¹².

⁴ A. ECKMANN, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003, s. 226.

⁵ Tamże, s. 67.

⁶ Por. A. KIJEWSKA, *Renesans karoliński: Alkuin, Eriugena*, [w:] *Przewodnik po filozofii średniowiecznej*, red. A. KIJEWSKA, Kraków 2012, s. 111.

⁷ Por. P. EVDOKIMOV, *Kobieta i zbawienie świata*, dz. cyt., s. 52.

⁸ Z. J. KIJAS, *Przebóstwienie człowieka i świata*, dz. cyt., s. 149.

⁹ L. L. BOUYER, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. L. Rutkowska, Warszawa 1982, s. 110.

¹⁰ Por. Z. J. KIJAS, *Przebóstwienie człowieka i świata*, dz. cyt., s. 146.

¹¹ Ch. SCHÖNBORN, *Przebóstwienie życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 37.

¹² Por. R. P. HINLICKY, *Theological anthropology: Toward integrating theosis and justification by faith*, „Journal of Ecumenical Studies” 34(1991), nr 1, s. 38–74.

Maksym Wyznawca powiadał, że człowiek poprzez przebóstwienie otrzymuje od Boga wszystko, co On posiada, z wyłączeniem tożsamości istotowej. Wydaje się to być może stwierdzeniem przesadnym, ale tak właśnie była pojmowana łaska przebóstwienia. Jest to pełny udział w życiu Bożym, będącym celem istnienia człowieka, bytu zaplanowanego na podstawie wzoru Bożego. Jan Damasceński dodaje, że człowiek przez łaskę przebóstwienia staje się tym, czym Bóg jest z natury, a św. Paweł przyrównuje ją do usynowienia (*theopoesis* staje się *hyiothesia* – człowiek staje się synem w Synu)¹³.

Również zdaniem Augustyna istotą przebóstwienia jest stawanie się „synami w Synu”, czyli życie w Chrystusie oraz ściśle z Nim zjednoczenie¹⁴. W chrześcijaństwie chodzi ostatecznie o osobowy związek człowieka z Bogiem w miłości¹⁵. Obok Augustyna ideę usynowienia (*adoptio*) podjął św. Ireneusz z Lyonu. Twierdził on, że podstawę usynowienia stanowi „zmieszanie” Boga i człowieka w Jezusie Chrystusie, dlatego, że Bóg Ojciec dzięki temu rozpoznaje oblicze swego umiłowanego Syna w każdym człowieku¹⁶. Bóg Ojciec kształtuje człowieka na obraz swojego Syna, formując stopniowo w człowieku Jego oblicze, aż rysy umiłowanego Syna przebijają przez postać człowieka, a Ojciec może znaleźć w nim w pełni swoje upodobanie¹⁷.

Chrześcijańska koncepcja człowieka jest rzeczywista a nie symboliczna. Zakłada przemienienie i oświecenie stworzonej natury ludzkiej, tj. osiągnięcie wyższej jakości życia, a nie tylko symbolicznej reprezentacji nieludzkich wartości w ludzkim świecie. Centralnym tematem antropologii chrześcijańskiej jest – zdaniem Berdyaeva – idea Boskiej ludzkości, Bożo-człowieczeństwa. I co bardzo istotne, chrześcijaństwo prowadzi do deifikacji człowieka, a nie do angelizacji jego zwierzęcej natury, ponieważ Chrystus był Bogiem-Człowiekiem, a nie Bogiem-Aniołem¹⁸.

2. Ludzka tęsknota za *deificatio* i pokusa, aby stać się „jak Bóg”

Jean-Paul Sartre mówił, że bycie człowiekiem oznacza stawanie się Bogiem albo przynajmniej tęsknotę za boskością. Tradycja chrześcijańska zawsze przypisywała człowiekowi tę naturalną tęsknotę (*desiderium naturale*) za Bogiem, choć pragnienie to może zostać zaspokojone w życiu człowieka jedynie przez

¹³ Tamże, s. 43.

¹⁴ A. ECKMANN, *Przebóstwienie człowieka...*, dz. cyt., s. 177.

¹⁵ Tamże, s. 236.

¹⁶ Por. K. MATUSZEWSKI, *Idea udziału człowieka w życiu Bożym w pismach Ireneusza z Lyonu*, [w:] *Idea udziału człowieka w życiu Bożym i Abraham w pismach Ireneusza z Lyonu*, red. A. UCIECHA, *Studia Antiquitatis Christianae, Series Nova 10*, Katowice 2010, s. 73–74.

¹⁷ J. B. LOTZ, *Wdrożenie w medytację nad Nowym Testamentem*, przeł. J. Zycho-wicz, Kraków 1985, s. 50.

¹⁸ N. BERDYAEV, *The Destiny of Man*, London 1945, s. 82.

„podnosząc” go łaskę Boga. Na tym polega przebóstwienie lub pełne „uczłowieczenie człowieka”. Ludzkiego głodu nie zaspokoi żadna namiastka poza Bogiem. Choć człowiek, szukając zaspokojenia swego głodu, zwraca się do mnóstwa rzeczy tego świata, jego prawdziwe szczęście jest w Bogu. Szukanie zaspokojenia poza Bogiem zawsze prowadzi do rozczarowania¹⁹.

Przebóstwienie wprowadza człowieka na nowe drogi, wcześniej mu nieznane, choć podświadomie wy tęsknione. Człowiek wyczekuje realizacji przebóstwienia w swoim życiu, ponieważ jest ono właściwym spełnieniem jego natury; tęskni za zjednoczeniem się ze swym Stwórcą, ponieważ przeczuwa, że tylko w Nim jest możliwe zrealizowanie wszelkich pragnień oraz osiągnięcie prawdziwego Dobra. Przebóstwienie jest *de facto* aktualizacją najgłębszego powołania człowieka, prawdy o stworzeniu na obraz Boży i wezwania do upodabniania się do Niego. Aby ten cel osiągnąć, człowiek podejmuje różne wysiłki (akty autotranscendencji), przyjmuje cierpienie, a nawet jest zdolny do rezygnacji z niższych wartości na rzecz osiągnięcia wartości najwyższej, tj. Boga²⁰.

Przebóstwienie oraz adopcja (usynowienie) to nade wszystko więź człowieka z Bogiem dzięki Wcieleniu Słowa Bożego oraz Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Przebóstwienie zawiera w sobie także wymiar etyczny, niejako wymaga od człowieka nowej konstytucji etycznej. Duch Święty wprowadza w człowieku harmonię między duszą i ciałem, co uzewnętrznia się w dobrych czynach. Innym owocem działania Ducha Świętego jest spokój pośród namiętności, czyli *apatheia*, która stanowi część *theosis*²¹. Proces przebóstwienia w pełni urzeczywistni się dopiero w wieczności²², w wymiarach eschatycznych (św. Atanazy)²³, w drugim zmartwychwstaniu (św. Augustyn)²⁴.

Christoph Schönborn mówi, że „Człowieka niszczy nie wielkość jego tęsknoty, lecz jej wynaturzenie. Zamknięta w sobie samej tęsknota ta może człowieka tylko zniszczyć. Otwarta na właściwy cel, może przyjąć szczęśliwość Boga – jedyną skuteczną odpowiedź na ludzkie aspiracje. W niej spełniają się one ponad wszelkie ludzkie oczekiwania”²⁵.

Można wyróżnić dwie drogi fałszywego przebóstwienia, czyli samoubóstwienia człowieka. Pierwszą z nich jest gnoza jako próba uczynienia z siebie boga poprzez odkrycie swej rzekomo boskiej natury. Człowiek jest tu postrzegany jako ktoś nieświadomy swej boskości. Przebóstwienie sprowadzałoby się

¹⁹ Ch. SCHÖNBORN, *Przebóstwienie życie i śmierć*, dz. cyt., s. 53.

²⁰ Por. Z. J. KIJAS, *Przebóstwienie człowieka i świata*, dz. cyt., s. 134–135.

²¹ W. ŁOSSKI, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, s. 43.

²² A. ECKMANN, *Przebóstwienie człowieka...*, dz. cyt., s. 232.

²³ Tamże, s. 190.

²⁴ Tamże, s. 224.

²⁵ Ch. SCHÖNBORN, *Przebóstwienie życie i śmierć*, dz. cyt., s. 54.

w takim wypadku do pełnego poznania siebie samego. Tego rodzaju „boski człowiek” jest obecny w wielu współczesnych systemach filozoficznych (np. *Übermensch* Nietzschego). Druga forma podejścia do przebóstwienia jest jego zupełną negacją. Człowiek jawi się tu jako radykalnie skończony i niedoskonały. Gabriel Marcel określił taką postawę jako pychę człowieka, jego „przesadną pokorę”, gdzie człowiek uważa się w istocie jako całkowicie autonomiczny byt. Oba podejścia łączy negacja wszelkiej współpracy z łaską Bożą²⁶.

Bóg stworzył człowieka jako człowieka, a nie jako nieświadomego siebie boga, jak by chciała gnoza. Realizując w pełni swe człowieczeństwo, człowiek upodabnia się do Boga i jest to w istocie jedyna droga do stania się w pełni człowiekiem²⁷. W tym kontekście z gnozą polemizował szczególnie św. Ireneusz z Lyonu. Nie zgadzał się on, aby umieszczać w naturze ludzkiej z zasady element boski. Gnostycy traktowali bardzo radykalnie określenie „bóg” zastosowane wobec człowieka, co wskazywało na to, że nie istnieje istotna różnica pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Święty Ireneusz zdecydowanie zwalczał taką naukę²⁸.

Człowiek jest *imago Dei*, natomiast prawdziwym obrazem Stwórcy jest Chrystus, Syn Boży. Człowiek nigdy nie będzie równy Bogu, nie będzie tym samym, co Bóg²⁹. Święty Ambroży stwierdza przy tym, że człowiek dochodzi do uczestnictwa w Boskiej naturze wyłącznie za pośrednictwem Syna Bożego³⁰. Święty Augustyn i św. Ambroży ograniczają przebóstwienie do stawiania się człowieka na wzór aniołów, bo człowiek nigdy nie może stać się „jak Bóg”. Z tego poglądu zrodziła się teoria „uzupełniania zastępów anielskich” świętymi ludźmi³¹.

Przebóstwienia nigdy nie można ujmować jako dzieła człowieka, czyli jako samoubóstwienia. Dokonuje się ono przez łaskę, którą określano nieraz jako „przebóstwiająca”³². Przebóstwienie to zrealizowanie podobieństwa do Boga, ontyczne dokończenie człowieka pogłębiające jego wrodzone i konstytutywne podobieństwo do Boga (obraz) i otrzymanie w darze Bożego sposobu istnienia, iluminacji przemieniającej progresywnie byt samej natury ludzkiej³³. Przebóstwienie jest czystym darem Boga. Samo-przebóstwienie, czyli przebóstwienie naturalne, jest niemożliwe³⁴.

²⁶ Por. tamże, s. 51–52.

²⁷ Tamże, s. 40.

²⁸ Por. K. MATUSZEWSKI, *Idea udziału...*, dz. cyt., s. 78.

²⁹ A. ECKMANN, *Przebóstwienie człowieka...*, dz. cyt., s. 138.

³⁰ Tamże, s. 160.

³¹ Tamże, s. 220.

³² Ch. SCHÖNBORN, *Przebóstwienie życie i śmierć*, dz. cyt., s. 42.

³³ Y. Y. CONGAR, *Człowiek i przebóstwienie w teologii prawosławnej*, tłum. L.B. i St. G., *Znak* 20 (1968), nr 169–170, s. 859.

³⁴ A. ECKMANN, *Przebóstwienie człowieka...*, dz. cyt., s. 230.

3. Koncepcja przebóstwienia na Zachodzie

W myśli zachodniej wiele miejsca pojęciu przebóstwienia (*deificatio*) poświęcił św. Augustyn. Deifikację wywodzi on z tajemnicy Wcielenia. Ważnym punktem odniesienia jest dla niego w tym kontekście tekst psalmu 82, 6: „Ja rzekłem: Jesteście bogami i wszyscy – synami Najwyższego”. Z tego fragmentu Augustyn wyprowadza pojęcie przebóstwienia, *deificatio hominis*³⁵. „Przebóstwienie dzieje się za sprawą boskiego czynu w człowieku i trwa w nim dzięki etycznemu postępowaniu człowieka na skutek uświęcającego działania Ducha. Stan taki prowadzi człowieka do celu ostatecznego – do Boga”³⁶.

Według św. Augustyna przebóstwienie (*deificatio*) odnosi się do dziedziny mistyki, ponieważ wskazuje na całkowite zjednoczenie się człowieka z Bogiem, kiedy człowiek niejako „wchodzi w Boga”. Człowiek nie poprzestaje na tym, aby stawać się tylko człowiekiem, ale chce być *homo deificatus*, choć nie może stać się Bogiem (*Deus*)³⁷.

Termin „przebóstwienie” wyraża przemianę w istotę przebóstwioną, tj. wypełnioną Bogiem do takiego stopnia, że On może istnieć w istnieniu człowieka i działać w jego działaniach. Na Zachodzie tradycyjnie mówi się też w tym kontekście o łasce uświęcającej³⁸. W opinii J. Grossa *theopoiesis* Kościoła greckiego jest właśnie odpowiednikiem tego, co dziś wyrażamy w pojęciu łaski uświęcającej. Sam Augustyn łączy *deificatio* z *iustificatio*³⁹.

Święty Tomasz wprowadził koncepcję łaski stworzonej jako sposobu udzielania się duszy przez Boga. Nie jest to jakaś nad-natura nakładana przez Boga człowiekowi, ale nowa właściwość samej duszy, która uzdalnia ją do życia życiem Boga, nie niszcząc przy tym, ani nie zmieniając istotowo natury ludzkiej. Pozostaje tajemnicą sposób, w jaki Duch Boży staje się duchem duszy człowieka⁴⁰.

Na Wschodzie z podobną do Tomaszowej teorią wystąpił około 100 lat później św. Grzegorz Palamas. W jego rozumieniu należy odróżnić istotę Boga od energii, poprzez które udziela się On stworzeniom. Energie te są niestworzone, boskie i dzięki nim człowiek zostaje przemieniony. Przemieniona jest także jego cielesność. Energie Boże są ukazywane jako światło Taboru, które przenika Mojżesza, Eliasza i każdego, kto się na nie otwiera⁴¹.

Poprzez przebóstwienie człowiek jest niejako „wchłonięty” przez ducha, a całe jego ziemskie dążenie podporządkowane celom Bożym, a ostatecznie pragnieniu ostatecznego zjednoczenia się z Bogiem. Grzech pierwotny spowodował wypaczenie powołania człowieka, przyćmienie mgłą pożądań. Me-

³⁵ A. ECKMANN, *Przebóstwienie człowieka...*, dz. cyt., s. 107.

³⁶ Tamże, s. 115.

³⁷ Por. tamże, s. 234.

³⁸ W. STINISSEN, *Człowiek prawdziwy*, Poznań 2013, s. 171.

³⁹ A. ECKMANN, *Przebóstwienie człowieka...*, dz. cyt., s. 235.

⁴⁰ L. BOUYER, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 109.

⁴¹ Tamże, s. 109.

taforycznie rzecz ujmując, natura ludzka pochyliła się ku ziemi i jej sprawom, zapominając o swym powołaniu do zjednoczenia się z Bogiem. W miejsce zorientowania na Stwórcę w człowieku górę wzięło mnóstwo przyziemnych celów. Mimo skażenia grzechem w człowieku zawsze istnieje, nawet jeśli nie w pełni świadome, pragnienie szukania Boga, aktualizacji pełni powołania do bycia człowiekiem przebóstwionym⁴².

4. Przebóstwienie jako upodobnianie się do Chrystusa poprzez życie sakramentalne

Gdy Chrystus przychodzi do serca człowieka, staje się on nosicielem Chrystusa, jak to podkreśla Ignacy Antiocheński. Jeszcze dobitniej wyraża to św. Paweł w Liście do Galatów: „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Dzięki obecności Chrystusa w sercu człowieka otrzymuje on wszystkie potrzebne mu do uświęcenia dary duchowe. Podobieństwo do Boga, utraczone przez grzech pierworodny, zostaje człowiekowi przywrócone przez łaskę chrztu świętego. Ma on teraz chronić je oraz rozwijać, aż Chrystus się w nim ukształtuje w całej pełni i nastąpi przebóstwienie człowieka, czyli jego pełne zjednoczenie z Bogiem. Wówczas człowiecze serce pełne Boga staje się świątynią Jego chwały i miejscem odbicia się Jego istoty jeszcze przed uszczęśliwiającą wizją w wieczności⁴³.

Praktycznym wymiarem przebóstwienia jest upodobnianie się do Chrystusa, ściśle z Nim zjednoczenie, które dokonuje się za sprawą sakramentów. Jest to naśladowanie śmierci Chrystusa oraz narodzin do nowego życia. Poprzez chrzest chrześcijanin otrzymuje swoje nowe istnienie, przez bierzmowanie dynamizm, a przez Eucharystię życie⁴⁴. Przebóstwienie dokonuje się obiektywnie poprzez sakramenty Kościoła sprawowane w mocy Ducha Świętego, a subiektywnie poprzez ascezę człowieka, przez modlitwę, post i jałmużnę⁴⁵.

Dzięki zjednoczeniu się Boga z człowieczeństwem w Chrystusie człowiek jest wezwany do tego, aby przez łaskę stawać się osobowym bytem przebóstwionym. Jest to przemiana ponadistotowa, „transfenomenologia świętości”⁴⁶. Człowiek, który jest kształtowany na wzór Chrystusa – dzięki uczestnictwie w życiu sakramentalnym – potrafi być krzewicielem pokoju, sprawiedliwości, odnajdywać i czynić dobro, być serdecznym wobec innych, w końcu przebaczać – staje się wolny do życia miłością chrześcijańską⁴⁷.

⁴² Por. Z. J. KIJAS, *Przebóstwienie człowieka i świata*, dz. cyt., s. 140.

⁴³ Por. B. ZENKOWSKY, H. PETZOLD, *Das Bild des Menschen im Lichte der orthodoxen Anthropologie*, Marburg an der Lahn 1969, s. 75.

⁴⁴ Ch. SCHÖNBORN, *Przebóstwienie życie i śmierć*, dz. cyt., s. 45–46.

⁴⁵ Y. CONGAR, *Człowiek i przebóstwienie ...*, dz. cyt., s. 845.

⁴⁶ Por. P. EVDOKIMOV, *Kobieta i zbawienie świata*, dz. cyt., s. 57.

⁴⁷ A. J. NOWAK, *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1997, s. 36.

Przebóstwienie prowadzi do pełnej wolności w Chrystusie. Jest to wolność paradoksalna, ponieważ jest w swej istocie posłuszeństwem Chrystusowi. Chrystus sam jest wolnością i to On wyzwala człowieka ku wolności (Ga 3, 4): „Pan zaś jest Duchem, a gdzie Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3, 17). Chrystus uwalnia człowieka przede wszystkim z wewnętrznych niewoli, tj. z grzechu. Tylko On jest prawdziwym gwarantem wewnętrznej wolności i tożsamości człowieka. Chrystus przynosi człowiekowi wolność w jego najrozmaitszych uwikłaniach i lękach egzystencjalnych.

Człowiek ochrzczony jest ukierunkowany na Chrystusa na tyle, na ile żyje Ciałem Mistycznym Chrystusa, tzn. na ile żyje życiem sakramentalnym. Tylko Chrystus bowiem może w pełni ożywiać każdego członka Kościoła, ponieważ gdzie jest Chrystus Eucharystyczny, tam jest życie łaski. Sakramenty święte są dla chrześcijanina szkołą obecności w radościach i smutkach innych ludzi, w życiu całej społeczności ludzkiej. Jest to formacja „sakramentalnej osobowości” człowieka, który staje się zdolny do odpowiedniego sposobu zachowania w rozmaitych sytuacjach życia. Życie sakramentalne powinno wyrażać się konkretnie w miłości bliźniego, a nawet w miłości nieprzyjaciół⁴⁸.

Przyjęcie Chrystusa do swojego życia poprzez chrzest powinno kształtować określony sposób zachowania. Trzeba pamiętać przy tym, że człowiek upodabniający się do Chrystusa nie zostaje tym samym wyłączony spod obowiązywalności praw psychologicznych, socjologicznych czy biologicznych. Dalej przeżywa radości i cierpienie – być może nawet bardziej intensywnie. Człowiek ochrzczony jest dalej podatny na wszelkiego rodzaju choroby i nieobce są mu także zaburzenia psychiczne⁴⁹.

Ochrzczony według Klemensa Aleksandryjskiego jest właściwie już przebóstwiony, jest istotą doskonałą, nowym człowiekiem. Nie jest to jednak proces automatyczny i domaga się współpracy ze strony człowieka. Najpierw jest inicjatywa Boga, a potem jej dopełnienie poprzez współdziałanie człowieka⁵⁰. Dar obrazu powierzony człowiekowi domaga się współpracy w stawianiu się człowieka podobnym Bogu przez „udoskonalający dar miłości”⁵¹.

W dobie Ojców Kościoła chrzest nazywano oświeceniem, ponieważ otwierał on oczy człowieka na Chrystusa. Chrzest faktycznie jest zakotwiczeniem człowieka w Chrystusie, uwalnia od grzechu pierworodnego i włącza go w Paschalne Misterium Chrystusa, czyniąc go nowym człowiekiem, który ma coraz głębiej poznawać Boga. Krótko mówiąc – chrzest otwiera człowieka na proces rozwoju nowej egzystencji w Chrystusie⁵².

⁴⁸ Por. tamże, s. 39–41.

⁴⁹ Tamże, s. 44.

⁵⁰ Por. Ch. SCHÖNBORN, *Przebóstwienie życie i śmierć*, dz. cyt., s. 47.

⁵¹ Tamże, s. 48.

⁵² A. J. NOWAK, *Osobowość sakramentalna*, dz. cyt., s. 65.

5. Przebóstwienie jako realizacja Bożego podobieństwa w człowieku

Stan przebóstwienia jest efektem współpracy człowieka z łaską Boga. Polega on na uczestnictwie natury ludzkiej w jakościach życia Bożego. Jest to realizacja podobieństwa do Jezusa Chrystusa w człowieku, dar łaski Bożej bez zasługi ze strony człowieka (por. 1 P 1, 3-4)⁵³. Człowiek jest w pełni obrazem Boga, gdy spełnia się w nim ściśle zjednoczenie ciała i duszy z boskim Duchem, określanym jako niebiański i doskonały. Grzech sprawia separację od Ducha Bożego, natomiast dobre czyny przywracają jedność z Nim⁵⁴.

Przebóstwienie zakłada rozwój człowieka ku doskonałości, jego radykalną aktualizację, spełnienie daru obrazu w podobieństwie. Dzieje się to w relacji do Jezusa Chrystusa, który sam stał się najpełniejszym przykładem tego, do czego każdy z ludzi jest wezwany⁵⁵.

Człowiek potencjalnie przynależy do życia Bożego, ponieważ otrzymany w chwili jego stworzenia dar obrazu Boga, który w sobie nosi, zobowiązuje go do rozwijania w sobie życia Bożego, do zmierzania ku czystości i nieśmiertelności⁵⁶.

W zmartwychwstaniu Chrystusa objawia się na powrót z całą mocą znaczenie obrazu Boga w człowieku oraz siła do realizacji podobieństwa. W tym między innymi kryje się wyjątkowość wydarzenia paschalnego, że ukazuje jasno powołanie człowieka oraz Jego realizację w osobie wcielonego Syna Bożego⁵⁷. Duchowy proces zjednoczenia z Bogiem jest zapoczątkowany w życiu doczesnym, a realizuje się w pełni dopiero w zmartwychwstaniu. W czasie tego procesu ulega przemianie natura człowieka i ze zniszczalnej staje się niezniszczalna, zanurzona coraz bardziej w wieczności⁵⁸.

Człowiek jest powołany do przebóstwienia, czyli do stania się za sprawą łaski Bożej tym, kim Jezus jest ze swej natury. W języku św. Pawła to *hyiothesia*, usynowienie, stanie się dzieckiem Bożym⁵⁹. Chodzi nie tyle o przebóstwienie, którego człowiek doświadcza na mocy samego stwórczego aktu Boga (obraz), a które wyłania się z uśpienia w czasie chrztu św., ale o takie dojrzewanie człowieka, które prowadzi go do stawania się podobnym do Boga. Chodzi o mistyczne zjednoczenie z Bogiem, a nie o budowanie silnej osobowości, o powierzenie własnej natury do dyspozycji Boga – tak bowiem jest ona stworzona przez Boga – jako miejsce działania dla Niego (A. von Speyr)⁶⁰.

⁵³ Por. Z. J. KIJAS, *Przebóstwienie człowieka i świata*, dz. cyt., s. 136.

⁵⁴ A. ECKMANN, *Przebóstwienie człowieka...*, dz. cyt., s. 87.

⁵⁵ Por. Z. J. KIJAS, *Przebóstwienie człowieka i świata*, dz. cyt., s. 141.

⁵⁶ Por. tamże, s. 138.

⁵⁷ Por. tamże, s. 142.

⁵⁸ Por. tamże, s. 137.

⁵⁹ W. STINISSEN, *Człowiek prawdziwy ...*, dz. cyt., s. 133.

⁶⁰ Tamże, s. 139.

Jan od Krzyża wyróżnia w człowieku trzy władze: rozum, pamięć i wolę. Wszystkie one mają stać się miejscem powierzenia się Bogu i Jego panowaniu⁶¹. Przebóstwienie to do pewnego stopnia przejście od autonomii i aktywności do zależności i bierności. Władze duszy powinny stać się czułymi odbiornikami łaski Bożej zdolnymi do wychwytywania poruszeń Ducha Świętego, pozwalając się Mu oświecać i pociągać – twierdzi niedawno zmarły pisarz katolicki, Wilfrid Stinissen. Przebóstwienie rozumu dokonuje się przez wiarę. Od strony Boga wiara jest oświeceniem danym rozumowi przez Objawienie Kościołowi. Od strony człowieka wiara jest otwarciem się rozumu na natchnienia Ducha Świętego, a ostatecznie powierzeniem samego rozumu Bogu. Nie potrzeba świętości, aby przyjmować natchnienia Boże. Wystarczy być otwartym na Niego tu i teraz oraz prawdziwie liczyć na Niego. Wtedy Bóg może wykorzystać rozum jako „latarkę”, która pomaga szukać mądrości. Jest to pewnego rodzaju przynaglenie, a nie wynik spekulatywnej pracy rozumu⁶².

Stinissen stwierdza, że żyjąc łaską przebóstwienia rozumu „zwykle łatwo zauważymy, czy to, co czytamy, zostało napisane z Ducha, czy pochodzi tylko z ludzkiego źródła. Jeżeli piszący pozwolił Bogu odebrać sobie pióro, czujemy przestrzeń duchową wokół jego słowa. Zyskujemy i «widzimy» więcej niż to, co samo słowo zdolne jest wyrazić bezpośrednio. Słowa pod natchnieniem Ducha otwierają bramy wiodące do duchowej rzeczywistości. Wiodą ku ciszy i pokojowi w Bogu. Duch przemawia do ducha w nas”⁶³.

Powierzchnowa wola człowieka jest zakorzeniona w powierzchownym „ja”, głęboka wola w głębokim, prawdziwym „ja”. Można też mówić o powierzchownym rozumie, tj. rozumie ograniczonym do swych naturalnych zdolności. Rozum staje się głęboki, gdy jednoczy się z Chrystusem, który jest Logosem, Mądrością. Rezygnując z autonomicznego korzystania z własnego rozumu, człowiek stwarza przestrzeń dla Boga. Jego światło przynosi człowiekowi wiedzę, której rzeczywistość potrzebuje. Nawet więcej, Bóg chce ofiarować człowiekowi samego siebie⁶⁴.

Mądrość kontemplacyjna jest dostępna dla każdego – twierdzi Stinissen. Wystarczy prawdziwie wierzyć, aby mieć do niej dostęp. Jest to mądrość czy świadomość, która jest bardzo trudno uchwytna i praktycznie niewyraźalna w słowach⁶⁵. Rozum podlega przebóstwieniu przez wiarę, natomiast pamięć przez nadzieję. Można wyobrazić sobie pamięć jako pewnego rodzaju spichlerz, gdzie gromadzimy nasze skarby. Im większe nastąpi opróżnienie tego spichlerza, tym więcej będzie w nim miejsca dla Boga, dla jedynego prawdziwego

⁶¹ W. STINISSEN, *Człowiek prawdziwy ...*, dz. cyt., s. 138.

⁶² Por. tamże, s. 140–141, 143, 146.

⁶³ Tamże, s. 144.

⁶⁴ Por. tamże, s. 148–149.

⁶⁵ Por. tamże, s. 150–151.

bogactwa. Pamięć ma zatem oderwać się od wszelkich form i wiadomości, aby przyjąć światło łaski Bożej poprzez nadzieję⁶⁶.

Przebóstwienie woli prowadzi z kolei do tego, że człowiek już nie chce niepotrzebnych mu niewłaściwych rzeczy, albo nie chce ich zbyt zawzięcie czy zaciekle. Wolą człowiek mówi Bogu „tak”, starając się jednocześnie dostroić do Jego woli. Ma powstać swego rodzaju harmonia między wolą Boga a wolą człowieka. Bierny sposób poddania się woli Boga polega na przyjmowaniu tego, czego człowiek nie jest w stanie zmienić – to, co Bóg najwyraźniej dopuszcza, choć może nie dosłownie tego chce. Czynny sposób zestrojenia się z wolą Bożą polega na wykonywaniu tego, co Bóg nam „zleca”. Są to różne zadania, ale zawsze są to zadania miłości i gdy człowiek je wykonuje, wypowiada swoje „tak” wobec Boga. W takiej sytuacji potrzeba aktywnego wsłuchiwania się w to, czego On oczekuje⁶⁷.

6. Zakończenie

Przebóstwienie jest owocem niezwyklej wymiany pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Ten drugi się niejako „uczłowieczył”, aby ten pierwszy mógł się „przebóstwić”. Wszystko to jest powodowane miłością tak ze strony Boga, jak i ze strony człowieka. Droga przebóstwienia to właściwie „ucieleśnienie miłości Bożej w naszym życiu”. Przebóstwienie to nie próby człowieka, aby z własnej mocy przekształcić się na wzór własnych urojeń o bogu, czy też projekcji własnej wyobraźni. Bardzo łatwo można zostać zamkniętym w diabelskiej pułapce między „urojoną wszechmocą Boga i znenawidzoną własną bezsilnością”⁶⁸.

W kluczu receptywno-responywnym⁶⁹ można by powiedzieć, że recepcja łaski Bożej w życiu człowieka, która zawarta jest w darze bycia obrazem Boga, uzyskuje swoją odpowiedź ze strony człowieka poprzez rozwijanie w jego życiu Bożego podobieństwa, co zostało szczegółowo opisane w niniejszym artykule.

Teologiczna problematyka przebóstwienia nie wydaje się trafiać za bardzo do współczesnego człowieka, niemniej odpowiednie jej rozumienie oraz podanie także i dziś może stać dla niego zachętą do wejścia na drogę rozwoju duchowego. Pośród pluralistycznego wachlarza propozycji duchowych na współczesnym areopagu kultury nieco tajemniczo brzmiące *theosis/deificatio* może stać się atrakcyjną drogą dla duchowości chrześcijańskiej.

⁶⁶ W. STINISSEN, *Człowiek prawdziwy ...*, dz. cyt., s. 157.

⁶⁷ Por. tamże, s. 162–163.

⁶⁸ Ch. SCHÖNBORN, *Przebóstwienie życie i śmierć*, dz. cyt., s. 49–50.

⁶⁹ Por. A. JASTRZĘBSKI, *Receptywno – responywne ujęcie duchowości. Zarys problematyki*, „Duchowość w Polsce” 16 (2014), s. 167–178.

Rozumienie przeobóstwienia jako rozwoju czy też urzeczywistniania w życiu człowieka podobieństwa do Boga, czyli aktywowania mocy Bożego obrazu, który człowiek nosi w sobie, może być zestawiona z niektórymi koncepcjami osobowości, pojmowanej jako zewnętrzny wyraz głębokiego ja człowieka; jako rozwinięte w pełni człowieczeństwo. Zagadnienie to mogłoby się stać przedmiotem osobnego studium.

Słowa kluczowe: człowiek, łaska, *theosis*, rozwój duchowy, obraz i podobieństwo.

Homo deificatus

Summary

Theosis (deificatio) was one of the major theological topics early in both, Eastern and Western Churches. The concept of *theosis* wouldn't be a favorite tool for contemporary theologians to express the basic call of the human being to become like God (moral perfection). The human being was created as an image of God and through the grace is to become His resemblance (similitude). The process of deification is a way of transforming the human being with the power of God's grace operating in the sacraments of the Church, in God's similitude - as far as it is possible in this life. It doesn't mean that the human being would become literary God but rather that he or she would become fully human. This article is an attempt at illustrating this process based on the teaching of the Fathers of the Church and their contemporary commentators.

Keywords: human being, grace, *theosis*, spiritual development, image and similitude.

Ks. MAREK JODKO

ŚWIADECTWO NIEZŁOMNEJ WIARY I ŚWIĘTOŚCI BŁOGOSŁAWIONEGO KSIĘDZA GERHARDA HIRSCHFELDERA

„Albo jest się Niemcem, albo chrześcijaninem. Nie można być jednym i drugim”¹ – te słowa Adolfa Hitlera najbardziej ukazują realia okresu, kiedy w Niemczech rozwijał się narodowy socjalizm i stał w opozycji do chrześcijaństwa. Po dojściu Hitlera do władzy na początku 1933 r. nie tylko bezpośrednio walczone z Żydami, ale także z Kościołem. Dlaczego? Otóż główne idee zawarte w *Mein Kampf*², czyli koncepcja walki rasowej³, ubóstwienie idei narodu i wódza⁴, utylitarne traktowanie człowieka⁵, stanowczo kłóciły się z fundamentalnym nauczaniem Kościoła.

W 2010 r. ukazała się książka pt. *Marek Edelman: Bóg śpi*⁶, jako wywiad-rzeka z Markiem Edelmanem, żydowskiego pochodzenia lekarzem, jednym z przywódców powstania warszawskiego. W niej opisane jest pewne wydarzenie. Otóż Edelman został w 2007 r. zapytany przez małego chłopca, czy wierzy w Boga – odpowiedział: „Dajcie mu spokój. On śpi”⁷, a zapytany o wiarę powiedział, że Boga wymyślili sobie ludzie jako pewnego rodzaju „protezę: że jak jest ciężko, to człowiek próbuje się na nim [Bogu] wesprzeć”⁸. Nawet dziś, patrząc z perspektywy minionych tragicznych wydarzeń XX w., w pewnym

¹ P. ROLAND, *Naziści i okultyzm. Ciemne moce III Rzeszy*, Warszawa 2011, s. 131.

² A. HITLER, *Mein Kampf*, w: www.radioislam.org/historia/hitler/mkampf/pdf/pol.pdf [2014].

³ Tamże, s. 41–45.

⁴ Tamże, s. 84–86.

⁵ Tamże, s. 53.

⁶ W. BEREŚ, K. BURNETKO, *Marek Edelman: Bóg śpi*, Warszawa 2010.

⁷ Tamże, s. 9.

⁸ Tamże, s. 28.

sensie zasadne jest pytanie niektórych ludzi – czy Bóg jako demiurg zapadł w głęboki sen? Może faktycznie jest On iluzją, wymysłem czy ową protezą...?

Powyższe stwierdzenia i pytania jakie rodziły się w tamtym czasie przywołał Ojciec Święty Benedykt XVI w swoim przemówieniu w Auschwitz 28 maja 2006 r., kiedy przebywał z wizytą apostolską w Polsce. Pytał wówczas: „Gdzie był Bóg w tamtych dniach? Dlaczego milczał? Jak mógł pozwolić na tak wielkie zniszczenie, na ten tryumf zła?”⁹. Papież wówczas dla zobrazowania żalu i bólu z odniesionego cierpienia, posłużył się słowami Psalmu 44, który wyraża cierpienie Izraela: „...starłeś nas na proch w miejscu szakali i okryłeś nas mrokiem. Lecz to z Twego powodu ciągle nas mordują, mają nas za owce na rzeź przeznaczone. Ocknij się! Dlaczego śpisz, Panie? Przebudź się! Nie odrzucaj na zawsze! Dlaczego ukrywasz Twoje oblicze, zapominasz o nędzy i ucisku naszym? Albowiem dusza nasza pogrążyła się w prochu, a ciało przywarło do ziemi. Powstań, przyjdź nam na pomoc i wyzwól nas przez swą łaskawość!”¹⁰. Ten doznany ból, nie może być powodem obwiniania Boga za zło, a co gorsza – nie może być dowodem na Jego niebyt. Ludzka bezsilność i błąd polega na absolutnym racjonalizowaniu rzeczywistości, co też Benedykt XVI ujął w słowach: „Nie potrafimy przeniknąć tajemnicy Boga – widzimy tylko jej fragmenty i błędzimy, gdy chcemy stać się sędziami Boga i historii”¹¹.

Dlatego odpowiednią postawą poznania Boga i doświadczenia Jego jest wiara, która angażuje intelekt i wolną wolę człowieka¹². Wiara przede wszystkim jest łaską, którą Bóg daje człowiekowi w celu poznania i miłowania Go. Trafnie akt wiary ujął św. Tomasz z Akwinu, pisząc w swoim dziele pt. *Summa theologiae*: „Wiara jest aktem rozumu, przekonanego o prawdzie Bożej z naku woli, poruszonej łaską przez Boga”¹³. Sam akt wiary (powiedzenie: „wierzę w Boga”) nie wystarczy, aby się zbawić¹⁴. Zbawiciel wielokrotnie zwracał uwagę w swoich wypowiedziach¹⁵ i przypowieściach¹⁶, że wiara wymaga konsekwentnego, czyli ufego posłuszeństwa Bogu wobec Jego przykazań.

Gdybyśmy w ten sposób przyjmowali postawę Boga jako jedynie drzemającego konstruktora świata, to jak byśmy wytłumaczyli chociażby cały sens orędzia Bożego miłosierdzia¹⁷ przekazanego przez św. Faustynę Kowalską na po-

⁹ BENEDYKT XVI, *Przemówienie Benedykta XVI w Auschwitz 28 maja 2006 roku*, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/pl_20060528_3.html [2014].

¹⁰ Tamże, por. Ps 44, 20.23-27.

¹¹ Tamże.

¹² *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 155.

¹³ Tamże.

¹⁴ por. Jk 2, 19.

¹⁵ por. Mt 7, 15-23; Mt, 8, 5-10; Mt 16, 24.

¹⁶ por. Mt 21, 18-22; Mk 4, 30-32.

¹⁷ por. Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia (prawa autorskie), *Błogosławiona s. M. Faustyna Kowalska. Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 1995.

czątku minionego wieku? To właśnie za jej przyczyną Jezus przypomina światu o swojej bliskiej obecności, jak czytamy w *Dzienniczku*: „Powiedz, córko moja, że jestem miłością i miłosierdziem samym¹⁸. [...] mów światu o Moim wielkim i niezgłębionym miłosierdziu¹⁹. Ksiądz prof. Józef Tischner w swojej małej książeczce pt. *Drogi i bezdroża miłosierdzia*²⁰, napisał: „Dzienniczek św. Faustyny jest przepełniony bólem i żalem z powodu marnotrawstwa Bożych darów przez zagubionych ludzi²¹. W ten sposób autor zawarł postawę ludzi, którzy potrafią tak bardzo odwrócić się od Boga, sprzeciwiając się Jego świętej woli, czego wynikiem był chociażby narodowy socjalizm. Ideologia socjalistyczna, która przybrała w latach trzydziestych XX w. postać nazizmu w Niemczech, wydaje się stawiać na pierwszym miejscu kult rasy, narodu i wodza. Jej prekursorem był Adolf Hitler, który miał stworzyć szczęśliwy naród na co najmniej tysiąc lat (idea Tysiącletniej Rzeszy²²).

Patrząc na przykłady ofiarnych wyznawców, którzy dali świadectwo miłości, jak można wytłumaczyć fakt ich poświęcenia? Co było ich motywacją i inspiracją, aby przyjąć dobrowolną ofiarę? Gdyby ten Bóg nie istniał lub gdyby tylko gdzieś tam sobie był, czy to skłoniłoby tych bohaterów, aby w imię wspomnianej protezy czy niebytu oddawać życie? Jak zatem wytłumaczyć fakt poświęcenia i ofiary, miłości za cenę życia i zdrowia wielu męczenników? Otóż szereg ludzi w tamtym czasie traciło wiarę w Boga. Uciekali w rozpacz i pogardę dla Niego. Dla innych natomiast była to sposobność do dawania świadectwa, że miłość największą posiada wartość. Motywacją był właśnie osobowy Bóg i wiara, która pomagała przetrwać okropieństwa wojny. Wyrazem tego są przykłady wielu katolików, którzy nie ulegli propagandzie goebbel-sowskiej i dali świadectwo miłości. Warto wspomnieć grupę 108 męczenników za wiarę, których św. Jan Paweł II beatyfikował w Warszawie 13 czerwca 1999 r. Wówczas powiedział: „Błogosławieni męczennicy wołają do naszych serc: Uwierzcie, że Bóg jest miłością! Uwierzcie na dobre i na złe! Obudźcie w sobie nadzieję! Niech ta nadzieja wyda w was owoc wierności Bogu we wszelkiej próbie!²³. Papież zwrócił uwagę na wiarę, która powinna wznieść się ponad to, co dzieje się wokół człowieka, pomimo dobra i zła. Każda chwila jest sposobnością do dawania świadectwa miłości szczególnie wtedy i tam, gdzie szerzy się zło. Ponadto należy wymienić jeszcze pojedynczych świadków wiary, takich jak św. Maksymilian Kolbe, św. Edyta Stein czy bł. Michał Kozal. Obecnie w toku jest drugi proces beatyfikacyjny prowadzony przez diecezję

¹⁸ Por. Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia (prawa autorskie), *Błogosławiona s. M. Faustyna Kowalska. Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, dz. cyt., s. 307.

¹⁹ Tamże, s. 84.

²⁰ J. TISCHNER, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 1999.

²¹ Tamże, s. 23.

²² R. SALA, *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu*, Warszawa 2006, s. 248.

²³ JAN PAWEŁ II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy Świętej dnia 13 czerwca 1999*, w: <http://mateusz.pl/jp99/pp/1999/pp19990613a.htm> [2014].

pelplińską, który obejmuje 89 kandydatów²⁴. Mowa jest o ludziach z różnych grup społecznych, zarówno duchownych jak i świeckich, kobiet i mężczyzn.

Do grona czcigodnych męczenników za wiarę należy też zaliczyć błogosławionego księdza Gerharda Hirschfeldera, który w czasie rozwijającego się narodowego socjalizmu w Trzeciej Rzeszy, głosił prymat jedynego i miłosiernego Boga. Stał się przy tym wielkim obrońcą godności człowieka. Jest on szczególnie związany z dzisiejszą diecezją świdnicką, ponieważ na jej terenie się urodził, spędził lata dzieciństwa, posługi duszpasterskiej oraz czas niewoli. Jako kapłan duszpasterzował w Czeremnej i w Bystrzycy. Ostatni rok spędził w obozie koncentracyjnym KL Dachau, gdzie zmarł z wycieńczenia.

1. Początki dojrzewającego powołania

Kiedy wczytujemy się w jego życiorys, zauważyć można, że od młodszych lat był z jednej strony zwyczajnym chłopcem żyjącym pośród rówieśników, z drugiej – wyróżniała go wiara w Boga pełna pokory i ufności. Urodził się 17 lutego 1907 r. w Kłodzku (niem. Glatz)²⁵. Chrzest przyjął w jezuickim kościele parafialnym pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny²⁶. Nadano mu imiona: Gerhard, Franciszek i Jan. Matka Maria (z zawodu krawcowa) samotnie i pobożnie wychowywała Gerharda²⁷. O ojcu wiemy niewiele. Prawdopodobnie był żydowskim kupcem i z Marią nie miał ślubu²⁸.

Gerhard choć był pogodnym i lubianym dzieckiem, to w dzieciństwie doświadczył biedy oraz smutku ludzi, którzy dzielili z nim ten sam los. Nie czuł przywiązania do ziemskich dóbr czy rozrywki, ale zawsze cenił modlitwę. Jako dziecko bawił się w księdza, który w zaciszu swego domu celebrował nabożeństwa czy głosił kazania. Już wtedy myślał o kapłaństwie²⁹. W Kłodzku uczęszczał do szkoły podstawowej i gimnazjum, które ukończył 3 marca 1927 r., zdobywając dyplom dojrzałości (z jedną oceną niedostateczną z języka greckiego przy prawie wszystkich dostatecznych)³⁰. Uczniem był przeciętnym i nie wyróżniającym się. Chociaż według relacji jego kuzynki Marii Hirschfelder, był bardzo inteligentny i gorliwy w nauce³¹.

²⁴ W. MAZUROWSKI, W. WĘCKOWSKI, *Zginęli za wiarę*, Pelplin 2011.

²⁵ Z. SZCZEPANIAK, *Duszpasterz młodzieży ks. Gerhard Hirschfelder 1907–1942*, Kłodzko 2010, s. 12.

²⁶ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM (P.N. 2265), *Beatificationis seu Declarationis martyrii Servi Dei Gerardi Hirschfelder Sacerdotis Dioecesisani. In odium fidei, uti fertur, interfecti (1907–1942). Positio Super Martyrio*, Roma 2002, s. 16.

²⁷ Tamże, s. 17.

²⁸ Tamże, s. 18.

²⁹ Tamże, s. 20.

³⁰ Tamże, s. 196.

³¹ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM (P.N. 2265), dz. cyt., s. 20.

Po gimnazjum, chcąc realizować swoje powołanie do kapłaństwa, rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne na Uniwersytecie Wrocławskim. Na początku jednak miał problem z przyjęciem ze względu na formalną przeszkodę kanoniczną, która mówiła o nieprawidłowości z braku (*irregularitas ex defectu*) ślubnego pochodzenia, czyli z nieprawego pochodzenia³² (*defectus natalium*). Lecz po otrzymaniu dyspensy od biskupa, mógł kontynuować swoją formację. Podczas studiów jak i na wakacjach angażował się w duszpasterstwo młodzieży zrzeszające się w katolickiej organizacji młodzieżowej *Quick-born*. Umiał też aktywnie zainteresować ich sobą, wykorzystując przy tym swój talent aktorski i muzyczny, grając na gitarze i śpiewając. Lubił uczestniczyć w pieszych wycieczkach i obozach formacyjnych³³. Święcenia kapłańskie otrzymał w katedrze wrocławskiej 31 stycznia 1932 r., z rąk kard. Adolfa Bertrama, arcybiskupa wrocławskiego³⁴. Pierwsza przykrość, jaka przytrafiła się ks. Gerhardowi była związana z miejscem jego urodzenia. Chodziło o to, że nie mógł odprawić prymicji w swoim kościele parafialnym, bo miał nieślubne pochodzenie. Odprawił ją w kaplicy zakonnej sióstr Najświętszego Serca Pana Jezusa w Długopolu³⁵.

2. Apostolstwo w duszpasterstwie

Posługę kapłańską rozpoczął 1 kwietnia 1932 r.³⁶ jako wikariusz w parafii pod wezwaniem św. Bartłomieja Apostoła w Czermnej (niem. Tscherbenej liczącej wówczas około 4,5 tys. mieszkańców³⁷). Początkowo został przyjęty chłodno przez proboszcza ks. Augustina Hauffena (1855–1939), lecz to sceptyczne nastawienie trwało bardzo krótko. Ksiądz Gerhard szybko dał się poznać jako sumienny i pobożny współpracownik do tego stopnia, że 21 marca 1934 r. sam ks. Hauffen prosił prałata Franza Ditterta, wielkiego dziekana hrabstwa kłodzkiego, aby nie przenosił go z parafii³⁸. Proboszcz wówczas pi-

³² Początkowo w Kościele kandydatom do święceń, których owa nieprawidłowość dotyczyła, udzielano sakramentu kapłaństwa. Z czasem, poczynając od synodu IX w Toledo z 659 r., aż wreszcie w XI w. przez synod w Poitiers z 1078 r., papież Grzegorz IX zatwierdził w całym Kościele zakaz wyświęcania na kapłanów kandydatów mających nieprawie pochodzenie. Brzmiało to tak: „*Ut filii presbyterorum et caeteri ex fornicatione nati ad sacros ordines non promoveantur*” (c. 1, X, I, 17) i odnosiło się jedynie do święceń wyższych, lecz z czasem zwyczajowo rozszerzyło się także na święcenia niższe, w: F. BĄCZKOWICZ, *Prawo kanoniczne*, t. II, Kraków 1933, s. 106.

³³ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM (PN. 2265), dz. cyt., s. 21.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 22.

³⁶ Tamże, s. 24.

³⁷ Z. SZCZEPANIAK, dz. cyt., s. 69.

³⁸ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM (PN. 2265), dz. cyt., s. 405.

sał między innymi, że „można go traktować z radością jak swojego brata”³⁹. Jednak po siedmiu latach służby „Hirschla” (niem. mały jeleń, jelonek) – bo tak nazwał go żartobliwie proboszcz – musiał odejść. Jego posługa w parafii poza codziennymi obowiązkami polegała na katechizowaniu dzieci i młodzieży⁴⁰. Spotkania ubogacał swoim talentem muzycznym i aktorskim, pociągając innych do aktywności⁴¹. Czynn timer angażował się też w działalność Stowarzyszenia Katolickiego Młodzieży Męskiej, które nosiło nazwę „Rodzina Kölpinga”⁴² (Kölpingfamilie)⁴³. W ramach tej grupy spotykała się młodzież męska (od 16 roku życia), kultywując hasło: „Religia i cnota, pracowitość i piękność, jedność i miłość, pogoda ducha i żart”⁴⁴. W stosunku do panującej władzy wraz z wiceprezesem Wilhelmem Hannuschem, oboje byli zawsze: „Przeciwko swastyce”⁴⁵.

Dużą część swojej posługi duszpasterskiej poświęcał samej młodzieży. Organizował dla nich spotkania formacyjne, obozy, przedstawienia teatralne o tematyce religijnej, a oni cenili go za jego otwartość i dobroć. Jego troska polegała przede wszystkim na tym, aby rozpałić w nich ducha religijnego, bo naziści werbowali młodych do Hitlerjugend, aby wcielić ich później do armii. Marta Taucova tak zaświadczyła: „Prawdą jest, że był ostrożny w swoich wypowiedziach, ale dla nas był wyraźnie rozpoznawalny jako przeciwnik narodowego socjalizmu. Widział wielkie niebezpieczeństwo z powodu tych fałszywych doktryn, które wisiało nad młodzieżą i starał się ich chronić”⁴⁶. Uważał, aby młodzi unikali prowokacji, konfliktów i trzymali się z daleka od bojówkarzy Hitlerjugend, aby nie dali się namówić na ich propozycje wstąpienia do tej organizacji⁴⁷. Ksiądz Gerhard sam był dla nich przykładem opanowania i spokoju, które dawała mu niezachwiana wiara we wszechmoc Boga i Jego miłość.

Świadek tamtych wydarzeń Anna Duchatschova kiedyś powiedziała: „Sługa Boży usiłował utwierdzić młodych ludzi w wierze, abyśmy umieli oprzeć się fałszywej ideologii”⁴⁸. Natomiast podstawową przyczynę wywiezienia ks. Gerharda do Dachau określił Hermann Scheipers w następujących słowach:

³⁹ H. GOEKE, *Gerhard Hirschfelder Priester und Märtyrer*, Dialogverlag, Münster 2010, s. 49.

⁴⁰ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM (PN. 2265), dz. cyt., s. 24.

⁴¹ Tamże, s. 25.

⁴² Ojcem chrzestnym tej organizacji był bł. ks. Adolf Kölping (1813–1865), niosący pomoc wielu ubogim rodzinom, zakładając dla nich w Niemczech ochronki, noclegownie i szkoły: w: Tamże, s. 165–166.

⁴³ Z. SZCZEPANIAK, dz. cyt., s. 70.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ B. FRANKE, J. HORMANN, H. MELCHERS, *Kaplan Gerhard Hirschfelder ein Märtyrer aus Grafschaft Glatz*, Im Selbstverlag des Herausgebers, Münster 1989, s. 7.

⁴⁶ Tamże, s. 76.

⁴⁷ Tamże, s. 77.

⁴⁸ Tamże, s. 79.

Nie ulega wątpliwości, że Sługa Boży został deportowany do obozu koncentracyjnego w Dachau, ponieważ prezentował postawę przekonanego katolika, i ze względu na obronę wiary katolickiej bronił jej, dając przykład dla młodzieży⁴⁹. Był inwigilowany, lecz nie dał się w żaden sposób zastraszyć nikomu. Z powinności kapłańskiej przepowiadał Słowo Boże i wykonywał różne czynności duszpasterskie przy tym troszcząc się o powierzonych mu parafian. Na zawołanie *Heil Hitler!*, odpowiadał „Niech będzie pochwalony, amen”, (w formie skrótu „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”)⁵⁰. Potrafił czerpać żywą radość z przeżywanej wiary i posługi w tak trudnych czasach dla Kościoła. Świadek Josef Franz twierdzi, że: „Z wiary w Wszechmocnego, szedł wiernie drogą bez skazy. Siła Boża promieniowała od niego, ponieważ był zawsze w radosnym nastroju”⁵¹.

3. Trudności duszpasterskie w relacji z nazistami

Działalność duszpasterska w czasie rozwijającego się narodowego socjalizmu w Niemczech była z każdym rokiem coraz trudniejsza. Zakazywano nauczania religii w szkołach, zgromadzeń, obozów formacyjnych dla dzieci i młodzieży. Władza bała się ze strony Kościoła wszelkich działań opozycyjnych⁵². Jak zeznaje świadek w procesie beatyfikacyjnym, Ingeborg Schithmacher: „Narodowy socjalizm miał wrogi stosunek do religii katolickiej. Próbował stłumić instytucję kościelną, opanować prasę, zakazać stowarzyszeń, ale nie mógł wstrząsnąć indywidualnymi katolikami w ich wierności”⁵³. Natomiast inny świadek, Franz Berger twierdził, że uczęszczanie na Mszę Świętą i manifestowanie wiary skutkowało aresztowaniem a nawet zsyłką do obozu koncentracyjnego. Każdy „musiał wziąć pod uwagę – jak twierdzi Barbara Franke – działania z najgorszymi konsekwencjami”⁵⁴. Taka inwigilacja dotyczyła szczególnie duchownych, także ks. Gerharda. Gestapo wraz z Hitlerjugend prowadzili akcję wywiadowczą i sabotażową wobec duchownego⁵⁵. Głównym przedstawicielem ówczesnej władzy, który zajmował się działalnością błogosławionego był Arno Rogowski, nauczyciel, szef lokalnego okręgu NSDAP w Czermej⁵⁶. Przyczynił się on między innymi do przeniesienia ks. Gerharda do Bystrzycy oraz późniejszego aresztowania.

⁴⁹ B. FRANKE, J. HORMANN, H. MELCHERS, *Kaplan Gerhard Hirschfelder ein Märtyrer aus Grafschaft Glatz*, dz. cyt., s. 77.

⁵⁰ Tamże, s. 78.

⁵¹ Tamże, s. 80.

⁵² CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM (PN. 2265), dz. cyt., s. 25.

⁵³ Tamże, s. 38.

⁵⁴ Tamże, s. 39.

⁵⁵ Tamże, s. 45.

⁵⁶ Tamże, s. 406.

Mimo że ks. Gerhard nie atakował wprost ideologii nazistowskiej, to wszelkie jego inicjatywy duszpasterskie gestapo rozpatrywało pod kątem walki z władzą. Śledzono go, podsłuchiowano, oraz wzywano na przesłuchania. Wielokrotnie był zastraszany i fałszywie oskarżany o wrogość wobec narodu niemieckiego⁵⁷. Akt oskarżenia został sformułowany głównie w następujących punktach:

1. 3 lutego 1937 roku zorganizowano w piwiarni w Czermej spotkanie towarzyskie, na którym bawiło się około 60 osób młodzieży parafialnej przy śpiewie pieśni świeckich. Ksiądz zafundował wszystkim dziewczętom naleśniki. Później wszystkim wystawił sztukę w stylu teatru lalek. Na końcu zaczęto tańczyć.
2. Oskarżony miał taki wpływ na młodzież, że ze 120 osób, które miało wstąpić do organizacji Hitlerjugend, przystąpiło jedynie 89 osób, ale mimo to wszyscy należą do młodzieży parafialnej.
3. Co prawda nie udowodniono mu w jego wypowiedziach bezpośrednich ataków na władze państwowe oraz nawoływania do bojkotu, ale będzie on prowadził „cichą i nieustanną walkę z narodowym socjalizmem” oraz będzie atakować przez kolejne lata, z ambony i przy innych okazjach, NSDAP i jej instytucje w „zdaniach zawierających podwójne znaczenie”⁵⁸.
4. Według policji podczas mszy św. stosował „ukryte podżeganie”, czyli występował przeciwko narodowemu socjalizmowi.
5. Poddawał publicznej krytyce niektóre zarządzenia szefa policji.
6. Organizował zamknięte spotkania z młodzieżą w parafii.
7. Przeczytał 21 lutego 1937 roku publicznie z ambony dwukrotnie postanowienie szefa administracji powiatowej z 19 stycznia 1937 roku odnoszące się do wezwania go na przesłuchanie i drugie z 16 lutego 1937 roku będące odpowiedzią przewodniczącego Rady Wojewódzkiej na pismo wikariusza generalnego Ditterta dotyczące procesu ks. Gerharda. Ponadto ton jego wypowiedzi miał zachęcać wiernych do tego, aby uwierzyli w niechęć do władzy, która bezprawnie walczy z Kościołem i stowarzyszeniami katolickimi.
8. Notoryczne łamanie paragrafu 4 ustawy „o nieograniczonych pełnomocnictwach dla rządu”⁵⁹ z 28 lutego 1933 roku wraz z paragrafem 1 i 2 ustawy o Policji przeciwko związkom wyznaniowym młodzieży z 23 lipca 1935 roku⁶⁰.

⁵⁷ Z. SZCZEPANIAK, dz. cyt., s. 74.

⁵⁸ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM (P.N. 2265), dz. cyt., s. 220.

⁵⁹ Z. SZCZEPANIAK, dz. cyt., s. 75.

⁶⁰ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM (P.N. 2265), dz. cyt., s. 218–224.

4. Roczna posługa w Bystrzycy

W 1939 r. wikariusz generalny i wielki dziekan Kłodzka ks. prałat dr Franz Xaver Monse (1882–1962), obserwując wewnętrzne niepokoje miejscowego gestapo z powodu odważnej postawy ks. Gerharda, przeniósł go do Bystrzycy (wówczas była ona większa od Czermej o mniej więcej 2,5 tys. mieszkańców), gdzie został ustanowiony duszpasterzem młodzieży w hrabstwie kłodzkim. Proboszczem był wtedy ks. Pius Jung. Ksiądz Gerhard jak na poprzedniej parafii, tak tutaj wykonywał swoje obowiązki, mimo ciągłej obserwacji gestapo⁶¹. Wtedy też zmarła mu matka⁶², co dodatkowo przysporzyło mu cierpienia.

Hitlerowcy, posługując się bojówkami Hitlerjugend, prowokowali, aby złapać go na jakimś potknięciu. Marta Tausz zeznając na procesie beatyfikacyjnym, potwierdziła to, dodając jeszcze, że „My, młodzież ostrzegaliśmy Go”⁶³, lecz on mówił: „Dzieci, ja nie mogę inaczej, gdy widzę, co czyni się przeciwko Kościołowi i godności ludzkiej, to muszę to wyrzucić z mojego serca”⁶⁴. Na jego tragicznej przyszłości zaważył pewien incydent. Otóż młodzież Hitlerjugend sprofanowała przydrożny drewniany krzyż, przestrzeliwując oczy pasyjce, oraz posąg kamienny Matki Bożej, którego częściowo utracono i odwrócono do góry nogami⁶⁵. Według relacji ks. Langera szef bojówkarzy Hitlerjugend na polecenie swych władz sprowokował świątobliwego wikariusza do ostrej i zdecydowanej reakcji⁶⁶.

Ksiądz Gerhard zbulwersowany tą bezbożną profanacją w niedzielę 27 lipca 1941 r. wypowiedział następujące słowa: „Kto wrywa z serc młodzieży Chrystusa, jest przestępcą”⁶⁷. Po tych słowach został aresztowany i wywieziony do więzienia⁶⁸ do Kłodzka, gdzie przesiedział ponad pięć miesięcy

⁶¹ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM (P.N. 2265), dz. cyt., s. 56.

⁶² Tamże.

⁶³ M. BÖNTE, „Kirche und Leben”, 19.10.2010, s. 16.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM (P.N. 2265), dz. cyt., s. 60.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże, s. 58.

⁶⁸ *Haftanstalt Glatz mit Tuberkulosenabteilung* – oficjalna nazwa więzienia (tłum. więzienie w Kłodzku z oddziałem chorych na gruźlicę), które było przeznaczone głównie dla mężczyzn, chociaż według danych z dnia 1.02.1941 r. było tam 281 mężczyzn i 5 kobiet (siódme co do liczności osadzonych na Dolnym Śląsku). Aresztowano osoby w trzech kategoriach: skazani przez sądy powszechne i wojskowe, aresztowani, których proces sądowy jest w toku, oraz więźniowie policyjni (*Polizeihäftlinge*) aresztowani przez gestapo, do których należał ks. Gerhard Hirschfelder. W momencie osadzenia ks. Gerharda przebywało ponad siedmiuset więźniów (1.04–27.12.1941 – 752 osadzonych), w: A. KONIECZNY, *Więzienie karne w Kłodzku w latach II wojny światowej*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka”, Rocznik XXIX (1974) nr 1–4, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk 1974, s. 369–380.

w niewoli. Stamtąd wywieziony został do obozu koncentracyjnego w Dachau. Był przekonany, że w tych wydarzeniach realizuje się wola Boża, której musi być poddany: „W tym momencie wybranym przez Ciebie Boże mam cierpieć. Panie dziękuję Ci za to. Czy bycie dobrym chrześcijaninem może dokonać się bez bólu?”⁶⁹. Kiedy mówił o swoim losie, zawsze podkreślał słowa „jeśli Bóg chce”⁷⁰. W cierpieniu, jakiego doświadczał, jeszcze bardziej mógł przybliżyć się do Boga. Dowodem na to jest list z 30 października 1941 r.⁷¹, który adresował do swoich kuzynek: „W ostatnich trzech miesiącach mojego pobytu tutaj doświadczyłem, jak naprawdę nasze życie zależy od Boga i czym jesteśmy bez Niego”⁷². Zależność ta jest również zwrotna – Bóg nigdy nie zawiedzie człowieka. Pisał tak: „Proszę, abyście się nie bali o mnie. Bóg mnie nie opuści, jestem tego pewien”⁷³. Ani więzienie ani jakakolwiek inna forma prześladowania nie była dla niego powodem, aby zwątpić w miłość Boga. Dla lepszego zobrazowania tej myśli posłużył się ks. Gerhard w jednym ze swoich listów słowami św. Pawła z Listu do Rzymian – „Jeżeli Bóg z nami, któż przeciwko nam? [...] Któż nas może odłączyć od miłości Chrystusowej? Utrapienie, ucisk czy prześladowanie, głód czy nagość, niebezpieczeństwo czy miecz?”⁷⁴. Proboszcz bystrzycki ks. Adolf Langer zapisał w swoich zeznaniach, że ks. Gerhard był szczególnie pilnowany przez gestapo od samego przyjazdu na parafię: „Homilia, którą wygłosił w Nowej Bystrzycy w niedzielę poświęcona była pamięci żołnierzy. Stało się to okazją do skargi i doszło do przesłuchania przez gestapo, w Bystrzycy. Znowu nie było możliwości, aby udowodnić mu winę, ale powiedziano mu, że cierpliwość wkrótce się skończy: następnym razem zostanie aresztowany”⁷⁵. I tak też się stało w niedługim czasie.

Głębką refleksją teologiczną o tematyce pasywnej okazały się rozważania do drogi krzyżowej⁷⁶, które napisał, przebywając w więzieniu w Kłodzku. Utożsamia się on z cierpiącym Chrystusem⁷⁷. Piętnuje ówczesną nienawiść wrogów Kościoła wobec Jezusa, który dzisiaj również cierpi w swoich wyznawcach. Prosi Boga o pomoc w niesieniu krzyża a także o przebaczenie dla prześladowców. Jedynym dla niego pragnieniem jest zbawienie: „Najpiękniejszą zapłatą będzie dla mnie zbawienie duszy”⁷⁸.

⁶⁹ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM (P.N. 2265), dz. cyt., s. 356.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże, s. 232.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Rz 8, 31-35.

⁷⁵ Tamże, s. 84.

⁷⁶ Tamże, s. 351–354.

⁷⁷ Tamże, s. 351.

⁷⁸ Tamże.

5. Wierność do końca

Dnia 15 grudnia 1941 r. wyruszył w ostatnią swoją podróż – w drogę do obozu w Dachau⁷⁹. Podczas podróży nawet potrafił podzielić się kanapkami i słodyczami ze współwięźniami. Pamiętne Boże Narodzenie, które spędzili z nim skazani w więzieniu we Wiedniu (przystanek na drodze do Dachau), było dla nich wielkim przeżyciem. Jeden ze świadków pamiętnego wieczoru zauważył, wspominając to, co powiedział do nich wówczas ks. Gerhard: „Jeszcze nigdy nie słyszałem takiego przemówienia o narodzinach Jezusa”⁸⁰. Po przybyciu do obozu był traktowany wyjątkowo okrutnie. Kary cielesne, wyzwiska, szykany i bluźnierstwa stały się codziennością tamtego miejsca. Był też wątłego zdrowia i pobyt tam narażał go na wiele różnych chorób⁸¹. Esesmani traktowali wszystkich według jednej zasady: „W obozie nie uznaje się chorych! Są tylko zdrowi lub trupy”⁸² oraz druga dotycząca Żydów i księży: „Wszyscy Żydzi i księża muszą wyzdychać!”⁸³.

W obozie ks. Gerhard na początku pracował jako pomoc kuchenna w roznoszeniu kilkudziesięciokilogramowych garnków z zupą po barakach. Mróz dochodzący nawet do -40° C, ciągle wyzwiska esesmanów narzucających tempo, skromny ubiór sprawiały, że jego zdrowie coraz bardziej się wyniszczało⁸⁴. Wszystko jednak robił na miarę swoich możliwości przy nieustannej modlitwie, którą nieraz słyszeli więźniowie⁸⁵. Po zimie, pracował w polu na plantacji ziół leczniczych i korzennych, w które zaopatrywane było wojsko Rzeszy. W związku z tym, że dni były coraz dłuższe, to pracował nawet od dziesięciu do dwunastu godzin dziennie przy rozbijaniu grud ziemi po pracach ornych⁸⁶. Mimo cierpień, jakie znosił, nie zapominał o innych, aby im pomagać i służyć. Świadkowie jego cierpień porównywali go do owocu, że „stał się zbyt dobry dla tego przemijającego świata, już wewnętrznie dojrzały jak winogron w czasie żniwa”⁸⁷. Natomiast ks. Josef Albinger, przypominając słowa Jezusa, powiedział o nim, że miał on „dziecięcą wiarę”⁸⁸.

Ks. Gerhard nie tylko wykonywał prace w obozie, lecz nie zapomniał o swojej posłudze kapłańskiej. Poza modlitwą, której przewodził wśród osadzonych, głosił okolicznościowe nauki, kazania, a także udzielał sakramen-

⁷⁹ Zob. Rz 8, 31-35.

⁸⁰ Tamże, s. 95.

⁸¹ Tamże, s. 25.

⁸² A. Z. URBAŃSKI OCD, *Duchowni w Dachau. Wspomnienia z przeżyć około dwóch tysięcy księży w hitlerowskim obozie koncentracyjnym*, Kraków 1945, s. 64.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM (P.N. 2265), dz. cyt., s. 73.

⁸⁵ B. FRANKE, J. HORMANN, H. MELCHERS, dz. cyt., s. 27.

⁸⁶ T. MUSIOŁ, *Dachau 1933–1945*, Katowice 1968, s. 128–129.

⁸⁷ B. FRANKE, J. HORMANN, H. MELCHERS, dz. cyt., s. 26.

⁸⁸ Tamże, por. Mt 18, 3-4.

tu pokuty i pojednania. Swoją postawą i dobrym słowem pocieszał innych, dodawał im wiary i nadziei, że miłość Boga zawsze zwycięży. Zachęcał do czynienia dobra i miłości bliźniego, idąc za przykładem słów św. Pawła: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj!”⁸⁹. Jego postawa była również konsekwencją wielkiej duchowości, którą wyrabiał sobie przez lata formacji w seminarium i później pracując jako duszpasterz w Czeremnej i Bystrzycy. Jeden ze świadków obozowych ks. Duschak tak zeznał o nim: „Gerhard Hirschfelder był twardy nie dzięki cechom jego charakteru, ale dlatego, że posiadał niespotykaną samodyscyplinę i niesamowitą ilość miłości, dzięki którym co godzinę odnosił nowe zwycięstwa”⁹⁰.

Ksiądz Gerhard zapisał się w świadomości współwięźniów jako ten, który doskonale realizował przykazanie miłości bliźniego, co w tamtym okresie panowania totalitarnego reżimu było zdecydowaną opozycją do idei narodowego socjalizmu. W tym kontekście można posłużyć się słowami św. Augustyna:

Biskupem jestem dla was, chrześcijaninem jestem razem z wami. Tamto jest przyjętym obowiązkiem, to łaską. Tamto wystawia na niebezpieczeństwo, to przynosi zbawienie. Kiedy w wielkim morzu działalności biskupiej miotają nami burze, przypominamy sobie o Tym, którego Krwią zostaliśmy odkupieni, i uspokojeni tą myślą wpływamy jakby do bezpiecznego portu. Z jednej strony trud osobistego obowiązku, z drugiej – odpoczynek we wspólnym dobrodziejstwie. Zatem im więcej cieszę się tym, że razem z wami jestem odkupiony, a nie, że jestem waszym przełożonym, tym pełniej chciałbym być – zgodnie z wolą Pana – waszym sługą, abym nie okazał się niewdzięcznikiem, skoro aż za taką cenę mogę być waszym współsługą⁹¹.

Ksiądz Gerhard kapłanem był dla wiernych, a chrześcijaninem był wraz z nimi. Jako kapłan nastawiony był na wiele zagrożeń ze strony reżimu, który wówczas czyhał i śledził jego słowa czy każde działanie. Niewątpliwie wszystkim wiernym dał przykład dobrego pasterza, który troszczy się o wspólnotę i jej przewodzi. Kolejnego porównania posługi ks. Gerharda użył ks. Józef Albninger, który przebywał z nim w obozie w Dachau. Twierdził, że błogosławiony dzięki poniesionej ofierze cierpienia, poświęcenia, doświadczenia głodu, „usechł jak liść późną jesienią, ale duchowo stał się dojrzałym, smacznym i godnym owocem zerwanym z drzewa krzyża Chrystusa, który może zostać wniesiony bezpiecznie do stodoły Boga”⁹².

⁸⁹ Rz 12, 21.

⁹⁰ B. FRANKE, J. HORMANN, H. MELCHERS, dz. cyt., s. 28.

⁹¹ J. SALIJ, „Rozmowy ze Świętym Augustynem”, w: http://www.nonpossumus.pl/biblioteka/jacek_salij/rozmowy/07.php#t031 [2014]; tekst łac. Sermo 340 (PL 38, 1438n), w: <http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm> [2014].

⁹² CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM (PN. 2265), dz. cyt., s. 73.

W tym czasie, będąc w niewoli, prowadził korespondencję z wujem Kle-mensem i kuzynkami Marią i Hanną. Prosił w nich o modlitwę, żywo interesował się parafią, którą opuścił. Nie opuszczała go wiara w zwycięstwo, że „po każdej zimie przychodzi wiosna”⁹³. Siły duchowe czerpał z nabożeństw, w których uczestniczył w kaplicy obozowej. Mimo silnej kondycji duchowej jego schorowane ciało coraz bardziej odmawiało posłuszeństwa. Właściwie przez cały czas pobytu w obozie był chory. Dnia 24 lipca 1942 r. znalazł się w obozowym szpitalu z powodu skrajnego wyczerpania, którego bezpośrednią przyczyną było zapalenie płuc⁹⁴. Nie mógł się nikomu poskarżyć ani wyzalić⁹⁵, jedynie do Boga zanosił swoje modlitwy i pragnął, aby z Nim złączyć się w nie-bie⁹⁶. Jeden ze współwięźniów ks. Spieβl, tak o nim napisał: „naprawdę stąpał drogą krzyżową naśladując Chrystusa”⁹⁷. Zmarł 1 sierpnia 1942 r. dokładnie w rocznicę aresztowania w Bystrzycy. Kłamliwym było oświadczenie władz obozowych, że „Pomimo zastosowania sztuki medycznej i najlepszych lekarstw nie udało się uratować jego cennego życia”⁹⁸. Prochy spalonego w krematorium ciała zostały przesłane do rodziny⁹⁹, a 15 września odbył się z nakazu władz lokalnych bardzo skromny i cichy pogrzeb (aby uniknąć demonstracji miejscowej ludności) przy kościele św. Bartłomieja w Czermnem¹⁰⁰. Szczególnej wymowy nabral cytaty biblijny wypowiedziany w czasie pogrzebu „Ci, którzy we łzach sięją, żąć będą w radości”¹⁰¹. W swoim testamencie (z dnia 9 sierpnia 1939 r.¹⁰²) wyraził życzenie, aby ci, którzy odziedziczą po nim niewielki majątek w postaci mebli i książek, odprawili Mszę Świętą za niego. Zazaczył też, że jego grób ma być skromny, drewniany a na nim oblicze Chrystusa Króla kapłanów¹⁰³.

6. Zaangażowany w posługę Słowa

Na podstawie różnych zapisków ks. Gerharda, przedstawionych w dokumencie beatyfikacyjnym, można stwierdzić, że w swojej działalności duszpasterskiej interesował się on żywo życiem parafian, starając się rozwiązywać ich problemy dotyczące wiary. Podejmował różne zagadnienia teologiczne czy duszpasterskie i starał się je rozwiązywać. A były to na przykład: wyjaśnienie

⁹³ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM (P.N. 2265), dz. cyt.

⁹⁴ B. FRANKE, J. HORMANN, H. MELCHERS, dz. cyt., s. 35.

⁹⁵ Tamże, s. 19.

⁹⁶ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM (P.N. 2265), dz. cyt., s. 249.

⁹⁷ B. FRANKE, J. HORMANN, H. MELCHERS, dz. cyt., s. 35.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM (P.N. 2265), dz. cyt., s. 100.

¹⁰⁰ Tamże, s. 99–100.

¹⁰¹ Ps 126, 5.

¹⁰² CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM (P.N. 2265), dz. cyt., s. 203–204.

¹⁰³ Tamże.

pojęć i relacji między prawem naturalnym a objawionym, zasady przechowywania postaci eucharystycznych, metodyka nauczania religii, reguły przyjmowania Komunii św. przez osoby chore, przeszkoda w zawarciu małżeństwa z innowiercą, inkardynacja i ekskardynacja w kapłaństwie, różnice między uprawnieniami a dyspensą czy wyjaśnianie tzw. nieufności teologicznej w kontekście obrony wiary przed herezjami¹⁰⁴.

Szczególnym dorobkiem literackim ks. Gerharda jest cykl komentarzy poświęconych teologii kapłaństwa, którą on oparł o cytaty z listów św. Pawła Apostoła. Spisał je podczas pobytu w kłodzkim więzieniu w 1941 r.¹⁰⁵ Stanowiły one dla niego również rewizję posługi kapłańskiej w zbliżającą się dziesiątą rocznicę przyjęcia sakramentu kapłaństwa. Nieustannie kiedy wspominał lata formacji, w uszach brzmiały mu często powtarzane wówczas słowa kard. Adolfa Bertrama: „*estote Pastores optimi*”, aby być „*pastor optimus*”¹⁰⁶. Podejmował w swych komentarzach tematy takie jak: modlitwa kapłana, stosunek do pracy, gotowość do służby, cierpienie, bezinteresowność, ufność, gorliwość w głoszeniu Słowa Bożego, dystans wobec tego, co jest na świecie, być „wszystkim dla wszystkich”¹⁰⁷, wierność, miłość bliźniego, tęsknota za wiecznością czy radość chrześcijańska¹⁰⁸. Swoje rozważania o kapłaństwie przeniósł na grunt małżeństwa, ukazując głęboką jedność małżonków we wzajemnej służbie i modlitwie, najpełniej przejawia się ona w ścisłej relacji do Boga¹⁰⁹.

Książd Gerhard stronił od przemówień politycznych, nie odnosił się bezpośrednio do krytyki nazizmu, lecz jego działalność jako duszpasterza była jedną wielką apologią wiary w Boga i godności człowieka. Swoje wypowiedzi czy działalność pisarską opierał głównie na Ewangelii. Warto przytoczyć tu wypowiedzi kilku świadków, którzy potwierdzają powyższe stwierdzenie. Franz Berger: „Był daleko od chęci wywierania wpływu politycznego”¹¹⁰, Marta Terova: „Natychmiast po przejęciu władzy przez nazistów w 1933 r., można było odczuć, że Sługa Boży potępił fałszywe idee tego światopoglądu. On nieustannie głosił naukę katolicką, nie martwiąc się, czy to nie będzie gorszyć narodowych socjalistów”¹¹¹; czy Michael Hirschfel: „Od początku Sługa Boży był znany jako przeciwnik narodowego socjalizmu. Ze względu na odnoszący wielki sukces w duszpasterstwie młodzieży, był solą w oczach Niemców. Bronił zasad katolickich wobec hitlerowskich herezji i był niewzruszony i stanowczy”¹¹².

¹⁰⁴ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM (P.N. 2265), dz. cyt., s. 251–266.

¹⁰⁵ Tamże, s. 267–296.

¹⁰⁶ Tamże, s. 267.

¹⁰⁷ Por. 1 Kor 9, 22.

¹⁰⁸ Tamże, s. 267–289.

¹⁰⁹ Tamże, s. 289–291.

¹¹⁰ Tamże, s. 75.

¹¹¹ Tamże.

¹¹² Tamże.

Traktował sprawy religijne z najwyższą czcią i pobożnością nawet już wtedy, kiedy bawił się jako kilkuletnie dziecko w odprawianie Mszy Świętej, dbał o najmniejsze szczegóły jak kolor szat czy naczynia liturgiczne. Głosił także kazania o charakterze pokutnym, co wskazywało na jego dojrzałość duchową. Wybrane imię Benedykt na bierzmowaniu, które przyjął w kościele parafialnym w 1918 r. zdawało się być prorocze w jego późniejszym powołaniu. Ponadto dobry kontakt z ludźmi a szczególnie z młodzieżą ubogacał swoim talentem muzyczno-aktorskim w celu pozyskiwania młodych dusz. Będąc kapłanem, zdawał sobie doskonale sprawę ze skutków działań podejmowanych przez hitlerowców: skupiania wokół siebie młodzieży a nawet dzieci (od 10 roku życia) i wpajania im antysemityzmu i nienawiści do Kościoła. Oddał to, co najcenniejsze dla sprawy Bożej – duszę i ciało, zdrowie i życie. To jego dziś czcimy wbrew upadłej już po wielu latach hitlerowskiej wizji szczęśliwego narodu trwającej jedynie dwanaście lat.

Przykład ks. Gerharda jest i będzie zawsze aktualny jak aktualne są wartości ewangeliczne. W XX w., czasie królowania dwóch systemów totalitarnych: brunatnego – narodowego socjalizmu i czerwonego – komunizmu, Bóg był blisko nas w swych sługach, którzy obdarowywali innych owocami przeżywanej wiary. Tak więc i my żyjemy w czasie, w którym też mamy sposobność do dawania świadectwa jak niegdyś ks. Gerhard poprzez nieustanną odnowę relacji z Bogiem, zdobywanie cnót takich jak męstwo, sprawiedliwość, umiarkowanie, roztropność. To Bóg ma być naszą motywacją działania, bo „[...] nadzieja – która, jak pisze św. Paweł w Liście do Rzymian – zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5).

Ksiądz Hirschfelder stając w opozycji do władzy nazistowskiej, tym samym wypełniał swoją misję jako kapłan w sposób szlachetny i heroiczny. Doskonale realizował apel papieża Piusa XI, który w swoim manifestie ideowym, jakim była wówczas encyklika *Mit brennender Sorge*, prosił szczególnie duchowieństwo:

Niech wasze postępowanie codziennie będzie nieskazitelne przed Bogiem! Niech się w nim przejawia bezustanna troska o własne uświęcenie i udoskonalenie! Okazujcie zwłaszcza miłość pełną litości wszystkim, którzy są wam powierzeni, przede wszystkim znajdującym się w niebezpieczeństwie, słabym i chwiejnym. Dla wiernych bądźcie przewodnikami, dla chwiejących podporą, pouczajcie wątpiących, pocieszajcie smutnych, a wszystkim nieście bezinteresownie pomoc i radę¹¹³.

Błogosławiony był w swoim życiu przykładem nie tylko jako kapłan, ale przede wszystkim jako chrześcijanin, gotowy do pomocy dzielenia się wszyst-

¹¹³ PIUS XI, *Mit brennender Sorge*, nr 52, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/mit_brennender_sorge_14031937.html [2014].

kim, co posiadał. Aspekt osobisty uświęcania, o którym pisze Pius XI we wspomnianej encyklice, wyjątkowo wypełniał poprzez modlitwę, sprawowanie sakramentów świętych, szczególnie Eucharystii¹¹⁴. Dbał zawsze o tych, którzy gromadzili się wokół niego, zapominając przy tym o własnych korzyściach. Przede wszystkim był dla nich przewodnikiem wiary, którą sam żył i starał się jak najlepiej realizować. Jako męczennik za wiarę jest wzorem świętości, która wypełniana w bezinteresownej miłości, miała charakter służebny bliźniemu w czasach, gdy współczucie, miłosierdzie, pomoc słabszym były oznaką słabości i tchórzostwa a humanitaryzmem określano przemoc prowadzącą do zwycięstwa, gdzie wygrywa silniejszy¹¹⁵.

Na zakończenie warto odwołać się do słów biskupa świdnickiego Ignacego Deca, które wygłosił podczas sprawowanej w Parku Zdrojowym w Kudowie Eucharystii, będącej wotum dziękczynnym Bogu za beatyfikację ks. Gerharda Hirschfeldera, dnia 10 października 2010 r., nazywając świadectwo życia błogosławionego „orędziem błogosławionego Gerharda dla nas”¹¹⁶. Biskup wyszczególnił trzy cnoty ks. Gerharda: miłość, odwaga i męstwo, jako główne cechy jego duszpasterskiej misji. Postawa ks. Gerharda i jego orędzie jest jak najbardziej aktualne i dzisiaj, kiedy przychodzi nam odważnie dawać świadectwo wiary wobec zagrożeń postępującej ateizacji.

Słowa kluczowe: Gerhard Hirschfelder, Kłodzko, błogosławiony, Ignacy Dec, narodowy socjalizm, nazizm, diecezja świdnicka, wiara, świętość, świadectwo, Kłodzko, Dachau, Bystrzyca, Czerwna, męczennik, męczeństwo, kapłan, kapłaństwo, duszpasterz, duszpasterstwo, Hitlerjugend, młódzież, pastor optimus, Trzecia Rzesza.

Tesimony of Unshaken Faith and Sanctity of Blessed Priest Gerhard Hirschfelder

Summary

The article presents the profile of Blessed Gerhard Hirschfelder, a Catholic priest, with particular respect to his attitude towards National Socialism in the

¹¹⁴ PIUS XI, *Mit brennender Sorge*, nr 52, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/mit_brennender_sorge_14031937.html [2014].

¹¹⁵ A. HITLER, *Mein Kampf*, dz. cyt. s. 27.

¹¹⁶ I. DEC, *Dziękczynienie za beatyfikację ks. Gerharda Hirschfeldera*, „Ziemia Kłodzka” nr 197 (październik 2010), s. 16.

Third Reich. His life testimony proves his radical rejection of this browshirt ideology, introduced by Adolf Hitler. Born and raised in Klodzko, Poland, and ordained a priest in Wrocław, he performed his pastoral duties first in Czerмна and then in Bystrzyca. The author provides a number of examples of his noble approach to people, filled with dedicated love at the price of his health and life, of which he was eventually deprived in the concentration camp in Dachau. His testimony of faith has been alive thanks to those who witnessed his life. Nowadays, this faith legacy is fostered particularly by the clergy as well as the lay people of the Świdnica Diocese, headed by Bishop Ignacy Dec, the first bishop of the Diocese.

Keywords: Gerhard Hirschfelder, Klodzko, blessed, Ignacy Dec, national socialism, nazism, Diocese of Świdnica, faith, sanctity, testimonial, Dachau, Bystrzyca, Czerмна, martyr, martyrdom, priest, priesthood, pastor, ministry, Hitlerjugend, youth, pastor optimus, The Third Reich.

S. IWONA HAŁAMUSZKA CSMM

EKSPIACYJNY WYMIAR DUCHOWOŚCI ZGROMADZENIA SIÓSTR ŚWIĘTEJ MARII MAGDALENY OD POKUTY W ŚWIETLE KONSTYTUCJI ZAKONNYCH

1. Zgromadzenie Sióstr św. Marii Magdaleny od Pokuty

Zakon Świętej Marii Magdaleny od Pokuty powstał na początku XIII w. i został zatwierdzony przez papieża Grzegorza IX bullą *Religiosam vitam eligentibus* z dnia 10 czerwca 1227 r., określającą go jako wspólnotę poświęcającą się życiu kontemplacyjnemu.

Pierwszy klasztor magdalenek od pokuty powstał w Nowogrodźcu nad Kwisą. Dokładne początki tego konwentu nie są znane, ponieważ dokument fundacyjny zaginął. Tradycja klasztoru nowogrodzieckiego podaje, że siostry zostały sprowadzone w XIII w. przez św. Jadwigę Śląską w liczbie pięciu z Marsylii we Francji. Opracowania dotyczące historii magdalenek od pokuty, niezależnie od rozbieżności w dokładnym określeniu dat, podają, że początki tego zakonu związane są z powstaniem różnorodnych stowarzyszeń działających we Francji i Niemczech w XII i XIII w. jako reakcja na upadek moralności wśród kobiet¹.

Kolejne wieki i związane z nimi wydarzenia takie jak: działania wojenne, reformacja, prześladowania religijne, zmiany ustrojowe i polityczne nie pozostały bez wpływu również na dzieje zakonu. Przełomowym momentem dla historii

¹ Szczegółowy opis historii Zakonu Sióstr Świętej Marii Magdaleny od Pokuty podają opracowania: WŁ. BOCHNAK, *Dzieje Zakonu Magdalenek od Pokuty na Dolnym Śląsku i Łużycach*, Wrocław–Legnica 1996; A. ADAMSKI, *Fenomen odrodzenia w Polsce Sióstr Magdalenek od Pokuty jako przykład przystosowanej do współczesności odnowy życia zakonnego*, „Perspectiva” 1(14)2009, s. 5–27; P. STEFANIAK, *Na chwałę Trójcy Świętej. Dzieje klasztoru Sióstr Świętej Marii Magdaleny od Pokuty w Lubaniu 1320–2010*, Kraków 2011; K. DOLA, *Magdalenki w Nysie 1716–1810*, Opole 2014.

magdalenek od pokuty był czas po drugiej wojnie światowej, kiedy to siedem sióstr wspólnoty, które z powodów działań wojennych przesiedliło się do Niemiec, wróciło do Lubania Śląskiego, domu zakonnego ufundowanego w 1320 r. Wspólnota ta osiadła na miejscu zniszczonego klasztoru i reaktywowała życie zakonne. Niestety, z przyczyn społeczno-gospodarczych siostry zmuszone były zmienić sposób życia klauzurowego na czynny. Zaangażowanie apostolskie sióstr spowodowało, że w 1995 r. władze zakonne zwróciły się do Stolicy Apostolskiej o uznanie ich jako instytutu na prawie papieskim, oddanego dziełom apostolskim. Stolica Apostolska wyraziła na to zgodę. Dekret Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego z dnia 19 marca 1995 r. postanawia, że od tego dnia Siostry Zakonu Świętej Marii Magdaleny od Pokuty stanowią instytut na prawie papieskim, oddany dziełom apostolskim o nazwie: Zgromadzenie Sióstr Świętej Marii Magdaleny od Pokuty, którego dom główny znajduje się w Lubaniu na terenie diecezji legnickiej². Proces dokonującej się zmiany dotyczył nie tylko samej nazwy, ale przede wszystkim ustroju instytutu. Przeszedł on być *ordo* (zakon) i stał się *congregatio* (zgromadzenie). Pomimo tych przekształceń siostry pozostały wierne charyzmatowi i dziedzictwu zakonu mniszego magdalenek od pokuty, co pozwala nieprzerwanie od XIII w. aż do obecnych czasów pełnić wyznaczoną im misję w Kościele.

2. Charyzmat Zgromadzenia Sióstr św. Marii Magdaleny od Pokuty

Zgromadzenia zakonne zostały powołane w Kościele do tego, aby uwielbiać Boga i pomnażać Jego chwałę. Z tego wezwania wynika nadrzędny cel wszystkich członków instytutów zakonnych, jakim jest doskonała miłość Chrystusa, który przyszedł na ziemię, aby „ocalić to, co zginęło” (Mt 18, 11) i przynieść zbawienie wszystkim ludziom. Miłość wyraża się w profesji rad ewangelicznych, poprzez które osoby konsekrowane uczestniczą w zbawczej misji Kościoła. Szczególne związanie z Kościołem na mocy ślubowanych rad i wynikająca z nich troskę o dobro całego Ludu Bożego zaznacza Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*. Ojcowie Soborowi, podkreślając istotne znaczenie życia modlitwy i różnorodność podejmowanych działań w celu rozszerzania Królestwa Bożego na wszystkie kraje, popierają różnorodność form apostołatu instytutów zakonnych³.

² Zob. Dekret Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego z dnia 19 marca 1995 Prot. n. L. 129-1/95, w: *Konstytucje Zgromadzenia Sióstr Świętej Marii Magdaleny od Pokuty*, Lubań 2009, s. 7–8, [dalej: Konstytucje Zgromadzenia].

³ Zob. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 44, [dalej: KK], podają za: Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 2008.

U podstaw różnych doświadczeń charyzmatycznych życia konsekrowanego znajduje się dar łaski – charyzmat (grec. *charisma* – dar, łaska), wyrażający poszczególne aspekty tajemnicy Chrystusa i jedności Jego mistycznego Ciała – Kościoła. Z charyzmatu danego instytutu wynika duchowość i konkretne formy jej urzeczywistniania. Szczególnym darem i zadaniem udzielonym magdalenkom od pokuty jest modlitwa i pokuta ekspiacyjna za grzechy całego świata, a zwłaszcza kobiet. Wszystkie podejmowane formy wyrzeczenia i zadośćuczynienia podporządkowane są duchowi pokuty, którego potrzebę zauważał Jan Paweł II w adhortacji *Reconciliatio et paenitentia*. Na początku dokumentu papież wskazał na dramat ludzkości, wymieniając konsekwencje grzechu: pogwałcenie podstawowych praw osoby ludzkiej, naruszenie prawa do wolności jednostek i zbiorowości, różne formy dyskryminacji, przemoc i terroryzm, tortury i represje, zbrojenia, krzywdzący podział dóbr, rozdarcie nawet między chrześcijanami i w łonie samego Kościoła⁴. Człowiekowi współczesnemu przychodzi trudniej niż kiedykolwiek uznanie powyższych konsekwencji grzechu. Często nie widzi własnych błędów, niechętnie też żałuje popełnionych złych czynów i wyraża skruchę. Wszystko, co jest pokutą w znaczeniu ofiary przyjętej i praktykowanej dla poprawy życia i powrotu na drogę Bożych przykazań, jakby instynktownie odrzuca⁵. W obliczu zjawiska swoistej *duchowej znieczulicy* i *śmierci sumienia* współczesny świat potrzebuje powrotu do praktyk pokutnych, by odrodzić się z upadku moralnego. Potrzebuje świadków wiary, którzy pójdą za wezwaniem Chrystusa do naśladowania Go i całkowitego oddania swojego życia dla zbawienia wszystkich ludzi⁶. Siostry magdalenki od pokuty odpowiadając na to wezwanie ze względu na miłość do Oblubieńca, pragną „tracić swoje życie”, by zadośćuczynić za grzechy. Wyrzekając się przywiązania do grzechu i świata, swoje życie oddają na służbę Bogu, co stanowi szczególną ich konsekrację, która korzeniami sięga głęboko w konsekrację chrztu świętego i pełniej ją wyraża. Przez postawę pokory i posłuszeństwa, męstwa i czystości, siostry uczestniczą w wyniszczeniu Chrystusowym i w Chrystusowym życiu według ducha⁷. Przez przykład życia pokutnego oraz posługę apostołską pociągają ludzi do ukochania Boga nade wszystko. Życie pokutne sióstr – zgodnie z tym jak naucza Katechizm Kościoła Katolickiego – rozpoczyna się od nawrócenia serca, a w konsekwencji prowadzi do uzewnętrznienia przez znaki widzialne, gesty i czyny pokutne. Bez wewnętrznej przemiany czyny zewnętrzne pozostają bezowocne. Nawróceniu serca towarzyszy ból i smutek, który Ojcowie Kościoła nazwali smutkiem duszy i skruchą serca. Zatwardziałe serce

⁴ Zob. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła, nr 2, [dalej: RP].

⁵ Por. RP 26.

⁶ Por. Konstytucje Zgromadzenia, nr 9.

⁷ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* 4, [dalej: DZ], podają za: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, dz. cyt.

człowieka potrzebuje nowego narodzenia, które jest przede wszystkim dziełem łaski Bożej. Sprawia ona, że skruszony grzesznik podejmujący pokutę wraca do swego Stwórcy⁸. Ponowne zjednoczenie z umierającym za nasze grzechy Chrystusem dokonuje się w procesie nieustannego umierania dla grzechu wspartego praktykowaniem cnoty pokuty. W człowieku, który jest istotą dwoistą, duchowo-cieleśną, istnieje pewne napięcie, toczy się poniekąd walka pomiędzy dążeniem ducha i ciała. Walka ta należy do dziedzictwa grzechu, jest jego następstwem i równocześnie je potwierdza. Stanowi część codziennego doświadczenia⁹. Za sprawą Ducha Świętego człowiek odkrywa w sobie Boski wymiar istnienia do życia, zdolny jest wyzwalać się od różnorodnych determinizmów, zrodzonych nade wszystko z materialistycznych podstaw myślenia¹⁰. Katechizm Kościoła Katolickiego przypomina, że grzech który jest przede wszystkim obrażą Boga, zerwaniem jedności z Nim, narusza również komuniję z Kościołem. Nawrócenie przywraca utracony porządek, Bóg daje przebaczenie i następuje pojednanie z Kościołem¹¹. Pod natchnieniem Ducha Świętego ludzie podejmują różnego rodzaju wyrzeczenia i akty pokutne, tak w wymiarze zewnętrznym, jak i wewnętrznym. Cnota pokuty mieści się zarówno w wymiarze eklezjalnym jak i indywidualnym. O grzechu społecznym w różnych jego wymiarach przypominał Jan Paweł II, podkreślając, że każdy grzech rzutuje z mniejszą lub większą gwałtownością, z mniejszą lub większą szkodą na całą strukturę Kościoła i na całą ludzkość¹². Z pokutą wiąże się temat zadośćuczynienia sakramentalnego, które jest końcowym aktem sakramentalnego znaku pokuty oraz zadośćuczynienie w sensie szerszym, którego potrzebę odczuwa Kościół jako reakcję na zło opanowanego przez grzech świata¹³. Siostry magdalenki od pokuty, odczytując wezwanie zadośćuczynienia w łączności z krzyżem Chrystusa za grzechy świata, podejmują modlitwę i ofiarę za wszystkich, którzy nie mogą się modlić, nie umieją się modlić lub nie chcą się modlić. Realizują w ten sposób słowa św. Pawła: „jedni drugich brzemiona noście” (Ga 6, 2) oraz prośbę skierowaną szczególnie do wspólnot zakonnych o świadectwo życia oddanego zbawczej woli Bożej, które karmi się modlitwą i pokutą¹⁴. W tej perspektywie należy rozpatrywać znaczenie charyzmatu magdalenek od pokuty, które głosi orędzie pokuty i nawrócenia oraz podejmuje dzieła pokutne ze względu na potrzebę doskonałej miłości Chrystusa.

⁸ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1430–1433, [dalej: KKK].

⁹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata, nr 1, [dalej: DV].

¹⁰ Por. DV 60.

¹¹ Zob. KKK 1440.

¹² Por. RP 16.

¹³ Por. RP 31.

¹⁴ Zob. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Vita consecrata* o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i świecie, nr 7, 44 [dalej: VC].

3. Duchowość Zgromadzenia

Duchowość Zgromadzenia Sióstr św. Marii Magdaleny od Pokuty oparta jest na Paschalnym Misterium Zbawienia. W szerszym znaczeniu obejmuje ono wydarzenia od Wcielenia i Narodzenia aż do Zesłania Ducha Świętego i powtórnego przyjścia Chrystusa. W węższym, stanowiącym istotę duchowości magdalenek od pokuty, obejmuje tajemnicę męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. I jako wydarzenie zbawcze stanowi ośrodek historii zbawienia. W całym tym wydarzeniu znajdują wypełnienie wszystkie starotestamentalne zapowiedzi mesjańskie. Stanowi ono źródło zbawienia dla wszystkich ludzi i pokoleń¹⁵. Kościół jako Ciało Chrystusa – jak podkreśla niemiecki teolog Hans Urs von Balthasar – musi być współukrzyżowany ze swoją Głową i to bez oglądania się na subiektywne cierpienia chrześcijan, ale przez fakt ich egzystencji i logikę wiary. Treść tej wiary niesie prawdę, że grzesznik jako grzesznik wisi na krzyżu Chrystusa realnie, a nie tylko reprezentowany w nieokreślony sposób. Chrystus umiera śmiercią grzesznika za grzechy, podczas gdy grzesznik, po drugiej stronie siebie samego osiąga w tej śmierci życie z miłości Boga¹⁶. W osobie i zbawczym dziele Jezusa Chrystusa osiągnęły szczyt pokuta i pojednanie jako miłosierny dar Boga dla człowieka. Żaden człowiek nie był w stanie wziąć na siebie grzechów wszystkich ludzi i ofiarować się za wszystkich. Istnienie w Chrystusie Boskiej Osoby Syna, która przekracza i równocześnie obejmuje wszystkie osoby ludzkie oraz ustanawia Go Głową całej ludzkości, umożliwia Jego ofiarę odkupieńczą za wszystkich¹⁷. Tylko Chrystus mógł złożyć siebie w ekspiacyjnej ofierze Bogu Ojcu, a miłość nadaje Jego ofierze wartość odkupieńczą i wynagradzającą, ekspiacyjną i zadośćczyniącą. On wszystkich nas poznał i ukochał w ofiarowaniu swego życia. Stał się „ofiarą przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 2, 2), „abyśmy już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nas umarł i zmartwychwstał” (2 Kor 5, 15). W tajemnicy Odkupienia Chrystus wysłużył zbawienie swoim braciom i szukał tego, co zaginęło, dając najwyższy przykład wszystkim pokutującym, ponieważ nie za własne, lecz za nasze grzechy podjął trud męki i śmierci krzyżowej. Jezus wzywa każdego do niesienia krzyża, aby zachować swoje życie na wieczność: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladowuje. Bo kto chce zachować swe życie straci je, a kto straci swe życie z powodu Mnie i Ewangelii, zachowa je” (Mk 8, 34-35)¹⁸.

¹⁵ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, nr 102 [dalej: KL], podają za: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, dz. cyt.; SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* 17, podają za: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, dz. cyt.

¹⁶ Por. H.U.BALTHASAR, *Teologia Misterium Paschalnego*, Kraków 2001, s. 131.

¹⁷ KKK 616.

¹⁸ Konstytucje Zgromadzenia 102. Por. RP 29.

W sposób szczególny do tajemnicy paschalnej jako szczytu i centrum Odkupienia dokonanego przez Chrystusa prowadzi konsekracja zakonna, która zakorzeniona jest w konsekracji chrztu świętego. Na nowo poprzez świadomy i dobrowolny wybór, poprzez miłość i powołanie, poprzez nieustanne nawracanie się zanurza osobę konsekrowaną w śmierć Chrystusa. Staje się równocześnie śmiercią i wyzwoleniem. Śmiercią dla grzechu i wyzwoleniem z niewoli grzechu. Prowadzi do życia dla Boga w Jezusie Chrystusie¹⁹. Tak więc siostry magdalenki od pokuty poprzez profesję rad ewangelicznych zdecydowały się świadomie i dobrowolnie pójść za Chrystusem – dziewiczym, ubogim i posłusznym woli Ojca, oddając swoje życie na służbę Bogu i jeszcze bardziej włączyć się w dzieło zbawienia. Całkowite i dobrowolne złożenie siebie z miłości w ofierze Bogu sprawia, że tajemnica paschalna chrztu św. znajduje pełniejszy wyraz. Ślubowana czystość jest niepodzielnym wyborem i wyrazem umiłowania Boga nade wszystko. Przez ślub czystości siostry dają absolutny wyraz konsekracji siebie Bogu. Jako niezwykły dar łaski czystość daje wolność sercu, by jeszcze bardziej kochało Boga i wszystkich ludzi. Staje się ona znakiem dóbr niebieskich, a jej paschalny charakter wyrażają zaślubiny Jezusa Chrystusa-Oblubieńca z oblubienicą, które w pełni objawiają się w przyszłym świecie²⁰. Z jednej strony więc osoby konsekrowane przez ślub czystości, przez dobrowolne wyrzeczenie się życia rodzinnego i małżeńskiego uczestniczą w ekonomii Odkupienia. Z drugiej zaś przez bezżenność dla królestwa niebieskiego niosą zapowiedź zmartwychwstania²¹. Ubóstwo ewangeliczne w sposób szczególny prowadzi siostry do upodobnienia się do Chrystusa, który „będąc bogaty, dla nas stał się ubogi, aby nas swoim ubóstwem ubogacić” (por. 2 Kor 8, 9). Ten proces ubogacania, w który siostry włączają się poprzez ślubowane ubóstwo, znajduje swój szczyt w wydarzeniu paschalnym: najuboższy Chrystus w śmierci na krzyżu, a zarazem nieskończenie ubogający wszystkich pełnią nowego życia w zmartwychwstaniu²². Wyrzeczenie się dóbr doczesnych i oderwanie od nich daje wolność sercu, a także jest źródłem dobrowolnej pokuty i ofiary podejmowanej przez siostry w duchu wynagradzania za grzechy ludzi pokładających nadzieję w dobrach materialnych²³. Życie ubogie w duchu i w rzeczywistości daje swobodę poświęcenia siebie służbie bliźnim. Postawa służby, która kształtuje życie sióstr na wzór Chrystusa, który „przyszedł nie po to, aby Mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10, 45). Poprzez ślubowane posłuszeństwo wyraża się decyzja naśladowania Chrystusa posłusznego aż do śmierci²⁴. Ślubowane posłuszeństwo wzywa do upodobnienia się do Chrystusa posłusznego Bogu poprzez pełne miłości przyjęcie woli Ojca. Idąc za Jezusem drogą do-

¹⁹ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Redemptionis Donum*, nr 7, [dalej: RD].

²⁰ Zob. DZ 12.

²¹ Por. RD 11.

²² Por. tamże 12.

²³ Zob. Konstytucje Zgromadzenia, nr 55.

²⁴ Por. RD 13.

skonałego posłuszeństwa, siostry włączają się w duchu wynagrodzenia w Jego Ofiarę Odkupienia za nieposłuszeństwo, jakim jest każdy grzech²⁵. Świadczenie praktykowania rad ewangelicznych nabiera szczególnego charakteru znaku proroczego w obecnych czasach, kiedy zauważa się postępujące zubożenie wartości ludzkich, związane z upowszechniającymi się modelami życia opartymi na potrójnej pożądlivosti²⁶. Uczestnicząc w tajemnicy krzyża Chrystusowego przez profesję rad ewangelicznych, siostry magdalenki od pokuty stają się takim właśnie znakiem. To uczestnictwo w krzyżu Chrystusa jest wpisane w egzystencję chrześcijanina. Z samego faktu bycia chrześcijaninem wynika prawda krzyża. Konsekwentnie z tego prawa, kiedy zaczyna ono działać w chrześcijaninie, wynika prawda o tym, że „nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa”, a więc nie swoje cierpienia po to, by „życie Jezusa objawiło się w naszym ciele” (2 Kor 4, 10n). Na krzyżu Chrystusa została dla każdego chrześcijanina wydzielona i przekazana mu obiektywna przestrzeń wyrażona przez św. Pawła słowami „w moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1, 24). Należy podkreślić, że „braki” to nie w znaczeniu, że czegoś brakuje, ale to, co pozostawiono otwartym do uzupełnienia przez doświadczenie cierpienia i włączenie go w krzyż Chrystusa²⁷. W tę przestrzeń wchodzi również magdalenki od pokuty, aby realizować paschalny wymiar swego powołania. Chrystus zmartwychwstały wypełnia całe życie każdej siostry tak, że może ona razem ze św. Pawłem powiedzieć: „już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20).

4. Ekspiacyjny wymiar duchowości i formy jego realizacji

Obdarzone charyzmatem ekspiacji, wynagradzania za grzechy magdalenki od pokuty podejmują różne formy pokuty i umartwienia. Widząc ściśłą więź pomiędzy pokutą i pojednaniem, dopełniającą się w tajemnicy krzyża Chrystusa, swoje życie pokutne składają w ofierze ekspiacyjnej za grzechy własne, a zwłaszcza kobiet²⁸. W ten sposób chcą pomóc współczesnemu człowiekowi, tracącemu poczucie grzechu i żyjącemu coraz bardziej w lęku. Pragną służyć temu, aby człowiek mógł odnaleźć Chrystusa obdarowującego łaską przebaczenia i przynoszącego zbawienie²⁹.

Praktyki pokutne w duchu zadośćuczynienia za grzechy mają źródło w Sercu Pana Jezusa oraz pragnieniu uproszenia łaski nawrócenia i zbawienia dla grzeszników. Zranione z miłości Serce Jezusa objawiło najskuteczniejszą szkołę miłości Boga. Nie przestaje ono przyciągać każdego człowieka do źródła

²⁵ Konstytucje Zgromadzenia, nr 68.

²⁶ VC 39.

²⁷ Por. H.U.BALTHASAR, *Teologia Misterium Paschalnego*, dz. cyt., s. 132.

²⁸ KKK 104.

²⁹ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 13.

przebaczenia i miłosierdzia. Kontemplując Najświętsze Serce Jezusa, siostry przemieniają swoje serca na wzór miłosiernego Serca Zbawiciela³⁰. Stąd w tradycji tej wspólnoty zakonnej żywy jest kult Najświętszego Serca Pana Jezusa, którego istotnym elementem jest ekspiacja, czyli zadośćuczynienie. Papież Pius XI w encyklice *Miserentissimus Redemptor* pisał o obowiązku wynagrodzenia Najświętszemu Sercu Jezusowemu. Kiedy zwracał wiernym uwagę, że celem poświęcenia siebie samych i wszystkiego, co posiadają Sercu Jezusowemu ma być odwzajemnienie się Stwórcy miłością za miłość, tym samym mówił o konieczności zadośćuczynienia w wypadkach zaniedbania albo obrazy Miłości. Tę konieczność nazwał powszechnym obowiązkiem wynagrodzenia.

Wezwanie do wynagradzania Najświętszemu Sercu Pana Jezusa za grzechy świata, a zwłaszcza kobiet, siostry realizują przez: unikanie grzechu, naprawę zniewag, codziennie podejmowaną przemianę życia, oddanie się woli Bożej oraz podejmowane dzieła pokutne. Za sprawą Ducha Świętego i przy współpracy z łaską Bożą dokonuje się w życiu sióstr przemiana starego człowieka w nowego: „[...] co się tyczy poprzedniego sposobu życia – trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz, odnawiać się duchem w myśleniu i przyoblec się w człowieka nowego, stworzonego na obraz Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (Ef 4, 22-24). Przebite Serce Jezusa otwiera siostry na głębię tajemnicy Boga i udrękę ludzkości, włączając je w Jego miłość miłosierną do wszystkich grzeszników. Życie sióstr i misja apostolska mają swe źródło w zjednoczeniu i upodobnieniu do Niego. Magdalenki od pokuty pamiętając o własnych błędach, uczą się od Serca Jezusowego znoszenia z cierpliwością słabości bliźnich. W chwilach pokus uciekają się do rozpamiętywania otwartego boku Jezusa, w którym znajdują moc do przezwyciężania zła oraz wewnętrzny pokój³¹. Zjednoczenie z Sercem Jezusa i upodobnienie się do Niego umacnia w nich cnotę miłości do wszystkich ludzi, szczególnie grzeszników.

Poświęcając siebie Bogu za grzechy kobiet, siostry wypraszają dla nich łaskę miłosierdzia i pragnienie życia zgodnego z Ewangelią. Otaczają modlitwą dziewczęta i kobiety szczególnie dotknięte cierpieniami psychicznymi i moralnymi. Chorobę i podeszły wiek oraz wszystkie związane z tym trudności i cierpienia siostry znoszą cierpliwie, traktując je jako wezwanie do ściślejszego zjednoczenia z Chrystusem Ukrzyżowanym i zbawiającym świat przez cierpienie³². Świadome tego, że nadanie cierpieniu sensu w znaczeniu ofiarowania go za kogoś lub za coś powoduje jego owocność, chętnie przyjmują trudy codzienności, wypraszając łaskę nawrócenia grzesznikom. Źródłem ofiarowania swojego życia Bogu jest dla sióstr modlitwa. Każdego dnia łączą działalność apostołską z duchem modlitwy. Praktykują jej różnorodne formy z intencją obejmującą potrzeby Kościoła i całego świata. W Eucharystii, która jest szczytem chrze-

³⁰ Por. Konstytucje Zgromadzenia, nr 11.

³¹ Tamże, nr 15.

³² Tamże, nr 81.

ścijańskiego kultu, siostry uczą się składać siebie w ofierze i za pośrednictwem Chrystusa, z każdym dniem doskonalić się w zjednoczeniu z Bogiem i braćmi tak, aby Bóg był wszystkim we wszystkich³³. Codzienne uczestnictwo we Mszy Świętej pomaga siostrom w wypełnieniu powołania, jakim jest uwielbienie Boga i służba potrzebującym jako wyraz miłości na wzór Chrystusa. Modlitwa Liturgii Godzin, która jest celebracją Paschalnego Misterium Jezusa Chrystusa, głębiej wprowadza siostry w rozważanie tajemnic zbawienia³⁴. Odmawiana codziennie Liturgia Godzin jest dla każdej z sióstr wzmocnieniem modlitwy osobistej oraz włączeniem we wspólnotę modlącego się Kościoła. Wprowadza ona w komunię z Bogiem, która – jak naucza Sobór Watykański II w konstytucji duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes* – stanowi rację godności ludzkiej. Człowiek istniejąc dlatego, że Bóg stworzył go z miłości i zachowuje go z miłości, jest od początku swego istnienia zapraszany do dialogu ze swoim Stwórcą³⁵. Dlatego też siostry nie zaniebują żadnej z form modlitwy, czyli ustnej, myślniej i kontemplacyjnej. Życie duchowe siostry wzmacniają również przez codzienne rozważanie słowa Bożego, co daje im możliwość poznania Chrystusa obecnego w swoim słowie. Dzielenie się doświadczeniem wiary rodzącej się z słuchania słowa Bożego umacnia siostry we wspólnocie i daje impuls do służenia ludziom żyjącym w nędzy moralnej. Uczestnicząc gorliwie w modlitwie, wynagradzają Bogu niewierności w powołaniu każdego człowieka do uczestnictwa w życiu Bożym. Nieustanną troską sióstr jest wyproszenie dla człowieka uwikłanego w grzech łaski nawrócenia i powrotu do Boga – jedyne go celu ludzkiej egzystencji. Trzeba przy tym zaznaczyć – idąc za myślą Jana Pawła II zawartą w Liście apostołskim *Novo millennio Ineunte* – że mimo rozległych procesów sekularyzacyjnych wierni odczuwają coraz bardziej potrzebę duchowości, często ujawniającą się jako nowy głód modlitwy³⁶. Wychodząc naprzeciw tym potrzebom, siostry organizują rekolekcje i dni skupienia zwłaszcza dla dziewcząt. W ten sposób niosą dziewczętom pomoc w odkrywaniu powołania i godności kobiety. Wezwanie do modlitwy łączy się zawsze z wezwaniem do pokuty.

Siostry nadają swojemu życiu charakter pokutny przede wszystkim przez kontemplację Chrystusa w tajemnicy Jego Paschy i drogę nawrócenia św. Marii Magdaleny, aby w ten sposób być szczególnym znakiem działania łaski Bożej w życiu człowieka. Praktykowanie przez magdalenki od pokuty zewnętrznych aktów pokutnych ma o tyle wartość, o ile wypływają one prawdziwie z miłości ku Bogu. Zachętę do życia w umartwieniu siostry odnajdują w Ewangelii i Regule św. Augustyna, która stanowi prawo Zgromadzenia. Regułodawca wzywa do umiarkowania i umartwienia³⁷. Post i umartwienie praktykują siostry

³³ Por. KL 48, Zob. KKK 1436

³⁴ Zob KL 2–6.

³⁵ Zob. KDK 19

³⁶ Por. JAN PAWEŁ II, List apostołski *Novo millennio Ineunte* na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, OR 22/2001 nr 33, s. 4–23.

³⁷ Zob. *Regula św. Augustyna*, nr 14–17, w: *Konstytucje Zgromadzenia*.

wspólnie oraz indywidualnie jako wyraz uczestnictwa w tajemnicy Męki Pańskiej, aby w ten sposób nieść pomoc członkom Mistycznego Ciała Chrystusa. Ponieważ Kościół złączony jest ścisłymi więzami z Chrystusem, dlatego pokuta wszystkich wiernych, a zwłaszcza siostr magdalenek od pokuty przez udzielony im charyzmat, pozostaje w ścisłym związku z całą społecznością ludzką. Ducha pokuty wzmacnia praktyka nabożeństw pokutnych odprawianych wspólnie. Stają się one dla siostr okazją do uznania swoich win wobec Boga i wspólnoty, proszenia o miłosierdzie Boże i ludzkie oraz wezwania całej wspólnoty do wiernego życia. Ta wspólnotowa celebracja wyraża się w sakramentalnej spowiedzi i pojednaniu siostr, które wspólnie się nawracają i pokutują³⁸. Siostry każdy piątek przeżywają w duchu pokuty i wynagrodzenia, na wzór św. Marii Magdaleny. Rozważanie zbawczej miłości Boga, który „wydał za nas Swojego Syna” pomaga siostronom ze szczególną cierpliwością znosić słabości swoje i bliźnich³⁹. Doskonałą formą ekspiacji jest nabożeństwo drogi krzyżowej, dlatego siostry odprawiają ją indywidualnie, a w piątki całego roku wspólnie jako wynagrodzenie za grzechy świata, a szczególnie kobiet. Przyjęcie przez siostry drogi krzyża jako dowodu najwyższej miłości wobec bliźnich jest przekonującym świadectwem, pociąga i oświeca drogę życia chrześcijańskiego. Zjednoczenie z Chrystusem oraz gotowość podążania za Nim wzmacnia i adorowanie tajemnic Jego męki i śmierci. Łącząc się z Matką Najświętszą i św. Marią Magdaleną, które były obecne aż pod krzyż, siostry wynagradzają wszelkie zniewagi i krzywdy wyrządzone Sercu Jezusa⁴⁰. Wzmożonym okresem pokuty jest czas Przygotowania Paschalnego i piątki całego roku oprócz okresu Narodzenia Pańskiego, Wielkanocy, uroczystości kościelnych i zakonnych. Widząc związek między pokutą i pojednaniem, w tajemnicy krzyża Chrystusa siostry swoje życie składają w ofierze ekspiacyjnej za grzechy własne i całego świata.

Dlatego też różne formy zadośćuczynienia, do których należą: wytrwałe spełnianie obowiązków włącznie z ofiarami jakich one żądają, cierpliwe znoszenie cierpień życia codziennego, trud pojednania, wszelkie zewnętrzne i dobrowolne umartwienia, pozwalają siostronom uczestniczyć w zasłudze i nieskończonej wartości zadośćuczynnej Jezusa, jedyne Odkupiciela. Kto cierpi w zjednoczeniu z Chrystusem, ten czerpie z Chrystusa moc i „dopełnia” swym cierpieniem „braki udręk Chrystusa”. Kto cierpi razem z Chrystusem, na swój sposób dopełnia to cierpienie, przez które Chrystus dokonał odkupienia świata. Nie oznacza to, że odkupienie dokonane przez Chrystusa jest niepełne. To znaczy, że odkupienie dokonane mocą zadośćuczyniającej miłości jest stale otwarte na każdą miłość, która wyraża się w ludzkim cierpieniu. W wymiarze miłości Odkupienie, które do końca się dokonało i stale się niejako od nowa dokonuje. Odkupienie to, choć dokonane w całej pełni cierpieniem Chrystusa, żyje i rozwija się na swój sposób w dziejach człowieka. Żyje i rozwija się jako Ciało Chrystusa, czyli Ko-

³⁸ Konstytucje Zgromadzenia, nr 109. Por. KPK kan. 663 § 3.

³⁹ Por. tamże, nr 15.

⁴⁰ Tamże, nr 95.

ściola – i w tym wymiarze każde ludzkie cierpienie mocą zjednoczenia w miłości z Chrystusem dopełnia Jego cierpienie⁴¹. Obok zewnętrznych praktyk pokutnych ważne są również umartwienia mowy, ciekawości, myśli i uczuć. Praktykowanie milczenia jest ważną formą pokuty pielęgnowaną przez siostry, ponieważ sprzyja kontemplacji misteriów zbawienia. Wewnętrzne wyciszenie i milczenie pomaga w rozwoju powołania i sprzyja wniknięciu w sprawy Boże.

Pełne zaangażowanie w pracę dla dobra zarówno całej wspólnoty, jak i poszczególnych osób, jest również formą pokuty podejmowaną przez siostry. Oddając się w posłuszeństwie do dyspozycji przełożonym, otrzymują niekiedy obowiązki nie odpowiadające ich pragnieniom, zawsze jednak dostosowane do ich umiejętności, i w takiej sytuacji radosny duch pokuty nadaje ich wysiłkom wartość wynagradzającą i czyni wykonywaną pracę lżejszą. Siostry łącząc pracę z kontemplacją, wskazują na jej duchowy wymiar, aby w ten sposób pomóc ludziom we właściwym podejściu do spełnianych obowiązków, aby uchronić człowieka od „niebezpieczeństwa niebacznego zagubienia siebie oraz wyniszczenia swych duchowych i fizycznych sił”⁴². W ten sposób siostry przyczyniają się również do kształtowania duchowości pracy, o której pisał Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*: „Kościół dostrzega swoją powinność w kształtowaniu takiej duchowości pracy, która wszystkim ludziom pomoże przybliżyć się do Boga – Stwórcy i Odkupiciela”⁴³. W każdym miejscu pracy siostry starają się przybliżać ludziom prawdę o Bożej miłości, przebaczącej i wyczekującej powrotu skruszonego grzesznika.

Wszelkiego rodzaju utrapienia życiowe, gotowość służenia bliźnim, pielęgnowanie siostrzanej zgody, ciężar słabości i wieku, a wreszcie prześladowania dla Królestwa Bożego, siostry ofiarują za swoje i innych zbawienie, a zwłaszcza za kobiety niszczące przez grzech własną godność, aby cierpiąc z cierpiącymi, mogły cieszyć się zawsze z tego, że upodabniają się do Chrystusa⁴⁴. Wspaniałomyślne i cierpliwe znoszenie przeciwności oraz doświadczeń duchowych, moralnych i fizycznych nadaje konkretny kształt duchowi pokuty. Siostry przez sposób życia oparty na duchu ekspiacji, w surowości i wyrzeczeniu pomagają ludziom w uświadomieniu względności i przemijalności tego świata oraz pomagają w uwolnieniu się od niewłaściwej zależności od dóbr doczesnych. Sens życia chrześcijańskiego i właściwe korzystanie z dzieł stworzonych siostry pokazują przez świadectwo, życie według ewangelicznych rad: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa wyrażonych w ślubach zakonnych. Konsekracja zakonna sprawia, że prowadzą one życie ascetyczne, wyrażające się również w pewnym dystansie do świata. Nie są zupełnie wyobcowane ze świata. Poznają człowieka w jego konkretnych warunkach życia, określonej sytuacji materialnej czy duchowej i podejmują przede wszystkim apo-

⁴¹ JAN PAWEŁ II, List apostolski *Salvifici Doloris*, nr 24.

⁴² JAN XXIII, Encyklika *Mater et Magistra* o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej, nr 242.

⁴³ LE 24.

⁴⁴ Konstytucje Zgromadzenia, nr 113.

stolat modlitwy. Ponadto zgodnie z charyzmatem swojego instytutu zakonnego podejmują określone działania apostołskie. I tak zjednoczone z Chrystusem przez konsekrację, a równocześnie zjednoczone w Chrystusie ze wszystkimi siostry wnikają w sprawy ludzi sobie współczesnych. Siostry adorują, składają dziękczynienie, wielbią, lękają się i cierpią razem z nimi⁴⁵. W ten sposób włączają się w historię zbawienia całej ludzkości i każdego człowieka w każdym czasie, o której pisał Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Reconciliatio et paenitentia*, że jest ona „przedziwną historią pojednania, w której Bóg, jako Ojciec, przez Krew i krzyż swego Wcielonego Syna pojednał ze sobą świat, rodząc w ten sposób nową wspólnotę pojednanych”⁴⁶. Do tej wspólnoty pojednanych pragną prowadzić wiernych magdalenki od pokuty, wypełniając charyzmat zgromadzenia słowami i podejmowanymi czynami pokutnymi. Dziedzictwo Zgromadzenia Sióstr Świętej Marii Magdaleny od Pokuty jako wspólnoty modlącej się i pokutującej, która naśladuje Chrystusa ukrzyżowanego, włącza siostry w Jego ofiarę męki i śmierci. Udział w Chrystusowym wyniszczeniu jest szczególną formą apostołstwa. Siostry, chore i starsze, składają codzienną ofiarę wysiłku, cierpienia i cierpliwości, dzielają trudy i cierpienia wszystkich braci i sióstr w Chrystusie, umacniając ich wiarę⁴⁷. Niezależnie od rodzaju pracy apostołskiej starają się przybliżyć ludziom prawdę, że Bóg jest miłością i że umiłował każdego człowieka.

5. Zakończenie

Siostry św. Marii Magdaleny od pokuty zostały powołane w Kościele szczególnie do głoszenia słów pokuty i nawrócenia, aby wszystkim ludziom nieść orędzie zbawienia. Człowiek dotknięty grzechem potrzebuje ciągłego oczyszczania i pokuty. Wyniszczenie tego, co w każdym jest grzechem i dziedzictwem grzechu, pozwala odżyć i narodzić się każdego dnia głębszemu dobru, ukrytemu w duszy ludzkiej⁴⁸. Każda magdalenka od pokuty czuje się przynaglana do szerzenia pokuty i wynagradzania za grzechy zwłaszcza wśród osób, którym na co dzień posługuje. Tym samym przedłuża ona misję swojej patronki św. Marii Magdaleny, która nie tylko opłakała grzechy swojego życia, lecz także potrafiła zmyć je jeszcze większą miłością. W przekazywaniu ludziom Bożej miłości ważne jest osobiste świadectwo i przykład życia. Zanim ludzie uwierzą w świadectwo słów czy nawet czynów, najpierw chcą uwierzyć w świadectwo jej osobowości. Przede wszystkim jest to świadectwo modlitwy, skupienia, medytacji, codziennie podejmowanego wysiłku ukrzyżowania „starego człowieka”, aby mógł narodzić się „nowy człowiek” (por. Rz 6, 6) oraz życia w duchu ekspiacji

⁴⁵ Por. Instrukcja wskazania dotycząca formacji w instytutach zakonnych *Potissimum institutioni*, nr 80.

⁴⁶ RP 4.

⁴⁷ Por. Konstytucje Zgromadzenia, nr 128.

⁴⁸ Por. RD 10.

za grzechy świata. Przez życie oddane pokucie siostry ukazują współczesnemu światu, że miłosierdzie Boga jest fundamentem czynnej i bezinteresownej miłości. Poszukiwanie Bożego piękna prowadzi do troski o wizerunek Boga, zniekształcony i oszepecony w obliczach braci i sióstr, a w szczególności w twarzach kobiet znieważanych i poniżanych, by uwolnić ludzi od tego, co ich szpeci. Siostry pragną im składać bezinteresowny dar z siebie i służyć udzieloną przez Ducha Świętego zdolnością kochania, są gotowe pomagać im w potrzebie, by w ten sposób stała się widzialna zbawcza obecność Chrystusa⁴⁹.

Zgodnie z pokutnym charakterem zgromadzenia, Misterium Paschalne jest sercem programów formacyjnych oraz źródłem życia i dojrzałości. Codzienna asceza pomaga kandydatkom, postulantkom, nowicjuszkom i siostronom tak po ślubach czasowych, jak i wieczystych wzrastać w cnotach wiary, nadziei i miłości. Pokutny styl życia oparty na naśladowaniu postawy i ofiary Chrystusa wzmacnia siostry w pracy nad sobą i nieustannym podejmowaniu wysiłku duchowego⁵⁰. Praktykowane formy pokuty w duchu zadośćuczynienia za grzechy stają się dla nich pomocą w rozwoju duchowym i kształtowaniu pokory serca. Pokuta zewnętrzna i wewnętrzna powinna wypływać z miłości do Serca Jezusowego zranionego grzechami oraz z pragnienia uproszenia łaski nawrócenia i zbawienia bliźnich⁵¹. Dopiero gdy zadośćuczynienie Bogu jest wypełnione miłością, nabiera wartości nadprzyrodzonej. W tej perspektywie należy rozpatrywać znaczenie charyzmatu Zgromadzenia Sióstr Świętej Marii Magdaleny od Pokuty, które głosi orędzie pokuty i nawrócenia oraz podejmuje dzieła pokutne ze względu na potrzebę doskonałej miłości Chrystusa. Przez ekspiacyjny wymiar duchowości siostry upodobniają się do Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego tak, że Chrystus wypełnia całe ich życie. Nie chodzi tu o przyjęcie krzyża dla samego krzyża, ale o moc przyjmowania tego, co niesie codzienność. Tego co trudne, bolesne, co jest niepowodzeniem i w tych sytuacjach zbliżać się do krzyża Jezusa Chrystusa. Z niego czerpać moc do przeżywania codzienności. Wtedy dopiero życie każdego chrześcijanina, w tym również każdej magdalenki od pokuty, nie będzie uciekaniem przed krzyżem, ale objawieniem zwycięskiej i chwalebnej mocy krzyża Chrystusa⁵². Świadczenie życia modlitwy i pokuty w łączności z krzyżem Chrystusa pokazuje współczesnemu człowiekowi, że jest możliwa przemiana życia według ewangelicznego przesłania. Niezależnie od warunków historycznych czy społecznych stale potrzebna jest modlitwa wspomagająca nawrócenie każdego człowieka, co stanowi istotę charyzmatu magdalenek od pokuty.

Słowa kluczowe: Zgromadzenie, charyzmat, duchowość, rady ewangeliczne, ekspiacja, pokuta.

⁴⁹ Konstytucje Zgromadzenia, nr 135.

⁵⁰ Por. Konstytucje Zgromadzenia, nr 149.

⁵¹ Dyrektorium Zgromadzenia, nr 123.

⁵² Zob. Z. KIERNIKOWSKI, *Od Paschy do Paschy. Katechezy wprowadzające w przeżywanie Triduum Paschalnego*, Pelplin-Siedlce 2014, s. 180.

Expiation as a Spiritual Dimension of the Sisters of St. Mary Magdalene from Penance in the Light of Their Constitutions

Summary

Among the many forms of consecrated life in the Church its unique place has the Congregation of the Sisters of St. Mary Magdalene of Penance. The penitential prayer and expiation for the sins of the world offered in particular for women are the charisma of this religious community. This charisma is deeply rooted in the spirituality of the Congregation and founded on the Paschal Mystery of Christ. Through a variety of prayerful and penitential practices sisters are interceding for God's mercy and forgiveness for sinners and the grace of their conversion and return to the path of God's Commandments. The expiatory dimension of the spirituality of the Congregation is very timely in our society affected by the moral relativism and the diminishing sense of sin. The life in vows of poverty, chastity and obedience based on the evangelical counsels and practiced in the religious profession of the Congregation reveals the essence of a Christian living. Such a testimony becomes a prophetic sign in the contemporary society marked by impoverished morality and guided by a lifestyle of hedonism and desires. Religious life according to the evangelical counsels becomes a form of a spiritual therapy guiding humanity to living as God intended.

Keywords: Congregation, charisma, spirituality, evangelical counsels, expiation, penance.

Ks. WOJCIECH ZYZAK

ZNACZENIE DIALOGÓW FILOZOFICZNYCH ŚWIĘTEGO AUGUSTYNA DLA DUCHOWOŚCI LAIKATU

Refleksja nad duchowością ludzi świeckich w minionych wiekach, aż do Soboru Watykańskiego II, odnotowała wiele przemian, dzięki którym laikat nie musi już wybierać między duchowością monastyczną a formą życia duchowego „drugiego gatunku”, jak to wyrażał średniowieczny dekret Gracjana „*Duo sunt genera christianorum*”¹. Wielkie znaczenie dla historii i teologii duchowości chrześcijańskiej ma św. Augustyn z Hippony, którego Wacław Eborowicz nazywa najwybitniejszym przedstawicielem teologii patrystycznej². Wobec tego warto postawić pytanie o znaczenie duchowego doświadczenia Augustyna dla duchowości laikatu ze szczególnym uwzględnieniem relacji do świata chrześcijanina, wyrażonej przez soborowe pojęcie *indoles saecularis* (por. *Lumen gentium*, nr 31).

Warto pochylić się nad znaczeniem tej postaci, szczególnie gdy czyta się jednostronną i bardzo subiektywną opinię Jana Legowicza, że „filozofia Augustyna ma przekonać, że świat zewnętrzny, materia i człowiek mają jedno pierwotne źródło, boga i że nie poznanie świata, ani umiejętność wykorzystania tego dla potrzeb człowieka, lecz poznanie owego absolutnego początku i źródła istnienia pozwala człowiekowi osiągnąć prawdę i szczęście”³. Ta opinia sformułowana na gruncie myśli marksistowskiej urasta do roli zarzutu przeciwko „filozofii zaświatów”. Brzmi ona szczególnie mocno, gdyby przyjąć za prawdę, że „każdą jednostkę ludzką Augustyn każe pojmować i przedstawiać

¹ Por. W. ZYZAK, *Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne? Duchowość chrześcijańska na świeckiej drodze życia*, Kraków 2008, s. 36.

² Por. W. EBOROWICZ, *Augustyn. Myśl teologiczna*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. I, red. F. GRYGLEWICZ, Lublin 1989, k. 1106.

³ J. LEGOWICZ, *Dialogi filozoficzne Aureliusza Augustyna w walce z naukowym poglądem na świat*, „Myśl filozoficzna” 3/15 (1954), s. 201.

autonomicznie, odrywa i izoluje ją od materialnego i społecznego środowiska, odwraca niejako od zewnątrz ku jej ciasnemu wnętrzu⁴.

Wiadomo, że duchowe życie św. Augustyna było pasmem ciągłych, dynamicznych przemian. „Był kolejno: chrześcijaninem – katechumenem, manichejczykiem, sceptykiem, neoplatonikiem i ponownie chrześcijaninem – tym razem ze świadomego wyboru”⁵. Każda z kolejno wyznawanych przez niego filozofii zawierała pogląd na rzeczywistość stworzenia, a tym samym swój obraz świata. Szczególnie interesujące wydaje się być przeanalizowanie wpływu manicheizmu na późniejsze postrzeganie doczesności przez Augustyna. Jest to tym ważniejsze, że okres wpływu owej „ideologii” na Augustyna, „zapoczątkowany w roku 373, trwał dziewięć lat”⁶.

Szczególnie ważny dla duchowości laikatu jest manichejski wątek łączący zło z materią i cielesnością. Czy dostrzegając takie elementy w historii duchowości chrześcijańskiej, można przypuszczać, że olbrzymi autorytet Augustyna mógł wpłynąć na negatywne postrzeganie rzeczywistości ziemskich? By odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zbadać, co pozostało z owego zachwyty dla sekty i jej doktryny, gdy jej nieściśności i sprzeczności kazały szukać Augustynowi prawdy w innych systemach? Czy łatwo wyzbył się ideologicznych elementów, którymi mniej lub bardziej świadomie karmił się przez szereg lat? Poza ogólną charakterystyką doktryny wybitnego Ojca Kościoła warto zbadać pod interesującym nas kątem szczególnie te pisma, które powstały w niedługim czasie od jego nawrócenia. Zwłaszcza „dialogi filozoficzne” mogą nam dać odpowiedź na wyżej postawione pytania.

W związku z powyższym najpierw zajmiemy się obrazem świata we wspomnianych dialogach filozoficznych. O co nam chodzi, gdy pytamy o obraz świata? Współcześnie, w jednym z komentarzy do soborowej *Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym* czytamy, że słowo „świat” jest bardzo ogólne i wieloznaczne. Można powiedzieć, że ze światem jest trochę jak z czasem, o którym Augustyn pisał, że wie czym jest, gdy nikt go o to nie pyta, ale nie wie, gdy jest pytany⁷. Nam nie chodzi o ukazanie Augustyńskiego obrazu świata w dialogach pod jakimś jednym kątem, na przykład kosmologiczno-przyrodniczym, filozoficzno-ontologicznym, czy ściśle teologicznym. Z tego też względu nie będzie mowy głównie o świecie jako harmonii sfer, hierarchii bytów, czy Bożym stworzeniu, lecz o „świecie doczesnym”. Chodzi tu o ponadczasowe, wspólne wszystkim ludziom doświadczenie tego, co zmysłowe⁸. Augustyn, jako wierny uczeń św. Pawła a zarazem neoplatonik wyróżniał dwa światy: doczesny

⁴ J. LEGOWICZ, tamże, s. 199.

⁵ S. KOWALCZYK, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Warszawa 1987, s. 13.

⁶ Tamże, s. 14.

⁷ *Wyznanie XI*, 14. Por. H.-J. SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, [w:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, t. IV, Freiburg im Breisgau 2005, s. 707.

⁸ Por. S. KOWALCZYK, *Człowiek i Bóg...*, dz. cyt., s. 55.

i wieczny⁹. Nam chodzi o ten pierwszy, szczególnie jako środowisko życia człowieka. Pierwsze dwa punkty artykułu są próbą „podpatrzenia”, jak widzi i co mówi autor o świecie jakby mimochodem, zajmując się innymi problemami. Bowiem intelektualne nawrócenie może nastąpić w jednej chwili, ale pewne schematy myślowe, nawyki i uprzedzenia rozwijane przez szereg lat (w wypadku Augustyna dziewięć lat związku z manicheizmem), tkwią przeważnie w człowieku, często nieświadomie i dają o sobie znać w codziennym życiu.

1. Obraz życia w Cassiciacum

Intelektualne nawrócenie Augustyna, związane z lekturą pism Plotyna i innych autorów starogreckich, zazębia się coraz ściślej z nawróceniem moralno-religijnym. Na przełomie lat 386–387 przebywał w Cassiciacum, razem z matką, synem, bratem i kilku przyjaciółmi. Oddalił kobietę, z którą uprzednio żył. Czas spędzał na dyskusjach, medytacjach, lekturze Pisma Świętego i modlitwie [...]. Ostatecznie zdecydował się na chrzest, który odbył się na Wielkanoc 387 roku¹⁰.

W Cassiciacum w 386 r. napisał *Przeciw akademikom, O życiu szczęśliwym, O porządku i Soliloquia*. W 387 r. w Mediolanie powstał dialog *O nieśmiertelności duszy*. Tam też Augustyn rozpoczął kontynuowane w Tagaście dzieło *O muzyce*. W Rzymie w drodze do Afryki napisał w 388 r. *O wielkości duszy* i rozpoczął zakończone w Hippo-Regius w 395 r. dzieło *O wolnej woli*. W Tagaście owocem rozmów z synem był dialog *O nauczycielu* (389 r.). Tam też w 390 r. Święty napisał *O wierze prawdziwej*. Wreszcie między 399 a 405 r. powstał dialog *O naturze dobra*¹¹.

W wielu wyżej wymienionych dziełach autor przedstawił niejako przy okazji obraz życia w Cassiciacum. Mamy tam przede wszystkim informacje na temat piękna przyrody. Według Augustyna świat materialny zbudowany jest z tradycyjnie przyjmowanych w starożytnej filozofii greckiej już od Empedoklesa czterech żywiołów, czyli ziemi, wody, powietrza i ognia¹². Człowiek winien go

⁹ Por. ŚW. AUGUSTYN, *O porządku* (dalej: OP), 1 XI-32, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. I, Warszawa 1953, s. 174; *O wolnej woli* (dalej: OWW), 1 XVI-34, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. III, Warszawa 1953, s. 109.

¹⁰ S. KOWALCZYK, *Człowiek i Bóg...*, dz. cyt., s. 16.

¹¹ Wymienione dzieła stanowią dialogi filozoficzne św. Augustyna. Por. ŚW. AUGUSTYN, *Dialogi filozoficzne*, t. I-III, t. IV, Warszawa 1954.

¹² Por. ŚW. AUGUSTYN, *O muzyce* (dalej: OM), XVII-58, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. IV, Warszawa 1954, s. 69n; *O wielkości duszy* (dalej: OWD), 1 I-1, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. II, Warszawa 1953, s. 109n; tamże XXXI-62, s. 172; *O nieśmiertelności duszy* (dalej: ONDY), X-17, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. II, Warszawa 1953, s. 95; tamże X-17, s. 96; *O wierze prawdziwej* (dalej: OWP), LV-109, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. IV, Warszawa 1954, s. 156; OWW 3 V-13, s. 178; W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. I, War-

rozumnie używać, wystrzegając się oddawania mu czci¹³. Augustyn zwłaszcza w dialogach z Cassiciacum daje wiele uwag na temat środowiska życia. Sama akcja dialogów w zależności od pogody rozgrywa się w pomieszczeniach zamkniętych, lub na wolnym powietrzu¹⁴. Oczywiście Augustyn zdawał sobie sprawę ze znaczenia pogody dla życia codziennego ludzi, skoro pisał: „mieszkańcy Italii zawsze modlą się o suchą zimę, podczas gdy nasza biedna Getulia cierpi stale na suszę”¹⁵. W dialogach pogoda wyznacza raczej zewnętrzny kontekst dyskusji. Na łące współromówcy chronili się przed promieniami słońca zawsze pod tym samym drzewem¹⁶. Drzewa są w dialogach przedmiotem pochwały głównie ze względu na owoce, choć „ileż z nich jeszcze poza tym pożytku, z ich cienia, drewna, a nawet wreszcie z samych koron lub liści”¹⁷. W każdym razie Augustyn wyraża przekonanie, że „żaden liść na drzewie nie został stworzony bez przyczyny”¹⁸. Dla ścisłości trzeba dodać, że choć zdaniem autora rośliny te mają swoją wartość, to jednak wobec filozofii, nawet uroczne ogrody godne są pogardy¹⁹. Niemniej jednak Święty dostrzega zależność stanu duszy od warunków środowiska, gdy pisze: „dzień wstał właśnie taki pogodny i jasny, że wydawał się, jakby stworzony do tego, żeby wypogodzić nasze dusze”²⁰. Piękno krajobrazu porusza Augustyna, który zauważa: „Jeden przygląda się wysokiej górze i odczuwa przyjemność na ten widok, inny wpatruje się w rozległą płaszczyznę pól, jeszcze inny zatapia wzrok w głębinach dolin, w zieleni lasów lub obserwuje ruchliwą powierzchnię morza”²¹. Życie i aktywność człowieka oprócz ich zależności od stanów atmosferycznych poddane są zmienności różnych cyklów kosmicznych. Zwracając się do Boga, Augustyn mówi:

według praw Twoich wirują bieguny, gwiazdy przemierzają swoje drogi, słońce dnie rozpala, a księżyc łagodzi noce i tak poprzez dnie – kolejnością światła i mroku, poprzez miesiące – przyrostem i ubytkiem księżyca, poprzez lata – następstwem pór roku, poprzez okresy – zupełnością obiegu słońca, poprzez wielkie cykle – powrotem gwiazd na swoje prastare miejsce – cały wszechświat w regularnym powtarzaniu się okresów czasu zachowuje stałość niezmienną²².

szawa 1958, s. 42; A. PODSIAD, Z. WIĘCKOWSKI, *Żywioł*, [w:] *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. PODSIAD, Z. WIĘCKOWSKI, Warszawa 1983, s. 446.

¹³ Por. OWP LV-109, s. 156.

¹⁴ Por. OP 1 III-6, s. 150.

¹⁵ OP 2 V-15, s. 190n.

¹⁶ Por. ŚW. AUGUSTYN, *Przeciw akademikom* (dalej: PA), 2 XI-25, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. I, Warszawa 1953, s. 95.

¹⁷ OP 2 V-12, s. 156.

¹⁸ OWW 9 XXIII-66, s. 226.

¹⁹ Por. PA 2 II-6, s. 78.

²⁰ PA 2 IV-10, s. 81.

²¹ OWW 2 IX-27, s. 138n.

²² ŚW. AUGUSTYN, *Soliloquia* (dalej: SOL), 1 I-4, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. II, Warszawa 1953, s. 11.

Rytm tego świata staje się rytmem życia człowieka²³. W starożytności o wiele bardziej niż współcześnie dzień i noc wyznaczały rytm ludzkiej aktywności i choć sztuczne oświetlenie mogło po części pomóc wyrwać się z tej zależności, nie każdy mógł sobie na nie pozwolić²⁴. Toteż prawie wszystkie opisane w dialogach zajęcia rozpoczynały się po wschodzie słońca i kończyły wraz z zachodem²⁵. W przekonaniu Augustyna, ze względu na niedoskonałość ciała, dusza ludzka jest zależna od środowiska i choć zachowuje swą wolność, „kieruje swoim ciałem nie zupełnie według swojej woli, lecz tak, jak jej na to pozwalają prawa wszechświata”²⁶.

Kolejna grupa opisów zawartych w dialogach dotyczy pomieszczeń zamkniętych. Człowiek pragnąc uniezależnić się od warunków naturalnych, buduje dom, stwarzając sobie środowisko życia. Pomieszczenia zamknięte są jakby drugą sceną, na której rozgrywają się dialogi. Święty Augustyn prowadzi czytelnika przez kolejne wnętrza swego domu, czyli łaźnię, gabinet, jadalnię, sypialnię, toaletę i spiżarnię²⁷. Niektóre pomieszczenia służyły do „uporania się z zajęciami domowymi”, które polegały głównie na pisaniu listów²⁸. Możliwe, że jedna z sal, w której pisał *O porządku*, była pokryta mozaikami, będącymi inspiracją do rozważań na temat harmonii świata²⁹. Pragnienie uniezależnienia się od środowiska może przerodzić się w złudną chęć uniezależnienia się od Boga. Wyraz temu dał święty Augustyn, zwracając się do Romaniana: „a ty tymczasem byłbyś w domu urządzonym z najbardziej wyszukanymprepychem, spędzając czas we wspaniałych łaźniach [...], kto miałby odwagę wspomnieć ci wtedy o innym szczęściu, które jest jedynym prawdziwym?”³⁰. Tym innym szczęściem jest filozofia. „Bo filozofia to prawdziwe i trwałe nasze mieszkanie”³¹. Jest to dom, sanktuarium i kraina, gdzie zamieszkuje prawda³². Zdaniem autora, widząc jej piękno, każdy „wzgardziłby łaźniami”³³.

Środowisko życia to nie tylko przestrzeń bycia i działania, ale także źródło pokarmu. Słowo to dla św. Augustyna służy nie tylko do określenia rzeczywi-

²³ Por. A. HAMMAN, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989, s. 212.

²⁴ Por. OP 1 III-6, s. 151.

²⁵ Por. PA 1 IV-10, 11, s. 60; tamże 1 V-15, VI-16, s. 65; tamże 2 X-24, s. 95; tamże 1 VI-16, s. 65.

²⁶ OWW 3 XI-34, s. 197.

²⁷ Por. ŚW. AUGUSTYN, *O życiu szczęśliwym* (dalej: OŻS), I-5, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. I, Warszawa 1953, s. 19; PA 2 IV-10, s. 81; OP 2 VI-18, 19, s. 193; tamże 1 III-6, s. 150; tamże 1 VIII-22, s. 163; OŻS II-16, s. 24.

²⁸ Por. PA 2 XI-25, s. 95.

²⁹ Por. OP 1 I-2, s. 148.

³⁰ OŻS I-2, s. 51.

³¹ OP 1 III-9, s. 153.

³² Por. OWW 2 XI-30, s. 142.

³³ PA 2 II-6, s. 78.

stości fizycznej, ale również duchowej. Zwłaszcza w dialogu *O życiu szczęśliwym* obraz uczy odslania proces duchowego karmienia się³⁴. Autor ukazuje posiłki w różnych porach dnia³⁵. Pochwalał takie naturalne składniki dań jak miód, wino, wodę, mleko, chleb i owoce³⁶. Szczególnie istotne w dialogach jest pozytywne podejście do wina. „Augustyn nie uważa, tak jak manichejczycy, że są potrawy nieczyste i zabronione i nie widzi nic nieodpowiedniego w tym, by przynajmniej goście nie należący do wspólnoty oraz chorzy jedli mięso, jeżeli im smakuje. Do stołu zawsze podaje się również wino – jedynie liczba kieliszków jest dla każdego z góry określona”³⁷. Dla Augustyna wino nie było źródłem zła, o czym świadczy pytanie: „Czy wobec tego stanu rzeczy sądzisz, że należy oskarżać [...] wino z powodu pijaków?”³⁸. W dialogach znajdujemy dokładny opis procesu trawienia, będącego koniecznym elementem wzrostu i rozwoju człowieka i wpływającego również pośrednio na funkcjonowanie duszy³⁹. Nieobce są dialogom Augustyna opisy okrzyków zachwytu wobec pokarmów a nawet „rzucania się na jedzenie”, choć zdarzają się tacy, „którzy nie rzucają się przecież na potrawy, bo odstrasza ich jakiś wstyd, czy powstrzymuje godność własna”⁴⁰.

Wyżej omawiane pokarmy – zdaniem Augustyna – mają istotny wpływ na zdrowie człowieka⁴¹. Podczas gdy odpowiedni pokarm sprzyja wzrostowi, jego nadmiar lub brak negatywnie odbijają się na zdrowiu człowieka⁴². Bardzo istotne zdanie Augustyna, pokazujące, jak bardzo jest wolny od manichejskiej pogardy ciałem, wyraża myśl, że choroba, oraz ogólnie rzecz biorąc słabość naszego ciała, pochodzi z chciwości źle go używającej duszy w raju, która „dorwała się do zakazanego owocu”⁴³. Augustyn niejednokrotnie pisał o różnych chorobach ciała, starając się nimi ilustrować dolegliwości duszy⁴⁴. Wiele wypowiedzi na temat ciała pokazuje, jak daleko był ich autor od myśli manichejskiej. Augustyn pisał: „Zdrowie zaś tedy będzie w pełni trwałe, kiedy ciało powróci do stanu pierwotnej równowagi”⁴⁵. Bez względu jednak czy „małe” obecnie, czy „wielkie” po zmartwychwstaniu, zdrowie zawsze

³⁴ Por. OŻS II-14-16, s. 21-35.

³⁵ Por. OŻS I-5, s. 13; PA 1 IX-25, s. 73; OWW 2 XIII-35, s. 146.

³⁶ Por. SOL 2 VI-12, s. 50; OWW 3 V-15, s. 181; OP V-15, s. 190n; OWD 4 XXXIII-76, s. 186; OWW 1 XV-33, s. 109; OP 1 V-12, s. 156.

³⁷ G. BARDY, *Święty Augustyn*, Warszawa 1955, s. 168. Manichejczycy zabraniali wina ze względu na ascezę. Por. A. HAMMAN, *Życie codzienne...*, dz. cyt., s. 72.

³⁸ OWW 1 XV-33, s. 109.

³⁹ Por. OM V-9, s. 30.

⁴⁰ OŻS II-16, s. 23n.

⁴¹ Por. OŻS II-8, s. 17.

⁴² Por. OŻS II-5, s. 15; tamże II-8, s. 16; tamże II-13, s. 21.

⁴³ OWP XV-29, s. 99; tamże XLV-83, s. 140.

⁴⁴ Por. SOL 1 XIV-25, s. 33; OP 1 VIII-24, s. 165.

⁴⁵ OM V-13, s. 33.

jest darem Bożym⁴⁶. To jednak, czy owo zdrowie osiągnie pełnię, zależy od pójścia człowieka za Bogiem, a w konsekwencji osiągnięcia odkupienia ciała, gdy już więcej nie ulegnie ono zepsuciu⁴⁷. Augustyn wprost nazywał ciało dobrem i przedmiotem swojej miłości⁴⁸. Oczywiście zdrowie ciała było dla świętego czymś mniej ważnym niż zdrowie duszy, jednak dusza i ciało jako dwa konstytutywne elementy człowieka i ich zdrowie nie były w jego ujęciu od siebie niezależne⁴⁹. Choć dobra doczesne mogą odwrócić człowieka od Stwórcy, to jednak ich odpowiednie używanie może wznieść jego rozum do Boga. Używanie ich nie jest jednak – jak u manichejczyków – niemalże aktem sakralnym, w którym „wybrani jedząc i pijąc wyzwalają naturę Boga uwięzioną w pokarmach”⁵⁰.

Jak widać, w centrum uwagi Augustyna obok Boga jest zawsze człowiek. Niemniej jednak świat, który jest dla niego środowiskiem życia i źródłem pokarmu, od którego zależy zdrowie ciała, a pośrednio i duszy, sam w sobie przedstawia wartość. Dla człowieka jest on o tyle przydatny, o ile pomaga mu w rozwoju, na drodze do Boga.

2. Świat doczesny drogą do Boga i człowieka

Dialogi filozoficzne pokazują wyraźnie, że dla św. Augustyna refleksja nad światem doczesnym stanowiła okazję do zrozumienia i wyrażenia prawd dotyczących Boga i człowieka. W kwestii Boga mamy najpierw do czynienia z założeniami teoretycznymi. Świat materialny, będąc dla człowieka tym, co zewnętrzne, wydaje się Augustynowi być w opozycji do ludzkiego wnętrza, w którym mieszka Jedyny Nauczyciel⁵¹. Święty pisze: „Poznaj więc, gdzie jest najwyższa zgodność. Nie wychodź na świat. Wróć do siebie: we wnętrzu człowieka mieszka prawda”⁵². Jak pogodzić konieczność zewnętrznej aktywności z wymaganiem szukania prawdy? Augustyn pisze: „Za jego sprawą zewnętrzne znaki ludzkie przypominają nam, abyśmy wewnątrz duszy, zwróceniu ku Niemu, poznawali prawdę”⁵³. Rozum może wznieść się od rzeczy doczesnych do wiecznych, posługując się pięknem nieba, układem gwiazd, blaskiem światła, odnawianiem się kolei dni i nocy, miesięcznymi zmianami księżyca, podziałem

⁴⁶ Por. ŚW. AUGUSTYN, *O naturze dobra* (dalej: ONDA), 1-13, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. IV, Warszawa 1954, s. 174.

⁴⁷ Por. OWP XXI-41, s. 108.

⁴⁸ Por. OWW XV-32, s. 107; SOL 1 IX-16, s. 24.

⁴⁹ Por. SOL 1 XII-20, s. 29; tamże 1 XIV-26, s. 34; OWD 2 XXII-40, s. 149.

⁵⁰ ONDA 2-45, s. 196.

⁵¹ Por. ŚW. AUGUSTYN, *O nauczycielu* (dalej: ON), XIV-46, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. III, Warszawa 1953, s. 69.

⁵² OWP XXXIX-72, s. 131.

⁵³ ON XIV-46, s. 69.

roku na cztery pory i siłą zawartą w nasieniu. „Badanie przyrody, zamiast rozbudzać próżną i przemijającą ciekawość, powinno stanowić stopień do poznania świata wiecznego, który trwa niezmiennie”⁵⁴. Wszystko co budzi podziw w stworzeniu „należy odnieść do chwały Stwórcy”⁵⁵. W tym sensie Augustyn odwołuje się do Rz 1, 20: „Bo niewidzialne Jego rzeczy, nawet wiekuista moc Jego i bóstwo, od stworzenia świata przez dzieła Jego dla umysłu widzialnymi się stały”⁵⁶. Po to również Bóg stał się w Eucharystii Pokarmem widzialnym, by spożywających skierować ponownie ku Bytowi Niewidzialnemu⁵⁷. Dlatego stworzenia kierują naszą myśl ku Bogu. Dokądkolwiek skierujemy myśl, tam odkrywamy konieczność chwalenia Stwórcy i najwyższej Mądrości⁵⁸. Augustyn widzi źródło piękna stworzeń w pewnej jedności, będącej odbiciem jedności samego Boga⁵⁹. Można jednak Bożej mądrości nie dostrzec i pozostać na etapie adoracji świata. Świadczy o tym też słynny tekst z *Wyznań*: „Późno Cię umiłowalem, Piękności tak dawna a tak nowa, późno Cię umiłowalem. W głębi duszy byłaś, a ja się po świecie błąkałem i tam szukałem Ciebie, bezładnie chwytając rzeczy piękne, które stworzyłaś. Ze mną byłaś, a ja nie byłem z Tobą. One mnie więziły z dala od Ciebie – rzeczy, które by nie istniały, gdyby w Tobie nie były”⁶⁰. Zwracając się do Mądrości, św. Augustyn pisał: „Biada tym co kochają Twoje znaki zamiast Ciebie i zapominają, co chcesz im pokazać. Bo nie przestajesz objawiać nam swej istoty i wielkości a objawieniem Twoim jest całe piękno stworzenia”⁶¹. Widząc je, „każdy musi wierzyć w Boga Stwórcę i uznać Jego prawo do niewypowiedzianej chwały”⁶². Nawet ból, będąc odruchem buntu przeciw podziałowi i zepsuciu przypomina, że wszystko zostało stworzone przez Tego, który jest najwyższą jednością⁶³. Widać tu, że świat materialny nie tylko mówi nam o istnieniu Stwórcy, ale może nas też pouczyć o naturze Tego, który jest mądrością i jednością⁶⁴.

Potwierdzenie tych teoretycznych rozważań znajdujemy w życiu samego Augustyna. W dialogu *O porządku* rozgrywa się scena, której głównym powodem jest szmer wody, prowadzący do dyskusji i do rozważania najwyższych zasad⁶⁵. Podobnie walka kogutów może być okazją do rozmów na temat piękna

⁵⁴ OWP XXIX-52, s. 117.

⁵⁵ OWW 2 XVII-46, s. 157.

⁵⁶ OWP LII-101, s. 151.

⁵⁷ Por. OWW 3 X-30, s. 194.

⁵⁸ Por. OWW 3 XII-35, s. 199.

⁵⁹ Por. OWW 3 XXIII-70, s. 228; tamże 2 XVI-42, s. 153; tamże 2 XVII-45, s. 156.

⁶⁰ ŚW. AUGUSTYN, *Wyznania*, X-27, Warszawa 1992, s. 312.

⁶¹ OWW 2 XVI-43, s. 154.

⁶² OWW 3 XII-35, s. 198.

⁶³ Por. OWW 3 XXIII-69, s. 228.

⁶⁴ Por. OWP LII-101, s. 151.

⁶⁵ Por. OP 1 III-6, s. 151n.

i rozumności stworzenia⁶⁶. Nawet regularne ruszanie szczęką podczas jedzenia, w dialogach prowadzi do myśli o Bogu jako Stwórcy istot żywych⁶⁷. Spojrzenie na konkretną ścianę i rozważanie czym ona jest, stanowi dla Augustyna okazję do sformułowania definicji prawdy: „sądzę, że prawdziwe jest wszystko to, co istnieje”⁶⁸. To pokazuje, jak świat materialny może inspirować do rozważań natury ogólnej, ważnych dla zrozumienia sensu ludzkiego życia. Znaczy to, że dla Augustyna świat jest znakiem prowadzącym do Boga⁶⁹.

Świat doczesny w dialogach jest także drogą do zrozumienia natury człowieka. Obrazy zaczerpnięte ze świata zmysłowego są dla Augustyna świetnym materiałem do ukazania duchowych, trudnych do zrozumienia rzeczywistości. Jest to dość powszechna praktyka. Świadom tego święty zwrócił się w jednym z dialogów do Ewodiusza: „Zwróć uwagę jak często przenosimy określenia z ciała na duszę i odwrotnie”⁷⁰. Pośród najczęstszych obrazów, pozwalających Augustynowi ubrać w słowa to, co niewyraźne, możemy znaleźć obraz żeglugi po morzu, służący do zobrazowania procesu dochodzenia do mądrości⁷¹; obraz drogi jako metaforycznego przedstawienia trudu dochodzenia do prawdy⁷²; czy też najczęściej używany przez Augustyna w dialogach obraz światła i jego braku, czyli ciemności⁷³. Zwłaszcza percepcja światła, czyli działanie wzroku jest dla Augustyna okazją do omawiania drogi do mądrości⁷⁴. Autor często mówił o oczach duszy⁷⁵.

Również obrazy przyrody stanowiły w dialogach częsty materiał służący do zobrazowania zjawisk natury duchowej. Widzimy tam, obok całego zbioru różnych zwierząt, szczególnie częste opisy zachowań ptaków⁷⁶. Podobnie szeroko autor posługuje się obrazami roślin, zwłaszcza drzew⁷⁷. Spośród przedmiotów nieożywionych na pierwszy plan wysuwają się te, które mają związek z walką, jak na przykład miecz⁷⁸. Często są też różne minerały i elementy natury, zwłaszcza kamienie⁷⁹. Są tam też przedmioty wytworzone przez człowieka, instrumenty muzyczne czy inne dzieła sztuki. Używając określeń zapożyczonych od Augustyna, można podsumować ten wykaz stwierdzeniem, że opisy-

⁶⁶ Por. OP 1 VIII-25n, s. 166.

⁶⁷ Por. OM VIII-20, s. 39n.

⁶⁸ SOL 2 V-8, s. 46.

⁶⁹ Por. S. KOWALCZYK, *Człowiek i Bóg...*, dz. cyt., s. 210.

⁷⁰ OWD 2 XVII-30, s. 137n.

⁷¹ Por. OZS I-1-5, s. 8-12; PA 3 II-3, s. 101.

⁷² Por. OM I-1, s. 20; ON VIII-21, s. 45.

⁷³ Por. SOL 2 XIII-23, s. 62; OWP XXXVI-66, s. 127; tamże LII-101, s. 152.

⁷⁴ Por. ON XI-38, s. 63; tamże XII-40, s. 65; OWW 3 XXIV-72, s. 231.

⁷⁵ Por. OZS IV-35, s. 41; SOL 1 VI-12, s. 19.

⁷⁶ Por. PA 2 II-3, s. 76.

⁷⁷ Por. SOL 1 XV-28, s. 35.

⁷⁸ Por. OWW 1 V-11, s. 85.

⁷⁹ Por. OWW 3 I-2, s. 166n.

wał on cały wachlarz rzeczywistości, od *coenum* (błoto) po *coelum* (niebo), których brzmienie niewiele się różni, w przeciwieństwie do znaczenia. Jednak każda z tych rzeczywistości ma swe znaczenie i stanowi konieczny element mozaiki stworzenia⁸⁰. Dla Augustyna świat był znakiem innej rzeczywistości. Interesował się nim, by wyciągnąć z jego obserwacji wnioski natury ogólnej⁸¹. Ostatecznie w dialogach świat jako całość wskazuje na Boga jako Stwórcę⁸².

3. Pytanie o manicheizm

Wizja świata w „dialogach filozoficznych” stanowi jakby echo biblijnego: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31). Nie ma w dialogach ani jednego tekstu, który mówiłby, że świat jest zły. Takie spojrzenie na rzeczywistość doczesną dowodzi, że jeśli Augustyn przez dziewięć lat był manichejczykiem i po tym okresie nic – prócz polemiki – z wyznawanych zasad mu nie pozostało, to musiał być bardzo słabo dotknięty tą zgubną doktryną. „Chociaż wewnętrznie wierny praktykom sekty, surowy manichejczyk, nigdy nie był pewny prawdziwości manicheizmu”⁸³. Augustyn nie wyrwał człowieka z jego naturalnego, stworzonego środowiska, ale uczył w duchu prawdziwej wiary autentycznie twórczego do niego podejścia. Jego widzenie świata w dialogach filozoficznych jest biblijne. Potwierdza to E. Gilson w słowach: „filozoficzna doktryna zadowala go w pełni tylko dlatego, że zgadza się z natchnieniem Pisma Świętego. Platońska filozofia oświecenia jest według słów samego Augustyna *consonans Evangelio*, szczególnie z Ewangelią św. Jana”⁸⁴.

Jeśli chodzi o późniejsze pisma antymanichejskie, czyli *O pożytku wiary*, *O dwóch duszach*, *Sprawozdanie z dyskusji z Fortunatem*, *List podstawowy*, *Przeciw Adimantowi* i *Przeciw Feliksowi*, to ukazany w nich obraz świata streszcza się w następujących słowach: „Ja twierdzę, że nie tylko dusza, ale i nasze ciało oraz wszelkie stworzenie zarówno duchowe jak i cielesne pochodzi od Boga, ponieważ tak podaje wiara katolicka”⁸⁵. Chociaż nie tracimy z oczu perspektywy zwracania się od miłości tego świata do prawdziwego Boga, to jednak „wszelkie istoty, jakie Bóg stworzył od najniższych do najwyższych, wszystkie są dobre i zostały uszeregowane w porządku doskonałości”⁸⁶.

⁸⁰ Por. ON IX-25, s. 50.

⁸¹ Por. G. BARDY, *Święty Augustyn*, Warszawa 1955, s. 402.

⁸² Por. S. KOWALCZYK, *Człowiek i Bóg...*, dz. cyt., s. 171.

⁸³ A. TRAPÈ, *Święty Augustyn*, Warszawa 1987, s. 62.

⁸⁴ E. GILSON, *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, Warszawa 1953, s. 101.

⁸⁵ ŚW. AUGUSTYN, *Przeciw Feliksowi*, [w:] *Pisma przeciw manichejczykom*, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy LIV, Warszawa 1990, s. 243.

⁸⁶ ŚW. AUGUSTYN, *List podstawowy*, [w:] *Pisma przeciw manichejczykom*, dz. cyt., s. 133.

Powyższe tezy potwierdzają, że brak oddziaływania idei manichejskich na myśl Augustyna był trwały.

Manicheizm, zapoczątkowany w początku III wieku przez Manesa, był mieszaniną judaizmu, chrześcijaństwa, mitraizmu i chaldeizmu. Była to dualistyczna wizja rzeczywistości, wyróżniająca istnienie dwu odwiecznych i równie potężnych praelementów wszystkiego: dobra i zła. Dobrem jest Bóg i byty duchowe stanowiące światłość. Zło jest ucieleśnione w szatanie, materii i ciemności [...]. W gruncie rzeczy manicheizm był kryptomaterializmem, utożsamiając Absolut ze światłem jako subtelną substancją cielesną. Dusze ludzkie uznane zostały za drobiny Boskiego światła, zamknięte w widzialnych, materialnych ciałach⁸⁷.

Jak to już dostatecznie wykazano, w swej doktrynie Augustyn polemizował z tak rozumianymi, podstawowymi ideami manicheizmu.

Zdaniem Geerlingsa, dziewięć czy dziesięćletnia przynależność do sekty manichejskiej w wypadku Augustyna oznaczała pragnienie dążenia do szczególnie intensywnej formy życia chrześcijańskiego. Dlatego na swe nawrócenie Augustyn patrzył jak na coś, co nie przyniosło „nic nowego”, ale oznaczało zakończenie jego poszukiwań. Mamy tu więc do czynienia z pewną ciągłością. Można patrzeć na jego biografię jako na przechodzenie od jednego dualizmu do drugiego. Od materialistycznego dualizmu nauki o dwóch zasadach manichejczyków, przez dualizm duszy i ciała platoników, aż do biblijnego dualizmu o charakterze Janowym i Pawłowym. Dualizm i doświadczenie śmierci kierowały jego uwagę na kwestię czasu, wieczności i historii, a ostatecznie na kwestię rzeczywistego istnienia świata. Powyższe zagadnienia, zorientowane biblijnie, Augustyn podejmuje w antymanichejskiej interpretacji Starego Testamentu, a szczególnie opisu stworzenia. Pytanie o dobrego Boga i dobroć Jego stworzenia rodzi się pod wpływem zła w świecie. Jego antymanichejska odpowiedź podkreśla jedyną dobroć Boga i uczestnictwo w tej dobroci stworzeń. Niemniej jednak u późnego Augustyna dostrzegamy elementy pesymistycznej wizji antropologii związanej z trzema tematami. Pierwszy dotyczy czasu i rzeczywistości tego świata a konkretyzuje się w pytaniu: jak można znaleźć szczęście nieprzemijające? Tu Augustyn kieruje myśl ku kontemplacji Boga (*frui Deo*), podkreślając, że rzeczy świata winny być używane tylko jako środki (*uti*). Druga sprawa to teoria poznania pomiędzy *ratio* i *auctoritas*. Trzecia rzecz, podstawowa dla naszego badania, płynie z faktu, że skierowanie się Augustyna ku manicheizmowi było powodowane pytaniem o naturę zła. Przejście od *malum morale* do *malum physicum* było związane z problemem stworzenia. Ostatecznie Augustynowa teologia stworzenia jest antymanichejska, choć rozwijana w kategoriach filozofii neoplatonickiej. Dla niego zło jest tylko brakiem dobra⁸⁸. Jeśli maniche-

⁸⁷ S. KOWALCZYK, *Człowiek i Bóg...*, dz. cyt., s. 14n.

⁸⁸ Por. W. GEERLINGS, *Augustinus*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. I, Freiburg im Breisgau 2006, k. 1242-1244.

izm ukazuje się jako nauka o dwóch zasadach: światło i ciemność, dobro i zło, duch i materia, które są radykalnie od siebie oddzielone, to doktryna św. Augustyna nie pozwala na identyfikację zła z materią i w tym sensie jest radykalnie antymanichejska⁸⁹. Znaczy to, że jego wieloletni związek z manicheizmem był powierzchowny i nie pozostawił głębokiego piętna na jego duchowości. Tezę tę powyżej potwierdziła szczególnie analiza „dialogów filozoficznych”, powstałych krótko po porzuceniu manichejczyków.

Czy wobec tego św. Augustyn oddaje całą słuszość stworzeniom? Zdaniem Bultota, wrogość Imperium Rzymskiego wobec pierwszych chrześcijan, idolatria i niemoralny charakter otaczającego ich społeczeństwa wzmocniały negatywny osąd rzeczywistości ziemskich w środowisku chrześcijańskim. Od Konstantyna zaczął się proces „klerykalizacji” rzeczywistości stworzonej, której sens zaczęto dostrzegać głównie w bezpośrednim użyciu do celów nadprzyrodzonych i kościelnych. Porządek naturalny został w ten sposób „opróżniony” z własnej substancji na rzecz znaczeń czysto religijnych. Wiele koncepcji heretyckich zostało odrzuconych przez Kościół, ale niektóre idee pochodzenia greckiego dotyczące porządku antropologicznego dalej krążyły wśród chrześcijan. Jak twierdzi Bultot, u czołowych Ojców Kościoła, również u Augustyna, pejoratywna grecka koncepcja ciała na bazie metafizycznego dualizmu materii i ducha koegzystuje z biblijną koncepcją człowieka jako jedności. W tym kontekście Pawłowy konflikt ducha i ciała był często interpretowany w kategoriach platońskich⁹⁰.

Wszyscy autorzy, także ci, którzy opiewają życie monastyczne, przyznają, że świecki może przewyższyć mnicha w świętości, bo tym, co jest miarą doskonałości bez względu na stan życia, jest miłość Boga i bliźniego. Takie myśli znajdujemy również u św. Augustyna w *De civitate Dei* (X, 3). Augustyn w *De doctrina christiana* (I, 3-4), *Confessiones* (X 6-17; 40), *De civitate Dei* (I, 29; XV, 22), oraz w *Ennarationes in Psalmos* (41, 6-8) rozwinął swoistą teorię etyki dotyczącą używania stworzeń na podstawie odróżnienia tego, czym się można radować, czyli Dobra absolutnego i tego, czym się można tylko posłużyć ze względu na Dobro absolutne, czyli dóbr relatywnych całego stworzonego świata: *temporalia dedit ad utendum, se ad fruendum*, jak czytamy w *Sermo* 177, 8. W tej wizji stworzenia są „stopniami”, po których chrześcijanin, używając ich w wierze i miłości, może wznieść się do Stwórcy. Ale zdaniem I. Congara i A. Auera już tu można zauważyć niebezpieczeństwo, gdyż nie widzi się własnej wartości ziemskiej rzeczywistości. Na tę wartość zwróci uwagę w całej pełni dopiero Sobór Watykański II, głównie w konstytucji *Gaudium et spes*. Ten zauważany u Augustyna ideał odniesienia eschatologicznego z modelami

⁸⁹ Por. H.-J. KLIMKEIT, *Manichäismus*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. VI, Freiburg im Breisgau 2006, k. 1267.

⁹⁰ Por. R. BULTOT, *Théologie des réalités terrestres et spiritualité du laïc*, „Revue internationale de théologie Concilium” 1966, nr 19, s. 39n.

o typie ascetycznym i monastycznym mógł oczywiście dać podstawy duchowości pogardy wobec stworzenia i ucieczki od świata⁹¹.

Jednak – zdaniem Ciro Garcíi – nie trzeba nadmiernie podkreślać elementu eschatologicznego w duchowości pierwszych wieków, gdyż sytuacja była złożona. Od samego początku duchowość integrowała elementy eschatologii i inkarnacji. Jego zdaniem większa część tradycji patrystycznej poruszała się w kontekście teologii stworzenia i wcielenia, co pozwoliło przejąć pewne pozytywne elementy kultury rzymskiej. Jednak – jak twierdzi García – model ewangelizacji otwarty na świat nie utrzymał się w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa i prąd eschatologiczny zwyciężył nad inkarnacyjnym, a teologia odkupienia przeważała nad teologią stworzenia. Antyteza Bóg – świat grzeszny jest oznaką teologii podkreślającej odkupienie, konieczność łaski i życie chrześcijańskie jako walkę. Ta teologia rozwijana zwłaszcza przez Augustyna miała wielki wpływ na chrześcijaństwo, aż do późnego średniowiecza. Zasadniczo jednak dwa wspomniane prądy tradycji biblijnej wpływają na duchowość chrześcijańską, mianowicie teologia stworzenia, pozytywnie oceniająca świat, dzieje i aktywność ludzką, oraz teologia grzechu i odkupienia, akcentująca negatywność świata i historii⁹².

Postawa wobec materii i ciała ma zazwyczaj związek z ujęciem sensu historii. Dla starożytnych Greków proces stawania się oznaczał stopniowe przechodzenie od tego, co lepsze, do tego, co gorsze. Wobec tego to, co pozytywne w historii, przychodzi wyłącznie z Bożej łaski. Dla wielu chrześcijańskich komentatorów odpoczynek Boga w siódmym dniu oznaczał zatrzymanie stwarzania, jego zakończenie i zamknięcie. Zbawienie było często przeżywane nie jako wypełnienie, ale jako wyratowanie ze stworzenia, które stało się niebezpieczne. Można było wyciągnąć wniosek, że na początku człowiek był istotą duchową lub uduchowioną, obcą seksualności, światu i świeckim zajęciom, oddaną jedynie kontemplacji Boga, która go wyprowadzała poza czas. Negatywny obraz świata i historii wpływał oczywiście na negatywny obraz człowieka świeckiego. Porzucenie świata stało się równoznaczne zarówno z opuszczeniem formy życia świeckiego, jak i samego grzechu. Świeccy to „cieleśni” w przeciwieństwie do „duchowych” mnichów i księży. Tak się rozwijał „*contemptus mundi*”, czasami ujęty jako pogarda dla grzechu, czasami jako mnisze wyrzeczenie się pewnych wartości, czasami jednak jako prawdziwa pogarda i dewaluacja, oparta na przeciwieństwach: zmienny – stały, doczesny – wieczny, ziemski – niebieski, cielesny – duchowy, zmysłowy – intelektualny, widzialny – niewidzialny⁹³.

⁹¹ I. Congar, *Laïc et Laïcat*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité*, t. IX, Paris 1976, k. 82n; por. A. AUER, *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit*, Düsseldorf 1966, s. 16n.

⁹² Por. C. GARCÍA, *Espiritualidad de los laicos*, Burgos 2004, s. 60n.

⁹³ Por. R. BULTOT, *Théologie des réalités terrestres...*, dz. cyt., s. 41n.

Jak wyżej wspomniano – zdaniem Auera – dla niektórych Greków stanie się było związane z przechodzeniem w gorszy stan. Tam, gdzie to, co Boskie jest rozumiane jako „jedno”, każdy ruch ku wielości jest rozpadem jedności. Tymczasem tam, gdzie Bóg jest miłością i wspólnotą, wielość ukazuje się jako Jego stworzenie i błogosławieństwo Jego płodności. Myśl hebrajska, ukazująca dobroć wszystkiego co stworzone (por. Rdz 1, 31), jest obca platońskiemu dualizmowi, w którym – zdaniem A. Auera – kryje się jakaś forma manicheizmu. Myśl biblijna posiada zdolność rozpoznania tego, co duchowe, w tym, co zmysłowe. Ta „duchowość” materii jest konsekwencją bycia stworzoną. Pochodzenie stworzeń od Boga zawiera ich pierwotną dobroć⁹⁴. Dlatego duchowość obca czy wręcz manicheistycznie lub doketystycznie wroga światu przeczy prawdzie o wcieleniu. Podział na chrześcijańsko-religijne i światowe działanie jest w niezgodzie z przesłaniem Chrystusa. Spirytualizm, który chce, by chrześcijanin nie skaził się stworzeniem będącym dziełem Słowa, neguje rzeczywistość wcielenia. Kto chce Kościoł wyłączyć z tych relacji ze światem, ten nie uwzględnia prawdy, że Słowo „*homo factus est*”, co stało się „*propter nostram salutem*”. Dlatego dualizm oddzielający stworzenie od zbawienia i naturę od łaski jest brakiem miłosierdzia wobec świata, który zostaje pozostawiony sobie samemu, a przez to diabłu. Przy czym podstawowa struktura inkarnacyjna duchowości świeckich nie przeczy monastycznemu ideałowi z jego oddaleniem od świata i szczególnym Bożym powołaniem do naśladowania Chrystusa ukrzyżowanego⁹⁵. Choć przesadą jest łączenie neoplatońskiego dualizmu i Augustynowej interpretacji Pawłowego przeciwstawienia ciała i ducha z manicheizmem, trzeba przyznać, że wpływy myśli greckiej kierowały idee świętego ku obszarom, które nie do końca promowały duchowość laikatu w dzisiejszym rozumieniu.

4. Istotne dla roli laikatu elementy doktryny i praktyki Augustyna

Na przełomie III i IV w. w Kościele istniały już wyraźnie wyodrębnione trzy stany życia, a wśród nich różnie rozumiany stan świecki. Święty Augustyn opisywał „*tria genera hominum*”, co później pozwoliło św. Grzegorzowi Wielkiemu lepiej odróżnić i usystematyzować trzy porządki wiernych: „*pastores*”, „*continentes*” i „*coniugati*” (*Moralia* I, 14, 20; V, 13, 30; XXXII, 20, 35; *In Ezechielem* I). W tym okresie termin „laik” stał się częsty, choć niejednoznaczny. Najpierw w opozycji do duchownych określał specyficzne grupy, również mnichów, dziewice czy wdowy, później wyodrębnione tak, że świeccy w ścisłym sensie zaczęli oznaczać ludzi bez szczególnej „kwalifikacji”

⁹⁴ Por. A. AUER, *Weltoffener Christ...*, dz. cyt., s. 85–87.

⁹⁵ Por. tamże, s. 167–169.

w Kościele⁹⁶. Mimo to Ojcowie Kościoła tego okresu, a szczególnie Augustyn, w oparciu o *Pierwszy List Piotra* (2, 9) wciąż pisali o transcendentnej jedności Kościoła, którego wszyscy członkowie uczestniczą w jednym królewskim kapłaństwie. Nauka o jednym Ciele składającym się z wielu członków pozwalała wzywać świeckich, by nie pozostawiali duchownych samych w trosce o Kościół⁹⁷.

Świeccy, o których mówił św. Augustyn, nie tylko należeli do Kościoła, ale aktywnie uczestniczyli w jego życiu. Świadczy o tym sam wybór Augustyna na kapłana i pomoc świeckich w administrowaniu dobrami diecezji⁹⁸. Już św. Cyprian podkreślał rolę świeckich w wyborze biskupa. Według niego wybór zakładał takie elementy jak osąd Boga, dobre świadectwo duchownych, zgodę innych biskupów, ale także opinię ludu. Świeccy, znając dobrze zasługi każdego kandydata, mieli dorzucić swoją opinię do zdania duchownych. Wcześniej Klemens Rzymski mówił o aprobacie całego Kościoła. Ta zasada była także oczywista dla św. Augustyna. Wiele jest przykładów takiej interwencji ludu Bożego, jak choćby wybór Ambrożego⁹⁹.

Augustyn doceniał też rolę laikatu w przekazywaniu wiary. Niekoniecznie chodziło tutaj o oficjalne nauczanie, choć wypełniali je i świeccy, ale o obowiązek każdego chrześcijanina, by działać dla zbawienia bliźnich¹⁰⁰. Wprawdzie Kościół afrykański nie dopuszczał do głoszenia kazań przez świeckich a nawet przez prezbiterów, o czym świadczą choćby protesty w Afryce wobec powierzenia Augustynowi tego zadania przez biskupa Hippony, gdyż nauczanie podczas liturgii należało wyłącznie do biskupa¹⁰¹, jednak przy udziale świeckich, za aprobatą Augustyna toczyły się debaty dotyczące spraw wiary i dyscypliny. Szczególnym świadectwem ich aktywności była konferencja w Kartaginie w 411 r. w celu zażegnania konfliktu z donatystami. Przewodniczył jej wysokiej rangi świecki urzędnik cesarski Marcellinus¹⁰².

⁹⁶ Por. J. GAUDEMET, *Les laïcs dans les premiers siècles de l'Église*, „Revue Catholique Internationale Communio”, *L'Église*, 12(1987), nr 1, s. 67–69; por. Y. Congar, *Laïc et Laïcat...*, dz. cyt., k. 82n.

⁹⁷ Por. CH. PIETRI, *Le Laïc dans l'Église du Bas-Empire*, [w:] *Les Laïcs et la vie de l'Église. Recherches et Débats* 42, Paris 1963, s. 12–14.

⁹⁸ Por. S. JAŚKIEWICZ, *O roli świeckich w Kościele według św. Augustyna*, „Vox Patrum” 22(2002), nr 42–43, *Świeccy w starożytności chrześcijańskiej*, Lublin 2003, s. 232.

⁹⁹ Por. Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1954, s. 329–333; por. CH. PIETRI, *Le Laïc...*, dz. cyt., s. 17–21.

¹⁰⁰ Por. I. CONGAR, *Laïc et Laïc...*, dz. cyt., k. 81.

¹⁰¹ Por. P. HÜNERMANN, *Der Dienst am Wort und die Homilie. Eine kritische Reflexion*, [w:] *Und dennoch... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen-Kritik-Ermutigungen*, red. P. HÜNERMANN, Freiburg 1998, s. 89–91; por. CH. PIETRI, *Le Laïc...*, dz. cyt., s. 14–17; Y. M.-J. CONGAR, *Jalons...*, dz. cyt., s. 415n.

¹⁰² Por. J. GAUDEMET, *Les laïcs...*, dz. cyt., s. 70–74; por. CH. PIETRI, *Le Laïc...*, dz. cyt., s. 14–17; C. GUARNIERI, *Note sulla presenza dei laici ai concili fino al VI secolo*, „Vetera Christianorum” 20(1983), z. 1–2, s. 89.

Dla duchowości świeckich duże znaczenie miał również fakt, że Augustyn w 401 r. w piśmie „*De bono conjugali*” w równy sposób bronił małżeństwa jak i dziewictwa, choć oczywiście w jego ujęciu nad to pierwsze należy przedkładać to ostatnie¹⁰³. R. Carpentier postawił kiedyś pytanie, czy byłoby idealnie, gdyby wszyscy chrześcijanie obrali formę życia Chrystusa i w literalny sposób dążyli do doskonałości, żyjąc radami. W odpowiedzi stwierdził, że w porządku zasad *a priori* i dla każdego świeckiego, który jeszcze ma do wyboru stan życia, można mówić o takim ideale zgodnie z tezą św. Augustyna: „*Utinam omnes forent virgines*”. Czyli nie powinno nikogo przerażać, gdyby ziemskie życie przez decyzję wszystkich ludzi, by żyć w poświęconym Bogu dziewictwie, pewnego dnia zakończyło się w miłości *Caritas*. Ale w rzeczywistym i w konkretnym porządku Bóg oczekuje podporządkowania się Jego woli od chrześcijan, którzy przeżywają prawdziwe powołanie do życia w świecie¹⁰⁴.

Akcent położony na dziewictwo stanowi wyraz duchowości eschatologicznej, w której liczy się głównie ojczyzna niebieska. Święty Augustyn, przewidując upadek Imperium Rzymskiego, zachęcał do przyłgnięcia do miasta Boga, będącego owocem Jego miłości, aż do pogardy sobą, wbrew miastu ziemskiemu, oznaczającemu miłość własną aż do pogardy Bogiem. Augustynowi chodziło o różnicę między wierzącymi i odrzucającymi Boga. W późniejszej, mylnej interpretacji, miasto Boże stało się tożsame z Kościołem, a miasto ziemskie z państwem, jakby wierzący byli obcy społeczności ludzkiej. Z jednej strony widziano tylko łaskę i świętość, z drugiej naturę i grzech. Stąd średniowiecze nie mogło sobie wyobrazić, by życie święte było możliwe pośród złego świata. Tu zrodziła się „*fuga mundi*”. Świat zaczął być postrzegany jedynie jako „padół łez”¹⁰⁵.

5. Zakończenie

Sobór Watykański II podając opisową definicję laika, podkreślił jego charakter świecki: „Właściwością specyficzną laików jest ich charakter świecki” (KK 31). Wobec tego szczególna więź ze stworzeniami i odpowiedzialność za świat doczesny wpisane są w duchowość laikatu. W takim ujęciu wszelkie manichejskie idee łączące zło z materią, ciałem i światem stanowią przeszkodę w rozwoju odpowiedniej dla chrześcijan powołanych do życia w świecie duchowości. Mimo że św. Augustyn miał olbrzymi wpływ na teologię i du-

¹⁰³ Por. J. BIARNE, *Das Mönchtum im Westen*, [w:] *Die Geschichte des Christentums*, t. II, Freiburg im Breisgau 2010, s. 862.

¹⁰⁴ Por. R. CARPENTIER, *Theologie des Ordensstandes und Heiligkeit der Laien*, „Geist und Leben” 32(1956), nr 6, s. 438–441.

¹⁰⁵ Por. P. LANGERON, *Les instituts séculiers. Une vocation pour le nouveau millénaire*, Paris 2003, s. 55–58.

chowość Zachodu, wnioski zawarte w artykule wskazują, że nie można go czynić odpowiedzialnym za tendencje manichejskie czasami przejawiające się w duchowości poprzez wieki. Święty Augustyn był zdecydowanym przeciwnikiem manicheizmu. Co więcej, „dialogi filozoficzne” pokazują, że mimo kilkuletniej przynależności do tej sekty, nigdy jej idee nie przeniknęły do myślenia świętego Ojca. Natomiast jego platońska interpretacja rzeczywistości zawierała w sobie ideę dualizmu, który mógł wpłynąć na pewien dystans do rzeczywistości doczesnych. Augustyn choć uznawał dobroć stworzeń i ich pochodzenie od Stwórcy, reprezentował bardziej nurt duchowości eschatologicznej niż inkarnacyjnej. Ch. Boyer trafnie wyraził poglądy Augustyna, mówiąc o oderwaniu serca od rzeczy doczesnych i siebie samego, by kochać Boga ponad wszystko. Chrystus przyszedł, by swym przykładem uczyć tego oderwania¹⁰⁶.

Każda duchowość prawdziwie chrześcijańska musi zawierać w sobie ten wymiar eschatologiczny. Musi jednak też uwzględniać wnioski płynące z wymiaru inkarnacyjnego. Jednak P. Brugnoli słusznie zauważył, że pełnia życia teandrycznego Wcielonego Słowa może się realizować w Kościele jedynie w odróżnieniu różnych stanów życia: istnienia i misji transcendentno-eschatologicznej w stanie rad ewangelicznych, transcendentno-mediacyjnej w stanie kapłańskim i inkarnacyjno-rekapitulacyjnej w stanie świeckim¹⁰⁷. Dla Augustyna stworzenia stanowiły „szczeble” w drodze do Boga. W duchowości inkarnacyjno-rekapitulacyjnej charakterystycznej dla świeckich trzeba bardziej dostrzec słuszną autonomię rzeczy ziemskich i to, że „rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować” (KDK 36).

Słowa kluczowe: duchowość, świat, Augustyn.

The Importance of the Philosophical Dialogues of Saint Augustine for the Lay People's Spirituality

Summary

The author of the article discusses the most important questions of the lay people's spirituality according to Saint Augustine. He particularly focuses on the relation to the world and that's why he analyzes the connection of Au-

¹⁰⁶ Por. CH. BOYER, *Augustin*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité*, t. I, red. M. Viller, Paris 1937, k. 1110.

¹⁰⁷ Por. P. BRUGNOLI, *La spiritualità dei laici*, Brescia 1965, s. 65–69.

gustine with Manichaeism. He proves, on the basis of philosophical dialogues that the ideology of this sect did not have a long-lasting effect on the thinking of the saint. Platonic dualism had a greater importance in this case. Augustine emphasizing the goodness of the creature did not appreciate the just autonomy of creatures enough.

Keywords: spirituality, world, Augustine.

JOANNA JAROMIN

DROGA WIARY I WZROSTU DUCHOWEGO W OPOWIADANIU O UCZNIACH IDĄCYCH DO EMAUS (ŁK 24, 13-35)

Opowiadanie o uczniach idących do Emaus jest tekstem wyłącznie Łukaszowym, opisującym jedną z chrystofanii mających miejsce po zmartwychwstaniu. Jest to bardzo bogaty treściowo tekst, z którego interpretatorzy wyprowadzają wiele wątków. Ta chrystofania ma bowiem nieco inny charakter niż pozostałe. Ma ona na celu nie tyle wskazanie na fizyczną rzeczywistość zmartwychwstania Chrystusa, ile raczej pogłębienie zrozumienia życia chrześcijańskiego. Opowiadanie skomponowane według schematu drogi, ukazuje m.in. drogę życia duchowego „od utraconej nadziei do nadziei odnalezionej, od smutku do radości, od krzyża do zmartwychwstania”¹.

Celem niniejszego opracowania jest wskazanie w tej perykopie właśnie etapów życia chrześcijańskiego, procesu – drogi, na której człowiek stopniowo dochodzi do prawdziwego poznania i wiary w Zmartwychwstałego, zwłaszcza dzięki sakramentom i słowu Bożemu.

1. Kontekst i wyodrębnienie perykopy

Opowiadanie o uczniach idących do Emaus Łukasz umieszcza między relacją o pustym grobie (24, 1-12) a opisem ukazania się Zmartwychwstałego apostołom (24, 36-49). Wszystkie te trzy epizody zawierają się w 24 rozdziale i wszystkie wiążą się ściśle z tematem zmartwychwstania; warto więc zbadać, czy omawiana perykopa jest samodzielną jednostką literacką.

Biorąc pod uwagę kryterium osób, łatwo zauważyć, że opowiadanie o pustym grobie (24, 1-12) kończy się relacją kobiet oraz brakiem wiary apostołów

¹ B. MAGGIONI, *Ewangeliczne opowieści o Zmartwychwstaniu*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 53.

i pozostałych uczniów w ich słowa (24, 9-11). W kolejnym wersecie pojawia się Piotr (24, 12), a za chwilę jest już mowa o „dwóch z nich” (24, 13), czyli o dwóch spośród uczniów Jezusa, którzy słyszeli relację kobiet o pustym grobie (por. 24, 22-24). Pojawienie się tych dwóch uczniów wyraźnie wskazuje na początek perykopy. Po powrocie do Jerozolimy bohaterowie spotykają się z pozostałymi uczniami (24, 33-35), wówczas dołącza do nich Jezus (24, 36), który zniknął w poprzedniej perykopie (24, 31), co wskazuje na początek nowej perykopy, a tym samym zakończenie wcześniejszego fragmentu. Kryterium miejsca także określa dokładnie rozpoczęcie nowej perykopy, ponieważ w 24, 12 widzimy Piotra u grobu Jezusa i „wracającego do siebie”, natomiast 24, 13 pokazuje uczniów „będących w drodze do wsi, zwanej Emaus” – są to więc dwa zupełnie różne miejsca. Kryterium miejsca jest już jednak mniej pomocne, gdy chodzi o zakończenie perykopy, gdyż już w 24, 33 uczniowie wracają do Jerozolimy i tam też spotykamy ich w 24, 36, prawdopodobnie w wieczerniku. W odgraniczeniu perykopy pomocne jest także kryterium czasu. Opowiadanie o pustym grobie rozpoczyna się od słów: „W pierwszy dzień tygodnia poszły skoro świt do grobu [...]” (24, 1). Werset 13 zaczyna się sformułowaniem: „tego samego dnia”, co wyraźnie sugeruje rozpoczęcie nowej myśli, choć nadal chodzi o „pierwszy dzień tygodnia”. Werset 33 słowami: „w tej samej godzinie” sygnalizuje natomiast mającą nastąpić niebawem zmianę toku akcji. Mamy tu zatem do czynienia ze swego rodzaju czasową inkluzją: „tego samego dnia” na początku perykopy i „w tej samej godzinie” pod koniec, co w szczególny sposób wyodrębnia omawiany tekst. Zastosować tu można również kryterium treści. Choć cały rozdział 24, jak już zostało wspomniane, koncentruje się na zmartwychwstaniu Jezusa, to z łatwością można w nim wyróżnić kilka fragmentów skupiających się na różnych motywach. Autor zajmuje się najpierw kwestią pustego grobu (1-12), następnie podróżą do Emaus i wydarzeniami z tym związanymi (13-35), później przedstawia chrystofanię Jezusa wśród apostołów i uczniów (36-49) i wreszcie Jego wniebowstąpienie (50-53). Poszczególne fragmenty odznaczają się nieco inną treścią, choć utrzymaną w tym samym duchu.

Biorąc pod uwagę wszystkie omówione kryteria, widać wyraźnie, iż perykopa o uczniach idących do Emaus jest odrębną jednostką literacką, jednak ściśle związaną z kontekstem.

2. Struktura Łk 24, 13-35

Obserwując działania bohaterów, zwracając uwagę na wszelkie zmiany miejsca, pojawienie się nowych osób (w tym przypadku Jezusa), zmiany treści wewnątrz samej perykopy, a także wykorzystując powyższą analizę wszystkich kryteriów, dochodzimy do wyznaczenia poszczególnych scen. Można tu więc zaproponować następującą strukturę:

- 24, 13-14 – wyprawa dwóch uczniów z Jerozolimy do Emaus;
- 24, 15-16 – przyłączenie się Jezusa;
- 24, 17-19a – nawiązanie rozmowy;
- 24, 19b-24 – opowiadanie o wydarzeniach paschalnych;
- 24, 25-27 – reakcja Jezusa;
- 24, 28-29a – przymuszenie Wędrowca do pozostania;
- 24, 29b-30 – zachowanie Jezusa;
- 24, 31a – rozpoznanie Jezusa;
- 24, 31b – zniknięcie Jezusa;
- 24, 32 – refleksja uczniów;
- 24, 33-35 – powrót do Jerozolimy i spotkanie z apostołami.

Poszczególne elementy struktury wyznaczają jednocześnie etapy poniższej analizy drogi wiary, dlatego też ich tytuły nawiązywać będą bezpośrednio do tematu głównego. Czasem widzi się w 24, 33b-35 początek nowej perykopy². Jednak w niniejszym opracowaniu wersety te stanowią integralną część omawianego tekstu.

3. Początek drogi (24, 13-14)

Na początku perykopy spotykamy dwóch wędrowców z grona uczniów Jezusa zdążających do wsi zwanej Emaus. Uczniowie wyruszyli w podróż jeszcze „tego samego dnia”, czyli zaraz po tym, jak dowiedzieli się, że grób Jezusa jest pusty. Jak sami niedługo przyznają, są przestraszeni tą wiadomością (por. 24, 22) i prawdopodobnie uciekają z Jerozolimy, przypomniawszy sobie słowa Jezusa o grożących im prześladowaniach (21, 12). Wieść o zniknięciu ciała ich Mistrza uświadomiła im z pewnością, że teraz jeszcze bardziej nienawiść Żydów skupi się na nich, dlatego postanawiają opuścić święte miasto. Poza tym są zawiedzeni i rozczarowani; wydarzenia paschalne przerosły ich i to z pewnością jest kolejny powód opuszczenia nie tylko miejsca, ale i wspólnoty, z którą dotąd byli mocno związani; postanowili odłączyć się od wszystkich i wszystkiego, co przypominałoby wielki zawód, jakiego doznali. Ani fakt pustego grobu (24, 3), ani słowa anioła (24, 5-7), ani potwierdzenie Piotra (24, 12), ani tym bardziej relacja niewiast (24, 9-10) nie wzbudziły w nich wiary³. Wyruszają więc w drogę. Idą jednak w kierunku przeciwnym do tego, w którym zmierzał Jezus; On zdążył do Jerozolimy, gdzie miała dokonać się największa ofiara, a oni, zawracając na drodze Jezusa, wyrażają swoje odwrócenie od Jego dzieła zbawienia⁴.

² F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza (12–24)*, NKB NT III/2, Częstochowa 2012, s. 587.

³ K. LEHMANN, *Dojście do wiary w Zmartwychwstałego Chrystusa dzisiaj. Na przykładzie opowiadania o Emaus*, tłum. R. Bartnicki, ComP 5(1985), z. 2, s. 27.

⁴ G. CISEK, *Droga zmartwychwstałego Pana z uczniami (Łk 24, 13-35)*, w: *Droga jako przestrzeń ludzka*, red. A. DROŹDŹ, G. WITASZEK, Lublin 2002, s. 51–52.

Jednak nawet w podróży nie przestają rozmawiać o tym, „co się wydarzyło” – chodzi bez wątpienia o śmierć Jezusa i zniknięcie Jego ciała z grobu.

Ten etap wędrówki uczniów odzwierciedla początek życia chrześcijańskiego człowieka, który wraz z przyjęciem sakramentu chrztu staje się jednym z grona uczniów Jezusa, czyli członkiem Kościoła. Jego wiara nie jest jeszcze w pełni ugruntowana, ma pewne własne wyobrażenia, dlatego istnieje niebezpieczeństwo, że w obliczu jakiejś niezrozumiałej sytuacji lub gdy nie spełni się to, czego oczekiwał, może zachwiać się w wierze, a nawet zwątpić.

4. Pierwsze wątpiwości (24, 15-16)

Rozmowa, którą uczniowie rozpoczęli już w poprzednim wersecie, wskazuje na fakt, że mimo wszystko poszukują odpowiedzi; coś ich niepokoi w wydarzeniach ostatnich dni. Wskazują na to dwa greckie terminy: *homileō* (24, 14) – oznaczający poważną rozmowę na określony temat oraz *sydzētein* (24, 15) – „szukać czegoś razem”, „dyskutować”. Obydwa słowa zakładają, iż rozmowa musiała być bardzo poważna, połączona z wymianą poglądów na temat ostatnich wydarzeń i pochłonęła dyskutantów bez reszty, gdyż nawet nie zauważyli, kiedy i w jaki sposób dołączył do nich jeszcze jeden Wędrowiec⁵. Jezus zaś, widząc rozterkę swych uczniów i to, że sami nie będą jednak w stanie niczego pojąć, staje na ich drodze, by im towarzyszyć. Bóg staje na drodze oddalającego się od Niego człowieka, czyni pierwszy krok w jego kierunku. Jest to dzień Jego zmartwychwstania, więc ukazuje się im już w ciele uwielbionym, które jednak zewnętrznie niczym nie różniło się od ciała doczesnego, gdyż nie wzbudziło żadnych podejrzeń w uczniach, ale z drugiej strony zakładało jakąś inność, ponieważ uczniowie nie rozpoznali Go⁶. Idąc obok, z pewnością przysłuchiwał się już od dłuższej chwili ich rozmowie. Uczniowie jednak, uwięzieni w ramach wyłącznie własnego doświadczenia, nie dostrzegają w Nim swego Mistrza. „Oczy ich były niejako na uwięzi”, ponieważ wiedzieli o śmierci Jezusa, być może nawet z oddali widzieli Jego ukrzyżowanie i właśnie na tym swoim doświadczeniu się zatrzymali; zapomnieli już o obietnicach Jezusa. R. Rubinkiewicz zwraca tu uwagę na czasownik *kratein* użyty w stronie bier-

⁵ F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza (12-24)*, dz. cyt., s. 590; ORTENSIO DA SPINETOLI, *Luca. Il Vangelo dei poveri*, Assisi 1999⁴, s. 732–733.

⁶ Jednak nie tylko uczniowie idący do Emaus nie rozpoznają Jezusa. Jan bowiem w swojej Ewangelii także odnotowuje podobne epizody. Maria Magdalena rozpoznała zmartwychwstałego Jezusa dopiero wtedy, gdy wymówił jej imię (20, 14-16). Również uczniowie nad Jeziorem Tyberiadzkim nie rozpoznają Mistrza, z wyjątkiem umiłowanego ucznia, Jana (21, 4-7). Zatem miłość jest główną przyczyną rozpoznania zmartwychwstałego Pana; W. RAKOCY, *Emaus – zmierzając na spotkanie ze zmartwychwstałym Panem (Łk 24, 13-35)*, w: *Biblia o Eucharystii*, Lublin 1997, red. S. SZYMIK, s. 99.

nej aorystu (*ekratounto*). *Kratein* w Ewangeliach synoptycznych oznacza często „chwycić”, „zatrzymać”, „mocno trzymać”. W stronie biernej i w stosunku do organów ciała oznacza stworzenie takiej przeszkody, aby ów organ nie mógł właściwie funkcjonować. Chodzi tu o głęboką niezdolność, która jednak dotknęła nie tyle oczu, co przede wszystkim serca i rozumu. Można się tu zatem dopatrywać *passivum theologicum*, czyli zamierzonego działania Bożego; w tym przypadku chodzi o wolę i celowe działanie Chrystusa, który sprawia, że „ich oczy są na uwięzi”⁷.

Podobnie człowiek, który zatrzyma się wyłącznie na własnym doświadczeniu, na tym, co może zobaczyć lub dotknąć, nie rozpoznaje Jezusa, który stoi tuż obok, ponieważ „oczy jego duszy” są na uwięzi, nie potrafią przedrzeć się przez to, co nienamagalne.

5. Zaproszenie do dialogu z Panem (24, 17-19a)

Uczniowie byli tak zajęci rozmową, że nawet nie zwracali uwagi na nieznanego Towarzysza. Jak już zostało wspomniane, nie tylko Go nie poznali, ale nawet Go nie zauważyli, dlatego Jezus znów przejmuje inicjatywę i nawiązuje rozmowę, pytając o temat ich dysputy. Uczniowie zatrzymują się i teraz w całej pełni ujawniają swój smutek. Źródłem tego stanu jest zarówno fakt, że musieli opuścić Jerozolimę, jak też śmierć ich Nauczyciela; najbardziej jednak zasadniczą przyczyną wydaje się być ich rozczarowanie co do osoby Jezusa. Odpowiadający Jezusowi Kleofas, nie dość, że postrzega Go jako cudzoziemca⁸, to jeszcze zarzuca Mu niejako ignorancję w związku z ostatnimi wydarzeniami w Jerozolimie. Jezus natomiast udaje rzeczywiście zaskoczenie, chcąc z pewnością obnażyć płytkość ich myślenia; czeka na ich słowa pełne rozgoryczenia i rozczarowania, by móc objawić im prawdę na podstawie ich własnych błędów.

Człowiek nie rozpoznający obecności Jezusa w swoim życiu szybko traci radość życia. Jezus stara się go wówczas sprowokować do otwarcia się, do wypowiedzenia swych żalów i zawodów, nawet jeśli miałyby to być zarzuty skierowane przeciw Niemu. Człowiek, który do tej pory nawet nie zauważył obecności Jezusa, teraz zostaje zaproszony do dialogu, choć wciąż jeszcze nie rozpoznaje w Nim tego, którego niegdyś uczynił swym Mistrzem, choć może jeszcze nie całkiem świadomie.

⁷ R. RUBINKIEWICZ, *Znaczenie „otwarcia oczu” u Łk 24,31*, w: *Studia z teologii św. Łukasza*, red. F. GRYGLEWICZ, Poznań–Warszawa–Lublin 1973, s. 184–185; B. MAGGIONI, *Ewangeliczne opowieści o Zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 56; F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza (12-24)*, dz. cyt., s. 590.

⁸ F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza (12-24)*, dz. cyt., s. 592.

6. Błędne wyobrażenia (24, 19b-24)

Uczniowie zapytani przez Jezusa o ostatnie wydarzenia z Jerozolimy, natychmiast spieszą z odpowiedzią, wylewając przy tym swoje żale i nadzieje, jakie wiązali z osobą Jezusa. Ich opowiadanie podzielone jest na trzy części: publiczna działalność Jezusa, skazanie na śmierć i relacje o pustym grobie. Wszystko w ich wypowiedzi jest zgodne z prawdą, jednak błąd polega na tym, że nie potrafią powiązać tych elementów w jedną całość⁹. Najpierw nazywają Go „prorokiem potężnym w czynie i słowie wobec Boga i całego ludu”. Mają Go więc za proroka, nie za Mesjasza, choć z drugiej strony również prorok był człowiekiem wybranym i posłanym przez Boga. Jezus jest jednak kimś więcej, ale oni na tym etapie swojej wiary nie dostrzegają tego. Na pierwszym miejscu stawiają więc cuda czynione przez Jezusa, choć podkreślają także potęgę Jego nauczania. „Potęga wobec Boga” mogła przejawiać się w modlitwie, jaką Jezus kierował do Ojca i w innych praktykach religijnych podczas odwiedzania Świątyni Jerozolimskiej czy synagog. Natomiast „potęga wobec całego ludu” polegała bezsprzecznie na mesjańskim posłannictwie Jezusa, skierowanym najpierw do Izraela. Gdyby więc potrafili połączyć swoją wiedzę o Jezusie-Proroku z zapowiedziami mesjańskimi, wówczas z pewnością pojęliby tajemnicę krzyża. Uczniowie opowiadają także o wydaniu Jezusa na śmierć przez uczonych w Piśmie i przywódców ludu oraz o ukrzyżowaniu. Po tej informacji padają znamienne słowa: „a myśmy się spodziewali, że On właśnie miał wyzwolić Izraela” (w. 21a). Wyrażają tu oni nie tylko swoje zawiedzione nadzieje, ale przede wszystkim to, jakiego Mesjasza oczekiwali: podobnie jak większość Żydów czekali na Mesjasza politycznego, czyli takiego, który wyzwoli ich nie z niewoli zła i grzechu, ale z niewoli rzymskiej. Uczniowie nie poprzestają jednak na tym, ale brną dalej w swym niedowiarstwie. Od ukrzyżowania Jezusa minęły już trzy dni. Te trzy dni są dla nich ogromnie ważne, gdyż wierzyli, że wtedy właśnie dusza definitywnie opuszcza ciało¹⁰, tak więc tym bardziej nie ma już nadziei na powrót Jezusa do życia. Nie dość, że wraz z Nim stracili całą nadzieję, to jeszcze kobiety, które im towarzyszyły, nie znalazły ciała Jezusa, a na dodatek rozpowiedziały o widzeniu aniołów, którzy twierdzili, że On żyje (w. 22-23). Słowa kobiet potwierdzili niektórzy apostołowie, również nie znalazłszy Jego ciała (w. 24). Te głosy nie są w stanie zmienić ich przekonania, niemniej jednak wzbudzają niepokój. Trudno się właściwie dziwić, że przerażeni tym wszystkim uciekają z Jerozolimy.

Uczniowie nie pamiętają już o obietnicach Jezusa, że po trzech dniach zmartwychwstanie. A może po prostu nie chcą pamiętać, bo w to nie wierzą? Dla

⁹ B. MAGGIONI, *Ewangeliczne opowieści o Zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 57.

¹⁰ W warunkach palestyńskich rozkład ciała następuje trzeciego dnia po zgonie, stąd też reakcja Marty, siostry Łazarza, gdy czwartego dnia po jego śmierci Jezus kazał otworzyć grób (J 11, 39). Ten naturalny proces prawdopodobnie wywołał wiarę w to, że rozkładające się ciało nie może już powrócić do życia i wtedy też dusza odchodzi do Szeolu.

nich wydaje się już nie mieć większego znaczenia ani nauczanie Jezusa, ani Jego cuda, gdyż czekali na ten jeden, najważniejszy – na wyzwolenie Izraela spod władzy okupanta. Dopiero wtedy uznaliby Jezusa za prawdziwego Mesjasza.

Człowiek, który ma zniekształcony obraz Boga, nigdy nie będzie prawdziwie wierzący ani szczęśliwy. Zawsze będzie doznawał „zawodu ze strony Boga”, bo nie tak wyobrażał sobie daną sytuację, bo Bóg nie zadziałał po jego myśli. Będzie odrzucał radosne orędzie tych, którzy doświadczyli i uwierzyli prawdziwemu objawieniu, zawsze będzie smutny i przerażony. Na tym etapie wiary nie do końca ugruntowanej i chwiejnej konieczne jest sięgnięcie po słowo Boże, które – właściwie rozumiane – doprowadzi człowieka na wyższy poziom życia z Bogiem i do lepszego poznania Go.

7. Zgłębianie słowa Bożego (24, 25-27)

W tym momencie następuje reakcja Jezusa na słowa uczniów. Rozpoczyna od wyrzutu, nazywając ich nierozumnymi. Pomija fakt, iż nie uwierzyli Jemu samemu, ale zarzuca im nieznamość Pism i Proroków, a raczej brak wiary w to, co przekazał Bóg przez swoich proroków w natchnionych księgach. Prorocy, zapowiadając przyście Mesjasza, wyraźnie wskazywali konieczność Jego cierpienia dla wypełnienia posłannictwa Bożego. Uczniowie owszem, jak większość Żydów, pamiętali tylko te obietnice, które zapowiadały chwałę Mesjasza, pomijając, czy też odrzucając, jednocześnie te mówiące o Jego cierpieniach¹¹. A nie rozumiejąc konieczności tych cierpień, nie mogli też dojść do wiary w Jego zmartwychwstanie. Uczniowie, pomimo tych wszystkich starotestamentowych zapowiedzi, pomimo bezpośredniego kontaktu z zapowiedzianym Mesjaszem, wciąż trwają w niezrozumieniu i niewierze, trudno więc się dziwić, że Jezus nazywa ich nierozumnymi wobec tak ewidentnych przesłanek, których oni nie rozpoznają. Zanim jednak Jezus, poczynawszy od Mojżesza poprzez wszystkich proroków, zacznie wyjaśniać im zapowiedzi mesjańskie, zada im pytanie: „Czyż Mesjasz nie musiał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?” (24, 26). Tym pytaniem zaprasza ich do zrozumienia. Bardzo istotne jest tu greckie słowo *dei*, wskazujące na konieczność, powinność, zobowiązanie, wynikające z woli Bożej. W omawianym tekście oznacza ono, że męka Jezusa była koniecznym elementem Bożego planu zbawienia; z drugiej strony – wyraża posłuszeństwo Jezusa wobec Ojca i Jego planu¹². Ewangelista nie ukazuje jednak reakcji uczniów na ten wykład Jezusa. Możliwe, że już wtedy zaczęli sobie powoli przypominać słowa i czyny Mistrza i konfrontować je ze słowem

¹¹ Zob. np. G. CISEK, *Droga zmartwychwstałego Pana z uczniami* (Łk 24,13-35), dz. cyt., s. 56.

¹² B. MAGGIONI, *Ewangeliczne opowieści o Zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 59–60; F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza* (12-24), dz. cyt., s. 595–596.

Bożym; sami bowiem niedługo stwierdzą: „Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał?” (24, 32). Wtedy jeszcze jednak bardziej ich umysły, niż serca nadal pozostawały „nieskore do wierzenia we wszystko, co powiedzieli prorocy”. Jedno jest pewne: potrzebowali kolejnego etapu drogi, aby dojść do wiary.

Człowiek mający błędny obraz Boga nie potrafi odczytać nawet najbardziej oczywistych znaków Jego obecności, wówczas zasługuje na ostry wyrzut ze strony Jezusa. Wiara chwiejna, jeszcze nie ugruntowana, domaga się stałej pracy i wysiłku w celu pogłębienia jej. Można to uczynić, sięgając po Pismo Święte – zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, gdyż są ze sobą ściśle powiązane: Nowy Testament ukryty jest w Starym, a Stary – wypełnia się w Nowym. Potrzebny jest jednak wysiłek i światło Ducha Świętego, by zrozumieć słowo Boże. Ten etap drogi do Emaus można odnieść do sakramentu bierzmowania, w którym Duch Święty umacnia w wierze chrześcijanina – czyli tego, kto już kroczy z Jezusem. Umocniony darami Ducha Świętego człowiek łatwiej potrafi odczytać i zinterpretować słowo Boże. Można tu też widzieć liturgię słowa podczas Mszy Świętej, kiedy człowiek słucha słowa Bożego, a następnie jego wyjaśnienia z ust kapłana. Kościół jest bowiem powołany m.in. do tego, aby pomagał wiernym w lepszym poznawaniu i rozumieniu Pisma Świętego. Ale i tu człowiek jest narażony na możliwość nierozpoznania w pełni Jezusa, dlatego wciąż musi dążyć do tego, by wzrastać w wierze, prosząc Zbawiciela o pomoc w głębszym zrozumieniu i poznaniu Jego tajemnicy. Skazany sam na siebie, czy też pokładający ufność wyłącznie we własnych możliwościach, będzie podobny do uczniów zdążających do Emaus, którzy bez pomocy Jezusa na zawsze pozostaliby nierozumnymi.

8. Pragnienie bliskości Jezusa (24, 28-29a)

Uczniowie wraz z Jezusem wyjaśniającym im Pisma docierają wreszcie do celu swej podróży. Jezus zachowuje się tak, jakby chciał ruszyć w dalszą drogę – być może oczekiwał konkretnej reakcji uczniów, w których niewątpliwie udało Mu się zasiać ziarno niepewności. Uczniowie reagują prawdopodobnie tak, jak się tego spodziewał: nie chcą, by szedł dalej, przymuszają Go wręcz do pozostania z nimi – być może w myśl żydowskiej gościnności – argumentując to nastającym już wieczorem. „Dzień się nachylił”, ale mimo to rozmowa ze Zmartwychwstałym przynosi uczniom światło. Jest to światło poznania, ale także bodziec do działania, gdyż w konsekwencji dwaj wędrowcy powrócą do Jerozolimy (24, 33), do wspólnoty, którą opuścili¹³. W rzeczywistości powód jest więc inny, niż tylko zbliżający się wieczór. Poruszeni słowami niezajome-

¹³ M. ROSIK, *Światło dnia trzeciego. Biblijne relacje o otwartym grobie i chrystofaniach*, Wrocław 2004, s. 91.

go Wędrowca są spragnieni poznania całej prawdy o Mesjaszu, chcą z pewnością dowiedzieć się jeszcze więcej o tych wydarzeniach, które ich rozczerowały, a które – jak się okazało – były od wieków zaplanowane przez Boga. Słowo Boże i jego interpretacja wywołuje w nich pragnienie dalszego słuchania i zgłębiania go, ponieważ dzięki temu zaczynają pojmować to, czego do tej pory nie rozumieli lub błędnie interpretowali. Pięknie odnosi się do tego fragmentu św. Jan Paweł II we wstępie listu apostołskiego na Rok Eucharystii:

Zostań z nami, Panie, gdyż ma się ku wieczorowi” (zob. Łk 24, 29). Dwaj uczniowie idący do Emaus wieczorem w dniu zmartwychwstania takie zaproszenie skierowali do Wędrowca, który się do nich przyłączył w drodze. Pełni smutnych myśli nie wyobrażali sobie, że ten nieznamy jest właśnie ich Mistrzem, teraz już powstałym z martwych. Niemniej jednak, kiedy rozmawiał z nimi w drodze i „wyjaśniał” im Pisma, odczuwali wewnętrzny „żar” (zob. Łk 24, 32). Światło Słowa łagodziło twardość ich serc i „otwierało im oczy” (zob. Łk 24, 31). W mroku chylącego się ku końcowi dnia i w ciemnościach zalegających dusze, Wędrowiec ten był promieniem światła, który budził nadzieję i otwierał ich dusze, napełniając je pragnieniem pełnego światła. „Zostań z nami” – błagali. On zaś przystał na ich prośbę. Niedługo potem oblicze Jezusa miało zniknąć, Mistrz miał jednak „pozostać” pod zasłoną „łamanego chleba”, na widok którego otworzyły się im oczy¹⁴.

W pewien sposób w tym fragmencie można dopatrywać się niedosytu, jaki odczuwa wierny po wysłuchaniu słowa Bożego i jego wyjaśnienia podczas Mszy Świętej. Pragnie dowiedzieć się jeszcze więcej, by znaleźć wreszcie odpowiedź na nurtujące go pytania, by wreszcie prawdziwie poznać Tego, w którego wierzy. Prosi wówczas Jezusa, by go nie opuszczał, by pozostał z nim przynajmniej dotąd, aż naprawdę zrozumie. Jezus natomiast nie potrafi opuścić człowieka i jest z nim zawsze, choć ten często Go nie dostrzega.

9. Eucharystia (24, 29b-30)

Jezus nie daje się długo prosić, wchodzi – prawdopodobnie do gospody – i pozostaje z uczniami. Zareagowali przecież właśnie tak, jak się tego spodziewał. Zasiada więc z nimi do stołu. „Wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał go i dawał im” (24, 30b). Jest gościem uczniów, ale zachowuje się jak gospodarz, o czym świadczą te gesty. Po dziś dzień między uczonymi toczy się dyskusja, czy Jezus sprawował w Emaus Eucharystię, czy też nie¹⁵;

¹⁴ JAN PAWEŁ II, *Mane nobiscum Domine*, nr 1.

¹⁵ W. RAKOCY, *Emaus – zmierzając na spotkanie ze zmartwychwstałym Panem* (Łk 24,13-35), dz. cyt., s. 98; K. ROMANIUK, „Łamanie chleba”, RBL 40(1987), nr 1, s. 3-5; P.R. GRZYBIEC, *Według świętego Łukasza. Abyś się mógł przekonać o całkowitej*

ten problem nie jest jednak przedmiotem niniejszego opracowania, zatem ograniczymy się wyłącznie do tej wzmianki. Jednak bez względu na wynik tej dyskusji, następuje tu punkt kulminacyjny całego opowiadania, ponieważ Jezus postanawia dać się wreszcie poznać swoim uczniom, a czyni to gestem, którego byli już z pewnością świadkami i który powinni byli zapamiętać. Tym razem nie zawiedli Go, choć niektórzy interpretatorzy próbują spłyć to wydarzenie, twierdząc, że gdy Jezus uniósł chleb, rękawy Jego szaty nieco się osunęły, odsłaniając rany po gwoździach¹⁶. Uczniowie jednak z pewnością nie patrzyli na rany, ważniejszy był dla nich gest, który doskonale znali. Nie cud, nie żadna mowa, ale zwykły, codzienny gest okazuje się być najbardziej wymowny. Tylko ci, którzy byli blisko Jezusa, mogli rozpoznać Go po tym charakterystycznym dla Niego zachowaniu¹⁷. Przypomnieli sobie natychmiast wydarzenie rozmnożenia chleba dla rzesz słuchających Jezusa (por. Łk 9, 12-17; Mk 6, 34-44; 8, 1-9; Mt 14, 13-21; 15, 32-39; J 6, 1-15). Z pewnością, gdyby byli apostołami, przypomnieliby sobie także wieczerzę paschalną, którą spożywali z Jezusem tuż przed Jego pojmaniem, przypomnieliby sobie tajemnicze słowa, które wypowiedział, podając im chleb i wino. Uczniowie zmierzający do Emaus nie należeli jednak do grona apostołów, więc najprawdopodobniej nie tylko nie brali w niej udziału, ale nawet trudno podejrzewać, że mogli chociaż coś usłyszeć o Ostatniej Wieczerzy¹⁸, gdyż nie było na to czasu. Takie podejście jest jednak wyłącznie historyczne, bo trzeba przyznać, że właśnie wydarzenie Ostatniej Wieczerzy jako pierwsze nasuwa się na myśl przy rozważaniu wieczerzy w Emaus, co może znaczyć, iż taki właśnie był zamysł Łukasza. Jednak z drugiej strony już J. Jeremias zwrócił uwagę na pewien szczegół, który dość często może umykać. Wybiegając do przodu, należy sięgnąć do 24, 35, gdzie uczniowie opowiadają apostołom i pozostałym uczniom, jak poznali Jezusa „przy łamaniu chleba”. Nie chodzi tu więc

pewności nauk (Zrozumieć Biblię), Kraków 1999, s. 271; F. MICKIEWICZ, *Krocząc śladami męki Chrystusa. Komentarz teologiczno-duchowy do ewangelicznych opisów męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, Ząbki 2000, s. 361.

¹⁶ Zob. V. MESSORI, *Mówią, że zmartwychwstał. Rozważanie na temat Pustego Grobu*, tłum. M. Stebart, Kraków 2001, s. 340–341. Również niektórzy bibliści zajmowali podobne stanowisko, o czym wspomina F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza (12-24)*, dz. cyt., s. 598. J. Jeremias przytacza znacznie bardziej przekonujące przyczyny rozpoznania Chrystusa. Z czynnością łamania chleba związane były modlitwy, które ten gest poprzedzały; możliwe więc, że Jezus powtórzył charakterystyczne dla siebie słowa, które już wcześniej uczniowie mogli słyszeć. Druga przyczyna mogła być taka, że Jezus, nie będąc gospodarzem, nie pytając nikogo o pozwolenie, sam dokonuje obrzędu łamania chleba; takie zachowanie Jezusa jest dobrze znane z kart Ewangelii, *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen 1960³, s. 114.

¹⁷ M. ROSIK, *Światło dnia trzeciego*, dz. cyt., s. 82.

¹⁸ Por. K. ROMANIUK, „Łamanie chleba”, dz. cyt., s. 5; W. SURMIAK, „Łamanie chleba” w Nowym Testamencie (Łk 24,35 i Dz 2,42), *ŚSHT* 36(2003), nr 2, s. 406; F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza (12-24)*, dz. cyt., s. 598.

o przyczynę, ale o moment, w którym to nastąpiło. Trzeba zwrócić uwagę na grecki przyimek *en*. Jezus został więc rozpoznany *en tē klasei tou artou*, czyli „podczas łamania chleba”. Gdyby poznano go po łamaniu chleba, wystąpiłby raczej przyimek *ek*¹⁹. Jeśli nawet przyjąć tezę Jeremiasa, gest łamania chleba i tak pozostaje bardzo wymowny dla tego tekstu i nie należy go umniejszać. Bardzo istotny jest tu także czasownik „dawał” (gr. *didōmi/epididōmi*); został on użyty w czasie *imperfectum*, co wskazuje na stałą postawę Jezusa: dał chleb uczniom w Emaus i nie przestaje dawać go swoim uczniom do dziś podczas Eucharystii²⁰.

Chrześcijanin uczestniczący w Eucharystii, jest świadkiem przeistoczenia, podczas którego chleb staje się prawdziwym ciałem Jezusa, a wino – Jego prawdziwą krwią. To właśnie liturgia eucharystyczna pozwala mu w sposób wręcz namacalny doświadczyć obecności Jezusa, który nie tylko pozwala się poznać, ale staje się pokarmem duchowym i jednoczy się ze swoimi wiernymi w momencie przyjęcia Go w Komunii świętej. To właśnie Eucharystia – jak twierdzi Ortensio da Spinetoli – jest momentem, który weryfikuje chrześcijanina, ponieważ stopień bliskości i upodobnienia do Chrystusa wyraża się w konkretnym zaangażowaniu w plan Boży²¹.

10. Pełnia poznania (24, 31a)

Uczniowie teraz dopiero poznają swojego Mistrza. Otwierają się im oczy²², które do tej pory – mimo licznych przesłanek – były jakby niewidome. Nie rozpoznali Tego, z którym jeszcze niedawno byli tak blisko, a nawet mimo to, że w tym momencie znów był tak blisko nich. Byli zaślepieni własnymi przekonaniem, własną interpretacją słów i czynów Jezusa, własnym, i na dodatek błędnym, wyobrażeniem o Jego misji, a także rozczarowaniem, którego doświadczyli po Jego śmierci. Teraz, na prosty gest Jezusa, odzyskują wzrok – otwierają się im oczy duszy.

Człowiek poznaje prawdziwego, żywego Jezusa Chrystusa w małej drobinie chleba. Podobnie, jak uczniowie z Emaus, nie potrafił Go dojrzeć, choć Pan szedł krok w krok z nim. U początków chrześcijaństwa katechumenom przygotowującym się do przyjęcia chrztu, stopniowo były odsłaniane prawdy

¹⁹ J. JEREMIAS, *Die Abendmahls Worte Jesu*, dz. cyt., s. 113–114.

²⁰ B. MAGGIONI, *Ewangeliczne opowieści o Zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 63.

²¹ ORTENSIO DA SPINETOLI, *Luca*, dz. cyt., s. 736.

²² R. Rubinkiewicz podkreśla, że w Piśmie Świętym zwrot „otworzyć oczy” występuje w trzech znaczeniach. Najpierw chodzi o naturalne otwarcie oczu, np. po przebudzeniu. Następnie sformułowanie to występuje w sensie uzdrowienia kogoś niewidomego. I wreszcie – w znaczeniu metaforycznym, jako poznanie czegoś, co było wcześniej zakryte przed ludzkimi oczami. W takim oczywiście znaczeniu stosuje ten zwrot św. Łukasz w omawianym tekście; *Znaczenie „otwarcia oczu” u Łk 24,31*, dz. cyt., s. 179.

wiary. Przed chrztem nie mogli m.in. uczestniczyć w całej Eucharystii, musieli opuścić zgromadzenie po liturgii słowa, gdyż nie byli jeszcze w pełni wtajemniczeni, a tym samym nie byli jeszcze członkami Kościoła, którzy mogliby dołączyć do uczestniczenia w wielkiej tajemnicy transsubstancjacji i oglądania Zbawiciela pod postacią chleba.

11. Świadomość obecności Jezusa (24, 31b)

Można uznać, iż Jezus osiągnął cel – uczniowie poznali Go, wówczas mógł już od nich odstąpić, dlatego „zniknął im z oczu”. Dokładne tłumaczenie mówi, iż „stał się dla nich niewidzialny” (gr. *afantos*). Jest to istotne sformułowanie, gdyż oni po prostu przestają Go widzieć, ale w rzeczywistości Jezus pozostaje z nimi na zawsze, wiara w Niego paradoksalnie trwa w nich właśnie wtedy, gdy już Go nie widzą; to jest pełnia Jego obecności.

Chrześcijanin, podobnie jak uczniowie z Emaus, nie widzi Jezusa, ale ma świadomość Jego obecności, odkąd dołączył do łaski pełnego poznania Zbawiciela w Eucharystii. Jezus pozostał ze swym Kościołem pod postaciami chleba i wina; nieustannie nim kieruje i obdarza potrzebnymi łaskami. Jezus jest więc widzialny dla wierzącego, który uznaje Jego nowy sposób obecności w Kościele²³. Po wyznaniu wiary przez Tomasza, Pan wypowiada znamienne słowa: „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20, 29b). Człowiek wierzący w Jezusa nie widzi Go w sposób fizyczny podczas swego doczesnego życia, ale za to widzi Go oczami duszy i gdy zdoła wytrwać w wierze, zasłuży sobie na chwałę nieba i będzie oglądał Mistrza twarzą w twarz w życiu wiecznym.

12. Potrzeba słuchania serca (24, 32)

Uczniowie teraz dopiero dostrzegają i pojmują znaki, których doświadczali podczas wspólnej wędrówki z Jezusem i czynią sobie wyrzuty. Ich własne serca „pałały w nich” – taka była reakcja na obecność i słowa Jezusa. Serce rozpoznało Jezusa natychmiast, ale jego głos zagłuszony został przez rozum przepełniony błędnymi wyobrażeniami, przez rozpacz i lęk.

Człowiek wierzący czasem pod wpływem słowa Bożego lub też innych doświadczeń duchowych, doznaje silnych emocji, jego serce zostaje do głębi poruszone. Ważne jest wtedy, aby nie pozostał obojętny na ten bodziec albo nie zatrzymał się tylko na samych uczuciach, ale odpowiedział konkretnym działaniem.

²³ K. WONS, *Pogłębić wiarę w Jezusa. Rekolekcje ze św. Łukaszem* (Rekolekcje lectio divina), Kraków 2006, s. 344.

13. Świadcstwo wiary we wspólnocie (24, 33-35)

Niewątpliwie to radość ze spotkania i rozpoznania Zmartwychwstałego przepelnia uczniów do tego stopnia, że znika wszelki ich dotychczasowy strach, który popchnął ich do ucieczki z Jerozolimy. Teraz ich działanie jest zupełnie odmienne: „I wstawszy tej samej godziny, wrócili do Jerozolimy”. Łukasz używa tu takiego samego terminu, jak w relacji o zmartwychwstaniu – *anastantes*. Uczniowie nie tylko wstają od stołu, ale przede wszystkim niejako „powstają z martwych”; „zmartwychwstają” do nowego życia. Wracają więc jeszcze tej samej godziny. Nie przeszkadza im już późna wieczorna pora, gdyż dla nich właśnie rozpoczął się jasny dzień nowego życia²⁴. Mamy tu do czynienia z charakterystyczną dla Łukasza koncentryczną strukturą narracji. Uczniowie wychodzą z Jerozolimy i tam też kończą swoją podróż²⁵. Wracają teraz do świętego miasta, by natychmiast podzielić się dobrą nowiną z Apostołami i pozostałymi uczniami. Ci jednak uprzedzają ich, oznajmiając, że Jezus rzeczywiście zmartwychwstał, a nawet ukazał się Szymonowi (24, 34). Wiara wspólnoty opierała się na wierze i doświadczeniu Piotra. Ich świadcstwo jest wkomponowane właśnie w to doświadczenie wspólnoty. Połączenie tych spotkań ze Zmartwychwstałym jest celowym zabiegiem, gdyż dzięki temu wiara uczniów z Emaus została potwierdzona przez wyznanie apostołów, natomiast świadcstwo apostoelskie zostało wzbogacone i bardziej jeszcze uwiarygodnione, gdyż nie tylko grono najbardziej związanych z Jezusem dostąpiło łaski spotkania z Nim po zmartwychwstaniu, co wskazuje na całą wspólnotę kościelną, a nie tylko hierarchię²⁶. Uczniowie z pewnością nie mówią tylko o spotkaniu zmartwychwstałego Jezusa, ale całą prawdę o tym, „co ich spotkało w drodze, i jak Go poznali przy łamaniu chleba” (24, 35). Został tu użyty w stronie biernej czasownik *egnosthe*, co powinno się raczej tłumaczyć: „dał się poznać”. Fakt ten ma duże znaczenie także dla wersetów 16 i 31²⁷. Prawdopodobnie nie zatajają także prawdy o swoim zaślepieniu i o próbie wiary, którą dzięki Jezusowi zdołali przejść umocnieni i ugruntowani.

Człowiek prawdziwie wierzący w Jezusa Chrystusa powołany jest do życia we wspólnocie – począwszy od tej najmniejszej, jaką jest rodzina, przez parafię, diecezję, społeczność narodową, aż po wspólnotę Kościoła, ponieważ Jezus obecny jest we wspólnocie, jak sam powiedział: „Gdzie są dwaj

²⁴ Tamże, s. 345.

²⁵ M. ROSIK, *Światło dnia trzeciego*, dz. cyt., s. 92.

²⁶ K. LEHMANN, *Dojście do wiary w Zmartwychwstałego Chrystusa dzisiaj. Na przykładzie opowiadania o Emaus*, dz. cyt., s. 30–31; F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza (12-24)*, dz. cyt., s. 600–601; G. CISEK, *Droga zmartwychwstałego Pana z uczniami (Łk 24,13-35)*, dz. cyt., s. 61.

²⁷ R. RUBINKIEWICZ, *Znaczenie „otwarcia oczu” u Łk 24,31*, dz. cyt., s. 185.

albo trzech zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18, 20). Chrześcijanin powołany jest także do dawania świadectwa swojej wiary, gdyż – jak mówi św. Jakub w swoim liście – wiara bez uczynków jest martwa (por. Jk 2, 17.20.26).

14. Konkluzja

W 1601 r. przebywający w pałacu kardynała Gerolama Mattei Caravaggio namalował *Wieczerzę w Emaus*. Będąc mistrzem przedstawiania chwili przepelnionej duchowym napięciem, artysta uchwycił niezwykle moment bezpośrednio poprzedzający zniknięcie Jezusa. Zmartwychwstały skupia właśnie swoją uwagę na leżącym przed Nim chlebie i podnosi rękę, by go pobłogosławić, a uczniowie zaczynają w tej chwili rozumieć, co się dzieje. Jeden z nich otwiera szeroko oczy, jakby z wielkiego zdziwienia, że do tej pory był aż tak ślepy. Podnosi się z krzesła na pewno z zamiarem przypadnięcia do Mistrza, ale nie zdąży już tego uczynić. Drugi – podobnie: zaczyna już pojmować całą sytuację, rozpościera ramiona na kształt krzyża, wydaje się, że chce coś powiedzieć, ale i on nie zdąży, gdyż za chwilę przestaną widzieć Jezusa. Światło padające na nich z góry symbolizuje Boże objawienie i porzucenie mroków niewiary, w jakich do tej chwili tak uparcie tkwili²⁸.

Nie będący egzegetą artysta doskonale uchwycił najistotniejsze elementy całego opowiadania. Można dostrzec nawet rozterkę i smutek uczniów, z których w tym momencie zostają wyrwani i w miejsce których pojawiają się entuzjazm i wiara. To nie jest zakończenie ich wędrówki, ale dopiero początek. Z tego miejsca wyruszą do Jerozolimy, czyli nareszcie w kierunku, w którym wcześniej podążał Jezus. Tam będą świadczyć o Jego zmartwychwstaniu, a z Wieczernika wyruszą z Dobrą Nowiną na cały świat. Nie jest to również koniec drogi wiary i wzrostu duchowego dla chrześcijanina. Ta droga nie może się skończyć, człowiek nie może przestać dążyć do pogłębiania swojej wiary, nie może ustać w swym rozwoju duchowym. W tym miejscu wypada wrócić do kontekstu omawianej perykopy. Łukasz, wybierając taką kolejność wydarzeń mających miejsce po zmartwychwstaniu, miał na celu motyw teologiczny, a mianowicie doprowadzenie człowieka do Boga przez rozwój wiary, stąd też najpierw pusty grób (24, 1-12), następnie droga wiary i poznania (24, 13-35) i wreszcie chrystofania Zmartwychwstałego we wspólnocie apostołów i uczniów (24, 36-49). Chrześcijanin to *homo viator*. Aby dojść do celu

²⁸ R. KNAPIŃSKI, *Poznali Go po łamaniu chleba*, w: *Jezus według mistrzów*, red. E. OLCZAK, s. 266–267; P. DE RYNCK, *Jak czytać malarstwo. Rozwiązywanie zagadek, rozumienie i smakowanie dzieł dawnych mistrzów*, tłum. P. Nowakowski, Kraków 2005, s. 220–221.

swej drogi i spotkać Zmartwychwstałego w chwale niebieskiej, jak uczniowie w Wieczerniku, nie może ustać w drodze wiary, w trakcie której musi karmić się chlebem słowa Bożego i chlebem eucharystycznym.

Słowa kluczowe: chrystofania, zmartwychwstały Jezus, uczniowie, Emaus, droga wiary, sakramenty, słowo Boże.

The Way of Faith and Spiritual Growth in the Story about Disciples Walking to Emmaus (Luke 24, 13-35)

Summary

The purpose of this study is to show in one of Luke's christophany the symbolism of Christian life, the process – the way on which a man gradually comes to a true knowledge of the Risen Lord, especially through the sacraments and the word of God. At various stages of the way of two disciples, accompanied by the Risen Jesus, the maturation of the true faith of every Christian can be noticed. The culmination of this maturation is the Eucharist in which it is possible to know Jesus fully. Both the Liturgy of the Word and the Liturgy of the Eucharist are essential elements of this knowledge. However, one cannot ignore the other sacraments, in particular the other sacraments of Christian initiation. The life with the sacraments and the word of God is the only way to deepen their faith and lead to an encounter with the Risen Lord, similarly to the way of the two disciples walking to Emmaus.

Keywords: christophany, the Risen Lord, disciples, Emmaus, the journey of faith, sacraments, the word of God.

MIROŚLAW RUCKI

„I NIE BĄDŹ NIEWIERZĄCYM”: ŻYDOWSKIE ROZUMIENIE UZASADNIONEJ WIARY

1. Wprowadzenie

W teologii klasycznej rozróżnia się „wiarę, którą się wierzy – *fides qua creditur* oraz wiarę jako zespół prawd objawionych, prawdy wiary, treści nauki – *fides quae* (lub *quod*) *creditur*”¹. *Słownik języka polskiego*² wymienia następujące znaczenia słowa „wierzyć”: 1. „przyjmować, uznawać coś za prawdę, być przekonanym o czymś” (Wierzył w sny. Wierzyć w Boga. Wierzyć w życie pozagrobowe); 2. „wyznawać jakąś religię”; 3. „być przekonanym, że ktoś mówi prawdę”; 4. „mieć do kogoś lub czegoś zaufanie, polegać na kimś lub na czymś, być pewnym kogoś, czegoś, ufać komuś”. Tak naprawdę Żydzi przeważnie stosowali pojęcie „wierzyć” w odniesieniu do Boga w tych dwóch ostatnich znaczeniach – jego istnienie raczej nie było kwestionowane nawet przez odstępców i pogan.

Według tradycji żydowskiej, judaizm rabiniczny jako bezpośrednia kontynuacja mozaizmu zaczął się kształtować po wygnaniu babilońskim, kiedy wobec zanikania daru prorocstwa w Izraelu utworzono radę mędrców nazwaną Wielkim Zgromadzeniem (*Kneset hagdola*)³. Należało do niego 120 członków z Ezdraszem na czele, którzy kierowali odradzającym się życiem religijnym w Judei. Mówi się, że Zgromadzenie funkcjonowało do 312 r. przed Chr.⁴, po czym zostało zastąpione przez Sanhedryn.

¹ K. GÓŹDŹ, *Wiara w rozumieniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Teologia i człowiek”, 23(2013), nr 3, s. 126–135.

² *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, Warszawa 2006, s. 435–436.

³ Zob. np.: K. SPIRO, *History Crash Course #26: The Great Assembly*, <http://www.aish.com/jl/h/cc/48939022.html> (15.11.2014).

⁴ Taką datę podaje np. modlitewnik hebrajski *Sidur szabchej geulim*, Jeruzalem 1995, s. 351.

Jednym z ostatnich członków Wielkiego Zgromadzenia był Szymon Sprawiedliwy, któremu się przypisuje sentencję: „Świat stoi na trzech rzeczach: na Torze, czynach (העבודות) i dobroczynności” (*Pirke Awot* 1,2). Słowa te stanowią kwintesencję judaistycznego podejścia do życia, w którym nadanie żydom Tory przez Boga jest niekwestionowanym faktem, a wykonywanie zawartych w niej przepisów podstawowym obowiązkiem każdego żyda. Rabbi Szammaj⁵ (koniec I w. przed Chr.) radził: „Uczyń studiowanie Tory swoim stałym zajęciem; mało mów i wiele czyń”, a jego syn rabbi Szymon ujął to następująco: „Najważniejsze jest nie pouczanie, tylko działanie (המעשה)” (*Pirke Awot* 1,15-16). Mówiąc na sposób współczesny: „przykazania wedle języka ST zostały nakazane przez Boga (są wyrażone w trybie rozkazującym – w formie zakazów i nakazów). Zadaniem człowieka jest ich wypełnianie”⁶.

Takie przekonania przetrwały zburzenie Świątyni w I w. i klęskę narodową w II stuleciu. Rabbi Jehuda ha-Nasi (ok. 135–220) mawiał: „Spełniaj łatwe przykazanie tak samo [gorliwie], jak trudne” (*Pirke Awot* 2,1), a rabbi Ben Azaj (początek II w.) sformułował to jeszcze mocniej: „spiesz się spełniać zarówno łatwe przykazanie, jak i trudne” (*Pirke Awot* 4,2). Rabbi Izmael (druga połowa II w.) uważał, że Torę trzeba studiować po to, by spełniać przykazania (*Pirke Awot* 4,6). Dla rabinów najważniejszym pytaniem było to, w jaki sposób spełniać przykazania Boże, by nie złamać Przymierza. Właściwie nikt się nie zajmował problemem tego, w co w ogóle wierzą żydzi, aż do XII w., kiedy to Majmonides⁷ sformułował 13 zasad wiary⁸. Mówi się, że uczynił to nie z powodu potrzeb samych żydów, tylko z powodu nacisków ze strony środowisk, w których żydzi mieszkali. Bowiernie zarówno dla chrześcijan, jak i muzułmanów dziwne i niezrozumiałe było, jak można wyznawać jakąś religię, nie mając żadnego *credo* – zestawu podstawowych wierzeń.

Czy zatem było w judaizmie czasów Jezusa miejsce dla wiary?

2. Wiara w Starym Testamencie

Nawet pobieżna analiza użycia słowa „wiara” w Biblii ukazuje uderzającą dysproporcję: na 247 wystąpień tylko cztery dotyczą Starego Testamentu⁹. Troszeczkę inaczej wygląda sprawa z wyrazem „wierzyć”, które pojawia

⁵ Rabbi Szammaj zajmował stanowisko głównego sędziego w Sanhedrynie w czasach tuż przed narodzeniem Jezusa Chrystusa. Razem z Hillelem Wielkim piastującym stanowisko *nasi* stanowili ostatnią parę przywódców Sanhedrynu (*zuga*); ich dyskusje na tematy halachiczne w znacznej mierze ukształtowały judaizm rabiniczny.

⁶ W. RAKOCY CM, *Czy udzielony Duch wygasza funkcję przykazań Bożych? Przyczynek do Pawłowej pneumatologii*, „Teologia i człowiek”, 23(2013), nr 3, s. 20–34.

⁷ Mojżesz Majmonides, rabbi Mosze ben Majmon, w skrócie RaMBaM, 1135-1204.

⁸ Zob. np. *Sidur...* dz. cyt., s. 94–96.

⁹ Za: *Konkordancja biblijna*, Warszawa 1995, s. 954.

się w Piśmie Świętym 127 razy, z czego w Starym Testamencie 16 (podobnie „uwierzyć” występuje 144 razy, z czego w Starym Testamencie 23). Najwyraźniej, autorzy Biblii Hebrajskiej nie interesowali się wiarą w takim stopniu, jak autorzy Nowego Testamentu.

Słowniki biblijnego języka hebrajskiego¹⁰ podają następujące wyrazy powiązane z wiarą w Boga:

– *ne'ēman*¹¹ (נְעָמָן) pochodzi od *amen* (אָמֵן): okazać się stałym, pewnym, wiernym; pozostać wiernym wobec; pt. będący godnym zaufania, wierny; być trwałym, ostać się; to, co jest godne zaufania; wierzyć=myśleć, być przekonanym; uważać coś za wiarygodne, wierzyć; pokładać ufność w Bogu, wierzyć Bogu;

– *'ēmūnāh* (אֱמוּנָה): stałość; wiarygodność, wierność; uczciwość; stały urzędowy obowiązek; sumienny; bezpieczeństwo;

– *bāṭah* (בָּטָח): czuć się bezpiecznie, ufać; być ufnym; beztronski, niepodejrzewający;

– *qāwāh* (קָוָה): ufać, oczekiwać;

– *yādāh* (יָדָע): m.in. wyznać, złożyć wyznanie.

Przeciwieństwem wiary w Starym Testamencie jest wiarołomność, niewierność, wyrażana np. słowem *mā'al* (מָעַל) oznaczającym „popęłnić nieuczciwość”, lub jako rzeczownik „niewierność, oszustwo”. Występuje w Biblii Hebrajskiej 36 razy, często w podwojeniu, np.: מַעַל מַעַל.

Powyższe zestawienie pokazuje, że dla autorów ksiąg biblijnych Starego Testamentu wiara nie była pojęciem abstrakcyjnym. Chodziło im o konkretne zaufanie i namacalną wiarygodność wyrażoną również poprzez pojęcie *hāsā* (הֶסֶד), które zostało użyte 34 razy w wersetach mówiących o zaufaniu Bogu jako o szukaniu u Niego schronienia¹².

Takie rozumienie wiary jako zaufania Bogu na podstawie przekonań o prawdziwości Jego słów zdaje się potwierdzać Flawiusz. Pisze on w *Dawnych dziejach Izraela* o wierze Mojżesza: „Te wszystkie dowody utwierdziły w nim wiarę w prawdziwość owego głosu z ognia; ufając, iż Bóg będzie go wspierał łaskawie, spodziewał się (πιστεύων) wyzwolić swoich rodaków, a Egipcjan uwikłać w niedolę” (2,XII,4). Podobnie w usta Salomona Flawiusz wkłada przemówienie zachęcające do pokładania ufności w Bogu na podstawie własnego doświadczenia: „Skoro zaś ujrzeli wypełnienie prorocstwa Dawidowego, niechże wysławiają Boga – wezwał ich Salomon – i niech nigdy nie tracą ufności,

¹⁰ Np. P. BRIKS, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa³ 2000; L. KOEHLER i in., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. Warszawa 2008.

¹¹ Transkrypcję wyrazów hebrajskich podaję zgodnie z zasadami przyjętymi przez Lambdina: Th. O. LAMBDIN, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego*. Lublin 2011, s. 32–36.

¹² Zob. np. Ps 11, 1; Prz 30, 5; Iz 30, 2; Pwt 32, 37.

że udzieli On im wszelkich obiecanych dóbr; tę wiarę swą (πιστεύοντας) niech opierają na tym, co już ujrzeli” (8,IV,2).

3. Wiara w czasach Chrystusa

Na pytanie, w co wierzyli Żydzi w czasach, kiedy Jezus uczył się tradycji i religii swojego narodu i potem nauczał, nie ma prostej odpowiedzi. Właściwie należałoby raczej mówić o przekonaniach i zachowywanych tradycjach (zwyczajach) niż o wierze. Józef Flawiusz w ogóle ujmuje stronnictwa żydowskie w kategoriach filozofii, charakterystycznych dla hellenistycznego środowiska, dla którego pisał swe księgi: „Są bowiem u Żydów trzy rodzaje uprawianej filozofii (φιλοσοφείται)¹³: zwolennicy jednej zwą się faryzeuszami, drugiej – saduceuszami, a trzeciej – esseńczykami” (*Wojna żydowska* 2,VIII,2). Mówiąc natomiast o judaizmie jako religii żydowskiej, Flawiusz odwołuje się raczej do czci oddawanej jednemu Bogu (*Dawne dzieje Izraela* 6,VI,8), a odstępstwo od niej widzi w uznawaniu wielu bogów (θεοὺς τε πλείονας εἶναι νομίσαντες) i postępowaniu wbrew nakazom Prawa Mojżeszowego (4,VI,8-9). Odnotować należy, że Flawiusz rozumie „wiarę w bożki” raczej jako oddawanie czci bałwanom, a nie wiarę w istnienie nadprzyrodzonych istot uważanych za bogów, gdyż mówi np. o Dawidzie, który upominał Żydów, „by porzucili wiarę w bożki (dosł. „wysławianie bałwanów” – εἰδώλων δόξης) [...] i by wrócili do czci ojczystego Boga” (*Dawne dzieje Izraela* 10,IV,1).

Niewiele możemy powiedzieć o rozumieniu wiary nawet przez esseńczyków, mimo że ich dokumenty przetrwały do naszych czasów w postaci zwojów odnalezionych w Qumran. W dokumentach tych niewiele mówi się o wierze, i zazwyczaj kontekst pozwala rozumieć ją jako zaufanie Bogu lub wierność Przymierz, przykazaniom i tradycji. Przykładowo, dokument *Reguła zrzeczenia* (tekst hebrajski z I w. przed Chr.) uznawany za kodeks norm prawnych społeczności esseńskiej zawiera zdanie: „Pokłada ufność¹⁴ (מאמנת) we wszystkich dziełach Bożych” (1QS 4,3)¹⁶. Możliwe jednak, że chodzi o przekonanie, że te wszystkie dzieła są dokonane właśnie przez Boga.

Ciekawe jest pojawiające się w tej księdze sformułowanie „strzec wiary” (לשמור אמונה). Mimo pewnego podobieństwa nie wydaje się, by znaczenie tego wyrażenia było zbliżone do naszego pojęcia „strzec depozytu wiary”, gdzie ma

¹³ Nowy Testament używa w tym kontekście pojęcia αἵρεσις „stronnictwo”: faryzeuszy (Dz 15, 5), saduceuszy (Dz 15, 17) czy nazarejczyków (Dz 24, 5).

¹⁴ „Trusts in all the deeds” w tłumaczeniu G. Vermesa, <http://ccat.sas.upenn.edu/gopher/other/courses/rels/225/Texts/1QS> (1.09.2014).

¹⁵ Tekst hebrajski za: *The Digital Dead Sea Scrolls*, <http://dss.collections.imj.org.il/community> (1.09.2014).

¹⁶ Tłumaczenie polskie rękopisów za: P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996.

się na myśli „depozyt nauki chrześcijańskiej”¹⁷. Na przykład, *Reguła* mówi: „12 mężczyzn i trzech kapłanów [...] powinni strzec wiary na ziemi (בְּאַרְצָא לְשִׁמּוֹר אֲמוּנָה) (1QS 8,1-3). Możliwe, że chodzi tu o wiarę w znaczeniu religii żydowskiej, jednak inne użycie tego zwrotu pokazuje, że nie jest to jednoznaczne: „Będę głosić wiedzę i przez roztropność wiedzy otoczę ją pewną granicą, by strzec wiary (שִׁמּוֹר אֲמוּנָה) i silnego Prawa według Bożej sprawiedliwości” (1QS 10,25-26). W tym zestawieniu, gdzie *’ēmûnāh* występuje obok Prawa, jest większe prawdopodobieństwo, że chodzi o wierność przymierzu i prawu niż o wierzenia (przekonania) z tym związane.

Papirus 1QM (*Reguła wojny*) wspomina o wierze w biblijnych kategoriach zaufania, np.: „[Dawid] zaufał twemu wielkiemu imieniu (בְּטַח בְּשִׁמְכָה) (1QM 11,2). Jednak znaczenie wyrazu *’ēmûnāh* pojawiającego się w kontekście poznania Boga może być bliższe nowotestamentowemu pojmowaniu wiary jako sposobu nawiązania z Nim relacji: „Służący Mu w sprawiedliwości, znający Go w wierze (וְיִוְדְעוּ בְּאֲמוּנָה) (1QM kol. 13,3)¹⁸.

Natomiast zupełnie w duchu Nowego Testamentu brzmią słowa o wierze w *Peszerze do Księgi Habakuka* spisany w I w. przed Chr.: „Nie wierzą, gdy słyszą (לֹא יֵאֱמִינוּ בְּשׁוֹמְעֵם) o wszystkim, co ma spaść na ostatnie pokolenie” (1QpHab 2,6-7). Prawie pewne jest tutaj znaczenie „nie chcą uznać, że te słowa są prawdą”. Jeszcze bardziej interesujące jest zdanie: „Do zdrajców nowego przymierza, którzy nie uwierzyli (לֹא הֵאֱמִינוּ) w przymierze Boże i znieważyli Jego święte imię” (1QpHab 2,3-4)¹⁹. Oprócz tego, że pojawia się tutaj „nowe przymierze”, możemy zauważyć, że jest to przymierze, w które trzeba uwierzyć. Możliwe są dwa znaczenia słowa *’ēmûnāh*, typowe dla Nowego Testamentu: uznanie nowego przymierza za prawdziwe oraz złożenie ufności w tymże przymierzu.

No i z pewnością nie można pominąć wersetów mówiących o wierze w Nauczyciela Sprawiedliwości: „Wyjaśnienie tego [Ha 2,4] odnosi się do wszystkich zachowujących Prawo (wypełniających, dosł. „czyniących”: עוֹשֵׂי הַתּוֹרָה) w domu Judy, których ocali Bóg przed sądem za ich znój i ich wiarę w Nauczyciela Sprawiedliwości (וְאֵמְנַתֶּם בְּמוֹרֵה הַצְּדִק) (1QpHab 8,1-3). Godnym uwagi jest fakt, że nie samo zachowywanie Prawa (dosłownie: czynienie tego, czego wymaga Tora) ocali żydów przed sądem Bożym, ale w połączeniu z wiarą (ufnością) w Nauczyciela Sprawiedliwości. Pomijając liczne hipotezy dotyczące tego, kim mógł być ów *môreh sēdeq*²⁰, możemy uznać, że w judaizmie już w cza-

¹⁷ Konstytucja Apostolska *Fidei depositum*.

¹⁸ Tekst hebrajski za: *The Digital Dead Sea Scrolls* <http://dss.collections.imj.org.il/war> (1.09.2014).

¹⁹ Tekst hebrajski za: *The Digital Dead Sea Scrolls* <http://dss.collections.imj.org.il/habakkuk> (1.09.2014).

²⁰ Zob. np.: M. J. GELLER, *Qumran's Teacher of Righteousness – a Suggested Identification*, „Scripta Judaica Cracoviensia” 2002, nr 1, s. 9–19.

sach przedchrześcijańskich przyjmowano konieczność złożenia wiary/ufności w kimś, kto nie jest Mojżeszem ani Bogiem znanym tylko z Pisma Świętego – chodzi ewidentnie o jakąś osobę ludzką, najprawdopodobniej znaną autorom *peszeru* lub oczekiwaną przez nich.

Oczywiście, niniejsza obserwacja nie może być rozciągnięta na cały ówczesny judaizm, skłócony i nie mogący dojść do konsensusu w najprostszych nawet kwestiach. Talmud podaje, że rabbi Jose opowiadał: „[Kiedy sprawa nie mogła być rozwiązana przez sądy lokalne, trafiała ostatecznie do Sanhedrynu] i jeśli Sanhedryn miał rozwiązanie, było ono stosowane, a jeśli nie – zarządzano głosowanie. Jeśli większość uznawała coś za nieczyste, ogłaszano to jako nieczyste, jeśli za czyste, to ogłaszano, że jest czyste. Ale kiedy zaczęła się mnożyć liczba uczniów Hillela i Szammaja, którzy nie posiadali głębokiej wiedzy, Tora jakby rozdzieliła się na dwie Tory” (*Sanhedryn* 88b). Podobno opinie Hillela i Szammaja były diametralnie przeciwstawne aż w 316 kwestiach²¹. W tym kontekście wręcz komicznie brzmią słowa Flawiusza: „istnieje między nami podziwu godna harmonia [...], [mamy] wspaniałą zgodność charakterów ludzkich”²². Nawet w samym Talmudzie odnotowano zgorszenie, jakie wywoływała wśród ludzi mnogość opinii rabinicznych na każdy temat: „uczniowie mędrców siedzą razem i zajmują się studiowaniem Tory, jedni mówią jasno, inni niejasno; jedni zabraniają, inni zezwalają; jedni odrzucają, inni przyjmują. Ale czy przez to powinien ktoś mówić: «Jak w takim razie można nauczyć się Tory?»? Dlatego Pismo mówi, że wszyscy należą do jednego pasterza” (*Chagiga* 3b).

W każdym razie mamy dowód na to, że w judaizmie I w. przed Chr. funkcjonowały przekonania o konieczności zaufania komuś, kto będzie miał wiele do powiedzenia w dniu Sądu Ostatecznego.

4. Wiara w tekstach Talmudu

Wprawdzie najstarsze części Talmudu zaczęły być spisywane nie wcześniej niż w latach 80. pierwszego wieku po Chr., a jego zasadnicza część (*Miszna*) została zredagowana dopiero w latach 200–218²³, jednak z samego założenia celem tej pracy było zachowanie najstarszych tradycji i interpretacji przekazywanych w Izraelu przez pokolenia. Nie bez znaczenia jest również fakt, że sze-

²¹ Taką liczbę podaje *Sidur...* dz. cyt., s. 346.

²² J. FLAWIUSZ, *Przeciw Apionowi* 2,19.

²³ Ponieważ Talmud zawiera nauczanie traktowane jako „ustna Tora”, nie spisywano go wcześniej. Pod koniec II w. jednak sytuacja żydów była na tyle niebezpieczna, że w obawie przed prześladowaniami i w trosce o zachowanie tradycji przekazywanej z pokolenia na pokolenie przez ok. 600 lat, rabbi Jehuda ha-Nasi z uczniami podjął pracę zebrania, usystematyzowania i spisania nauk rabinów. W ten sposób powstała *Miszna*, która ulegała później dalszej rozbudowie (zob. np. Sz. Datner i A. Kamińska, *Z mądrości Talmudu*, Warszawa 1988, s. 18).

reg tekstów z I w. po Chr. znalezionych w Qumran nosi cechy zbliżone do języka Miszny i Tosefty²⁴. Możemy więc odwołać się do tego dzieła, by lepiej poznać i zrozumieć rozumienie pojęcia wiary w judaizmie.

Przede wszystkim trzeba mieć na uwadze, że celem spisania Talmudu nie było skodyfikowanie wierzeń Izraela, tylko ustalenie norm prawnych, których żydzi mieli przestrzegać również w warunkach wygnania i nieistnienia Świątyni. Jak ujął to rabbi Szymon bar Jochaj: „A co się tyczy powiedzenia: «I krążyć będą szukając słowa Bożego, a nie znajdą go», rozumiem, że nie znajdą jasnej halachy i jasnej *Miszny* w żadnym miejscu” (*Szabat* 138)²⁵. Czyli priorytetem dla żyda są kwestie tego, co robić, i czego nie robić, ujęte jako zasady halachiczne. Jednak szereg wystąpień pojęcia „wiara” w Talmudzie rzuca pewne światło na interesujące nas zagadnienie.

4.1. *’ēmūnāh* jako wierność lub wiara

Słownik Talmudu²⁶ wskazuje na podobne znaczenia wyrazu *’ēmūnāh* (אֱמוּנָה), jak występujące w Biblii: „stałość”, „pewność”, „uczciwość”, ale występuje on również w znaczeniu „wiara”. Wyjaśniając znaczenie słowa „amen” (אָמֵן), rabbi Chanina mawiał: „Bóg, Król wierny (אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ נֶאֱמָן)” (*Sanhedrin* 107a). Siłą rzeczy słowo *ne’ēman* w odniesieniu do Boga nie może oznaczać „wierzący”. Prawdopodobnie uczciwość albo wierność (a nie wiara) jest przedmiotem rozważań rabinów w traktacie *Tamid* 28a odwołującym się do Ps 101, 6 mówiącego: „Oczy kieruję na wiernych w kraju”.

Rozważając kwestie wiary pojawiające się w Talmudzie, przede wszystkim należy zwrócić uwagę na cytowany w traktacie *Makkot* 24a fragment z księgi proroka Habakuka (2, 4): „Potem przyszedł Amos i sprowadził [wszystkie przykazania] do jednego, jak powiedziano: Tak mówi Pan do domu Izraela: Szukajcie Mnie, a żyć będziecie (Am 5, 4). Temu sprzeciwił się rabbi Nachman ben Icchak, mówiąc: [czy nie chodzi o to, żeby] szukać Mnie zachowując przykazania Tory, i dzięki temu żyć? Ale przecież przyszedł Habakuk i sprowadził wszystko do jednego [przykazania], jak powiedziano: sprawiedliwy z wiary żyć będzie”²⁷. Można byłoby rozumieć użyty przez Habakuka wyraz *’ēmūnāh* jako szeroko pojętą wierność Przymierzu zawartemu przez Boga z Izraelem, jak to próbował interpretować rabbi Nachman ben Icchak, jednak kontekst dyskusji rabinicznej pokazuje, że chodzi o wiarę w Boga lub ewentualnie zaufanie Mu,

²⁴ P. MUCHOWSKI, *Hebrajski qumrański jako język mówiony*. Poznań 2001, s. 147–168.

²⁵ Cyt. za: SZ. DATNER i A. KAMIENSKA, dz. cyt., s. 91.

²⁶ M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. London – New York 1903.

²⁷ Wg Biblii Tysiąclecia i *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008: „sprawiedliwy żyć będzie dzięki swej wierności” (Ha 2, 4).

które wystarczy do osiągnięcia zbawienia. Takie postawienie sprawy jest bardzo bliskie rozumieniu św. Pawła (rabbiego Szaula, który wszakże był uczniem rabana Gamliela znanego z wielu talmudycznych opowieści) wyrażonemu w liście do Galatów: „A że w Prawie nikt nie osiąga usprawiedliwienia przed Bogiem, wynika stąd, że sprawiedliwy z wiary żyć będzie. Prawo nie opiera się na wierze, lecz [mówi]: Kto wypełnia przepisy, dzięki nim żyć będzie” (3, 11-12). Obserwacja ta pokazuje, że w myśleniu rabinów spisujących Talmud było miejsce dla wiary jako jedynej wymaganej przez Boga rzeczy.

Jednak inne teksty Talmudu wskazują na to, że podstawowym znaczeniem wyrazu *’emûnâh* jest zaufanie Bogu, a nie „wiara w Jego istnienie” lub nawet w prawdziwość Jego słów. Jak stwierdza traktat *Joma* 9b, „oni byli źli, ale pokładali swoją ufność (בטחונם) w Świętym, Błogosławiony On”.

W interesującym nas kontekście pojawia się w Talmudzie wyrażenie „człowiek wiary” – *bā’al ’emûnâh* albo *’iš ’emûnâh*. Przykładowo, traktat *Sota* 48a ubolewa, że po zburzeniu Świątyni zniknęli z Izraela „mężowie wiary” (הַמְּנַחֵם אֶת הָאֵשׁ). R. Ammi z kolei uważał, że deszcz pada tylko dzięki „mężom wiary” (בְּעֵלֵי אֱמוּנָה) (*Taanit* 8a). Nasuwa się tu skojarzenie nie tylko z tekstami Starego Testamentu (np. 1 Sm 12, 18; 1 Krl 8, 36 czy 18, 1), ale również z Listem św. Jakuba (5, 15-18) i historią talmudyczną o Chonim Zakreślającym Koło, który z wiarą modlił się o deszcz (*Taanit* 19a), oraz o jego wnuku, rabbinie Chilki, do którego rabini zawsze kierowali prośbę o modlitwę, kiedy tylko brakowało deszczu (*Taanit* 23a).

Poza tym w Talmudzie można spotkać określenie „[człowiek] małej wiary” użyte w kontekstach bardzo podobnych do ewangelicznych. Warto odnotować, że z 6 wystąpień tego wyrażenia (ὀλιγοπιστία lub ὀλιγοπιστος) w Nowym Testamencie aż 5 przypada na Ewangelię Mateusza, skierowaną do adresatów żydowskich²⁸. Z tego powodu nie powinno nas dziwić nawet podobieństwo przypowieści talmudycznej do wypowiedzi Jezusa (Mt 6, 25-31), gdzie to wyrażenie występuje. „Mówił rabbi Eliezer Wielki: ktokolwiek ma w koszu kawałek chleba i mówi: «Co będę jadł jutro?» jest małej wiary (הַמְּנַחֵם אֶת הָאֵשׁ) i wyjaśnia dalej: „małość [wiary] była w nich, bo nie zaufali (הַמְּנַחֵם אֶת הָאֵשׁ) Świętemu, Błogosławiony On” (*Sota* 48b)²⁹. Podobnie w odniesieniu do słów „małe dzieci” (2 Krl 2, 23), rabbi Eleazar uważał, że chodzi o ludzi małej wiary (*Sota* 46b).

Ludziom małej wiary przypisuje Talmud głośne czytanie modlitwy (*Be-rachot* 24b), zaś rabbi Huna uważał, że pokolenie Izraelitów wychodzących z Egiptu było małej wiary (*Pesachim* 118b, *Arachin* 15a).

²⁸ Szczegółowo kwestie żydowskiego kontekstu tej Ewangelii omawiam w książce M. RUCKI, *Modlitwa Pańska w kontekście mentalności żydowskich adresatów Ewangelii Mateusza*, Wrocław 2014, s. 19–40.

²⁹ Taki sam rodzaj zaufania pojawia się w przypowieści o człowieku, który wybierając się w daleką podróż, brał ze sobą niedojrzałe owoce, obawiając się, że dojrzałe nie będą zdadne do jedzenia po pewnym czasie (*Chagiga* 5a).

Najprawdopodobniej w znaczeniu „być przekonany, że ktoś mówi prawdę” pojawia się wyraz *’emûnâh* w traktacie *Szabat* 97a. Resz Lakisz omawia tutaj wątpliwości Mojżesza, że Żydzi mu nie uwierzą (לֹא יֵאֱמִינוּ לִי) (Wj 4,1), na co Bóg miał mu odpowiedzieć: „Oni są wierzącymi i potomkami wierzących, przecież to ty nie uwierzyłeś”. Rabin ten podaje przykład Abrahama, który uwierzył (czyli uznał, że Bóg mówi prawdę) i stał się w ten sposób ojcem narodu żydowskiego, dziedziczącego wiarę. Święty Paweł idzie o krok dalej, mówiąc o tym, że Abraham „stał się ojcem wszystkich tych, którzy nie mając obrzezania, wierzą, by i im poczytano to za tytuł do usprawiedliwienia, a także ojcem tych obrzezanych, którzy nie tylko na obrzezaniu się opierają, ale nadto kroczą śladami tej wiary” (Rz 4, 11-12). Rozważania Resz Lakisza są bardzo zbliżone do słów św. Pawła, choć dotyczą jedynie żydów.

4.2. Zaufanie Bogu

Jak wspomniano w poprzednim rozdziale, niektóre użycia wyrazu *’emûnâh* dotyczą raczej zaufania pokładanego w Bogu. W traktacie *Taanit* 22b rabin Jehuda wspomina o faraonie, który pokładał ufność w swoich bałwanach. Rozważając słowa proroka Micheasza (7, 5) – „Nie ufajcie (אֵל תֵּאֱמִינוּ) przyjacielowi, nie zawierajcie (אֵל תִּבְטְחוּ) powiernikowi” – rabini wykorzystują grę słów sugerującą, że przyjaciel może oznaczać tutaj złe skłonności, którym nie należy ufać. „Ufajcie” i „zawierajcie” (תֵּאֱמִינוּ וְתִבְטְחוּ) występują jako synonimy oznaczające zaufanie.

Oprócz tego w Talmudzie występują inne synonimy oznaczające zaufanie. Na przykład w traktacie *Megila* 13a jest mowa o pokoleniu Jekutiela, które ufało Bogu (שִׁקּוּן יִשְׂרָאֵל לֵאלֹהִים). Wykorzystano tutaj grę słów, w której imię Jekutiel nawiązuje do wyrazu *qāwāh* „ufać”.

Pojawia się w Talmudzie również pojęcie *hāsā* (הֶסְתָּה), oznaczające zaufanie jako szukanie schronienia i ratunku. Przykładowo, w traktacie *Sanhedrin* 107a Raba rozważa znaczenie słów Psalmu 11, 1 – „Do Pana się uciekam”³⁰ – i łączy je z przebaczeniem przez Boga Dawidowi grzechów. Rozważając werset Iz 26, 4 – „Złóżcie nadzieję (בִּטְחוּ) w Panu na zawsze, bo Pan jest wiekuiłą Skalą!” – rabini Jehuda i Ammi doszli do wniosku, że jest On schronieniem (מְחֹסֶה) dla Dawida i w życiu doczesnym, i w przyszłym świecie (*Menachot* 29b).

4.3. Wyznawanie lub odrzucenie wiary w Boga

Znalazłem w Talmudzie kilka fragmentów odnoszących się do wiary w sensie „wyznawać jakąś religię”. Jeśli chodzi o prozelityzm, to Talmud raczej stosuje wyraz *giyyôr* (גִּיּוֹר)³¹ pochodzący od גַּר „obcy”. Jednak rabini nie wy-

³⁰ W *Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, dz. cyt. patrz przyp. 27: „Schronilem się u PANA”.

³¹ M. JASTROW, dz. cyt., s. 236.

powiadają się co do *credo*, jakie musiałby wyznaczyć nowo przyjmowany do judaizmu adept. Ich interesują raczej intencje przejścia na judaizm czy zagadnienia prawne, np. czy prozelita natychmiast może ożenić się z Żydówką, czy musi poczekać trzy miesiące (*Jewamot* 35a). Według opinii rabinów, osoba przyjmująca judaizm (מגייר) staje się nowym człowiekiem (*Jewamot* 23a).

Ciekawe rozważania związane z ważnością składanych ofiar w pewnym sensie nawiązują do wiary. Zdaniem rabiego Symeona, arcykapłan, który składa ofiarę, nie mając wiary (שאִינוּ מוֹדֵה בַעֲבוּדָה), nie ma udziału w kapłaństwie (*Menachot* 18b, *Chullin* 133a). W angielskim wydaniu Talmudu³² te słowa przetłumaczono jako „does not believe in the service”, zgodnie z jednym ze znaczeń wyrazu *yādāh* (יָדָה) „uznawać, wyznawać” (powiązanie ze wskazywaniem i wznoszeniem rąk) podawanym przez Jastrowa³³. Podobnie Koehler podaje „wyznać, złożyć wyznanie” jako możliwe znaczenia tego słowa³⁴. Jednak wobec wielokrotnego użycia *yādāh* w znaczeniu „wyznawać grzechy” w Piśmie Świętym³⁵, nie można wykluczyć tego samego znaczenia również w tej dyskusji. Przykładowo, werset 2 Krn 30, 22, w którym występuje to słowo, w Biblii Tysiąclecia jest przetłumaczone jako „składając ofiary biesiadne i wysławiając Pana, Boga swych ojców”, zaś w *Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem* jest „wyznawali swoje grzechy”³⁶.

5. Jezus wzbudzający zaufanie

Warto zwrócić uwagę na fakt, że forma czasownika „uwierzyć” pojawia się w Nowym Testamencie 108 razy, z tego 41 wystąpień przypada na Ewangelię Jana (dla porównania, w Dz wyraz ten występuje 26 razy)³⁷. Ma to szczególne znaczenie ze względu na czas powstania tego dzieła³⁸: pod koniec I w. judaizm definitywnie zrywa z chrześcijaństwem, wprowadzając nawet do codziennej modlitwy „błogosławieństwo przeciw odstępcom”. Zabieg ten ma na celu usunięcie z synagogi każdego, kto uwierzył w Jezusa³⁹. W tym okresie w Jabne

³² *Soncino Babylonian Talmud*, ed. Rabbi Dr. I. EPSTEIN, London 1934.

³³ M. JASTROW, dz. cyt., s. 564.

³⁴ L. KOEHLER i in., dz. cyt., s. 369.

³⁵ Np. Prz 28, 13 czy Kpł 16, 21.

³⁶ Tak samo podaje tłumaczenie żydowskie rabina M. Kuka, <http://chassidus.ru/to-raonline/>.

³⁷ J. FLIS, *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia*, Warszawa 1996, s. 1595–1596.

³⁸ Powszechnie przyjmuje się, że względu na papirus Rylandsa, że najpóźniej Ewangelia Jana mogła być napisana ok. 100 r.

³⁹ Zob. np. Z. ŻYWICA, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie wg ewangelisty Mateusza*, Olsztyn 2006, s. 25–27.

rabini rozpoczęli prace nad zachowaniem tradycji judaizmu, które doprowadziły m.in. do późniejszego spisania Talmudu. W pewnym sensie można więc przyjąć, że jednym z celów Ewangelii Jana jest dostarczenie argumentów, na podstawie których każdy żyd może „uwierzyć” w Jezusa, mimo że „niektórzy nie uwierzyli”.

Zadanie to nie jest proste. Jak zauważa Kotecki, „Ewangelia Marka jest przykładem tego, jak pierwotne chrześcijaństwo patrzyło na chrystologię [...] identyfikując Jezusa bezpośrednio z jedynym Bogiem Izraela, włączając Jezusa w jedyną boską tożsamość tego jedynego Boga”⁴⁰. Nie są to prawdy łatwe do przyjęcia dla żydów⁴¹, nie możemy więc się dziwić, że od początku poszukują oni podstaw dla takiej wiary. Wbrew pozorom, ma swoje uzasadnienie pytanie: „Jakiego więc dokonasz znaku, abyśmy go widzieli i Tobie uwierzyli? Cóż zdasz?” (J 6, 30), i nawet żądanie: „niechże teraz zejdziesz z krzyża, a uwierzymy w Niego” (Mt 27, 42). Żyd może uwierzyć, kiedy widzi konkretne „znaki i cuda”⁴², co również Jezus potwierdza słowami: „Jeżeli znaków i cudów nie zobaczycie, nie uwierzycie” (J 4, 48).

Jan Ewangelista ukazuje obraz tego, że Jezus swoimi wypowiedziami, a przede wszystkim czynami, wzbudzał zaufanie i wiarę „wielu” spośród żydów (J 2, 23). Sami uczniowie uwierzyli w Jezusa, zobaczywszy cud przemiany wody w wino (J 2, 11), a „gdy zmartwychwstał, przypomnieli sobie uczniowie Jego, że to powiedział, i uwierzyli Pismu i słowu, które wyrzekł Jezus” (J 2, 22). Spójność słów i czynów jest podkreślona w słowach Chrystusa: „Już teraz, zanim się to stanie, mówię wam, abyście, gdy się stanie, uwierzyli, że Ja jestem” (J 13, 19). Uczniowie mieli łączyć Jego słowa i obserwowane fakty, i na tej podstawie budować swoją wiarę – zaufanie do Niego.

Jezus ewidentnie dostarczał więcej powodów do wiary w Niego niż ktokolwiek inny: „wielu spośród tłumu uwierzyło w Niego i mówili: Czyż Mesjasz, kiedy przyjdzie, uczyni więcej znaków, niż On uczynił?” (J 7, 31). Przełomowym jednak momentem budującym wiarę/zaufanie Apostołów było zmartwychwstanie Jezusa⁴³. Z jednej strony, Jezus chętnie dostarcza dowodów

⁴⁰ D. KOTECKI, „Niedaleko jesteś od królestwa Bożego” (Mk 12,34): od wiary Izraela do wiary chrześcijan. „Teologia i człowiek”, 23(2013), nr 3, s. 47–65.

⁴¹ Szczegółowo problemy, jakie musi rozwiązać żyd zanim uwierzy w Jezusa, opisuje w książce M. RUCKI, *Uczeń Jezusa rozmawia z rabinem*, Poznań 2012.

⁴² Codzienna wieczorna modlitwa żydowska *Arawit* zawiera tekst *'émét we'émúnāh* („prawdziwe i godne wiary”) wyliczający cały szereg działań Boga określanych jako „znaki i cuda”: אֱמוּנָה וְנִפְלְאוֹת אוֹתוֹת וּמוֹפְתֹת. Zob. np. *Sidur...* dz. cyt., s. 116.

⁴³ Święty Paweł w wystąpieniu na areopagu mówi o zmartwychwstaniu jako uwierzytelnieniu Jezusa jako Syna Bożego i Sędziego: „Nie zważając na czasy nieświadomości, wzywa Bóg teraz wszędzie i wszystkich ludzi do nawrócenia, dlatego że wyznaczył dzień, w którym sprawiedliwie będzie sądzić świat przez Człowieka, którego na to przeznaczył, po uwierzytelnieniu Go wobec wszystkich przez wskrzeszenie Go z martwych” (Dz 17, 30-31).

na to, że zmartwychwstanie dokonało się naprawdę, a z drugiej zaznacza, że do wzbudzenia u innych wiary powinno wystarczyć samo świadectwo Apostołów. Święty Tomasz uwierzył dlatego, że mógł dotknąć ran Chrystusa, a jego wiarygodne świadectwo miało pobudzać do wiary tych, którzy nie mieli takiej możliwości: „Powiedział mu Jezus: Uwierzyłeś dlatego, ponieważ Mnie ujrzałeś? Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20, 29). „Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie” (J 17, 20). Niemniej jednak, również po zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa ewangelizacja okazywała się skuteczna i wzbudzała wiarę dzięki „cudom i znakom”, jak w przypadku np. wskrzeszenia Tabity w Jaffie (Dz 9, 42) lub oślepienia maga Elimasa (Dz 13, 12). Do nawrócenia św. Pawła konieczny był nawet akt teofanii. Jak zauważa Penna, „o Żydzie, który przyłgnął do Jezusa, nie można powiedzieć, że się nawrócił, lecz że został «ponownie wszczepiony (włączony)» (Rz 11, 24). [...] Saul z Tarsu, jeśli można tak rzec, «zderzył się» z Osobą, która stała się całym sensem jego życia”⁴⁴. Jego wiara/zaufanie była odpowiedzią na wyjście Jezusa do niego. „Wiara jest więc decyzją na to, żeby być z Panem, aby z Nim żyć”⁴⁵ – uczy Benedykt XVI. „Wiara w samej głębi jest akceptacją”⁴⁶.

W tym kontekście nie powinno nas dziwić to, że „choćby jednak uczynił On przed nimi tak wielkie znaki, nie uwierzyli w Niego” (J 12, 37). Akceptacja jest aktem woli, i nie musi zawsze być następstwem zapoznania się z materiałem dowodowym. Chrystus jest tego w pełni świadomy: „Jeśli Mojżesza i Proroków nie słuchają, to choćby kto z umarłych powstał, nie uwierzą” (Łk 16, 31). Mień podkreślał, że z definicji dowody mają charakter przymusu, natomiast dowody prowadzące do wiary (wzbudzające zaufanie) nie są przymusem, „gdyż chodzi nie o «dowód» w wąskim znaczeniu, tylko o świadectwo, co nie jest dokładnie to samo”⁴⁷.

6. Podsumowanie

Niewątpliwie, judaizm w czasach Jezusa traktował wiarę nie tylko jako zaufanie Bogu o podporządkowanie Mu całego swojego życia, ale też widział potrzebę zawierzenia komuś, kto Boga reprezentuje. Nowy Testament ukazuje Jezusa jako Boga, w którym żyd może i powinien złożyć ufność, a czyny i słowa Jezusa mają na celu wzbudzenie tej ufności. Jezus chętnie dostarcza dowodów na to, kim jest, i zachęca: „Podnieś rękę i włóż do mego boku, i nie bądź nie-

⁴⁴ R. PENNA, *Wiara i nawrócenie w życiu i myśli św. Pawła*, „Teologia i człowiek”, 23(2013), nr 3, s.107–124.

⁴⁵ *Porta fidei*, 10.

⁴⁶ J. RATZINGER, *Opera Omnia*, t. XII: *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości*, Lublin 2012, s. 606.

⁴⁷ А.МЕНЬ, *Истоки религии*, Москва 2001, s. 73–74.

dowiarkiem, lecz wierzącym” (J 20, 27). Na podstawie wypowiedzi i czynów Jezusa wielu żydów uwierzyło – uznało Jezusa za Mesjasza i Syna Bożego, i zaufało Mu. Zgodnie z prawem żydowskim (np. Pwt 19, 15), pozostałym, którzy nie widzieli samego Jezusa i nie mieli możliwości ujrzeć znaków i cudów, powinno wystarczyć świadectwo tych, którzy uznali te dowody za wystarczające. Ewidentnie przesłanie Ewangelii Jana jest skierowane również (jeśli nie przede wszystkim) do żydów, którzy nie uwierzyli, nawet widząc oczywiste znaki i potwierdzenia boskości Jezusa (J 12, 37).

Jednak zebrany i przedstawiony przez Jana Ewangelistę materiał dowodowy ma ogromne znaczenie również dziś, w dobie agresywnego racjonalizmu, kiedy „nam, wierzącym chrześcijanom, zakazuje się – wprost, choć częściej pośrednio – przesłanie wiary traktować w kategoriach prawdy obiektywnej”⁴⁸. W XXI stuleciu „hegemonia nauki w kulturze Zachodu, i jej przywłaszczenie prawa do wyznaczania zakresu dla wiary racjonalnej umieściło religię w pozycji defensywnej, zwłaszcza w tych aspektach, gdzie jest mowa o Bogu działającym na świecie”⁴⁹. W rzeczywistości jednak nawet naukowe „hipotezy zawierające cud nie mogą być odrzucane kategorycznie, mimo że nie można ich sprawdzić eksperymentalnie”⁵⁰. Innymi słowy, odrzucanie nauczania o zmartwychwstaniu Jezusa tylko dlatego, że nie można dziś przeprowadzić eksperymentu potwierdzającego możliwość zmartwychwstania, nie jest wnioskowaniem naukowym.

Można łatwo zauważyć, że współcześni Jezusowi żydzi niejednokrotnie przekonywali się i składali zaufanie w Nim na podstawie tego, co widzieli i słyszeli (nie wyłączając „cudów i znaków”). Ich świadectwo nadal jest wiarygodne, pomimo niezliczonych prób zdyskredytowania treści Nowego Testamentu i nauczania Kościoła. Zdaniem samego Jezusa, świadectwo to jest wystarczające, by zarówno niełatwowierni żydzi, jak i krytycznie nastawieni „racjoniści” znaleźli podstawy do uwierzenia w Niego i złożenia w Nim ufności. Nadal aktualne jest stwierdzenie św. Pawła: „Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości” (1 Kor 1, 22). I nadal odpowiedzią na ich żądania i poszukiwania jest to, że „my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego”, który wzbudza w nas zaufanie i wiarę...

Słowa kluczowe: wiara, zaufanie, Talmud, Qumran, Jezus.

⁴⁸ J. SALIJ OP, *Wiara jako początek życia wiecznego*, „Teologia i człowiek”, 23(2013), nr 3, s. 67–75.

⁴⁹ Ph.H. WIEBE, *The Promise (and Threat) of the Shroud of Turin*. Proceedings of the International Workshop on the Scientific Approach to the Acheiropoietos Images, ENEA Frascati, Italy, 4–6 May 2010 <http://www.acheiropoietos.info/proceedings/WiebeWeb.pdf> (25.08.2014).

⁵⁰ R. ROGERS, *Comments on the book “The resurrection of the Shroud” by Mark Antonacci* (2001), <http://www.shroud.com/pdfs/rogers.pdf4.G.Fanti>.

“Don’t Be Unbeliever”: Jewish Concept of the Reasonable Faith

Summary

In the paper, the question of faith in Jesus is analyzed from the Jewish perspective. The concept of faith and trust is present in the Old Testament books, in the Qumran documents from the times of Jesus, and in Talmud that contain the essence of Jewish belief from the period after the Jerusalem Temple destruction. The evidence proves that Jews were not expected to believe in anything without a reason, their faith in God was grounded on the previous experience of God’s trustfulness. Similarly, Jesus provided them fair reasons to believe that He was truly the Son of God, so Jews were able to put their trust in Him.

Keywords: faith, trust, Talmud, Qumran, Jesus.

KRZYSZTOF SUSZKO

**METAFIZYCZNA REINTERPRETACJA
SAKRAMENTU EUCHARYSTII
W POLEMICE ZE ŚW. TOMASZEM Z AKWINU
NA GRUNCIE ART. 6 ZAGADNIENIA 78
TRAKTATU O EUCHARYSTII
JEGO *SUMY TEOLOGICZNEJ***

1. Wprowadzenie

Postaci św. Tomasza z Akwinu i jego znaczenia w rozwoju chrześcijańskiej refleksji teologicznej nad Objawieniem Bożym, jak też samego szczytowego jego dzieła *Summa theologiae* nie trzeba chyba przedstawiać. Nie sposób też przecenić wkładu Akwinaty w rozwój, a wcześniej w utrwalenie osiągnięć na tym polu myśli ludzkiej. Podobnie, jednak, jak każdy, kto staje wobec Tajemnicy — a taką pozostanie zawsze „Objawienie” – *Re-velatio* — musi, zarówno św. Tomasz, jak też ktokolwiek z nas, z pokorą przyjąć, że nie tyle cokolwiek potrafimy wyjaśnić, co raczej próbujemy na tylko sobie bliski sposób sami zrozumieć i tym podzielić się z nam współczesnymi. Stąd, kiedy widzimy trudność czy niewystarczalność pewnych dociekań w przeszłości, prowokuje to nas do podejmowania na nowo danego tematu i rewizji tego, co, zdawać by się mogło, już wcześniej zostało w nim ustalone.

Polemika, jaką za chwilę zamierzamy podjąć z autorytetem w dziedzinie teologii, któremu równego trudno znaleźć, nie wynika z chęci przeciwstawienia się, gdyż zasadniczo bliskie jest nam jego dowodzenie i dociekanie Prawdy, lecz raczej z poczucia pewnego zawahania mistrza w kwestii tytułowej, a dotyczącej niebagatelnego, w naszym odczuciu, zagadnienia skutku w czasie form konsekracji chleba i wina w sprawowanej Eucharystii. Dlatego główny wysiłek polemiczny zostanie skierowany na sprostowanie tego, czego Akwinata mógł

ewentualnie nie dostrzec, a nie na konfrontację z jego poglądami. Stąd też spróbujemy indywidualnie niejako włączyć się do dysputy teologicznej na ten temat, nie posilkując się głosami innych teologów, żyjących po św. Tomaszu, by zrównać w sile autora wyrażonego w XIII w. przekonania z XXI-wiecznym jego nie tyle oponentem, co koreferentem. W tym też celu polemice świadomie została nadana forma naśladowująca scholastyczną metodę dowodzenia, jaką posługiwał się wielki „przedmówca”. Natomiast oparcia szukano we współczesnym nauczaniu Kościoła wyrażonym głównie w Katechizmie Kościoła Katolickiego (Poznań 1994; dalej: KKK) i w cytowanych tam dokumentach.

2. Polemika

Postawmy za św. Tomaszem z Akwinu kwestię: „Czy forma konsekracji chleba osiąga swój skutek, zanim zostanie wygłoszona forma konsekracji wina?”¹.

2.1. „Na pozór tak”

Skoro autor *Sumy teologicznej* twierdzi, że:

- 1) „Należy rozumieć, że Ciało Chrystusa jest w sakramencie po konsekracji chleba mocą sakramentu, Krew zaś — mocą realnego współbytowania. Potem, po konsekracji wina, dzieje się odwrotnie: Krew Chrystusa jest tam mocą sakramentu, Ciało zaś — mocą realnego współbytowania, tak że pod każdą z tych dwóch postaci jest cały Chrystus [...]”².
- 2) „Wiemy, że sakrament Eucharystii stanowi doskonałą pełnię, złożoną z pokarmu i napoju, lecz każdy z tych składników stanowi swoistą całość”. I nie można tu przyrównywać do sakramentu chrztu, gdyż „potrójne zanurzenie przy chrzcie zmierza ku osiągnięciu jednego prostego skutku”³.
- 3) Jest różnica między ciągiem słów należących do jednej zamkniętej formy wypowiedzi a ciągiem słów dwóch różnych form. Tak więc: „Różne słowa wchodzące w skład formy konsekracji chleba tworzą rzeczywistość oznaczoną przez jedną wypowiedź”⁴. Z czego wynika, że słowa wchodzące w skład konsekracji wina tworzą również jedną rzeczywistość oznaczoną przez drugą wypowiedź.

¹ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. XXVIII: *Eucharystia*, London 1974² (dalej: STh), s. 121.

² Tamże, s. 122–123.

³ Tamże, s. 123.

⁴ Tamże.

2.2. „A jednak”

- Oznaczałoby to, przede wszystkim, że sakrament Eucharystii posiada jednak dwie oddzielne formy. Tak więc nie może stanowić „doskonałej pełni złożonej”, gdyż ta wymaga formy jednej, która porządkowałaby wszelkie złożenia w bycie. A ten jest jeden — Ciała i Krwi Pańskiej (jeden sakrament).
- Ponadto, skoro Ciało Chrystusa może bytować w sakramencie dopiero po konsekracji chleba, związanej z wypowiedzianymi przez kapłana słowami „Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy...”⁵, to mocą czego Krew Pańska może „współbytować” w tym momencie? Jeśli każdy byt wymaga przyczyny sprawczej, a sakrament jest zauważalnym znakiem – symbolem niewidzialnej łaski, wtedy współbytowanie Krwi Pańskiej winno być w sposób oczywisty (a nie tylko domyślny) rozpoznawalne.
- W końcu, skoro w momencie uniesienia Hostii (dla adoracji) po słowach „Bierzcie i jedzcie...” jest obecny cały Chrystus w swoim Ciele i swojej Krwi — a w to mocno wierzymy — to te słowa, jak i potem następujące „Bierzcie i pijcie z niego wszyscy...”⁶, nie mogą powodować przemiany chleba w Ciało Pańskie a wina w Krew, a co za tym idzie, nie mogą wskazywać na moment przemiany – przeistoczenia – transsubstancjacji.

2.3. „Wyjaśnijmy”

Problem absurdu — który próbuje rozwikłać św. Tomasz z Akwinu w artykule 6 kwestii 78 części *Sumy teologicznej* dotyczącej Eucharystii, a do którego doprowadziły go logiczne konsekwencje — ma swój korzeń w pomieszaniu na gruncie słowa „Eucharystia” wielu pojęć i znaczeń, które są z nim związane oraz w jednoczesnej próbie ich pomieszczenia i wytłumaczenia w jednym z tych znaczeń — mianowicie: „sakrament Eucharystii”. Katechizm Kościoła Katolickiego podaje między innymi następujące określenia Eucharystii: „dziękczynienie składane Bogu”, „Wieczera Pańska” – „zapowiedź uczyty godów Baranka”, „Łamanie Chleba”, „Zgromadzenie eucharystyczne”, „Pamiętka Męki i Zmartwychwstania Pana”, „Najświętsza Ofiara”, „Święta i Boska liturgia”, „Najświętszy Sakrament”, „Komunia”, „Msza święta”⁷. Wśród tych znaczeń, na użytek niniejszego wytłumaczenia, należałoby wyabstrahować przynajmniej dwa znaczenia: „sakrament Eucharystii” i „liturgia sakramentu Eucharystii”, gdyż na gruncie wzajemnego ich utożsamiania przez Tomasza dochodzi do niemożności dania sensownej interpretacji rzeczywistości, z jaką mamy do czynienia.

⁵ Por. *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2009² (dalej: MR), s. 308*.

⁶ Por. MR, s. 309*.

⁷ Por. KKK 1328–1332.

W celu rozwikłania tych trudności spróbujmy najpierw krótko przypomnieć: czym jest sakrament, a w szczególności sakrament Eucharystii. Za Katechizmem mówimy, że sakramenty są tym, przez co działa żyjący Chrystus w Kościele i z Kościołem. To działanie „wspólna Tradycja Wschodu i Zachodu nazywa «ekonomią sakramentalną», która polega na udzielaniu (czy «rozdzielaniu») owoców Misterium Paschalnego Chrystusa w celebracji liturgii «sakramentalnej» Kościoła”⁸. Liturgia chrześcijańska aktualizuje i uobecnia Misterium Paschalne Chrystusa, które „jest celebrowane a nie powtarzane”⁹. „Sakramenty będące «mocami, które wychodzą» [...] «przez Kościół» i «dla Kościoła» [...] ukazują i udzielają ludziom, zwłaszcza w Eucharystii, tajemnicę komunii Boga Miłości, Jednego w Trzech Osobach”¹⁰. Sakrament Eucharystii jest sakramentem miłosierdzia, znakiem jedności, węzłem miłości, uczta paschalną, w której pożywamy Chrystusa, w której dusza napelnia się łaską i otrzymuje zadatek przyszłej chwały¹¹. Ze wszystkich tych wypowiedzi wynika, że sakramentu Eucharystii nie można zredukować do momentu przeistoczenia w Liturgii eucharystycznej, określając chleb i wino materią sakramentu, a słowa: „Bierzcie i jedzcie [...] [...] Bierzcie i pijcie [...]” — jego formą, gdyż to właśnie w efekcie prowadzi do absurdu pytanie postawione w tytule: „Czy forma konsekracji chleba osiąga swój skutek, zanim zostanie wygłoszona forma konsekracji wina?”.

W Ewangelii św. Jana, w mowie eucharystycznej czytamy:

W odpowiedzi rzekł im Jezus: „Zaprawdę, zaprawdę mówię wam, szukacie Mnie nie dlatego, że ujrzeliście znaki, lecz że zjedliście z chlebów i nasyciliście się. Wypracowujcie/wykonujcie nie pokarm ginący, ale pokarm pozostający na życie wieczne, który da wam Syn Człowieczy; Jego to bowiem opięczętował Bóg”. Powiedzieli więc do Niego: „Co mamy czynić, abyśmy wypracowali/wykonali dzieła Boga?” Jezus, odpowiadając, rzekł do nich: „To jest dzieło Boga, abyście wierzyli w tego, którego On posłał”. Powiedzieli mu: „Jaki więc Ty czynisz znak, abyśmy zobaczyli i uwierzyli Ci? Co robisz? [...]”. [...] Powiedział więc im Jezus: „Ja jestem tym chlebem życia. Przychodzący do mnie nie będzie głodny i wierzący we mnie nie będzie pragnął kiedykolwiek”. [...] Powiedział więc im Jezus: „Zaprawdę, zaprawdę mówię wam, jeśli nie zjecie Ciała Syna Człowieczego i nie wypijecie Jego Krwi, nie macie w sobie życia. [...] Jedzący me Ciało i pijący mą Krew we mnie pozostaje i ja w nim” (J 6, 26-30.35.53.56)¹².

⁸ KKK 1076.

⁹ KKK 1104.

¹⁰ KKK 1116, 1118.

¹¹ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, nr 47; za KKK 1323.

¹² Tłum. własne w oparciu o *Grecko-polski Nowy Testament — wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 2005⁸.

Z wypowiedzi tej do tego stopnia nie wynika jeszcze żadna przemiana (przeistoczenie – transsubstancjacja), że zgorzeleni uczniowie niektórzy zaczęli odchodzić (por. J 6, 60-71). Natomiast dobitnie są podkreślone (kilkakrotnie w J 6) dwa momenty: (1) dawania Chrystusa siebie i (2) nierozłącznie związana z tym wręcz konieczność spożywania Go w Ciele i Krwi przez wierzących. A wszystko to w celu, by łaska Boża mogła osiągnąć zbawieniem (szczęściem) życia wiecznego biorących w ten sposób udział w tym misterium. I to wydaje się konstytutywnym dla określenia „czym jest sakrament Eucharystii”.

Jednak zanim dookreślimy tę kwestię, jak też rozstrzygniemy, co jest materią a co formą sakramentu Eucharystii, przypatrzmy się jeszcze strukturze innych sakramentów w tych kategoriach, by dostrzec równocześnie analogię. Mówimy, że:

- 1) materię dalszą chrztu stanowi woda naturalna, bieżąca; materię bliższą — obmycie tą wodą, a formę inwokacyjną stanowią słowa: „N... ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”;
- 2) materią bierzmowania jest namaszczenie świętym krzyżmem na czole ochrzczonego, dokonane wraz z włożeniem ręki, a formą bierzmowania są słowa: „N... przyjmij znamię Daru Ducha Świętego”;
- 3) materię sakramentu pokuty stanowią akty penitenta: żal za grzechy, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie, a formą są słowa rozgrzeszenia;
- 4) materią sakramentu namaszczenia chorych jest namaszczenie poświęconym olejem roślinnym ciała (czoła i rąk) chorego, a formą słowa: „Przez to święte namaszczenie niech Pan w swoim nieskończonym miłosierdziu wspomóż cię łaską Ducha Świętego. Amen. Pan, który odpuszcza ci grzechy, niech cię wybawi i łaskawie podźwignie. Amen”;
- 5) „jedyną materią wyższych święceń diakonatu, prezbiteratu i episkopatu jest wkładanie rąk; formą zaś są słowa określające dokładniej zastosowanie tej materii”¹³;
- 6) materią sakramentu małżeństwa jest zgoda małżeńska mężczyzny i kobiety wyposażonych w zespół cech, warunków, zdolności i możliwości względem życia małżeńskiego w sensie somatycznym, psychicznym i personalnym; natomiast formą jest akceptacja zgody przez drugą osobę przez wypowiedziane (napisane) słowa¹⁴.

W całym tym zestawieniu zauważamy ogólną strukturę rzeczywistości określanej przez Kościół jako sakrament, którą generalnie możemy wyrazić twierdzeniem: We wszystkich sakramentach materię stanowią działania ludzkie, a formę — słowa potwierdzające te działania. W konsekwencji sku-

¹³ PIUS XII, *Konstytucja apostolska „Sacramentum Ordinis”* z 1947 r., DH 3859; BF VII, 584.

¹⁴ Por. CZ. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003, s. 669, 676, 732n, 756n, 768, 784n.

teczna łaska Boża, dosięgająca człowieka na bazie tego rodzaju konkretnie dostrzegalnych aktów składających się na byt sakramentalny, stanowi zasadniczą treść każdego z sakramentów, a Duch Święty, będący Autorem tej łaski i tej treści, jest w każdym z przypadków jedyną Przyczyną Sprawczą (jak pamiętamy, każdy akt i możliwość wymaga jeszcze przyczyny sprawczej). Rola szafarza sprowadza się do spełniania odpowiednich czynności i wypowiedziania słów formy sakramentu, a sakramenty działają *ex opere operato*. Natomiast zasadnicze znaczenie dla skutków sakramentów ma dyspozycja przyjmującego¹⁵. Nieco wcześniej przytoczone sformułowania zaczerpnięte z Katechizmu wydają się iść po tej samej linii rozumienia również w stosunku do sakramentu Eucharystii. Wszystko razem kieruje nas więc ku wnioskowi, że sakramentem nie może być sama przemiana jako taka chleba i wina w Ciało i Krew Pańską, gdyż ona nie dosięga skutkiem łaski tych, którzy nie przyjmują przemienionych postaci. Materią dalszą natomiast nie może być chleb i wino, a bliższą — spożywanie ich, bo one spożywane niczego same z siebie nie czynią w aspekcie łaski. Dlatego materią dalszą sakramentu Eucharystii jest Ciało i Krew Pańska (postacie chleba i wina już przemienione!), materią bliższą jest przyjmowanie i spożywanie ich — a nie przemienianie, gdyż to jest sprawą łaski i działania Ducha Świętego — natomiast formą są słowa „Bierzcie i jedzcie...” oraz „Bierzcie i pijcie...” — jednak nie jako słowa, które dokonują przemiany, lecz które są nakazem aktualnym dającego siebie Chrystusa już obecnego realnie w swym Ciele i swojej Krwi. Szafarz wypowiada je *in persona Christi*, a każdy wierzący odpowiada na nie w dalszej liturgii sakramentu Eucharystii, po wyznaniu tajemnicy wiary, trzykrotnym „Amen”: na zakończenie modlitwy eucharystycznej, w czasie obrzędów Komunii Świętej oraz w momencie samego przyjmowania sakramentu Eucharystii¹⁶.

Pozostały nam więc do wyjaśnienia kwestie: Czym jest przemienienie chleba i wina w Ciało i Krew Pańską? Czy można sprowadzić ten fakt do jednego punktu na osi czasu, wyrażonego konkretnym momentem? Jak ma się przemienienie postaci eucharystycznych do sakramentu Eucharystii i do liturgii tego sakramentu? Co z tego wynika względem pytania postawionego w art. 6 zagadnienia 78 traktatu o Eucharystii, *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu?

Poprzez teksty Ewangelii synoptycznych nie sposób precyzyjnie wskazać momentu przemienienia chleba i wina w Ciało i Krew Pańską podczas Ostatniej Wieczerzy. Jeszcze trudniejsze (jeśli w ogóle nie niemożliwe) jest to do wykazania w Ewangelii św. Jana. Wypowiedziane w Wielki Czwartek przez Chrystusa Pana, w momencie dania się uczniom za pokarm, różne co do for-

¹⁵ KKK 1128.

¹⁶ Por. MR.

my słowa zapisane u ewangelistów synoptyków, a zupełnie pominięte przez Jana, świadczą o tym, że nie one *sensu stricto* dokonywały przemiany, lecz stwierdzały aktualny stan rzeczywisty tego, co w przypadłościach jawiło się uczniom jako chleb i wino. W przeciwnym razie — gdyby miały być konstytutywne dla samej przemiany — jest nie do pomyślenia, by uczniowie je przeoczyli. Poza tym wiemy, że Eucharystia była sprawowana od samego początku przynajmniej raz w tygodniu, w Dzień Pański, we wszystkich gminach chrześcijańskich. W tych samych gminach przechowywana była cała Tradycja, która stała się podstawą do ostatecznych redakcji czterech Ewangelii, jak i całego Nowego Testamentu — w tym również Pierwszego Listu do Koryntian. Ta żywa Tradycja Kościoła była obecna w liturgii. Na poparcie przywołajmy za Katechizmem fragmenty *Apologii I* św. Justyna (nr 65 i 67):

W dniu zwanym dniem Słońca odbywa się w oznaczonym miejscu zebranie wszystkich nas [...]. [...] Z kolei bracia przynoszą przewodniczącemu chleb i kielich napełniony wodą zmieszaną z winem. Przewodniczący bierze je, wielbi Ojca wszechrzeczy przez imię Syna i Ducha Świętego oraz składa długie dziękczynienie (gr. *eucharistian*) za dary, jakich nam Bóg raczył udzielić. Modlitwy oraz dziękczynienie przewodniczącego kończy cały lud odpowiadając: „Amen”. Gdy przewodniczący zakończył dziękczynienie i cały lud odpowiedział, wtedy tak zwani u nas diakoni rozdzielają obecnym Eucharystię, czyli Chleb, oraz Wino z wodą, nad którymi odprawiano modlitwy dziękczynne, a nieobecnym zanoszą ją do domów¹⁷.

Gdyby więc punktowo postrzegano moment przemiany postaci eucharystycznych i samą przemianę rozumiano przez ustanawiające ją konkretne słowa Chrystusa, które miałby za każdym razem wypowiadać kapłan, z pewnością zadbane by z całą pieczołowitością, by utrwalić je w jednakowej formie na zawsze, dla wszystkich. Tak się jednak nie stało, lecz to, co absolutnie wspólne dla wszystkich świadectw nowotestamentalnych — obok nakazu spożywania i tak czynienia dla ciągłego upamiętniania – przywoływania tego, co raz wydarzywszy się, ciągle trwa — to gest „łamania chleba”. Po tym geście uczniowie w Emaus jednoznacznie rozpoznają Pana realnie przebywającego z nimi, choć Ten im znika z oczu. Tak więc „moment transsubstancjacji” pozostaje tajemnicą i jest nie do wskazania tak podczas Ostatniej Wieczerzy, jak i w Emaus, jak też w końcu w każdej następnie sprawowanej Liturgii eucharystycznej.

Mamy w tym też pełną analogię do „momentu Wcielenia” Chrystusa. Wejście Boga w historię ludzkości jest pewne, jednoznaczne, konkretne, ale całkowicie inne niż sposób, w jaki człowiek określa wszystko, co w jego historii

¹⁷ KKK 1345.

się zdarza. Nawet Najświętsza Maria Panna w sposób naturalny nie mogła określić momentu poczęcia Słowa Wcielonego. Tak też jest z każdym wydarzeniem życia historycznego Jezusa Chrystusa — nie potrafimy wskazać nawet najważniejszych momentów: śmierci, zmartwychwstania, czy wniebowstąpienia. Wszystko zostaje umieszczane w bardzo konkretnych, ale jednak przedziałach czasowych — a nie punktach. Tak więc wszystko w liturgii odbywa się w „czasie”, który ma wymiar *kairos*, który zna tylko Bóg, a nie *chronos*, którym posługuje się człowiek.

Kapłan nie może dokonać Eucharystii, czyli nie jest w stanie realnie zmierzać do jakiegoś punktu; nie może też przemienić chleba i wina w Ciało i Krew Pańską, ani uobecnić Paschalnej Ofiary Chrystusa. Może natomiast — i tylko on — prosić Boga modlitwą wstawienniczą (epiklezą), by Ten zechciał mocą Ducha Świętego uczynić obecną Materię Najświętszego Sakramentu (właśnie dlatego „Najświętszego”). Jak uczy Katechizm: „Kapłaństwo powszechne to zdolność uczestniczenia w celebracji liturgii. Kapłaństwo sakramentalne to zdolność do karmienia Kościoła „słowem i łaską Bożą”¹⁸. Kapłaństwo urzędowe służy kapłaństwu chrzcielnemu. Zapewnia, że w sakramentach działa Chrystus przez Ducha Świętego dla Kościoła¹⁹.

Przemiana eucharystyczna należy do celebracji sakramentu Eucharystii, jest częścią liturgii Eucharystii, jest jej najgłębszą istotą, ale sama przemiana jako przemiana nie jest sakramentem, gdyż jest niezauważalna — nie może więc być znakiem; nie powoduje też skutecznej łaski dla żadnego z wierzących — łaska skutecznie dosięga tylko godnie przyjmujących Najświętszy „Wynik” przemiany (jeśli wolno tak powiedzieć).

Przemiana konstytuuje subontyczny element sakramentu Eucharystii, który nie znajduje sobie równego w całej stworzonej rzeczywistości, gdyż wbrew metafizyce natury jest pełnym Bytem o szczególnych złożeniach w drodze nadprzyrodzonej ingerencji Bożej. Jego subontyczność dotyczy Materii sakramentu, która w niepojętej pokorze Boga pozwala się organizować w bycie sakramentu przez jego formę. Jak dalece idąca jest to pokora uświadamia nam już sama struktura Bytu tego elementu subontycznego. Byt Materii sakramentu Eucharystii za Akt ma Czysty Akt, czyli Boga. Możliwością tego aktu jest nieprzerwanie trwający fakt historyczny Syna Bożego, uobecniany w tajemnicach Jego: wcielenia, działania, nauczania, męki, śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia, a przyczyną sprawczą — moc Ducha Świętego. Formą bytu Materii sakramentu Eucharystii jest dusza ludzka Chrystusa, a materią Jego Ciało i Krew. Tak więc byt sakramentu Eucharystii jest zapodmiotowany w Człowieczeństwie Chrystusa jako możliwości a w Akcie Jego Bóstwa osiąga doskonałość, cel.

¹⁸ KKK 1119.

¹⁹ Por. KKK 1120.

Sakrament Eucharystii dotyka samego Bytu Boga w Osobie Syna. Ten Byt Boga jest tak pociągający ku Sobie, że rozważających sakrament Eucharystii całkowicie koncentruje na Nim i powoduje utożsamienie sakramentu, czyli Łaski Boga, z samym Bytem Bożym, z samym Bogiem. Prawdą jest, że w praktyce dla nas, ludzi, jest to nie do oddzielenia i może powodować w konsekwencji błąd w tłumaczeniu tego (co wcale nie musi pociągać za sobą błąd w przyjmowaniu sakramentu). Nakładają się nam tutaj dwie rzeczywistości nadprzyrodzone: sam Bóg i dar Boży (łaska), których nie sposób oddzielić od siebie, a które jednak w procesie dedukcyjnym muszą zostać precyzyjnie ujęte i rozgraniczone tak, byśmy zawsze mieli świadomość, kiedy mówimy o sakramencie, czyli o tej łasce skutecznej, która nierozzerwalnie zawsze jest zapodmiotowana w Bogu, a kiedy mówimy o samym Bycie Boga zawsze obecnym w tym sakramencie wprost pod widzialną postacią Jego Ciała i Krwi. Ta widzialna postać jawi nam się najczęściej pod przypadłościami chleba i wina, gdyż takie dary przynosimy z woli Chrystusa, by Bóg raczył je przemienić w Materię sakramentu. Wszystko to dzieje się w jednej liturgii, w jednej i tej samej celebracji. Stąd w wyabstrahowaniu pojęć mamy trudności.

2.4. „W świetle powyższej argumentacji”

Odpowiadając na postawione przez Tomasza trudności (w jego wyjaśnieniach; por. 2.1. „Na pozór tak”), wydaje się, że:

Ad 1) Tak Ciało jak i Krew Pańska są obecne już w czasie wypowiedziania przez kapłana zarówno słów „Bierzcie i jedzcie...”, jak i „Bierzcie i pijcie...” mocą sprawczą Ducha Świętego, który — na prośbę Kościoła wypowiedzaną ustami kapłana w epiklezie — zstępuje i uświęca przyniesione dary chleba i wina, czyniąc je substancjalnie Ciałem i Krwią Chrystusa, a pozostawiając niezmienione przypadłościowo, by w ten sposób były materią dalszą sakramentu Eucharystii. Ciało i Krew Zbawiciela nie mogą być w sakramencie mocą sakramentu: po pierwsze dlatego, że takie stwierdzenie niczego nie wyjaśnia; po drugie dlatego, że oznaczałoby to, iż sakrament w swoim działaniu jest skierowany na tworzenie czy sprawianie w sobie Chrystusa; tymczasem zgodnie z definicją: „Sakramenty Nowego Testamentu są liturgicznymi, kościelnymi znakami działającego Chrystusa, który poprzez te sprawcze narzędzia łaski, posługując się upoważnionymi szafarzami, jednoczy usposobionych dobrze ludzi z sobą i Kościołem”²⁰. Tak więc nie sakrament tworzy Chrystusa, lecz Chrystus tworzy sakrament, który jest skierowany Jego łaską ku ludziom.

²⁰ W. GRANAT, *Dogmatyka katolicka*, t. VII: *Sakramenty święte*, cz. I: *Sakramenty w ogólności. Eucharystia*, Lublin 1961, s. 30.

- Ad 2) Złożona pełnia sakramentu Eucharystii nie na tym polega, iż jego materią jest chleb i wino jako pokarm i napój, czyli, że tworzy całość z dwóch składników, lecz że materia tego sakramentu wymyka się metafizycznym regułom opartym o naturę i stąd nie jest elementem subontycznym złożenia bytowego, lecz samym Bytem i to przyrodzononadprzyrodzonym, gdyż Ciało i Krew Pańska w swej substancjalności nadprzyrodzonej jawi się pod przypadłościami chleba i wina (przyrodzonymi). Ponadto Chrystus w tej złożonej pełni jest obecny cały — tak w swoim Bóstwie, jak i Człowieczeństwie. Natomiast w analogii do liturgii chrztu, która przewiduje „potrójne zanurzenie [...] ku osiągnięciu jednego prostego skutku”²¹ sakramentu chrztu, liturgia Eucharystii prowadzi do osiągnięcia skutku przez sakrament Eucharystii w akcie fizycznego przyjęcia go.
- Ad 3) W złożeniu ontycznym rzeczywistości sakramentu Eucharystii odkrywamy tylko jedną formę. Są nią rozłożone w czasie słowa „Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy, to jest bowiem Ciało moje, które za was będzie wydane. [...] Bierzcie i pijcie z niego wszyscy, to jest bowiem kielich Krwi mojej nowego i wiecznego przymierza, która za was i za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów. To czyńcie na Moją pamiętkę”²². Wyrażają one nakaz, który w sposób jasny i precyzyjny organizuje materię sakramentu Eucharystii, którą jest przyjmowanie i spożywanie w uobecnieniu Chrystusa Jego realnego Ciała i Krwi pod przypadłościami chleba i wina. Słowa te nie odnoszą się do czegoś, co dopiero się stanie, lecz do tego, co już aktualnie jest. W słowach tych również nie odnajdujemy nakazu przemiany transsubstancjalnej, lecz orzeczenie faktu, którego dokonania w ścisłym punkcie czasu nie sposób określić. Wynika z nich tylko pewność, że rzeczywistość obecności Ciała i Krwi Pańskiej na ołtarzu w m o m e n c i e r o z p o c z ę c i a i c h w y p o w i a d a n i a jest już faktem. To, czy kapłan podniesie Hostię i Kielich do adoracji lub czy wypowie pośród słów formy sakramentu słowa wprowadzające: „On to w dzień przed męką...” lub nawiązujące: „Podobnie po wieczery...” — jest sprawą liturgii sakramentu Eucharystii. Jednak zanim to uczyni, Materia sakramentu Eucharystii już JEST, gdyż, nie będąc zdeterminowana naturą, należy nie do kategorii elementów subontycznych, lecz Bytu i to Bytu Pierwszego – Absolutnego. I to jest właśnie cud Eucharystii w kategoriach metafizycznych.

²¹ STh, s. 123.

²² MR, s. 308*–309*.

3. Zakończenie

Współcześnie słuszność takich wniosków zdaje się potwierdzać uznanie 20 lipca 2001 r. przez Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan pełnej ważności anafory Addaja i Mariego, nie zawierającej słów konsekracji. Traktuje o tym szerzej artykuł B. Nadolskiego, zamieszczony w drugim numerze półrocznika „Liturgia Sacra” z 2006 r., którego pewne (nieskąd) fragmenty pragniemy tu przytoczyć dla poparcia wysuniętych wcześniej tez²³.

B. Nadolski — po przekazaniu przytoczonej tu informacji i zauważeniu jej bulwersującego dla pewnych środowisk charakteru a równocześnie wyjątkowego znaczenia z punktu widzenia doktrynalnego²⁴ — najpierw stwierdził, że „[...] wspomniana anafora nigdy nie została odrzucona ani przez Kościół wschodni, ani zachodni, oraz że Kościół wschodni asyryjski zachował wiarę w obecność Chrystusa pod postaciami chleba i wina, uznawał także ofiarniczy charakter Eucharystii”²⁵. Następnie uświadomił, iż:

W dotychczasowych badaniach sugerowano, że pierwotna wersja anafory Addai zawierała słowa konsekracji; ze względu na szacunek nie były zapisywane i wymawiano je z pamięci. Współcześnie zrezygnowano z takiej hipotezy. Okazuje się bowiem, że wspomniana anafora nie jest jedyną w swym rodzaju. Trzeba także wymienić inne, które nie posiadają słów ustanowienia, np: *Didache* (9–10), *Konstytucje Apostolskie* (VII,25,1-16,6). Przypuszcza się, że także w Kanonie Rzymskim słowa konsekracji (*Qui pridie*) zostały włączone do wypracowanej całości. R. Taft twierdzi, że przed soborem nicejskim (325) nie da się dowieść, że modlitwy eucharystyczne znały słowa ustanowienia (R. TAFT, *Mass Without the Consecration? The historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assirian Church of the East Promulgated 26 October 2001*, „Woshp” 77 [2003], s. 493). W liturgii syryjskiej zachowały się pewne fragmenty modlitw eucharystycznych, które zawierają opis ustanowienia, ale nie posiadają słów: „To jest Ciało moje i Krew moja”. Podobnie trzeba powiedzieć o niektórych tekstach liturgii zachodnio-syryjskiej (anafora św. Piotra, anafora Sykstusa z Rzymu, anafora Dionizego Jakuba Barsalibi)²⁶.

W końcu, wspomniany autor, uzasadniając niejako słuszność decyzji Papieskiej Rady, przypomniał fakt historycznego „narastania znaczenia słów konsekracji” w oddzielnym, specjalnie poświęconym temu punkcie swego ar-

²³ B. NADOLSKI, *Co oznacza uznanie pełnej ważności anafory Addai i Mari*, „Liturgia Sacra” 12 (2006), nr 2 (28), s. 237–243.

²⁴ Por. tamże, s. 237.

²⁵ Tamże, s. 238.

²⁶ Tamże, s. 239–240.

tykułu. Obszerny jego fragment pozwolimy sobie przytoczyć tutaj z uwagi na przedmiotowe znaczenie, jakie posiada, dla poparcia kierunku naszych spostrzeżeń w polemice z Akwinatą, który okazuje się głównym sprawcą dzisiejszych bulwersacji w związku z podpisaniem przez Jana Pawła II dokumentem.

6. Kościół początków, wydaje się, uważał, że opis ustanowienia stanowi przemianę – konsekrację. Aż do wieków średnich nie określano jednak dokładnie momentu konsekracji, a brano pod uwagę całą modlitwę eucharystyczną (por. J.A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia*, t. III, Paris 1953, s. 120–121, przyp. 9). W wiekach X–XII dyskusja o realnej obecności doprowadziła do określania formy Eucharystii. Szczególnie św. Tomasz z Akwinu podkreślał *virtus* słów konsekracji: wypowiadający powinien mieć intencje konsekrowania, samo materialne wypowiedzenie słów nie wystarczało. Dalszy etap to kontrowersja w XIV w. Konsekracja, podkreślano, dokonuje się nie na mocy wypowiedzanych słów, lecz *in virtute Spiritus Sancti*. Kontrowersja ta, jak wiadomo, podzieliła Kościół.

Autorzy zachodni trwali przy przekonaniu, iż konsekracja dokonuje się poprzez serce modlitwy eucharystycznej, a nie przez *ad litteram* recytowanie słów Pana; należy to z pewnością do tradycji początków. Decyzja Papieskiej Rady ds. Jedności nawiązuje do tej tradycji. Charakterystyczne w tej materii są wypowiedzi OWMR z 1969 r. Nr 55d posiadał sformułowanie: „opowiadanie o ustanowieniu”, w zmianach z 1970 r. dołączono słowa: „i uświęcenia”: „Opowiadanie o ustanowieniu i konsekracja”. W trzecim wydaniu w nr 79d powtórzone zostały wspomniane słowa: *narratio institutionis et consecratio*; „przez słowa i czyny Chrystusa dokonuje się ofiara, jaką sam Chrystus ustanowił podczas Ostatniej Wieczerzy, kiedy swoje Ciało i Krew złożył w darze pod postaciami chleba i wina, dał Apostołom do spożywania i picia oraz polecił im uwieczniać (*perpetuandi*) to samo misterium”.

Podobne sformułowanie podaje Katechizm Kościoła Katolickiego (nr 1352). Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy nie polecił powtarzania słów, lecz celebrować paschę na Jego pamiątkę: „To czynicie na moją pamiątkę” (Łk 22,19; 1 Kor 11,24-25). Dlatego chrześcijanie tak gorliwie gromadzili się „na łamanie chleba” (Dz 2,42)²⁷.

Z powyższych dociekań wyłania się też wniosek praktyczny, dotyczący sposobu sprawowania Liturgii eucharystycznej, do którego dobre wprowadzenie mogą stanowić końcowe słowa cytowanego tu kilkakrotnie artykułu B. Nadolskiego: „Można wnioskować, że szersze spojrzenie na modlitwę eucharystyczną chroni przed magicznym pojmowaniem eucharystycznej prze-

²⁷ B. NADOLSKI, *Co oznacza uznanie pełnej ważności anafory Addai i Mari*, art. cyt., s. 240.

miany i pozwala lepiej rozumieć działanie Boga w mocy Ducha Świętego w misterium wiary²⁸. Obok porzucenia „magicznego pojmowania” (przez niektórych) słów konsekracji, można by się postarać o przyjmowanie z głębszą świadomością momentu epiklezy, jako przeistaczającego i zaniechać zwyczaju — w praktyce codziennej wielu kapłanów przy sprawowaniu Eucharystii z udziałem wiernych — przerywania rozpoczętego epikletycznego zdania — np. „Pokornie błagamy Cię, Boże, [przerwa] uświęć mocą Twojego Ducha te dary [...]” (III ME) — by skłonić wiernych do zmiany pozycji ciała ze stojącej na klęczącą. W efekcie ten, jakże ważny, moment umyka spostrzegawczości większości obecnych, gdyż w różnym tempie odpowiadają na w ten sposób wyrażone przypomnienie o zmianie postawy i sama ta czynność staje w centrum uwagi podczas dalej wypowiedzianych słów przez kapłana, zamiast treść tych ostatnich. Zatem jedna z najistotniejszych chwil, jakie mają miejsce w Eucharystii — której tak naprawdę poszukiwał św. Tomasz z Akwinu zagadnieniem 78 art. 6 traktatu o Eucharystii jego *Sumy teologicznej* — w praktyce niejednokrotnie przechodzi całkowicie niezauważona.

Słowa kluczowe: Eucharystia, liturgia, sakrament, materia sakramentu, forma sakramentu, substancja, przypadłości, transsubstancjacja, konsekracja, epikleza.

Metaphysical Reinterpretation of the Sacrament of the Eucharist as Criticism against St. Thomas Aquinas Based on Question 78, Article 6, Treatise on the Eucharist of his *Summa Theologica*

Summary

Criticism against St. Thomas Aquinas — intentionally emulating the scholastic method of proving — regards the effect of the forms of consecrating the bread and wine during the Eucharist. This reveals an absurd problem — encountered by Aquinas in his *Summa Theologica* — rooted in the confusion between different concepts and connotations attached to the term “Eucharist” while trying to accommodate them and explain in one of those connotations, i.e., “the sacrament of the Eucharist”. Apparently, the solution can be provided by isolating, among other things, a second term: “liturgy of

²⁸ B. NADOLSKI, *Co oznacza uznanie pełnej ważności anafory Addai i Mari*, art. cyt., s. 243.

the sacrament of the Eucharist”, and critically revising all that makes matter and form of “the sacrament of the Eucharist” itself. The conclusions of criticism suggest that it is rational to transfer the search for the moment of transubstantiation from the so-called words of consecration to the epiclesis. Finally, it is time to indicate that on 20 July 2001, the Pontifical Council for Promoting Christian Unity recognized the complete validity of the Anaphora of Addai and Mari, without the words of consecration, thus practically confirming by the Catholic Church that this direction of theological endeavours is right.

Keywords: Eucharist, liturgy, sacrament, matter of sacrament, form of sacrament, substance, accidents, transubstantiation, consecration, epiclesis.

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI

NOWY ATEIZM
W PERSPEKTYWIE TEOLOGICZNEJ

1. Nowy ateizm jako „świecka herezja”

Tak zwani „nowi ateści” formułują pod adresem osób wierzących różne zarzuty: o fundamentalizm, który siłą rzeczy prowadzi do używania przemocy; o to, że wiara przedstawia fałszywie (bo inaczej niż nauka) pochodzenie człowieka i kosmosu, z czego mają wynikać niewyczerpane pokłady służalczości. Religia, która w ich mniemaniu opiera się na „pobożnych” życzeniach (nie człowiek obrazem Boga, ale Bóg obrazem wymyślonym przez człowieka – teza znana wcześniej a radykalnie sformułowana przez Ludwika Feuerbacha) i jest zjawiskiem naturalnym, wydaje się im również – teza wciąż „na czasie” – skutkiem i przyczyną represji seksualnych¹. Do najbardziej znanych u nas reprezentantów nowego ateizmu należą bez wątpienia tzw. „Czterej Jeźdźcy”: Richard Dawkins² oraz Christopher Hitchens³, oraz mniej popularni w Polsce Sam Harris i Daniel C. Dennett⁴. Wszyscy oni nie kryją wrogości do religii, z którą prowadzą, jeśli można tak rzec, walkę na śmierć i życie, która ma przynieść zwycięstwo ateizmu. Ich postawę podsumował celnie ks. Ignacy Bokwa:

¹ Por. CH. HITCHENS, *Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*, tłum. C. Murawski, Katowice 2011 (wyd. drugie), s. 11 [dalej cyt. BNJW].

² Autor publikacji: *Bóg urojony*, tłum. P.J. Sz wajcer, Warszawa 2012 [dalej cyt. RDBU].

³ Mają oni zresztą ze sobą na tyle dużo wspólnego, że lewicowy agnostyk pozwala sobie na to, by dowcipnie nazywać ich jednym słowem: „Ditchkins” – por. T. EAGLETON, *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2010, s. 14 [dalej cyt. RWR].

⁴ Autor książki: *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008.

„Wcześniej chrześcijanie tłumaczyli niedoskonałość świata i przyczynę tego, że ten najlepszy ze światów jest tak ułomny, przy pomocy grzechu pierworodnego. W rozumieniu obecnego ateizmu wiara w Boga jest jedynym «grzechem pierworodnym» człowieka”⁵. Dlatego ateistyczne publikacje – ironizował amerykański myśliciel Michael Novak w odwołaniu do Psalmu 14 – uczą: „Mówi głupi w swoim sercu: «Jest Bóg»”⁶.

Ze względu zarówno na rozgłos nadany swego czasu książce *Bóg urojony*, jak i biorąc pod uwagę kreowanie się jej autora na pewnego rodzaju „papieża nowego ateizmu”, pod którego sztandarami przebiega wspomniana wojna z chrześcijaństwem, warto zająć się przede wszystkim poglądami Richarda Dawkinsa. Ideologiczny projekt specjalisty w dziedzinie biologii, którym chce on objąć całą złożoność rzeczywistości, opiera się na kilku zaledwie filarach, wśród których trzeba wymienić zwłaszcza teorię ewolucji oraz swego rodzaju „dumą ateisty” (na wzór *Gay pride*)⁷. Nawet jeśli nie sposób poważnie potraktować sformułowanego celu książki, który ma zostać „osiągnięty, jeśli każdy religijny czytelnik, przeczytawszy ją pilnie od deski do deski, stanie się ateistą”⁸, to samemu zjawisku „nowego ateizmu” należy się przyglądać z pełną powagą. Jeśli ta pełna pasji pozycja pisana „ku pokrzepieniu serc” niewierzących zdobyła taki rozgłos, że stała się bestsellerem, i to w krajach niegdyś chrześcijańskich, musi dobrze korespondować z atmosferą duchowo-intelektualną współczesnych czytelników (prawo popytu i podaży). Sporo już w literaturze chrześcijańskiej ukazało się tekstów prezentujących czy wartościujących ruch nowego ateizmu, jednak moim zdaniem komentatorom i polemistom umknął ten fakt, że ateizm jako zjawisko powstałe w krajach o tradycji chrześcijańskiej należy potraktować z perspektywy właśnie chrześcijańskiej. Wydaje mi się, że aby sięgnąć do istoty problemu, należy spojrzeć na niego z „wnętrza” myślenia teologicznego, co zamierzam uczynić w niniejszym przedłożeniu. O wszystkim zresztą warto myśleć teologicznie, o czym zapominają nawet sami chrześcijanie (i tu chyba, a nie w ofensywie ateistów, należy widzieć źródło zamykania wierzących w katakumbach prywatnej pobożności).

⁵ I. BOKWA, *Powrót religii czy nowa fala ateizmu? Refleksja z zakresu fenomenologii kultury*, w: *Wobec nowego ateizmu* (Radomska Biblioteka Teologiczna, 5), red. I. BOKWA, M. JAGODZIŃSKI, Warszawa 2011, s. 17.

⁶ M. NOVAK, *Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących*, tłum. M. Pasicka, Kraków 2010, s. 219 [dalej cyt. BNNW].

⁷ Por. na przykład: „To żaden wstyd być ateistą. Przeciwnie! Możesz – i powinieneś – szczylić się tym, że jako ateista kroczysz przez świat z podniesionym czołem, śmiało kierując wzrok ku najdalszym horyzontom” (RDBU, s. 13).

⁸ RDBU, s. 17. Trafnie podsumował to Dawkinsowe oświadczenie ks. Józef Życiński: „Deklaracja ta, niezależnie od intencji autora, niezbyt fortunnie sugeruje, że aby zostać ateistą, wystarczy przeczytać jedną książkę” (J. Życiński, *Bóg niepojęty*, w: A. MCGRATH, J.C. MCGRATH, *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, tłum. J. Wolak, Kraków 2007, s. 115).

Jest truizmem stwierdzenie, że „rewolucja”, jaką sprawiło Objawienie judeochrześcijańskie, dotyczy nie jedynie postrzegania Boga, ale również człowieka, a nawet całej rzeczywistości, zwłaszcza w jej relacji do Boga. Biorąc to pod uwagę, wolno chyba mówić o swego rodzaju „świeckich herezjach”, czyli błędnych odczytaniach rzeczywistości; przykładem może być właśnie omawiany nowy ateizm czy choćby New Age. Chciałbym w ukazywaniu „nieortodoksyjnych” poglądów „nowych ateistów” skorzystać z genialnej intuicji św. Maksyma Wyznawcy, dla którego „synteza Chrystusa stała się teodyceą świata, nie tylko jego istnienia, lecz także obfitości jego struktur istotowych”; według obrońcy prawowiernej chrystologii wolno wszystko widzieć z perspektywy syntezy Chrystusa: „strukturą całego ziemskiego istnienia jest «synteza», nie «mieszanina»”¹⁰. Chalcedońska „formuła chrystologiczna” mówiąca o syntezie dokonującej się „bez zmieszania i bez rozdzielania”¹¹ wydaje się użytecznym narzędziem do oceny, w jakim stopniu „nowy ateizm” jest po prostu heretycką interpretacją rzeczywistości. Wiara objawiona pozwala widzieć rzeczywistość stworzoną w Chrystusie i dla Niego „dwuwymiarowo”, jako syntezę tego, co nadprzyrodzone („Boskie”) a dostępne dzięki wierze oraz tego, co naturalne („ludzkie”) poznawane rozumem. Z tego słusznego („ortodoksyjnego”) rozróżnienia korzystają nowi ateści, tyle że zamieniają je na heretyckie rozdzielenie albo nawet na wyrugowanie jednego z „wymiarów”. Ten swego rodzaju „nestorianizm” czy nawet „ebionizm” umożliwi „monofizyczną” postawę nowych ateistów (zresztą, trudno odgadnąć, co tu wynika z czego: rozdzielenie prowadzi do zmieszania czy odwrotnie?).

⁹ Herezja, jak przypomniał filozof Leszek Kołakowski w cyklu wykładów o herezjach przygotowanych w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku dla Radio Wolna Europa, „w pierwotnym sensie oznacza [...] «wybór», zarówno akt wybierania, jak przedmiot wyboru” (L. KOŁAKOWSKI, *Herezja*, Kraków 2010, s. 7). Jeśli więc używam pojęcia „herezja”, to oczywiście nie w ścisłym rozumieniu zgodnym z literą *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, według którego „herezją nazywa się uporczywe, po przyjęciu chrztu, zaprzeczenie jakiejś prawdy, w którą należy wierzyć wiarą boską i katolicką, albo uporczywe powątpiewanie o niej” (kan. 751). Jeśli od niewierzących nie wolno wymagać wiary, to z kolei można wierzącemu spoglądać na ateistyczne poglądy jak na „herezje” odczytujące rzeczywistość w sposób redukcyjny (wybór jednego aspektu kosztem innego lub całości; albo widzenie części jako całości). Zwłaszcza, gdy uwzględni się fakt, że ateizm jest zjawiskiem występującym jedynie w obszarze ukształtowanym przez tradycję chrześcijańską (o czym w dalszej części artykułu), użycie słowa „herezja” w stosunku do nowego ateizmu wydaje się uzasadnione.

¹⁰ H. URS VON BALTHASAR, *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 545.

¹¹ Por. *Wyznanie wiary Soboru Chalcedońskiego, 451 r.*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr.: S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998, nr 89: „...jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego należy wyznawać w dwóch naturach, bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania”.

2. Zakwestionowanie boskiego wymiaru Pisma¹²

Soborowa Konstytucja o Objawieniu Bożym podkreśla bosko-ludzki charakter Pisma Świętego: zarówno Bóg jest autorem (księgi zostały spisane pod natchnieniem Ducha Świętego), jak i ludzie są autorami Biblii (posługiwali się przy pisaniu własnymi umiejętnościami)¹³. Na księgi biblijne trzeba patrzeć z perspektywy misterium Wcielenia, jak na swego rodzaju kenozę Boga: „Boże bowiem słowa wyrażone ludzkimi językami upodobniły się do ludzkiej mowy, podobnie jak niegdyś Słowo Wiekuistego Ojca, przyjąwszy słabe ludzkie ciało, upodobniło się do ludzi”¹⁴. Temat ten kontynuuje i rozwija adhortacja *Verbum Domini*, która analogii „między Słowem Bożym, «które staje się ciałem», i słowem, które staje się «księgą»”¹⁵ upatruje w działaniu Ducha Świętego: w Maryi (Słowo staje się ciałem) i Kościele (z którego łona rodzi się Pismo) (por. VD 19)¹⁶.

Z tej bosko-ludzkiej rzeczywistości Pisma (dzieło prawdziwie ludzkie i prawdziwie Boskie) wynikają zasady interpretacyjne, które muszą uchwycić podwójny wymiar biblijnych ksiąg: chodzi o syntezę zasad naukowych (uwzględniają ludzki wymiar Pisma) i teologicznych (sięgają boskiego wymiaru), na wzór zjednoczenia natur boskiej i ludzkiej w jednej Osobie Chrystusa. Wolno w takim razie mówić o „ortodoksyjnej” (chalcedońskiej) oraz „heterodoksyjnej” interpretacji Biblii. Interpretator, który nie uwzględni teandrycznego charakteru ksiąg natchnionych, może albo skupić się na ludzkim wymiarze, tracąc z oczu jego wymiar boski („nestorianizm”) czy w ogóle go nie dostrzegając („ebionizm”), albo właśnie położyć tak wielki nacisk na wymiar boski, że „ciało” Biblii nie zostanie należycie zauważone („nestorianizm” czy „monofizytyzm”, np. gdy egzegeta wznosi się do ducha Pisma z pominięciem litery) lub uzna się je za „pozorne” („doketyzm”), co musi prowadzić do fideistycznej lektury Pisma¹⁷.

¹² Ten punkt oparłem na wcześniejszej publikacji: S. ZATWARDNICKI, *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Wrocław 2014.

¹³ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, nr 11, 13 [dalej cyt. DV]. W artykule korzystam z tłumaczenia dokumentu zawartego w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 350–363.

¹⁴ Tamże, nr 13.

¹⁵ BENEDYKT XVI, *Posynodalna adhortacja apostołska „Verbum Domini” (O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła)*, Kraków 2010, nr 18 [dalej cyt. VD].

¹⁶ Ojcowie Synodu poświęconego Słowu Bożemu zwrócili uwagę na *Credo*, które zawiera paralelizm: za sprawą Ducha Świętego Syn Boży przyjął ciało z Maryi Dziewicy, a ten sam Duch mówił również przez proroków – por. *Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego: „Słowo Boże w historii”* (24.10.2008), „L'Osservatore Romano” 2009, nr 1, s. 26.

¹⁷ Por. R. CANTALAMESSA, „*Litera zabija, Duch ożywia*”. *Lektura duchowa Biblii*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. SZYMIK (Analecta Biblica Lublinensia, 4),

Brak „hermeneutyki wiary” uwzględniającej oba wymiary Biblii toruje drogę swego rodzaju „hermeneutyce podejrzeń”, uwarunkowanej pozytywnym apriorycznym założeniem, że Bóg nie działa w ludzkich dziejach (por. VD 35)¹⁸. To założenie może towarzyszyć metodzie historyczno-krytycznej i powoduje, że egzegeza upodabnia się wtedy do „biegu wody, która ginie w piasku analizy hiperkrytycznej”¹⁹. Nowych ateistów wolno widzieć właśnie jako nieortodoksyjnych interpretatorów Pisma Świętego: albo „nestorianów biblijnych” – bo tam, gdzie nauka zdaje się podważać tradycyjną wiarę, tam powołują się na nią (Dawkins przywołuje chętnie kolejne rekonstrukcje Chrystusa, które odbiegają od wiary Kościoła²⁰) – albo „ebionistów biblijnych”²¹; to drugie podejście można określić jako fundamentalną postawę cechującą ich podejście do Pisma Świętego, którego jedynie ludzki wymiar dostrzegają.

Znamienne, jak łatwo ludzki umysł „ześlizguje” się z ortodoksyjnej „wąskiej ścieżki” albo w stronę rozdzielania, albo mieszania wymiarów boskiego i ludzkiego. Według Hitchensa o nadprzyrodzoności ksiąg biblijnych miałyby świadczyć naukowa bezbłędność, czego najjaskrawszym (czytaj: najbardziej absurdalnym) przykładem pretensje autora książki *Bóg nie jest wielki*, że Biblia nie wspomina – a gdyby była Boskiego autorstwa, rzekomo powinna – ani o dinozaurach, ani nawet o torbaczach! (por. BNJW, s. 94). Z kolei Dawkins właśnie na tym samym nieporozumieniu (nierozróżnianie dwóch wymiarów Biblii) może nazywać Jahwe „antypatycznym bóstwem cierpiącym wręcz na chorobliwą obsesję na tle restrykcji seksualnych” czy „psychopatycznym zbrod-

red. K. MIELCAREK, Lublin 2009, s. 275–276. W tym sensie można za o. Denise Farkasfalvy uznać termin „nestorianizm biblijny” za synonim „monofizytyzmu biblijnego”, skoro dla obu liczy się jedynie boski wymiar – por. D. FARKASFALVY, *W poszukiwaniu nowej, „postkrytycznej” metody egzegezy biblijnej*, w: *Nowa ewangelizacja* (Kolekcja „Communio”, 8), red. L. BALTER, Poznań 1993, s. 285.

¹⁸ Dlatego ten, „kto zajmuje się badaniem Pism Świętych, powinien zawsze pamiętać, że różne metodologie hermeneutyczne również opierają się na określonych koncepcjach filozoficznych, należy je zatem wnikliwie ocenić przed zastosowaniem ich do analizy świętych tekstów” – JAN PAWEŁ II, *Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem „Fides et ratio”*, nr 55 [dalej cyt. FR].

¹⁹ PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (Rozprawy i Studia Biblijne, 4), tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, Zakończenie.

²⁰ W każdej z nich da się dostrzec nie tyle rysy Jezusa, co raczej konstruktora „wynalezioną” rekonstrukcji oraz „ducha czasów”, której on podlegał – Por.: J. RATZINGER, P. SEEWALD, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2005, s. 187; J. RATZINGER, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 63–65; J. RATZINGER (BENEDYKT XVI), *Kościół. Wspólnota w drodze*, tłum. D. Chodyniecki, Kielce 2009, s. 9–13.

²¹ Por. R. CANTALAMESSA, art. cyt., s. 276.

niarzem ze Starego Testamentu”²². Dla obu Biblia nie jest żadnym objawieniem, jedynie antologią nie powiązanych ze sobą tekstów ludzkiego autorstwa (por.: RDBU, s. 321–322; BNJW, s. 113, 126–127).

Jawi się w tym „monofizytyzmie biblijnym” ciekawe zjawisko: zmieszanie tego, co Boskie i ludzkie prowadzi do zanegowania jednego z dwóch wymiarów: nowi ateści uwzględnią jedynie „ciało” Biblii, odwrotnie od „docketów biblijnych”, do których trzeba zaliczyć fundamentalistów biblijnych²³. Obie grupy wykażą tę samą tendencję do literalnego odczytywania Biblii: pierwsi, by zanegować nadprzyrodzony charakter, drudzy by go za wszelką cenę obronić; pierwsi, by walczyć z fundamentalizmem, ale tą samą bronią, którą stosują drudzy, przez co stają się w ten sposób „częścią problemu, nie jego rozwiązaniem” (BNJU, s. 53). To podobieństwo obu typów fundamentalistów – biblijnego i naukowego – jest zresztą godne uwagi, obie grupy wykazują więcej podobieństw, niż skłonni byłibyśmy w pierwszej chwili przyznać²⁴; dla przykładu: zarówno ateista jak i fundamentalista są dziećmi nowożytności w ich podejściu do nauki, tyle że korzystają z niej w różnych celach: jedni by ją odrzucić (bezkrytyczny stosunek Dawkinsa do pasujących mu wniosków współczesnej egzegezy jako naukowej właśnie), drudzy – by jej bronić za pomocą nauki²⁵, co jest tym bardziej paradoksalne, że fundamentaliści odrzucają przecież naukową egzegezę, gdyż mają „tendencję wierzyć, że ponieważ Bóg jest bytem absolutnym, każde z Jego słów ma wartość absolutną, niezależnie od wszelkich uwarunkowań ludzkiego języka”²⁶.

²² RDBU, s. 66–67. Ciekawe, że zwolennik ewolucji wszystkiego, w tym systemów religijnych, w przypadku pojmowania Boga tworzy wyjątek od reguły. Przy okazji warto wykaazać stronniczość czy nawet nieuczciwość autora *Boga urojonego* w odwoływaniu się do najbardziej przydatnych w celu zdyskredytowania wiary tekstów Starego Testamentu: na 14 odwołań aż 12 dotyczy Pięcioksięgu, a pozostałe dwa Księgi Sędziów – por. A. MCGRATH, J.C. MCGRATH, *Bóg nie jest urojeniem*, dz. cyt., s. 104 [dalej cyt. BNJU].

²³ O fundamentalizmie biblijnym pisałem w artykule: *Pokusa fundamentalizmu biblijnego*, „Homo Dei” 2012, nr 4, s. 69–88.

²⁴ Por. D. MOTAK, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002, s. 14: „Rysuje się tu, zrazu oczywista, opozycja obu zjawisk. Wszelako wzajemna relacja nowoczesności i fundamentalizmu jest bardziej skomplikowana i ma charakter nie tyle antyetyczny, ile dialektyczny”.

²⁵ Por. trafną ocenę takiego podejścia: „Fundamentalista usiłuje stwierdzić, że tekst jest dokładnym zapisem naukowym; jednak ceną za takie podejście jest obalenie cudu w samym procesie wykazania jego autentyczności” – M. CORNER, *Fundamentalizm*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. COGGINS, J.L. HOULDEN, red. wyd. pol. W. CHROSTOWSKI (Prymasowska Seria Biblijna), tłum. B. Widła, Warszawa 2005, s. 226.

²⁶ JAN PAWEŁ II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, nr 8, w: PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt. Por. również: VD 44; PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*, Zakończenie oraz I, F: „fundamentalizm zachęca, nie mówiąc o tym, do pewnej formy samobójstwa myśli [...]

3. Ubóstwienie człowieka i ideologizacja nauki

Na współczesny ateizm należy spojrzeć z perspektywy wiecznie aktualnej opowieści z Księgi Rodzaju, mówiącej o upadku człowieka i wygnaniu go z raju. Na ponadczasowość biblijnej historii i archetypiczne przedstawienie misterium człowieka wskazuje brak informacji o czasie zdarzenia²⁷. Człowiek stworzony przez Boga rozpoznał w sobie pragnienie stania się „jak Bóg”, jednak „zwiedziony przez diabła, chciał «być jak Bóg», ale «bez Boga i ponad Bogiem, a nie według Boga»”²⁸. Jeśli „wszyscy nosimy w sobie kroplę trucizny tego sposobu myślenia”, którą „nazywamy grzechem pierworodnym”²⁹, to z pewnością w truciznie tej ateistki chcą widzieć lekarstwo; odrzucenie prawdy objawionej o grzechu pierworodnym skutkuje w ich przypadku uznaniem wiary w Boga jako swego rodzaju „grzechu pierworodnego”.

Ksiądz Tadeusz Kuczyński zauważa, że „u źródeł laicyzacji leży błąd antropologiczny, polegający na przekonaniu, że człowiek może spełnić siebie bez odniesienia do Boga”, i że w gruncie rzeczy „bardziej chodzi o wywyższenie człowieka, aniżeli o przeczenie istnieniu Boga”³⁰. Współczesny Adam odrzuca Boga w imię wolności człowieka, którą traktuje jako wartość najwyższą, którą chciałby widzieć jako nieograniczoną (boską). Jednak prawdziwie wolny jest ten, kto poddaje się Bogu, na co wskazuje przykład Drugiego Adama, Chrystusa. Lęk Adama Rajskiego przed tym, że Bóg coś odbiera, bazował na niewłaściwym obrazie Boga i człowieka. Nowi ateistki popełniają ten sam błąd, odmawiając posłuszeństwa Bogu, który wydaje im się być nieprzyjacielem ludzkiej natury (a więc diabłem, jeśli pamiętać, że określenie to stosowano tradycyjnie dla czegoś diabolicznego³¹). „Miltonowski Lucyfer – zauważa autor

ponieważ nieświadomie myli ludzkie ograniczenia biblijnego orędzia z Boską treścią tegoż orędzia”; S. SZYMIK, *Lektura fundamentalistyczna Biblii i zagrożenia z niej płynące w świetle dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*, w: PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 169–177.

²⁷ Por. CZ.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka. Tom I, Traktaty I-VI*, Lublin 2012, s. 335.

²⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 398 [dalej cyt. KKK]. Por.: J. RATZINGER, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zycho-wicz, Kraków 1995, s. 73; TENZE, *Patrząc na przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2008, s. 30; BENEDYKT XVI, *Audienca generalna: „Przedziwna wymiana”* (04.01.2012), „L'Osservatore Romano” 2012, nr 3, s. 28.

²⁹ BENEDYKT XVI, *Homilia w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny „Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła”* (08.12.2005), „L'Osservatore Romano” 2006, nr 2, s. 44.

³⁰ T. KUCZYŃSKI, *Istnienie świata. Czy wystarczą wyjaśnienia przyrodników?*, Kraków 2010, s. 21.

³¹ Por. M.J. BUCKLEY, *Ateizm w sporze z religią*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 2009, s. 17.

książki *Boga nikt nie widzi* – doskonale uchwycił to uczucie w słowach: «Non serviam!» (Nie będę służył!). Wolę być sam” (BNNW, s. 344).

Odrzucenie Boga i Objawienia Bożego powoduje również konsekwencje w ubóstwieniu tego, co Bogiem nie jest. By to zrozumieć, trzeba zdać sobie sprawę ze swego rodzaju rewolucji judeochrześcijańskiej, która doprowadziła nie tylko do odrzucenia do tej pory czczonych bóstw, ale przede wszystkim sprawiła, że świat przestał być postrzegany jako boski. Autorzy natchnieni zarzucają poganom ubóstwienie stworzenia zamiast oddania chwały Bogu, a Biblia, jak podkreślił to kardynał Schönborn, ogołaca świat „z jego magicznej, mitycznej mocy, «odmitologizowuje» świat, pozbawia go «boskiej czci»”³² i zostawia człowiekowi możliwość poznawania świata, a więc również uprawiania nauki³³. Jednak pokusa ubóstwienia tego, co Bogiem nie jest, może zostać odparta tylko przez wyznawców Boga, pozostali oddają się idolatrii, tyle że po dokonanej przez chrześcijaństwo rewolucji bóstwa „straciły maskę boskości i muszą się ukazywać niezamaskowane w swej prawdziwej świeckości. Na tym polega istotna różnica między pogaństwem przed Chrystusem i po Chrystusie, że wycisnęła na nim swe piętno kształtująca historię moc chrześcijańskiego odrzucenia się bogów”³⁴.

Niewierzący, ale przecież żyjący w świecie uformowanym przez Objawienie, Dawkins wyśmiewa się z ponoć nieaktualnego już pierwszego przykazania Dekalogu³⁵, które – nie zdając sobie sprawy – przekracza. Każdy bowiem, „kto absolutyzuje i ideologizuje w swoim obszarze prawowierną naukę, do której istoty należy, aby być świadomą swoich granic, w kierunku wiary naukowej (scjentyzm), ten może być tylko bałwochwałcą”³⁶. Można powiedzieć, że antonimem pojęcia „wiara” nie jest „ateizm”, ale idolatria³⁷, która w przypadku nowych ateistów będzie polegała na sublimacji religijnych aspiracji w scjentyzm. Stąd nie może dziwić parareligijny język sugerujący swego rodzaju inicjację scjentystyczną, którego używa autor książki *Bóg uro-*

³² CH. SCHÖNBORN, *Cel czy przypadek? Dzieło stworzenia i ewolucja z punktu widzenia racjonalnej wiary*, tłum. M. Szczepaniak, Kielce 2009, s. 15 [dalej cyt. CCP].

³³ Agnostyk Terry Eagleton uważa nawet, iż „rosnące zainteresowanie przyrodą nie wykraczało poza światopogląd religijny, lecz było mutacją w jego granicach”, a przy okazji przyznaje również, że „w pewnym sensie nauka odarła świat z jego czarodziejskiego nimbu tylko po to, by sama mogła się nim otoczyć” (RWR, s. 87).

³⁴ J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2012, s. 115.

³⁵ Por. RDBU, s. 331: „Skłonność do czczenia cudzych bogów dla nas, ludzi współczesnych, jest czymś, z czym dość trudno się identyfikować. Być może to przejaw mej naiwności, ale sądzę, że przestrzeganie przykazania „«Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną»” nie powinno być zbyt trudne”.

³⁶ W. KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 38.

³⁷ Por. T. HALÍK, *Głosiciel ukrytego Boga*, „Teofil” 2012, nr 2, s. 17.

fony: ojcem światopoglądowej rewolucji jest nie kto inny jak Karol Darwin, który „jednym szarpnięciem rozdarł przysłaniający nasze oczy czador i pozwolił spojrzeć na świat przez otwór szerszy niż wąska szparka”³⁸, darwinizm jest „ostatecznym naukowym filarem świadomości” (RDBU, s. 167), teorią doboru naturalnego trzeba „prześląknąć, zanurzyć się w niej po czubek głowy, zanurkować, i dopiero wtedy człowiek zdolny jest pojąć jej znaczenie” (RDBU, s. 168), należy przeżyć „darwinowskie otrzeźwienie”, żeby nie pozostać w dramatycznej sytuacji tych, których „świadomości nie odmienił darwinizm” (RDBU, s. 208), bo byłoby „osobistą tragedią aż do śmierci być tego wszystkiego pozbawionym” (RDBU, s. 381).

W przypadku zauważalnej u nowych ateistów tendencji do rozszerzania naukowej teorii na wszystko (włącznie z życiem społecznym czy etyką) można mówić o ideologii zwanej „ewolucjonizmem” (por. CCP, s. 162). W świetle tego, co już powiedziano, taki trend nie dziwi; jak się okazuje, ateizm odrzucający Boże Objawienie siłą rzeczy wkracza, chcąc nie chcąc, na teren religijny, więcej: próbuje odpowiadać na pytania z gruntu religijne z pozycji niereligijnych, jednak takie nieuprawnione roszczenia nie mają oczywiście mocy odreligijnienia świata, owszem z nauki czynią światopogląd parareligijny.

4. Ewolucja – *philosophia universalis* i ateistyczny dogmat

Właśnie ewolucja wydaje się w środowisku nowych ateistów nie tyle hipotezą czy nawet teorią naukową, ale niekwestionowanym dogmatem; dzieje się tak z powodu „ładunku światopoglądowego”, jaki z sobą niesie – przez to, że bez Boga próbuje odpowiedzieć na kwestie, których bez Boga nie da się zrozumieć. Ewolucjonistom zdaje się, że samo pojęcie „stworzenia” nie jest już potrzebne, skoro ewolucja jest w stanie wytłumaczyć wszystko³⁹. Jednak odpowiedź na pytanie, czy nauka w ogóle może rościć sobie prawo do udzielania odpowiedzi w kwestii początków świata czy pochodzenia człowieka „nie zależy od badań naukowych, tylko od przyjętych uprzednio założeń reli-

³⁸ RDBU, s. 491. Por. również następującą wypowiedź profesora: „Sądzę, że Darwin nie był jedynym, który obalił tę wizję świata, ale z pewnością przyczynił się do tego najbardziej. Dla mnie teoria ewolucji była «przebudzeniem świadomości», które pokazało mi potęgę nauki potrafiącej wytłumaczyć, jak wielkie i skomplikowane rzeczy mogły w prosty sposób powstać z prostych rzeczy. Nie może ona co prawda udowodnić, że Bóg na pewno nie istnieje, lecz sprawia, że Jego istnienie staje się coraz bardziej zbyteczne” (R. DAWKINS, G.V. COYNE, tłum. K. Ośko, G. Kuraś, *Zbyteczny Bóg*, „Teofil” 2012, nr 2, s. 145).

³⁹ Warto w tym miejscu zacytować cenną uwagę znanego apologety: „Nie można sobie wyobrazić, w jaki sposób nic zaczęło być czymś. Wyobrażenia tego ani na jotę nie przybliży wyjaśnianie, w jaki sposób coś stało się czymś innym” (G.K. CHESTERTON, *Wiekisty człowiek*, tłum. M. Sobolewska, Warszawa-Ząbki 2004, s. 29).

gijnych bądź filozoficznych⁴⁰. Dominikanin Michał Chaberek zauważa przy okazji ciekawe zjawisko: powrót dawnych mitologii i przekonań pogańskich, tyle że zamiast nazw bóstw pojawiają się pojęcia naukowe mające zastąpić wiarę biblijną⁴¹. Tak więc „mylą się ci uczeni – pisze ks. Czesław Bartnik – którzy uważają, że myśl mitologiczna już we wszystkich swych formach przeminęła”⁴².

Dawkins twierdzi, że „choć teoria doboru naturalnego odnosi się wyłącznie do świata biologii, to wyznacza intelektualne standardy o dużo szerszym zastosowaniu” (RDBU, s. 11). Rozdarty przez Darwina czador sprawił, że odtąd wszystko wolno tłumaczyć darwinowską (i odpowiednio zmutowaną, by „pasowała” do apriorycznego założenia) koncepcją. W przeciwieństwie do wcześniejszych publikacji, w których profesor (w czasie pisania książki, dziś na emeryturze) biologii przyznawał człowiekowi zdolność do sprzeciwienia się determinizmowi, w *Bogu urojonym* dobór naturalny wydaje się już panować nad wszystkim, włącznie z wolną wolą człowieka; nawet moralne zachowania prezentowane przez ludzi zostają zdemaskowane jako efekt uboczny ewolucji, atawizm, błogosławiona co prawda w skutkach, ale w istocie swej po prostu darwinowska pomyłka (por. RDBU, s. 302). Dawkins, niebezpiecznie nazywany „rottweilerem Darwina”, nawet religijność postrzega z perspektywy ewolucji; według niego „wszelkie ogólne cechy jakiegóż gatunku wymagają darwinowskiego uzasadnienia”, a „wielka skala, w jakiej w naszym życiu funkcjonuje religia, wymaga, by teoria wyjaśniająca sformułowana została w skali równie okazałej” (RDBU, s. 230, 232). Jak śmierć ćmy w płomieniach świecy jest skutkiem ubocznym spełniającego w innej sytuacji skuteczną funkcję kompasu w organizmie nocnego motyla, tak religia ma być niewłaściwym wykorzystaniem jakichś cech istotnych z punktu widzenia przetrwania (por. RDBU, s. 240–241).

W ten sposób ewolucja stała się „swego rodzaju «pierwszą filozofią», która stanowi właściwą podstawę dla rozumowego objaśniania świata” i chce się „stać całościowym wyjaśnieniem rzeczywistości, nie pomijając żadnej płaszczyzny myślenia”⁴³. Każda próba metafizycznego myślenia czy choćby dyskusji nad uniwersalnymi roszczeniami ewolucji zostaje zakrzyczana jako nienaukowa, w domyśle: nieracjonalna. Ewolucja staje się swego rodzaju dogmatem nowych ateistów, prawdą niepodważalną, którą przyjmuje się bez-

⁴⁰ M. CHABEREK (rozmawia T. Rowiński), *Stworzenie czy ewolucja? Dylemat katolika*, Warszawa 2014, s. 81; por. tamże, s. 47, 129–130.

⁴¹ Por. tamże, s. 131, 182, 253.

⁴² CZ. BARTNIK, *Prawa dziejowe wielkich myśli*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 2012, t. IV, s. 145.

⁴³ J. RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 143.

dyskusyjnie⁴⁴. Okrojonej „brzytwą ewolucji” racjonalności nie wolno już zadawać pytań o cel tego, co istnieje, ponieważ takie pytania zostają uznane za niewłaściwe, wystarczy ma poznanie mechanizmu funkcjonowania. Tak pojmowany racjonalizm wyradza się w swoje zaprzeczenie; urąga przecież rozumowi przyjęcie, że nie ma innego wyjaśnienia rzeczywistości oraz wyjaśnienia tajemnicy pochodzenia człowieka od tego, że „nasi odlegli przodkowie potrafili zwiększyć reprezentację swoich genów kosztem innych”⁴⁵. Według Hitchensa trzeba będzie w końcu „z odpowiednią pokorą spojrzeć w twarz swemu stwórcy, który, jak się okazuje, wcale nie jest «osobą», lecz procesem genetycznych mutacji, w którym pierwiastek przypadkowości jest o wiele większy, niż odpowiadałoby to naszej próżności” (BNJW, s. 16). Jak to możliwe, że ewolucja zmierza w nieprzypadkowym kierunku w wyniku nieprzypadkowego przetrwania przypadkowych zmian cech dziedzicznych? Oto paradoks przyjęty przez autora książki *Bóg nie jest wielki* „na wiarę”: „ewolucja nie posiada oczu, lecz potrafi je wykreować”, co ktoś inny ujął w zgrabny *bon mot*: „Ewolucja jest bardziej bystra niż ty” (BNJW, s. 88). Doprowadzając to rozumowanie do końca: ewolucji przyznaje się w tym światopoglądzie cechy boskie, a rozum zrezygnował z priorytetu rozumności przed nierozumnym, a zatem zatracił sam siebie⁴⁶. Potwierdza się teza, że kto chce zastąpić Stwórcę i Jego boski plan „poprzez całkowitą autonomię ewolucji, ten nieuchronnie musi albo przyznać ewolucji samej w sobie mistyczną moc stwórczą, albo musi zrezygnować z wszelkiego racjonalnego rozumowania i wszystko wyjaśniać igraszką despotycznego ślepego losu, co [...] byłoby «abdykacją rozumu»” (CCP, s. 79).

5. Bożek Dawkinsa, czyli życie oparte na hipotezie naukowej

Swego rodzaju „opętanie” materializmem i ślepe posłuszeństwo ewolucyjnemu dogmatowi manifestuje się najbardziej w kluczowej dla całego *Boga urojonego* kwestii, jaką jest przeprowadzenie „dowodu” na to, że „niemal na pewno nie ma Boga” (tytuł jednego z rozdziałów)⁴⁷. „Hipotezę Boga” traktuje

⁴⁴ Por. M. LÜTZ, *Bóg. Mała historia największego*, tłum. M. Zielińska, Kraków 2009, s. 188: „Teoria, która rościłaby sobie prawo do tego, aby wszystko raz na zawsze wyjaśnić, nie miałaby nic wspólnego z nauką, lecz byłaby tylko światopoglądem, ideologią, opium dla ateistycznego ludu”.

⁴⁵ A. MCGRATH, *Bóg Dawkinsa. Geny, memy i sens życia* (Eidos), tłum. J. Gilewicz, Kraków 2008, s. 46.

⁴⁶ Por. J. RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., s. 145.

⁴⁷ Por. RDBU, s. 65: „Celem mojego ataku nie jest żaden konkretny Bóg czy bogowie. Atakuję Boga, wszystkich bogów, wszystko i cokolwiek nadnaturalnego, gdziekolwiek i kiedykolwiek zostało (lub jeszcze zostanie) wynalezione”.

Dawkins jako naukową hipotezę dotyczącą wszechświata, a na bazie tego założenia stawia tezę, że „jakakolwiek twórcza inteligencja, wystarczająco złożona, by cokolwiek zaprojektować, może powstać wyłącznie jako produkt końcowy rozbudowanego procesu stopniowej ewolucji” (RDBU, s. 58). Z kolei taka istota sama wymagałaby wyjaśnienia; zatem – wnioskuje autor argumentacji – Bóg niczego nie wyjaśnia, bo nie przerywa błędnego koła. Odrzuciwszy klasyczne Tomaszowe „drogi” – argumenty na rzecz istnienia Boga opierające się „na założeniu, że szereg przyczyn nie może iść w nieskończoność, lecz musi istnieć przyczyna pierwsza”⁴⁸ – Dawkins pyta, dlaczego Bóg, który w klasycznych dowodach przerywał regres, miałby stanowić wyjątek od reguły? „Bóg-projektant nie może nam posłużyć do wyjaśnienia fenomenu uporządkowanej złożoności, jakkolwiek bowiem Bóg zdolny do zaprojektowania czegokolwiek musiałby sam być wystarczająco złożonym bytem, by jego istnienie wymagało analogicznego wyjaśnienia. Mielibyśmy więc klasyczny nieskończony regres, od którego nie ma ucieczki” (RDBU, s. 160). Dawkins „konstruuje” argument przeciw istnieniu Boga określony mianem „ostateczny boeing 747”: uznawszy, że prawdopodobieństwo powstania życia na Ziemi można przyrównać do szansy, że huragan wiejący nad złomowiskiem złoży z porzrzucanych części samolotowy „cud” techniki, odrzuca przypadkowość, i stawia alternatywę: albo dobór naturalny, albo Bóg; jednak jeśli Bóg miałby odpowiadać za powstanie tego cudu, sam musiałby być równie lub bardziej złożony, a więc nieprawdopodobny⁴⁹.

Jak nietrudno zauważyć, „argument z regresu w nieskończoność – tradycyjnie i słusznie uważanego za najmocniejszy zarzut wobec czystego materializmu – jest teraz traktowany jako niepodważalny argument przeciw wierze w Boga”⁵⁰. Jest to możliwe tylko, gdy samego Boga pojmuje się jako istotę pośród wszystkich innych istot, tyle że rozumianą jako pierwszą czasowo i większą (bardziej złożoną) od innych przyczyn⁵¹. Materialistyczne zaślepienie sprawia, że Dawkins nie jest w stanie przyjąć działania innego niż to właściwe bytom niedoskonałym i cielesnym. Konsekwentnie wyznawany naturalizm, jak słusznie zwraca uwagę Jacek Wojtysiak, powinien jednak doprowadzić autora argumentacji do zastosowania go również „do świata, procesu doboru naturalnego i do każdego złożonego organizmu. Aby uniknąć regresu w nieskończoność, w każdym wyjaśnianiu trzeba przyjąć jakiś ostateczny, niewyjaśniany

⁴⁸ W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii. Tom pierwszy, filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 2007, s. 313.

⁴⁹ W tym stwierdzeniu kryją się dwa fałszywe założenia: pierwsze, że „Bóg – o ile istnieje – jest z konieczności bytem wysoce złożonym (nie może być prosty)”, i drugie: że dla Boga jako złożonego bytu, „z konieczności jest tak, że jego istnienie wymaga wyjaśnienia” – J. WOJTYSIAK, *Bóg a Boeing 747. Czyli czy Richard Dawkins dowiódł, że „Niemal na pewno nie ma boga”*, w: „Teofil” 2012, nr 2(31), s. 195.

⁵⁰ D.B. HART, *Moda na ateizm*, „Teofil” 2012, nr 2, s. 33.

⁵¹ Por.: tamże, s. 33; BNNW, s. 89.

dalej, eksplanans⁵². Jeśli nie istnieje nic poza naturalnym światem, istnienie każdego złożonego bytu naturalnego trzeba tłumaczyć za pomocą innego bytu naturalnego, wewnątrzświatowego. Jak się okazuje, argument na to, że „niemal na pewno nie ma Boga” – konkluduje autor książki *Spór o istnienie Boga* – „uderza co najwyżej w biologiczno-technologicznego bożka Dawkinsa, a nie w Boga klasycznego teizmu⁵³”.

Polemizujący z Dawkinsem brytyjski teolog Alister McGrath wyraził opinię, że „ateizm Dawkinsa sprawia wrażenie doczepionego do teorii ewolucyjnej taśmy klejącej⁵⁴”. Rzeczywiście, czytelnik *Boga urojonego* odnosi wrażenie, że fundamentalny wybór dokonany został wcześniej i gdzie indziej, w woli, a następnie „jedynie” został poparty argumentacją ewolucjonistyczną. Rzeczywistość, nawet jeśli czyta się ją przez okulary darwinizmu, nie musi prowadzić do ateizmu. Choć z drugiej strony „zafiksowanie” Dawkinsa na punkcie darwinizmu sprawia, że nie jest on w stanie wyjść poza przyjęte ideologiczne ramy. W każdym razie jest nie do przyjęcia oparcie swojego życia na „dowodzie” rzekomo naukowym, który *notabene* nigdy nie prowadzi do wniosków pewnych (wymowne „niemal na pewno nie ma Boga” wolno czytać, że „być może jednak jest Bóg”), bowiem jakakolwiek teoria naukowa jest zawsze hipotezą, która podlega weryfikacji i w każdej chwili może pojawić się nowa teoria lepiej tłumacząca poczynione obserwacje. Filozofia nauki wskazuje, że wszystkie „teorie są niedookreślone przez dane empiryczne” (BNJU, s. 37), a zatem wymagają pewnego rodzaju „wiary” w słuszność, nie wolno ich traktować jako pewnych.

Przede wszystkim należy zakwestionować sam „pomysł” oparcia swojego życia na hipotezach naukowych; jak podkreślał przy innej co prawda okazji Ratzinger, „nie można żyć w oparciu o hipotezy, bo samo życie nie jest hipotezą, lecz niepowtarzalną rzeczywistością, od której zależy los wieczności⁵⁵”. Jeśli z perspektywy mentalności nowych ateistów od rozumu oczekuje się dowodzenia Boga, to według objawienia sama wiara jest już dowodem tych rzeczywistości, które bez niej pozostają dla rozumu zakryte (por. Hbr 11, 1). Gdy „naukowcy wykraczają poza przedmiot formalny swojej dyscypliny i zagalopowują się w stwierdzeniach lub konkluzjach nie należących do ich dziedziny”, mamy wtedy „do czynienia nie z dociekaniem naukowym, ale z określoną ideologią⁵⁶”. Właśnie to ideologiczne zafiksowanie nowych

⁵² J. WOJTYSIAK, *Bóg a Boeing 747*, art. cyt., s. 199.

⁵³ Tamże, s. 200.

⁵⁴ A. MCGRATH, *Bóg Dawkinsa*, dz. cyt., s. 14.

⁵⁵ J. RATZINGER, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 71.

⁵⁶ FRANCISZEK, *Adhortacja apostołska O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszych świecie „Evangelii gaudium”*, nr 243. Korzystam z wydania: FRANCISZEK, *Adhortacja apostołska O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszych świecie „Evangelii gaudium”*, Kraków [br] [dalej cyt. EG].

ateistów jest źródłem pomylenia wiedzy naukowej i wiary, za czym idzie nieślusne założenie, że wierzący opierają swoją wiarę na jakiejś mniej lub bardziej dowiedzionej hipotezie. Jednak Boga nie wolno sprowadzać do przedmiotu, jak w naukach doświadczalnych, bo przecież „On jest Podmiotem, który pozwala się poznać i objawia się w relacji osoby z Osobą”⁵⁷. Wiara jest czymś innym niż ludzkie poznanie i daje większą (choć innego rodzaju) pewność niż rozum naturalny (por. KKK 157), co podkreślił Benedykt XVI: „Podobnie jak człowiek staje się pewny miłości drugiego człowieka, bez wystawiania jej na próbę metod nauk przyrodniczych, podobnie istnieje też poprzez swoiste dotknięcie w samym kontakcie między Bogiem a człowiekiem, określona pewność, która ma inny charakter aniżeli upewnienia obiektywizującego myślenia. Przeżywamy wiarę nie jako hipotezę, ale jako pewność, która dźwiga nasze życie”⁵⁸.

6. Nowy ateizm a stary nestorianizm

Warto nieco zmodyfikować wyżej zaprezentowaną tezę mówiącą o tym, że dzisiejszy sukces nauk przyrodniczych jest możliwy dzięki chrześcijańskiej teologii, która desakralizując rzeczywistość, podarowała ją człowiekowi, by panował nad nią, w tym poznawał przez naukowe poznanie. Trzeba przypomnieć, że nie chodziło o rzeczywistość istniejącą absolutnie autonomicznie, owszem relatywnie zależną od Stwórcy. „To raczej odkrycie Boga jako Projektanta, lub Stwórcy, stało się pobudką do rozwoju naukowego – przypomina cytowany już dominikanin – Niewątpliwie wiara w stworzenie, rozumiane jako bezpośrednie działanie Boga w świecie, którą wprowadziło dopiero chrześcijaństwo, miała też niemałe znaczenie dla nauki, gdyż potwierdzała, że projekt obecny w przyrodzie nie jest naszym wymysłem, czy złudzeniem, lecz jest realny”⁵⁹. Otóż jeśli pamiętać, że odbóstwienie świata było możliwe jedynie dzięki objawieniu transcendentnego Boga, to z kolei na rozróżnienie Stwórcy i stworzenia nie należy patrzeć jak na ich rozdzielenie. Owszem właśnie Bóg inny od świata (transcendencja) może z tym światem wchodzić w relacje (immanencja) dokonujące się nie przez zmieszanie (jak utrzymywał panteizm); Bóg jest zarówno ponad, jak i w stworzeniu. Sam świat zresztą w perspektywie wiary jawi się tajemnicą, którą warto pojmować nie jedynie

⁵⁷ FRANCISZEK, *Encyklika o wierze „Lumen fidei”*, nr 36 [dalej cyt. LF]. Cytuję za stronę: www.opoka.org.pl.

⁵⁸ BENEDYKT XVI, *Wiara i teologia*, w: *Jego Eminencja Kardynał Joseph Ratzinger – Jego Świątobliwość Papież Benedykt XVI doktor „honoris causa” Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*, red. W. MRÓZ, Świdnica 2005, s. 69.

⁵⁹ M. CHABEREK, dz. cyt., s. 193.

według klucza naturalnego, ale również w relacji do Boga; mimo że materialny (nawet istnienie materii nie jest samo w sobie oczywiste, ale wprawia w zdumienie; cóż to bowiem jest ta materia, o której tyle się mówi, ale mało się rozumie?) świat jest przecież w pewien sposób „duchowy”, nie substancjalnie co prawda, ale przez to, że daje się „czytać” przez wiarę, w odniesieniu do Boga. Wiara nawet nauce jest w stanie zaproponować horyzont szerszy niż ten ukazywany samym tylko rozumem⁶⁰.

Wolno w takim razie znów odwołać się do „formuły Chalcedonu” (która jest, mówiąc za kardynałem Schönbornem, czymś w rodzaju „formuły światowej”⁶¹) i z tej perspektywy widzieć zarówno relacje między Stwórcą a stworzeniem, jak i syntezę tego, co „ludzkie” i „boskie” jako dokonujące się „bez zmieszania i bez rozdzielania”. Według Soboru Watykańskiego I ze względu na źródło i przedmiot można wyróżnić dwa porządki poznania, albo raczej jeden podwójny porządek poznania: rozum jako źródło poznaje prawdy rozumowe, do których w ten sposób może dojść (przedmiot), natomiast wiara Boska (źródło) poddaje do wierzenia inny przedmiot: ukryte w Bogu tajemnice, których bez objawienia Bożego nie można poznać⁶². W takim razie o prawdziwym poznaniu rzeczywistości wolno mówić jedynie w takim wypadku, jeśli owo poznanie dotrze do obu jej „wymiarów”: tego „ludzkiego” poznawanego rozumem oraz tego „boskiego” dostępnego jedynie przez wiarę. Definicja z 451 r. jest próbą rozszyfrowania misterium Chrystusa, z kolei Chrystus stanowi szyfr, bez którego nie jest możliwe zrozumienie świata, który właśnie w Nim i przez Niego istnieje (por. Kol 4, 16-17). Jak „Chrystus jest jedną Osobą boską, która w sposób doskonały posiada wszystko, co właściwe Bogu, i wszystko, co właściwie człowiekowi, nie pozbawiając integralności pierwszego ani drugiego”⁶³, tak świat jawić się może autonomiczny i realny jedynie tam, gdzie pozostaje zachowane jego odniesienie do Boga.

Chrześcijańskie spojrzenie na świat sprawiło, że nie trzeba już widzieć w tym, co stworzone czegoś, co nie jest dobre lub co jest jedynie cieniem prawdziwej rzeczywistości. Uznanie transcendencji Boga pozwoliło ocalić integralność stworzenia, i „w ten sposób rewolucja chrześcijańska dała kulturze

⁶⁰ Por. LF 34: „Wiara wywiera dobroczynny wpływ na spojrzenie nauki: zaprasza ona uczonego, by pozostał otwarty na rzeczywistość z całym jej niewyczerpanym bogactwem [...] Zachęcając do zdumienia wobec tajemnicy stworzenia, wiara poszerza horyzonty rozumu, by lepiej oświecić świat odsłaniający się przed badaniami naukowymi”.

⁶¹ Por. CH. SCHÖNBORN (współpraca: M. Konrad, H.P. Weber), *Bóg zesłał Syna Swego. Chrystologia* (Amateca, 7), tłum. L. Balter, Poznań 2002, s. 172.

⁶² Por. SOBÓR WATYKAŃSKI I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filius”*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. BOKWA, Poznań 2007, nr 652.

⁶³ D.B. HART, *Chrześcijańska rewolucja a złudzenia ateizmu*, tłum. A. Gomola, Kraków 2011, s. 263.

zachodniej świat jako po prostu świat, pozbawiony tajemnicy i dzięki temu (co tylko na pozór wygląda na paradoks) pełen niezliczonych, możliwych do badania cudów⁶⁴. Nie trzeba być wierzącym, by te cuda badać, owszem sama nauka jest „metodycznie ateistyczna”. W wyjaśnianiu rzeczywistości przyrodzonej nie odwołuje się do Boga, lecz znajduje naturalne przyczyny i związki, dzięki czemu właśnie dokonuje zdumiewających odkryć i wynalazków. Wszystko to jest możliwe jedynie dzięki temu, że stworzona rzeczywistość doczesna posiada realną autonomię (prawdziwość), co podkreślili Ojcowie Soboru Watykańskiego II:

Jeżeli przez autonomię rzeczy ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i same społeczeństwa cieszą się własnymi prawami i wartościami uznawanymi, stosowanymi i porządkowanymi stopniowo przez człowieka, wówczas rzeczywistość godzi się jej domagać; nie jest to tylko postulat ludzi naszej epoki, lecz jest to także zgodne z wolą Stwórcy. Ze względu bowiem na sam fakt stworzenia wszystkie rzeczy uzyskują właściwą im trwałość, prawdziwość, dobro, a także własne prawa i porządek, które człowiek powinien szanować, uznawszy metody właściwe poszczególnym naukom albo sztukom. Dlatego we wszystkich dyscyplinach wiedzy badanie metodyczne, jeśli tylko przebiega w sposób prawdziwie naukowy i zgodny z normami moralnymi, nigdy w istocie nie będzie sprzeczne z wiarą, ponieważ sprawy świata i sprawy wiary pochodzą od tego samego Boga⁶⁵.

Wracając do paradygmatu chalcedońskiego, nie wolno jednak tak rozumianej rzeczywistości przyznawać autonomii absolutnej: byłoby to „rozdzielenie” zamiast „rozdzielenia”. A przede wszystkim nie wolno ograniczać poznania rzeczywistości do tego jednego wymiaru badanego rozumem naturalnym, tym bardziej nie wolno takiego poznania zredukować li tylko do nauk przyrodniczych. Właśnie w tę „nestoriańską” pułapkę rozdzielenia wymiaru boskiego i ludzkiego wpada wielu współczesnych, w tym chrześcijan, być może w skrajnej reakcji na obecne dawniej trendy „monofizyckie” (mieszanie porządku wiary i nauki, sakralizacja stworzenia). W przypadku „nowych ateistów” należałoby mówić raczej o „ebionizmie”, wykluczającym w ogóle jakikolwiek związek stworzenia ze Stwórcą. „Jeżeli jednak – czytamy w tym samym numerze konstytucji – przez słowa «autonomia rzeczywistości doczesnych» rozumie się to, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga i że człowiek może z nich korzystać bez odniesienia do Stwórcy, każdy, kto uznaje Boga, czuje, jak fałszywe są

⁶⁴ Tamże, s. 266.

⁶⁵ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 36. Korzystam z tłumaczenia konstytucji w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 526–606.

tego rodzaju stwierdzenia”. Kluczowe pytanie, jakie należałoby w tym miejscu postawić, brzmi: jak w takim razie należy widzieć zjednoczenie dwóch wymiarów rzeczywistości: przyrodzonego, poznawanego przez naukę, z nadprzyrodzonym, dostrzeganym przez wiarę?

Powrotu do „monofizytyzmu” – mieszającego natury i w konsekwencji sakralizującego po pogańsku to, co naturalne – nie ma, i w tym zgadzamy się dziś z nowymi ateistami, choć wypadaloby się uderzyć w piersi, bo nie zawsze tak było; dlatego w pewnym sensie właśnie ludzi Kościoła można winić za powstanie herezji nowego „nestorianizmu”, która może być odbiciem lustrzanym herezji „monofizytyzmu” – w historii Kościoła wszak „dominacja sfery sakralnej nad świecką przeradzała się w deprecjację tej drugiej. Niedowartościowana rzeczywistość ziemską zaczęła zmierzać w stronę emancypacji”⁶⁶.

Z drugiej strony zupełnie nieadekwatne „[...] wydają się próby podejmowane przez chrześcijan zjednoczenia dwu wymiarów rzeczywistości przez odwołanie się jedynie do zachowania prawa moralnego w nauce. To oczywiście ważne, ale nie wystarczające, aby dwa wymiary zjednoczyć w Chrystusie, dla którego i przez którego został stworzony świat”⁶⁷.

7. Materialistyczny „monofizytyzm” ateistów

Jeśli chalcedońska definicja rozszyfrowuje rzeczywistość, i ukazuje jej dwa wymiary (materialny i duchowy, przyrodzony i nadprzyrodzony, poznawany rozumem i wiarą) we wzajemnym powiązaniu, to z kolei nowy ateizm zaryglowuje ją w jednowymiarowe materialistyczne więzienie⁶⁸. Nie tylko że niewierzący (brak wiary), ale również nie zainteresowani metafizyką (brak rozumności), nowi ateści apriorycznie ograniczają ludzkie poznanie do tego, co materialne, co już samo w sobie jest sądem metafizycznym wymagającym dowodu, a nie tylko asercji (por. BNNW, s. 189). Nowi ateści przyjęli materializm jako swoją filozofię. Dlatego Dawkins określający siebie jako twardego głowego monistę (por. RDBU, s. 248) może się szczycić: „Jak większość na-

⁶⁶ J. KRACIK, *Gdy Kościół spojrzal na ateizm inaczej*, w: tenże, *Święty Kościół grzesznych ludzi*, Kraków 1998, s. 303.

⁶⁷ S. ZATWARDNICKI, *Ateizm urojony. Chrześcijańska odpowiedź na negację Boga*, Kraków 2013, s. 120. Przy pisaniu tego artykułu korzystałem w dużej mierze z refleksji pomieszczonych w cytowanej pozycji.

⁶⁸ J. MACHNACZ, *Wstęp*, w: G. Lohfink, *Jakie argumenty ma nowy ateizm? Krytyczna dyskusja*, tłum. J. Machnac, Wrocław 2009, s. 7: „Ateizm nowożytny «zamyka» człowieka w obszarze natury. Nadzieja pojawia się tylko w wymiarze tej ziemi, między kołyską a grobem”.

ukowców nie jestem dualistą” (RDBU, s. 249). Przyjęty apriorycznie monizm materialistyczno-naukowy jawi się jako nieweryfikowalny, nie da się bowiem z pozycji nauki – a tylko ona liczy się dla nowych ateistów – dowodzić jego zasadności. To, co z perspektywy teologii można by określić jako „herezję”, okazuje się nie do przyjęcia, nawet gdy chodzi o sam rozum. Można nawet mówić o błędzie *petitio principii* w rozumowaniu „nowych ateistów”: przyjęty „na wiarę” materializm filozoficzny sprawia, że interesuje ich jedynie poznawana przez naukę materia, a ponieważ nauka nie poznaje niczego więcej, uznają oni, że zostało dowiedzione, iż istnieje jedynie materialna rzeczywistość.

Dawkins jako zwolennik filozofii naturalizmu głosi, że „nie ma nic ponad światem o charakterze czysto fizycznym, żadnej nadnaturalnej stwórczej inteligencji niedostępnej naszym zmysłom” (RDBU, s. 38). Jeśli miałby istnieć Bóg, musiałby być istotą złożoną, ale wtedy trudno byłoby „utrzymywać, że taki miriadopalczy Bóg sprawujący jednoczesną pieczę nad gigazylionami niesfornych elektronów to prosta hipoteza” (RDBU, s. 211). Jak widać, profesor biologii i analfabeta filozoficzny⁶⁹ nawet Boga sprowadza do materii, a Pierwszego Poruszyiciela widzi jako pierwszą przyczynę w ciągu zjawisk. Bóg jawi się nie jako Logos, stojący „u początku” (nie chodzi o czas, ale o podstawę i sens rzeczywistości), ale jako produkt „u końca” (rozumianego czasowo) ewolucji.

Nowi ateści wpisują się w atmosferę duchowo-intelektualną, jaka zapanała po tym, gdy Bóg został usunięty z porządku racjonalnego (naukowego), a sam racjonalizm został sprowadzony do pozytywistycznej koncepcji nauki. Dominujący do dziś monizm teoriopoznawczy przyjmuje tylko to, co daje się dowieść metodami nauk matematyczno-przyrodniczych. Właśnie z tego „połączenia myślenia matematycznego i oparcia się na faktach powstaje określona przez nauki przyrodnicze umysłowa postawa współczesnego człowieka”⁷⁰ – uważał młody Joseph Ratzinger. Niestety temu „uwięzieniu” podlegają również chrześcijanie⁷¹, a wyjściem z pozytywistycznych kazamat jest nie tylko wiara, ale również rozum, jeśli tylko nie zostaje ograniczony do myślenia pozytywistycznego:

⁶⁹ Aż chciałoby się zakrzyknąć: „Niech nas Sokrates przed takimi filozofami strzeże”! (Zawołanie zacerpnięte z: J.A. KŁOCZOWSKI, *Czy istnieje postęp w kulturze?*, „Teofil” 2012, nr 2, s. 160).

⁷⁰ J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 62.

⁷¹ Por. É. GILSON, *Bóg i ateizm*, tłum. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków 1996, s. 136–137: „Nie wszyscy naukowcy są scjentyстами, nie wszyscy scjentyści naukowcami, lecz niewątpliwie jest, iż sam fakt istnienia nauki – ukazującej się wszystkim przez pryzmat spektakularnego praktycznego sukcesu, jaki udało się jej osiągnąć – wystarczy, by w wielu umysłach rozpowszechnić poczucie pogardliwej obojętności wobec wszelkiej tezy, o której nie można pomyśleć, że jest – przynajmniej w myśli niektórych ludzi – naukowo udowodniona”.

Metodyka nauk przyrodniczych polega na tym ograniczeniu się do zjawisk. To nam wystarcza. Możemy się nimi zajmować i tak stworzyć sobie własny świat, w którym jako ludzie potrafimy żyć. W ten sposób powstało stopniowo w nowożytnym myśleniu i egzystencji nowe pojęcie prawdy i rzeczywistości, które, przeważnie nieświadomie, zakładamy w naszym myśleniu i mówieniu, a które wtedy tylko można przezwyciężyć, gdy zostanie poddane świadomej analizie. Na tym polega funkcja nieprzyrodniczego myślenia, by przemyśleć to, co dotąd nie zostało wzięte pod uwagę, by wydobyć na jaw, jaka ludzka problematyka kryje się w tej orientacji⁷².

Mamy do czynienia z ciekawym zjawiskiem: tam, gdzie dokonuje się rozdzielenia wiary i rozumu, tam skutkuje to „monofizytyzmem poznawczym”; w naszym przypadku odrzucenie wiary prowadzi do „monofizytyzmu materialistycznego”, zgodnie z apriorycznym scjentyistycznym zawężeniem rozumności. „Z metodycznie sensownego, selektywnego spojrzenia na świat – zauważa teolog Gerhard Lohfink – powstała teoria całej rzeczywistości. To był poważny błąd metodyczny, jaki nie powinien się przydarzyć poważnym naukowcom”⁷³. Na tym tle trzeba widzieć rzekomą wojnę, którą religia musi prowadzić z nauką⁷⁴: według „nowych ateistów” jest to walka na śmierć i życie, ponieważ w grę nie wchodzi synteza (i to, i tamto), ale alternatywa „albo-albo”, jakże typowa dla wszystkich herezji⁷⁵. Trudno o większe pomylenie wiary i wiedzy naukowej niż to, do którego nieświadomie przyznał się w jednym z wywiadów autor *Boga urojonego*: „Kiedy bowiem ja wierzyłem w Boga, szukałem Boga, który byłby wytłumaczeniem. Kiedy odkryłem, że nie jest On wytłumaczeniem, straciłem wiarę w Niego”⁷⁶. Doprowadzając to rozumowanie *ad absurdum*, można by powiedzieć: jeśli jest możliwe jakiegokolwiek naturalne (rozumowe, naukowe) wyjaśnianie świata, nie ma już „miejsca” na Boga. Albo-albo. Nowy ateizm krytykuje koncepcję „niezachodzących na siebie magisteriów” (NOMA, skrót od ang. *Non-Overlapping Magisteria*) nauki i religii, owszem magisterium religii zostaje przez nich poddane autorytetowi nauki i z tej pozycji osądzone.

⁷² J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 55–56.

⁷³ G. LOHFINK, *Jakie argumenty ma nowy ateizm?*, dz. cyt., s. 25.

⁷⁴ Por. BNJU, s. 51: Jest to pogląd rodem z XIX wieku, dziś postrzegany jako „beznadziejnie staroświecki stereotyp historyczny, całkowicie przez naukę skompromitowany. Błąka się on jeszcze tylko po zaściankach życia intelektualnego, do których do tej pory nie przebiło się światło naukowej metody”.

⁷⁵ Por. B. FERDEK, *Dogmat – prawda czy gwałt zadany rozumowi?*, w: *Wiara pod lupą. Współczesne pytania o racjonalność wiary* (Fides et ratio, 3), red. R. PIETKIEWICZ, Wrocław 2014, s. 62.

⁷⁶ R. DAWKINS, G.V. COYNE, art. cyt., s. 147.

8. Odrzucenie „praobjawienia” i „prapojęcia” Boga

Według świętego Pawła niewidzialne przymioty Boga stały się widzialne od stworzenia świata, i umysł ludzki może je poznać. Według apostoła bezrozumne serce tych, którzy Bogu nie oddali czci i nie okazali wdzięczności, zostało zaćmione, a podający się za mądrych okazali się głupcami, którzy chwałę niezniszczalnego Boga i służbę Stwórcy zamienili na podobizny i obrazy wzięte z tego, co stworzone, tak że stworzeniu oddawali cześć. Bóg wydał tych, którzy nie zachowali prawdziwego poznania Boga, na pastwę nic niezdatnego rozumu (por. Rz 1, 19-28). Wydaje się, że samo Objawienie potwierdza istnienie czegoś, co można by nazwać „praobjawieniem” oraz zdolnością do rozpoznania Stwórcy i niektórych Jego przymiotów. Nawet Tomasz z Akwinu, budując swoje „pięć dróg” uznawanych nie do końca słusznie za klasyczne „dowody” na istnienie Boga⁷⁷, zakładał pewne nominalne pojęcie Boga, bez którego nie byłoby możliwe utożsamienie Pierwszej Przyczyny czy Pierwszego Nieruchomego Pocieszyciela z Tym, którego „wszyscy nazywają Bogiem”⁷⁸.

Nie tylko nie dałoby się filozofować, ale również wierzyć, gdyby nie owo „praobjawienie” oraz naturalna zdolność rozumu (nawet skażonego grzechem) do poznania Boga, początku i celu wszystkiego, z rzeczy stworzonych (por. KKK 36–37). Być może zresztą nie chodzi o sam rozum, ale o wiarę rozumną; autor Listu do Hebrajczyków wydaje się sugerować już jakiś rodzaj wiary („prawiary”?), który umożliwia usłyszenie, że słowem Boga świat widzialny powstał z rzeczy niewidzialnych (por. Hbr 11, 3)⁷⁹. Jeśli Słowo Boże ma zostać przyjęte przez tych, do których zostało skierowane – musi odpowiadać na już obecne „praobjawienie” dostępne sercu i rozumowi. Przykładem „ojciec wierzących”, Abraham, który w głosie do niego skierowanym rozpoznaje „głębokie wezwanie, od zawsze wpisane w jego wnętrzu” (LF 11). Można więc mówić o dwóch rodzajach objawienia: uniwersalnym, jakie Stwórca daje o sobie całej ludzkości, oraz bardziej osobistym Objawieniem dokonującym się w ramach Boskiej ekonomii zbawienia. Są to różne objawienia, zatem nie należy ich mieszać; z drugiej strony nie byłoby jednego bez drugiego, nie wolno ich więc rozdzielać. Można nawet widzieć relację między nimi według chalcedońskiego paradygmatu, co zdają się potwierdzać dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, według którego należy zachować „rozróż-

⁷⁷ Należy je postrzegać raczej jako „demonstrację wewnętrznej spójności wiary w Boga”, wcześniej założonej, dzięki czemu może Doktor Anielski ukazać, „iż wiara owa sensownie wyjaśnia rzeczy dostrzegane w otaczającym nas świecie” (BNJU, s. 27).

⁷⁸ Por. J. TUPIKOWSKI, *Filozofia Boga. Studium metafizyczno-historyczne*, Kraków 2002, s. 28–39.

⁷⁹ Byłoby to logiczne, wszak już w stworzeniu wyraża się Słowo Boże (por. VD 7), a zatem może rodzić się wiara, gdy to Słowo jest słyszane (por. Rz 10, 17).

nienie między dwoma czasami objawienia, przy zachowaniu wzajemnej odpowiedniości między nimi”; ostatecznie „droga, która zmierza do zrozumienia Jezusa w świetle idei Boga, i droga, która w Jezusie pozwala odkryć Boga, zakładają się wzajemnie”⁸⁰.

Dopiero, gdy owo „praobjawienie” zostaje odrzucone, człowiek ulega pokusie ubóstwienia tego, co stworzone. Przy czym, co warto raz jeszcze podkreślić, oddawanie czci temu, co stworzone, będzie wyglądało inaczej w świecie uformowanym przez chrześcijaństwo, a inaczej poza nim. Dawkins maluje obraz Boga na podobieństwo wyobrażeń ewolucji, jednak może to czynić jedynie na bazie wcześniejszego zakwestionowania Boga, o którym mówi nie tylko Objawienie, ale również sam rozum (czy raczej rozumne serce)⁸¹. Nie trzeba zresztą być filozofem, by rozpoznać Jego istnienie. Étienne Gilson mówił nawet o „spontanicznej pewności istnienia Boga”⁸². Znany filozof podsumował wysiłki ateistów zaprzeczania istnieniu Boga następująco: „Niezależnie od tego, czy możliwe jest udowodnienie, że Boga nie ma, czy też niemożliwe, nie widać ze strony żadnego z tych ateistów jakiegokolwiek próby przedstawienia nam takiego dowodu”, co oczywiście nie jest równoznaczne z Jego istnieniem, ale „jest dostateczne, by skłonić nas do wniosku, że nie ma nieodparty ch dowodów Jego nieistnienia”⁸³. Dowodu tego nie dostarczył również nowy ateizm, owszem próbę dowodzenia autora *Boga urojonego* należy widzieć jako efekt wcześniejszego odrzucenia Jego istnienia, skutkiem czego mógł Dawkins stworzyć sobie „stworzony” obraz Boga wewnątrzświatowego. Bóg jednak nie jest jednym z bytów istniejących jak inne byty w świecie stworzonym, co obrazowo podkreślił agnostyczny polemista Dawkinsa: Bóg „różni się od UFO czy yeti tym, że nie jest nawet potencjalnym przedmiotem poznania” (RWR, s. 121).

Ateizm nie jest pierwotny, ale wtórny; jak zauważa zajmujący się filozofią Boga ks. Kuczyński, „przeczenie Bogu nie odbywa się w myślowej pustce, ale zakłada znajomość pojęcia Boga”, a jeśli tak rzeczywiście jest, „to każdy

⁸⁰ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Teologia, chrystologia, antropologia* (1981), I, A, 2. I, A, 3. Cytuję za stroną: www.vatican.va. Papierowa wersja w języku polskim – zob.: MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Teologia, chrystologia, antropologia* (1981), tłum. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. KRÓLIKOWSKI, Kraków 2000, s. 133–150.

⁸¹ „Geniusz paradoksu” zwrócił uwagę na następujący paradoks: wyznawcy ewolucji „potrafią wykreować sobie boga i wielbić go jako coś, co wykreowało ich samych” (G.K. CHESTERTON, *Obrona rozumu. Wybór publicystyki (1930-1936 oraz wydania późniejsze)*, Warszawa 2014, s. 320), dokładnie tak samo, jak prymitywni bałwochwalcy czczący uczynione własnymi rękami bożki (tamże, s. 319).

⁸² É. GILSON, *Bóg i ateizm*, dz. cyt., s. 173.

⁸³ Tamże, s. 128.

ateista ma lub powinien mieć potrzebę uzasadnienia swojego przekonania”⁸⁴. Aby Boga odrzucić, trzeba najpierw stworzyć sobie jakiś Jego obraz, dlatego – pisze teolog i psychiatra Manfred Lütz – „mówienie o «Bogu ateistów» nie jest całkowicie pozbawione sensu, choć w pierwszej chwili takie się wydaje”⁸⁵. Warto również zauważyć, że Dawkins – walczący głównie z Bogiem chrześcijan – ułatwia sobie zadanie właśnie dzięki temu, że nie uwzględnia wspomnianego związku między wiarą a rozumem, a więc Bogiem Objawienia oraz „prapojęciem” Boga obecnym w sercu ludzkim, które w historii ludzkiej znajdowało swój wyraz w religijności człowieka oraz w poszukiwaniach rozumu (teologia naturalna i filozofia)⁸⁶. Takie rozdzielanie („nestorianizm”) prowadzi do „monofizytyzmu” poznawczego: niby nowy ateizm walczy ze wszystkim, co nadprzyrodzone, ale w praktyce okazuje się, że ostrze krytyki kieruje pod adresem wiary chrześcijańskiej. Należałoby wymagać przemiany myślenia zarówno od wierzących, jak i niewierzących: pierwsi nazbyt łatwo ulegają pokusie fideizmu, jakby poza Bogiem chrześcijańskim imię Boga nie miało sensu, drugim wydaje się, że wystarczy odrzucić wiarę, by poradzić sobie z „problemem Boga”.

9. Nowy ateizm jako skrajny przypadek „herezji racjonalizmu”

Kościół opowiada się za jednym podwójnym porządkiem poznania, przez wiarę i przez rozum, a zatem przeciwstawia się nieortodoksyjnym tendencjom: przyznawaniu jednemu ze sposobów poznania wyłączności, mieszania ich (czyli pozbawiania autonomii), rozdzielania, które sprawia, że mogą one jakoby istnieć niezależnie od siebie. Magisterium Kościoła, co przypomniał papież Jan Paweł II w encyklice o relacjach między wiarą a rozumem, odrzuca zarówno fideizm nieufny względem przyrodzonych zdolności rozumu (wiara jako swego rodzaju „skok w ciemność”, „czysty decyzyjonizm” czy „czysty paradoks”), jak i racjonalizm, który przypisuje rozumowi pierwszeństwo w poszukiwaniu religijnej prawdy oraz zdolność do pozyskania wiedzy o tym, co daje się poznać jedynie dzięki wierze (por. FR 52).

Na nowy ateizm można patrzeć jak na skrajny przypadek „herezji racjonalizmu”, której genezy należy upatrywać właśnie w odejściu od chalcedońskiego ortodoksyjnego rozumienia relacji wiary i rozumu. Ich rozdzielanie sprawiło, że wiarę skojarzono z ciemnością i subiektywnością, które pojawiają się jedynie tam, gdzie światło obiektywnie poznającego rozumu nie dociera (por.

⁸⁴ T. KUCZYŃSKI, *Istnienie świata*, dz. cyt., s. 7.

⁸⁵ M. LÜTZ, *Bóg*, dz. cyt., s. 77.

⁸⁶ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Teologia, chrystologia, antropologia*, I, A, 3.1.

LF 3). Przy czym racjonalizm przyznający jedynie rozumowi prawo do poszukiwania prawdy, w przypadku nowych ateistów spotkał się jeszcze dodatkowo ze współczesną mentalnością, która „redukuje obszar pewności racjonalnej do osiągnięć naukowych i technologicznych”⁸⁷. To jednak nieuzasadnione roszczenie, by całą rozumność ograniczać do tego, co naukowe i ze względu na tę „ograniczoną spojrzenia racjonalizmów” (EG 256) wszystko, co pozanaukowe odrzucać jako nieracjonalne. W ten sposób nie wolno patrzeć nawet na samą naukę, która nie jest jednolita w formie, owszem inteligibilność rzeczywistości chwytają różne metody naukowe dostosowane do różnego przedmiotu badań. Tendencję do uznawania jedynie nauk „twardych” (matematyczno-dowodzących) należy uznać za jednostronną i nieadekwatną nawet w dziedzinie samej nauki⁸⁸.

Ten uwięziony w scjentyzmie rozum może zostać uwolniony jedynie wtedy, gdy dokona samokrytyki; w tym z kolei mogłaby pomóc wiara, bo właśnie dzięki niej rozum jest w stanie sięgać wyżej, do jakich został stworzony. „Przez swoją opcję na rzecz prymatu rozumu – pisał Joseph Ratzinger – chrześcijaństwo pozostaje także dziś «oświeceniem» i sądzę, że oświecenie, które odrzuca tę opcję, wbrew pozorom musiałoby oznaczać nie ewolucję, lecz inwolucję oświecenia”⁸⁹. Historia zatoczyła więc koło, czy może raczej spiralę, bo historia nigdy nie powtarza się w ten sam sposób: kiedyś chrześcijanie bronili rozum przed mitologicznymi wierzeniami, a dziś bronią go przed zbyt mało poddanym refleksji rozumowej ateizmem, by nie wolno go było nazwać „urojonym”. Paradoksalnie, to wierzący mogą dziś ochronić ateizm przed samymi ateistami, bo przywracają rozum rozumowi.

Pod tym wszakże warunkiem, że wierzący w „nadwrażliwej” reakcji na racjonalistyczne tendencje nie wpadną w pułapkę fideizmu. W komentarzu do encykliki *Fides et ratio* ks. Janusz Nagórny wyraził spostrzeżenie, że „rozdarciem pomiędzy wiarą a rozumem, mające swe źródło w skrajnym racjonalizmie, sprawiło, że wielu chrześcijan stanęło przed pokusą fideizmu i radykalnego tradycjonalizmu jako swoistej nieufności wobec przyrodzonych zdolności rozumu”⁹⁰. Znowu więc ostre „nestoriańskie” rozdzielanie prowadzi do „monofizytyzmu” – jak dla nowych ateistów liczy się jedynie rozum, tak dla wierzących jedynie wiara. Rozdział między wiarą a rozumem ci pierwsi starają się wykorzystać do tego, by pozbawić wiarę racjonalnych odniesień,

⁸⁷ Por. BENEDYKT XVI, *List apostolski w formie motu proprio ogłaszający Rok Wiary „Porta fidei”*, nr 12. Cytuję za stroną: www.opoka.org.pl.

⁸⁸ Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, tłum. K. Stopa, Kraków 2012, nr 62.

⁸⁹ J. RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., s. 145.

⁹⁰ J. NAGÓRNY, *Wiara i rozum w refleksji teologicznej*, w: *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II „Fides et ratio”*, red. G. WITASZEK, Lublin 1999, s. 39.

a drudzy, by rozszerzyć przestrzeń wiary (por. FR 45). Można mówić też o pewnego rodzaju zasadzie akcji-reakcji pomiędzy sekularystycznym racjonalizmem odżegnującym się od wiary a fundamentalizmem religijnym, który pożegnał się z rozumem (por. EG 63). Przy czym wydaje się, że odpowiedzialnym za tę wojnę jest jednak „wyzwolony” ze związku z wiarą rozum, co przyznaje niewierzący (!) autor książki *Rozum, wiara i rewolucja*:

Kiedy rozum staje się za bardzo dominujący, kalkulujący i instrumentalny, okazuje się być zbyt płytką glebą, aby mógł na niej rozkwitnąć rozumny rodzaj wiary. W rezultacie wiara popada w taki rodzaj irracjonalizmu, który teologowie nazywają fideizmem, i odwraca się plecami do rozumu. Stąd już dość prosta droga do fanatyzmu. Racjonalizm i fideizm są swymi zwierciadlanymi odbiciami. Rewersem dwuwymiarowego rozumu jest rzeczywistość oparta na wierze (RWR, s. 157).

10. Nowi ateści – synowie marnotrawni

Ateizm, jak zauważył kardynał Walter Kasper, „zakłada chrześcijaństwo i o tyle jest postchrześcijańskim fenomenem”⁹¹. Owszem w świecie antycznym zdarzali się *átheoi*, którzy pogardzali państwowymi bóstwami, ale nie kwestionowali bóstwa w ogóle. Objawienie ukazało nieskończoną różnicę między świeckim światem a boskim Bogiem, i „dopiero gdy Bóg został pomyślany radykalnie jako Bóg, można Go było radykalnie zanegować”⁹². Także sama wolność do odrzucenia Boga – do bycia synem marnotrawnym – nieodłącznie związana jest z wiarą w Boga Ojca. Tylko Bóg objawiony chrześcijanom daje realną, choć nie absolutną wolność człowiekowi. Można na dzieje religijne popatrzeć z perspektywy chrystologicznej: jak wcześniej panował „monofizyczny” porządek, gdy ludzie mieszały to, co ludzkie czy stworzone z tym, co Boskie, tak dziś dominuje „nestorianizm” rozdzielający Boga i człowieka, Stwórcę oraz stworzenie. Jak w tamtym religijnym „monofizytyzmie” ludzie byli niejako „zmuszeni” do bycia religijnymi (naturalna religijność), tak dziś, w dobie „nestorianizmu” wahadło wychyliło się w skrajnym kierunku: ku samowoli, która bazuje na wolności (tyle że jest ona źle rozumiana) przyniesionej przez Objawienie. Jeśli czytać w tym Dobrą Nowinę, to jedynie taką: czekamy na nowe zjednoczenie Boga i człowieka, w duchu syntezy, „bez zmieszania i bez rozdzielania”.

Z kolei otrzymana w judeochrześcijańskim spadku świecka i posiadająca realną autonomię rzeczywistość daje się badać bez odwołania do Boga,

⁹¹ W. KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 26–27.

⁹² Tamże, s. 27.

i choć w ten sposób nie da się dotrzeć do najgłębszej tajemnicy, to przecież sam fakt uprawiania nauki zawdzięczają „nowi ateści” właśnie chrześcijańskiemu spojrzeniu na rzeczywistość. Ograniczenie racjonalności do jedynie naturalnego wymiaru rzeczywistości powinno się z teologicznego punktu widzenia traktować jako „świecką herezję” – Objawienie ukazuje wszak nie tylko Boga, ale również całą rzeczywistość w odniesieniu do Niego. Wydaje się, że współcześni chrześcijanie nie przyswoili sobie tej lekcji: pojęcie herezji, które niestety wyparowało z kościelnego języka, należałoby odnosić nie tylko do błędów w doktrynie, ale również względem postrzegania rzeczywistości, która może być widziana „nieortodoksyjnie”. Wydaje się, że dopiero „chalcedońskie” rozumienie spotkania Stwórcy i stworzenia pozwala wychwycić błędne tendencje: monofizytyzm polegający na mieszaniu tego, co boskie i ludzkie, Stwórcy i stworzenia, religii i nauki, z kolei nestorianizm ich rozróżnienie zamieni na rozdzielanie. „Herezji” pierwszej ulegano dawniej, a dziś przejawia się ona w ruchu New Age, z kolei drugiej ulegają „nowi ateści”.

Jak słusznie zauważył G.K. Chesterton, wszyscy „jesteśmy chrześcijanami; chrześcijanami w sensie psychologicznym, nawet jeśli nie w sensie teologicznym”⁹³. Nawet ateści pozostają w pewnym sensie chrześcijanami, jako że nie istnieje już świat przedchrześcijański, a zatem nie jest możliwe życie „jakby nic się nie wydarzyło”; nie jesteśmy sobie w stanie nawet wyobrazić, jak to jest być czy to wierzącym, czy ateistą przedchrześcijańskim. Wolno na nowych ateistów patrzeć nie tylko jak na dzieci epoki ulegające „duchowi czasów”⁹⁴, w jakich przyszło im żyć, ale również jak na potomków chrześcijańskiej wiary, dzięki której mogą być tym, kim są, nawet jeśli sama wiara została przez nich odrzucona. W świetle jednej z Jezusowych przypowieści można by w nich widzieć nawet synów marnotrawnych Boga chrześcijańskiego, od którego przyjęli dziedzictwo (obraz Boga i świata, a także wolność), które następnie roztrwonili w „dalekich stronach”, gdzie żywili się strąkami materializmu. Drogę powrotu znają, może zechcą z niej skorzystać.

Słowa kluczowe: Bóg, ateizm, nowy ateizm, Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Wcielenie, Chalcedon, formuła Chalcedonu, nestorianizm, monofizytyzm, Pismo Święte, nauka, racjonalizm, fideizm, ewolucja, materializm, Objawienie, herezja.

⁹³ G.K. CHESTERTON, *Wiekuiasty człowiek*, tłum. M. Sobolewska, Warszawa-Ząbki 2004, s. 266.

⁹⁴ Por. TENŹE, *Rady, które odrzucamy*, w: tenże, *Obrona wiary. Wybór publicystyki (1920-1930)*, tłum. Jaga Rydzewska, Warszawa 2012, s. 67: „Jedynie Kościół katolicki broni człowieka przed ponizającą niewolą, jaką jest bycie typowym dzieckiem swoich czasów”.

New Atheism in the Theological Perspective

Summary

Judeo-Christian Revelation shows not only God, but also a man, and all the reality as well, especially in their relation to God. Therefore, one is allowed to talk about “lay heresies”, that is the wrong understanding of the created reality. The “Christological formula” of Chalcedon stressing the synthesis that takes place “unconfusedly and indivisibly” can help to estimate the degree to which the “new atheism” is a heretical interpretation of reality; it happens when things that are created are “divided” from the Creator, which, in turn, leads to “monophysitic” perception of the world chosen by Richard Dawkins and Christopher Hitchens.

Keywords: God, atheism, new atheism, Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Incarnation, Chalcedon, the Chalcedonian formula, nestorianism, monophysitism, the Holy Bible, science, rationalism, fideism, evolution, materialism, Revelation, heresy.

MICHAŁ JÓŻWIK

MIĘDZYPOKOLENIOWY PRZEKAZ WARTOŚCI W RODZINIE

Rodzina współczesna przeżywa różne sytuacje kryzysowe. Sytuacje te wynikają z uwarunkowań makrospołecznych, takich jak bezrobocie, brak mieszkań, ubóstwo ekonomiczne, mechanizmy wolnego rynku, napływ różnych wartości społecznych z państw Europy Zachodniej. Zmieniają się także uwarunkowania wewnątrzrodzinne, w których występuje dysfunkcja emocjonalna, strukturalna, aksjologiczna i społeczna.

Rodzina współczesna charakteryzuje się indywidualnością i autonomizacją, izoluje się od szerszych zbiorowości, przez co wzrasta jej intymność. Zauważalny jest również zanik tradycyjnych form małżeństwa i rodziny na rzecz związku opartego na wartościach, normach charakterystycznych dla modelu partnerskiego¹.

Dom rodzinny jest dla dzieci i młodzieży niezmiernie ważnym środowiskiem społecznym, w którym kształtują się postawy, normy postępowania, wzory zachowań, a także system wartości. Dzieci pod wpływem obserwacji i naśladowania rodziców, a także w drodze świadomych oddziaływań rodzicielskich poznają elementy świata społecznego.

Rodzina, a szczególnie matka i ojciec są pierwszymi i najważniejszymi nauczycielami i wychowawcami dla dzieci, uczą je zachowań akceptowanych przez społeczeństwo, tworząc w ten sposób system pewnych hierarchii zachowań i wartości życiowych.

Rodzina jako podstawowa i niezastąpiona wspólnota jest środowiskiem stwarzającym najlepsze warunki do przekazywania z pokolenia na pokolenie wartości kulturowych, społecznych, moralnych i religijnych².

¹ Z. TYSZKA, *Rodzina w świecie współczesnym – jej znaczenie dla jednostki w społeczeństwie*, „Roczniki Socjologii Rodziny” 1994, t. VI, s. 12.

² D. RUSZKIEWICZ, *Realizacja funkcji opiekuńczo-wychowawczej w rodzinie samotnego ojca*, Toruń 2005, s. 14.

Szczególne rola rodziny jako instytucji wychowawczej, w której następuje transmisja wartości społecznych młodemu pokoleniu występuje we współczesnych czasach, w których coraz większą siłą ujawnia się konfuzja różnych wzorów społecznych, kultury życia, zwyczajów i wartości przekazywanych głównie przez telewizję, Internet, szkołę, grupę rówieśniczą. Selekcję tych wartości i norm społecznych przekazywanych przez struktury makrospołeczne, w tym przede wszystkim przez mass media, musi dokonywać środowisko rodzinne.

Traktując rodzinę jako grupę, nie należy jednak odrzucać jej związku ze środowiskiem³. Rodzina stanowi najbardziej powszechne środowisko życia i wychowania człowieka. Odgrywa bardzo ważną rolę w kształtowaniu osobowości dziecka. Tutaj następuje przekazanie wartości, światopoglądu oraz kształtowanie postaw dziecka⁴.

Związki między rodziną a wartościami są liczne i bardzo różnorodne. Rodzinę można też uważać za kolebkę wartości: w bliskich interakcjach z członkami rodziny dziecko kształtuje swoje poglądy i przekonania, tu utrwała normy zachowań oraz poznaje wzory doświadczeń zbiorowych i rozwija relacje oparte na określonych wyznacznikach i celach.

Rodzina stanowiąca podstawę życia społecznego przygotowuje do wejścia w świat kultury danego społeczeństwa, przekazuje normy postępowania i wzory zachowań.

Można stwierdzić, iż zależność ta jest obustronna. Z jednej strony dziecko rozwija się w rodzinie, a z drugiej rodzice – niekiedy w sposób niezamierzony – kształtują się w trakcie pełnienia ról rodzicielskich. Od lat wskazuje się, że wychowanie dziecka wzbogaca rodziców pod względem psychicznym, uczy nowego odniesienia do wartości życia ludzkiego, pozwala na nowo spojrzeć na człowieka jako osobę.

Nie jest możliwe wychowanie i kształtowanie tożsamości młodego człowieka bez wartości. Wartości warunkują stosunek do otaczającego świata, wpływają na ocenę przeszłości oraz na wybór celów i kierunków działania w przyszłości⁵.

Rodzina formuje i kształtuje świat wartości dorosłych członków nie tylko ze względu na pełnienie ról wychowawczych. Samo uczestnictwo w rodzinie, interakcje wewnątrzpokoleniowe (między małżonkami, rodzeństwem, dalszymi członkami rodziny), jak i międzypokoleniowe (z dziadkami i dziećmi) wymagają aktywnego zaangażowania i niekiedy weryfikacji własnych idei, poglądów i zachowań. Poszczególni członkowie rodziny przyczyniają się do kształtowania się wartości, uczestniczą w realizacji zadań grupowych oraz

³ Por. T. KUKOŁOWICZ, *Rodzina wychowuje*, Stalowa Wola 1998, s. 9–10.

⁴ Por. JAN PAWEŁ II, *O małżeństwie i rodzinie*, oprac. J. SOBIEPON, Warszawa 1983, s. 23.

⁵ P. OLEŚ, *System klaryfikacji wartości: założenia, zastosowanie, przegląd niektórych technik*, „Roczniki Filozoficzne” 31(1983), z. 4, s. 87.

wpływają na wybór celów i zadań indywidualnych. Zmiany te dokonują się także w wymiarze temporalnym, gdy w poszczególnych fazach rozwoju rodziny wymagane jest podejmowanie nowych ról rodzinnych. W rodzinie należy widzieć oryginalne źródło relacji wychowawczej i poszukiwać możliwości odkrycia jej istoty⁶.

Celem niniejszego artykułu jest próba udzielenia odpowiedzi, jakie znaczenie ma międzypokoleniowy przekaz wartości w rodzinie i jego wpływ na współczesną rodzinę. A także ukazanie ciągłości i zmian w strukturze i funkcjach współczesnej rodziny.

1. Przekaz systemu wartości w środowisku rodzinnym

Każda jednostka ludzka, grupa społeczna, w tym i wspólnota rodzinna w sposób mniej lub bardziej uświadomiony dąży do osiągnięcia pewnych określonych zadań. Podejmuje działania, które prowadzą do pozyskania wyznaczonych przez siebie celów bliższych i dalszych, jednostkowych czy ogólnych, osobistych lub społecznych.

Codziennie funkcjonowanie rodziny i jej członków związane jest z różnymi wartościami życiowymi i edukacyjnymi, wychowawczymi i społecznymi, osobistymi i zawodowymi itp.

Każde działanie ludzkiej jednostki dotyczące wyborów zachowania, odpowiedniego postępowania, działania zgodnego z normami uznawanymi w społeczeństwie stanowi rzeczywistą wartość. Człowiek rozróżnia poszczególne rodzaje wartości w oparciu o własne przeżycia⁷.

Życie każdego człowieka i funkcjonowanie rodziny związane jest z wartościami – przejmują cele i normy życiowe (wartości) od innych podmiotów, w tym od rodziny, uwewnętrzniają je jako własne oraz przejawiają w zachowaniach, tworząc pewne pragnienia, potrzeby, dążenia, motywacje, cele i aspiracje życiowe.

Wartość jest przede wszystkim kategorią aksjologiczną oznaczającą to, co cenne, godne pożądania, co stanowi cel dążeń człowieka, stanowi więc podstawę, z której wyprowadzane są cele i dążenia życiowe jednostek i grup społecznych⁸.

Jedne wartości człowiek ceni bardziej, inne mniej, dlatego występują one w określonej hierarchii; jedne uznawane są za wyższe, a inne za niższe⁹. Na

⁶ M. NOWAK, *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin 2001, s. 485.

⁷ W. ANASZ, *Wartości młodego pokolenia w dobie transformacji ustrojowej Polski*, Częstochowa 1995, s. 85.

⁸ J. TUROWSKI, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 1994, s. 17.

⁹ A. B. STĘPIEŃ, *Z problematyki doświadczenia wartości*, „Zeszyty Naukowe KUL” 23 (1980) nr 1, s. 33.

szczyście wartości stoją te, które w pewnym sensie zwieńczają inne i można je określić jako najważniejsze i bezcenne.

Zbiór pewnych wartości przyjętych przez jednostkę czy wspólnotę rodzinną zobiektywizowanych w świadomości grupy rodzinnej lub poszczególnych jej członków stanowi określony system wartości. System ten to „hierarchicznie uporządkowany zbiór wartości, które z punktu widzenia jej istnienia i realizacji zadań życiowych wynikających z osobowego bytu są ważne, konieczne, cenne i pożądane”¹⁰.

Mówiąc o wartościach chrześcijańskich, mamy na myśli te, które wynikają z Ewangelii i nauczania Kościoła. Oczywiście nie są one zawieszane w próżni, lecz funkcjonują w całym złożonym systemie różnych wartości, które są uwarunkowane różnorodnymi czynnikami.

W sytuacji współczesnych tendencji zmierzających do marginalizowania w życiu społecznym potrzeb religijnych, a nawet wprost degradujących życie duchowe ludzi, coraz częściej transcendentale odniesienia człowieka mają charakter indywidualny i są osobistym poszukiwaniem sensu życia oraz tożsamości¹¹. W konsekwencji religia analizowana jako wartość podlega znacznym zmianom.

Wartości są obecne w życiu każdego człowieka, stanowią o jego egzystencji, jakości i sensie życia, zaspokajają określone potrzeby wpływają na wybory życiowe, poglądy, postawy¹².

Współczesne czasy charakteryzują się dynamicznymi zmianami w sferze społecznej, politycznej i gospodarczej. Zmiany te powodują przewartościowanie w społeczeństwie poglądów, oczekiwań, wzorów zachowań i norm życiowych.

Postępujące dość szybko zmiany makrospołeczne mają bezpośredni lub pośredni wpływ na funkcje rodziny, modele i strategie życia małżeńskiego i rodzinnego oraz postawy rodzicielskie, tworząc nowe, inne niż dotąd wzory dążeń do osiągnięcia celów małżeńsko-rodzinych młodego pokolenia.

Rodzina jest tym środowiskiem społecznym, z którego wywodzi się każda jednostka ludzka, w niej rodzi się, rozwija emocjonalnie i społecznie, nabywa podstawowe umiejętności współdziałania i komunikacji, przyswaja wartości od rodziców wraz z ich językiem, zachowaniami, sposobem okazywania uczuć, postaw i stosunku do siebie samego i innych ludzi. W rodzinie dziecko przyswaja sobie zakres swych wyobrażeń i emocji oraz kształtuje podstawowe potrzeby i dążenia.

Własną hierarchię wartości tworzy rodzina jako grupa społeczna, w której następuje przekazywanie tychże wartości następnemu pokoleniu. Przekaz

¹⁰ K. OSTROWSKA, *W poszukiwaniu wartości*, Gdańsk 1994, s. 15.

¹¹ F.W. WAWRO, *Socjologiczno-pedagogiczne mechanizmy warunkujące wzmocnienie tożsamości grupowej*, „Roczniki Nauk Społecznych” 30 (2002), z. 2, s. 73.

¹² R. JUSIAK, *Wartości preferowane przez nauczycieli szkół sandomierskich. Raport z badań*, „Roczniki Nauk Społecznych” 28-29 (2000–2001), z. 2, s. 29.

ten sprowadza się zasadniczo do dwóch procesów. „Pierwszy z nich przebiega wewnątrz diady małżeńskiej i polega na modyfikowaniu wartości i norm moralnych małżonków na skutek wzajemnych oddziaływań, inaczej mówiąc polega na wyrównywaniu się wartości małżonków. Drugi typ przekazu obejmuje wpływ rodziców na kształtujący się system wartości i norm etycznych ich dzieci, a w miarę dorastania polega także na wpływie dzieci na system wartości rodziców¹³.

Przekaz tych pierwszych wartości dziecięcych dokonuje się przez więź uczuciową, dialog werbalny i niewerbalny z rodzicami jako najbliższymi osobami dla dziecka. W toku rozwoju dziecka pojawiają się naśladownictwo, identyfikacja i aktywne uczestnictwo w życiu rodzinnym.

W zależności od wieku dziecka, procesy internalizacji w środowisku rodzinnym zachodzą dwutorowo. W pierwszym etapie internalizacji dzieci zapoznają się z opiniami i argumentami przemawiającymi za słusznością wartości, nabywają w ten sposób zdolności do kontroli wewnętrznej. Natomiast u młodzieży z ukształtowanymi mechanizmami kontroli wewnętrznej – proces ten przebiega poprzez włączenie do systemu nowych wartości już wcześniej zinternalizowanych.

Pierwszym środowiskiem rozwoju i kształtowania się osobowości młodego człowieka jest rodzina. Młodzi ludzie opuszczając dom rodzinny, zabierają w sobie na całe życie część własnego „ja” ukształtowaną przez rodziców lub na ich wzór. Jest to dziedzictwo człowieczeństwa widoczne szczególnie w kontekście konkretnej sytuacji społecznej. Ważnym składnikiem tego dziedzictwa jest kultura i język. To właśnie za pośrednictwem języka społeczne więzi człowieka wykraczają poza środowisko rodzinne¹⁴.

Jan Paweł II zwraca uwagę na znaczenie i konsekwencje etyczne dziedzictwa społeczeństwa. Każdy człowiek w swoim własnym unikalnym i szczególnym człowieczeństwie otrzymuje od własnej macierzystej społeczności wiarę oraz wartości. Te duchowe dobra należy rozwinąć i pomnożyć w swoim życiu tak, aby jeszcze lepiej służyły one następnym pokoleniom¹⁵.

Więzi emocjonalne w rodzinie kształtują się w drodze wzajemnych, serdecznych interakcji między członkami rodziny, miłości rodzicielskiej do dziecka a także w wyniku biologicznych więzów krwi, jakie łączą rodziców z dzieckiem oraz dzieci między sobą. Ścisłe więzi emocjonalne, szczególnie w pierwszych okresach życia dziecka, mają niezwykle istotne znaczenie dla wspólnych przeżyć emocjonalnych, współdziałania rodziców z dziećmi, życzliwego dialogu, które generują wspólnotę poglądów rodziców i dzieci, zachowań

¹³ P. BRZOZOWSKI, *Przekazywanie wartości w rodzinie*, „Psychologia Wychowawcza” 1993 nr 2, s. 190.

¹⁴ Por. JAN PAWEŁ II, *Wychowanie człowieka do wartości moralnych. Do uczestników XIV Światowego Kongresu Szkół Katolickich*, OsRomPol 15 (1994), nr 5 (163), s. 16.

¹⁵ JAN PAWEŁ II, List apostołowski *Parati Semper* (31 marca 1985), nr 11 i 14.

zgodnych z wymaganiami społecznymi i rodzinnymi, wartości przyjmowanych przez dzieci od najbliższych im osób – rodziców.

Niezwyczajnie ważne znaczenie w kształtowaniu przez środowisko rodzinne wartości u dzieci oraz przekazywaniu wartości rodzinnych młodemu pokoleniu ma świadomość wychowawcza rodziców. Świadomość rodzicielska oznacza przede wszystkim określony poziom wiedzy pedagogicznej, uznawany system wartości i ocen w sprawach wychowawczych oraz praktyczne postępowanie wychowawcze, osobistą wiedzę¹⁶.

Rodzice przekazując wartościowe normy życiowe, moralne, estetyczne i religijne muszą mieć wysoki poziom świadomości wychowawczej, który cechuje się stanem uwagi, czujności i odpowiedzialności za to, co czynią, jak wychowują, jaki mają stosunek do dzieci i ich problemów edukacyjnych, wychowawczych, poglądów, postaw.

W procesie przekazywania wartości, zwłaszcza moralnych, musi funkcjonować wierność wypowiedzanym słowom, poglądom i głoszonym wartościom, jedność postawy, zachowań i czynów rodziców w życiu codziennym, bezpośredni kontakt interpersonalny między rodzicami i dziećmi w przekazie wartości. Podstawową formą tych kontaktów jest rozmowa i dialog z dzieckiem. Przekaz wartości w rodzinie należy traktować jako proces a nie jednorazową sytuację¹⁷.

Obecnie w życiu kulturowo-społecznym ujawniają się tendencje do marginalizowania potrzeb religijnych, a nawet wprost dostrzeganą w cywilizacji europejskiej degradację życia duchowego ludzi. Można też zaobserwować dyskryminację poglądów i wartości katolickich. Natomiast bez trudności propaguje się i upowszechnia synkretyczne i parareligijne formy zachowań.

W odpowiedzialnie pełnionej funkcji rodzicielskiej i świadomości również w kształtowaniu korzystnie społecznego systemu wartości u dzieci, znaczące miejsce mają w środowisku rodzinnym postawy wychowawcze matki i ojca. One w dużym stopniu decydują o zakresie i poziomie zaspakajania potrzeb psychicznych i społecznych, kształtują wzory postępowania w rodzinie, które mogą być w mniejszym bądź większym stopniu internalizowane w toku naśladownictwa i identyfikacji, umożliwiając przyswajanie różnych wartości i norm jednostkowych lub społecznych.

Rodzice są dla dziecka od wczesnego dzieciństwa do wieku dorosłości osobami znaczącymi, dają mu poczucie bezpieczeństwa, opieki, uznania, akceptacji i miłości¹⁸.

¹⁶ S. KAWULA, J. BRĄGIEL, A. W. JANKE, *Pedagogika rodziny*, Toruń 2004, s. 15.

¹⁷ J. JARON, *Przeszkody i trudności w procesie internalizacji wartości moralnych w rodzinie* [w:] *Problemy współczesnej rodziny w Polsce*, red. H. CUDAK, Piotrków Trybunalski 1998, s. 268.

¹⁸ A. KWAK, M. WOLFE, *Kształtowanie i realizacja ról rodzicielskich*, [w:] *Współczesna rodzina polska - jej stan i perspektywy*, red. H. CUDAK, H. MARZEC, Piotrków Trybunalski 2005, s. 23.

Postawa rodzicielska określana jest na ogół jako dyspozycja psychiczna jednostki ludzkiej – rodzica do pojawiania się względnie trwałej struktury procesów poznawczych, emocjonalnych, tendencji do zachowań, w której wyraża się określony stosunek do dzieci¹⁹.

Z postawami rodzicielskimi oraz więzami emocjonalnymi w rodzinie łączy się w istotny sposób atmosfera domowa jako czynnik optymalizujący bądź zaburzający przekaz rodzinnych wartości. Stanowi ona ważny paradygmat przeżyć psychicznych i społecznych dzieci w środowisku rodzinnym, które są podłożem do kształtowania poglądów, interakcji międzyludzkich, stosunku do określonych zjawisk ocen i wzorów zachowań. Zbiór tych elementów życia i zachowań dzieci i młodzieży tworzy system pewnych wartości, które są przyswajane i realizowane w codziennym życiu.

Atmosferę domu rodzinnego tworzy układ wzajemnych stosunków, charakter więzi emocjonalnej, wzajemne traktowanie siebie przez członków rodziny, a w pierwszym rzędzie ustosunkowanie się rodziców do siebie nawzajem i do dzieci²⁰.

We współczesnych rodzinach nie zawsze dom rodzinny jest dla jej członków oazą spokoju, życzliwości i ciepła domowego. Często obecne są w nim konfliktość, nadmiar emocji a nawet agresja, nieufność, złośliwość, obojętność na potrzeby członków rodziny, przygnębienie i samotność. Występuje w takiej rodzinie dysfunkcja emocjonalna i wychowawczo-opiekuńcza, przejawiająca się w rezygnacji z dialogu rodzinnego, wsparcia psychicznego, nieporozumieniu, osłabieniu bądź zerwaniu związków uczuciowych rodziców z dziećmi.

Niekorzystna atmosfera domu rodzinnego, pełna napięć, stresów i konfliktów powoduje u dzieci z tego środowiska proces stopniowego odchodzenia od obowiązujących w społeczeństwie wartości moralnych i społecznych.

Zaburzony u tych dzieci jest system wartości, graniczący często z nieprzystosowaniem społecznym, demoralizacją, które wyraźnie różnią ich w zachowaniach, poglądach, postawach i stosunku do rodziny i innych osób w otoczeniu społecznym od ich rówieśników funkcjonujących w środowisku rodzinnym, w którym dominuje przyjazna, serdeczna, pełna miłości atmosfera domowa.

Rola rodziców w kształtowaniu cech charakteru, zrębów osobowości dziecka, jego systemu wartości i kultury duchowej jest nieoceniona²¹.

Życie ludzkie jest ciągłym odkrywaniem różnych wartości. Wartości te modelują zarówno samego człowieka, jak i otaczający go świat. Mimo iż dzieje się to przez całe życie, to jednak szczególnie widoczne jest w okresie młodości. Nie wystarczy młodzięcze, często instynktowne, pragnienie pokoju bądź sprawiedliwości. Konieczne staje się mocne przekonanie moralne oparte na uznanych, prawdziwych wartościach i obejmujące całość ludzkich dylematów.

¹⁹ M. PLOPA, *Psychologia rodziny: teoria i badania*, Kraków 2005, s. 20.

²⁰ M. TYSZKOWA, *Badanie nad uspołecznieniem i osobowością dzieci jedynych i mających rodzeństwo*, [w:] *Rodzina a rozwój jednostki*, red. M. TYSZKOWA, Poznań 1990, s. 25.

²¹ J. REMBOWSKI, *Więzi uczuciowe w rodzinie*, Warszawa 1972, s. 83.

2. Religijność współczesnej młodzieży

Religijność jest nastawieniem życiowym człowieka, przez które wyraża on i realizuje swój stosunek do Boga. Religijność ma charakter subiektywny, indywidualny i odnosi się zwykle do pojedynczego człowieka. Każdy człowiek ma szczególną zdolność do bycia religijnym. Jednak ostatecznie religijność – jako akt ludzki – jest wynikiem własnego wyboru²².

Wiek młodzieńczy przynosi ze sobą szereg istotnych decyzji życiowych. Wspierany duchowo przez swoje otoczenie, a mimo to samotny ze swoim sumieniem, młody człowiek musi coraz częściej mądrze kierować swoim życiem. Życiowe przeciwieństwa coraz silniej walczą w nim samym, domagając się odpowiedniego przyjęcia albo odrzucenia. W takich warunkach ideał ewangeliczny powinien być odpowiednio przekazany i świadomie przyjęty, nadając sens życiu młodego człowieka.

Jednym z najbardziej dotkliwych kryzysów, jakimi wstrząsany jest nasz współczesny świat, jest zagubienie przez wielu ludzi właściwego sensu życia. Ludzie ci nierzadko szukają istoty egzystencji w niczym nieograniczonym konsumizmie, nienaturalnie rozbudzonym erotyzmie, przyjmowaniu narkotyków bądź nadużywaniu alkoholu. Takie poszukiwania zwykle zamiast szczęścia przynoszą smutek, uczucie wewnętrznej pustki, a czasem wręcz rozpacz²³.

Jan Paweł II zwrócił uwagę na potrzebę porządkowania całej kultury młodzieżowej w perspektywie „światła wiary”. Zapewnił również, że poszanowanie dla przekonań religijnych katolickiej młodzieży, jak i postanowienia, ułatwiające wychowanie jej w wierze, „przyniosą na pewno zaszczyt wszelkim rządóm, na jakimkolwiek systemie rządzenia by się one opierały i jakakolwiek kierowałyby nimi ideologia”²⁴.

Młodzi ulegają fascynacji tak zwanym „społeczeństwem konsumpcyjnym”, które ogranicza ich wolność, zamykając w kręgu indywidualistycznej, materialistycznej i hedonistycznej interpretacji ludzkiego życia. Konsumpcja jako część kultury popularnej w ponowoczesności zyskuje miano wartości²⁵. Wartość ta jako cel sam w sobie coraz częściej ceniona jest i przekazywana przez rodziny polskie. Dzieci często więc przyjmują do konsumpcji szczególny stosunek – jako podstawowej wartości swoich rodziców.

²² Por. P. BRAŃKA, *Religijność a percepcja Jana Pawła II przez młodzież*, Sosnowiec 2002, s. 17.

²³ Por. JAN PAWEŁ II, *Orędzie na III Światowy Dzień Młodzieży*, [w:] *Jan Paweł II do młodzieży (1978–2005). Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, Poznań 2005, s. 68–69.

²⁴ *Catechezi tradendae* 69, por. J. BAGROWICZ, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży: źródła i cele*, Toruń 2000, s. 181–182; por. J. KRAJCZYŃSKI, *Wychowanie dzieci i młodzieży w świetle posoborowych dokumentów Stolicy Apostolskiej i Episkopatu Polski: studium kanoniczno-pastoralne*, Płock 2002, s. 99.

²⁵ B. SZACKA, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003, s. 429.

Jedynym celem życia staje się w tej sytuacji dobrobyt materialny, który trzeba osiągnąć bezwarunkowo i za wszelką cenę. W konsekwencji odrzuca się wszystko, co wiąże się z ofiarą oraz rezygnuje z trudu poszukiwania i uwzględniania w życiu wartości duchowo-religijnych. Pierwszeństwo „być” przed „mieć” zastępuje troska o rzeczy materialne. Efektem tego jest rozumienie wartości osoby i relacji społecznych nie według logiki daru czy bezinteresowności, ale według egoistycznej chęci posiadania i instrumentalnego traktowania drugiego człowieka. Traktowanie w taki sposób ludzkiej płciowości przez pozbawienie jej godności wzajemnego daru dla drugiej osoby lub na służbę wspólnocie powoduje czynienie z niej jedynie dobra konsumpcyjnego. W ten sposób przeżycia uczuciowe wielu młodych osób nie prowadzą do uporządkowanego rozwoju ich osobowości, lecz powodują poważne problemy w sferze psychologicznej i etycznej.

W wielu przypadkach postawę takich dylematów młodych ludzi stanowi niewłaściwe przeżywanie własnej wolności jako ślepego ulegania instynktom lub żądzy. Czymś naturalnym staje się więc naruszanie powszechnie uznanych zasad etycznych, a w sferze religijnej – odrzucenie Boga, obojętność religijna albo życie w taki sposób, jak gdyby Bóg nie istniał²⁶.

Istnienie fundamentalnych wartości chrześcijańskich, w tym przede wszystkim miłości Boga i bliźniego, scala w pewien sposób sens doczesnego bytowania człowieka z istnieniem Boga. Poprzez więź z Bogiem człowiek wierzący nie traci z oczu sensu swojej egzystencji. Dzieje się to również wobec pojawiających się w życiu trudności i problemów. Możemy zaobserwować, że większość młodych ludzi uważa problem sensu ludzkiego życia za bardzo interesujący i sugeruje nad nim głębszą refleksję²⁷.

Pytanie o sens życia staje się szczególnie ważne w sytuacji stopniowego osiągania pewnej granicy możliwości rozwoju bądź tworzenia, narastania uczucia pustki wewnętrznej rozumianej jako bezsens własnego istnienia czy osłabienia wiary współczesnego człowieka²⁸.

Poza wymienionymi problemami, u ludzi młodych występują silne tendencje do subiektywizacji wiary chrześcijańskiej oraz do częściowego lub jedynie warunkowego uczestniczenia w życiu i zadaniach wspólnoty Kościoła. Zachodzi możliwość, że młode pokolenie – wraz ze swoją delikatną odpornością psychiczną – może być pozostawione samo sobie, sfrustrowane i kry-

²⁶ JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostołska Pastores dabo vobis* (25 marca 1992), nr 8.

²⁷ Por. JAN PAWEŁ II, *Sens życia polega na dawaniu. Msza św. dla młodzieży krajów skandynawskich*, OsRomPol 10 (1989) nr 9 (116), s. 29–30; por. S. H. ZARĘBA, *Młodzi wobec sensu życia*, ComP 16 (1996) nr 3(93), s. 6–10.

²⁸ Por. JAN PAWEŁ II, *Z Chrystusem jesteście silni. Msza św. dla młodzieży*, OsRomPol 11(1990) nr 6 (124), s. 9–10; por. J. PAŁYGA, *Sens życia*, ComP 16 (1996) nr 3(93), s. 40–42.

tyczne wobec „świata dorosłych”. Świat ten nie przeżywający konsekwentnie i dojrzałe swojej wiary, nie może zaproponować młodym godnych naśladowania wzorców²⁹.

Wszelkie stworzone wartości mogą utracić swoje znaczenie, jeśli nie będziemy odnosili ich do Boga. W przypadku młodego pokolenia pytanie o cel i sens ludzkiego bytowania ma z reguły swoje źródło w nurcie poszukiwań i niepokojów okresu młodości.

Dla społeczeństw tradycyjnych charakterystyczny był „zamknięty” system wychowawczy z ustalonymi celami wychowawczymi. Rodzice stanowili dla dzieci uosobienie wartości najwyższych. Na bazie tych wartości kształtowano pojęcia etyczne. Rozwój młodego pokolenia był ściśle określony i przebiegał w sposób niezakłócony.

Inaczej sytuacja wyglądała w społeczeństwie współczesnym, pluralistycznym, w którym nie ma jednolitych wzorców kulturowych. W coraz większym stopniu w przekazywaniu wartości młodemu pokoleniu uczestniczą inne grupy pierwotne niż rodzina, jak również grupy wtórne.

Proces socjalizacyjny nie przebiega w tak prosty i oczywisty sposób jak w społeczeństwach tradycyjnych. W tej sytuacji jednostka zostaje pozbawiona drogowskazów postępowania. Sama bierze odpowiedzialność za swoje wybory. Tylko część młodzieży w pełni akceptuje wartości przekazywane przez rodziców. Zauważa się też postawy selektywne wobec tradycji moralnej rodziców, jak również całkowitego zakwestionowania³⁰.

W społeczeństwach otwartych, poddanych szybkim zmianom, młodzież usiłuje samodzielnie kierować swoimi przekonaniem i zachowaniami zarówno w dziedzinie polityki, pracy, czasu wolnego, wyboru partnera życiowego, jak i postaw moralnych i religijnych. Tendencje indywidualistyczne zmierzają do kształtowania takiego modelu stosunków wewnątrzrodzinnych, w których wartości i normy stają się sprawą prywatną.

W nowych warunkach radykalnych przemian społecznych stoimy w obliczu zerwania konsensu rodzinnego wobec przepaści pokoleniowej. Przejście od konsensu do dissensu jest sprawą otwartą. Różnice między pokoleniami, będące zjawiskiem naturalnym, zdają się nasilać, niekiedy nawet są wyolbrzymiane przez młodych („konserwatyzm” rodziców i „postępowość” młodzieży). Rodzinny przekaz wartości moralnych nie przebiega harmonijnie i bez zakłóceń, wręcz przeciwnie – napotyka na wiele trudności i przeszkód, niekiedy nie do przewyciężenia.

Współczesność związana zostaje coraz częściej ze zmiennością, sceptycyzmem i konsumeryzmem. Kwestionuje się ustalony porządek rzeczy, szuka nowych wzorów myślenia i nowych recept na szczęśliwe życie.

²⁹ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Pastores dabo vobis* (25 marca 1992 r.), nr 8.

³⁰ J. MARIANŃSKI, *Wprowadzenie do socjologii moralności*, Lublin 1989, s. 165.

W nowoczesnym społeczeństwie nie tylko rodzice kształtują postawy dzieci, ale również dzieci wywierają modyfikujący wpływ na sposoby myślenia i działania swoich rodziców. Świat wartości młodego pokolenia coraz częściej staje się atrakcyjny dla ludzi dorosłych³¹.

Z drugiej strony, nie brak jest jednak sprzyjających okoliczności i bodźców wpływających na powstanie i rozwój w sercach młodych ludzi prawdziwej potrzeby wartości etycznych i duchowych. Trzeba stwierdzić, że współczesna młodzież z energią i entuzjazmem głosi ideały znane już z historii, takie jak pragnienie wolności, akceptacja bezcennej wartości osoby, potrzeba autentyzmu i przejrzystości, nowy wzorzec wzajemnych związków między mężczyzną i kobietą.

Krytyczna postawa wobec świata dorosłych, nie zawsze opartego na wartościach moralnych i transcendentnych, doświadczenia rówieśników uciekających w narkotyki i przemoc – to wszystko powoduje u młodzieży potrzebę kategorycznego stawiania pytań o wartości mogące nadać pełny sens życiu człowieka, jego cierpieniu i śmierci. Wielu młodych nie kryje w sobie potrzeby życia religijnego i duchowego. W ten sposób pojawia się u nich pragnienie przeżyć duchowych i modlitwy a także powrotu do osobistej, systematycznej lektury słowa Bożego oraz pogłębiania wiedzy teologicznej³².

Jednym z podstawowych zadań Kościoła jest znalezienie drogi do młodego pokolenia. Celem tego działania nie powinna być tylko ewangelizacja młodzieży od lat związanej z Kościołem. Chodzi tu szczególnie o dotarcie do tych grup młodzieży, u których staje się widoczny proces gubienia chrześcijańskich wartości. W dobie „rewolucji informacyjnej” niebagatelnym problemem do zgłębienia wydaje się być kwestia odkrywania aktualnych źródeł i metod przyswajania sobie przez młode pokolenie prawd religijnych oraz podstawowych wartości życiowych poprzez nowe środki komunikacji.

Kościół jako środowisko wychowawcze jest ściśle i harmonijnie połączone ze środowiskiem chrześcijańskiej rodziny. Środowisko to oddziałuje formacyjnie nie tylko poprzez sakramenty, obrzędy czy wymowę liturgii i sztuki, ale także przez wielką różnorodność szkół, stowarzyszeń i różnego typu instytucji, różnymi sposobami wdrażających młodzież do pobożności. „I w tej niewyczerpanej obfitości dzieł wychowawczych, jak z jednej strony jest przedziwną a zarazem niedościgłą macierzyńską opieką Kościoła, tak z drugiej przedziwną jest owa harmonia wyżej wzmiankowana, jaką potrafi on utrzymać z chrześcijańską rodziną, tak że z całą słusznością można powiedzieć, że Kościół i rodzina razem tworzą jedną świątynię chrześcijańskiego wychowania”³³.

³¹ Tamże, s. 194.

³² Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* (25 marca 1992), nr 9.

³³ PIUS XI, *Encyklika Divini illius Magistri* (31 grudnia 1929), *Encykliki*, Warszawa 1938, s. 34, por. J. BAGROWICZ, dz. cyt., s. 156–157.

Kościół dostrzegając szczególną rolę człowieka w świecie, przywiązuje specjalną wagę do okresu jego młodości. To właśnie ten etap życia ludzkiego powoduje systematyczne odradzanie się ludzkich społeczności, w tym także Kościoła. Dlatego właśnie młodość jest tak istotna dla całej ludzkości. Czas młodości kształtuje w człowieku jego ludzkie cechy, szczególnie ważne dla niego samego oraz jego otoczenia w nadchodzącej przyszłości.

Przyszłość ta należeć będzie do młodego pokolenia w taki sam sposób, jak za kształt terażniejszości odpowiada obecne pokolenie osób dorosłych. Tak pojmowana młodość zawiera w sobie nadzieję zarówno ludzką jak i chrześcijańską opartą na oczekiwaniu trwałej rzeczywistości wiecznej obiecanej człowiekowi przez Boga³⁴.

3. Zakończenie

Rodzina jako podstawowa i niezastąpiona wspólnota jest środowiskiem stwarzającym najlepsze warunki do przekazywania z pokolenia na pokolenie wartości kulturowych, społecznych, moralnych i religijnych³⁵.

We współczesnej polskiej rodzinie zarówno ojciec jak i matka pełnią funkcje socjalizacyjne, emocjonalne, edukacyjne, opiekuńczo-wychowawcze.

Zakres i stopień realizowania tych funkcji rodzicielskich może być ważnym paradygmatem do tworzenia systemów wartości u dzieci w środowisku rodzinnym.

Mimo głębokich przemian dotyczących małżeństwa i rodziny pozostaje ona nadal podstawową grupą i instytucją życia społecznego. Rodzina zgodnie ze swą naturą i funkcją biologiczną, społeczną i emocjonalną jest niezmiernie ważną wspólnotą, która zaspokaja potrzeby swych członków, rozwija więzi emocjonalne, kontakty międzyludzkie, kształtuje jednocześnie u młodego pokolenia sferę przeżyć emocjonalnych, estetycznych, sferę poznawczą. Rodzina jest warunkiem ładu społecznego oraz tożsamości i określoności genealogicznej jednostki³⁶.

Współczesna młodzież polska, żyjąca w okresie transformacji i funkcjonująca w pluralistycznym społeczeństwie, dojrzewa nie tylko w warunkach

³⁴ Por. JAN PAWEŁ II, List apostolski *Parati semper* (31 marca 1985); por. JAN PAWEŁ II, *Macie dać Kościołowi swoją młodość. Spotkanie z młodzieżą Szwajcarii Romańskiej*, OsRomPol 5(1984), nr 7 (55), s. 21; JAN PAWEŁ II, *Potrzebuje was Chrystus i Kościół. Homilia do młodzieży w Hradec Kralove*, OsRomPol 18(1997), nr 8–9 (195), s. 12–13; JAN PAWEŁ II, *Program nadziei. Spotkanie z młodzieżą w Namur*, OsRomPol 6 (1985), nr nadzw./II (71), s. 28–29.

³⁵ D. RUSZKIEWICZ, *Realizacja funkcji opiekuńczo-wychowawczej w rodzinie samotnego ojca*, dz. cyt., s. 123.

³⁶ L. KOCIK, *Wzory małżeństwa i rodziny. Od tradycyjnej jednorodności do współczesnych skrajności*, Kraków 2007, s. 7.

usilnego propagowania, przede wszystkim za pośrednictwem środków społecznego przekazu, idei nieograniczonej wolności, ale też i liberalnych wzorców jej zagospodarowania. Sytuacja taka jest poważnym wyzwaniem dla rodziców i osób zaangażowanych bezpośrednio bądź pośrednio w proces wychowawczy. To, czy młodzi ludzie wypracują w sobie odpowiedzialny osąd w kwestiach moralnych, zależy nie tylko od nich samych, ale w dużej mierze od otoczenia społeczno-kulturowego. Można więc zgłosić postulat pedagogiczny, by w pracy wychowawczej zwracać uwagę na odpowiednie prezentowanie i propagowanie wartości humanistycznych, w tym i chrześcijańskich oraz wartości ogólnoludzkich. Należy to czynić w taki sposób, aby jednostka w miarę dojrzewania osobowościowego samodzielnie odkrywała istotne wartości moralne oraz świadomie realizowała je w życiu, czyli w ujęciu chrześcijańskim, wcielała je w sprawnie działające i zrjonalizowane sumienie. Propozycja ta o tyle jest możliwa do zrealizowania, o ile zadba się jednocześnie w społecznym otoczeniu o to, by dostarczyć młodym jednoznacznych kryteriów, na podstawie których będą oni zdolni dokonywać prawidłowego rozeznania w życiu moralnym i społecznym, czyli co jest dobre, a co złe: co społecznie jest aprobowane, a co budzi sprzeciw, burzy wspólny porządek i może powodować negatywne konsekwencje.

Jednak należy zastanowić się, czy w dobie konsumpcji, kultury typu instant, przymusu przyjemności i szczęścia, prymatu zmiany i szybkiego życia odnajduje się starsze pokolenie i czy rzeczywiście stoi na straży wartości i tradycji³⁷.

Międzypokoleniowy przekaz wartości funkcjonujący w kierunku rodzice – dzieci może przebiegać w sposób korzystny wówczas, gdy rodzice mają ukształtowany system wartości etycznych i społecznych uznawanych w społeczeństwie a więzi uczuciowe, atmosfera domowa i postawy rodzicielskie są bliskie dziecku, przepełnione życzliwością i odpowiedzialnością. Zmiana w zakresie jednego elementu (np. odejście ojca) pociąga za sobą zmiany w całości funkcjonowania systemu rodzinnego³⁸.

W minionych pokoleniach i współcześnie wspólnota rodzinna w sposób intencjonalny i celowy bądź intuicyjny wypełnia zadania w sferze wychowania do wartości. Swoją postawą rodzicielską, przykładem, przekazywaniem wiedzy rodzice wprowadzają swe dzieci w życie społeczne, religijne, kulturowe, edukacyjne – kształtują pewne nawyki i normy zachowań oraz wartości moralne, społeczne, emocjonalne i edukacyjne.

Zdrowy (normalny) system rodzinny uwzględnia równowagę między relacją wspólnoty a relacją wymiany³⁹.

³⁷ Z. MELOSİK, *Młodzież a przemiany kultury współczesnej*, [w:] R. LEPPERT, Z. MELOSİK, B. WOJTASİK, *Młodzież wobec niegościnnnej przyszłości*, Wrocław 2005, s. 13–16.

³⁸ J. BRADSHAW, *Zrozumieć rodzinę. Rewolucyjne drogi odnalezienia siebie samego*, Warszawa 1994, s. 24.

³⁹ R. PRASZKIER, *Zmieniać nie zmieniając. Ekologia problemów rodzinnych*, Warszawa 1992, s. 46.

Z drugiej strony przekaz wartości rodzicielskich może przebiegać w sposób niekorzystny dla dziecka. Dotyczy to rodzin dysfunkcyjnych, patologicznych, w których ma miejsce przemoc, agresja, alkoholizm, konflikty, traumatyczna atmosfera domowa. Rodziny te mogą być negatywnymi wzorami zachowań dla dzieci, przekazywać niekorzystny społecznie system wartości.

Środowiska rodzinne, które charakteryzują się zubożałym systemem wartości, nie dążą do przekazu i kształtowania u dzieci pewnych dążeń, motywacji, aktywności poznawczych. Wychowanie realizowane w takich rodzinach będzie ubogie o uwewnętrzniony system wartości ponadczasowych i uniwersalnych.

Rodzina jest częścią złożonego systemu, w którym odbywa się internacjonalizacja wartości zgodnie z preferencjami jego członków⁴⁰. Przeobrażenia wartości mają swe podłoże w zmianach zachodzących w społeczeństwach. W społeczeństwach pierwotnych system wartości opierał się w religii i zmienił bardzo wolno, natomiast wraz z procesem modernizacji i industrializacji, wartości stawały się bardziej świeckie, racjonalne oraz otwarte na zmiany. W procesach przemian zostaje zburzony całkowicie jeden porządek aksjologiczny i na jego miejscu pojawia się nagle lub stopniowo porządek nowy. W warunkach mniej gwałtownej zmiany społecznej nowe wartości łączą się ze starymi, niekiedy przechodzą przez „filtr” starych. Dokonuje się powolna wymiana wartości⁴¹. Zmiana wartości przebiega dwukierunkowo: od wartości materialistycznych, związanych z potrzebami egzystencjalnymi do wartości postmaterialistycznych, obejmujących m. in. swobodę wyboru (przyjaciół, pełnionych ról, wychowywania dzieci, wzorów konsumpcyjnych), samorealizację, emancypację kobiet i jakość życia.

Następuje też przejście od tradycyjnego modelu rodziny i tradycyjnego podziału ról w rodzinie (kobieta zajmuje się domem i dziećmi) do pluralizmu modeli rodziny oraz podziału ról w rodzinie związanego z aktywacją zawodową kobiet⁴².

Nie wszyscy rodzice potrafią sprostać dziś wychowaniu, rola wychowawcza rodziców zastępowana jest zazwyczaj przez media i grupy rówieśni-

⁴⁰ S. FEL, *Oswalda von Nell-Breuninga koncepcja ładu społecznego*, Lublin 2009, s. 96.

⁴¹ J. MARIANŃSKI, *Kryzys moralny czy transformacja wartości?*, [w:] *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, Warszawa 1999, s. 251.

⁴² R. INGLEHART, *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton 1997, s. 8–10; por. A. BASIŃSKA, *Ku partnerskiemu modelowi małżeństwa – zmiana wartości w polskiej rodzinie na tle 12 krajów Europy Środkowo-Wschodniej*, [w:] *Wartości w rodzinie: ciągłość i zmiana*, red. W. MU-SZYŃSKI, Toruń 2010, s. 118.

cze – wielu rodziców przerzuca na innych obowiązki kształcenia i wychowania swojego dziecka. Wspólny wysiłek wszystkich, którym na sercu leży dobro dzieci i młodzieży, może zmienić niewłaściwy kierunek ich rozwoju społecznego. Jednak podstawowe funkcje wychowawcze powinni spełniać rodzice, a nauczyciele, wychowawcy czy członkowie różnych instytucji i organizacji społecznych mogą ich w tym jedynie wspomagać. Najważniejszy jest przecież wspólny cel – towarzyszenie młodemu człowiekowi w jego odpowiednim – pełnym i harmonijnym rozwoju, a poprzez to uchronienie go przed niebezpieczeństwami wieku młodzieńczego we współczesnym świecie⁴³.

Mimo że młodzież, szczególnie w wieku dojrzewania, doświadcza konfuzji różnych wartości oddziałujących na nią z wielu środowisk: rówieśniczego, szkolnego, lokalnego, mass mediów, Internetu – to podstawą i fundamentem hierarchii wartości jest to, co zostało ukształtowane w okresie dzieciństwa we wspólnocie rodzinnej.

Słowa kluczowe: rodzina, rodzice, tradycja, wartości rodziny, wychowanie religijne.

Intergenerational Transfer of Values in the Family

Summary

The modern family experiences various crisis situations. These situations result from micro-sociological conditions such as: unemployment, lack of accommodation, economic poverty, mechanisms of the free market, inpouring of various values from the countries of Western Europe.

The modern family is characterized by individuality and autonomy, isolates itself from any wider communities because of which its intimacy grows. The disappearance of traditional forms of marriage and family is also observable for the benefit of a relationship based on values, norms characteristic for the partner model.

Family home is an extremely important social environment for children and young people, in which the grounds, norms of dealing, patterns of behaviour and the system of values are instilled into them.

⁴³ A., BŁASIAK, *Dom rodzinny i szkoła – środowiska współtworzące osobowość dziecka*, [w:] *Rodzina. Szkoła. Kościół*, red. W. KUBIK, Kraków 2000, s. 28–29.

The goal of the following article is to attempt to answer the question what the value of intergenerational transfer of values in the family is and its impact on the modern family and also presenting the continuity of changes in the structure and functions of the modern family.

Keywords: family, parents, tradition, values in the family, religious upbringing.

JERZY TUPIKOWSKI CMF

KRYTYCZNA REKONSTRUKCJA GŁÓWNYCH ZAŁOŻEŃ ANALITYCZNEJ TEOLOGII NATURALNEJ J. HICKA

1. Uwagi wstępne

Dość często formułowaną tezę dotyczącą ateizmu jest ta, że, ściśle rzecz ujmując, nie jest on w zasadzie postawą wyraźnie intelektualną, co raczej decyżją woli – jest wyborem życiowej postawy, koncentrującej się na wykazaniu prawdziwości *przekonania* o charakterze praktycznym, że Bóg nie istnieje, a zatem i *przedmiot* wiary religijnej jest swoistym zbiorem pustym. Pytanie jednak fundamentalne, kluczowe, zwłaszcza z filozoficznego punktu widzenia, jakie się tutaj zarysowuje jest takie: Czy jakiegokolwiek twierdzenia ateistyczne mają jakiś poznawczy sens? Oczywiście, nie sprowadzając debaty do poziomu banalności, zasadne do poważnej dyskusji wydaje się rozważenie kwestii, czy w ogóle można na poziomie refleksji ontologicznej udowodniać, że jakiś przedmiot nie istnieje?

Bardzo interesującą w tym kontekście myśl artykułuje J.M. Bocheński, sądząc, że:

Żaden wielki myśliciel nigdy nie podawał w wątpliwość istnienia Boga. To może – kontynuuje – brzmieć dziwnie, jeśli pomyśleć o sporej liczbie tak zwanych ateistów. Jeśli jednak przyjrzeć się sprawie bliżej, to okaże się, że spór filozoficzny wcale nie toczy się o *istnienie* absolutu, czegoś nieskończonego. [...] Bo przecząc z wielką stanowczością istnieniu *chrześcijańskiego* Boga, twierdzą jednocześnie zazwyczaj, że świat jest nieskończony, wieczny, nieograniczony, absolutny. Co więcej, ich postawa jest pod niejednym względem jak każdy łatwo może sprawdzić, typowo religijna.

I wyprowadzając wniosek końcowy mówi: „Sporny problem polega [...] nie na tym, czy Bóg istnieje, lecz na tym, jak Go sobie powinniśmy wyobrazić”¹. Z uwagi tej wynika, że główny problem nie polega na samym braku afirmacji dla sądu w postaci: „Bóg istnieje”, lecz raczej na odpowiedzi na pytanie: w *jakiego* Boga, w jaki Jego *model*, czy *rozumienie* ewentualny ateista nie wierzy, czy też nie wyraża jakiegoś afirmującego przekonania głównie co do Jego istnienia, ale i Jego natury.

Naturalnie, sam problem ateizmu (oczywiście, w tle także problem agnostycyzmu) jest problemem zdecydowanie dłuższym, niż historia filozoficznej myśli kilku ostatnich wieków, niemniej jednak, to myśl w nich zawarta w znacznej mierze przyczyniła się i odcisnęła swoje piętno na kształcie współczesnej (XX i XXI-wiecznej) debaty w tym obszarze². Nie ulega wątpliwości, że oświecenie i wyrosły z niego pozytywizm wraz z jego późniejszymi dziejami wyznaczyły klimat podejmowanych aktualnie dyskusji w obronie istnienia Boga oraz tezach temu przeczących. Naturalnie, ze sporym uproszczeniem, ale można twierdzić, że niektóre nurty w ramach szeroko rozumianej filozofii analitycznej w jakiś sposób do tego dziedzictwa nawiązują i je rozwijają, zwłaszcza gdy wziąć pod uwagę przesłanie współczesnego neopoztywizmu w różnych jego odsłonach. Oczywiście, sama filozofia analityczna jako najbardziej prężny sposób współczesnego filozofowania, jest fenomenem niezwykle bogatym i wieloaspektowym – mieści w sobie rozmaite nachylenia merytoryczne: od filozofii języka (naturalnego i idealnego), przez elementy ontologii, filozofii umysłu, aż po filozofię religii i teologię naturalną³.

2. Co z „weryfikowalnością” wypowiedzi o Bogu?

W tym tle należy analizować i interpretować myśl J. Hicka (1992–2012)⁴, jednego z bardziej wpływowych i twórczych przedstawicieli tego nurtu, tym bardziej – to trzeba wyakcentować – że jego zainteresowania, aczkolwiek skoncentrowane głównie wokół zagadnień filozofii religii, to jednak ich naturalną *niszą* jest ogólny klimat – merytoryczny i metodologiczny, właściwy filozofii analitycznej. W tym kontekście warto przywołać trzy wstępne opinie, najpierw M. Kiliszka, który oceniając poglądy J. Hicka podkreśla, że jest on przykładem

¹ J.M. BOCHENSKI, *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1986, s. 71–72.

² Analizy w tym obszarze przeprowadza Z.J. Zdybicka: zob. *Alienacja zasadnicza: człowiek bogiem*, [w:] *Filozofia – wzloty i upadki* (XXXIX Tydzień Filozoficzny KUL), red. A. GUDANIEC, A. NYGA, Lublin 1998, s. 23–37.

³ Zob. na ten temat badania i wnioski, jakie przeprowadza i formułuje T. Szubka: *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław 2009.

⁴ Niniejszy artykuł nawiązuje do podjętych przeze mnie badań na kanwie jego myśli, które zawarłem w książce pt. *Spór o podstawy teizmu. Racje realnego świata, czy kreacja religijnych sensów?* (Wrocław 2009, s. 164–185), ale je poszerza i w świetle nowszej literatury krytycznie porządkuje.

myśliciela reprezentującego tzw. nieredukcjonistyczny nurt analitycznej filozofii religii i szerzej – naturalnej teologii. Zwracając na to uwagę, chce przez to odnotować, iż takie podejście odbiega znacznie od (nazbyt) restryktywnego traktowania dyskursu języka religijnego, który w innych analitycznych opcjach, oceniano jako pozbawiony głębszego (logicznego) poznawczego sensu. W opinii bowiem J. Hicka, reflektowany przez niego język religijny, jak i analizy na polu ontologii, poddają się regułom weryfikacji oraz falsyfikacji, jak ma to miejsce w pozostałych typach ludzkiego rozumowania⁵. Analogiczne uwagi formułuje P. Strzyżyński, który podkreśla to, że filozoficzna myśl J. Hicka oraz – jak mówi – cała „współczesna mentalność” wyrastają „z tego samego ruchu filozoficznego, jakim był empiryzm, pozytywizm i neopozytywizm”⁶. Podobnie I. Ziemiński w swoim wprowadzeniu do książki J. Hicka (*Argumenty za istnieniem Boga*⁷) akcentuje to, że podejście „radykalnego ateizmu” jest głównie wypadkową postulatów neopozytywistów, w przekonaniu których, sensem jakimkolwiek, logicznością odznaczają się wyłącznie zdania poddające się weryfikowalności empirycznej, co nasz autor stara się znacznie neutralizować⁸.

Propozycje rozwiązań przywołanego w tytule artykułu filozofa są, owszem, pod wieloma względami oryginalne, ale w pewnych aspektach także kontrowersyjne, zwłaszcza gdy chodzi o jego stanowisko dotyczące koncepcji tzw. religijnego pluralizmu i w związku z tym, propozycją ograniczenia religijnych roszczeń doktryny chrześcijańskiej. Wspomniana wyżej oryginalność swoją egzemplifikację odnajduje w dwutorowej próbie ujęcia jego myśli. Otóż, po pierwsze, w jego zdecydowanie krytycznej interpretacji i ocenie konkluzywności filozoficznych argumentów za istnieniem Boga (począwszy od kosmologicznych, po różne wersje argumentacji ontologicznej), jak również, po drugie – w jego oryginalnym – autorskim podejściu, jakim jest teoria tzw. „eschatologicznej weryfikacji”⁹. Naturalnie, w tle tych problemów mieszczą się także inne, pokrewne zagadnienia, np. kwestia istnienia zła, mnogość religii (pluralizm relatywistyczny) – ich prawdziwość oraz, co już częściowo zaznaczono, próba logicznego osadzenia sensu języka religijnego.

W świetle uwag poczynionych wyżej, warto podkreślić to, że w różnych publikacjach J. Hicka pojawia się wielokrotnie rzeczowa debata z wieloma współczesnymi przejawami ateizmu, głównie z jego otoczką *teoretyczną*. W jego opinii, podstawowym aktualnie problemem nie jest sama negacja jako

⁵ Por. M. KILISZEK, *Lingwistyczna filozofia religii. Analiza teorii I.T. Ramseya*, Lublin 1983, s. 57.

⁶ P. STRZYŻYŃSKI, *Wolność wiary religijnej we współczesnej kulturze zachodniej w świetle Johna Hicka koncepcji wiary*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z.J. ZDYBICKA, J. HERBUT, Lublin 1997, s. 764.

⁷ Tłum. M. Kuniński, Kraków 1994.

⁸ I. ZIEMIŃSKI, *John Hick i dylematy filozofii Boga*, [w:] J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, s. 7–31 (zwłaszcza: s. 11–13).

⁹ Przedstawia ją J. Hick w pracy: *Theology and Verification*, in Basil Mitchell, [w:] *Philosophy of Religion*, Oxford 1971, s. 59–60.

taka istnienia Boga, a więc czegoś w postaci *klasycznego* ateizmu jako określonej postawy (intelektualnej) negującej Jego afirmację, ale takiej specyficznej jego formy, w odsłonie której całe w ogóle pole kwestii istnienia (i działania) Boga jest pozbawione wszelkiego sensu. Autor zwraca tu uwagę na to, że tutaj nie chodzi już jedynie o to – jak chcieli dotąd (niektórzy – przykładem jest także wczesna myśl L. Wittgensteina) pozytywiści twierdząc, że sądy (zdania) dotyczące Boga są rodzajem tych wypowiedzi, które są jawnie fałszywe, są bezprzedmiotowe, czy wręcz nie są zdaniami, czyli wypowiedziami komunikującymi jakieś sensowne treści. Uściślając te uwagi, J. Hick podkreśla, iż krytycy sensowności języka religijnego – głównie agnostycy i ateści, nie tyle podważają konkretne przekonania teistyczne, ale sam rdzeń języka jako języka, który operuje w obszarze zdań – wypowiedzi religijnych, czyli tych głównie, które w swym słowniku zawierają nazwę „Bóg”¹⁰.

Pozostając w duchu tych wstępnych uwag nadmierny, iż w opinii J. Hicka, poprawnie sformalizowana aporia nie odnosi się do tego, „czy – jak się wyraża – byt zwany Bogiem nie posiada, bądź posiada cechę istnienia”, ale o to, czy i na ile, w jakim sensie sama „definicja terminu «Bóg» nie ma, czy też ma swój desygnat”. Dlatego też, proponuje on tym samym obstawanie przy „tradycyjnym wyrażeniu”, czyli formie nazwowej – „istnienie Boga”¹¹. Dodatkowo argumentuje tutaj J. Hick, iż, owszem, „istnienie Boga można, niewątpliwie dowieść”, o ile sam „dowód utożsamia się z formalnie poprawnym rozumowaniem”. Jak wyjaśnia dalej: „jest [...] znanym logicznym truizmem, że można przeprowadzić prawomocny dowód, w którego wniosku znajdzie się dowolne zdanie. Mając jakieś zdanie q , można znaleźć takie zdania, że uzyskałoby się sprzeczność, uznając je i przecząc q . Zdania te stanowią przesłanki, z których q wynika jako wniosek”. I formułuje konkluzję, wedle której „można łatwo przeprowadzić dowód, w takim właśnie znaczeniu, na istnienie Boga”¹². W związku z tym, już teraz warto zaznaczyć, iż w proponowanej przez siebie teorii religijnego pluralizmu relatywistycznego, J. Hick w zamierzony sposób neutralizuje dobrze w języku zadomowione, tradycyjne nazwy powiązane z rozumieniem pojęcia „Bóg”. Anonsując swój relatywistyczny projekt pisze, iż dzięki temu „uciekniemy się [...] do takich terminów, jak Ostateczny, Ostateczna Rzeczywistość, Rzeczywistość Absolutna, Rzeczywisty, Transcendentny, Boski, Święty, Wieczny, Nieskończony – pisanych wielkimi bądź małymi literami”. I dodaje –

¹⁰ Zob. J. HICK, *The Justification of Religious Belief*, „Theology” 71(1968), s. 346–358.

¹¹ Por. TENŻE, *Argumenty za istnieniem Boga*, s. 34–35.

¹² Tamże, s. 36. Na innym miejscu (*Teologia a weryfikacja*, [w:] *Filozofia religii*, red. i wybór B. CHWEDENICZUK, Warszawa 1997, s. 42–43) autor pisze w taki oto sposób: „Powiedzenie, że p zostało zweryfikowane, oznacza [...], że (przynajmniej) jedna osoba zweryfikowała p , a często implikuje ono, że wypowiedź owej osoby (czy osób) zdająca sprawę z owej weryfikacji jest powszechnie uznawana. Przy takim użyciu tego słowa nie sposób, by p zostało zweryfikowane, gdy nikt go nie weryfikował”.

„Będę używał ich wszystkich, nawet w niepoprawnych gramatycznie formach, jak *ostatecznie Rzeczywisty*, jako przypomnienie, że żaden z nich nie jest całkowicie adekwatny”¹³.

W przekonaniu J. Hicka, należy rozróżnić porządek analiz czysto logiczny oraz ontologiczny, gdyż wszystko to, co na płaszczyźnie inferencji logicznych jest czymś koniecznym, np. nazwa „byt konieczny” – Bóg, będąc logicznie niesprzeczny, jako taki jest możliwy – nie jest logicznie konieczny. W tym wypadku, logiczna konieczność jest ewidentną koniecznością pozorną z uwagi na to, że, owszem, Bóg jest konieczny, ale na sposób „faktualny”, co uwydatnia tezę wybitnie chrześcijańską – jak sądzi J. Hick – ujawniającą się w przekonaniu, że Bóg jest Absolutem, to znaczy Bytem Najwyższym i Najwyższym Dobrem, co uwydatnia kompletnie nowy (koniecznościowy) „metafizycznie” horyzont rozważań. Obecne we wnętrzu chrześcijańskiej doktryny pojęcie Boga jest, jak sądzi autor *Argumentów za istnieniem Boga*, „zasadniczo weryfikowalne”¹⁴. Jednakże fundamentalną, sformułowaną na przestrzeni dziejów i podejmowaną aktualnie aporią jest ta, dotycząca podejmowanych nieustannie argumentów istnienia Boga, co – w przekonaniu brytyjskiego filozofa – z konieczności obnaża ich faktyczną nieskuteczność. Owszem, przyznaje on, że w minionych stuleciach „traktowano owe tradycyjne argumenty jako mające zasadnicze znaczenie religijne”, bowiem, jak pisze, „odpowiadały [...] na pytanie, czy jest rzeczą rozumną wierzyć w Boga. [...]”. Uważa on jednak, iż aktualnie nie tylko, że nie argumentują one skutecznie Boskiego istnienia, „ale w dodatku za błędne uważa się przekonanie, iż dowód taki mógłby kiedykolwiek zostać zbudowany”¹⁵.

W związku z tym, J. Hick wyraża przekonanie, iż jak najbardziej uzasadnione jest podjęcie analizy tychże dowodów, zwłaszcza tych, które funkcjonują w kulturze filozoficznej jako argumenty klasyczne, aczkolwiek żaden z nich nie charakteryzuje się pełną mocą konkludującą. Argumenty te bowiem, wykazując samą możliwość istnienia Boga, nie są przez to samo uzasadnionym dowodzeniem „dedukcyjnym”, a dzieje się tak, ponieważ – powtórzmy – żaden z nich nie spełnia jednocześnie wszystkich wskaźników konkluzywności, którymi są: (1) logiczna poprawność wynikania wniosku z ujawnionych przesłanek, (2) sama weryfikowalność tychże przesłanek i (3) rzeczowe i logicznie spójne ujęcie prawdziwości owych przesłanek przez sam poznający podmiot. Dlatego też, w celu niepopadania w owe, popełnione w tradycji błędy, J. Hick proponuje, aby „postępować zgodnie z ogólnie przyjętą praktyką”, aby – co podkreśla – „rozdzielić między prawomocnością dowodu, a prawdziwością jego wniosku”. Metodologia taka jest czymś koniecznym w każdym sposobie

¹³ TENŻE, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Poznań 2005, s. 43.

¹⁴ J. HICK, *Teologia a weryfikacja*, dz. cyt., s. 42; por. I. ZIEMIŃSKI, *John Hick*, dz. cyt., s. 14–15.

¹⁵ TENŻE, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 40.

dowodzenia istnienia Boga, ale szczególnie wyraziście podczas argumentowania na kanwie prawdopodobieństwa, gdyż w tym wypadku odsłania się zbiór wypowiedzi, w tle których rzeczywistość – paleta wszystkich faktów, ujawnia się jako „całość”. W tym wypadku nie da się wskazać takiego pola „informacji”, na bazie których dałoby się „określić prawdopodobieństwo”. Jak konsekwentnie stąd wynika, nie istnieje taki specyficzny obszar wypowiedzi, na mocy którego można by zaakceptować, jako uzasadnioną, ową „całościową interpretację za prawdopodobną lub nieprawdopodobną”, z tego względu, iż w istocie wszelkie konkretne dane mieszczą się w zakresie tej całości, która jest właśnie przedmiotem owej interpretacji¹⁶.

J. Hick wyjaśnia tutaj dodatkowo, iż sama prawomocność dowodu jako takiego jest właściwością czysto formalną, a więc jest cechą, która się odsłania w obszarze relacji między zdaniem (sądami), jakie są jej koniecznymi elementami, ale sama ta prawomocność nie stanowi podstawy ich prawdziwości. Zadając pytanie o to, co w gruncie rzeczy gwarantuje owa prawomocność, okazuje się, że to, iż pod warunkiem zachodzenia prawdziwości samych przesłanek, wniosek może być prawdziwy. Prawomocność nie jest jakimś (założonym) *a priori*, z czego wynika, że nie może jednocześnie być podstawą prawdziwości przesłanek oraz prawdziwości – konkluzyjności wniosku. Nie w każdym bowiem wypadku jest tak, że coś (cokolwiek) udowodnić, oznacza uznać wniosek za słuszny, nie z tej racji, iż jest on zasadnie wyprowadzony z przesłanek, lecz z tego powodu, że wypływa z przesłanek, które są bezwzględnie prawdziwe. Pojawia się zatem puenta, że do wskazanych już założeń poprawności dowodzenia, należy dodać „wymóg uznania prawdziwości przesłanek”, bądź też „posiadania o nich wiedzy”. Tak więc, pytając o to, czy jest możliwe udowodnienie (podanie racji) istnienia Boga, samo dowodzenie należy pojmować w owym ostatnim aspekcie, który podsuwa intuicję, że w zasadzie „udowodnić coś, oznacza udowodnić komuś”, co z konieczności wskazuje na rys wyrażenie personalny, ponieważ suponuje istnienie i komunikację pomiędzy nadawcą i odbiorcą argumentacji¹⁷.

3. Niekonkluzyjność dowodów „teistycznych” i nowa weryfikacja

W dokonywanej przez siebie analitycznej rekonstrukcji i jednocześnie krytyce dowodów na rzecz istnienia Boga najwięcej uwagi dedykuje J. Hick dowodowi ontologicznemu autorstwa św. Anzelm z Canterbury, wraz z jego późniejszymi interpretacjami, wyrażając przy tym opinię, iż jest on „być może, najciekawszym spośród tradycyjnych *dowodów teistycznych*”. Szczególne zastrygowanie tym argumentem uzasadnia nasz autor tym, że we wnętrzu jego

¹⁶ J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, s. 36, 80, 109.

¹⁷ Por. tamże, s. 36–37; por. I. ZIEMIŃSKI, *John Hick*, s. 19.

struktury dowodowej pojawiają się takie istotne – jego zdaniem – pojęcia jak – „byt konieczny”, „konieczność”, „istnienie”, „doskonałość”, wreszcie – „Bóg”. Pomimo tego, wyprowadzając konkluzje z logicznych inferencji wszystkich jego wersji, staje na stanowisku, że ostatecznie dowód ontologiczny nie jest prawomocny. Aczkolwiek, jak się wydaje, jest możliwe postawienie pytania – analogicznie jak w przypadku innych argumentów (np. kosmologicznych, czy dowodu z celowości), czy nie można byłoby zgodzić się na to, iż ów argument „wskazuje na możliwość istnienia Boga przez samo postawienie pytania, na które odpowiedzią mógłby być Bóg”. Ale, jak przestrzega J. Hick, dowód ontologiczny „nie nadaje się nawet i do tego”. W jego przekonaniu, *ratio Anselmi* i różne jej wersje, w przeciwieństwie do innych tropów dowodowych, nie ukazuje w swej wykładni „problematycznego aspektu doświadczenia ludzkiego, który może zostać rozjaśniony dzięki postulatowi istnienia Boga”¹⁸. Jej pole argumentacyjne koncentruje się na całkowicie apriorycznym suponowaniu proporcji pomiędzy porządkiem pojęciowym, a porządkiem realnym. Rdzeń tego argumentu ma swój fundament „logicznie wcześniejszy”, a przez to „niezależny od doświadczenia”, a więc wspiera się na „czysto logicznych rozważaniach” i – gdyby rzeczywiście był prawomocny – pretendowałby do stopnia tej pewności, „jaki cechuje prawdy matematyczne”¹⁹. Argument ontologiczny „dowodzi” tego, że jeżeli idea Boga istnieje, to tym samym Bóg istnieje na sposób konieczny. Niemniej jednak nie dowodzi to realności Jego istnienia²⁰. Ostatecznie więc, mimo, że J. Hick punktuje w tej argumentacji jej słabość polegającą głównie na wadliwości nakładania się dwóch porządków – logicznego i bytowego, to jednak podkreśla jednocześnie, że zakładane tu pojęcie Boga, jest bliskie odpowiadającemu mu, w przeciwieństwie do ujęć scholastycznych, Pascalowskiemu „Bogu religii”, „Bogu żywemu”²¹.

Przechodząc następnie do krytyki argumentowania istnienia Boga w odwołaniu dowodów *a posteriori*, J. Hick podkreśla, że każdy „argument teistyczny, który za punkt wyjścia obiera świat, by dojść do Boga, może być scharakteryzowany jako kosmologiczny”. Dlatego dodaje, iż w tym właśnie znaczeniu wszelkie dowody *a posteriori* są w istocie dowodami kosmologicznymi, „włącznie – jak wyjaśnia – z argumentem z celowego zamysłu”²². Podkreśla on dalej, że w sposób wyjątkowo trafny uwaga ta odnosi się do trzech pierwszych z palety *quinquae viae* Akwinaty. W jego przekonaniu, słabość ich polega na tym, że bez analitycznego uzasadnienia samego istnienia oraz racjonalności bytów przygodnych, zakładają istnienie Boga. Myślenie tego typu zasadza się „na tezie, iż *continuum* czasoprzestrzenne jako zjawisko przypadkowe i nie samo

¹⁸ J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 129, 170–171.

¹⁹ Tamże, s. 35.

²⁰ Por. tamże, s. 149–150.

²¹ Zob. I. ZIEMIŃSKI, *John Hick*, dz. cyt., s. 19–20.

²² J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 90.

wyjaśniające się staje się zrozumiałe w relacji do wiecznego samoistnego bytu, który je ustanowił”²³. Oznacza to, iż dowody te przybierają formę „dylematu logicznego”, w obrębie którego zachodzi wyrazista prawidłowość, wedle której „albo jest jakiś Bóg”, bądź też „świat jest ostatecznie niezrozumiały”²⁴. W tego rodzaju rozumowaniu J. Hick dostrzega jednak wiele wieloznaczności oraz logicznych założeń wstępnych, czego wyrazem jest to, iż w myśleniu wielu ludzi ma miejsce poznawcza (logiczna) odpowiedniość polegająca na rozumowaniu według następującego porządku – jeśli świat (choć niekoniecznie) istnieje i jest racjonalny, to Bóg koniecznie istnieje. W jego zatem przekonaniu, dowody kosmologiczne „z konieczności zakładają to, co chcą udowodnić”, ponieważ osoba, która przyjmuje ich przesłanki, *de facto* akceptuje istnienie realne Boga. Tak więc, „argumenty teistyczne tej odmiany zakładają [...] istnienie jakiegoś powiązania pomiędzy Bogiem i światem”²⁵.

Okazuje się zatem, że w opinii J. Hicka, zachodzi tu dość wyraziste przeniesienie sensu, w obrębie którego dowodzone istnienie Boga, w istocie jest swoistym „postulatem rozumu”. Pyta tutaj nasz autor o to, w czym umocować pojawiającą się w tym kontekście pewność, że byt – płaszczyzna danych do wyjaśnienia faktów jest *kompatybilna* z zasadami poznania?²⁶ Stawia to pytanie, ponieważ, jak sądzi, w argumentach *a posteriori* zarysowuje się jawna dysjunkcja – albo (1) istnieje Bóg, a więc i świat jako istniejący oraz racjonalny, albo (2) nie istnieje Bóg, z czego wynika, iż racjonalność rzeczywistości jest ostatecznie myląca. Zdaniem J. Hicka, pojawia się tu więc jakiś jawny, czy też założony „akt wiary” w absolutną konieczność istnienia Boga, uzasadniającego fakt racjonalnej czytelności świata. Na jego mocy odsłania się konkluzja, w świetle której to, co rozumowanie kosmologiczne traktuje jako zrealizowany kres wyjaśnień, w rzeczywistości wcześniej już było suponowane w przesłankach. Tymczasem, przestrzega J. Hick, ktoś, kto nie akceptuje poprawności przesłanek, nie uznaje również prawdziwości wniosku. Twierdzi on ponadto, że całe to rozumowanie zasadza się na zasadzie racji dostatecznej, w horyzoncie której „zawsze istnieje jakaś racja”, na mocy której świat realnie istnieje, ale, jak mówi, sama ta zasada „nie może być udowodniona”, gdyż jest zwyczajnym „założeniem” wobec wielu „procesów myślowych”, które afirmujemy jako „racjonalne”²⁷. O innym charakterze, ale w przekonaniu naszego autora istotny kontrargument dla tego typu analiz jest ten, że *dowodzony* w nich Bóg jest *odczytywany* jedynie jako Absolut, a więc Pierwsza Przyczyna kosmosu, a nie Bóg, który jest Miłością i Ojcem. Naturalnie, można także zauważyć pewne zalety tych rozumowań, gdzie ujawnia się ewidentny maksymalizm w postaci wyartykułowania aporii,

²³ J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 102.

²⁴ Tamże, s. 38; zob. szerzej: tamże, s. 107–108.

²⁵ Por. tamże, s. 37.

²⁶ Szerzej zob. TENŻE, *Faith and Knowledge. A modern introduction to the problem of religious knowledge*, Ithaca 1957.

²⁷ Por. TENŻE, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 104–105.

która, jak się wydaje, jest podstawowa: dlaczego rzeczywistość w ogóle istnieje? Pytanie to jest wyrazem ludzkiego, intelektualnego niepokoju, a zatem należy je uznać (i docenić) jako zupełnie naturalne²⁸.

Rozpatrując następnie kosmologiczną zasadę celowości oraz prawdopodobieństwa, J. Hick zauważa, iż w tym świetle badań chodzi o taki typ argumentowania, wedle którego koncepcja istnienia Boga, a ściślej mówiąc – Boskiej logicznej konieczności tego istnienia jest bardziej zasadna, niż jej brak. Tak więc, afirmacja sądu o istnieniu Boga jest bardziej uzasadniona (racjonalna), czyli logicznie akceptowalna, niż suponowanie Jego nieistnienia. „Argument z zamysłu i argumenty moralne [...] zmierzają raczej do ustalenia wysokiego prawdopodobieństwa niż logicznej konieczności”, bowiem w istocie nie jest to dowód na istnienie Boga, aczkolwiek samo wyprowadzenie logicznych konkluzji z pola intuicji moralnych oraz całego *pakietu* przekonań (m.in. powszechność fenomenu religii, doświadczenia mistyczne, fakt istnienia sumienia, prawa natury) prowadzi do sformułowania pytania, na które adekwatną odpowiedzią jest wskazanie na Boga²⁹. Powszechność zachodzenia tych *danych* ukierunkowuje myśl na potrzebę, czy wręcz konieczność uznania Boga jako absolutnego i tym samym transcendentnego ich źródła. „Piąty wymiar naszej natury”, czyli wszystko to, co odsłania się jako „transcendentne w nas odpowiada na piąty wymiar wszechświata”, a więc na to wszystko, „co transcendentne poza nami”³⁰. To jednak przed czym przestrzega J. Hick to fakt, iż wspomniane wyżej powszechne *dane*, są fenomenami wyraźnie subiektywnymi z uwagi na to, że na ich gruncie nie ma podstaw, by sądzić, że „myślowe przejście” od tych „punktów wyjściowych” do Boga, może mieć miejsce przy jednoczesnym respektowaniu „żelaznych zasad logicznego wynikania”³¹. A zatem, nie jest możliwe zademonstrowanie tego przejścia oraz „dokonanie ścisłej dedukcji”, a w konsekwencji – wyprowadzenie Boskiej natury z pola czegoś, co zaledwie jest „indywidualną naturą skończonych rzeczy”. Proponuje tu autor branie pod uwagę swoistej *przestrogi* przed zbyt łatwym dokonywaniem owego „przejścia” od bytów przygodnych do samego Boga, ponieważ poniekąd grozi to unifikacją ich „statusu”³². Wniosek proponowany przez niego jest taki, że w tej

²⁸ Zob. uwagi I. Ziemińskiego, *John Hick*, dz. cyt., s. 20nn.

²⁹ J. HICK, *Argumenty za istnieniem*, dz. cyt., s. 39; por. tamże, 127–128.

³⁰ TENŻE, *Piąty wymiar*, dz. cyt., s. 43.

³¹ Twierdzi w tym kontekście nasz autor, że podstawowa aporia pozostaje w tym obszarze otwarta: „Czy pojęcie prawdopodobieństwa używane jest w takich sądach dla wyrażenia czegoś więcej niż całkiem osobistego i trudnego do uchwycenia *wrażenia* czy *przecucia*” (*Argumenty za istnieniem Boga*, s. 81). Subiektywizm ten przydaje też pewnej porcji sceptycyzmu, ponieważ na kanwie tej problematyki pojawiają się także inne kwestie, np. ta – „czy istnieje jeden sposób interpretacji świadectw [osób – JT] bardziej prawdopodobny niż pozostałe” (tamże, s. 83), czy też – „czy jeden sposób wyjaśniania danych można określić jako z istoty swej bardziej adekwatny od innego sposobu” (tamże, s. 85). W przekonaniu J. Hicka, powtórzmy, zagadnienia te pozostają otwarte.

³² J. HICK, *Argumenty za istnieniem*, dz. cyt., s. 39, 105.

sytuacji adekwatne rozwikłanie tej wiodącej aporii nie jest możliwe, gdyż nie istnieje jakiś obiektywny punkt odniesienia – wspólny różnym opcjom myślenia. Jakkolwiek – mówi dalej – „teista nie może mieć nadziei, iż udowodni istnienie Boga, ale mimo to może on jednak wykazać, że z jego punktu widzenia uznawanie istnienia Boga jest w pełni racjonalne”³³.

Słabość tego typu argumentów, w opinii J. Hicka, pochodzi stąd, że są one tylko jednym z alternatywnych rozwiązań, ponieważ dają się *udowodnić* stany rzeczy odwrotne, czyli takie, które sąd w postaci: „Bóg istnieje” potrafią sfalsyfikować, z czego wynika, iż koncentrują się one „wokół pojęcia prawdopodobieństwa”³⁴. Tak więc, jak przekonuje autor książki *Problems of Religions Pluralism*, nie zachodzi tu jakieś jedno logicznie ustalenie modelowego kryterium, na kanwie którego można by w sposób uzasadniony ocenić ważność i zasadność takiego rozmowowania. Tak zatem, kryteria rozstrzygalne nie istnieją, w każdym razie łatwo jest ewentualne kryteria wsparte (li tylko) na prawdopodobieństwie podawać w wątpliwość, ponieważ z reguły przyjmują one taką oto formę – „ze względu na te, czy inne właściwości świata jest bardziej prawdopodobne, że istnieje jakiś Bóg, niż że nie istnieje”³⁵.

Nadmienić należy, że – w przekonaniu J. Hicka – i ten rodzaj argumentowania istnienia Boga charakteryzuje się pewnymi pozytywnymi aspektami, głównie tym, iż podkreśla spekulacje na kanwie problemu istnienia Boga jako *gwaranta* obserwowanej w rzeczywistości hierarchii wartości oraz porządku moralnego. Ponadto, refleksja teistyczna tego typu osłabia naturalistyczną, spłaszczającą rozumienie świata, interpretację humanizmu jako takiego, redukującego przestrzeń moralności do aspektów czysto naturalistycznych. Owszem, podkreśla nasz Autor, że „argument moralny, w postaci, w jakiej zazwyczaj jest formułowany, nie przemawia do ateisty, ponieważ *ab initio* zderza się z naturalistyczną odmianą teorii etycznej, za którą ten się opowiada”. Ale dodaje także, iż taki argument jest „od samego początku pozbawiony prawomocności, z powodu trudności ustalenia uzgodnionej przesłanki”. Niemniej, trzeba zauważyć to, że sama tylko „naturalistyczna wizja człowieka i jego miejsca we wszechświecie jest niewystarczająca”. I chociaż, „nie dowodzi” ona „istnienia Boga”, ale już przez samo sformułowanie pytania, na które adekwatną odpowiedzią jest (mógłby być) Bóg, demonstruje taką tezę jako wysoce prawdopodobną³⁶.

W kontekście powyższych analiz dodajmy, że najbardziej oryginalną tezę autorstwa J. Hicka jest jego koncepcja „eschatologicznej weryfikacji”. W horyzoncie afirmacji istnienia Boga, porządek samego rozumu, owszem, jest cenny, ale, jak przekonuje, niedostateczny. Rozumowanie teistyczne kodyfikuje jakoś „możliwość istnienia Boga poprzez wskazanie na te – zrodzone przez różne aspekty doświadczenia ludzkiego – problemy, które poddane refleksji, stawiają nas wobec

³³ J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 85–86, 183.

³⁴ Tamże, s. 39.

³⁵ Tamże; zob. również tamże: s. 172–173.

³⁶ Por. tamże, 39–40; Zob. I. ZIEMIŃSKI, *John Hick*, dz. cyt., s. 20nn.

alternatywy uznania bądź tajemnicy całkowicie pozbawionej formy i sensu, bądź będącej źródłem uwielbienia tajemnicy Boga”, niemniej nie są one wystarczające³⁷. Dlatego też, analizując myśl brytyjskiego filozofa, I. Ziemiński mówi, iż „rozum sam z siebie nie jest w stanie” całkowicie „zadrzeć zakrywającej oblicze Boga zasłony tajemnicy”³⁸. Oznacza to, że ostatecznie pozostaje płaszczyzna religijnej wiary, jako ten obszar ludzkiej egzystencji, który w niesprzeczny sposób gwarantuje (jakiś) rodzaj wiedzy o Bogu³⁹. Tak więc, J. Hick opiera się na stanowisku, iż najbardziej adekwatną drogą poznania Tajemnicy Boga jest horyzont wiary, ponieważ tylko w ten sposób, „przy braku jakichkolwiek dowodów teistycznych można [...] w sposób racjonalny być przeświadczonym o istnieniu Boga”⁴⁰.

Wynika z tego, że wiary jako dialogu z Bogiem człowiek doświadcza osobiście, gdyż w istocie jest on nieprzekazywalny⁴¹. Wiara bowiem – wiara „teistyczna”, wiara „monoteizmu etycznego”⁴², odbierana poznawczo jako zbiór wewnętrznie spójnych treści, a więc wiara jako konkretna relacja z Bogiem jest rzeczywistością w pełni racjonalną, aczkolwiek jej głębia pozostaje nieprzekazywalną tajemnicą. W związku z tym, wiara jest tą składową „interpretacji – argumentuje J. Hick – w ramach której człowiek religijny zaświadcza własne doświadczenie życia w Bożej obecności”. I dodaje – jakkolwiek „to, czy to doświadczenie wiary jest prawomocne, czy też iluzoryczne, stanowi problem osobny”⁴³. Interesujące przy tym jest to, że przywoływana tu perspektywa religijnej wiary staje się możliwa na gruncie świata – jego realizmu i racjonalności. Sprawia to, że Bóg może w jakiś sposób stać się *dostępny* człowiekowi, ale jedynie w *otocze* świata. Naturalnie, samo doświadczenie religijne różni się wyraźnie od innych typów doświadczenia, lecz nie dlatego, że „jest – jak mówi – świadomością innego świata”, ale że stanowi odrębny rodzaj „doświadczenia tego samego świata”⁴⁴. Pomimo jednak tych ewidentnych walorów, wiara nie daje pełnej gwarancji swojej prawdziwości,

³⁷ J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 40.

³⁸ Bóg – mówi tutaj I. Ziemiński – „pozostaje bądź to uwięziony w świecie czystych pojęć (dowody *a priori*), bądź to popada w błędne koło (dowody kosmologiczne), bądź wreszcie ulega subiektywnym, pozbawionym obiektywnych podstaw nastawieniom podmiotu (argumenty uprawdopodobniające)” – *John Hick*, dz. cyt., s. 25.

³⁹ W tym polu analiz J. Hick pisze: „Jesteśmy skończonymi, niedoskonałymi i delikatnymi fragmentami wszechświata. Ponieważ jednak mamy wrodzoną potrzebę szukania sensu, zamieszkujemy ten wszechświat, mając na temat jego charakteru pojęcie – wielki obraz – albo świadomie przyjęte, albo nieświadomie zakładane. Z tego powodu zawsze, czy to sobie uświadamiamy czy nie, żyjemy wiarą, to znaczy poruszamy się na ogromnie ważnym obszarze, w którym nie ma żadnej pewnej wiedzy i nie możemy uniknąć ryzyka, że jesteśmy w poważnym błędzie” – *Piąty wymiar*, dz. cyt., s. 33.

⁴⁰ J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 180–181; zob. P. STRZYŻYŃSKI, *Wolność wiary religijnej*, dz. cyt., s. 755nn.

⁴¹ Zob. J. HICK, *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji „doświadczenia-jako”*, tłum. E. Wolicka, „Znak” 46(1994), nr 1(464), s. 70–71.

⁴² TENŻE, *Faith and Knowledge*, New York 1957, s. X.

⁴³ TENŻE, *Wiara chrześcijańska*, dz. cyt., s. 80.

⁴⁴ TENŻE, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 185.

z tego tytułu, że myślenie *rozgrywa się* zawsze w ramach „wewnętrznej struktury naszego wszechświata”. Dołącza do tego nasz autor i taką uwagę, że „analizując świat, czasami po prostu kontemplujemy go i podziwiamy, pozwalając ovladnąć się jego tajemniczości”. Sprawia to, że myśl ludzka „wybiega” w ten sposób „poza swe zwykłe granice”, w tym celu, aby „spotkać się z czymś *danym* w sposób ostateczny i niemożliwy do wyjaśnienia, i podziwiać jego nieskończenie złożony, a przecież uporządkowany charakter”⁴⁵.

W kontekście dokonanej przez J. Hicka falsyfikacji dowodów teistycznych warto poddać ocenie jego koncepcję „eschatologicznej weryfikacji”, zaznaczając, że opowiada się on tutaj jako *obronca* logiczności języka religijnego, a więc i jego operatywności w obszarze poznania, które wskazuje na konsekwencję debaty na temat istnienia (i natury) Boga. Przypomnijmy tylko, iż w jego przekonaniu, wypowiedzi w polu języka religijnego są zdaniem faktualnymi, co oznacza, że wzmacnia je ściśle określona ich weryfikowalność, a więc i sprawdzalność ich prawdziwości. W opinii J. Hicka, wyjątkowo znaczącym gruntem takiego weryfikującego postępowania jest idea *przewidywania*, czyli ten aspekt dyskursu religijnego, który *przesuwa* refleksję naprzód, w swoisty wgląd w to, co przyszłe. Przywołuje to konotacje z terminologią teologii chrześcijańskiej, co suponuje nowy wymiar – horyzont eschatologiczny. Nawiasem mówiąc, autor *Piątego wymiaru* podkreśla, że religia chrześcijańska, jakkolwiek nie będąc wyróżnioną na planie pozostałych religii, jest wzorcowym tłem istoty tego, co on sam reflektuje i chce przekazać⁴⁶. Niemniej, i to jest paradoks jego ujęcia, Rzeczywistość, na którą wskazuje ów rys eschatologiczny, znajduje się „poza osobowością i nieosobowością. Jest ona – mówi – ponadkategorialna (niewysłowiona) i nie daje się opisać w naszych ludzkich terminach”⁴⁷, co jest efektem zakładanej przez niego i rozwijanej koncepcji relatywistycznego pluralizmu religijnego.

W świetle powyższych uwag J. Hick przekonuje, iż sąd – „istnieje Bóg”, jest zdaniem, którego treść jest w pełni sensowna, a więc faktyczna (rzeczywista). Wynika stąd, że jeśli jest ono prawdziwe, to jako prawdziwe, będzie ono zweryfikowane (rozpoznane) w jakiejś określonej przyszłości. Oczywiście, proponowana tu teoria weryfikacji eschatologicznej jest sensowna tylko o tyle, o ile sensowne jest przekonanie o ludzkim istnieniu po wydarzeniu fizycznej śmierci. W przekonaniu naszego autora, zarysowuje się w tym kontekście następująca prawidłowość – jeśli założenie osobowego życia człowieka po śmierci jest założeniem prawdziwym, to zostanie ono realnie potwierdzone. Zaznacza przy tym, iż gdyby się okazało założeniem fałszywym, to i tak nie będzie podane falsyfikacji⁴⁸. Zarysowana tu intuicja domaga się jednak spełnienia dwóch

⁴⁵ J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 87.

⁴⁶ Zob. tu głównie: *Christianity at the Centre*, London 1968.

⁴⁷ J. HICK, *Piąty wymiar*, dz. cyt., s. 376.

⁴⁸ Mówiąc o samej weryfikacji, J. Hick wyjaśnia, iż można ją rozumieć jako weryfikację „bezpośrednią” lub jako „pośrednią”. „Obydwa pojęcia – podkreśla – bezpośrednio i pośrednio uściślają jej rozumienie jako odpowiednio: weryfikację przez

dotychczasowych warunków. Po pierwsze, konieczna wydaje się tu jakaś (wstępna) intuicja Boga, jakieś przeczucie Jego istnienia. Po drugie, konieczne jest posiadanie intuicji oczywistości istnienia Boga w tej nowej sytuacji, którą wyraża nazwa *niebo*. Projektowana tu weryfikowalność komunikuje zatem takie oto przekonanie: człowiek wierzący jest przekonany co do tego, iż Bóg istnieje rzeczywiście⁴⁹, co z kolei jest podstawą oczekiwania o charakterze religijnym, że w ściśle określonej sekwencji czasu nastąpi takie głęboko egzystencjalne wydarzenie w ludzkim istnieniu, w obrębie którego jakakolwiek doświadczana przed tym faktem „dwuznaczność” definitywnie ustąpi, czyli *przedmiot* całego tego *napięcia* („częściowego doświadczenia” i „częściowej wiedzy”) będzie zastąpiony tym, co bezspornie rzeczywiste⁵⁰.

Podjmując krytyczną ocenę propozycji J. Hicka odnoszącą się do jego koncepcji weryfikacji eschatologicznej, należy podkreślić to, że choćby uznać zasadność jego obiekcji pod adresem zarysowanej wyżej argumentacji istnienia Boga, to przecież – z drugiej strony – jego propozycja jest uwikłana w analogiczne błędy. Sama bowiem zaproponowana tu koncepcja doświadczenia jest *de facto* ujęciem neopozytywistycznym, ponieważ redukującym doświadczenie do poznania wyłącznie tego, co jest dostępne w poznaniu empirycznym. Ponadto, jego zarzut pod adresem argumentacji kosmologicznej nie wydaje się spójny – po pierwsze z racji nieuwzględniania jej wewnętrznej hermeneutyki oraz, po drugie, z tego powodu, że jeśli ta ostatnia prezentuje sobą „błędne koło” dowodowe, to taki (analogiczny) błąd ma miejsce także w projekcie wspomnianej koncepcji weryfikacji. Błędym kołem jest bowiem umiejscawianie przekonania o owej ostatecznej weryfikacji, która sama w sobie stanowi nieweryfikowalną empirycznie (w doczesności) *niewiadomą*, po fakcie czegoś, co również stanowi *niewiadomą*, a jest nią – z tego punktu widzenia – suponowanie istnienia człowieka po biologicznej śmierci.

Rozumowanie J. Hicka jest więc dość paradoksalne, ponieważ zakłada całkowitą prawidłowość wniosku, nie dysponując w zasadzie pewnością co do przesłanek do niego prowadzących. Oczywiście, to nie znaczy, iż proponowana przez niego eschatologiczna weryfikacja jest czymś sprzecznym i zupełnie nic do dyskursu w obrębie teologii naturalnej nie wnoszącym. Można by wręcz stwierdzić, że ów projekt jest na równi racjonalny, jak inne rodzaje argumentacji tego typu. Zachodzi tu bowiem pewna *odpowiedniość* między tym, co w refleksji J. Hicka jest poddawane ostrej krytyce, a tym, co sam stara się dowieść poprzez przywołane, czy zakładane przez siebie przesłanki weryfikacji eschatologicznej.

prostą obserwacją i weryfikacją przez kumulatywne potwierdzenie, odnoszą się do tego samego ideału wykluczenia racjonalnego wątpienia. Tenże, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989, s. 178 (cyt. za: G. CHRZANOWSKI, *Zbawienie poza Kościołem*, dz. cyt., s. 163).

⁴⁹ Zob. M. KILISZEK, *Lingwistyczna filozofia religii*, dz. cyt., s. 56nn.

⁵⁰ Por. J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 196; zob. także: G. CHRZANOWSKI, *Zbawienie poza Kościołem*, dz. cyt., s. 162–163.

4. Postulat relatywistycznego pluralizmu religijnego

Zarysowana wyżej szkicowo koncepcja nowej – eschatologicznej weryfikacji J. Hicka, aczkolwiek, jak zauważono, cechująca się wieloma niedomówieniami, jest propozycją, która wydaje się cenna. Natomiast odrębną kwestią (powiązaną ściśle z jego poglądami filozoficznymi) są poglądy autora *Piątego wymiaru* w obszarze teologii religii, a konkretnie w dziedzinie proponowanego przez niego religijnego pluralizmu relatywistycznego⁵¹. Intuicje brytyjskiego filozofa, określane przez niego samym mianem „przewrotu kopernikańskiego” idą w kierunku totalnej rekonstrukcji sposobu rozumienia chrześcijaństwa. Twierdzi on, iż religia chrześcijańska nie jest już *środkiem*, religijnym „centrum” świata, z tego powodu, że absolutnie wszystkie religie, które – jak sądzi – są sobie równe, punkt swoich dążeń odnajdują w Bogu, a zatem chrześcijaństwo winno zmienić swoją perspektywę, zneutralizować swoje *roszczenia* oraz dokonać swobodnego teologicznego *przesunięcia*. Konkretnie postuluje tu nasz autor to, aby chrześcijański chrystocentryzm i eklezjocentryzm poddać swoistej neutralizacji, czego efektem może się stać decentralizacja chrystologii, a jeszcze bardziej – soteriologii. Soteriologia właśnie jest fundamentem całego przesłania chrześcijańskiego⁵². „Według Hicka – tłumaczy problem G. Odasso – teologia chrześcijańska, która zamierza sprostać wymaganiom historycznym i religijnym chwili obecnej, powinna zrezygnować z ukazywania Chrystusa jako kryterium normatywnego wobec innych religii”⁵³. Kontrowersyjna uwaga autora *Argumentów za istnieniem Boga* jest taka, aby w miejsce rozwijania teologii skoncentrowanej na jedyności zbawczej w Jezusie Chrystusie⁵⁴, skupić się na prezentacji czegoś, co określa on mianem Rzeczywistości ostatecznej i to poza kategoriami personalnymi. Tak zatem, kategoria *zbawienia* nie jest tutaj traktowana jako depozyt jednej tylko religii. J. Hick wyraża wręcz przekonanie, iż – jak ją nazywa – „filozofia religii świata”⁵⁵ jest już faktem, ponieważ gdy reflektuje się rozmaite „religijne kultury jako rozmaite konteksty, w których różnie przyswajają się uniwersalną obecność Ostatecznego”, to tym samym – jak przekonuje – „przestaną nam sprawiać kłopot ich pozornie kolidujące ze sobą nauczania”. Twierdzi dalej, iż jest możliwe wykorzystanie całego bogactwa „pojęć i obrazów, posiadające rozmaity wspólnotowy i historyczny rezonans,

⁵¹ Zob. więcej: K. KONDRAT, *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*, Białystok 2000.

⁵² Por. G. ODASSO, *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, tłum. S. Obierek, Kraków 2005, s. 86.

⁵³ Tamże, s. 41.

⁵⁴ G. Chrzanowski w związku z tym pisze – „Zdaniem Hicka nigdy w historii teologii nie określono, co to dosłownie znaczy, że Jezus był jednocześnie Bogiem i człowiekiem. Nie określono, co to oznacza, że boskie atrybuty, takie jak wszechwiedza i wszechobecność, mogą przysługiwać jednocześnie konkretnemu człowiekowi Jezusowi z Nazaretu, a także w jaki sposób Jezus – o ile był Bogiem – mógłby się ich wyrzec na czas swojej ziemskiej egzystencji” (*Zbawienie poza Kościołem*, dz. cyt., s. 23). Zob. J. HICK, *Piąty wymiar*, s. 270.

⁵⁵ Określenie G. Chrzanowskiego (*Zbawienie poza Kościołem*, dz. cyt., s. 18, 187nn).

aby mówić o łaskawym [...] charakterze Ostatecznego, o totalnym prawie i darze, [...] oraz o wewnętrznej transformacji ze skupienia na sobie w kierunku radykalnie nowej orientacji skupionej na ostatecznie Rzeczywistym⁵⁶.

Symptomatyczne jest to, że J. Hick odsłania się tutaj jako zdecydowany oponent uznawania za prawdziwe przekonania odnoszącego się do Bóstwa Jezusa Chrystusa⁵⁷. W jego przekonaniu, jest to zwykły „mit”, coś w rodzaju „kosmicznej opowieści” i w związku z tym, takiego centralnego przesłania religii chrześcijańskiej nie należy – jak sugeruje – rozumieć na sposób „metafizyczny”, lecz wyłącznie „metaforycznie”⁵⁸. Mówi ponadto, iż „idea wcielenia Bożego powinna być rozumiana w sposób raczej metaforyczny niż dosłowny”, gdyż w istocie jest „poetyckim wyrażeniem [...] czci dla swego Pana”. A zatem, narracja biblijna, głównie nowotestamentalna, nie powinna być „ograniczona do jednego wątku historii”, jakim jest doktryna chrześcijańska⁵⁹. Przekonuje tu J. Hick, iż we wszystkich religiach, również „w poglądzie niereligijnym, chodzi o odniesienie do Rzeczywistego”. I wyraża pogląd, że ludzie żyją „w prawdziwym micie – kosmicznej opowieści, która nie jest dosłownie prawdziwa, ale mimo to wywołuje właściwą osobistą odpowiedź na Rzeczywistego”⁶⁰.

5. Podsumowanie

Powyższe, z konieczności szkicowe, ujęcie filozoficznego namysłu J. Hicka pozwala zauważyć, że w jego badaniach na czoło wybija się problematyka teodycealna, ale zorientowana typowo religijnie. Proponowana przez niego teologia naturalna, czy też filozofia religii zmierza (1) do zakwestionowania konkluzywności wszelkich prób argumentowania istnienia Boga (argumentacji kosmologicznej, jak i dowodu ontologicznego) sądząc, iż ich kroki dowodowe nie wytrzymują logicznej krytyki. Z drugiej jednak strony (2), J. Hick wychodzi z propozycją autorską, skoncentrowaną na sformułowaniu argumentu, który opatruje mianem „weryfikacji eschatologicznej”. Ten sposób argumentowania wydaje mu się właściwy, ponieważ jest odporny na zarzuty niekonse-

⁵⁶ J. HICK, *Piąty wymiar*, dz. cyt., s. 90–91; por. G. Odasso, *Biblia i religie*, dz. cyt., s. 41–42.

⁵⁷ Dodajmy, iż jak się wydaje, ogłoszona w roku 2000 deklaracja Kongregacji Nauki Wiary – *Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* była w znacznej mierze reakcją na pluralistyczną teologię religii, a szczególnie na jej absolutny relatywizm. Na ten temat zob. więcej: G. CHRZANOWSKI, *Zbawienie poza Kościołem*, dz. cyt., s. 12; TENŻE, *Kogo krytykuje kardynał Ratzinger?*, „W drodze” 2001, nr 1, s. 55–69.

⁵⁸ Por. J. HICK, *Piąty wymiar*, dz. cyt., s. 350, 352; zob. TENŻE, *Wiara chrześcijańska*, dz. cyt., s. 77–78.

⁵⁹ TENŻE, *God has Many Names*, s. 5–7 (cyt. za: G. ODASSO, *Biblia i religie*, dz. cyt., s. 87).

⁶⁰ J. HICK, *Piąty wymiar*, dz. cyt., s. 376–377.

kwencji wniosków metafizycznych. Opiera się on bowiem na intuicji logicznej spójności, ale w horyzoncie samej religijnej wiary. Tak zatem, wyartykułowana przez Autora *Piątego wymiaru* „weryfikacja eschatologiczna” oraz jego, z gruntu kontrowersyjna, teoria „religijnego pluralizmu relatywistycznego” zamyka się w obrębie jakiejś, postulowanej *a priori*, w istocie *quasi*-religijnej wizji świata, wizji racjonalnie (logicznie) niesprawdzalnej. Wyrasta bowiem z obszaru projektowanej jedynie koherencji doświadczeń natury religijnej.

Słowa kluczowe: Bóg, istnienie, weryfikacja, dowód, wiara.

Critical Reconstruction of the Main Assumptions Underlying John Hick’s Analytical Natural Theology

Summary

A synthetic depiction of John Hick’s philosophical reflections proves that in his research the religion-oriented theodicy issues come to the fore. The natural theology, or rather the philosophy of religion, proposed by him aims at (1) questioning the conclusivity of any attempts at supporting arguments for the existence of God (the cosmological or the ontological arguments). He claims that the measures taken in those arguments by no means stand up any logical criticism. On the other hand (2), John Hick puts forward an original proposal of an argument named as “eschatological verification”. This way of constructing arguments particularly appeals to him as he is immune to allegations against the inconsequence of metaphysical conclusions. He bases it on the intuition of logical consistency, though on the horizon of the very religious faith. Therefore, the “eschatological verification” formulated by the author of *The fifth dimension* and his highly controversial theory of “religious relativistic pluralism” boils down to an *a priori* quasi-religious concept of the world, a concept that cannot be subjected to any rational (logical) verification. His proposal only results from the projected coherence of religious experience.

Keywords: God, existence, verification, proof, faith.

Ks. NORBERT JERZAK

TROSKA BISKUPA WAWRZYŃCA O NALEŻNE KOŚCIOŁOWI WROCŁAWSKIEMU DZIESIĘCINY

W XIII w. na stolicy diecezji śląskiej zasiadają osoby o silnych indywidualnościach, oddanych całą duszą w służbie Kościołowi. Posiadały one wspólny program działania, który doprowadziły do pełnej realizacji, pomimo wielu trudności i niesprzyjających warunków. Głównym założeniem tego programu było uwolnienie się Kościoła spod zwierzchnictwa państwa, uzyskanie pełnej autonomicznej odrębności – immunitet, poddanie państwa i społeczeństwa kanonicznym przepisom i wynikającym z nich obowiązkom (dziesięcina). Podjęty przez wrocławskich biskupów program swoje podstawy czerpał z wprowadzanych wówczas w życie polskiego Kościoła reform gregoriańskich. Zakładały one m.in. zaktywizowanie ludzi Kościoła do walki o niezależność od władzy politycznej.

Pierwszym takim akordem, wzywającym do akcji o niezależność, była sprawa dziesięcin. Kościół postawił wtedy sobie za cel: a) poddać wszystkich obowiązkowi dziesięcinnemu, bez względu na dawne, zwyczajowe zwolnienia i na nowe, wynikłe z kolonizacji pustych obszarów; b) wprowadzić dziesięcinę istotną w miejsce różnorodnych opłat, niewłaściwie dziesięcinami zwanych; c) usunąć z tej dziedziny wpływy czynników obcych na rzecz prawa kanonicznego i hierarchii kościelnej¹.

W uposażeniu instytucji kościelnych dziesięcina odgrywała istotną i zasadniczą rolę. Dziesięcina była pochodzenia świeckiego i dysponowali nią książęta na mocy prawa zwyczajowego. Na początku XIII w. została rozłożona na całą ludność i obejmowała wszystkich posiadających ziemię uprawianą pługiem. Tradycyjną polską formą dziesięcin była dziesięcina snopowa (*decima*

¹ T. SILNICKI, *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku do końca w. XIV*, Warszawa 1953, s. 148.

manipularis), zwana też wytyczną, od wytyczania w polu snopów zboża. Ta forma była uciążliwa, gdyż należało czekać ze zwózką zboża, dopóki duchowni nie wytyczą snopów. W przypadku opóźnień zboże na ścierniskach mogło zamoknąć, a w konsekwencji chłopci narażeni byli niejednokrotnie na straty². Sprawa musiała być tak poważna, że zajął się nią synod wrocławski z 1248 r. Wtedy legat papieski Jakub zarządził, ażeby plebani nie uchylali się od wczesnego zbierania z pola swojej części i odbierali należne im zboże w ciągu ośmiu dni po skoszeniu zagonu³. Polecił także biskupom, aby bronili polskiej praktyki dziesięcinnej i nie ustępowali, z wyjątkiem przypadku konieczności i pożytku dla Kościoła. Do sprawy polskiego zwyczaju wrócił legat papieski Gwidon na synodzie we Wrocławiu w 1267 r., zakazując w formie surowej i stanowczej biskupom i innym duchownym zamiany dziesięciny na opłaty pieniężne⁴.

Wraz z rozwojem gospodarczym na Śląsku pojawiła się nowa forma ściągania należności – dziesięcina osepowa, tzn. snopy zamieniano na odpowiednią miarę zboża. Zobowiązany mógł wtedy uiścić dziesięcinę w naturze lub też w pieniądzu. Przez kolonistów niemieckich w Polsce była zwana jako małdratowa (od niem. *Malter* - miara zboża). Ta nowa forma dziesięciny była korzystna dla mieszkańców wsi lokowanych na prawie niemieckim, bowiem oznaczała obniżenie jej realnej wartości. W pierwszej połowie XIII w. wynosiła najczęściej 12 korcy, czyli 1 małdrat trzech zbóż: po 4 korce pszenicy, żyta i owsa z 1 łanu⁵. W latach 1282–1320 dziesięcina ta wzrosła z 12 korcy do 15,3 lub 13 korcy z łanu. Obok wyżej wspomnianych dziesięcin, na Śląsku funkcjonowała także dziesięcina mieszana, składająca się ze zboża i wiadrunku dziesięcinnego. Przeciennie wynosiła 11,5 korca zboża i 0,9 wiadrunku srebra z łanu. Istniała także dziesięcina pieniężna. Była ona mniej korzystna od snopowej czy osepowej. Podlegała ona jednak ciągłej korekcie, spowodowanej dewaluacją pieniądza.

Na Śląsku pierwsze roszczenia dziesięcinne na rzecz Kościoła zaistniały za czasów rządów biskupa Cypriana (1201–1207)⁶. Zawarł on układ z księciem Henrykiem Brodatym, w myśl którego postanowiono, że składana przez kolonistów dziesięcina miała być zryczałtowana: mieli ją płacić nie w snopach, wyznaczanych na polu przez duchownego, lecz w określonej, stałej ilości wymłóconego już ziarna (tzw. dziesięcina małdratowa) lub w pieniądzu. Ta zawarta umowa odbiegała dość znacznie od kanonicznych przepisów, jednakże biskup

² J. MANDZIUK, *Historia Kościoła na Śląsku. Średniowiecze, t. 1, cz. 2 (od 1417 do 1520 roku)*, Warszawa 2010, s. 72–73.

³ W. GÓRALSKI, *Statuty synodalne legata Jakuba z Leodium*, „Prawo Kanoniczne” 27(1987), nr 3/4, s. 166–167.

⁴ J. MANDZIUK, *Historia Kościoła na Śląsku. Średniowiecze, t. 1, cz. 1 (do 1417 roku)*, Warszawa 2010, s. 73.

⁵ R. HECK, *Okres wczesnofeudalny (do połowy XIII w.)*, [w:] *Historia chłopów śląskich*, red. S. INGLOT, Warszawa 1979, s. 56.

⁶ Na temat Cypriana zob. N. JERZAK, *Życiowe dokonania Cypriana – zakonnika i biskupa wrocławskiego w latach 1201–1207*, WPT 22 (2014), nr 1, s. 195–204.

Cyprian, który temuż księciu zawdzięczał całą swą karierę i blisko był związany również z jego dworem, nie mógł się oprzeć żądaniom Henryka w sprawie uregulowania dziesięciny kolonistów⁷.

Umowa biskupa Cypriana z księciem dotyczyła nie tylko kolonistów niemieckich, ale wiązała się z całością planów kolonizacyjnych Henryka. Od dziesięciny zostały całkowicie zwolnione te grupy ludzi książęcych, które zajmowały się trzebieniem puszczy – łazękowie, poprażnicy, smardowie, a także dwie inne kategorie: stróże – pilnujący granic i użytkujący ekstensywnie obszary na zewnątrz przesieki, oraz rataje – wolni robotnicy rolni, wynajmujący się do pracy w dobrach książąt i innych panów feudalnych. To postanowienie było poważnym ustępstwem ze strony biskupa i świadczyło, że dał się pozyskać księciu do współpracy w realizacji wielkiego planu wykarczowania i zasiedlenia puszczy zachodniego i południowego Śląska. Na tych terenach leżały m. in. posiadłości biskupie, które mogły również skorzystać na ruchu lokacyjnym⁸.

Następca biskupa Cypriana już nie był taki skłonny do zbytńskiego uszczuplenia kościelnych dochodów. Dla biskupa Wawrzyńca hasłem do walki stała się bulla Innocentego III z 4 stycznia 1207 r., w której wezwał książąt polskich, by nie przeszkadzali płaceniu dziesięcin i by od ich płacenia nikogo nie zwalniali⁹. Stało się to oczywiście na wniosek arcybiskupa Kietlicza, który podówczas był w Rzymie, a w sprawie tej działał zapewne w porozumieniu z wrocławskim Wawrzyńcem. Zapewne po powrocie rozpoczął starania o pozyskanie należnych dziesięcin, a więc zażądał od kolonistów pełnej dziesięciny snopowej, jaką składali zwykle chłopci polscy. Jednakże na przeszkodzie stał wcześniej zawarty przez biskupa Cypriana układ, w myśl której koloniści cieszyli się okresem wolnizny, wynoszącej ponad 10 lat. Słusznie więc twierdził Heinrich von Loesch, że pierwsze spory księcia z biskupem wrocławskim na temat dziesięciny kościelnej pobieranej od kolonistów miały miejsce po 1215 r.¹⁰ i to w czasie zakończenia obrad Soboru Laterańskiego IV.

Sobór zajął się sprawą sposobu wyboru ordynariuszy, warunków ich kanonicznej elekcji, poprawą dyscypliny kleru, wzmocnieniem wiary, usunięciem szerzących się herezji, wprowadzeniem pokoju pomiędzy chrześcijańskimi władcami i zorganizowaniem krucjaty do Ziemi Świętej. Ojcowie soborowi zajęli się także ważnym problemem, z którym za niedługo przyjdzie zmierzyć się biskupowi Wawrzyńcowi, tj. sprawą dziesięcin kościelnych, kiedy to biskup Wawrzyniec wystąpił zdecydowanie przeciw polityce Henryka Brodatego, zwalniającej osadników niemieckich z uiszczania tej należności. Uczestnicy soboru, będąc dobrze

⁷ H. VON LOESCH, recenzja książki J. PFITZNER, *Besiedlungs- Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte des Breslauer Bistumslandes*, cz. 1, Reichenberg 1926, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte”, Germanische Abteilung 48 (1928), s. 582n.

⁸ B. ZIENTARA, *Henryk Brodaty i jego czasy*, Warszawa 1975, s. 129.

⁹ *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. I, wyd. W. Zakrzewski, F. Piekosiński, Poznań – Kraków 1877, nr 43.

¹⁰ H. VON LOESCH, dz. cyt., s. 582.

poinformowani o podobnych praktykach w innych polskich diecezjach, nakazali w kanonie 53¹¹ osadzać tylko takich ludzi i w takich warunkach, aby nie ucierpiały na tym dochody Kościoła. Zebrani w Rzymie hierarchowie wystąpili też przeciwko praktyce umniejszania wpływów skarbcza kościelnego, poprzez opłacanie dziesięciny z dochodów już umniejszonych o wszelkie inne czynsze i daniny. Sobór zdecydował, że obowiązek dziesięcinny jest pierwszy i powinien być regulowany zawsze przed wszelkimi innymi ciężarami, w przeciwnym razie ci, co pobierali czynsze i daniny, sami będą obowiązani uiścić z nich dziesięcinę.

Polscy historycy odnieśli te postanowienia do stosunków polskich¹². Dzięki odkryciu listy uczestników soboru wiemy, że wraz z naszym Wawrzyńcem na sobór udali się: Henryk Kietlicz – arcybiskup gnieźnieński, Wincenty – biskup krakowski, Wawrzyniec – biskup wrocławski, Wawrzyniec – biskup lubuski oraz Barto – biskup kujawski¹³. Obok polskiej delegacji do Rzymu przybyło 412 biskupów i ponad 800 opatów i przełożonych zakonów¹⁴. Na pewno polscy hierarchowie znaleźli okazję, aby przedstawić papieżowi i uczestnikom soboru swe obawy, powstałe na tle kolonizacji niemieckiej na Śląsku. Obawy te dotyczyły dziesięciny, która na mocy układu księcia Henryka z biskupem Cyprianem miała być płacona w odmienny, znacznie dogodniejszy dla osadników sposób. Wystąpienie z tą sprawą biskupów polskich na soborze pozwala wyciągnąć dwa wnioski: po pierwsze, że musiał już dla znacznej liczby nowych wsi upłynąć okres wolnizny i sprawa uiszczania dziesięciny z nowizn stała się aktualna; po drugie, że liczba nowych wsi, nie płacących dziesięciny „polskim zwyczajem”, była tak znaczna, że powodowało to poważny uszczerbek w dochodach Kościoła i oddziaływało swym przykładem na sąsiednie wsie polskie, które czuły się pokrzywdzone w stosunku do kolonistów.

¹¹ Treść kanonu 53 brzmi: „Na niektórych obszarach przymieszały się pewne ludy, które zgodnie ze swym obrządkiem nie płacą zwyczajowych dziesięcin, choć określane są mianem chrześcijan. Niektórzy panowie gruntów nadają je im do uprawy, ażeby, ograbiwszy kościoły z dziesięcin, większe stąd dochody osiągnąć. Chcąc przeto zabezpieczyć utrzymanie tych kościołów, postanawiamy, aby owi panowie takim osobom i na takich warunkach oddawali swe grunty pod uprawę, by bez sprzeciwu kościołom w całości uiszczwały dziesięcinę i aby do tego, jeśli będzie trzeba, były przymuszane cenzurami kościelnymi”. *Sacrorum concilliorum nova et amplissima collectio*, wyd. J. D. Mansi, t. XXII, Venetiis 1778, szp. 1042.

¹² Pośród nich należy wspomnieć T. GROMNICKIEGO, *Synody prowincjonalne oraz czynności niektórych funkcjonariuszy apostolskich w Polsce do r. 1357*, Kraków 1885, s. 90; J. UMIŃSKIEGO, *Henryk arcybiskup gnieźnieński zwany Kietliczem 1199–1219*, Lublin 1926, s. 138n; T. SILNICKIEGO, dz. cyt., s. 148; B. ZIENTARA, dz. cyt., s. 163 i W. BARAN-KOZŁOWSKI, dz. cyt., s. 176. Z niemieckich historyków pogląd ten akceptował H.F. SCHMID, *Die rechtlichen Grundlagen der Pfarrorganisation auf westslavischen Boden*, „Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonische Abteilung” 18 (1929), s. 445n.

¹³ S. KĘTRZYŃSKI, *Wiadomość o udziale Polski na IV Soborze Lateraneńskim*, „Przegląd Historyczny” 3 (1906), s. 139–142.

¹⁴ Dokładny spis uczestników, zob. R. FOREVILLE, *Lateran I–IV*, Mainz 1970 (tłum. z wyd. franc.: *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris 1965), s. 456–462.

O tym, że kanon 53 rzeczywiście wiązał się z akcją biskupów polskich, świadczą dwie notatki, zamieszczone w rejestrze dokumentów wystawianych w owym czasie przez kancelarię papieską.

Biskup Wawrzyniec po powrocie rozpoczął systematycznie wprowadzanie postanowień ojców soborowych. Jednak wprowadzenie tych przepisów w życie napotkało na terenie Śląska na duże trudności. Starły się z sobą dwie władze: książę, broniący dzieła kolonizacji, które byłoby zagrożone, gdyby nakaz dziesięciny został dosłownie wykonany i biskup, oparty o prawo Kościoła, a poparty przez papieża. Biskup wrocławski Wawrzyniec nie mogąc osiągnąć zgody, co do kwestii należnych dziesięcin, wystąpił do papieża ze skargą na księcia – Henryka Brodatego.

Papież Innocenty III, który zapewne już mógł się powołać na decyzje soboru, poparł stanowisko biskupa Wawrzyńca. Następnie wysłał list do kapituły wrocławskiej, która mimo nieobecności przebywającego w Rzymie biskupa miała podjąć niezbędne kroki. Niestety, jedynym śladem tego listu papieskiego jest krótka notatka w rejestrze kancelaryjnym. W tym czasie papież wysłał do księcia Henryka list z żądaniem, aby nie stawiał przeszkód ściąganiu pełnych dziesięcin od niemieckich kolonistów, a jednocześnie rozesłał mandaty do biskupów polskich, aby dopomogli zmusić kolonistów niemieckich do płacenia pełnych dziesięcin z nowizn¹⁵.

Podjęta przez papieża decyzja równała się jednocześnie z unieważnieniem poprzedniego układu księcia z biskupem Cyprianem, a tym samym wywołała niemałe zamieszanie wśród kolonistów, skutkujące także oburzeniem i zahamowaniem akcji osadniczej. Toteż książę nie mógł dopuścić do wejścia w życie postanowień Innocentego III i apelował do papieża, przedstawiając mu swój punkt widzenia i ostro występując przeciw pretensjom biskupa¹⁶.

Rok później sytuacja obrała niekorzystny obrót zarówno dla biskupa Wawrzyńca jak i arcybiskupa Henryka. 16 lipca 1216 r. zmarł Innocenty III. Jego następca, Honoriusz III, okazywał wobec władz świeckich bardziej kompromisowe stanowisko. Właśnie w tym czasie możemy odnotować kilka pomyślnych dla księcia śląskiego decyzji papieskich, co by świadczyło o wzroście wpływów Henryka Brodatego w kurii rzymskiej. Honoriusz III wziął pod uwagę apelację księcia Henryka i wyznaczył sędziego polubownego dla rozstrzygnięcia sporu pomiędzy nim a biskupem. Został nim Konrad z Krossigk, jeden z moralnych

¹⁵ *Kodeks Dyplomatyczny Śląska* (dalej KDS), wyd. K. Maleczyński, A. Skowrońska, t. II, Wrocław 1956, nr 170; *Schlesisches Urkundenbuch* (dalej SUB), t. III, ed. H. Apelt, W. Irgang, Wien-Köln-Graz 1984, nr 149-151; Dwa pisma papieża Innocentego III z 1215 r., jedno do kapituły wrocławskiej, drugie do księcia Henryka w sprawie dziesięcin od kolonistów niemieckich zob. też *Vetera monumenta Slavorum meridionalium historiam illustrantia : maximam partem nondum edita ex tabulariis Vaticanis deprompta, collecta ac serie chronologica disposita, t. I, Ab Innocentio PP. III. usque ad Paulum PP. III. : 1198-1549* / ab Augustino Theiner, nr 65.

¹⁶ B. ZIENTARA, dz. cyt., s. 165.

autorytetów pierwszych dziesięcioleci XIII w. Brak istotnych źródłowych informacji nie pozwala nam stwierdzić, komu zawdzięczał książę Henryk tę korzystną sytuację. Prawdopodobnie wzrastające w rzymskich kręgach wpływy jego szwagrów – Ekberta bamberskiego, a potem Bertolda akwilejskiego torowały drogę tym przychylnym decyzjom. Benigna Suchoniówna zwróciła uwagę na fakt, że dokumenty papieskie dla Henryka i dla klasztorów śląskich wychodziły często z kancelarii papieskiej razem z dokumentami dla Ekberta lub Bertolda¹⁷. Arcybiskup Henryk Kietlicz, który dotąd we wszystkich swych kampaniach, zmierzających do pełnego uniezależnienia Kościoła w Polsce, mógł liczyć na poparcie kurii rzymskiej, znalazł się obecnie osamotniony, a w wielu sprawach spotkał się z niełaskawym przyjęciem, a nawet naganą¹⁸.

Rozjemca Konrad z Krossigk pochodził ze starego i bogatego rodu miśnieńskiego. Dzięki sympatii króla Filipa został w 1201 r. biskupem halberstadzkim, a następnie, aby uniknąć zajęcia stanowiska w konflikcie między królem a papieżem, wyruszył w długą pielgrzymkę na Wschód, z której powrócił w 1205 r. Ponieważ sytuacja w jego diecezji nie uległa poprawie, a lojalność wobec Filipa nie pozwoliła mu podporządkować się papieskim nakazom przejścia na stronę jego przeciwnika, dążył do ustąpienia ze stolicy biskupiej, na co nie mógł uzyskać papieskiego zezwolenia. Tragiczna śmierć Filipa wpłynęła decydująco na postawę Konrada; nie czekając dłużej, rzekł się w 1208 r. godności i wstąpił do klasztoru cystersów w Sittichenbach. Nie dane mu jednak było oddawać się kontemplacji w ciszy klasztornej. Macierzysty klasztor, kapituła generalna, wreszcie papież zbyt cenili sobie jego talenty dyplomatyczne i znaną w całej Europie rzetelność. Raz po raz Konrad był więc używany do różnych akcji mediacyjnych i powierzano mu funkcje w administracji kościelnej (m. in. w biskupstwie naumburskim w latach 1216–1218)¹⁹.

Po raz pierwszy Konrad z Krossigk przybył na Śląsk w 1211 r., najpierw w celu załatwienia jakichś spornych problemów między klasztorem lubiąskim a księciem. Spełnił je ku zadowoleniu obu stron, uzyskał dla klasztoru zwolnienie od ceł i nadanie dziesięcin oraz specjalnej renty w wosku²⁰.

Mnich Konrad po raz kolejny pojawił się w 1216 r., aby spotkać się z biskupem Wawrzyńcem i księciem Henrykiem. Po wysłuchaniu obu, będących w sporze stron, podjął szybko decyzję i przesłał ją do zatwierdzenia papieżowi. 15 lutego 1217 r. wyrok potwierdza papież na prośbę obu stron, arcybiskupa gnieźnieńskiego, polskiego episkopatu oraz kapituły wrocławskiej²¹. Nie znamy

¹⁷ B. SUCHONIÓWNA, *Św. Jadwiga, księżna śląska*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie”, 13(1933), s. 74,

¹⁸ J. UMIŃSKI, dz. cyt., s. 186n.

¹⁹ E. WINKELMANN, *Philip von Schwaben und Otto IV von Braunschweig*, t. I, Leipzig 1873, nr 4; W. Schlesinger, *Kirchengeschichte Sachsens im Mittelalter*, Bd. 2, *Das Zeitalter der deutschen Ostsiedlung (1100-1300)*, Köln 1962, s. 112n., s. 149n.

²⁰ Działalność jego trzeba odtwarzać na podstawie lakonicznych wzmianek w kilku dokumentach; por. KDS, t. II, nr 143, 149; SUB, nr 123, 127.

²¹ KDS, t. II, nr 186; SUB, nr 153.

blżej jego treści²², ale utrzymano w nim zasadę płacenia przez kolonistów zryczałtowanej dziesięciny w wymłóconym zbożu²³. W 1218 r. biskup Wawrzyniec zatwierdził taką właśnie dziesięcinę, płaconą przez książęcych osadników niemieckich z Oławy²⁴. Henryk Brodaty odniósł więc w pierwszym starciu z biskupem pełne zwycięstwo i mógł spokojnie zająć się rozszerzaniem akcji kolonizacyjnej. Fakt, że zdołał wbrew biskupowi utrzymać uprzywilejowanie kolonistów, musiał zwiększyć ich zaufanie do księcia i wpłynąć na utrzymanie się stałego dopływu chłopów niemieckich, chętnych do osiedlania się pod jego opieką.

W niedługim czasie musiały zaistnieć istotne przyczyny podważające sensowność uregulowania z 1217 r., gdyż na nowo wybuchł spór, który dotyczył już nie tylko samej dziesięciny pobieranej od kolonistów, ale kwestię ogólną dziesięcin. Dla jego uregulowania pojawił się we Wrocławiu w lutym 1221 r., legat kardynał Grzegorz de Crescentio. Odegrana przez niego rola nie przyniosła żądanego skutku²⁵, gdyż sprawa oparła się o Stolicę Apostolską, do której, ze skargą na biskupa, zwrócił się Henryk Brodaty w 1225 r. W skardze książę zaznaczył, że Wawrzyniec wbrew zwyczajowi, obserwowanemu w sąsiednich diecezjach, nakłada na kolonistów niesprawiedliwe daniny pod nazwą dziesięcin i przez to nie tylko uniemożliwia kolonizację na przyszłość, lecz także psuje dzieło już dokonane, bo koloniści opuszczają swe ziemie, oraz że obowiązek dziesięciny rozciąga na pewne grupy książęcej służebnej ludności, czego nie czynili jego poprzednicy²⁶. Papież Honoriusz III polecił pismem z 2 marca 1226 r. załatwienie sprawy dwom opatom cysterskim: z klasztoru św. Jerzego diecezji naumburskiej i z miejscowości Buk miśnijskiej, oraz miśnijskiemu dziekanowi. Skutkiem ich działania było zawarcie w 1227 r., przez obie strony ugody²⁷, która niewątpliwie była kompromisem. Strony czyniły sobie wzajemne ustępstwa: biskup z kanonicznych przepisów, książę z istniejącego stanu rzeczy.

²² Tekstu wyroku nie znamy. Potwierdzenie papieskie mieści się u Theinera, *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, t. I, Ab Honorio PP. III. usque ad Gregorium PP. XII. 1217-1409 / ab Augustino Theiner, Osnabrück 1969, nr 5, lecz o treści wyroku i o tym, że był istotnie wykonywany, dowiadujemy się z dokumentu biskupa Wawrzyńca dla szpitala św. Ducha we Wrocławiu z 28 XII 1221 r. Przyjęto – jak stąd widać – zasadę dziesięciny stałej (*decima constituta*) od kolonistów koło Złotoryi i Oławy po 1 miarze zboża z łanu (G. Korn, *Breslauer Urkundenbuch*, Bd. 1, Breslau 1870, nr 3).

²³ J. MANDZIUK, dz. cyt., s. 219.

²⁴ KDS, t. II, nr 198; SUB, nr 171.

²⁵ Obecność legata we Wrocławiu 1 II 1221 r. stwierdza udzielenie przezeń tamże odpustu kościołowi klasztornemu na Piasku (*Regesten zur schlesischen Geschichte*, hrsg. von C. Grünhagen (dalej Regesten), Codex Diplomaticus Silesiae, herausgegeben vom Vereine für Geschichte und Altertum Schlesiens, Bd. VII, t. I, Breslau 1884, nr 239); jego interwencję w sprawie dziesięcin przyjmuje W. ABRAHAM, *O powstaniu dziesięciny swobodnej*, Warszawa 1891, s. 172.

²⁶ T. SILNICKI, dz. cyt., s. 150–151.

²⁷ Skarga księcia, pismo papieża i tekst ugody u G. A. STENZLA, *Urkunden zur Geschichte des Bisthums Breslau im Mittelalter*, Breslau 1845, nr 1–2.

W ugodzie dziesięciny z 1227 r. biskup osiągnął wiele, jeśli idzie o urzeczywistnienie zasady powszechności dziesięciny, bo płaceni poddani zostali ludzie, którzy z rozmaitych powodów byli od dziesięciny wolni lub rościli sobie do takiej wolności pretensje, a więc:

1. ludność służebna książęca określona jako „smardones, lazaky, strozones (zajęci stróżą) et popraznici”;

2. rycerze z dóbr podlegających dziesięcinie, otrzymanych od księcia po IV soborze laterańskim (1215) dla kościołów, którym z prawa płacić byli powinni – czyli bez swobodnego wyboru kościoła;

3. książę z regale górniczego, a mianowicie z dochodów z kopalń złota;

4. wolni i Żydzi z pól pługiem uprawianych w obrębie kasztelanii bytomskiej, i to w całości (*ex integro*);

5. koloniści, z wyjątkiem sołtysów.

W odniesieniu do punktu pierwszego, warto wspomnieć, że uгода wymienia pewną grupę ludności, która dziesięciny nie płaciła. „*Cum enim ex abusu prave consuetudinis et antiquate quidam homines, vulgariter appellati Smardones, Lazaky, Strozones, Popraznici aratores, decimas non solverent, prefatus dux ad plenam solutionem decimarum pro bono pacis ipsos astrinxit potestate principatus*”²⁸. O to, że ludność owa dziesięcin nie płaciła, toczyły się już dawniej spory między księciem a biskupami. Załatwiono to w ten sposób, że biskupi za pewne włości, przez księcia nadane, zrzekli się prawa żądania od tych ludzi dziesięcin. Gdyby bliżej było znane stanowisko społeczne tej właśnie wolnej od dziesięcin ludności, lub gdyby było wiadome, czym się ludność ta trudniła, łatwiej by było ocenić, dlaczego z dawien dawna dziesięcin nie uiszczala. Jedynie tylko co do kategorii nazwanej Strozones, która to nazwa oznacza ludność zajęta stróżowaniem zamków, można się domyślać, że ze względu na swoje obowiązki byli zwolnieni z płacenia dziesięciny, a opierając się na tym wniosku, można by przypuszczać dalej, że ludność, która na rzecz państwa ponosiła ciężary osobiste, a wobec tego innych danin panującemu nie uiszczala, musiała być zarazem wolna i od dziesięciny, która ciążyła pierwotnie na dochodach panującego, pochodzących właśnie z danin²⁹.

W odniesieniu do punktu drugiego należy wspomnieć, że wolne również od opłacania dziesięcin było rycerstwo, początkowo dlatego, że skupione po grodach i utrzymywane, tak jak duchowieństwo kosztem księcia, nie miało z czego uiszczać dziesięciny. Wszystko było w posiadaniu księcia. W 1206 r. książę śląski, Henryk, zamienia z klasztorem św. Wincentego we Wrocławiu swoją wieś Psie Pole na Oławę i wyraża się przy tym w akcie dotyczącym: „*Ego autem pro predicto predio recepi Olauam cum duabus ecclesiis et decimatione, et omnibus prouentibus, qui in circuitione prenominata continentur, preter decimas extra circuitum constitutas*”. Podobnie oświadcza ten sam książę

²⁸ Tamże, nr 2.

²⁹ W. ABRAHAM, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Poznań 1962, s. 264.

w dokumencie dla klasztoru trzebnickiego z 1208 r.: „*tertiam eiusdem ville partem cum decima a monachis de Lubens conferens eis per commutationem Stucechovo ... commutavi ... Rozerovo cum decima a congregatione S. Marie in Vratislav commutavi, dans eis ad Tinich partem de Milino ... dedi et aliam partem de eodem Zulizlauic cum decima*”. Wzmianki te świadczą dość jasno nie tylko o tym, że rzeczywiście w Polsce świeccy posiadali dziesięciny, lecz także, że nimi samoistnie rozporządzali. A rycerstwo dopiero w późniejszym okresie znalazło się w posiadaniu ziemi i to z woli i majątku panującego. A dlaczego nie uiszczają dziesięciny? Przede wszystkim zapewne dlatego, że przejmowane księżęce dobra albo były wolne od takich zobowiązań albo rycerstwo przejmowało i dobra, i dziesięciny na własny użytek. Przyczyna mogła być też taka, że grunty nowo uprawne nie podlegały jeszcze dziesięcinie.

W ugodzie książę uzyskał natomiast dla obowiązanym znaczne ulgi w sposobie opłacania i w wysokości dziesięciny.

1. dla rycerzy, że zachowują przywilej opłacania *iure militali*, to jest bez zwózki dziesięciny jej posiadaczowi;

2. dla polskiej ludności z pięciu najwidoczniej lesistych kasztelanii, położonych na północy i zachodzie kraju, a mianowicie krośnieńskiej, bytomskiej, zagańskiej, bolesławieckiej i wleńskiej – dziesięcinę uiszczaną wedle formy dotychczasowej, więc w miodzie i skórkach³⁰;

3. dla kolonistów – na ogół po fertonie (1/4 marki) z łanu, a w krośnieńskiej kasztelanii po 3 miary zboża.

Spór miał chwilami dość ostry przebieg. Jednakże roztropność osób w nim uczestniczących pozwoliła na ugodowe zakończenie³¹. Był to na pewno wielki sukces, biorąc pod uwagę logikę przewlekłych sporów, gdzie brnięto z jednego zatargu w drugi, skąd rodziły się wzajemne nienawiści. Był to jednak spór – nie wojna, szło o zwycięstwo prawa takiego czy innego, nie o zwyciężenie przeciwnika. Biskup nie musiał uciekać i nie był wcale przez księcia prześladowany ani książę nie został wyklęty. O umiarkowaniu i roztropności biskupa świadczą też

³⁰ W miarę postępu gospodarczego i zamieniania lasów na pola uprawne ulega też zmianom forma dziesięciny. Świadczy o tym dokument biskupa Wawrzyńca z 1217 r. dla kościoła w Bystrzycy (Propsthein) koło Złotoryi. Powiedziano tam, że dawniej była z tego obszaru opłacana dziesięcina w skórkach wiewiórczych, a dopiero ks. Henryk z ks. Jadwigą zamienili ją na dziesięcinę zbożową (Regesten, nr 191); W. SCHULTE, *Propsthein*, „Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens” (dalej ZVGS) 48 (1914), s. 309 n.; zob. Regesten, nr 191.

³¹ „*Altercationes multiples ex quibus lites ex litibus nascebantur et proveniebant odii simultanes*” – z papieskiego zatwierdzenia wyroku Konrada z Siche 15 II 1217 r. (*Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae*, t. I, nr 5). Do charakterystyki tego sporu należy też odnieść wyrażenie z c. 17 statutów synodalnych wrocławskich legata Jakuba z Liege, użyte właśnie przy sposobności dziesięciny od kolonistów: „*ne quod per multos sudores et, si fas est dicere, sanguines est a nostris praedecessoribus acquisitum*”. R. HUBE, *Antiquissimae Constitutiones synodales Provinciae Gneznensis maxima ex parte nunc primum e codicibus manu scriptis typis mandatae*, Petropoli 1856, s. 37.

okoliczność, że sporu kościelnego nie przeniósł na pole polityczne. Był to wewnętrzny spór na terenie Śląska, ale jego przebieg i wynik nie był pozbawiony znaczenia ogólnopolskiego. Do końca rządów biskupa Wawrzyńca wrocławską diecezją nie słyhać na Śląsku o zatargach w tej dziedzinie. Co więcej, kiedy synod sieradzki z 1233 r., pierwszy prowincjonalny polski, którego uchwały się dochowały, wydawał w rozdziale V swych statutów (postanowienia dziesięcinne), oparł się w znacznym stopniu na zasadach śląskiej ugody: powszechności obowiązku płacenia i przywilejów w sposobie uiszczania, zwłaszcza odnośnie do rycerzy³².

Wiemy, że w czasie trwającego sporu, prepozyt głogowski Piotr stał wiernie i dzielnie przy biskupie w obronie wolności Kościoła. W nagrodę za to otrzymał prepozyturę wrocławską, którą mógł na mocy dyspensy papieskiej piastować razem z tamtą³³.

Ugoda dziesięcinna z 1227 r. polepszała warunki przybywającym na teren śląskiej diecezji kolonizatorom i potrafiła pogodzić ich interes z interesem Kościoła. Biskup Wawrzyniec okazał zrozumienie dla tej sprawy i poszedł w niej na istotnie wielkie ustępstwa, czego przyczyna leży w fakcie, że sam był kolonizatorem, i to w rozmiarach ogromnych, z własnego doświadczenia znał zagadnienie kolonizacji³⁴. Przecież to on sam dał początek dziełu kolonizacji na terenie kasztelanii otmuchowskiej, która do tego czasu pokryta była przeważnie lasami i słabo zaludniona. Zapoczątkował też akcje kolonizatorskie w innych częściach swej diecezji. Założył pomiędzy latami 1207–1221 miasto Nysę³⁵, a obok niego wieniec wsi, posługujących się zacerpniętym ze Środy prawem flamandzkim. Osadnictwo posuwało się na południe wzdłuż rzeki Białej. W czasie rządów biskupa Wawrzyńca powstały m.in. wsie Biała i Przełęk, założone przez zasadzcę Zygfryda, późniejszego ich sołtysa, oraz Biskupów (Bischofswalde) i Olszanka, gdzie jako sołtysi występują Gerbo i Piotr. Wszystkie one miały łany flamandzkie. Podobnie i w Nysie oraz ziemi nyskiej prawo flamandzkie tak się zakorzeniło, że późniejsze próby wprowadzenia prawa magdeburskiego spotkały się z niepowodzeniem. W 1223 r., na zlecenie biskupa Wawrzyńca, przy pełnej akceptacji księcia opolskiego Kazimierza³⁶, wójt biskupi z Nysy, Walter, który dotychczas kierował zapewne całą tamtejszą akcją, podjął się lokacji miasta oraz szeregu wsi w górnośląskich dobrach biskupstwa w Ujeździe³⁷. Miasto zostało określone tu jako *locus forensis* i w charakterystyczny dla prawa flamandzkiego

³² W. ABRAHAM, *O powstaniu dziesięciny swobodnej*, dz. cyt., s. 176.

³³ *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae*, t. III, Romae 1863, nr 27.

³⁴ Zob. J. PFITZNER, *Besiedlungs-, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte des Breslauer Bistumslandes*, Reichenberg 1926, s. 51 n.

³⁵ T. SILNICKI, dz. cyt., s. 152.

³⁶ Tamże, s. 153.

³⁷ G. A. TSCHOPPE, G. A. STENZEL, *Urkundensammlung zur Geschichte des Ursprungs der Städte und der Einführung und Verbreitung deutscher Kolonisten und Rechte in Schlesien und der Ober-Lausitz*, Hamburg 1832, nr 6, 7; J. PFITZNER, *Besiedlungsgeschichte*, dz. cyt., s. 59.

sposób nie zostało pod względem prawnym wyróżnione od wsi. Przykładem służyła tu książęca Środa³⁸. Należy podkreślić, że osadnicy niemieccy w dobrach biskupich nie uzyskali zwolnienia od dziesięciny snopowej i musieli, podobnie jak Polacy, płacić ją *in campo*³⁹.

Podjęte przez biskupa Wawrzyńca dzieło kolonizowania terenów, znajdujących się wzdłuż Nysy i Białej, niewątpliwie mało się liczyło z nieokreślonymi granicami posiadłości kościelnych. Zapewne przy tej okazji zagarniało książęca puszcę graniczną. Tylko w ten sposób można zrozumieć zetknięcie się osadnictwa biskupiego z falą osadnictwa organizowanego przez margrabiego morawskiego, Władysława Henryka⁴⁰. Do tego wyścigu na górzystych terenach przyczyniło się zapewne znalezienie złóż złota przez kolonistów biskupich. Ci z kolei rozpuścili wieści o tym bogactwie po okolicy, co spowodowało jednocześnie niekontrolowany zwiększony napływ osadników do ziemi nysko-otmuchowskiej. Powstała wtedy biskupia osada górnicza Cukmantel (Zuckmantel, dziś Złate Hory). Około 1220 r. zagarnął ją margrabia Władysław, a biskup zwrócił się ze skargą do Stolicy Apostolskiej. Nie znamy powodów bezczynności śląskiego władcy, który nie interweniował tu ani w obronie zagarniętego przez biskupa regale górniczego, ani też nie bronił posiadłości biskupich przed agresją Przemysłidów. Prawdopodobnie Henryk Brodaty nie był pewny przynależności państwowej tych spornych terenów. Być może uznawane były już wtedy za morawską puszcę graniczną. W odpowiedzi na skargę biskupa papież Honoriusz III mianował sędziów rozjemczych w osobach Iwona Odrowąza, biskupa krakowskiego, oraz opata jędrzejowskiego i scholastyka łączyckiego. Można było z góry przewidzieć wyrok tej tak jednostronnie polskiej komisji, której postanowienie zamiast rozstrzygnąć spór jeszcze go bardziej zaogniła. Po śmierci Władysława Henryka (1222 r.) papież nakazał Przemysłowi Ottokarowi I, który wcielił Morawy pod swe bezpośrednie władztwo, zwrócić sporny teren biskupowi wrocławskiemu⁴¹, ale król czeski nie miał zamiaru pozbyć się złotodajnych posiadłości. Aby więc zapobiec dalszym aneksjom Przemysłidów, Wawrzyniec najpierw wzniósł przy zakręcie Białej zamek zwany Kozią Szyją (Ziegenhals, dziś: Głuchołazy), a następnie swemu wójtowi, Witigonowi, polecił zorganizować kolonizację pogranicznych terenów biskupstwa; podobnie jak na terenie Ujazdu, także tutaj Kozia Szyja miała stać się ośrodkiem okręgu; podporządkowani Witigonowi lokalni zasadzcy (znamy z nich jednego, o imieniu Zygfryd – może to znany nam już sołtys z Białej i Przełęku?) zakładali poszczególne wsie⁴². Tak więc Głuchołazy zawdzięczają swe powstanie nie tylko celom gospodarczym, ale także celowi

³⁸ KDS, t. III, nr 282; SUB, nr 225.

³⁹ B. ZIENTARA, dz. cyt., s. 186.

⁴⁰ J. PFITZNER, *Die älteste Geschichte der Stadt Zuckmantel in Schlesien*, ZVGS 58(1924), s. 3n.

⁴¹ *Codex diplomaticus et epistolaris Regni Bohemiae*, wyd. G. Friedrich, t. II, Praha 1942, nr 254; KDS, t. III, nr 298; SUB, nr 241.

⁴² *Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae*, wyd. A. Boczek, t. III, Brno 1903, nr 359.

obrony przed zaborczością Moraw, które zbrojnie zajęły na szkodę biskupa pograniczny obszar z kopalniami złota⁴³. Nie pomogły kolejne skargi do Rzymu. Miasto Głucholazy pełniło zadanie twierdzy granicznej, a jego wójt zobowiązywał się wedle swych sił bronić posiadłości św. Jana⁴⁴.

Akcja kolonizatorska biskupa Wawrzyńca ogarniała także zachodnią część diecezji. W 1228 r. biskup Wawrzyniec nadawał dziesięciny z nowych wsi „w puszczy, gdzie ukochany pan nasz Henryk, prześwieatny książę Śląska, lokował Niemców między Bolesławcem a Wleniem”. Wsie te musiały więc mieć już za sobą okres wolnizny. Jedna z nich – Harbrechtsdorf, później Harpersdorf (Twardocice) została w 1223 r. nadana przez Henryka mniszkom trzebnickim, może jako punkt wyjścia projektowanej ich własnej akcji kolonizacyjnej⁴⁵.

W tych akcjach osadniczych biskupa Wawrzyńca widać dość jednoznaczne nawiązanie do książęcego systemu kompleksowego osadnictwa, gdzie osada targowa (miasto) planowana była jednocześnie z wsiami lub je wyprzedza.

W celu uzupełnienia tak wielce drażliwych sporów i zatargów pomiędzy władcą a wrocławskim biskupem należy wspomnieć jeszcze o jednej ważnej sprawie, która dotyczyła praw książęcych do sądownictwa wyższego w sprawach karnych w dobrach biskupich. Kolonizacja dokonywała istotnych zmian na terenie nysko-otmuchowskim. Liczba ludności systematycznie wzrastała, a wraz z nią i wartość ziemi nysko-otmuchowskiej oraz zwiększanie praw biskupich na tym obszarze. Dokument, niezbyt co prawda pewny, bo zachowany w późniejszym odpisie, stwierdza, że w 1211 r. książę Henryk darował stołowi biskupiemu daninę stan, opłacaną z tej kasztelanii w 60 urnach miodu⁴⁶. Ważniejszy był tu jednak zysk uzyskany na polu wyższego sądownictwa prawa niemieckiego (*iudicia maiora, Blutbanngericht*). Sprawa znalazła się przed sądem rozjemczym legata papieskiego Wilhelma, biskupa Modeny, przebywającego w Polsce w związku ze sprawami pruskimi. Ugodę zawarto w 1230 r.⁴⁷ Książę uważał, że *iurisdictio gladii* tylko jemu się należy, natomiast biskup dążył do wykonywania tej jurysdykcji

⁴³ Powstało tam później miasto Sosnowica, zob. J. PFITZNER, *Besiedlungsgeschichte*, s. 60. Nie bez związku z zakusami czesko-morawskimi na polityczne terytorium Śląska w niektórych punktach biskupiej kasztelanii pozostają uroszczenia biskupstwa ołomunieckiego do diecezji wrocławskiej o tzw. prowincję gołężycką, która właśnie leży w tych stronach. Toczył się o to spór w Kurii Rzymskiej w 1229 r. między obu biskupami, a papież dla jego rozsądzenia wyznaczył osobną komisję. Wyniku nie znamy, lecz z późniejszego przebiegu granic można o zwycięstwie Ołomuńca nad Wrocławiem. Zob. W. SEMKOWICZ, *Historyczno-geograficzne podstawy Śląska*, w: *Historia Śląska*, pod red. K. MALECZYŃSKIEGO, Wrocław 1960 t. I, s. 43.

⁴⁴ Reg. Sil. I nr 1168; Schoenaich, *Die Entstehung der schlesische Stadtbefestigung*, ZVGS 41(1907), s. 17 n.; zob. J. PFITZNER, *Besiedlungsgeschichte*, s. 63.

⁴⁵ KDS, t. III, nr 284; SUB, nr 227; B. ZIENTARA, dz. cyt., s. 167.

⁴⁶ Reg. Sil. I nr 141. – Pełny tekst podaje z *Liber Niger* J. Heyne, *Denkwürdigkeiten aus der Kirchen- und Diöcesan-Geschichte Schlesiens*, Bd. I, Breslau 1860, s. 230.

⁴⁷ G. A. Tschope, G. A. Stenzel, *Urkundensammlung*, nr 13.

przez swego wójta. W ugodzie postanowiono, że wójta mianować będzie biskup, ale ten wójt biskupi od księcia dopiero otrzyma władzę sądowniczą. Dochodami zaś z kar sądowych mieli się książę i biskup dzielić po uwzględnieniu części należnej wójtowi. Dzięki ugodowej postawie obu stron zachowane zostały principia poszczegółnej władzy. Książę zachował zasadę, że i w nowych stosunkach był źródłem władzy, biskup natomiast uzyskał przewagę faktyczną. Na tej podstawie mogli następcy Wawrzyńca pójść dalej w kierunku przez niego wskazanym na drodze, która wiodła do zdobycia suwerenności w kraju nysko-otmuchowskim⁴⁸. Nieco wcześniej, i to bez angażowania sił rozjemczych, posiadał biskup pełną jurysdykcję sądową tak nad kolonistami niemieckimi, jak nad polską dawną ludnością na obszarze swych dóbr Ujazd w Opolskiem. W podsumowaniu powyższego problemu należy zaznaczyć, że właściwie to biskup Wawrzyniec był tym pierwszym rządcą, który rozpoczął drogę do pozyskania przez wrocławski Kościół pełnego immunitetu. Jego następcy pójdą wytyczonymi śladami i w swej polityce pozyskanie immunitetu postawią za główny swój cel⁴⁹.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że sporne problemy między biskupem a księciem nigdy nie przybierały gwałtownych form. Zarówno jeden jak i drugi odwoływał się do autorytetu Stolicy Apostolskiej, która powoływała sądy rozjemcze. Zarówno biskup Wawrzyniec nie rzucał na księcia Henryka ekskomuniki, ani też książę nie posługiwał się gwałtem wobec rządcy swojej diecezji. Książę udzielał przywilejów i czynił nadania na rzecz Kościoła, nie rezygnując jednak nigdy ze swojego zasadniczego stanowiska, że on jest panem całego kraju, którego „zwierzchniej władzy podlegali wszyscy mieszkańcy Śląska wraz z wrocławskim biskupem i poddanymi w dobrach biskupich”⁵⁰. O wielkim wzajemnym szacunku może świadczyć fakt, że wobec biskupa para książęca w 1209 r. złożyła ślubowanie dozgonnej wstrzemięźliwości małżeńskiej, chociaż wydali na świat siedmioro potomstwa⁵¹. Przez następne lata oboje zachowali wstrzemięźliwość małżeńską. Książę ponoć kazał sobie wystrzyc tonsurę mniszą i na wzór zakonników zapuścił brodę, dzięki czemu już współcześni nadali mu przydomek Brodatego⁵². Święta Jadwiga wielce miłowała swego męża i zawsze troszczyła się o niego. Widać to najbardziej było wtedy, gdy poraniony w Gąsawie, ledwie uszedłszy z życiem, doznawał jej szczególnej opieki. Pośredni wpływ świętej Jadwigi na politykę swego męża załagodził wiele sporów.

Słowa kluczowe: reforma gregoriańska, inwestytura, dziesięciny, spory Kościoła z władzą świecką, walka o niezależność Kościoła.

⁴⁸ J. PFITZNER, *Besiedlungsgeschichte*, dz. cyt., s. 99 n.

⁴⁹ Z. WOJCIECHOWSKI, *Ustrój polityczny Śląska*, w: *Historia Śląska*, t. I, s. 705–706; T. SILNICKI, dz. cyt., s. 153.

⁵⁰ K. POPIOŁEK, *Historia Śląska, od pradziejów do 1945 r.*, Katowice 1972, s. 26.

⁵¹ J. MANDZIUK, dz. cyt., s. 194.

⁵² Z. BORAS, *Książęta piastowscy Śląska*, Katowice 1978, s. 64.

Consideration of Bishop Lawrence about Tithes Owing to Church of Wrocław

Summary

In the thirteenth century hierarchs of the church of the diocese of Silesia strove for church liberation from the sovereign power of the state, to obtain complete autonomous individuality, to subject the state and society to canonical rules and obligations arising from them, eg.: tithing. Gregorian reforms were implemented.

In Silesia, the first church claim for tithe took place in the time of administration of Bishop Cyprian, but there were many concessions and exemptions in paying. The successor to the bishop Cyprian, Bishop Lawrence came stricter to the issue of tithing - no concessions and no exemptions. This attitude of bishop to the tithes contributed to dissatisfaction by the Prince Henry the Bearded. The conflict between two mens increased. Prince Henry the Bearded didn't fulfil the terms of the Lateran Council concerning the tithe, which brought, that Bishop Lawrence complained to Pope Innocent III. Pope supported the claims of Bishop Lawrence.

After death of Innocent III, the new Pope Honorius III supports the complaint of Prince Henry and to resolve the dispute, deputed the throughout Europe respected monk diplomat Konrad Krossigk, who tried to mitigate the conflict.

It was only in 1227 a settlement agreement were signed, which was a compromise on both sides. The settlement allowed the development to colonize the areas of Silesia.

Keywords: Gregorian reform, investiture, tithes, church disputes with the secular power, the struggle for the church independence.

KATARZYNA MALER

ZARYS DZIEJÓW KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO NA ZIEMI GŁUBCZYCKIEJ OD ŚREDNIOWIECZA DO 1945 ROKU

Ziemia głubczycka to nazwa stosowana w literaturze zamiennie z określeniami „powiat głubczycki” i „region głubczycki”¹. Obejmuje południową część obszaru województwa opolskiego położoną na Płaskowyżu Głubczyckim i od południa i zachodu sąsiaduje z Republiką Czeską.

W II połowie IX w. ziemia głubczycka wraz ze Śląskiem została podbita przez Państwo Wielkomorawskie. Ludność tego państwa została ochrzczona przez świętych Cyryla i Metodego oraz ich uczniów, których książe Świętopelk wyrzucił po 885 r.² Nie wiadomo jednak, czy w tym krótkim czasie wpływy chrześcijańskie dotarły również na ziemię głubczycką.

W 906 r. Państwo Wielkomorawskie zostało rozbite przez Węgrów i ziemia głubczycka chwilowo mogła się usamodzielnic, lecz wkrótce została wcielona do tworzącego się państwa czeskiego. W 990 r. pierwszy historyczny władca Polski Mieszko I zajął zbrojnie Śląsk i ziemia głubczycka znalazła się pod polskim panowaniem. Gdy w 1000 r. powstało biskupstwo wrocławskie, Śląsk z ziemią głubczycką został mu podporządkowany pod względem kościelnym³.

Pod najeździe księcia czeskiego Brzetysława I w 1038 lub 1039 r. na ziemię polskie, Śląsk wrócił pod panowanie czeskie, jednak większą jego część w 1050 r. odzyskał zbrojnie książe polski Kazimierz Odnowiciel, lecz mimo wyczerpujących wojen prowadzonych w XI–XII w. ziemia głubczycka pozostała nadal przy Czechach i była poza granicami państwa polskiego do 1945 r.

¹ *Ziemia głubczycka*, red. J. WENDT, Opole 1978. Informacja o sformułowaniu „ziemia głubczycka” znajduje się we wstępie do tego opracowania.

² T. LEHR-SPLAWIŃSKI, *Żywot Konstancyi i Metodego*, Poznań 1959, s. 106; M. D. KNOWLES, D. OBDENSKY, *Historia Kościoła*, t. II 600–1500, Warszawa 1988, s. 25; *Historia Górnego Śląska. Polityka, gospodarka i kultura europejskiego regionu*, red. J. BAHLCKE, D. GAWRECKI I R. KACZMAREK, Gliwice 2011, s. 28.

³ K. DOLA, *Dzieje Kościoła na Śląsku*, Opole 1996, s. 19.

Ziemia ta pod względem kościelnym została włączona do utworzonej w 1063 r. diecezji ołomunieckiej⁴.

W II połowie XII w. na ziemi głubczyckiej zamieszkałej przez ludność morawską i polską rozpoczęła się kolonizacja niemiecka. We wsi Grobniki leżącej 3 km na wschód od Głubczyc, pojawili się joannici, którzy w 1263 r. otrzymali od króla Czech Przemysła Ottokara II patronat nad kościołem parafialnym w Głubczycach⁵, a w późniejszym czasie bywało tak, że komtur joannitów był zarazem proboszczem głubczyckim⁶. W nieznanym bliżej czasie powstała komtura (komandoria) grobnicka, do której poza Grobnikami należały wsie: Lisiećice, Babice, Bernacice, do 1240 r. Boguchwałów, Debrzyca, Jaroniów (dziś część Baborowa), Ludmierzyce, do XVI w. Dzierzysław i od XIV w. Dziećmarów⁷. Ponadto w 1706 r. joannici w pobliżu Lisiećic założyli kolonię Nowosady (Neustift)⁸. Od 1282 r. w Głubczycach znajdowała się stała siedziba komtura joannitów, tzw. Krzyżowy Dwór, która od I poł. XVI w., na skutek reformacji, została przeniesiona do Grobnik, gdzie w 1559 r. komtur Jerzy Proskowski z Prószkowa na miejscu starszego zamku, zbudował sobie nową siedzibę⁹.

Drugim zakonem, który osiedlił się na ziemi głubczyckiej był Zakon Szpitala Najświętszej Marii Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie, znany w Polsce jako zakon krzyżacki. Jego komtura znajdowała się w Opawie w dzisiejszych Czechach. Już w XIII w. do krzyżaków należały na ziemi głubczyckiej wsie Gołuszowice, Krzyżowice i Gadzowice¹⁰, a w 1687 r. zakon ten dokupił jeszcze majątek Zopowy¹¹.

⁴ Oxford – *Wielka Historia Świata. Średniowiecze. Cesarstwo Niemieckie – Arabowie na Półwyspie Pirenejskim*, t. XVII, Poznań 2006, s. 244. Wedle tradycji w Ołomuńcu już w 976 r. istniało biskupstwo obejmujące Morawy, którego biskup był w tamtym roku obecny na synodzie w Moguncji. W 1063 r. miało dojść do jego odnowienia. Por. V. NEKUDA, *Morava ve středověku*, Brno 1997, s. 76. W 1086 r. wskutek nacisku biskupów praskich biskupstwo ołomunieckie zostało połączone z diecezją praską, lecz już w 1088 r. nastąpił ich rozdział. O przynależność kościelną ziemi głubczyckiej toczył się spór między diecezją ołomuniecką a wrocławską, który zakończył się pozostaniem jej w granicach biskupstwa ołomunieckiego. Por. P. KLETZKA, *Gross – Peterwitz Kreis Ratibor Oberschlesien. Ein Dorf im Wechsel der Geschichte 1267-1992*, Langen/ Hessen 1994, s. 30.

⁵ A. RITSCHNY, F. J. HÄUSSLER, *Geschichte der Malteser Ritter – Ordens – Kommande St. Johann in Schlesien, 1100–1931*, Troppau 1931, s. 27.

⁶ K. MALER, *Dzieje Głubczyc do 1742 roku*, Opole 2003, s. 199.

⁷ A. WELTZEL, *Besiedelungen des nördlich der Oppa gelegenen Landes*, t. II, Ratibor 1891, s. 119–120, 122.

⁸ Tamże, s. 133.

⁹ K. MALER, *Joannici w Głubczycach i Grobnikach i ich komturowie*, „Kalendarz Głubczycki” 2008, s. 132; *Žródla do dziejów Prószkowa. Quellen zur Geschichte von Proskau*, red. A. HANICH, Opole 2012, s. 321, 326.

¹⁰ M. WIHODA, *Rozsah a struktura vlastnictví řádu německých rytířů na Opavsku ve 13. století*. Časopis Slezského Zemského Muzea, Série B, 41 – 1992, s. 98–99.

¹¹ A. WELTZEL, *Besiedelungen...*, dz. cyt., s. 111.

Od I połowy XIV w. na ziemi głubczyckiej szereg miejscowości posiadały również raciborskie dominikanki, a należały do nich: Baborów, Sułków, Dzielów, Czerwonków, Niekazanice, Sucha Psina, Bezdeków (część Nowej Cerekwi)¹².

W XIII w. cystersi z Lubiąża stali się posiadaczami Kazimierza, Biernatowa i Tomic¹³, cystersi z Tešnovic Boguchwałowa, którego właścicielami byli do 1583 r., natomiast od I poł. XIV w. do reformacji cystersi z Welehradu koło Ołomuńca byli właścicielami Turkowa¹⁴. Również ich żeński odpowiednik – mniszki cysterki z Oslavan, miały swoje posiadłości w Głubczyckiem, a były to od I poł. XIII do I poł. XV w. miejscowości i majątki: Nowa Cerekwia, Wojnowice i Rogożany¹⁵. Od 1289 r. aż do czasu reformacji norbertanie z Olomouc Kłasztorni Hradisko posiadali majątek Branice, a od XIV w. Posucice¹⁶. Natomiast norbertanie z Zábřovic koło Brna byli właścicielami Lewic¹⁷.

Od II połowy XIV w. do 1784 r. do opawskich klarysek należała Wódka¹⁸, natomiast Szonów od 1379 do 1810 r. również był własnością kościelną, ponieważ należał do kapituły kolegiackiej w Głogówku¹⁹.

Kietrz, najpierw jako wieś, a od 1321 r. miasto, wraz z kilkoma małymi osadami (Langowo, Krotoszyn, Ehrenberg i Neusorg), obecnie będącymi w granicach tego miasta, tworzył enklawę podległą biskupom ołomunieckim. Do dóbr biskupich należały również wsie: Tłustomosty, Księżę Pole i Kozłówka, natomiast od końca XVIII w. Nowy Kietrz (Neukatscher)²⁰.

Do najstarszych na ziemi głubczyckiej parafii powstałych w średniowieczu należały (w kolejności wzmiankowania w źródłach): Nowa Cerekwia (1234), Głubczyce (1259), Branice (1289), Kazimierz (1292), Nasiedle (1335), Posucice (1336), Kietrz (1362), Gołuszowice (1383), Baborów (1386), Wojnowice (1408), Pomorzowice (1430), Lubotyń (przed 1450) i Włodzienin (1470)²¹. Siedzibą dekanatu w XV w. były Głubczyce, gdzie się zachował XIII-wieczny gotycki, w późniejszych wiekach przebudowywany kościół parafialny pw. Na-

¹² A. TSCHAUDER, *Kurze Geschichte der Stadt Bauerwitz, Leobschütz* 1881, s. 2.

¹³ K. HANKE, *Chronik der Pfarrgemeinde Kasimir, Kreis Leobschütz*, maszynopis, s. 3-5; R. HOFRIECHTER, *Heimatkunde des Kreises Leobschütz*, t. II, H. 3, Leobschütz 1914, s. 297.

¹⁴ Tamże, s. 632.

¹⁵ Tamże, s. 348 i 639; F. KOPETZKY, *Regesten zur Geschichte des Herzogtums Troppau (1061–1464)*, Wien 1871, s. 13–14.

¹⁶ R. HOFRIECHTER, *Heimatkunde...*, dz. cyt., s. 541.

¹⁷ F. KOPETZKY, *Regesten...*, dz. cyt., s. 13.

¹⁸ R. HOFRIECHTER, *Heimatkunde...*, dz. cyt., s. 406.

¹⁹ Tamże, s. 578.

²⁰ W. DZIEWULSKI, *Dzieje Kietrza w zarysie (do roku 1945)*, „Kwartalnik Opolski” 1961, nr 1, s. 39 i 41.

²¹ G. WOLNY, *Kirchliche Topographie von Mähren, Olmützer Erzdiözese*, Bd. 5, Brünn 1863, s. 212, 216, 221, 223, 227, 232, 235, 245, 298, 317; R. HOFRIECHTER, *Heimatkunde...*, dz. cyt., s. 426.

rodzenia Najświętszej Marii Panny²². Nie wiadomo jednak, jakie parafie obejmował ten dekanat.

W 1448 r. książę opawsko-głubczycki Jan Pobożny ufundował w Głubczycach kościół i klasztor franciszkanów pw. świętych Idziego i Bernardyna. Zamieszkali w nim sprowadzeni z Koźła franciszkanie obserwanci²³. Budynki, początkowo drewniane, spłonęły jednak w 1476 r. i później zostały odbudowane z kamienia²⁴.

W I poł. XVI w. na ziemi głubczyckiej rozpoczęła się reformacja. Mieszkańcy księstwa karniowskiego, którego głównymi ośrodkami były Karniów (czeski Krnov) i Głubczyce, w krótkim czasie zaakceptowali luteranizm, wyznawany przez ich pana – margrabiego Jerzego Hohenzollerna i miasta te stały się wówczas centrami protestantyzmu na Śląsku. Przyczyn tego należy szukać, podobnie jak w innych częściach Europy, w których szerzyły się konfesje reformowane, w zeświecczeniu i niedouczeniu duchowieństwa oraz rozpowszechnianiu się poglądów myślicieli renesansu. W samych Głubczycach reformacja rozpoczęła się w 1535 r.²⁵ Niedługo po tym joannici przeprowadzili się do Grobnik²⁶, a w 1541 r. margrabia Jerzy kazał wypędzić z Głubczyc franciszkanów²⁷. Na początku XVII w., za sprawą margrabiego Jana Jerzego Hohenzollerna, w Głubczycach i Karniowie pojawili się kalwini. Kalwinizm był tam jednak bardzo niepopularny, a próby wprowadzenia go w obu miastach spowodowały rozruchy wśród mieszczan²⁸.

Z Głubczyc luteranizm przeszedł do majątków wiejskich: do Zawiszyc, Królowego, Kietlic, Schlegenbergu (dzisiejsze Lwowiany), Kwiatoniowa, Pomorzowiczek i Dębnic (dziś tereny przy ul. Kopernika w Głubczycach). Licznych i zagorzałych zwolenników luteranizm znalazł także w Pomorzowicach, Bogdanowicach, Nowej Wsi Głubczyckiej²⁹, a zwłaszcza w Mokrem, Rozumicach i Ściborzycach Wielkich, gdzie mimo surowych represji czasu kontrreformacji, mieszkańcy utrzymali się jednak przy protestantyzmie. W Rozumicach i Ści-

²² Tamże, s. 103–104.

²³ K. KONIECZNY, *Głubczyce – kościół i klasztor franciszkanów*, „Kalendarz św. Antoniego” 1987, s. 92; G. J. REIMANN, *Die Franziskanerkirche zu Leobschütz. Geschichte und Führung*, Breslau 1939, s. 9.

²⁴ Tamże, s. 12.

²⁵ O. KARZEL, *Die Reformation in Oberschlesien – Ausbreitung und Verlauf*, Würzburg 1979, s. 50; F. TROSKA, *Geschichte der Stadt Leobschütz*, Leobschütz 1892, s. 60.

²⁶ A. RITSCHNY, F. J. HÄUSSLER, *Geschichte der Malteser Ritter...*, dz. cyt., s. 40.

²⁷ J. PIETSCH, *Geschichte der Stadt Leobschütz. Aus der Geschichte des Franziskanerklosters und der Kirche in Leobschütz*, s. 32–33 (jedyny egzemplarz tej książki jest przechowywany w bibliotece klasztoru franciszkanów w Głubczycach).

²⁸ O. KARZEL, *Die Reformation ...*, dz. cyt., s. 50–51; K. MALER, *Dzieje Głubczyc...*, dz. cyt., s. 122–123.

²⁹ *Aus der Kirchenchronik von Badewitz und Neudorf*, „Leobschützer Heimatblatt” 1982, nr 6.

borzycach Wielkich³⁰ luteranie dominowali aż do 1945 r. i posiadali własne kościoły, a w Mokrem, Wojnowicach i Pomorzowicach stanowili znaczną część miejscowych społeczności i również posiadali własne świątynie. W Mokrem natomiast mieli wspólny (symultaniczny) kościół z katolikami³¹.

Podczas reformacji w 1561 r. krzyżacy sprzedali Gołuszowice, Gadzowice i Krzyżowice Albrechtowi Füllsteinowi, który wprowadził tam luteranizm³². W dobrach raciborskich dominikanek luteranizm nie zapuścił jednak korzeni mimo intensywnej penetracji tych miejscowości przez protestanckich kaznodziejów. Przy wierze katolickiej utrzymali się w większości mieszkańcy komturii Grobniki oraz biskupiej enklawy kietrzańskiej (gdzie jednak zdarzały się incydenty na tle religijnym wywołane przez mieszkańców lub duchownych)³³, natomiast w Boguchwałowie katolicki właściciel Kacper Strzela zbudował stojący do dziś późnorennesansowy kościół, lecz po jego zamordowaniu w 1603 r., kolejny właściciel i zarazem jego zięć wprowadził luteranizm, który rozpowszechniał się tam jeszcze przed Strzelą³⁴. W pozostałych miejscowościach na ziemi głubczyckiej również szerzyła się reformacja.

W 1618 r. wybuchła wojna trzydziestoletnia, która poza politycznym, miała podłoże religijne (Liga Katolicka i Unia Protestancka). Ziemia głubczycka była wówczas częścią składową monarchii katolickich Habsburgów, którzy od XVI w. z niechęcią obserwowali ekspansję protestanckich Hohenzollernów na Śląsku. W 1620 r. w bitwie pod Białą Górą w Czechach Liga Katolicka zadała czeskim protestantom druzgocącą klęskę, a w 1621 r. cesarz Ferdynand II Habsburg ogłosił banitą wspierającego Czechów margrabiego Jana Jerzego Hohenzollerna³⁵. Rok później cesarz powierzył księstwo karniowskie księciu Karolowi Liechtensteinowi, który mimo początkowych obietnic gwarantujących pozostanie mieszkańców przy luteranizmie, po śmierci Jana Jerzego i wyciszeniu pretensji Hohenzollernów do opuszczonych dóbr, w 1625 r. obwieścił zamiar wprowadzenia kontrreformacji³⁶. Jednak wojna trwała nadal i na ziemi głubczyckiej stacjonowały raz wojska katolickie (cesarskie), raz protestanckie (Duńczycy i Szwedzi). Dopiero po zakończeniu wojny i odejściu wojsk szwedzkich odnowiły się działania związane z kontrreformacją, a niektórym protestanckim właścicielom cesarz skonfiskował majątki i nadał je katolikom.

³⁰ *Aus dem Kirchenchronik...*, art. cyt. „Leobschützer Heimatblatt” 1983, nr 1; .M. FIEBIG, *Geschichte der evangelischen Kirche zu Rösnitz (O. – S.)*, Rösnitz 1907, s. 10–12.

³¹ R. HOFRICTER, *Heimatkunde...*, dz. cyt., s. 504–505.

³² O. KARZEL, *Die Reformation...*, dz. cyt., s. 248.

³³ T. GROEGER, *Geschichtliche Beschreibung der katholischen Pfarrkirche, der Kreuzkirche und der Statuen in Katscher*, Leobschütz 1894, s. 9–13; G. WOLNY, *Kirchliche Topographie ...*, dz. cyt., s. 213.

³⁴ O. KARZEL, *Die Reformation...*, dz. cyt., s. 247.

³⁵ R. FUKALA, *Role Jana Jiřího Krnovského ve stavovských hnutích*, Opava 1997, s. 112–113.

³⁶ F. TROSKA, *Geschichte...*, dz. cyt., s. 118.

Poza kilkoma wspomnianymi wyjątkami, kontrreformacja na tym terenie zakończyła się sukcesem. Z samych Głubczyc większość luteran wyemigrowała³⁷, a mieszkańcy wsi Krzyżowice (niem. Kreisewitz) po jej opuszczeniu założyli nową wieś o tej samej nazwie w okolicy Brzegu³⁸. W celu nawracania mieszkańców ziemi głubczyckiej przybywali tam sprowadzeni przez książąt Liechtensteinów księża jezuiti z Opawy³⁹. Zakończenie kontrreformacji umożliwił dopiero dekret cesarski z 1673 r. zabraniający protestantom ślubów oraz pogrzebów w miejscach poświęconych⁴⁰. W 1667 r. do Głubczyc powrócili franciszkanie⁴¹.

W 1740 r. król pruski Fryderyk II na czele wojska wkroczył na Śląsk, do którego części skonfiskowanych przez Habsburgów podczas wojny trzydziestoletniej, Hohenzollernowie rościli sobie pretensje. W ten sposób rozpoczęła się I wojna śląska, zakończona w 1742 r. pokojem wrocławskim. Na mocy tego pokoju cesarzowa Maria Teresa zrzekła się na rzecz Fryderyka II większej części ziem Śląska. W ten sposób ziemia głubczycka na ponad 200 lat znalazła się w państwie pruskim, a pruski Śląsk został podzielony na 35 powiatów, w tym powiat głubczycki⁴².

Wówczas w skład powiatu głubczyckiego, obok obecnie wchodzących w jego ramy, wchodziły również miejscowości znajdujące się w dzisiejszych Czechach, jak Hulczyn, Hostalkove, czy Sudice, a także Krzanowice w dzisiejszym powiecie raciborskim. Jednak w 1818 r. południowo-wschodnią część powiatu głubczyckiego przydzielono do powiatu raciborskiego, za to do powiatu głubczyckiego włączono Klisino, Szonów, Kazimierz, Tomice i Biernatów, należące dotąd do powiatu prudnickiego, a pod względem kościelnym przynależące wraz ze Ściborzycami Małymi i Dzieńmarowem do diecezji wrocławskiej⁴³.

Zmiana przynależności państwowej spowodowała zmiany w strukturze kościelnej na tym terenie, ponieważ większa część ziemi głubczyckiej nadal należała do pozostającej w monarchii habsburskiej diecezji ołomunieckiej, a Kietrz z najbliższą okolicą wciąż był własnością tamtejszych biskupów. W związku z tym za obustronną umową między królem pruskim Fryderykiem II a ordynariatem ołomunieckim, w 1751 r. został utworzony biskupi komisariat w Kietrze, obejmujący dekanaty i parafie ołomunieckie, które zna-

³⁷ F. MINSBERG, *Geschichte der Stadt Leobschütz*, Neisse 1828, s. 87; *Materialien zur evangelischen Religionsgeschichte von Oberschlesien gesammelt von Gottlieb Fuchs*, Breslau 1773, s. 37.

³⁸ O. KARZEL, *Die Reformation...*, dz. cyt., s. 248.

³⁹ F. TROSKA, *Geschichte...*, dz. cyt., s. 142.

⁴⁰ *Aus der Kirchenchronik...*, art. cyt., s. 20–21.

⁴¹ G. J. REIMANN, *Die Franziskanerkirche zu Leobschütz...*, dz. cyt., s. 19.

⁴² F. TROSKA, *Geschichte...*, dz. cyt., s. 182.

⁴³ Tamże, s. 225.

lazły się w granicach Prus. Komisarz miał być pośrednikiem między rządem pruskim a biskupem, od 1777 r. arcybiskupem ołomunieckim, któremu nadal podlegała pruska część tej diecezji. Miał być mianowany przez biskupa w porozumieniu i za zgodą króla Prus. Pierwszym komisarzem w 1751 r. został proboszcz parafii Opawica i opawicki dziekan ks. Karl Flessel. Obszar komisariatu obejmował wówczas 3 dekanaty: kietrzański, opawicki i hulczyński. Co kwartał komisarz miał składać w Ołomuńcu informację o wykonanych zadaniach. Miał m.in. przekazywać do obwieszczenia zarządzenia władz pruskich i rozstrzygać sprawy sporne między duchownymi⁴⁴. Po nim aż do 1924 r. działało 10 kolejnych komisarzy⁴⁵.

Ponieważ w 1779 r. Fryderyk II zażądał, aby granice pruskich parafii pokrywały się z niedawno ustaloną granicą państwową, drugi komisarz ks. Franz Reittenharth dokonał ich nowego rozgraniczenia⁴⁶. W 1812 r. nastąpiły też zmiany w granicach dekanatów. Na życzenie głubczyckiego landrata i na polecenie arcybiskupa ołomunieckiego utworzony został nowy dekanat głubczycki. Odtąd istniały 4 dekanaty: kietrzański, hulczyński, opawicki i głubczycki. W 1813 r. zaakceptowały to władze pruskie. W 1855 r. został zlikwidowany dekanat opawicki⁴⁷.

W 1810 r. po wojnach napoleońskich państwo pruskie dokonało sekularyzacji zakonów. W ten sposób joannicki⁴⁸ i raciborskie dominikanki⁴⁹ utracili swoje majątki na ziemi głubczyckiej na korzyść skarbu państwa. Jednak majątki krzyżackie, by nie urazić dworu wiedeńskiego, pozostawiono ówczesnemu wielkiemu mistrzowi, arcyksięciu Antonowi Victorowi oraz jego następcy, arcyksięciu Maksymilianowi von Oesterreich-Este. Gdy ten ostatni zmarł w 1863 r., również krzyżackie majątki zostały skasowane. Rozgorzał przy tym spór między rządem królewskim a kurią arcybiskupią w Ołomuńcu o prawo patronatu (dotyczące obsady proboszczów), zakończony ustaleniem, że rząd królewski będzie mógł obsadzać parafie Zopowy i Gołuszowice⁵⁰. Sekularyzacja dotknęła również głubczyckich franciszkanów, których kościół i klasztor

⁴⁴ E. KOMAREK, *Distrikt Katscher in Recht und Geschichte (nach Quellen bearbeitet)*, Ratibor 1934, s. 5.

⁴⁵ Komisarzami kietrzańskimi byli kolejno: ks. Karl Flessel (1751–1756), ks. Franz Reittenharth (1756–1784), ks. Matthäus Wlokka (1784–1796), ks. Johann Stanjek (1796–1812), ks. Franz Lauffer (1812–1837), ks. Ignatz Molerus (1838–1848), ks. Karl Ullrich (1848–1875) i po przerwie, która nastąpiła z powodu nieobsadzenia stanowiska komisarza w okresie kulturkampf: ks. Anton Richtarsky (1882–1893), ks. Robert Sterz (1893–1906), ks. Ignatz Maiss (1907–1916) i ks. Josef Martin Nathan (1916–1924). Zob. E. KOMAREK, *Distrikt Katscher...*, dz. cyt.

⁴⁶ Tamże, s. 8–10.

⁴⁷ Tamże, s. 21–22.

⁴⁸ A. WELTZEL, *Besiedelungen...*, dz. cyt., s. 141.

⁴⁹ P. STEFANIAK, *Dzieje dominikanek raciborskich*, Racibórz 2006, s. 16.

⁵⁰ „Das Vaterland” 1863, z 18 grudnia.

przejęło miejscowe gimnazjum⁵¹ oraz cystersów z Kazimierza, których majątki kupił tajny radca finansowy Friedrich Wilhelm von Prittwitz⁵².

Wiele nieprzyjemności przysporzył duchowieństwu kulturkampf („walka o kulturę”, a właściwie walka państwa pruskiego z Kościołem katolickim) w latach 1871–1878. Tak zwane ustawy majowe z 1873 r. pozwalały państwu m.in. na ingerencję w sprawy obsadzania stanowisk kościelnych. W kietrzańskim komisariacie arcybiskupim za łamanie ustaw na kary pieniężne bądź więzienia zostało skazanych 13 księży, w tym komisarz arcybiskupi ks. Karl Ullrich (1848–1875). W więzieniu znalazło się 8 duchownych. Kary nałożono również na redaktorów powiązanego z komisariatem katolickiego organu prasowego „Ratiborer – Leobschützer Zeitung”⁵³. Jednak mimo tych wszystkich represji Kościół na ziemi głubczyckiej nie został osłabiony, a wręcz przeciwnie, większość mieszkańców ziemi głubczyckiej stanęła po stronie uciskanych, a najsilniejszą partią polityczną na tym terenie stała się katolicka partia Centrum⁵⁴.

W 1855 r. do Głubczyc do opieki nad chorymi na cholere mieszkańcami zostały sprowadzone siostry elżbietanki z Nysy, które następnie przejęły pielęgnację chorych w tamtejszym szpitalu miejskim, a na początku XX w. wzięły pod swoją opiekę dom dla ubogich i starców, tzw. Röslerstift⁵⁵ (dzisiejsza stara część budynku internatu szkoły rolniczej). Również po wioskach powstawały niewielkie placówki zakonne prowadzone przez nyskie siostry elżbietanki, które otwierały w nich przedszkola, nauczały dziewczęta gospodarstwa domowego i sprawowały opiekę ambulatoryjną nad chorymi.

W 1867 r. w Głubczycach osiedliły się siostry szkolne de Notre Dame, następnie wypędzone podczas kulturkampfu. Powróciły tam znowu, gdy zakończyła się walka państwa z Kościołem⁵⁶ i działają w Głubczycach do dziś.

W XIX i na początku XX w. na Śląsku w niektórych środowiskach inteligencji polskiej i morawskiej wystąpiło zjawisko odrodzenia narodowego. W pewnym tylko zakresie, ze względu na skalę zniemczenia tego regionu, było

⁵¹ J. PIETSCH, *Geschichte der Stadt Leobschütz ...*, dz. cyt., s. 92; G. J. REIMANN, *Die Franziskanerkirche zu Leobschütz...*, dz. cyt., s. 32, 33, 59.

⁵² R. HOFRICHTER, *Heimatkunde...*, dz. cyt., s. 424.

⁵³ F. X. SEPPELT, *Der Kulturkampf im preussischen Anteil der Erzdiözese Olmütz*. Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Bd. 2, Breslau 1936, s. 231–232; „Vorarlberger Landes – Zeitung” 1874, z 7 maja; „Katolik” 1878, nr 21 i 22.

⁵⁴ *Historia Górnego Śląska...*, dz. cyt., s. 206.

⁵⁵ H. RATHMANN, *Gesundheitsdienst für die Leobschützer*, „Leobschützer Heimatblatt” 1993, nr 2; J. JUNGNETZ, *Die Kongregation der grauen Schwestern von der heiligen Elisabeth. Festschrift zum fünfzigjährigen Bestehen der Kongregation*, Breslau 1892, s. 33, 103.

⁵⁶ Por. U. SCHULZE-JAGLA, *Karoline Gerhardinger – ein Leben für Volksbildung*, „Leobschützer Heimatblatt” 1994, nr 2; *Die schlesische Ordensprovinz der Kongregation der armen Schulschwestern von U. L. Fr. von 1851 bis 1926. Ein Gedenkblatt, verfasst von Mitgliedern der Provinz*, Breslau 1926, s. 39, 44, 46, 64–65.

widoczne również na ziemi głubczyckiej. W Wódce działał lokalista ks. Cyprian Lelek, który wydał dla dzieci Morawian elementarz, a dla dorosłych czasopismo „Holubice”⁵⁷. W Borucinie, w dekanacie kietrzańskim był duszpasterzem morawski działacz, redaktor naczelny „Katolických Novin” ks. Josef Hlubek⁵⁸. W Pietrowicach Wielkich zwolennikiem używania dialektu morawskiego był ks. Tomáš Kamradek⁵⁹, w Branicach ks. Jan Nepomucen Koziłek nauczał dzieci z morawskich książek⁶⁰, natomiast w Dziećmarowie urodził się i wychowywał ksiądz Roman Rüchel, którego propolskie poglądy zwracały na niego uwagę niemieckich urzędników i zwierzchników kościelnych⁶¹. Jednak w kościołach i w szkołach obowiązywał język niemiecki.

W 1916 r. ostatnim ołomunieckim komisarzem arcybiskupim został ks. Josef Martin Nathan⁶². Już wcześniej jako proboszcz w Branicach i poseł do Reichstagu, rozwinął szeroką działalność na polu charytatywnym. Sprowadził do Branic zakonnice ze Zgromadzenia Sióstr Maryi Niepokalanej⁶³ i spowodował, że w Branicach jeden po drugim zaczęły powstawać kolejne obiekty Zakładów Leczenia i Opieki dla osób psychicznie chorych, nazwane później Miasteczkiem Miłosierdzia Biskupa Nathana. Poza tym w wiejskich parafiach w powiecie głubczyckim zaczęły powstawać następne filie zgromadzenia sióstr marianek, a w 1934 r. biskup wrocławski kardynał Adolf Bertram poza dwiema już istniejącymi prowincjami, brandenburską z siedzibą w Berlinie i dolnośląską z siedzibą w Bardzie Śląskim, ustanowił trzecią prowincję, górnośląską, której siedziba mieściła się w Branicach⁶⁴.

W 1923 r. w związku z powersalskim przyłączeniem do Czechosłowacji tzw. Kraiku Hulczyńskiego, nastąpił kolejny podział dekanatów w komisariacie kietrzańskim, który dostosowywał granice dekanatów i parafii do nowej granicy niemiecko-czechosłowackiej. Tak więc na ziemi głubczyckiej pozostały w nieco zmienionym kształcie dekanaty kietrzański i głubczycki, ale utworzo-

⁵⁷ P. PAŁYS, *Czechosłowackie roszczenia graniczne wobec Polski 1945–1947*, Opole 2007, s. 13–15.

⁵⁸ Tenże, *Ksiądz Josef Hlubek – morawski „budzieli” z Borucina*, „Ziemia Raciborska” 2003, nr 10–12.

⁵⁹ P. KLETZKA, *Gross – Peterwitz Kreis Ratibor Oberschlesien. Ein Dorf im Wechsel der Geschichte 1267–1992*, Langen/ Hessen 1994, s. 39.

⁶⁰ Ks. Jan Nepomucen Koziłek, „Ziemia Rybnicka” 1939, nr 5, s. 109–113.

⁶¹ A. TOKARSKA, *Książki, ludzie, idee. Kontakty kulturalne Górnego Śląska w dobie niewoli narodowej*, Katowice 2003, s. 119; Rüchel Roman [hasło] – *Encyklopedia Historia Kościoła na Górnym Śląsku*, www.encyklo.pl/index.php?title=Rüchel_Roman

⁶² W. GROCHOLL, *Joseph Martin Nathan. Leben und Leiden für eine grenzlose Caritas im mährisch – schlesischen Land*, Eschershausen 1990, s. 85.

⁶³ *Stulecie Sióstr Maryi Niepokalanej w Branicach (1898–1998)*, red. BP JAN KOPIEC, Opole 1998, s. 41–42.

⁶⁴ S. E. CIŃCIO SMI, *Dzieje branickiej prowincji Zgromadzenia Sióstr Maryi Niepokalanej w latach 1934–1984*, Kraków 1998, s. 147–148.

no też nowy dekanat – branicki⁶⁵. W 1924 r. ks. J. M. Nathan został mianowany ołomunieckim wikariuszem generalnym i otrzymał w ten sposób jurysdykcyjne uprawnienia biskupie na podległym sobie obszarze komisariatu, a jego siedzibą stały się teraz Branice⁶⁶. W ten sposób zakończyły się dzieje dystryktu kietrzańskiego.

W 1921 r. dzięki zabiegom ks. Nathana do Głubczyc powrócili franciszkanie⁶⁷, a w 1926 r. osiedlili się tam też werbiści, którzy w latach 1928–1929 wybudowali Dom Misyjny Maria Treu⁶⁸ (dzisiejszy Szpital Powiatowy). Podczas II wojny światowej przybyły do Głubczyc siostry zakonne werbistki, które zajmowały się pielęgnacją rannych żołnierzy w przekształconym w lazaret Maria Treu⁶⁹. W okresie międzywojennym przez krótki czas w Głubczycach przebywały również klauzurowe siostry Służebnice Ducha Świętego od Wieczystej Adoracji⁷⁰. W 1928 r. w Kietrzu osiedliły się siostry zakonne franciszkanki – misjonarki⁷¹, a w 1930 r. pallotyni⁷².

Kolejny raz trudne czasy dla Kościoła zaczęły się w 1933 r., gdy władzę w Niemczech przejęli naziści. Jeszcze przed wybuchem II wojny światowej księżom zakazane zostało nauczanie religii w szkołach, a młodzież przyciągano do organizacji nazistowskich. Działalność duchowieństwa śledziło gestapo. Podczas wojny działający w Kietrzu i Branicach pallotyn o. Richard Henkes⁷³ oraz proboszcz parafii Boguchwałów ks. Franz Hanke⁷⁴ trafili do obozów koncentracyjnych, gdzie stracili życie.

⁶⁵ E. KOMAREK, *Distrikt Katscher...*, dz. cyt., s. 35.

⁶⁶ B. POSPISZYL, *Biografia Biskupa J. M. Nathana. Konferencja historyczna pod tytułem W sercu szlaku ks. bp. J. M. Nathana*, Branice 2012, s. 19.

⁶⁷ W. GROCHOLL, *Joseph Martin Nathan...*, dz. cyt., s. 80.

⁶⁸ K. NAWROTH, F. LOCH, *Aus der Chronik: 1926–1986. Missionshaus Maria Treu*, „Leobschützer Heimatblatt” 1986, nr 5–6.

⁶⁹ O. J. TYCZKA SVD, *Zarys dziejów polskiej prowincji Zgromadzenia Misyjnego Służebnic Ducha Świętego SspS*, Racibórz 2009, s. 37; *Steyley Missionsschwestern SSpS. Polnische Ordensprovinz 1921–1991*, red. E. MORODER SSpS, Drucklegung 1992. [wydawcami są kierownictwa prowincji sióstr misyjnych Służebnic Ducha Św. polskiej i austriackiej: klasztor Annunciata w Raciborzu i klasztor św. Kolomana w Stockerau w Austrii], s. 256.

⁷⁰ Archiwum Prowincjalne Sióstr de Notre Dame w Opolu. Wykaz domów, opis i zdjęcia 1904–1994, II D.VII/1. Krótkie informacje o głubczyckich siostrach de Notre Dame; J. KLINK, *Leobschützer Heimatbuch*, München 1950, s. 22.

⁷¹ R. GREINERT, *Das Dreikönigkloster O/S*, „Leobschützer Heimatbrief” 1955, nr 5.

⁷² R. GREINERT, *Das erzbischöfliche Kommissariat Katscher*, „Leobschützer Heimatbrief” 1958, nr 6; A. MENDE, *Pallottiner in Katscher*, „Leobschützer Heimatblatt” 1983, nr 1.

⁷³ K. MALER, *Tragiczny los o. Richarda Henkesa – pallotylna i siostry M. Gabrielis – franciszkanki misjonarki z Kietrza*, „Kalendarz Głubczycki” 2004, s. 191.

⁷⁴ A. HANICH, *Martyrologium duchowieństwa Śląska Opolskiego w latach II wojny światowej*, Opole 2009, s. 27, 29.

W marcu i kwietniu 1945 r. na ziemi głubczyckiej toczyły się krwawe walki przesuwającego się na zachód frontu wschodniego, w wyniku których większość kościołów i plebanii została poważnie uszkodzona lub nawet całkowicie zniszczona. Niektórych kościołów nigdy już nie odbudowano, a ich ruiny stoją do dziś (w Pielgrzymowie, Wojnowicach, św. Mikołaja we Włodzieninie i św. Wacława w Nowej Cerekwi).

Po II wojnie światowej ziemia głubczycka została przyłączona do Polski. W konsekwencji tej wojny na tym obszarze nastąpiła prawie całkowita wymiana ludności. W czerwcu 1945 r. zaczęli napływać polscy osadnicy z Kresów Wschodnich, a z nimi i polskie duchowieństwo. Ludność niemiecka była wysiedlona, a wraz z nią w 1946 r. zostali wysiedleni niemieccy księża. Jedynie kilku z nich, ze względu na swoje morawskie pochodzenie i pozytywne zweryfikowanie, mogło pozostać na miejscu⁷⁵.

8 września 1945 r. obszar branickiego wikariatu generalnego został przyłączony do nowo powstałej Administracji Apostolskiej Śląska Opolskiego⁷⁶, co oznaczało praktyczną jego likwidację. Wyświęcony w 1943 r. na ołomunieckiego biskupa pomocniczego⁷⁷ J. M. Nathan w 1946 r. został wysiedlony do czeskiej Opawy, gdzie zmarł w styczniu 1947 r.⁷⁸ W okresie powojennym sprawa wikariatu branickiego ponownie odżyła, ale już tylko w wymiarze symbolicznym. Tytuły wizytatorów kanonicznych wikariatu generalnego w Branicach po 1945 r. nosiło jeszcze dwóch pochodzących z ziemi głubczyckiej duchownych: urodzony w Radyni prałat ks. Eduard Beigel⁷⁹ w latach 1963–1983, a od 1983 do 1999 r. mieszkający obecnie w Stuttgarcie głubczyczanin prałat ks. Wolfgang Grocholl⁸⁰. Po nim objął funkcję wizytatora i sprawuje ją do dziś ks. Joachim Giela⁸¹.

W ciągu kilku stuleci istnienia Kościoła na ziemi głubczyckiej duszpaństwo sprawowało wielu księży. Większość z nich nie została odnotowana w źródłach historycznych. Kilku duchownych wywodzących się z ziemi głubczyckiej osiągnęło wysokie godności kościelne. Biskupami zostali: pochodzący z Dziećmarowa ks. Anastasius Sedlag⁸² (1787–1856; diecezja chełmińska)

⁷⁵ J. OLSCHIMKE, *Die Bladener Kirchenchronik*, t. III, „Leobschützer Heimatblatt” 2009, nr 9; A. HANICH, *Dekanaty i parafie Administracji Apostolskiej Śląska Opolskiego w latach 1945–1946*, Opole 2009, s. 170–176.

⁷⁶ A. HANICH, *Ksiądz infułat Bolesław Kominek, pierwszy administrator apostolski Śląska Opolskiego (1945–1951)*, Opole 2012, s. 62.

⁷⁷ W. GROCHOLL, *Joseph Martin Nathan...*, dz. cyt., s. 107–108.

⁷⁸ Tamże, s. 143–146, 148–153, 160.

⁷⁹ W. GROCHOLL, *Visitatoren für Branitz*, Stuttgart 2012, s. 19.

⁸⁰ H. DUBNY, *Das seelsorgliche Wirken unserer Visitatoren*. W: *Festschrift zum 40jährigen Bestehen der Patenschaft zwischen dem Landkreis Holzminden und dem Kreis Leobschütz O/S 1955–1995*, s. 72.

⁸¹ W. GROCHOLL, *Visitatoren...*, dz. cyt., s. 36.

⁸² A. MAŃKOWSKI, *Anastazy Sedlag, biskup chełmiński (1787–1856)*, „Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 1920, t. V, nr 3–4, s. 34–69.

i ks. Johannes Baptista Assmann z Branic⁸³ (1833–1903; biskup połowy armii niemieckiej). Ołomunieckim biskupem pomocniczym został urodzony w Tłustomostach ks. J. M. Nathan (1867–1947). Po zakończeniu działań wojennych wysokie stanowisko wikariusza kapitulnego archidiecezji wrocławskiej sprawował głubczyczanin z urodzenia ks. Ferdinand Piontek (1878–1947)⁸⁴, późniejszy biskup w Görlitz, natomiast przybyły po II wojnie światowej na ziemię głubczycką z polskich Kresów Wschodnich ks. Antoni Adamiuk (1913–2000)⁸⁵ został po latach opolskim biskupem pomocniczym. Znanym niemieckim politykiem okresu międzywojennego z ramienia katolickiej partii Centrum był ks. prałat Carl Ulitzka (1873–1953)⁸⁶, który urodził się w Jaroniowie, dzisiejszej części Baborowa. Ksiądz Karl Proske⁸⁷ z Grobnik (1794–1861) był wybitnym niemieckim muzykologiem i reformatorem katolickiej muzyki kościelnej, a mieszkający w Watykanie ks. prałat Joseph Wilpert⁸⁸ z Dzielowa (1857–1944) jednym z najznakomitszych badaczy – archeologów katakumb w Rzymie.

Istniejący przez 173 lata kietrzański komisariat arcybiskupi i 21-letni branicki wikariat generalny, podobnie jak ziemia kłodzka, tworzyły specyficzne kościelne czeskie enklawy w granicach Prus i Niemiec, podlegając swoim historycznym ośrodkom kościelnym, które w wyniku późniejszych przemian politycznych na Śląsku znalazły się w innym państwie, a poza tym miały na swoim obszarze ludność mieszaną pod względem narodowościowym i konfesyjnym, przez co szczególnie są godne uwagi. Złożenie po wielu latach szczątków biskupa Nathana w zbudowanej przez niego bazylice św. Rodziny w Branicach, które nastąpiło 8 listopada 2014 r., można uznać za symboliczne zakończenie historii kietrzańskiego komisariatu arcybiskupiego i branickiego wikariatu generalnego.

Słowa kluczowe: Kościół, komisarz arcybiskupi, wikariat generalny.

⁸³ R. HOFRICHTER, *Hervorragende Persönlichkeiten die aus Stadt und Kreis Leobschütz hervorgegangen*, Leobschütz 1929, s. 35.

⁸⁴ J. CH. TEICHMANN, *Bedeutende Theologen unserer Heimat*, „Leobschützer Heimatbrief” 1963, nr 6.

⁸⁵ A. SZYMCZYNA, K. MALER, *Głubczyccy Kresowianie i Sybiracy*, Głubczyce 2015, s. 555–559.

⁸⁶ *Ślązacy od czasów najdawniejszych do współczesności*, t. I., red. J. ROSTROPOWICZ, Łubowice – Opole, s. 250–253.

⁸⁷ R. HOFRICHTER, *Hervorragende...*, dz. cyt., s. 23.

⁸⁸ W ostatnim czasie ukazały się dwie biografie ks. Wilperta: R. SÖRRIESA pt. *Josef Wilpert. Ein Leben im Dienste der christlichen Archäologie 1867–1944*, Würzburg 1998 oraz wydana przez Uniwersytet Opolski biografia autorstwa J. ROSTROPOWICZ pt. *Muza nie da umrzeć mężowi godnemu chwale. O śląskim badaczu katakumb Josefie Wilpercie (1857–1944)*, Opole 2004.

An Outline of the History of the Catholic Church in Głubczyce Region from the Middle Ages to 1945

Summary

Głubczyce area covers southern part of Opole Voivodship. It is bordered with the Czech Republic in the south and west. From 1038 or 1039 this territory was taken away from Poland and since then it belonged to the Czech Republic. From 1526 it was under Habsburg Monarchy. In 1742 it went under control of Prussia and was not returned to Poland until 1945.

In the Church terms, the territory belonged to the Czech diocese and from 1777 it belonged to Olomouc archdiocese. In 1751 Frederic II, the king of Prussia, appointed Olomouc Bishop Commissioner with his registered Office in Głubczyce County. The bishop became the intermediary between the governing bodies of Prussia and Olomouc Bishopric governed by Habsburg monarchy. Prelate Joseph Martin Nathan was the last Archbishop Commissioner. He was serving in Branice, Głubczyce County. In 1924 prelate Nathan was given the title of Vicar General, and in 1943 he received the title of Provisional Bishop.

After World War II the General Vicariate in Branice was cancelled and its area went under control of Polish Apostolic Administration of Silesia, Opole.

Keywords: Church, Bishop Commissioner, General Vicariate.

Quod iustum est et aequum.

*Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski
per il cinquantesimo di sacerdozio*

Red. abp M. Jędraszewski i ks. J. Słowiński,
wydawca Archidiecezja Poznańska, Poznań 2013, ss. 614.

Jubileuszowa pozycja ma wyjątkowo ujmującą oprawę zewnętrzną. Została ubogacona kolorowymi fragmentami planów Poznania i Rzymu z lat 1617 i 1640 na wewnętrznych stronach okładek. W części gratulacyjnej (s. 9–31) zostały umieszczone życzenia dla Najczcigodniejszego Jubilatowi od Ojca św. Franciszka, emerytowanego papieża Benedykta XVI, arcybiskupa Stanisława Gądeckiego – Metropolity Poznańskiego, kard. A. Sodano – Dziekana Kolegium Kardynałów, abpa J. Kowalczyka – ówczesnego prymasa Polski, abpa Celestino Migliore – nuncjusza apostolskiego w Polsce, pracowników Kongregacji Wychowania Katolickiego oraz lista osobiście gratulujących Księdzu Kardynałowi Jubilatowi autorytetów kościelnych, przedstawicieli uniwersytetów i szkół oraz autorytetów świeckich (łącznie 90 osób).

Oprócz części przeznaczony na składanie życzeń Eminencji Jubilatowi prezentowana publikacja została poświęcona celom badawczym i podzielona na trzy części. Artykuły umieszczone w niniejszej publikacji zostały napisane w językach: angielskim, francuskim, hiszpańskim, niemieckim i włoskim. O ich autorach czytelnik może otrzymać informację z umieszczonych przed tekstami życiorysów, informujących o aktywności naukowej lub organizacyjnej.

Pierwsza część badawcza zawiera laudację abpa M. Jędraszewskiego poświęconą Jubilatowi, 10 opracowań tematów związanych z życiem i działalnością Kardynała oraz list Prezydenta Uniwersytetu Katolickiego w Taipei na Tajwanie. Z laudacji dowiadujemy się, że Kardynał Jubilat został uhonorowany doktoratem *honoris causa* 21 uniwersytetów na czterech kontynentach oraz wielu innymi odznaczeniami. Dowodzi to jego wyjątkowej aktywności, kompetencji i obdarowania szczególnymi darami przez Pana. Autorami artykułów pierwszej części są m.in.: G. Balcerek, S. Napierała, G. Marino, I. Dec, J. Słowiński i P. Malecha. Z opracowań tych na szczególną uwagę zasługuje artykuł François-Xavier'a Dumortier SJ, rektora Papieskiego Uniwersytetu Gregoriań-

skiego o uniwersytecie na rozstajnych drogach oraz artykuł bpa Z. Fortuniaka pt. „*Un appel, diverses vocations*”, poświęcony bł. Edmundowi Bojanowskiemu, bł. siostrze Sancji Janinie Szymkowiak i lekarzowi Kazimierzowi Antoniemu Hołodze, kandydatowi na ołtarze. List z Uniwersytetu w Taipei dowodzi wpływu Kardynała Jubilata na uznanie przez tamtejsze ministerstwo edukacji naukowych stopni kościelnych.

Część druga, poświęcona refleksjom naukowym z prawa kanonicznego, obejmuje 17 rozpraw autorów różnych narodowości, m.in. 6 polskich kanonistów. Wśród nich znajdujemy znane postacie: M.J. Arroba Conde, R.Z. Burke, A.D. Busso, G. Dzierzon, P. Erdö, W. Góralski, J. Krukowski, J. Llobell, K. Lüdicke, H. Schwedenwein i H. Stawniak. Publikacje poruszają zagadnienia kościelnego prawa karnego, administracyjnego, małżeńskiego i prawa osobowego – dotyczącego duchownych. Niektóre z nich dotyczą śmiałych rozwiązań sięgających w przyszłość.

Trzecia część umieszczonych w omawianej publikacji artykułów, zajmująca się zagadnieniami edukacyjnymi, zawiera 28 interesujących wypowiedzi, w tym 6 autorstwa polskich naukowców. Wypowiedziom tej trzeciej części chcę poświęcić baczniejszą uwagę ze względu na ważność problemu edukacji dzisiaj oraz wagę wypowiadających się autorytetów z nie małym doświadczeniem. Jedna grupa autorów porusza zagadnienie przyszłości wyższych uczelni. Na tę perspektywę składają się: inność nowych czasów, co pociąga za sobą „nową” inność studentów i profesorów (B.-M. Barth); współczesne wymagania stawiane kościelnym wyższym uczelniom (F. Bechina); wizja roli uniwersytetu w przyszłej Europie (J. Sedlak); przekonanie o odpowiedzialności za wyższe wykształcenie w dziedzinie etyki i wartości (S. Bergan); wyzwanie do stale aktualnego łagodzenia antagonizmu między prawdą i wiedzą (A.H. Zecca); życzliwe towarzyszenie dzisiaj studentom uniwersytetu katolickiego (G. R. Trivierge). Z powyższym spojrzeniem łączy się postulat uwzględnienia w formacji akademickiej filozofii i teologii (PH. Capelle-Dumont, A. Denaux). W dziedzinie szkolnictwa w ogóle proponuje się wprowadzenie nauki społecznej Kościoła jako szkolnego *managementu* (E. Verhack) i preferowania szkół katolickich (J.J. Hennessy). Przechodząc na płaszczyznę wychowawczo-edukacyjną w Kościele, zwrócono uwagę na: konieczność kształtowania osób, które mają formować kandydatów do kapłaństwa w duchu miłości do Kościoła (J. E. Gonzales Magaña SJ), atmosferę dialogu z seminarzystami i wśród nich (W. Mering), wprowadzanie ich w problematykę bioetyczną i dzisiejszego eksperymentowania z ludzką prokreacją (E. Sgreccia, J. Troska), kształcenie katechetów w świetle wymagań współczesności (J. Szpet). Tematyce przygotowania do kapłaństwa poświęcili opracowania W. Brandmüller i J. Myszor. Z reszty wypowiedzi chcę zwrócić szczególną uwagę na studium o społeczeństwie postsekularnym (A. Marga) i refleksję o alternatywie między czystym laicyzmem a „laicyzmem pozytywnym” (G. Della Tore Del Tempo di Sanguinetto).

Umieszczenie 19 zdjęć fotograficznych Jubilata z różnych lat jego pracy przy boku Ojca św. zamyka tę cenną pozycję.

Należy się cieszyć z powstania tej publikacji, będącej wyrazem uznania dla kardynała Grocholewskiego. To słuszne uznanie ma miejsce ze względu na nieprzeciętną osobowość o rozgłosie światowym. To dzięki licznym kontaktom Jubilata na szczeblu międzynarodowym i osobistemu zaangażowaniu w sprawy edukacji katolickiej, zwłaszcza na poziomie uniwersyteckim, Kościół odnotowywał niemałe sukcesy. Wyjątkowe uznanie dla Kardynała Jubilata opiera się także na jego kompetencji naukowej, dzięki której powierzano mu ważne urzędy w Kurii Rzymskiej oraz na fakcie, że jest kapłanem, arcybiskupem i kardynałem, który blisko współpracował z trzema papieżami: św. Janem Pawłem II, Benedyktem XVI i Franciszkiem.

Omówienie treści naukowej części publikacji niech będzie zachętą do skorzystania z umieszczonych w niej artykułów, napisanych w uznaniu dla aktywności Eminencji Jubilata. Wśród nich są wybitni naukowcy różnych ośrodków naukowych oraz doświadczeni znawcy problematyki, piastujący wysokie urzędy w instytucjach międzynarodowych (m.in. Unesco, Rada Europy). Ich kompetentne wypowiedzi są niewątpliwie inspirujące. Skorzystanie z nich oraz słowa piszącego tę recenzję niech będą wyrazem życzeń dla Księdza Kardynała Jubilata.

Ks. Edward Górecki

bp Andrzej Siemieniewski, ks. Mirosław Kiwka
Chrześcijańska medytacja monologiczna.
Źródła i aktualne pytania

Wydawnictwo TUM, Wrocław 2013, ss. 163.

Wydawnictwo TUM Archidiecezji Wrocławskiej wydało w 2013 r. książkę dwóch wrocławskich teologów katolickich, księży wykładowców Papieskiego Wydziału Teologicznego: A. Siemieniewskiego i M. Kiwki. Obydwaj autorzy mają już spory dorobek naukowy z interesujących ich dziedzin teologii i filozofii, jako że pierwszy z nich jest profesorem teologii duchowości, a drugi był przez kilka lat wykładowcą antropologii filozoficznej. Książka A. Siemieniewski jest biskupem pomocniczym archidiecezji wrocławskiej, autorem wielu artykułów i kilku pozycji książkowych, szczególnie z apologetyki (rozumowej argumentacji broniącej podstaw wiary) katolickiej. Publikacje te wiążą się również z jego kontaktami z Ruchem Odnowy w Duchu Świętym, a także z nowymi ruchami religijnymi (o podłożu New Age), które bada pod kątem ich zgodności z duchowością katolicką. Spośród jego kilku książek należy wymienić: *Wiele ścieżek na różne szczyty: mistyka religii*, wyd. Atla 2, Wrocław 2000, czy *Skąd się wziął świat? Historyczna lekcja duchowości scjentyistycznej*, wyd. TUM, Wrocław 2012. Wszystkie wydane książki można dodatkowo znaleźć na jego własnej stronie internetowej www.siemieniewski.archidiecezja.wroc.pl. Książka M. Kiwka oprócz napisania wielu artykułów jest autorem znanej studentom filozofii książki *Rozumieć filozofię*, wyd. Atla 2, Wrocław 2007, która jest kolejnym, poszerzonym wydaniem jego *ABC filozofii*, z 2001 r., tego samego wydawnictwa.

Niniejsza publikacja podejmuje tematykę tzw. chrześcijańskiej medytacji monologicznej. Książka Siemieniewski tłumaczy w swym krótkim wstępie (s. 9–10), że przyczyną podjęcia tego tematu jest nieporozumienie wiązania starej tradycyjnej medytacji chrześcijańskiej, szczególnie w jej krótkich powtarzanych formułach (stąd nazwa *monologiczna*), z medytacją mantryczną pochodzenia hinduistycznego. Ma ona bowiem związek ze współczesnym ruchem New Age, który co rusz się wkrada do duchowości katolickiej pod płaszczykiem nowych form. Formy te są widoczne dziś w działalności Światowego Stowarzyszenia Medytacji Chrześcijańskiej oraz innych grup modlitewnych, będących pod jej wpływem, a inspirowanych nawet przez niektórych katolickich duchownych. Samo postawienie problematyki w tym świetle już wskazuje na to, iż mamy do czynienia z pozycją apologetyczną, tak bardzo upodobaną przez księdza biskupa. Dlatego do wspomnianego głównego tytułu książki: *Chrześcijańska medytacja monologiczna*, doszedł podtytuł: *Źródła i aktualne pytania* – w sensie prawdziwych źródeł katolickiej modlitwy w powtarzanych krótkich formułach,

sięgającej czasów patrystycznych, a szczególnie jej ojca Jana Kasjana, oraz ich możliwej kompatybilności ze współczesnymi formami New Age.

Stosownie do tego został podzielony materiał książki. Składa się on z trzech głównych części. Część pierwsza omawia historię chrześcijańskiej medytacji monologicznej, biorąc pod uwagę jej ujęcie biblijne w Starym i Nowym Testamencie, nauczanie Kościoła widoczne w Katechizmie Kościoła katolickiego oraz tradycji monastycznej, w istotnych momentach jej rozwoju, aż do złotego wieku mistyki katolickiej, w szesnastowiecznej Hiszpanii. Medytacja jest tu uważana za formę modlitwy w postaci nieustannego miłosego rozmyślenia nad Słowem Bożym w Chrystusie. Jej krótkie formuły (w postaci: „Jezus”, „Amen”, „Jezusie – Synu Dawida – ulituj się nade mną”, „Boże wejrzyj ku wspomżeniu memu – Panie, pośpiesz ku ratunkowi memu”, modlitwa różańcowa, akty strzeliste i im podobne) mają za zadanie wyrobić w człowieku pokorną postawę ciągłego miłosego trwania w obecności Bożej. Jest monologiczna w sensie nie tyle wyrażenia jej jednym słowem, choć, jak można zauważyć, i to się zdarza, ale ze względu na treść tej modlitwy wyrażonej często jednym zdaniem. Dlatego może być nazwana „modlitwą jednozdaniową” (s. 27–28); stąd też pochodzi jej czysto zewnętrzne podobieństwo do hinduskiej mantry. Za mistrza starożytnej medytacji monologicznej uchodzi mnich chrześcijańskiej tradycji zachodniej z przełomu IV/V w., Jan Kasjan. Później odbicie tej tradycji modlitewnej widzimy w anonimowym dziełku *Obłok niewiedzy* z XIV w. Wreszcie jej istotę, w sensie chrześcijańskiej treści, czyli miłosego, kontemplacyjnego zjednoczenia z Bogiem Trójjedynym ukrytym w głębi serca człowieka, znajdujemy w karmelitańskiej i jezuickiej szkole mistycznej hiszpańskich świętych z XVI w.: Teresy od Jezusa, Jana od Krzyża, Ignacego Loyoli. Owi mistrzowie życia mistycznego podają też sposoby praktykowania tak pojętej chrześcijańskiej medytacji.

W drugiej części recenzowanej tu pracy jej autorzy omówili współczesną mantryczną medytację chrześcijańską, będącą pod wpływem New Age tak, jak się ona dziś jawi w różnych duchowych ośrodkach chrześcijańskich. Logicznie rzecz biorąc, najpierw pokazali jej hinduistyczne źródło w mantrycznej medytacji transcendentalnej (MMT), która się okazała swoistą typową dla New Age hybrydą zaimplementowaną w kulturę zachodnią przez hinduskich nauczycieli – guru: Swami Chinmayananda (zm. 1993) i Maharishi Mahesh Yogi (zm. 2008). Otóż ci guru i nauczyciele yogi w swoich publikacjach i szkołach medytacji dają praktyczne wskazówki odnośnie odmawiania, śpiewania, czyli medytacji słowa-mantry „OM” (lub innego słowa hinduskiego), przy czym chodzi tu o metodę coraz większego (głębszego, wewnętrznego) skupienia się na jej brzmieniu, bowiem jej treść jest drugorzędna i względna (s. 74). Celem tak pojętej medytacji mantrycznej ma być „osiągnięcie stanu umysłu bez-myśli i pozostawania w tym stanie najdłużej, jak się uda”, by w końcu zdać sobie sprawę ze swej tożsamości bycia bogiem (s. 75–76). Logika jest prosta: „powta-

rzanie mantry prowadzi do stanu uwagi, co sprowadza zanurzenie w czystej świadomości, skutkiem czego jest przekroczenie jaźni i wejście w transcendentę” (s. 79). Tak na tle hinduistycznej metody medytacji transcendentalnej odkrywa się rzekomo „ponadreligijną mądrość wszechczasów” zapisaną w naturze każdego człowieka, a przekazaną również przez inne tradycje religijne, w tym chrześcijańską.

Trzymając się tej logiki rozumowania, i z początku w reakcji na hinduizm i buddyzm, niektórzy katolicki liderzy duchowości benedyktyńskiej (o. Thomas Keating, o. John Main, zm. 1982) dążyli do stworzenia przeciwwagi MMT w postaci chrześcijańskiej metody medytacji monologicznej (szerzonej w tzw. ruchu modlitwy głębi) opartej o zapomnianą, w ich mniemaniu, tradycję monastyczną wczesnego chrześcijaństwa, przekazaną przez Jana Kasjana i starą szkołę benedyktyńską. W oparciu o te doświadczenia powstała w 1975 r. Światowa Wspólnota Medytacji Chrześcijańskiej (o. John Main i o. Laurence Freeman), z jej propozycją chrześcijańskiej medytacji monologicznej. Nie różniła się ona w metodzie od tej hinduistycznej poza używaniem słów-mantry i słownictwa wziętych z tradycji katolickiej. Na tym też miała polegać jej specyfika chrześcijańska. Chodzi o to, by poprzez odmawianie tej mantry „osiągnąć ewangeliczny stan duchowego ubóstwa zdefiniowanego jako pozbycie się wszelkich bogactw myśli i wyobrażeń”, by „na granicy naszej jaźni spotkać naszego Przewodnika (Chrystusa) i rozpoznać w Nim Zmartwychwstałego Pana” (s. 91). Na tym samopoznaniu poprzez tylko odmawianie „chrześcijańskiej” mantry ma też polegać nasze zbawienie w Chrystusie. Niepotrzebny jest zatem cały balast biblijnego osobowego wysiłku spotkania z Chrystusem, czy duszpastersko-sakramentalnego zaangażowania w życie wspólnoty Kościoła, bowiem wszystko dzieje się w nas: „po rozproszeniu naszego iluzorycznego «ja» z ludzkiego wnętrza wyłoni się «Ja» autentyczne – i to właśnie jest poszukiwany Jezus” (s. 92). Wobec powyższego, prawdziwym autorytetem dla chrześcijan, który odsłonił te prawdy, nie jest wcale Jezus Chrystus, ale jeden z największych filozoficznych umysłów religijnej tradycji hinduistycznej, Siankara (zm. 820). W osobnym rozdziale (8) autorzy wykazali, że tak przedstawiona metoda medytowania chrześcijańską mantrą (czyli Chrześcijańska Mantryczna Medytacja Monologiczna) nie ma nic wspólnego z duchem chrześcijańskim, który przedstawia Biblia, tradycja patrystyczna z Janem Kasjanem na czele, czy nauka średniowiecznych autorytetów teologii katolickiej. Jest ona natomiast historycznie głęboko zakorzeniona w hinduizmie.

W ostatniej, trzeciej części niniejszej prezentacji autorzy podają katolicką ocenę powyższego zderzenia dwóch tradycji medytacji w formie powstałej typowej dla New Age hybrydy, w świetle kryteriów, jakie ustaliła Watykańska Kongregacja ds. Wiary w 1989 r., w wydanym dokumencie poświęconym modlitwie i medytacji chrześcijańskiej, pt. *Orationis formas*. Najpierw za tym dokumentem, w obliczu zużycia się pewnych metod medytacji chrześcijań-

skiej, zalecają unikanie pospiesznych rozwiązań i gonitwę za niesprawdzonymi nowinkami z obcych, głównie wschodnich tradycji duchowych. Następne kryteria katolickie są tu dość proste i wyrażają się w kilku pytaniach: Jaką rolę w modlitwie odgrywa Pismo Święte? Czy jest ono źródłem naszej rozmowy z Bogiem? Czy wiara chrześcijańska nie staje się w niej jedynie dodatkiem do czegoś od niej ważniejszego, mianowicie medytacji mantrycznej? Czy słowa „Chrystus” i „Jezus” nie są tylko zewnętrznym ozdobnikiem i naiwnym wmawianiem, że ma się do czynienia z długoletnią, prastarą tradycją chrześcijańską? Czy dopuszczamy w modlitwie działanie łaski, czy widzimy ją tylko jako efekt metody, czyli naszego wysiłku usuwania z umysłu wszelkich przedstawień zmysłowych i pojęć, by osiągnąć próżnię? – pamiętając, że próżnią, której potrzebuje Bóg, jest odrzucenie egoizmu, pychy, niekoniecznie zaś odrzucenie rzeczy stworzonych, które On nam dał i wśród których nas umieścił (s. 114–115).

W krytyce mantrycznej medytacji chrześcijańskiej autorzy widzą wiele pożytku z jej praktykowania, wskazując na wiele duchowych owoców, a nawet na głębsze rozumienie Ewangelii, w napisanych przez ich przedstawicieli komentarzach. Jednak proponują ją raczej nazwać w cudzysłowie „chrześcijańską medytacją”, by było wiadomo, że chodzi o „zakamuflowaną medytację hinduistyczną” praktykowaną w ośrodkach Światowej Wspólnoty Medytacji Chrześcijańskiej, która w rzeczywistości ma mało wspólnego z długoletnią tradycją chrześcijańską (Michel Boyer, za: A. Siemieniowski, M. Kiwka, s. 117–118). Konsekwentnie, poprzez jej analizę w świetle pism jej założycieli i entuzjastów, udowadniają, że ma ona swe korzenie w tradycji hinduistycznej; jest odbiciem naturalnych ludzkich możliwości, bez udziału łaski Bożej i historycznego Jezusa, tak charakterystycznej dla chrześcijaństwa, które tu jest zrelatywizowane i ukazane jako jedna z wielu tradycji uwarunkowanych kulturowo i językowo. Sama w sobie nie ma też nic wspólnego z treścią chrześcijańską, bowiem jest ograniczona do metody koncentrowania się na brzmieniu słowa, czyli na wysiłku samego człowieka. W powyższym świetle, nie jest ona nawet modlitwą, czyli spotkaniem z osobą Boga, ale monologiem; Bóg nie jest w niej potrzebny, tylko mantra; sam Jezus jest tu zniekształcony historycznie i kulturowo (szatą żydowską), bowiem dopiero w metodzie modlitwy mantrycznej odnajduje się prawdziwego oryginalnego Jezusa jako przewodnika duchowego. Niepotrzebna w tej perspektywie jest cała historia zbawienia ukazana w Biblii i działalności Kościoła, bowiem to człowiek jest miarą wszelkiej doskonałości w nim samym, którą znów on sam musi zdobyć; widać to chociażby na przykładzie większej roli duchowych czakr, kanałów oświecenia, niż sakramentów Kościoła, beztróskiego odpuszczania sobie obecności na Mszy Świętej na rzecz rzekomo prawdziwego odpoczynku w Bogu itd. Krótko mówiąc, na przykładzie „mantrycznej medytacji chrześcijańskiej” autorzy zdemaskowali mechanizm działania praktyk medytacyjnych rodem z New Age zmierzających do zastą-

pienia religijnymi tradycjami Wschodu dotychczasową tradycję chrześcijańską. Wykazali tę samą logikę postępowania, tzn. zastępowania wiarą buddyjską tradycji chrześcijańskiej w poglądach wcześniejszego prekursora New Age na gruncie chrześcijańskim, o. Tomasza Mertona.

Tymczasem, „odmienne religie przynoszą istotnie odmienne doświadczenia religijne” (G. A. Lindebeck, za: A. Siemieniewski, M. Kiwka, s. 145). W perspektywie tych słów amerykańskiego teologa, autorzy proponują przyjąć zachęty owych ruchów do zgłębiania swej własnej tradycji duchowej, w świetle prawdziwych zamiarów ich twórców. W przypadku krótkich formuł modlitewnych wskazywanych przez Jana Kasjana i późniejszą tradycję Kościoła, chodzi o to, by zauważyć, że występuje ona w kontekście przepraszania, dziękczynienia, prośby i uwielbienia Boga, które są znakiem naszej miłości względem Niego, i które następnie sam Duch Święty zanosi do Boga, prowadząc nas do kontemplacji. Celem takiej modlitwy jest poufna rozmowa z Bogiem. A zatem prawdziwie chrześcijańska modlitwa monologiczna, w wydaniu Kasjana i jego modlitewnej metody, „nie jest skutkiem opróżnienia umysłu z wszelkich wyobrażeń za pomocą mantry; jest raczej skutkiem ubóstwa ducha polegającego na ograniczeniu się do jednej tylko myśli, mianowicie tej streszczonej w słowach: «Jezu, ufam Tobie» (lub do jej odpowiedników, znanych w starożytności chrześcijańskiej)”, po to, by w „izdebce” naszego serca i umysłu, bez słów, wyjawiać Mu nieustannie naszą miłość (s. 146–147). Właśnie taka ufna, ludzka modlitwa wsparta działaniem Ducha Świętego, wbrew ostrzeżeniom nowego nurtu New Age, jest wielkim błogosławieństwem dla każdego człowieka tak, jak zresztą każda rozmowa z Bogiem.

Całą książkę zamyka epilog. Autorzy wysuwają dwa postulaty, jakie płyną z wniosków końcowych książki: (1) informować ludzi, z czym mają do czynienia, w przypadku praktykowania wspomnianej „medytacji chrześcijańskiej”, (2) skorzystać z pragnienia powrotu do źródeł, a więc zwrócenia się do autentycznej medytacji starożytnego Kościoła w wydaniu Jana Kasjana i jego tradycji, by odkryć piękno Pisma Świętego i przez jego pośrednictwo być w coraz głębszej zażyłości z Chrystusem. Podkreślają przy tym istotne elementy duchowości chrześcijańskiej, z których nigdy nie można zrezygnować, nie chcąc zatracić jej tożsamości, a mianowicie: Słowo Boże (Pisma Świętego) celebrowane w liturgii Kościoła (w Eucharystii), która czyni je żywą obecnością Boga każdego dnia. Przypominają uznaną w chrześcijańskiej tradycji monastycznej medytację metodą *lectio divina*, przywołaną przez dokument *Verbum Domini* Benedykta XVI z 2010 roku (punkt 87), z jej elementami składowymi: *lectio*, *meditatio*, *oratio* i *contemplatio*. Skuteczności tej, jak i każdej innej metody chrześcijańskiej, nie widzą autorzy w jej niezawodnej technice, ale w pokornej wierze, cierpliwości, wytrwałości i wierności; krótko mówiąc w Bogu, który decyduje, „kiedy i w jaki sposób człowiek przemierza różne etapy drogi duchowego rozwoju” (s. 155). Ostatnim elementem składowym książki jest bi-

bliografia podzielona na: dokumenty Kościoła, źródła historyczne, literaturę o współczesnej medytacji, literaturę dodatkową.

Książka wrocławskich teologów katolickich jest cennym wkładem w rozumienie chrześcijańskiej medytacji, będącej owocem i skarbem wielowiekowej tradycji Kościoła. Z wielką prostotą i znanstwem tłumaczy, na czym polega jej istota i w czym tkwi jej chrześcijański fenomen, w postaci krótkich formuł modlitewnych. Na tym tle autorzy mogli zdemaskować próby podpasowania się pod nią, tylko na podstawie zewnętrznego podobieństwa, hinduistycznej mantry, której metoda jest częścią składową całkiem obcej tradycji religijnej i kulturowej. Niestety, jak zauważono, to podobieństwo w ramach fali New Age, jaka się przelała przez Europę Zachodnią i Amerykę Północną w zeszłym stuleciu, posłużyło niektórym duchowym liderom katolickim (głównie mnichom związanym z duchowością benedyktyńską) do stworzenia w ich mniemaniu katolickiego odpowiednika hinduistycznej medytacji mantrycznej, w postaci monologicznej medytacji chrześcijańskiej, nauczanej w specjalnych ośrodkach Światowej Wspólnoty Medytacji Chrześcijańskiej. Na podstawie analizy utworów twórców tej metody medytacji autorzy celnie wykazali, że, mimo pewnych pozytywów, jakie ona wnosi dla lepszej koncentracji, w żadnym wypadku nie współgra ona z tradycją chrześcijańską, bo w swej istocie okazuje się typową dla New Age hybrydą pochodzenia hinduistycznego, mającą zastąpić tę pierwszą. Propozycja nazwania jej w cudzysłowie „medytacją chrześcijańską”, wskazując tym samym na jej źródło, a przede wszystkim zachęta do zgłębiania własnej tradycji medytacyjnej u jej podstaw (np. tzw. metoda jednozdaniowa Jana Kasjana i późniejsza tradycja monastyczna) jest rozwiązaniem, które pozwoli chrześcijanom uniknąć niebezpieczeństwa ich błędzenia w poszukiwaniu prawdziwego spotkania z Bogiem. W rzeczywistości, bowiem, spotkanie to odbywa się w medytacji Słowa Bożego celebrowanego we wspólnocie Kościoła każdego dnia. Dodajmy tylko, że właśnie z takiego ducha wyrosła modlitwa brewiarzowa Kościoła. Oto lekcja jaka płynie z recenzowanej tu lektury wrocławskich teologów.

Książka ta wpisuje się w apologetyczną myśl chrześcijańską i jest polecana dla każdego lidera chrześcijańskiej duchowości, by ten mógł sam ugruntować swoje przekonania we własnej tradycji, i w jej świetle prowadzić pewnie innych do Boga. Książkę tę powinni przeczytać również ci, którzy mają problemy z własną modlitwą, choć nie tylko (niech przeczyta ją każdy katolik!), by uniknąć pokusy wpadnięcia np. w szpony tzw. chrześcijańskiej metody medytacyjnej, która w duchu New Age będzie obiecywała „gruszki na wierzbie”, czyli metodę rzekomego, niezawodnego osiągnięcia Boga, a nawet stania się bogiem.

Abraham Joshua Heschel

Prorocy

tłum. A. Gorzkowski

wydawnictwo Esprit, Kraków 2014, ss. 816.

Urodzony w 1907 r. w Warszawie, a zmarły w 1972 r. w Nowym Jorku Abraham Joshua Heschel uchodzi (i słusznie) za jednego z największych współczesnych myślicieli żydowskich. Pochodzący z rodziny chasydzkich rabinów pisarz wniósł wiele do filozofii i teologii judaizmu. Jego naukowa droga rozpoczęła się podczas studiów rabinackich w Warszawie, a następnie biegła przez studia filozoficzne w Berlinie, Akademię Studiów Judaistycznych we Frankfurcie nad Menem, Hebrew Union College w Cincinnati, by zakończyć się w Jewish Theological Seminary w Nowym Jorku. Jego prace badawcze dotyczą ksiąg biblijnych i komentarzy do klasycznych ksiąg judaizmu, kabały czy psychologii religii. Zakres zainteresowań Heschela poszerzyć należy także o stosunek judaizmu do chrześcijaństwa. Jego myśl w tym aspekcie znacznie wpłynęła na ostateczny kształt deklaracji *Nostra aetate* Soboru Watykańskiego II. Dokument ten poświęcony został omówieniu stosunku Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich, w tym w pierwszym rządzie do judaizmu.

Niemal pół wieku później powstał inny oficjalny dokument Kościoła, który wyszedł spod pióra członków Papieskiej Komisji Biblijnej. Nosi on tytuł *Naród żydowski i jego święte pisma w Biblii chrześcijańskiej*. We wstępie, który w 2001 r. napisał kard. Joseph Ratzinger, czytamy: „Chrześcijaństwo narodziło się w łonie judaizmu I wieku i choć powoli odrywało się od niego, to jednak Kościół nigdy nie mógł zapomnieć swych żydowskich korzeni, jasno poświadczonych w Nowym Testamencie”. Z punktu widzenia chrześcijańskiego niezwykle istotne wydaje się więc poznanie spojrzenia wyznawców religii Mojżesza na Biblię hebrajską (niemal identyczną ze Starym Testamentem). Właśnie w ten nurt wpisuje się książka A. J. Heschela, zatytułowana *Prorocy*, a wydana nakładem wydawnictwa Esprit.

Ta obszerna pozycja, której nie sposób omówić szczegółowo w krótkiej z natury recenzji sprawozdawczej, składa się z dwóch części. W pierwszej z nich autor stara się odpowiedzieć na pytanie, jakim człowiekiem jest prorok, a następnie ukazuje doświadczenia prorockie poszczególnych autorów / bohaterów tego zbioru ksiąg Biblii hebrajskiej. Zatrzymuje się na postaciach Amosa, Ozeasza, Izajasza (także Drugiego Izajasza), Micheasza, Jeremiasza i Habakuka. Omawiając sceny powołań, którym towarzyszy często wewnętrzny niepokój, niekiedy lęk i innego rodzaju obiekcje, Heschel kładzie nacisk na przybliżenie relacji: Jahwe – prorok (oczywiście jako wierny swym tradycjom żyd, autor nie

używa imienia Bożego „Jahwe”). Z opisów tych jednoznacznie wynika prawda, iż wraz ze sceną powołania prorockiego, Bóg wchodzi w relację nie tylko z jednostką, ale z całym Izraelem, którego reprezentantem jest właśnie prorok. Zauważyć trzeba także, że z punktu widzenia literackiego opowiadania o powołaniu prorockim dały początek nowemu gatunkowi literackiemu w badaniach genologicznych.

Heschel, czytając wnikliwie biblijne opisy doświadczeń proroków, okazuje się nie tylko znakomitym teologiem, ale także psychologiem. Zauważa, że kiedy prorok wypowiada się w pierwszej osobie, oznacza to, że doświadczył wydarzenia ekskluzywnego, właściwego jedynie jego osobistej relacji z Bogiem. Właśnie owa bezprecedensowa w swej istocie relacja proroka z Bogiem domaga się wyjaśnienia i w pewnym sensie usprawiedliwienia. Prorok winien „wylegitymować się” przed ludem, do którego przemawia, aby uzyskać autorytatywność swych wypowiedzi. Ta właśnie potrzeba leży u podstaw prorockich opowiadań o powołaniu; opowiadanie takie stanowi jakby „dowód tożsamości” prorockiej. Pod pojęciem powołania zazwyczaj rozumie się trwałe zadanie, które wymaga poświęcenia swego życia służbie Bogu. Powierzenie tego zadania wymaga bezpośredniej interwencji ze strony Boga w życie człowieka. Interwencja ta stanowi najczęściej zaskoczenie dla samego powołanego: ten ani nie przygotowuje się do takiej misji, ani o nią nie prosi.

Ostatnie trzy rozdziały pierwszej części książki poświęcone zostały tematowi wciąż żywym w judaizmie: żydowskiemu rozumieniu historii (s. 277–320), kary (s. 321–332) oraz sprawiedliwości (s. 333–373). Wszystkie trzy kwestie są ze sobą ściśle powiązane i wszystkie trzy przebijają z przepowiadania proroków. Żydzi – w przeciwieństwie do Greków – widzą swą historię (i historię świata) jako mającą swój początek i zwieńczenie w Bogu. Jest to niczym oś czasu, na której co chwilę pojawiają się Boże interwencje, a te odczytywane są przez proroków jako wyraz Bożej sprawiedliwości. Często jest to sprawiedliwość karząca.

Druga część dzieła Heschela ma bardziej charakter teologiczno-filozoficzny. Dużo miejsca poświęca w niej autor rozumieniu *pathosu*, zjawiska nierozdzielnie związanego z działalnością proroków. Byli oni przecież ludźmi z krwi i kości, ludźmi pełnymi namiętności i napiętych emocji. Z tych rozważań naturalnie rodzi się potrzeba wyjaśnienia kwestii gniewu (w tym gniewu Bożego – *ira Dei*), a także zjawiska ekstazy i natchnienia. Heschel nie waha się sięgnąć także po wyniki badań psychologów opisujących natchnienie i stany ekstatyczne. Książkę więc bez cienia wątpliwości zaliczyć trzeba do dzieł o charakterze interdyscyplinarnym, a przez to zyskujących na wartości.

Ciekawe jest to, że nad etymologią hebrajskich terminów opisujących proroka Heschel zastanawia się dopiero w drugiej części swego dzieła, w rozdziale zatytułowanym „Teoria ekstazy” (s. 547–570). Etymologia rzeczownika *nabi*, zazwyczaj tłumaczonego jako „prorok”, nie jest całkowicie jednoznaczna. Być

może pochodzi on od rdzenia *naba*, oznaczającego „wykrzykiwać”, „wypowiadać aforyzmy”, lub też zaczerpnięty został z akkadyjskiego *nabu*, „wołać”. Jest wciąż kwestią otwartą, czy *nabi* posiada sens aktywny („nawołujący”) czy raczej pasywny („powołany”). Forma *hitpael* przyjmuje znaczenie wskazujące na stan szaleństwa czy ekstatycznego uniesienia; znaczenie to dużym cieniem położyło się na rozumieniu biblijnego proroctwa w poprzednich wiekach. Na określenie proroków Stary Testament stosuje również rzeczowniki niemal synonimiczne: *roe* i *choze*, zazwyczaj tłumaczone jako „widzący”, choć w Septuagincie pojawiają się także przekłady „jasnowidz” lub „przepowiadacz”. Działalność proroków niekiedy łączy autor ze zjawiskiem ekstazy. W tym kontekście nie do końca jasna wydaje się jego wzmianka o glosolalii. Autor *Proroków* zauważa: „*Nabi* ma oznaczać osobę, która posiada dar języków, tak zwaną glosolalię, dzięki natchnieniu jakiejś wyższej siły” (s. 565). Glosolalię definiuje się dziś jako wypowiedanie dźwięków uważanych za pochodzące z natchnienia Bożego, aczkolwiek niezrozumiałych dla samego mówiącego ani dla słuchających. Nie chodzi zatem o jeden z rozpoznawalnych języków. Sam termin pochodzi od greckich słów: *glossa* – „język” i *lalein* – „mówić”. Zaznaczyć trzeba od razu, że nie jest to fenomen wyłącznie chrześcijański. Wiadomo, że w starożytnej Grecji tego typu forma przemawiania występowała w obrzędach ku czci Dionizosa, przy wtórze cymbałów, trąbek i uderzeń w gongi. Także kapłani Apollona wpadali ponoć w profetyczne uniesienia i wypowiadali niezrozumiałe dźwięki. Fakty glosolalii znano w Mezopotamii i obecne są dziś w różnych formach religijności. Badając glosolalię, językoznawcy stwierdzili, że ze względu na formę rzeczywistych języków, a także ze względu na różnorodność kombinacji dźwiękowych, kadencję czy rzadkość powtórzeń jest rzeczą zupełnie niemożliwą sztuczne stworzenie czegoś takiego poprzez świadome usiłowanie. Heschel zauważa, że glosolalia znana jest przede wszystkim z kart Nowego Testamentu. W tradycyjnej egzegezie zazwyczaj w kontekście glosolalii przywołuje się jeden tylko *passus* z Biblii hebrajskiej – fragment Księgi Izajasza: „Przez ludzi obcych języków i ust obcych będę przemawiał do tego ludu” (Iz 28, 11). Przywołując jego bezpośredni kontekst, Heschel dochodzi jednak do wniosku, iż twierdzenie, że mówienie językami nie było obce prorokom judaistycznym, traci moc dowodu (s. 566). Wcześniejsza wzmianka o tym, iż *nabi* posiada dar języków, wydaje się temu zaprzeczać. Aby rozwiązać tę trudność, należy przyjąć, że Heschel widzi możliwość korzystania z glosolalii u proroków przedjudaistycznych.

Język Heschela jest niezwykle żywy i dynamiczny. Owszem, jest to język naukowy, ale naukowca pracującego z pasją, bądź – jak pewnie wołałby sam autor – z *pathos* (jak wyjaśnia na s. 783, termin ten oznacza „emocję” i „namiętność”). To prawda, że lektura wciąga, jednak w przypadku polskiego czytelnika zasługi tej nie można przypisać jedynie Heschelowi. Wprawne pióro tłumacza, Alberta Gorkowskiego, odgrywa w tym przypadku niebagatel-

ną rolę. Książka została poprzedzona interesującym i pięknie nacechowanym emocjonalnie wstępem Susan Heschel, córki autora. Wzbogacają ją dodatek o znaczeniu terminu *pathos* (s. 783–838) oraz wykaz polskich przekładów dzieł cytowanych w tekście i indeks pojęć i postaci. Również pod względem edytorskim książka prezentuje się znakomicie. Pełna elegancji i pięknie zaprojektowana okładka (twarda), rzetelne szycie, dobrze dobrana czcionka i ciekawe rozwiązania graficzne jedynie zachęcają, by wziąć ją do rąk. Dobrze się więc stało, że wydawnictwo Esprit oddaje do rąk czytelników dzieło, należące już do klasyki – dzieło, które choć powstało ponad pół wieku temu, wciąż nie traci na aktualności.

Ks. Mariusz Rosik

Sprawozdanie z konferencji naukowej *Kapłani zesłańcy – kapłani wśród zesłańców*

Wrocław, 12–14 kwietnia 2015 r.

W dniach od 12 do 14 kwietnia 2015 r. odbyła się we Wrocławiu konferencja naukowa *Kapłani zesłańcy – kapłani wśród zesłańców*. Głównym jej celem było upowszechnienie wiedzy o faktach, dokumentach i świadectwach obrazujących rozmiar prześladowań, jakimi byli poddani kapłani ze strony totalitaryzmu rosyjskiego i sowieckiego, a z drugiej strony ukazanie żarliwości wiary i heroizmu, jakimi wykazali się oni w tych warunkach w niesieniu posługi duszpasterskiej zesłańcom i w podtrzymywaniu ich ducha i godności, w skrajnych warunkach łagrów sowieckich, co w efekcie przyniosło zwycięstwo ewangelizacji poprzez pokorę.

Konferencja została zorganizowana przez Związek Sybiraków III Rzeczypospolitej Polskiej, Fundację Polskie Gniazdo, Fundację *Studium Culturae Ecclesiae* oraz Fundację Odbudowy Demokracji im. Ignacego Paderewskiego. Patronat honorowy nad wydarzeniem objął Metropolita Wrocławski Jego Ekscelencja ksiądz arcybiskup Józef Kupny, a patronat naukowy – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu. Ponadto w komitecie naukowym reprezentowany był Uniwersytet Wrocławski, w osobie prof. dr hab. Włodzimierza Sulei oraz Katolicki Uniwersytet Lubelski, reprezentowany przez ks. prof. dr hab. Romana Dzwonkowskiego SAC.

Pierwszy dzień spotkania, to czas refleksji i zadumy. Na miejsce jego przeprowadzenia wybrano matkę wrocławskich kościołów – katedrę. Tu, w ciszy i skupieniu, wspominano dawne, smutne wydarzenia. Po nich nastąpiła uroczysta celebrowanie Mszy Świętej. Przewodniczył jej i wygłosił okolicznościowe kazanie ks. prof. Włodzimierz Wołyniec. Jego głównym tematem była ewangelizacja, jaka stała się możliwa dzięki zesłaniom, które miały być zniszczeniem w upokorzeniu, a stały się zwycięstwem pokory. Po Mszy Świętej odbyło się spotkanie z poezją i pieśnią patriotyczną.

Właściwe obrady rozpoczęły się w poniedziałek 13 kwietnia. Oczywiście uczestnicy nie zebrali się od razu w auli PWT, lecz udali się do katedry, gdzie pod przewodnictwem ks. dr hab. Norberta Jerzaka rozpoczęła się celebrowanie Mszy Świętej. Główny celebrans wygłosił także okolicznościowe kazanie na temat *Zesłania jako gwałt na narodzie – w świetle prawa moralnego i międzynarodowego*. Po Mszy św. w auli PWT rozpoczęto obrady, którym przewodniczył ks. mgr. lic. Paweł Stypa i ks. dr hab. Norbert Jerzak. Obrady otworzył ks. rektor PWT Włodzimierz Wołyniec, który wychodząc od słów św. Pawła Apostoła, pokazał, że kapłani wpisują się w niełatwą misję apostołską prześladowania i doświadczania niesprawiedliwości, ale ten trudny los apostołów

przynosi obfity owoc. Los zesłańców był niezmiernie trudny, wprost niewyobrażalny. Ale i nawet z takiej sytuacji można wydobyć dobre owoce.

Wprowadzenia naukowego w temat konferencji dokonał prof. dr hab. Włodzimierz Suleja (Uniwersytet Wrocławski), który przypomniał, że wśród zesłańców byli kapłani, uważani za wrogów szczególnie niebezpiecznych i w związku z tym prześladowani szczególnie za ich duchowy format oraz nieugiętą postawę. Przypomniał i zachęcał, by informacje o kapłanach duszpasterzach w łagrach wprowadzać nie tylko w obieg naukowy, ale także w obieg społeczny.

Pierwszy wykład wygłosił ks. prof. Roman Dzwonkowski (KUL) na temat *Kapłani polscy w więzieniach, łagrach i na zesłaniu – misja duszpasterska 1939–1956*. Książd profesor ukazał męczeństwo tych, co umarli, i tych, co przeżyli i duszpasterzowali. Wykład został uformowany w trzech częściach:

- księża w więzieniu ZSRR
- rzeczywistość łagrów sowieckich
- misja kapłanów na zesłaniu.

17 września 1939 r. to początek dramatu, masowe aresztowania, łagry, deportacje około miliona osób. Eliminowano księży przez aresztowania i łagry, otrzymywali oni też wyroki najwyższe, 25 lat łagrów. Około 600 księży, w tym 200 polskich skazano na najsurowsze warunki klimatyczne. Byli to więźniowie polityczni, traktowano ich jako „faszystów numer 2”, strażnicy zastraszali ich, traktowali surowo, szykanowali.

Rzeczywistość łagrów sowieckich była trudna: pobudka o 5 rano, kromka chleba, apel i praca trwająca 12 godzin. Więźniowie nie byli traktowani jak ludzie, ale jak numer. Więzień był bez praw, a strażnik był panem życia i śmierci. Wysokie normy pracy obowiązywały niezależnie od pogody, również w czasie mrozów.

W takich warunkach kapłani dawali wsparcie, prowadzili duszpasterstwo, rozmawiali, spowiadali, prowadzili modlitwy, podtrzymywali na duchu, dawali pociechę ludziom udręczonym. W takich warunkach można było poznać, czym jest wiara dla człowieka.

Ks. prof. Józef Swastek w wykładzie *Wkład kapłanów w edukację kresową* ukazał Kościół, jako sojusznika edukacji, szkoły, uniwersytetów. Kościół troszczył się o edukację – na Kresach parafie oraz klasztory były twierdzami oświaty – stąd był wrogiem rusyfikacji. Liturgia pomagała w zachowaniu języka. Ogromny jest wkład kapłanów w edukację kresową. Książd profesor Józef Swastek wykazał, że jedynie Kościół podtrzymywał w ludności kresowej polskość przez sprawowanie liturgii. Księża kształtowali pobożność zwłaszcza przez kult Matki Bożej i świętych.

Kolejne wystąpienie to świadectwo o ks. Tadeuszu Fedorowiczu, którego temat brzmiał: *Drogi Opatrzności księdza Tadeusza Fedorowicza – dobrowol-*

nego zesłańca – duszpasterza zesłańców w Związku Radzieckim. Życie i świadectwo tej postaci zostało przedstawiane przez ks. mgr lic. Pawła Stypę, Jacka Malko, Andrzeja Łęczyskiego oraz Stanisława Błońskiego. Ukazali oni niesamowicie budującą historię samozatrzańca, który był pełen optymizmu i radości, nawet wobec wrogów. Przedstawili opowieść o księdzu w kraju bez Boga.

Kolejny wykład na temat *Księża katoliccy na Syberii w pierwszych latach władzy radzieckiej* wygłoszony przez dr Sergiusza Leończyka (Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach) ukazał, jak rozpoczął się terror wobec Kościoła katolickiego i wobec księży katolickich. Władza radziecka chciała zniszczyć Kościół, który był dla nich wrogiem numer jeden.

Wśród haseł wolności sumienia, prawnie walczone z Kościołem, księży pozbawiano praw obywatelskich, stawali się osobami bez praw. Konstytucja Związku Radzieckiego dawała swobodę religijną tylko w sferze prywatnej.

Kolejny wykład Stanisława Bajora *Kapłani zesłańcy w oczach współlagierników – spisane relacje i przekaz osobisty* to prezentacja osoby Rafała Pławińskiego, głęboko wierzącego katolika, który napisał o poniżeniu księży, o ich traktowaniu w łagrach, ale także o tym, ile wnieśli w życie innych, pokazał kapłana jako człowieka modlitwy, i przypomniał, że za praktyki religijne groziła śmierć.

Ważnym punktem były wolne głosy, świadectwa, które wiele wniosły w kompletny obraz kapłanów w łagrach.

Trzeci dzień konferencji odbywał się w parafii pw. Matki Bożej Pocieszenia, na Golgocie Wschodu. Rozpoczął się Mszą Świętą sprawowaną przez ks. dr. Mariana Biskupa, podczas której kazanie okolicznościowe *Golgota Wschodu* wygłosił ks. mgr lic. Paweł Stypa. Po Mszy Świętej uczestnicy i organizatorzy zapalili znicze i złożyli kwiaty pod tablicami w Golgocie Wschodu.

Tego dnia można było wysłuchać dwóch wykładów. Pierwszy autorstwa Krystyny Chowaniec z Sanoka na temat *Ksiądz prałat Zdzisław Jastrzębiec Peszkowski – Świadek Prawdy, Strażnik pamięci, Orędownik Pojednania*, w którym została ukazana niezwykle barwna postać ks. Zdzisław Peszkowski, kapelana Golgoty Wschodu, który cudem uniknął Katynia. Ksiądz prałat Zdzisław Peszkowski urodził się w 1918 r. w Sanoku, zmarł 8 października 2007 r. w Warszawie. Był uczestnikiem kampanii wrześniowej 1939 r., kapelanem Rodzin Katyńskich i Pomordowanych na Wschodzie, naczelnym kapelanem Związku Harcerstwa Polskiego poza Granicami Kraju. Był także kandydatem do Pokojowej Nagrody Nobla. Drugi wykład – autorstwa Jerzego Ziomka – dotyczył także ks. prałata Zdzisława Peszkowskiego i poświęcony był testamentowi, jaki po sobie pozostawił.

Podsumowując wydarzenie, organizatorzy i uczestnicy konferencji nie mieli wątpliwości, że jej temat jest niezwykle ważny. Należy zawsze przypominać historię, tradycję, dziedzictwo, bez których człowiek pozostaje na poziomie dziecka. Konferencja pomogła przypomnieć fakty, które są bolesne, ale

które są naszym dziedzictwem narodowym; wspomnienia i świadectwa pokazały kapłanów w łagrach jako postacie pozytywne, które pozwoliły zachować godność w miejscu bez godności, które pozwoliły zachować wiarę w miejscu, gdzie niszczone było wiary. Na zakończenie chciałbym przytoczyć wspomnienie z łagrów:

Jakże tęskniliśmy tam za Kościołem i kapłanami, jakże radosne były wspomnienia sprzed zesłania, które były związane z życiem religijnym. Jak wielką była moja radość, gdy przybył do nas w 1942 r. ks. Tadeusz Fedorowicz. Płakaliśmy ze szczęścia, gdy w kazachskiej chacie, zamienionej na kaplicę usłyszeliśmy pierwsze „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”. Łkając – ledwie mogliśmy odpowiedzieć „Na wieki wieków Amen”. Ażeby przeżyć te chwile, te uczucia i emocje, nie żał, że się było na Sybirze!

Ks. Norbert Jerzak

NOTY O AUTORACH

S. Iwona Hałamuszka CSMM (mgr-lic.) – w 1993 r. rozpoczęła studia na Wydziale Biologii Uniwersytetu Szczecińskiego. Po dwóch latach studiów przerwała naukę i w 1995 r. wstąpiła do Zgromadzenia Sióstr św. Marii Magdaleny od Pokuty w Lubaniu. W 1999 r. rozpoczęła studia wyższe magisterskie na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu w zakresie teologii – katolicka nauka społeczna, które ukończyła z tytułem magistra teologii. W 2013 r. uzyskała tytuł licencjata z teologii pastoralnej na PWT we Wrocławiu. Obecnie pisze pracę doktorską z teologii duchowości nt. *Aktualizacja charyzmatu Zgromadzenia Sióstr Świętej Marii Magdaleny od Pokuty w jego historycznym rozwoju*. Zajmuje się pracą formacyjną w Zgromadzeniu Sióstr św. Marii Magdaleny od Pokuty oraz pełni funkcję wikarii generalnej tej wspólnoty zakonnej.

Joanna Jaromin (dr) – teolog – biblista (studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego i w Instytucie Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego). Wykładowca przedmiotów biblijnych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego. Autorka książek (m.in.: *Wartość Królestwa Bożego w przypowieściach Ewangelii synoptycznych. Studium lingwistyczno-egzegetyczne*, Wrocław 2008; *Tyr i Sydon*, Wrocław 2013) i artykułów z biblistyki. Należy do Stowarzyszenia Biblistów Polskich, Società internazionale per lo studio della Retorica Biblica e Semitica z siedzibą w Rzymie oraz The European Society of Catholic Theology z siedzibą w Leuven.

O. Andrzej Jastrzębski OMI (dr) – wyświęcony w 1999 r., absolwent Podyplomowych Studiów Poradnictwa Psychologicznego i Psychoterapii dla Duchowieństwa (2005), dr filozofii KUL (2006), profesor w Papieskim Uniwersytecie Św. Tomasza z Akwinu (2009–2012) oraz wykładowca w interdyscyplinarnym programie STOQ (Science, Theology and the Ontological Quest) w Rzymie; obecnie wykładowca w Wydziale Teologicznym UAM, sekcja WSD w Obrze. Autor książek: *Pierwszy personalista amerykański* (Lublin 2008); *Wielcy wizjonerzy, czyli filozofia psychologicznie oswojona* (War-

szawa 2010); *W obronie integralności człowieka. Próba adekwatnego ujęcia filozofii psychologii* (Warszawa 2011); współautor oraz tłumacz: *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (red. ks. Andrzej Maryniarczyk, Lublin 2000–2009). Prowadzi badania nad integralnym ujęciem człowieka w teologii, filozofii, psychologii, psychiatrii oraz psychoterapii, publikując prace z tego zakresu w Polsce i za granicą.

Ks. Norbert Jerzak (dr hab.) – urodził się w 1974 r. w Bogatyni. W maju 1999 r. obronił pracę magisterską z historii Kościoła. W czasie pracy duszpasterskiej odbył studia doktoranckie na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, zwieńczone rozprawą doktorską pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Mieczysława Koguta pt. *Życie religijne wiernych parafii Kąty Wrocławskie w latach 1653–1945*. Został zatrudniony jako adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym w Instytucie Historii Kościoła. Zainteresowania naukowe koncentrują się wokół działalności duszpasterskiej na Śląsku w czasach nowożytnych. Najważniejsze publikacje książkowe to: *SULIKÓW. Historia katolickiej i ewangelickiej parafii*, wydana w 2011 r. oraz praca habilitacyjna *Duszpasterstwo parafialne w archidiecezji wrocławskiej w latach 1749–1924* wydana w 2011 r. Tytuł doktora habilitowanego uzyskał w listopadzie 2011 r.

Ks. Marek Jodko (dr) – magisterium i doktorat z teologii duchowości uzyskał na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, proboszcz parafii pw. św. Michała Archanioła w Rudnicy, katecheta w Zespole Szkół Ponadgimnazjalnych nr 1 w Kłodzku; zainteresowania naukowe: duchowość katolicka XX w., historia międzywojenna Europy, kult i orędzie Bożego miłosierdzia.

Michał Józwick (dr) – w latach 1989–1994 studiował na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego, uzyskując tytuł magistra prawa. W latach 1995–1997 – aplikacja sądowa, 1998 r. – uzyskanie dyplomu sędziowskiego. W latach 1998–2000 odbył dwuletnie podyplomowe studia dziennikarskie na Papieskiej Akademii Teologicznej, natomiast w latach 2001–2003 studia licencjackie w Instytucie Prawa Kanonicznego PAT w Krakowie zakończone licencjatem z prawa kanonicznego. W latach 2003–2005 odbył studia doktoranckie na Wydziale Teologicznym PAT zakończone doktoratem w 2006 r. Temat pracy doktorskiej *Wymagania i warunki do zawarcia małżeństwa według Kodeksu Prawa Kanonicznego i polskiego prawa rodzinnego i opiekuńczego*. Od 2001 r. praca w Sądzie Rejonowym dla Łodzi-Śródmieścia w Łodzi w XV Wydziale Gospodarczym Rejestru Zastawów.

Katarzyna Maler (dr) – ur. 1 maja 1968 r. w Głębzczych, woj. opolskie. W 1992 r. ukończyła studia magisterskie w zakresie historii w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Opolu. W 2002 r. uzyskała doktorat z historii na Uni-

wersytecie Opolskim na podstawie rozprawy pt. *Dzieje Głubczyc do 1742 r. jako przykład rozwoju górnośląskiego ośrodka miejskiego w epoce przedindustrialnej* (Opole 2002). Od 2005 r. pracuje jako nauczyciel historii i wiedzy o społeczeństwie w Zespole Szkół Ogólnokształcących w Głubczycach. Jest autorką i współautorką książek, m.in.: *Dzieje Głubczyc do 1742 r.* (Opole 2003); *Dzieje Głubczyc w latach 1742–1945* (Krapkowice 2006); *Głubczyckie legendy i podania ludowe* (Głubczyce 2013); *Głubczyccy Kresowianie i Sybiracy* (Głubczyce 2015). Współautorka szlaków turystycznych na ziemi głubczyckiej. Opublikowała ponad 150 historycznych artykułów naukowych i popularnonaukowych.

Mirosław Rucki (dr hab. inż) – z-ca redaktora naczelnego czasopisma „Miłujcie się!” w wydawnictwie Agape. Wieloletni pracownik Zakładu Metrologii i Systemów Pomiarowych w Instytucie Technologii Mechanicznej (Politechnika Poznańska). Autor lub współautor ponad 120 artykułów naukowych i referatów wygłoszonych na konferencjach z dziedziny budowy i eksploatacji maszyn. Po ukończeniu Podyplomowych Studiów Biblijnych (PWT Wrocław) opublikował dwie książki *Uczeń Jezusa rozmawia z rabinem* (2012) oraz *Modlitwa Pańska w kontekście mentalności żydowskich adresatów Ewangelii Mateusza* (2014) i kilka artykułów we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym” oraz w roczniku „Scriptura Sacra”.

Krzysztof Suszko – absolwent Akademii Muzycznej we Wrocławiu na Wydziale Kompozycji, Dyrygentury i Teorii Muzyki w zakresie dwóch kierunków – teorii muzyki i kompozycji, początkowo zajmował się pracą twórczą i pedagogiczną. Następnie był wieloletnim pracownikiem Redakcji Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, a niedawno został absolwentem teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Przejawia zainteresowania biblijne, dogmatyczne oraz w obszarze teologii duchowości. Publikował na łamach rocznika „Scriptura Sacra” artykuły o tematyce egzegetycznej dotyczącej Nowego Testamentu. Obecnie jest doktorantem Papieskiego Wydziału Teologicznego w Instytucie Nauk Biblijnych w Katedrze Egzegezy Starego Testamentu.

O. Jerzy Tupikowski CMF, (prof. PWT dr hab.) – kierownik Katedry Metafizyki i Teorii Poznania w Instytucie Filozofii Chrześcijańskiej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Publikacje książkowe m.in.: *Byt i tajemnica. Zarys filozofii Boga* (Warszawa 2008); *Spór o podstawy teizmu. Racje realnego świata czy kreacja religijnych sensów?* (Wrocław 2009); *Prawda – dobro – piękno. Podstawy metafizyki kultury w odświeżeniu transcendentalistów relacyjnych* (Wrocław 2011); *Między realizmem a subiektywizmem. J.L. Balmès „eklektyczna” reinterpretacja tomizmu* (Warszawa 2013).

Sławomir Zatwardnicki – ur. 1975 r., absolwent teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, obecnie doktorant na tej uczelni, laureat nagrody „Pro Redemptione” (2014 r.), publicysta, autor wielu artykułów oraz siedmiu książek; ostatnio wydał: *Okularnica na wydaniu. O katolickiej nauce społecznej na poważnie, bo z humorem* (Kraków 2015). Żonaty, ma czwórkę dzieci.

Ks. Wojciech Zyzak (prof. dr hab.) – ur. 1969 r. w Żywcu. Od 1993 r. kapłan diecezji bielsko-żywieckiej. Od 2014 r. rektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zainteresowania naukowe: duchowość laikatu, duchowość kapłańska, mistyka karmelitańska, duchowość zmartwychwstańców. Najważniejsze publikacje: *Zjednoczenie z Bogiem w życiu Ojca Pio (Francesco Forgione). Studium na podstawie jego pism* (Kraków 2000); *Fundamentalna rola wiary w życiu i pismach świętej Teresy Benedykty od Krzyża (Edyty Stein)* (Kraków 2005); *Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne? Duchowość chrześcijańska na świeckiej drodze życia* (Kraków 2008); *Kapłaństwo presbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II* (Kraków 2010).

SPIS TREŚCI

KS. SŁAWOMIR STASIAK	
Wiara fundamentem dla rodziny	5

TEOLOGIA DUCHOWOŚCI

O. ANDRZEJ JASTRZĘBSKI OMI	
<i>Homo deificatus</i>	7
<i>Homo deificatus</i>	18

KS. MAREK JODKO	
Świadczenie niezłomnej wiary i świętości błogosławionego księdza Gerharda Hirschfeldera	19
Tesimony of Unshaken Faith and Sanctity of Blessed Priest Gerhard Hirschfelder	34

S. IWONA HAŁAMUSZKA CSMM	
Ekspiacyjny wymiar duchowości Zgromadzenia Sióstr Świętej Marii Magdaleny od Pokuty w świetle Konstytucji zakonnych	37
Expiation as a Spiritual Dimension of the Sisters of St. Mary Magdalene from Penance in the Light of Their Constitutions	50

KS. WOJCIECH ZYZAK	
Znaczenie dialogów filozoficznych świętego Augustyna dla duchowości laikatu ..	51
The Importance of the Philosophical Dialogues of Saint Augustine for the Lay People's Spirituality	67

TEOLOGIA BIBLIJNA I DOGMATYCZNA

JOANNA JAROMIN	
Droga wiary i wzrostu duchowego w opowiadaniu o uczniach idących do Emaus (Łk 24, 13-35)	69
The Way of Faith and Spiritual Growth in the Story about Disciples Walking to Emmaus (Luke 24, 13-35)	83

MIROSŁAW RUCKI	
„I nie bądź niewierzącym”: żydowskie rozumienie uzasadnionej wiary	85
“Don’t Be Unbeliever”: Jewish Concept of the Reasonable Faith	98
KRZYSZTOF SUSZKO	
Metafizyczna reinterpretacja sakramentu Eucharystii w polemice ze św. Tomaszem z Akwinu na gruncie art. 6 zagadnienia 78 Traktatu o Eucharystii jego <i>Sumy teologicznej</i>	99
Metaphysical Reinterpretation of the Sacrament of the Eucharist as Criticism against St. Thomas Aquinas Based on Question 78, Article 6, Treatise on the Eucharist of his <i>Summa Theologica</i>	111
SŁAWOMIR ZATWARDNICKI	
Nowy ateizm w perspektywie teologicznej	113
New Atheism in the Theological Perspective	138
TEOLOGIA PASTORALNA I FILOZOFIA	
MICHAŁ JÓŻWIK	
Międzypokoleniowy przekaz wartości w rodzinie	139
Intergenerational Transfer of Values in the Family	153
O. JERZY TUPIKOWSKI CMF	
Krytyczna rekonstrukcja głównych założeń analitycznej teologii naturalnej J. Hicka	155
Critical Reconstruction of the Main Assumptions Underlying John Hick’s Analytical Natural Theology	170
HISTORIA KOŚCIOŁA	
KS. NORBERT JERZAK	
Troska biskupa Wawrzyńca o należne Kościołowi wrocławskiemu dziesięciny	171
Consideration of Bishop Lawrence about Tithes Owing to Church of Wrocław	184
KATARZYNA MALER	
Zarys dziejów Kościoła katolickiego na ziemi głubczyckiej od średniowiecza do 1945 roku	185
An Outline of the History of the Catholic Church in Głubczyce Region from the Middle Ages to 1945	197
SPRAWOZDANIA I RECENZJE	
<i>Quod iustum est et aequum. Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski per il cinquantesimo di sacerdozio</i> , red. nauk. abp M. Jędraszewski i ks. J. Słowiński, wyd. Archidiecezja Poznańska, Poznań 2013, ss. 614. (ks. Edward Górecki)	199

bp Andrzej Siemieniewski, ks. Mirosław Kiwka, <i>Chrześcijańska medytacja monologiczna. Źródła i aktualne pytania</i> , Wydawnictwo TUM, Wrocław 2013, ss. 163. (ks. Ryszard Groń)	202
Abraham Joshua Heschel, <i>Prorocy</i> , tłum. A. Gorzkowski, wydawnictwo Esprit, Kraków 2014, ss. 816. (ks. Mariusz Rosik)	208
Sprawozdanie z konferencji naukowej „Kapłani zesłańcy – kapłani wśród zesłańców” (ks. Norbert Jerzak)	212
Noty o autorach	217

RECENZENCI WPT 23 (2015) nr 1

Ks. dr Janusz Aptacy (UKSW, Warszawa)

Ks. dr Grzegorz Barth (KUL, Lublin)

Dr Joanna Jaromin (UO, Opole)

O. prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP (UAM, Poznań)

Ks. dr hab. Piotr Łabuda (UPJP II, Kraków)

Dr hab. Maciej Manikowski (UWr, Wrocław)

Ks. prof. dr hab. Jerzy Myszor (UŚ, Katowice)

Prof. dr hab. Czesław Osękowski (UZ, Zielona Góra)

Ks. prof. dr hab. Tadeusz Panuś (UPJP II, Kraków)

O. dr hab. Piotr Piasecki (UAM, Poznań)

Ks. prof. dr hab. Wojciech Pikor (KUL, Lublin)

Ks. dr hab. Paweł Podeszwa (UAM, Poznań)

Prof. dr hab. Stanisław Rosik (UWr, Wrocław)

Ks. dr Szymon Tracz (UPJP II, Kraków)

Dr hab. Jacek Zieliński (UWr, Wrocław)

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Artykuły, recenzje i sprawozdania, przekazywane do „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” nie mogą być nigdzie opublikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism.

Tekst **artykułu** wraz z przypisami powinien zostać złożony w jednym egzemplarzu na papierze formatu A 4 – czcionka Times New Roman 12 punktów – interlinia 1,5 – margines z lewej strony 35 mm – w całości nie przekraczać 20 stron (55 tys. znaków ze spacjami). Artykuł będzie recenzowany przez kompetentnych recenzentów.

Objętość **recenzji** aktualnie wydawanych publikacji z zakresu szeroko rozumianej teologii, a także filozofii, nie powinna przekraczać 5 stron maszynopisu (14 tys. znaków ze spacjami). Natomiast dla **sprawozdań** z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów uznajemy objętość maksymalną 8 stron (22 tys. znaków ze spacjami).

Do tekstu (poza sprawozdaniami i recenzjami) należy dołączyć **streszczenie** w języku angielskim, które nie może przekraczać 200 słów maszynopisu. Należy również przetłumaczyć tytuł artykułu, podtytuł. Należy także dołączyć **słowa kluczowe** – w języku polskim i angielskim.

Informacja o autorze powinna zawierać następujące dane: imię i nazwisko autora, stopień i tytuł naukowy, miejsce pracy oraz dokładny adres do korespondencji z Redakcją, e-mail, telefon. Ponadto prosimy o dołączenie krótkiej informacji biograficznej (ok. 100 słów), uwzględniającej najważniejsze dokonania naukowe i publikacje.

Przypisy należy sporządzić według zasad ogólnie przyjętych w publikacjach naukowych i stosowanych także we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym”. Nazwiska autorów winny być napisane kapitalikami a cytowane strony poprzedzone literą s. W związku z pracami nad Polskim Współczynnikiem Wpływu oraz powstaniem bazy POL-index, Autorzy proszeni są o dołączenie szczegółowej bibliografii, która zostanie wyeksportowana do bazy.

Opis bibliograficzny pozycji cytowanych w przypisach i zamieszczonych w bibliografii powinien być kompletny, a przytaczane cytaty sprawdzone.

Autor publikacji otrzyma jeden egzemplarz „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Prawa wydawnicze przechodzą na wydawcę.

Redakcja będzie wdzięczna za nadsyłanie materiałów (sporządzonych w programie Word) pocztą na adres:

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław
oraz drogą elektroniczną: przeglad@pwt.wroc.pl

Formatowanie tekstu – wcięcia akapitowe, środkowanie, kursywa – należy ograniczyć do minimum.

Tekstów niezamówionych Redakcja nie zwraca.

