

Poznańskie
Studia
Teologiczne

Adam Mickiewicz University in Poznań
FACULTY OF THEOLOGY

Poznań Theological Studies

VOLUME 31



POZNAŃ 2017

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Poznańskie Studia Teologiczne

TOM 31



POZNAŃ 2017

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

Międzynarodowa Rada Naukowa International Scientific Council

prof. dr Jean-Marie Auwers (Université Catholique de Louvain), o. dr Thomas Blankenhorn (PUST Angelicum, Roma), o. prof. dr Joseph Ellul OP (University of Malta, Msida), ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (PWT, Wrocław), prof. dr Emery de Gaál, (University of St. Mary of the Lake, Mundelein, IL), o. prof. dr Paolo Garuti (École Biblique, Jerozolima), o. prof. KUL dr hab. Sławomir Ireneusz Ledwoń OFM (KUL, Lublin), o. prof. dr hab. Michał Paluch OP (PUST Angelicum, Roma), prof. dr Basilio Petrà (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze), o. prof. dr Ryszard Rybka (PUST Angelicum, Roma), o. prof. dr hab. Jacek Salij OP (UKSW, Warszawa), ks. prof. dr Joseph Sievers (Pontificio Istituto Biblico, Roma), prof. dr Stefano Tarocchi (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze)

Rada Wydawnicza Editorial Council

ks. prof. UAM dr hab. Adam Kalbarczyk, Mieczysława Makarowicz, ks. prof. UAM dr hab. Mieczysław Polak, ks. dr hab. Andrzej Pryba, ks. prof. UAM dr hab. Paweł Wygralak – przewodniczący

Redaktor naczelny Editor in Chief

ks. dr Tomasz Nawracała

Zastępca redaktora naczelnego Deputy Editor in Chief

ks. dr Dawid Stelmach

Redaktorzy językowi Language Editors

język polski: dr Ewa Matyba

język angielski: Ph.D. William F. Mahoney, mgr Małgorzata Wiertelwska

język niemiecki: dr Wolfram Hoyer OP, ks. prof. UAM dr hab. Adam Kalbarczyk

język włoski: prof. dr L. Mirri,

język hiszpański: o. Fabián Elicio Rico Virgüez OP

Recenzenci tomu 31 (2017) Reviewers of the volume 31 (2017)

ks. prof. UKSW dr hab. Janusz Balicki (UKSW, Warszawa), ks. prof. KUL dr hab. Grzegorz Barth (KUL, Lublin), ks. dr Mariusz Białkowski (AM, Poznań), ks. prof. dr hab. Radosław Chałupniak (UO, Opole), o. prof. dr hab. Tomasz Maria Dąbek OSB (UPJPII, Kraków), ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola (UO, Opole), prof. dr Elżbieta M. Goździak (Georgetown University, Waszyngton), ks. prof. UAM dr hab. Jan Grzeszczak (UAM, Poznań), prof. PWT dr hab. Kazimiera Jaworska (PWT, Wrocław), ks. dr hab. Jan Kalinik MS (UPJPII, Kraków), ks. dr hab. Paweł Kiejkowski (UAM, Poznań), prof. dr hab. Jerzy Marian Kopania (AT, Warszawa), ks. prof. dr hab. Dariusz Kotecki (UMK, Toruń), prof. UJK dr hab. Małgorzata Krzysztofik (UJK, Kielce), ks. prof. dr hab. Janusz Lekan (KUL, Lublin), ks. prof. UAM dr hab. Kazimierz Lijka OMI (UAM, Poznań), ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk SDB (KUL, Lublin), ks. prof. UKSW dr hab. Paweł Mazanka (UKSW, Warszawa), ks. prof. dr hab. Leon Nieścior OMI (UKSW, Warszawa), prof. dr hab. Krzysztof Obremski (UMK, Toruń), ks. prof. UO dr hab. Joachim Piecuch (UO, Opole), dr hab. Witold Płotka (UG, Gdańsk), o. prof. dr Łukasz Popko OP, (EBAF, Jerozolima), prof. KUL dr hab. Alina Rynio (KUL, Lublin), s. prof. UPJPII dr hab. Adelajda Sierpin (UPJPII, Kraków), ks. dr Adam Sikora (UAM, Poznań), prof. dr hab. Anna Siniarska-Wolańska (UKSW, Warszawa), ks. dr hab. Paweł Sobierajski (AM, Katowice), ks. prof. dr hab. Jan Szpet (UAM, Poznań), ks. prof. UPJPII Dariusz Tabor CR (UPJPII, Kraków), ks. prof. dr hab. Jan Turkiel (AP, Słupsk), prof. dr hab. Ziemowit Wojteczak, (AM, Łódź), ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec (PWT, Wrocław)

Projekt okładki: Ewa Wąsowska

Wersją pierwotną czasopisma „Poznańskie Studia Teologiczne” jest wersja drukowana. Kolejne roczniki są dostępne na stronie internetowej czasopisma. Abstrakty publikowanych artykułów są dostępne w międzynarodowej bazie danych „The Central European Journal of Social Sciences and Humanities” (CEJSH).

„Poznańskie Studia Teologiczne” są dostępne również w wersji elektronicznej na stronie czasopisma: <http://www.poznanskie.studia.amu.edu.pl> oraz na platformie elektronicznej: <http://www.pressto.amu.edu.pl/index.php/pst>

Czasopismo jest indeksowane na następujących platformach internetowych:

“European Reference Index for the Humanities and Social Sciences” (ERIH Plus) <https://dbh.nsd.uib.no/publiseringskanaler/erihplus>; “Index Copernicus Journal Masters List”: <http://www.journals.indexcopernicus.com/masterlist.php>, “The Central European Journal of Social Sciences and Humanities” (CEJSH): <http://cejsh.icm.edu.pl/CEEOL>

Publikacja finansowana z dotacji podmiotowej na utrzymanie potencjału badawczego Wydziału Teologicznego UAM

ISSN 0209-3472

Spis treści

Janusz Nawrot, Teologiczna ocena prośby o obcą interwencję przeciw rodakom w 1 Mch 6,21-27	7
Piotr Ostański, <i>Duch jest zadatkiem naszego dziedzictwa w oczekiwaniu na odkupienie</i> (Ef 1,14). Nowotestamentowe metafory Ducha Świętego jako przedsmak pełni zbawienia w życiu przyszłym	31
Janusz Królikowski, <i>Ku wolności wyzwolił nas Chrystus</i> (Ga 5,1). Teologiczne aspekty ludzkiej wolności	49
Paweł Kiejkowski, Wtajemniczenie chrześcijańskie bramą i drogą do nowego życia paschalnego. Refleksja na kanwie propozycji bpa Zbigniewa Kiernikowskiego	67
Bogdan Kulik, Dobra śmierć – czyli jaka? Próba odpowiedzi na pytanie na podstawie nauczania K. Rahnera, H. U. von Balthasara i J. Ratzingera (Benedykta XVI) . . .	85
Andrzej Kobyliński, Omosessualità e sacerdozio. Il nodo gordiano – dei cattolici? . .	117
Monika Maas-Enrique, Von der Erkenntnis der Wahrheit zur inneren Umwandlung des Menschen – eine Studie auf der Grundlage von Ähnlichkeiten im Denken von Nikolaus von Kues und Edmund Husserl	145
Michał Borda, Rafał Trela, Kilka uwag o aktualności filozofii metafizycznej . . .	179
Anna Zellma, (Nie)kwestionowane granice decyzyjności pedagoga w kształtowaniu obrazu świętości wśród dzieci?	199
Roman Ceglarek, Problematyka programów nauczania religii w szkole powszechnej i gimnazjum ogólnokształcącym na łamach „Miesięcznika Katechetycznego i Wychowawczego” w latach 1932-1939	217
Katarzyna Kaczor-Scheitler, Zmartwychwstanie Pańskie w norbertańskim rękopisie <i>Kontemplacja męki i śmierci Chrystusa Pana</i> [...] (1662)	241
Robert Kaczorowski, Siedem pieśni religijnych Ottona Mieczysława Żukowskiego (1867–1942) w kontekście zagadnień semantycznych i muzycznych	259

Recenzje

Dariusz Jeziorny, O narodzinach Odnowy Charyzmatycznej w polskim Kościele . .	275
Mariusz Szypa, Modlitwa za Żydów	283

Janusz Nawrot¹

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Teologiczna ocena prośby o obcą interwencję przeciw rodakom w 1 Mch 6,21-27

Wstęp

Passus 1 Mch 6,22-27 opisuje epizod późnego okresu historii narodu wybranego, ukazujący przeżywaną sytuację ogromnego napięcia między różnymi odłamami społecznymi, których interesy i kierunki działań stały w ewidentnej ze sobą sprzeczności. Fragment zawiera *grosso modo* prośbę o militarną interwencję wojsk imperium seleuckiego w Judei celem zakończenia powstania machabejskiego i uratowania polityki przekształcania Izraela w krainę całkowicie poddaną centralnej władzy królewskiej². Prezentując różne strony teatru wydarzeń swoich czasów, hagiograf wyraźnie pokazał, po czyjej stronie stoją jego sympatie, nie

¹ Ksiądz Janusz Nawrot urodził się w 1960 r. w Międzychodzie, woj. wielkopolskie. Seminarium duchowne w Poznaniu ukończył w 1985 r., zyskując tytuł magistra teologii. Po studiach specjalistycznych w Instytucie Katolickim w Paryżu, w 1992 obronił pracę doktorską, w 2005 habilitacyjną a w 2013 uzyskał tytuł profesora nauk teologicznych. Jest autorem 7 książek i 54 artykułów o tematyce biblijnej. Obecnie specjalizuje się w teologii Pierwszej Księgi Machabejskiej.

² Bardzo częsty (61 razy) i ważny w księdze grecki termin *Israēl* pojmowany jest jako idealna społeczność ludu żyjącego przymierzem według wzoru nakreślonego przez prawo Mojżeszowe. Nawet ścisły kontekst walki militarnej nie narusza ogólnej perspektywy teologicznej, której tłem jest przede wszystkim uczciwość i oddanie Bożym nakazom całościowo pojmowanej tradycji religijnej. Spośród tekstów zamieszczonych w księdze a wykorzystanych do omawianego artykułu, wszelkie walki, prowadzone zarówno przez pogan (1,20.30; 3,10.15.35.41; 4,27; 5,9; 6,18), jak i w obronie ludu (2,46; 3,2.8.46; 4,30-31.59; 5,3.45.60.62-63), opisy działań odszczepieńców od tradycji religijnych (1,11.36.43; 6,21), reakcja wiernych prawu członków społeczności (1,53.58.62.64; 2,16.42.70), a w końcu ogólna ocena sytuacji doby powstania machabejskiego (1,25; 4,11.25) definiują *Izraela* jako społeczność wiary i wierności przymierzu. Bliższa analiza teksów zawierających badany termin może wskazywać na celowe odniesienia hagiografa do konkretnych cytatów, zwłaszcza Pięcioksięgu, gdzie ten sam termin funkcjonuje w podobnych kontekstach literackich i historycznych. Wartościowe stanie się przyjrzenie się temu tematowi w którymś z kolejnych opracowań naukowych. Rzuciłoby to pomocne światło na głębię teologii własnego narodu, proponowanej przez autora natchnionego w jego dziele.

tyle nawet polityczne, ile bardziej religijne, z którymi ściśle łączy się teologiczna ocena całości przedstawianych w księdze poszczególnych epizodów³.

Podobne w swym przebiegu zdarzenie miało już miejsce w historii królestwa judzkiego, gdy konkretny władca, nie mogąc sobie poradzić samodzielnie w realizacji swych planów, przywołał na pomoc króla obcego imperium. Chodzi o króla Achaza, panującego w latach 732-716 przed Chr., który wbrew znaczeniu swego imienia⁴ prowadził politykę nieliczącą się z Bogiem. Według relacji 2 Krl 16,5-9, poprosił pogańskiego władcę asyryjskiego, Tiglat-pilesera III, o interwencję zbrojną przeciw izraelskiemu królowi Pekahowi oraz syryjskiemu władcy, Resinowi, w swej walce o utrzymanie tronu w Judzie. Nie oparł się jednak na Bogu przymierza, który ze swej strony poprzez proroka Izajasza dał znak, że nie pozostawi Judy na pastwę losu (Iz 7,10-14). Fakt próby o zaangażowanie się pogańskiego króla w wewnętrzne sprawy własnego państwa czyni znaczne podobieństwo do omawianego tekstu głównego z Pierwszej Księgi Machabejskiej. Ponadto w obu przypadkach mamy do czynienia z deklaracją lojalności nie tylko osobistej, lecz całej społeczności. Achaza, podobnie jak posłańców akry, można identyfikować jako wyznawców synkretyzmu religijnego. W obu też przypadkach autorzy biblijni w sposób zawołowany, choć jasny, ukazali swą całkowitą dezaprobatę wobec tego typu działań. Najważniejszą tymczasem różnicę uchwycić można w fakcie, że król Judy prosił o pomoc przeciw obcym najeźdźcom⁵, podczas gdy obecnie renegaci żydowscy proszą o pomoc w walce z własnymi rodakami. Ponadto w przypadku Achaza była to odgórna inicjatywa królewska, podczas gdy ci podjęli działania oddolne. Wpływ polityki króla na upadek wiary swego narodu był znacznie większy, co ukazuje zwłaszcza dalsza część passusu 2 Krl 16,10-18, wspominająca o daleko idących zmianach w formach kultu świątynnego. Oto za swym panem poszedł

³ Badania historyczne wykazują, że środowisko reprezentowane przez powstańców machabejskich nie było jednolicie odbierane w całej społeczności wierzących w Judei. Wielu bowiem Żydów uznawało reprezentowaną przez oficjalnych arcykapłanów władzę nad narodem, wprawdzie w imieniu obcego mocarstwa, lecz jako przedstawiciele pochodzący spośród własnego ludu. Tę władzę zagwarantował Żydom jeszcze Antioch III Wielki, gdy przejmował Judeę po wygranych bataliach z Ptolemeuszami. Szerzej problematykę władzy w Judei i różnych środowisk polityczno-religijnych podejmuje G. M. Baran, *Arcykapłan Jazon i jego zamierzenia wobec Jerozolimy w świetle Ksiąg Machabejskich*, s. 261-284. Tym niemniej teologiczna ocena działań przeciwników tej fazy powstania, którą prowadził jeszcze Juda, dokonana przez autora Pierwszej Księgi Machabejskiej, jest jednoznacznie negatywna.

⁴ Imię pochodzi od czasownika o tym samym brzmieniu, oznaczającym „chwycić, pochwycić, złapać” i jako skrót od dłuższej swej wersji, *Jehoachaz*, oznacza tyle, co *Jahwe ujął* (domyślnie: za rękę) lub *Jahwe pochwycił*, por. S. D. Renn, *Expository Dictionary of Bible Words*, s. 872.

⁵ Wprawdzie mieszkańców królestwa północnego można by uznać także za pobratymców, lecz w relacji biblijnej chodzi nie o współwyznawców w wierze, ale Izraelitów zamieszkujących wrogo nastawione do Judy państwo.

wówczas cały lud⁶. Zupełnie te same powody kierowały dyplomatycznymi posunięciami dworu jerozolimskiego, kierującego swe zabiegi ku Egiptowi za panowania Ezechiasza, syna i następcy Achaza, mające swój tok ok. 703-702 roku przed Chr. Prorok w imieniu Boga zdecydowanie potępił te usiłowania i sklasyfikował je jako całkowicie niezgodne z Jego wolą⁷.

Poselstwo do Antiocha V nie żywi podobnych aspiracji wciągania całego ludu, mając na celu ochronę życia jedynie mieszkańców zamku, chociaż lista zarzutów przeciw Judzie i powstańcom, ukazana w formie postulatów odpowiednio argumentowanych przed seleuckim monarchą, jest znacznie szersza, co ukazuje poniższy *passus* księgi. Na koniec krótkiego porównania należy stwierdzić inny akcent oceny teologicznej hagiografów obu wydarzeń. W perykopie Drugiej Księgi Królewskiej zaakcentowany został przede wszystkim fakt pominięcia Boga Izraela, jako jedynego gwaranta i ostoji niezależności państwowej królestwa judzkiego, bezpośrednio zagrożonego inwazją wrogich Judzie wojsk. Obecnie ciężar negatywnej oceny teologicznej spocznie na nieco innym punkcie, którym jest po prostu zdrada własnego kraju⁸ w sytuacji całkowitej utraty niepodległości, co ukazuje poniższa analiza.

Drugim problemem nie do pominięcia w obecnym omówieniu jest użycie w licznych tekstach różnych tradycji biblijnych całych krajów pogańskich albo konkretnych imion ich władców jako wykonawców postanowień samego Boga działającego przeciw własnemu ludowi. Kontekst całkowicie jednak różni się od tego, który prezentuje autor Pierwszej Księgi Machabejskiej. W żadnym bowiem tekście nie ma wzmianki o formalnym zwróceniu się o pomoc do obcej siły przez pojedynczego człowieka lub grupę ludzi, lecz odgórznej decyzji Boga sprowadzającego karę na swój lud, winny odwrócenia się od wierności przymierzu i prawu⁹. Taka pomoc, o którą poprosili wzmiankowani wyżej królowie Achaz i Ezechiasz, została oceniona negatywnie przez proroka Izajasza.

⁶ Cytat 2 Krn 28,19 podaje szerszą, teologiczną przyczynę tego manewru Achaza, który prze-czuwał, że Bóg nie udzieli mu pomocy w walce przeciw wrogom zewnętrznym, skoro on i miesz-kańcy jego państwa, na skutek jego przedsięwzięć wciągających ich w grzech bałwochwalstwa, sprzeniewierzyli się przymierzowi; por. S. Japhet, *I and II Chronicles: A Commentary*, s. 906-907.

⁷ Opisane w *passusach* Iz 30,1-8 i 31,1-3. Szersze omówienie tematu – por. J. Nawrot, *Zagłada Asyrii...*, s. 37-47.

⁸ Termin „kraj” został w artykule użyty w sensie obszaru wyodrębniającego się z całości pań-stwa ze względu na jakieś szczególne cechy, jak podaje *Słownik języka polskiego*. Tą najbardziej specyficzną cechą jest oczywiście wyznawana religia jahwistyczna oraz duża, zwarta społeczność żydowska, wyznająca ją w swej większości. Omawiana księga podaje termin własny – *horion*, gdy wspomina ziemie zamieszkałe przez Żydów (2,46: *horion Israēl*; 3,36. 42; 5, 60: *horiōn tēs louda-ias*), chociaż rzeczownik ów nie jest w niej jednoznaczny i zarezerwowany wyłącznie dla Judei.

⁹ Por. m.in. 1 Krn 5,41; 2 Krn 36,16-17; Ezd 1,1; Jr 4,6-7; 5,15; 11,11; 19,3; 25,9; 27,21-22; 28, 14; 34,21-22; 35,17.

Budowa literacka perykopy

Prezentowany passus w ścisłym tłumaczeniu brzmi następująco:

21. Niektórzy spośród nich wydostali się z oblężenia a także przyłączyli się do nich niektórzy spośród bezbożnych z Izraela.

22. Udali się do króla i rzekli: Jak długo nie będziesz wymierzał sądu i pomsty za naszych braci?

23. My uznaliśmy za dobre służyć twemu ojcu, podążać za jego wskazaniem i postępować według jego dekretów.

24. A synowie naszego ludu oblegli ją z tego powodu i poróżnili się z nami. Ponadto ilu z nas znaleźli, uśmiercili i rozgrabili nasze dziedzictwa.

25. Wyciągnęli swe ręce nie tylko przeciw nam, lecz także przeciw wszystkim krainom.

26. Dzisiaj zaś rozbili obóz przeciw twierdzy w Jeruzalem, by ją zdobyć a umocnili także sanktuarium i Bet-sur.

27. A jeśli nie uprzedzisz ich najspieszniej, to więcej od tego uczynią i nie będziesz mógł ich powstrzymać.

Treść urywka wskazuje zatem, że składa się on z wprowadzenia sytuacyjnego (w. 21-22a) oraz treści mowy wysłanników oblężonego zamku (w. 22b-27). Posiada ona określoną strukturę sekwencji zdaniowych, podawanych w ciągu logicznych następstw:

a) pytanie skierowane do króla o możliwie szybki czas reakcji na wydarzenia w Judei (w. 22b);

b) stwierdzenie dotychczasowej lojalności mieszkańców zamku władzy centralnej (w. 23);

c) relacja z działań militarnych powstańców jako wrogich oblężonym (w. 24-26);

d) konieczność interwencji armii seleuckiej jako czynnika zapobiegającego rozszerzaniu się rebelii (w. 27).

Kontekst sytuacyjny

By lepiej zobrazować sekwencję dziejących się wypadków, należy wpięrcz zająrcz do bliższego kontekstu samych wydarzeń, które, według tekstu księgi, wpłynęły na zasadniczą zmianę całej sytuacji. Otóż w dalekim Babilonie właśnie umarł Antioch IV (6,16), pozostawiając państwo w słabnącej kondycji militarnej. Przed śmiercią popełnił on fatalny w skutkach błąd polityczny, mianując swym następcą Filipa, towarzysza walk (6,14-15), podczas gdy wcześniejszym opiekunem jego małoletniego syna, Antiocha V Eupatora, był Lizjasz, wielkorządca zachodniej części imperium, ustanowiony jeszcze przed rozpoczęciem kampanii

wschodniej (3,32). Ten, dowiedziawszy się o śmierci króla, natychmiast uczynił władcą właśnie Antiocha, rezerwując sobie prawo regenta, tym samym dokonując formalnie frondy i ustanowienia dwuwładzy w państwie (6,17). W tej sytuacji Juda Machabeusz miał o wiele więcej swobody w prowadzeniu powstania i rozciągnięcia kontroli na całą krainę, czego nie omieszczał natychmiast wykorzystać dla dobra swego ludu¹⁰. Wobec wysoce szkodliwej dla Żydów aktywności mieszkańców zamku (6,18), wódz postanowił rozprawić się z nimi dokonując oblężenia (6,19-20). Miało to miejsce prawdopodobnie wiosną lub wczesnym latem 163 roku przed Chr.¹¹. Hagiograf zauważa, że pewnej grupie obrońców udało się przebić przez kordon otaczających ich wojsk żydowskich (w. 21)¹².

Juda zdecydował się zaatakować twierdzę za pomocą specjalnie sprowadzonych machin oblężniczych, chociaż w. 20 nie zamieszcza spodziewanej konkluzji o rozpoczęciu zdobywania zamku (w. 19). Sprawia to wrażenie, że jednak nie doszło do bezpośrednich walk, maszyny służyły może bardziej jako straszak, zaś kilku spośród członków załogi mogło w niejasnych okolicznościach przedrzeć się z zamku, by sprowadzić pomoc¹³. Józef Flawiusz wydatnie zwiększa wagę całego wydarzenia pisząc o ucieczce nieznaną bliżej, lecz znacznej ilości reneatów, podając nawet ściśle jej porę¹⁴. Grupę uciekinierów prawdopodobnie nie tworzyli jedynie sami żydowscy helleniści, lecz także ktoś z pogańskiej załogi zamku. Obie bowiem grupy go zamieszkiwały¹⁵. Zwolennikom panowania seleuckiego byłoby z pewnością łatwiej przedostać się przez oblężenie, ponieważ mogli jako Żydzi zmylić nacierających. Oto w jakimś zamieszaniu z większym sukcesem potrafili udawać albo kogoś z samych oblegających, albo zdeklarować się jako zwolennicy powstania lub – ostatecznie – markować chęć przejścia na jego stronę. Usprawiedliwiałoby to samą ucieczkę. Pewne uszczegółowienie

¹⁰ Por. *Maccabean Revolt*, s. 287.

¹¹ Por. J. R. Bartlett, *I Maccabees*, s. 816.

¹² Nie można dziś w sposób wystarczający ukazać, dlaczego udało się im przedrzeć. W przekonaniu niektórych badaczy oblężenie celowo mogło nie być zbyt natarczywe, by nie doprowadzać do natychmiastowej interwencji karnej wojsk imperialnych i zniweczyć przez to całość przedsięwzięcia. Możliwa byłaby nawet jakaś forma umowy między stronami, na skutek której akcja zaprzestalaby ataków i wypadów przeciw pielgrzymom, nie powiadamiając władzy centralnej o swym położeniu; por. B. Bar-Kochva, *Judas Maccabaeus*, s. 459. Wydaje się jednak, że tekst na to nie wskazuje.

¹³ Por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 114. Flawiusz w *Ant.* XII, 9. 3 mówi jednak wręcz, że Juda „powoławszy do tego zadania cały lud zażarcie ich oblegał”; por. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela. „Antiquitates Judaicae”*, s. 594. Wszystkie tłumaczenia Flawiusza, użyte w niniejszym artykule i oznaczone skrótem *Ant.*, pochodzą z tego właśnie dzieła.

¹⁴ Por. tamże: „Wielu spośród odstępców, jacy przebywali w akrze, nocą wykradło się z miasta”. Opis całościowy, por. J. Alberto Soggin, *An Introduction to the History of Israel and Judah*, s. 343-349 (zwł. 344-345).

¹⁵ Niemożliwe bowiem było pozostawienie zamku, jako najważniejszego punktu obecności seleuckiej w stolicy, wyłącznie w rękach hellenistów; por. U. Rappaport, *I Maccabees*, s. 720.

działających się wypadków podaje tekst 2 Mch 13,3, wspominając, że przywódcą poselstwa do króla Antiocha V był sam znienawidzony powszechnie arcykapłan Menelaos, dotychczas mocno promujący helleński styl życia w kraju Izraela, pragnący odbudować swą pozycję i władzę w społeczności żydowskiej¹⁶. Obecnie mógł on celowo zostać pominięty przez autora Pierwszej Księgi Machabejskiej, co odpowiadałoby generalnym ramom teologii księgi pragnącej ukazać walkę powstańców przede wszystkim jako konfrontację Żydów z poganami, mniej zaś jako walkę patriotów machabejskich ze zwolennikami wprowadzenia hellenizmu w prowincji imperium, zamieszkałej przez Żydów¹⁷.

Definiując ich w w. 21 jako *asebeis*, „niegodziwi”, autor księgi chce przypomnieć zapewne swój wcześniejszy zapis w 1,43-44, ukazujący ich w skrajnie negatywnym świetle, jako zdrajców religijnej tradycji własnego narodu¹⁸. W obecnie rozpatrywanym cytacie dodaje on, że do uciekinierów z akry dołączyli (*ekollēthēsan*)¹⁹ bezbożni członkowie narodu wybranego. Można zatem przypuszczać, że główną część zbiegów mogli stanowić poganie znający już dobrze Judeę oraz język hebrajski. Możliwe również, że poganie wypadli z twierdzy samodzielnie a zdrajcy żydowscy podchwycili temat, oferując pomoc w ewentualnym dogadaniu się z nacierającymi powstańcami. Akcent jednak opowiadania postawiony został na postępowaniu bezbożników, którzy na wzór swych poprzednich działań (1,11), także obecnie weszli w więź z poganami w obronie swego życia, nie przemyślując własnej postawy religijnej, będąc zdeterminowanymi buntownikami przeciw własnemu narodowi i zaprzędanymi zwolennikami hellenizacji swych pobratymców. Z punktu widzenia teologicznego, hagiograf przenosi ciężar zainteresowania z pogan, z pewnością ważniejszych dla samego Antiocha V, na zdrazieckich rodaków, potępiając postępowanie tych, którzy chcieli sprowadzić pomoc obcych najeźdźców przeciw własnemu ludowi²⁰. Grecki przymiotnik

¹⁶ Nie można jednak definitywnie ustalić, czy chodzi właśnie o poselstwo współ z uciekinierami z zamku ze względu na pewną rozbieżność czasową między relacjami obu ksiąg biblijnych. Jest natomiast logiczne, że Menelaos musiał zamieszkiwać zamek, chroniąc się w nim, gdy Juda przejął kontrolę nad miastem.

¹⁷ Szersza dyskusja na ten temat, por. B. Bar-Kochva, dz. cyt., s. 302-303.

¹⁸ Z teologicznego punktu widzenia por. także wiele, zwłaszcza psalmów, definiujących takich ludzi jako pyszałków przekraczających prawo i czyhających na sprawiedliwych (Ps 9,23; 11,9; 16,9; 36,35; por. także Ps 13,1-2; 74,10; 94,3). Uwagi o nich por. J. M. Lundquist, *The Temple of Jerusalem: Past, Present, and Future*, s. 79.

¹⁹ Tylko jeszcze w jednym cytacie 1 Mch 3, 2 czasownik ów odnosi się do przyłączenia się (*ekollēthēsan*) pewnych patriotycznie i religijnie nastawionych stronnictw Judejczyków do wojsk Matatiasza. Rozróżnić wobec tego należy pośród samych Żydów tych, którym leżała na sercu wierność prawu i przymierzu, i tych, którzy z taką samą siłą opowiadali się za hellenizacją kraju. Obie grupy zdolne były do bezpośredniej konfrontacji w obronie wyznawanych przez siebie zasad.

²⁰ Mocno przypomina to krytykowane przez proroków postępowanie władców Judy, szukających polityczno-militarnego wsparcia u mocarstw imperialnych z pominięciem Boga, zawsze oferującego swą pomoc i ocalenie; por. 2 Krl 16,7-9; Iz 7,12; 30,1-7; Oz 5,13.

asebôn na określenie „bezbożnych” pojawia się po raz trzeci w księdze²¹, lecz obecnie nie chodzi o pogan, lecz żydowskich odszczepieńców, z których część pozostała jeszcze, mimo wcześniejszych akcji militarnych powstańców skierowanych przeciw nim. Właśnie oni wraz z renegatami żydowskimi stali się przyczyną gniewu Bożego, jaki zawisł nad narodem wybranym. W wyniku zwycięskich walk powstańców schronili się oni w twierdzy a w 1,34-37 zdefiniowani zostali jako *andres paranomoi*, bezustannie czyhając na przybywających do świątyni pielgrzymów. Nieco później ludzie ci - *aseboi* wyszczególnieni zostaną jako stronnictwo arcykapłana Alkimosa, zaprzedanego zwolennika hellenizacji kraju (7,5), samego nazwanym *asebēs* (7,9). Prorocki tekst Ez 20,38 definiuje ich jako buntowników przeciw samemu Bogu, co pozbawia ich prawa przebywania w ziemi obiecanej. Jak wówczas, tak obecnie nie zmienili zupełnie swej zdradzieckiej postawy wobec pobratymców walczących o religijną wolność kraju i swego stosunku do wiary oraz tradycji narodowych. Autor natchniony nie ma najmniejszych wątpliwości, że ludzie ci zamierzają uczynić jakąś niegodziwość względem rodaków opowiadających się po stronie niezależności własnego kraju od struktury imperium seleuckiego. Jednoznacznie także przekonuje, że bunt przeciw rodakom wynika ściśle z odrzucenia własnego Boga, uważanego za przeszkodę w realizacji ich celów życiowych poddania kraju pod rządy imperialne.

Mowa odszczepieńców do króla

Werset 22a opisuje drogę do nowego władcy z prośbą o pomoc, co stanowiło jedyne możliwe posunięcie bezbożników, chcących w ten sposób ratować własne życie. W zestawieniu z wcześniejszym etapem ich działań, ukazanym w cytacie 1,13, można wyprowadzić wniosek, iż obecnie powracają do swego mocodawcy, by po raz kolejny zyskać jego poparcie dla swych planów dalszego zaszczepiania pogańskich zwyczajów w kraju, choć obecnie główną motywacją jest obrona własnego życia i przyszłości rodzin. Do tego trzeba jednak definitywnego wykorzenienia powstańców z kraju, uniemożliwiających osiągnięcie zmierzonych celów. Obecne przywołanie króla jest tu zapewne anachronizmem, skoro ten był wówczas zupełnie młodociany i nie mógł podejmować decyzji wiążących całą armię królewską. Można wnosić, że głównym rozmówcą wysłanników był Lizjasz i to on podejmował ostateczne decyzje²². Autor natchniony napomknął

²¹ Według 3,8, byli to odstępcy, których tępił Juda już wcześniej w walkach, zaś w 3,15 odnosi się ów termin już tylko do pogan. Pozwala to jednak ujrzeć teologię własną hagiografa, zrównującą niegodziwość członków własnego narodu oraz samych pogan. Nie ma większego znaczenia ich proveniencja, lecz sposób postępowania – u Żydów – w odniesieniu do obowiązku bycia wiernym prawu.

²² Por. W. Fairweather, J. Sutherland Black, *The First Book Of Maccabees*, s. 136.

o królu, widząc być może w nim ustanowionego i uznanego już wówczas władcę całego imperium, czyniąc go odpowiedzialnym za wszystkie decyzje prawne, podejmowane w jego imieniu i skutkujące kolejnymi sekwencjami wydarzeń. Bez wątpienia jednak to właśnie Lizjasz, jako urzędnik państwa, stoi za podejmowanymi decyzjami wrogimi krainie judejskiej, sam posiadając świadomość wyższości interesów imperium nad aspiracjami podległych mu krajów.

a) apel o interwencję (w. 22b)

Sam porządek i treść mowy przypisywanej uciekinierom z zamku należy traktować jako oczywistą fikcję literacką, czego wiele przykładów hagiograf zawarł już we wcześniejszych swych relacjach, wkładając je zarówno w usta powstańców, jak i pogan²³. Obecna mowa radykalnie oskarża zhellenizowanych zdrajców ojczystej wiary i przymierza. W ich bowiem usta wkłada autor cały ciężar zdrady, jakiej się dopuścili względem własnego narodu.

W pytaniu *heōs pote* („jak długo”) wyraża się najpierw niepewność własnego losu, zagrożonego przewagą patriotów. Taka niepewność może być wynikiem działania różnych czynników, lecz najczęściej niepomyślnych dla bohatera akcji, co zawierają przede wszystkim teksty psalmów²⁴. Jeśli pytanie odstępców zestawić z Ps 89,13, może ono przybrać sens bałwochwalczego stawiania w miejsce Boga pogańskiego monarchy, od którego – w ich przekonaniu – całkowicie ma zależeć los członków narodu wybranego. Gdy bowiem psalmista błaga Boga o litość nad nim, Jego sługą, tę samą treść swej prośby kierują odszczepieńcy do Antiocha V. Nie można dziwić się jednak, że właśnie króla imperium wstawiają w miejsce Boga, jeśli życie swe w całości postanowili poświęcić walce z tym Bogiem, walcząc z Jego narodem²⁵. Podobnie zauważyć można, iż psalmista w Ps 12,3 oraz 73,10 pyta Boga o czasową długość panowania jego niegodziwych wrogów nad nim, uczciwym i szczerym wyznawcą Boga²⁶, a renegaci pytają pogańskiego króla o czas panowania powstańców machabejskich nad

²³ Zawarte w 1,11; 2,7-13.17-18.19-22.27.33-37.49-68; 3,17.18-22.50-53.58-60; 4,5.8-11.17-18.36; 5,17.19.32.38-39.42.48; 6,10-13, por. także B. Bar-Kochva, dz. cyt., s. 303.

²⁴ Por. m. in. Ps 6,4; 12,2-3; 73,10; 78,5; 93,3.

²⁵ Stają się tym samym ważnym czynnikiem wprowadzenia Boga na scenę działań, gdy ujmie się On za swym ludem. Jest to charakterystyczne dla ideologii tekstów tzw. *wojny sakralnej*, prowadzonej przez Boga w imieniu swego ludu, akcentującej przekonanie, że wojny ludu to także wojny Boga a nieprzyjaciela ludu to *ex definitione* wrogowie samego Boga; por. J. Nawrot, *Zagłada Asyrii w teofanicznej symbolice ognia. Analiza tekstu Iz 30,27-33*, s. 89.

²⁶ Oba teksty podkreślają milczącą nieobecność Boga, czego wyrazem jest właśnie możliwość czasowego triumfowania nieprzyjaciół. Ważny jest tu czynnik identyfikacji własnej sprawy ze sprawą Boga, przy czym drugi z psalmów wręcz przekłada niepowodzenia własnego narodu na wyzwanie rzucone przez wrogów ludu samemu Bogu, jego Opiekunowi; por. J. Goldingay, *Psalms* 2, s. 429-430.

nimi. W obu przypadkach następuje odwrócenie motywu wołania o ratunek. Jeśli bowiem ciemniony jest prawdziwy wyznawca Boga Izraela, wołanie następuje wprost do Niego. Natomiast, gdy czynią to zdrajcy, wołają nie do Boga, lecz do pogańskiego władcy, który ma zabezpieczyć ich własne interesy, czyli *de facto* niesprawiedliwość w ziemi obiecanej, rugując prawo Boże, ucieleśniane walkami patriotów i zastępując je prawem ludzkim, pogańskim, promującym interesy grupowe ponad interesem całej wspólnoty. W ten sposób ukazuje się także całkowita zbieżność celów narzuconych odgórnie przez władcę imperium podległym mu narodom z tymi, które są popularyzowane przez jego zwolenników.

Że Antioch wstawiony został w miejsce Boga Izraela, świadczy także zwrot *poiēsē krisin*, „dokonasz wyroku” lub „uczynisz prawo”, skierowany do króla przez posłańców akry. Konstrukcja ta bowiem w Biblii występuje najczęściej w odniesieniu do Boga, czyniącego sprawiedliwość swemu wiernemu ludowi. Warto tu podkreślić, że błaganie to wznosi się do Boga w dniach obcej opresji wobec członków narodu wybranego, co przybliża omawiany werset do tekstu Pwt 10,18, wspominającego Boga, który wydaje sprawiedliwy wyrok (*poiōn krisin*) w sprawie obcego przybysza, sieroty i wdowy, by chronić ich prawa społeczne, jednak pod oczywistym, choć niezawartym *explicite* warunkiem przestrzegania przez nich Jego prawa ustanowionego dla całego ludu²⁷. Natomiast w wersecie Syr 35,18 autor relacjonuje odpowiedź Boga na cierpliwe błaganie biedaka, gdy ujmie się On za sprawiedliwymi i wyda wiążący wyrok (*poiēsei krisin*) w ich sprawie²⁸. Drugim kontekstem czynienia prawa Bożego jest żądanie skierowane do ludu, by on sam to czynił wewnątrz swojej społeczności. W cytacie Iz 5,7 sam Bóg oczekiwał spełniania Jego wyroków (*poiēsai krisin*), czyli przepisów prawa, od wiernego ludu. Ten, odrzuciwszy to, sam skazał się na własne nieszczęścia²⁹. W tym świetle odszczepieńcy doskonale wpisują się w atakowaną przez Izajasza niewierność ludu swemu Bogu, jako winni aktualnej, trudnej sytuacji swych rodaków. Z drugiej strony, całkowicie lekceważą cały ciąg dobrodziejstw Boga, uczynionych Jego ludowi, w tym także fakt przynależności do Izraela. Przeciwnie, w tym właśnie fakcie widzą źródło swego domniemanego nieszczęścia. Z kolei w świetle Jr 7,5 działania renegatów ocenić można wręcz jako celowo przemyślaną politykę odwodzenia całego narodu od wierności Bogu, skoro w teologii proroka warunkiem Jego obecności pośród ludu jest właśnie wierność Jego zasadom (*poiōntes poiēsēte krisin*). Im bardziej lud nie realizuje Bożych wskazań, tym bardziej zostanie przez Niego opuszczony i wydany na pastwę armii pogańskich³⁰. Wreszcie w Jr 22,3 pojawia się wołanie proroka w imieniu Boga o wypełnianie przepisów (*poieite krisin*) i sprawiedliwości, skierowane

²⁷ Por. E. H. Merrill, *Deuteronomy*, s. 204.

²⁸ Por. A. A. di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, s. 419-420.

²⁹ Por. G. V. Smith, *Isaiah 1-39*, s. 168.

³⁰ Por. J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, s. 278.

do króla i jego urzędników, by stawali zwłaszcza w obronie pokrzywdzonych. Autor, odwołując się do moralnych aspektów sprawowanego sądownictwa członków własnego narodu, zachęca do niestawiania własnych potrzeb ponad dobro ogólne³¹. Zestawienie obecnego tekstu 1 Mch 6,22 z powyższym wskazuje więc, że autor natchniony odczytuje wezwanie Jeremiasza kierujące się do zdrajców, by swoich własnych interesów nie przedkładali nad dobro tych, których krzywdzą, dążąc do konfrontacji powstańców z wojskami imperium.

Szczególnym jednak przypadkiem odwrócenia okoliczności może stać się teologiczne odwołanie hagiografa do wstawiennictwa Abrahama za mieszkańcami Sodomy (Rdz 18,25). Oto sprawiedliwy patriarcha błaga Boga o życie dla niegodziwych sodomitów, podczas gdy obecnie niegodziwcy proszą pogańskiego władcę o śmierć dla pobożnych powstańców. Na szczególną tu uwagę zasługuje paradoks użytego zestawienia sprawiedliwych (*dikaioi*) z bezbożnymi (*aseboi*). Do pierwszych autor zalicza garstkę mieszkańców realizujących Boże prawo moralne. Drudzy do całej reszty postępujących wbrew temu prawu. W mowie odstępców dzieje się akurat odwrotnie, ponieważ w ich mniemaniu właśnie oni są sprawiedliwymi, tzn. postępującymi według nakazów władcy pogańskiego, podczas gdy reszta ich własnego ludu to bezbożni, sprzeciwiający się prawu królewskiemu. Jeżeli więc Lot i jego rodzina stanowią pomost ratunkowy do możliwego, Bożego przebaczenia, to wysłannicy akry mogliby siebie wygodnie wiedzieć w roli „ratujących” naród przed odpadnięciem od imperium³². Problem w tym, że to właśnie naród, jako suweren samego siebie, nie ma ochoty pozostawiać własnej tożsamości w strukturach obcych i narzucanych mu siłą.

Wreszcie czasownik *ekdikeō* odwraca żądanie umierającego Matatiasza, skierowane do synów na początku powstania, by pomścili krzywdy ludu Izraela na hellenistach i poganach z pomocą wszystkich miłujących prawo Mojżeszowe (2,67)³³. Obecnie pogański władca nadający owo krzywdzące prawo ma pomścić swych popleczników, występując do ataku na powstańców. Wydaje się, że hagiograf chce ukazać dokładne przeciwieństwo ich działań nie tylko przeciw samym powstańcom, lecz przeciw całościowo pojmowanej tradycji własnego narodu. Swoją wagę zdaje się posiadać także ostatni zwrot *adelfūs hēmōn*, „naszych braci”. W ustach bezbożnych odstępców stanowi on przeciwwagę do wspólnoty wiary i obyczajów ojczystych, jakie zrodziły się u wiernych prawu Żydów, skupionych wokół Judy i powstańców (2,40-41; 5,13.32). Ich niegodziwość jest tak wielka, jak wielka jest wierność patriotów wobec prawa i przymierza.

³¹ Por. L. C. Allen, *Jeremiah. A Commentary*, s. 244.

³² Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 11,27-36, 43*, s. 355-357.

³³ Odpowiada to wezwaniom prorockim m.in. w Lb 31,2; Sdz 16,28; Jr 50,15; por. J. Nawrot, *Pierwsza Księga Machabejska rozdziały 1,1-6, 16*, s. 550.

b) argument lojalności wobec obcej władzy (w. 23)

Obecny werset stanowi bodaj najcięższe oskarżenie pod adresem odszczepieńców. Po raz kolejny sami wypowiadają słowa służalczej lojalności wobec zarządzeń Antiocha IV, będąc gotowymi dalej wcielać je w życie mimo śmierci ich autora³⁴. Wspominając na samym początku imię Antiocha IV, chcieli oni zapewne wywołać w młodym królu poczucie obowiązku wobec praw ustanowionych przez ojca, ze względu na cześć dla jego pamięci. Zastosowany w mowie czasownik *eudokeō*, „być zadowolonym, pochwalać, upodobać sobie”, ukazuje postawę nie przymuszenia, lecz dobrowolnej i chętniej współpracy w dziele zniszczenia religii własnego narodu, co wypływało z przeświadczenia o wartości lub korzyści wynikających z obranych celów, którym służyli. Pierwszą wyraźną wzmiankę o takim upodobaniu zawarł autor w swej uwadze w 1,43, pisząc, że wielu Izraelitom spodobał się kult narzucony przez Antiocha IV³⁵.

W swym przedłożeniu znamienne wspominają ową dobrowolną chęć służenia ówczesnemu królowi i wykonywania jego nakazów. Oba bowiem czasowniki – *dūleuō*, „służyć” oraz *poreuomai*, „idę za, podążam” – zastosowane zostały do prezentacji postawy króla izraelskiego Achaba, służącego pogańskim bożkom oraz zaprzędanego zwolennika poganizacji kraju. Z tego powodu został on najostrzej oceniony przez autora biblijnego, gdy w myśl 3 Bas 16,31 uległ presji swej pogańskiej żony i zaczął służyć (*eporeuthē kai edūleusen*) obcym bogom³⁶. Może to się także odwoływać do oskarżeń Jeremiasza pod adresem całego królestwa judzkiego, odrzucającego Boże przykazania i oddającego się bałwochwalstwu. Tak oto w 2,20 krnąbrny lud sam deklaruje swą niewierność (*ou dūleusō alla poreusomai*) Bogu, a w 13,10 Bóg skarży się na przewrotną zatwardziałość swego ludu w odmowie wierności Bogu i chęci służenia obcym (*poreuenthas...dūleuein*). Takie samo zło czynią obecnie helleniści, trwając w uporze własnego postępowania. Ponadto ich postawa sprzeciwia się całkowicie żądaniom wyrażonym w ostrzeżeniach proroków pod adresem ludu Izraela³⁷, co znów stawia ich radykalnie w poprzek całej religijnej tradycji

³⁴ Wcześniejszymi tego typu zapewnieniami są mowy obecne w 1,11-15.52 oraz 2,15-18.

³⁵ Cytat Syr 9,12 ostrzega prawowiernych Izraelitów przed upodobaniem sobie (*mē eudokēsēs eudokia*) w tym, co lubią niegodziwcy a co może zrodzić się z prostej zazdrości wobec zauważalnych korzyści, jaką czerpią ze swych nieprawości. Silną pobudką ku niezgodzie na takie postępowanie ma być świadomość grożącego za to potępienia wiecznego; por. A.A. di Lella, dz. cyt., s. 220.

³⁶ Stanowi on w tym całkowite przeciwieństwo Dawida w 1 Bas 26,19, gdy niewinnie oskarżony musiał się ukrywać przed Saulem. Swoiste polowanie króla na swego sługę z racji możliwego, fałszywego donosu na Dawida, czyni go przed władcą jakoby winnym służenia obcym bożkom (*poreuou douleue*), czego Dawid nigdy nie planował; por. J. Cazeaux, *Saül, David, Salomon: La Royauté et le Destin d'Israël*, s. 133.

³⁷ Por. 1 Bas 12,14; 1er 25,6; 42,15.

narodu wybranego. Trzeba ponadto zauważyć, że chęć służenia pogańskiemu monarsze jest gorsza nawet od losu narodu w historycznej epoce sędziów, gdy Izraelici wprawdzie także służyli obcym królom, lecz z przymusu i kary Bożej, nie z upodobania³⁸. Postawa taka żywo przypomina niegdysiejszą gotowość powrotu izraelskich uciekinierów do służby faraonowi w Egipcie³⁹, i – tym razem ze względu na szczerość intencji hellenistów wobec Antiocha V – może stanowić odwrotność domniemanej zdrady Chuszaja Arkijczyka, który udawał, że porzucił służbę Dawidowi i dobrowolnie związał się z Absalomem w trakcie jego buntu przeciw królowi⁴⁰. Zło takiego ich postępowania wynika z czystej kalkulacji możliwych do odniesienia korzyści po opowiedzeniu się po stronie domniemanego zwycięzcy konfliktu. Podobne decyzje staną się ostatecznie powodem upadku i hańby samych Izraelitów⁴¹ oraz całkowicie sobie różnych prawdziwych czcicieli Boga i krzywdzicieli własnego ludu⁴².

Z kolei deklaracja o wypełnieniu (*poreuesthai*) królewskich zarządzeń⁴³ sprzeciwia się wprost nakazowi wierności prawu Bożemu, danemu przez Mojżesza, jako warunkowi możliwości mieszkania w ziemi obiecanej. Tekst Kpł 20,22-23 wprost żąda wypełniania całości zobowiązań ludu wobec swego Boga, co zostało obwarowane groźbą całkowitego usunięcia z Jego ziemi. Łączy się to z radykalnym odcięciem się od postępowania narodów, jakie Bóg wypędza przed Izraelitami⁴⁴. Niegdyś taka uparta niewierność stała się ostatecznym powodem wypędzenia ich z ziemi zamieszkania, co potwierdza urywek 4 Bas 17,7-8, zawierając ten sam przykład mowy bałwochwalstwa oraz wprowadzania obyczajów narodów, które

³⁸ Por. Sdz 3,8. 14 oraz 1 Bas 4,9; 11,1; 17,9; 4 Bas 25,24; 2 Mch 1,27; Jr 25,11; Ba 1,11.

³⁹ Postawa ta w myśl Wj 14, 12 zostaje wprawdzie w jakiś sposób uzasadniona panicznym strachem przed potęgą nacierającej armii egipskiej i widmem zbliżającej się śmierci, co jednak w niczym nie umniejsza dramatu ciągłego braku zaufania do własnego Boga, dającego liczne dowody swej potęgi w obronie ludu; por. D. K. Stuart, *Exodus*, s. 335-336.

⁴⁰ Wspomina o tym 2 Bas 16,16-19, por. A. A. Anderson, 2 *Samuel*, s. 213-214.

⁴¹ W swym wystąpieniu przed radą miejską dzielna Judyta (Jdt 8,22-23) wskazuje, że szantaż wobec Boga poprzez grożenie przejściem na stronę oblegających miasto pogan zakończy się niewolą i pohańbieniem Izraelitów w świadomości bałwochalców, o co zadba sam Bóg. Byłoby to bowiem uznaniem boskich praw pogańskiego króla i jego mocy większej niż moc Boga Izraela; por. A. Tronina, *Księga Tobiasza, Księga Judyty, Księga Estery*, s. 126.

⁴² Kontekstem ostrego ataku Ml 3,18 przeciw odszczepieńcom izraelskim jest zwątpienie w wartość służby Bożej, przeradzające się w beczelność wypowiedzianych też o większych korzyściach z ludzkiej niegodziwości niż wierności Panu; por. R. A. Taylor, E. R. Clendenen, *Haggai – Malachi*, s. 448.

⁴³ Chodzi o tzw. *legomena*; por. Est 3,3; 8,14.

⁴⁴ Kontekstem wypowiedzi autora kapłańskiego jest tu absolutny zakaz bałwochwalstwa, uprawiania czarów i niegodziwych relacji seksualnych. Są to trzy najbardziej znane płaszczyzny funkcjonowania religijności helleńskiej także w czasach machabejskich, dlatego odwołanie teologiczne Pierwszej Księgi Machabejskiej do przywołanego passusu Księgi Kapłańskiej nie pozostawia wątpliwości co do intencji hagiografa; por. egzegezę J. E. Hartleya, *Leviticus*, s. 326-341.

Bóg wypędził przed swym ludem⁴⁵. W ten sposób helleniści również tracą prawo do zamieszkiwania w ziemi obiecanej i jeśli chcą w dalszym ciągu na niej pozostawać lub się tam osiedlać, muszą to czynić jedynie przy wsparciu wojsk pogańskich, ponieważ Bóg im w tym nie błogosławi i nie wesprze ich.

Ostatecznie postępowanie (*katakolūtheîn*) zgodne z nakazami króla jednoznacznie równa się odrzuceniu nakazów Pańskich, o czym przekonuje cytat Dn 9, 10⁴⁶. Niegodziwość działań odszczepieńców jest godna tym większej dezaprobaty, że królewskie *prostigmata* stały się źródłem wcześniejszej śmierci męczenników własnego narodu (1 Mch 1,60; 2 Mch 7,30) i nakazywały wprowadzenie praktyk bałwochwalczych (1 Mch 2.18.23). Zapewnienia hellenistów składane Antiochowi V Eupatorowi odzwierciedlają tym samym najgorsze doświadczenia historyczne narodu wybranego i dowodzą całkowitego sprzeniewierzenia się wierności prawu i zasadom przymierza z Bogiem Izraela⁴⁷. Zupełnie nie chcą oni liczyć się z historyczną i religijną tradycją własnego kraju.

c) osiągnięcia militarne powstańców uderzeniem w interesy imperium (w. 24-26)

Perwersyjność mowy renegatów żydowskich do władcy seleuckiego uwiadacza się w celowym podaniu fałszywego powodu oblężenia zamku. Dokonało się ono przecież nie dlatego, że byli oni wierni dekretowi Antiocha IV, lecz dlatego, że permanentnie przeszkadzali w wypełnianiu praktyk kultu świątynnego pozostałym rodakom, wiernym Prawu⁴⁸. Postawa służalczej wierności Antiochowi IV dała hellenistom prawo zamieszkania w zamku, dzięki czemu mogli się czuć pewnie i bezpiecznie, będąc pod ochronnym płaszczem żołnierzy seleuckich. Za całkowicie normalne uważali oni przeszkadzanie lub nawet uniemożliwianie kultu świątynnego swym rodakom przybywającym do domu Bożego w mieście świętym, widząc w tym dla siebie niebezpieczeństwo odnowienia dawnej religii, której sami się wyrzekli w imię unowocześnienia i awansu społecznego⁴⁹. Niebezpieczeństwo to całkiem się urealniło, gdy doszło do oblężenia samej twierdzy, ostatniego bastionu obecności pogańskiej

⁴⁵ Por. J. B. Łach, *Księgi 1-2 Królów*, s. 501.

⁴⁶ Akcentując przy tym specjalnie w w. 12-14 czuwanie Boga nad pełnym wykonaniem kary, jaka należała się Izraelitom za niewierność; por. M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 573-576.

⁴⁷ Z drugiej jednak strony świadczą one o zbyt dużym tolerowaniu kultu świątynnego przez załogę twierdzy; por. J. Goldstein, *I Maccabees*, s. 319. Helleniści chcą pokazać gorliwość większą niż ich pogańscy opiekunowie.

⁴⁸ Por. W. Fairweather, J. Sutherland Black, *The First Book Of Maccabees*, 136.

⁴⁹ Szersza egzegeza 1,11-15; por. J. Nawrot, *Pierwsza Księga Machabejska rozdziały 1,1-6, 16, 304-316*.

w Judei i możliwości kontrolowania sytuacji na miejscu⁵⁰. Z tej właśnie racji oblężenie stanowiło główny punkt skargi wniesionej do króla, co w wypadku wygranej Judy Machabeusza pozbawiało seleuckiego władcę zarówno silnego punktu swej obecności w Jerozolimie, jak i wsparcia oddanych mu hellenistów, których Juda po prostu wyciąłby razem z załogą zamku. Te zapewne, nie zaś jakiegokolwiek uczuciowe lub uznaniowe względy, zadecydowały o podjęciu przez króla decyzji interwencji w Palestynie.

Czasownik *perikathēmai* jest rzadszym synonimem użytego w w. 19-20 terminu *perikathizō*, znanym także w grece klasycznej w tym samym sensie otoczenia jakiegoś terytorium, osaczenia lub oblężenia miasta⁵¹. Gdy posłańcy wspominają o *hyioi tū laû* („synach ludu”), mają na myśli jedynie pokrewieństwo pochodzenia według ciała. Ponieważ jednak we wszystkich niemal tekstach biblijnych, zawierających tę konstrukcję, mowa jest także o wspólnotcie wiary⁵², całkowicie i beczelnie usurpują sobie przynależność do narodu wybranego, chociaż sami pozbawili się tego prawa na mocy decyzji krzewienia bałwochwalczych praktyk religijnych i greckiego stylu życia. Możliwa jest także interpretacja sensu tego zwrotu w kierunku przekonania króla, że to oni właśnie są rzeczywistymi reprezentantami ludu, nie zaś powstańcy, którzy cieszą się jedynie marginalnym poparciem jako ekstremiści religijni. Jeżeli zatem król zechce interweniować, rebelianci zostaną zdławieni, zaś lud opowie się po stronie tych, którzy zdecydowali się współpracować z władzą monarszą. W ich przekonaniu, ewentualne poparcie ludu dla powstańców wynikać może jedynie z ich tymczasowych sukcesów i strachu przed konsekwencjami postawy buntowniczej. Wystarczy jednak pokonać rebeliantów, a wszystko wróci do dawnego stanu przyzwolenia ludu na politykę hellenizacji kraju. Taki chyba sens należy nadać użytemu w mowie przed królem czasownikowi *allotrioō*, „wyobcować się, oddzielić, przejść w obce ręce, stać się obcym, wrogiem”⁵³. W przekonaniu hellenistów, lud pod wpływem działań powstańców przeszedł na ich stronę i dlatego w interesie samego króla jest zaprowadzenie porządku w kraju, by lud powrócił do naturalnego stanu swej świadomości i wynikającego z niej poparcia dla przemian przez nich proponowanych. Celowo pominęli fakt, że to właśnie oni wcześniej wyalienowali się z tradycji własnego narodu, proponując mu zupełnie obce wzorce zachowania⁵⁴.

⁵⁰ Na co zwraca uwagę także Flawiusz; por. *Ant.* XII, 9. 3.

⁵¹ W literaturze klasycznej por. choćby Appian z Aleksandrii, *Historia rzymska: Wojny macedońskie* 2. 11; *Wojny punickie* 12. 82.

⁵² Por. Kpł 19,18; 2 Par 35,5.7.12.13; Jdt 12,8; Ez 3,11; 33,2.12.17.30; 37 18; Dn 8,19; 12,1.

⁵³ Por. 11,53; 15,27; Rdz 42,7, zaś w tekstach klasycznych m.in. Polibiusz *Dzieje* VIII, 3; XV, 22; XXVII, 7; Strabon, *Geographia hypomnemata* III, 3; XI, 4; J. Flawiusz, *Ant.* XII, 5.5; Diodor Sycylijski, *Biblioteka Historyczna* XIII, 111; XVII, 111.114, itd.

⁵⁴ Por. R. Doran, *The First Book of Maccabees*, s. 87.

Z kolei połączenie czasownika *heuriskō*, „znajduję, odszukuję” z *thana-toō*, „zabijam, pozbawiam życia” nawiązuje do 1,57, który w obu tych terminach opisuje antagonistyczne postępowanie przedstawicieli władzy imperialnej i odszczepieńców od prawa Mojżeszowego. U kogo wówczas znaleziono księgę przymierza, ten był mordowany. Skarżą się więc uciekinierzy na brutalność tych samych metod działania, jakie wcześniej stosowali wobec wiernych prawu członków własnego ludu. Tekst 3 Bas 1,52 ukazuje, jak śmiertelnym zagrożeniem dla władzy może stać się człowiek o przeciwnych poglądach⁵⁵. Dlatego nie dziwi poniekąd drastyczność stosowanych środków zapobiegawczych z jednej lub drugiej strony. Ze skargi uciekinierów wnioskować można także, iż nawet podczas wybuchu powstania machabejskiego nie wszyscy zwolennicy nowego porządku religijno-społecznego w Izraelu mieszkali w zamku. Król zaś musiał być zainteresowany utrzymaniem stosunkowo znacznej liczby swych żydowskich popleczników, gdyż w przeciwnym razie musiałby utrzymywać porządek społeczny jedynie własnymi siłami. Łatwy byłby wówczas podział na przyjaciół i wrogów. O wiele lepszą sytuację stwarzało istnienie stronnictwa zwolenników króla spośród Żydów, którzy w obecnych okolicznościach byli znacznie bardziej gorliwi od żołnierzy seleuckich, wiedząc, że od utrzymania ludu w ryzach zależy po prostu ich kariera, status społeczny a przede wszystkim życie. Również pozbawienie dóbr materialnych zmuszało najczęściej do opuszczenia kraju i emigracji w inne części imperium, co czyniło z hellenistów element dla króla nieprzydatny. Za wszelką więc cenę należało ich chronić. Autor jednak, wspominając o tym szczególnie, nawiązuje być może do wyroczni Na 2,9-14 o losie Niniwy ograbionej do szczytu za jej postępowanie wobec Izraela. To, co imperium asyryjskie zdobyło przemocą i niegodziwością, zostaje mu teraz odebrane z nawiązką⁵⁶. Podobnie niegodziwcy spośród renegatów żydowskich zdobywali swe majątki kosztem prześladowanych swych rodaków, zmuszonych do emigracji lub przyłączających się do oddziałów Judy Machabeusza (1 Mch 2,28-30). Sprawiedliwości więc dzieje się zadość.

Na koniec warto podkreślić, iż rzeczownik *klēronomia* („dziedzictwo, posiadłość”) został tu użyty w liczbie mnogiej, jedyny raz w całej Septuagincie. Być może chce autor zaznaczyć różnicę między tym, co stało się jedynym dziedzictwem Izraela z woli Boga dla wszystkich pokoleń⁵⁷, a tym, co zrabowali i posiadali w sposób nieprawny ci, którzy przywłaszczyli sobie cudze majątki. Obecnie,

⁵⁵ Nie zmienia tego fakt, że w tekście tym Salomon jest władcą prawowitym, choć jeszcze nie-umocnionym w swej władzy, zaś Adoniasz nie. Konotacja polityczna tego faktu – por. P. R. House, *1,2 Kings*, s. 95-96.

⁵⁶ Krwawe i żądne dóbr imperium padnie na skutek specjalnej woli Bożej; por. K. L. Barker, W. Bailey, *Micah – Nahum – Habakkuk – Zephaniah*, s. 180-190; por. także wyrocznię So 2,4. 9.

⁵⁷ Por. 1 Mch 2,56; Lb 36,3; 2 Par 20,11; Jdt 8,22; Lm 5,2.

chcąc je za wszelką cenę zachować dla siebie, pragną interwencji królewskiej, która przeszkodzi im w konieczności zwrócenia tego, co zagrabili.

Werset 25 rozciąga zasięg walk powstańczych na okoliczne krainy, co jest zgodne z opisanym wcześniej porządkiem 1 Mch 5,1-52, z celowym pominięciem jednak w poselstwie uciekinierów fundamentalnej różnicy w interpretacji walk Judy w innych krajach. Nie były to walki zaborcze, lecz wyłącznie obronne, dla uratowania życia zamieszkujących je Żydów, prześladowanych przez pogan. Gdyby władca posiadał podstawowe poczucie sprawiedliwości, mógłby uznać je przynajmniej za zrozumiałe. Helleniści przedstawili je tymczasem jako walki podejmowane z zamiarem oderwania kolejnych terytoriów od imperium i zaprowadzenia na nich własnych porządków, jak to się zdarzało w przypadku władców krajów sąsiadujących z monarchią i permanentnie z nią walczących⁵⁸. Jeżeli ponadto powstańcy nie oszczędzali życia swych rodaków, zaprzędanych obcemu porządkowi, tym bardziej nie będą układali się z poganami, co zresztą wpisane jest w istotę religii mojżeszowej⁵⁹ i o czym świadczy inwazja Jozuego na Kanaan oraz historia Dawida w jego walkach z okolicznymi narodami, z czym helleniści obecnie się całkowicie desolidaryzowali. Taka prezentacja ich sytuacji miała za zadanie wyrobienie przekonania przez władcę, że rebelię machabejską należy zdławić za wszelką cenę i potraktować jej rozwój jako największe zagrożenie dla całości funkcjonowania imperium, tym bardziej, że ewentualna wygrana Judy stanowiłaby stałe i bliskie stolicy zagrożenie dla jedności kraju i oddzieliłaby Antiocha V od Egiptu. Dałaby ponadto impuls do kolejnych niepokojów w innych częściach monarchii, przekonując, że król jest zbyt słaby, by opanować sytuację wewnętrzną. W ten sposób, ukrywając własne plany, chcą przekonać imperatora, że jego ewentualna bierność oznacza szkody dla całości monarchii, którą może rozsadzić od wewnątrz niewielki kraj.

Teologicznie uzasadnione wydaje się być zastosowanie zwrotu *ekseteinan cheîra epi...*, „wyciągnęli ręce na/przeciw...”. W wielu tekstach LXX przedstawia działania bohaterów historii Izraela, zwłaszcza Jozuego. Wyciągnięta ręka (*ekseteinen...cheîra epi...*) nad Aj spowodowała niemal natychmiastowe zwycięstwo Izraelitów z mieszkańcami miasta (Joz 8,18-19)⁶⁰. Jednak ów zwrot może nawiązywać także od działania samego Boga, który wyciąga rękę przeciw bał-

⁵⁸ Por. R. Doran, dz. cyt., s. 87.

⁵⁹ Podstawę prawną takiego zachowania się tworzy passus Pwt 7,1-6, zakazujący wchodzenia w jakiegokolwiek konszachty między wkraczającymi do ziemi obiecanej Izraelitami a narodami je dotąd zamieszkującymi. Zakaz ów wynika z nieprzezwyciężalnej różnicy wiary Izraela, budującej się na jednym, niewidzialnym i wszechmocnym Bogu a bałwochwalstwem pogańskiego wielobóstwa. Niemożliwe jest godzenia ognia z wodą; por. M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, s. 362-369.

⁶⁰ Takie wyciągnięcie ręki stało się później równoważnikiem odniesionego z Bożą pomocą zwycięstwa nad poganami (*cheîras... ekteinai*, Syr 46,2); por. S. Wypych, *Księga Jozuego*, s. 219-220.

wochwalstwu w ziemi obiecanej, niszcząc jego przejawy⁶¹ lub rujnując wielkie imperia pogańskie⁶². Szczególnym tego wyrazem są plagi, którymi Bóg swego czasu dotknął Egipt⁶³. Obecne walki powstańców są znów oceniane jako przejaw działania Bożego dla ratowania Jego ludu. Jednak w ustach wrogów Izraela brzmią one jeszcze dobitniej, by zrozumieli, że powstaniem kieruje *de facto* sam Bóg, podobnie jak to niegdyś stwierdzili Egipcjanie w Wj 14,25⁶⁴. Dla hellenistycznych renegatów jedyną siłą zdolną się temu przeciwstawić jest Antioch i jego armia. Tym mocniej jednak afirmują oni całkowity brak osobistej wiary i pokładaną w słabym człowieku nadzieję na modłę postępowania historycznych, niegodziwych władców Izraela, zabiegających o pomoc obcych imperiów⁶⁵. Na fakt, że hagiograf szczególnie odwołuje się do plag egipskich, wskazuje także zwrot *panta ta horia*, „wszystkie ziemie, cały kraj”, obecny zwłaszcza w opisie plag spadających na Egipt⁶⁶. Możliwe, że powstanie Judy interpretowane jest jako plaga spadająca z woli Bożej na wrogie imperium pragnące obecnie – jak tamto niegdyś – zdusić wszelki opór Żydów⁶⁷.

Notowane w w. 26 powiadomienie o rozłożeniu się wojsk powstańczych pod zamkiem w Jerozolimie wyraźnie pragnie skłonić króla do jak najszybszego wyruszenia z odsieczą. Jest oczywiste, że oblegający pragną również jak najszybciej osiągnąć swój cel dla maksymalnego zmniejszenia strat własnych, możliwości dłuższego odpoczynku przed czekającymi ich kolejnymi bitwami a także ze względów prestiżowych. Kolejne zwycięstwo umocniłoby wiarę całego ludu w możliwość skutecznego i długotrwałego przepędzenia pogan z ziemi obiecanej, a tym samym złamałoby wszelki opór ze strony odszczepieńców. Wielu powstańców miało zapewne jeszcze w pamięci świetne zwycięstwa dokonane za Jordanem⁶⁸, co w końcu nie uszło uwagi namiestnika władcy. Nie sposób było zlekceważyć takiego obrotu spraw w Judei. Z historycznego punktu widzenia możliwość opierania się zdobywającym jerozolimską akre musiała być znacznie większa niż w stosunkowo niewielkich siedliskach Zajordania⁶⁹, skoro ucieki-

⁶¹ Por. głównie: tradycja prorocka w So 1,4; Jr 6,12; Ez 6,14; 13,9; 14,9; 16,27.

⁶² W kolejnych mowach proroków; por. m. in. So 2,3; Jer 28,25; Ez 25,7.13.16; 35,3.

⁶³ Por. Wj 7,5.19; 8,1.2; 9,22.23; 10,12.21.22; 14,16.21.26.27.

⁶⁴ Podstawową jednak rolę odegrała tu wielkość dokonanego zjawiska, na rzecz którego zaangażowane zostały największe siły przyrody: wiatr i woda, nie zaś siły ludzkie. Faktycznie bowiem lud nie miał w tym widowisku innej roli, jak tylko biernego obserwatora Bożych działań; por. W. H. C. Propp, *Exodus 1-18*, s. 500-501.

⁶⁵ Myśl ta została ukazana już w omówieniu w. 21.

⁶⁶ Por. Wj 7,24; 10,4.14.

⁶⁷ Taka interpretacja potwierdza i uzasadnia prawdopodobne korekty tekstu hebrajskiego, który pierwotnie mógł brzmieć „wszystkie twoje granice” z myślą o królu, którego granice zostały zaatakowane przez powstańców; por. analizę J. Goldsteina, s. 319.

⁶⁸ Z literackim użyciem czasownika *katalambanō*, „biorę się za..., kładę rękę na...”; por. 1 Mch 5,28.30.35.

⁶⁹ Mimo cytatu 5,26, rozumianego raczej propagandowo.

nierom warto było przemierzyć drogę do króla i spodziewać się odsieczy. Jest to zrozumiałe w świetle 1,34-35, opisującego potencjał obronny zamku bardzo mocno obwarowanego, zaopatrzonego w żywność na wiele dni i – z racji wcześniejszych sukcesów Judy oraz uniezależnienia się kompleksu świątynnego od działań załogi – z pewnością przygotowującego się od dłuższego czasu na obecną ewentualność. Z teologicznego zaś punktu widzenia, realizując swe zadania, Juda Machabeusz wypełniał nakazy prawa Bożego, za co przyrzekł On swą pomoc i zwycięstwo, zapewnione w urywku Pwt 7,16-24⁷⁰, pod warunkiem wszakże, iż nie dojdzie do niebezpiecznej pokusy przypisywania sukcesu własnym siłom i możliwościom, przed czym przestrzega cytat Pwt 9,4-6⁷¹. Być może w tym właśnie fakcie należy dostrzec nieudaną ostatecznie próbę zdobycia twierdzy przez powstańców. Autor, budując niemal nieskazitelny obraz patriotów bezwzględnie wiernych przepisom prawa, nie sugeruje tego aż tak otwarcie, jednak nie podaje na razie teologicznej przyczyny późniejszego, niekorzystnego dla Judy obrotu spraw⁷².

Dopowiedzenie, że powstańcy umocnili świątynię oraz twierdzę Bet-sur stanowi końcowy argument w przemowie do króla, by niewątpliwie uwiarygodnić realne zagrożenie, jakie Juda stworzył dla zamku w Jerozolimie. Z jednej bowiem strony świadczy to o dążeniu powstańców do obwarowania całości kraju i czynionych stale postępach w kierunku stawienia czoła możliwej inwazji wojsk imperialnych (4,61), z drugiej zaś, wypomina królowi i jego namiestnikowi zaniedbania na tym froncie. Zwracając uwagę na rozwój wypadków po śmierci Antiocha IV, funkcjonariusze seleuccy nie docenili szybkości dziejących się wydarzeń w Palestynie. Tymczasem rebelia przybrała niebezpieczne dla imperium rozmiary, zagrażając wprost jego funkcjonowaniu. Bet-sur w rękach rebeliantów uniemożliwiała praktycznie inwazję kraju od strony Idumei. Z kolei obwarowana świątynia oznacza niezależność kultu niezgodnego z osławionym dekretem An-

⁷⁰ Do radykalnego zastosowania nakazu wymordowania wszelkich przeciwników dołącza uzasadnienie teologiczne o odrzuceniu strachu w obliczu potężniejszego przyjaciela, gdy walczącym sprzyja jeszcze potężniejszy Bóg. Podstawową rolę odgrywa tu teologia pamięci na przeszłe fakty kar spadających na Egipt oraz opornych królów kananejskich (w. 17-19), oraz obietnica dalszego działania niszczącego, skierowanego przeciw wrogom Izraela (w. 20); por. E. H. Merrill, dz. cyt., s. 182-183.

⁷¹ Ukazana argumentacja opiera się tu na niegodziwości postępowania ludów pogańskich (w. 4) oraz wierności samego Boga przysiędze danej przodkom (w. 5). Dotychczasowa zatwardziałość ludu jest raczej przeszkodą w osiągnięciu pełnych skutków Bożej pomocy; por. D. L. Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, s. 181.

⁷² W świetle Pwt 9,1-3 i Iz 37,36-37, Bóg zapewnia przecież zwycięstwo niezależnie od siły przeciwnika. Obecnie miało się okazać, że knowania przeciwników odniosą pożądany dla nich skutek. Możliwe zatem, że powoli przybliży on czytelnika do oczekiwania na fatalny w skutkach ruch Judy, sprzęgającego się z republiką rzymską w rozdz. 8 Księgi lub zwróci uwagę na jego błąd, polegający na samowolnych działaniach militarnych. Autor artykułu przybliży ten temat w konkluzjach swego opracowania.

tiocha IV a tym samym fiasko polityki ujednolicania religii w monarchii. Ponadto stanowi istotę tożsamości Izraela ciągle walczącego o swe samostanowienie. Także wskutek powyższych racji interwencja króla seleuckiego musiała nastąpić jak najprędzej. Tak więc przypominanie o dotychczasowych dokonaniach powstańców posiada swój ewidentny cel w wystraszeniu króla rzekomymi ich rozmiarami i zagrożeniem dla całości monarchii, jakie stwarzają.

d) postulat interwencji wojskowej dla zapobieżenia rozwojowi powstania (w. 27)

Ostatni werset stanowi swoiste przypieczętowanie argumentacji posłańców zamku: brak jakiejkolwiek reakcji ze strony króla oznacza *de facto* jego słabość, przyzwolenie na dokonujące się niekorzystne dla monarchii zmiany w Judei, rozzuchwalenie przeciwników i trudne do przewidzenia skutki dalszego rozwoju wypadków⁷³. Jak można dalej przewidzieć, werset ów stał się swoistym proctwem na czasy panowania Szymona Machabeusza, który w pełni zrealizował obecną zapowiedź, ustanawiając całkowitą kontrolę nad opanowanymi ziemiami kraju i zdobył twierdzę, usuwając wszystkich, którzy w niej przebywali⁷⁴.

Zastosowany w tekście czasownik *prokatalambanō* wyraża ideę podjęcia środków zaradczych celem przeszkodzenia w dalszym rozwoju sytuacji i zajęcia się sprawą z wyprzedzeniem. Chodzi zatem o jak najszybsze wprowadzenie interwencji w fazę realizacji, by powstrzymać drugą stronę od realizacji jej planów⁷⁵, co Biblia notuje zwłaszcza w kontekście militarnym. Ważny jest przy tym element zaskoczenia, wynikający z szybkości reakcji, by adwersarz nie miał możliwości manewru korzystnego dla siebie⁷⁶. Gwarantuje to wygraną w ewentualnym starciu bezpośrednim. Logika wywodu hellenistów polegała wpięrow na prezentacji przeprowadzonych już operacji powstańców z wyciągnięciem wniosków na przyszłość: to, czego dokonali, gwarantuje ich dalsze postępy, które mogą być zatrzymane jedynie poprzez interwencję zbrojną. Wcześniej w historii Izraela bardzo podobne ostrzeżenie do władcy perskiego wysłali urzędnicy w sprawie odbudowy świątyni i miasta świętego przez powracających z niewoli Żydów, ukazując zwłaszcza domniemane skutki tych działań na przyszłość, co notuje passus Ezd 4,12-16⁷⁷.

Niewątpliwie całość mowy uciekinierów ma za zadanie obronę ich własnych interesów życiowych. Monarcha bowiem mógł być znacznie bardziej zaintere-

⁷³ Por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 114.

⁷⁴ Ukazane w zapisie 13, 11. 43-50 oraz 14,5-6; por. także R. Doran, dz. cyt., s. 88.

⁷⁵ Por. W. Fairweather, J. Sutherland Black, *The First Book Of Maccabees*, 136.

⁷⁶ W tekstach biblijnych por. m.in. Sdz 3,28; 7,24; 12,5; Jdt 4,5; 7,1.7.17. Utwory klasyczne por. J. Flawiusz, *Ant.* XII, 10. 3; XIII, 5. 3; Diodor Sycylijski, *Bibiloteka Historyczna* XI, 4. 5; XII, 61; XIII, 18; XVII, 111; Ajschines, *Przeciw Ktezyfonowi* III, 11.

⁷⁷ Por. U. Rappaport, *I Maccabees*, s. 720.

sowany losem swych żołnierzy i zamkiem jako miejscem kontroli życia miasta świętego. Z tych racji mniej mogło mu zależeć na samych Żydach. W tej właśnie niepewności i przekonaniu leży cała siła oraz przebiegłość ich argumentacji: w polityce królewskiej powinni liczyć się tak samo jak poganie, a mogą okazać się gorliwsi w utrzymaniu porządku społecznego niż tamci. Autor książki nie sugeruje przy tym milczenia pogańskiej strony poselstwa do króla, natomiast skupił się jedynie na ich wypowiedzi, ukazując ich zdeterminowanie w walce o zdławienie ruchu niepodległościowego. Z pewnością kluczowym ich zwycięstwem było przekonanie monarchy, że ich interesy tożsame są z jego polityką wobec regionu. Podobną determinacją i logiką działania wykażą się później oskarżyciele Jezusa, przekonujący Piłata do wydania wyroku śmierci na Niego. Na koniec warto przypomnieć, że Lizjasz od dłuższego już czasu zamyślał dokonanie inwazji na Judeę, czego nie wyrzekł się od czasu pierwszej swej przegranej pod Bet-sur (4,35). Spotkanie z wysłannikami zamku nakreśliło jedynie odpowiednią ku temu sytuację i prawdopodobnie przyspieszyło termin wejścia wojsk monarchii do zbuntowanego regionu.

Konkluzje

Omówiona w artykule prośba o interwencję obcego monarchy, urzeczywistniona przez odpadłych od prawa Mojżeszowego Żydów, zwolenników hellenizacji prowincji judejskiej, mimo istniejących paraleli podobnego postępowania w historii Izraela, stanowi jednak przypadek odmienny w stosunku do poprzednich. W teologicznej ocenie autora natchnionego, wysłańcy stołecznego zamku do Antiocha V muszą być pojmowani nie w kategoriach politycznych, lecz jako członkowie narodu wybranego. Są to jednak ci, którzy sami zaprzeczyli swym związkom wiary, wyrzekając się jej na korzyść związków z pogańskim imperium seleuckim⁷⁸. Przynależą oni do niego wyłącznie na mocy urodzenia jako Żydzi, obrzezani w przymierzu Abrahama, nie zaś jako zwolennicy prawa, przestrzegający jego nakazów, a tym samym spadkobiercy obietnic z nim związanych. Obecne poselstwo do władcy imperium seleuckiego stanowi konkretyzację ich całościowego kierunku postępowania przeciw rodakom, preferującego własne korzyści życiowe nad całościowe dobro narodu. Jako takie, z teologicznego punktu widzenia, zostaje również ocenione całkowicie negatywnie przez autora natchnionego.

Problem natomiast poddany pod szczególną refleksję czytelnika to pytanie, dlaczego w ogóle doszło do ucieczki oblężonych obrońców zamku i to ucieczki skutecznej w swych zamierzeniach? Jeżeli bowiem przyjąć teologię Iz 45, 6 za

⁷⁸ Por. J. Nawrot, *Pierwsza Księga Machabejska...*, s. 97-107. 304-315.

fundament Bożej relacji do Jego ludu i całego stworzenia, to również ów wypadek mógłby zostać oceniony jako sprzeciw Boga wobec samowolnych działań podjętych przez Judeę, zbyt upojonego dotychczasowymi sukcesami. Oblężenie zamku może być postrzegane jako niesubordynacja powstańców wobec woli Bożej. Już niegdyś w historii Izraela podobne wydarzenie miało miejsce, gdy po ukaraniu ludu odrzucającego wpięrow ofertę Pana, by wejść do ziemi obiecanej (Lb 14,28-35), tenże lud zdecydował się, w końcu samodzielnie dokonać tego, czemu Mojżesz sprzeciwił się ostrzegając, że nie uda im się to, ponieważ Pan nie jest z nimi. Za ich upór spotkała ich oczywista klęska (14,40-45). Później zaś, także w świetle wersetów Iz 29,15 lub 30, 1a, grożących buntownikom za podejmowanie starań niezgodnych z Jego wolą, a którym Bóg będzie się sprzeciwiał, należy owo oblężenie odczytać właśnie w ten sposób. Dwa poważne argumenty ukazane w dalszym ciągu tekstu natchnionego potwierdzają ten tok myślenia: niemożliwość zdobycia zamku przez powstańców oraz zwycięska dla Antiocha V inwazja na Judeę, będąca bezpośrednio skutkiem poselstwa uciekinierów z twierdzy⁷⁹. Pierwszy argument znajduje swe uzasadnienie w zapowiedzi Mojżesza w Pwt 28,20. 29a, zaś drugi – w Pwt 28,25. 49. 52. Oba przedstawiają skutki niewierności prawu. W kontekście natomiast Pwt 28,63, w tym właśnie momencie, kiedy ucieczka niegodziwców z zamku zakończyła się dla nich sukcesem, następuje odwrócenie się Boga od powstańców.

A theological evaluation of the Jewish request for foreign intervention against their compatriots in Macc 6: 21-27

Summary

The passage 1 Macc 6: 21-27 contains no less than a request of renegades from the Jewish community for military intervention of the Seleucid troops in Judea. This request serves to end the Maccabean Revolt and continue with the policy of transforming Israel into a region completely submitted to the central royal authority. As such, and from a theological point of view, the renegades' request receives a completely negative evaluation from the inspired author. The question why the citadel's besieged defenders even manage to escape and do it successfully is given here much thought. If God is in one way or another the foundation and cause of all human activity in the theology of the Old Testament, then the successful escape could be evaluated as God's objection to the arbitrary actions taken by Judas, who becomes too intoxicated with his previous achievements. The siege of the citadel might be perceived as the insurgents' insubordination to God's will and consequently a beginning of His withdrawal from supporting the rebels, which ultimately ends in their defeat in the soon-to-come Battle of Elasa.

⁷⁹ W najnowszym numerze „Studia Gnesnensia” (2017) ukaże się artykuł o tej wyprawie, stanowiący niejako przedłużenie powyższych rozważań.

Keywords

The First Book of Maccabees – Maccabean Revolt – Acra/Akra – Antiochus IV Eupator – Bible and politics

Słowa kluczowe

Pierwsza Księga Machabejska – powstanie machabejskie – akra – Antioch V Eupator – Biblia i polityka

Skróty serii wydawniczych zastosowane w przypisach

AB	– The Anchor Bible
BA	– Biblical Annals
BCOT	– Baker Commentary on the Old Testament
CBC	– The Cambridge Biblical Commentary
LD	– Lectio Divina
NICOT	– The New International Commentary on the Old Testament
NIV NAC	– New International Version – New American Commentary
NKB ST	– Nowy Komentarz Biblijny – Stary Testament
OTL	– Old Testament Library
RW KUL	– Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
WBC	– Word Biblical Commentary

Bibliografia

- Allen L. C., *Jeremiah. A Commentary*, OTL, Louisville–London 2008.
- Baran G. M., *Arcykapłan Jazon i jego zamierzenia wobec Jerozolimy w świetle Ksiąg Machabejskich*, BA 3 (2013), s. 261-284.
- Bar-Kochva K., *Judas Maccabaeus: The Jewish Struggle Against the Seleucids*, Cambridge 2002.
- Bartlett J. R., *The First and Second Books of the Maccabees*, CBC, Cambridge 1973.
- Barker K. L., Bailey W., *Micah – Nahum – Habakkuk – Zephaniah. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 20, Nashville 1999.
- Cazeaux J., *Saül, David, Salomon: La Royauté et le Destin d'Israël*, LD 193, Paris 2003.
- Christensen D. L., *Deuteronomy 1:1-21:9*, WBC 6A, Dallas 2001.
- Doran R., *The First Book of Maccabees*, w: *The New Interpreter's Bible*, L. E. Keck, D. L. Petersen, (red.), t. 4, Nashville 1996.
- Fairweather W., Sutherland Black J., *The First Book Of Maccabees: With Introduction and Notes*, Cambridge 1897.
- Flawiusz J., *Dawne dzieje Izraela. „Antiquitates Judaicae”*. Pierwszy przekład polski z języka greckiego pod redakcją ks. Eugeniusza Dąbrowskiego, Poznań–Warszawa–Lublin 1979.
- Goldingay J., *Psalms 2: Psalms 42-89*, BCOT: *Wisdom and Psalms*, T. Longman III (wyd.), Grand Rapids 2007.

- Goldstein J., *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 41, Garden City 1976.
- Gryglewicz F., *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, S. Łach (red.), t. VI, cz. 4, Poznań 1961.
- Hartley J. E., *Leviticus*, WBC 4, Dallas 1992.
- House P. R., *1, 2 Kings. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 8, Nashville 1995.
- Japhet S., *I and II Chronicles: A Commentary*, OTL, Louisville–London 1993.
- Lella di A. A., *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with notes by P. W. Skehan. Introduction and Commentary*, AB 39, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1987.
- Lemański J., *Księga Rodzaju rozdziały 11, 27-36, 43*, NKB ST I/2, Częstochowa 2014.
- Lundquist J. M., *The Temple of Jerusalem: Past, Present, and Future*, Westport–London 2008.
- Łach J. B., *Księgi 1-2 Królów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. IV-2, Poznań 2007.
- Maccabean Revolt*, w: *Encyclopedia of Insurgency and Counterinsurgency: A New Era of Modern Warfare*, Spencer C. Tucker (red.), Santa Barbara–Denver–Oxford 2013.
- Merrill E. H., *Deuteronomy. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 4, Nashville 1994.
- Nawrot J., *Pierwsza Księga Machabejska rozdziały 1, 1-6, 16*, NKB ST XIV/1, Częstochowa 2016.
- Nawrot J., *Zagłada Asyrii w teofanicznej symbolice ognia. Analiza tekstu Iz 30, 27-33*, „Studia i Materiały” 32, Poznań 2000.
- Parchem M., *Księga Daniela*, NKB ST XXVI, Częstochowa 2008.
- Propp W. H. C., *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 2, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1998.
- Rappaport U., *I Maccabees*, w: *The Oxford Bible Commentary*, J. Barton & J. Muddiman (red.), Oxford 2001.
- Renn S. D., *Expository Dictionary of Bible Words: Word Studies for Key English Bible Words Based on the Hebrew and Greek Texts*, Peabody 2005.
- Smith G. V., *Isaiah 1-39. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 15A, Nashville 2007.
- Soggin Alberto J., *An Introduction to the History of Israel and Judah*, Brescia 1998³.
- Stuart D. K., *Exodus. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 2, Nashville 2006.
- Taylor R. A., Clendenen E. R., *Haggai – Malachi. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 21A, Nashville 2004.
- Thompson J. A., *The Book of Jeremiah*, NICOT, Grand Rapids 1980.
- Tronina A., *Księga Tobiasza, Księga Judyty, Księga Estery*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, RW KUL, Lublin 2001.
- Weinfeld M., *Deuteronomy 1-11. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 5, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1991.
- Wypych S., *Księga Jozuego*, NKB ST VI, Częstochowa 2015.

Piotr Ostański¹

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

***Duch jest zadatkim naszego dziedzictwa
w oczekiwaniu na odkupienie (Ef 1,14).***
**Nowotestamentowe metafory Ducha Świętego
jako przedsmak pełni zbawienia w życiu przyszłym**

Osiągnięcia współczesnej nauki i techniki tak fascynują człowieka, iż często traci wyczucie tego, co nadprzyrodzone i poszukuje szczęścia i spełnienia w tym, co jedynie doczesne. Równocześnie zaś nurtują go pytania, nierzadko z wielką siłą, o jego los po śmierci, o wieczność i o istnienie Boga. Skutek tego jest taki, że w tym zagmatwanym i zsekularyzowanym świecie niejeden człowiek wchodzi na drogę wiary, odkrywa Boga i zaczyna przeczuwać istnienie lepszego świata, który ma swoje źródło w Stwórcy.

Właściwym przedmiotem wiary chrześcijańskiej jest odwieczny plan ojcowskiej miłości Boga, to znaczy dzieło odkupienia człowieka i świata dokonane przez Jezusa Chrystusa i kontynuowane przez Ducha Świętego. Duch spełnia posłannictwo zlecone Mu przez Ojca i Syna, działając zarówno w poszczególnych wiernych, jak i w całym Bożym ludzie, a nadto w wymiarze kosmicznym – ponieważ przenika wszystko.

Duch Święty, który odegrał decydującą rolę we wcieleniu Syna Bożego (Rz 1,3-4), bierze podobnie udział w stwarzaniu każdego człowieka i w obdarzaniu go godnością Bożego dziecięctwa. Jego pełne tajemnicy, a jednocześnie przyjacielskiej intymności działanie wyrażają określenia: „zamieszkiwać”

¹ Ksiądz Piotr Ostański, ur. w 1952 r., sakrament kapłaństwa w 1977 r. w Poznaniu, kolejno wikariusz, kapelan szpitala wojewódzkiego i proboszcz. Doktorat obronił w 1990 r. a habilitował się w 2008 r. Od wielu lat związany jest z Papieskim Wydziałem Teologicznym w Poznaniu i Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Od 2014 r. pracuje na stanowisku profesora UAM. Autor m.in.: *Bibliografii biblistyki polskiej. 1945-1999* (2002), *Objawienia Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy* (2005), *Bibliografii biblistyki polskiej. 2000-2009* (2010), *Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego. Kazania katechizmowe* (2014), *Bibliografii biblistyki polskiej. 2010-2013/14* (2015).

(Rz 8,9; 1 Kor 3,16), „napelniać” (Ef 5,18-19) i „wzmacniać wewnętrznego człowieka” (Ef 3,16). Działalność Ducha Świętego w człowieku ma konkretną dynamikę docelową. Jest nią doprowadzenie go do pełni szczęścia eschatycznego.

Na temat Osoby Ducha Świętego i Jego dzieła ukazało się wiele dogłębnych i wieloaspektowych prac. Istnieje jednak pewne zagadnienie pneumatologiczne, wyraźnie poruszane na kartach Nowego Testamentu, słabo obecne w świadomości chrześcijan. Chodzi o spojrzenie na Ducha Świętego jako Tego, który jest dla wiernych przedsmakiem dóbr przygotowanych dla nich w życiu przyszłym. Innymi słowy, idzie o uświadomienie sobie, że dzieło Ducha Świętego, dokonujące się w odrodzonym człowieku, jest wstępną fazą, zapowiedzią, albo też – mówiąc językiem współczesnej reklamy – „testerem” („próbką”) pełni zbawienia, które w wieczności ma stać się udziałem zwycięzców (Ap 2,7.11.17.26; 3,21).

To zagadnienie pneumatologiczne nie doczekało się jak dotąd szerszego opracowania na polskim gruncie; podjął je jedynie, i to już prawie pół wieku temu, A. Jankowski (1971), ostatnio zaś – w popularyzatorskim artykule – M. Wichary (2016).

Tematem niniejszego opracowania będzie refleksja nad Duchem Świętym, który w obecnym eonie jest przedsmakiem, zapowiedzią i gwarancją tego, czego ludzie wierzący w pełni doświadczą w wieczności. Autorzy biblijni nie przekazują tej prawdy dosłownie, ale ujmują ją w języku trzech metafor: zadatku, pierwociny i przedsmaku. W niniejszym artykule metafory te zostaną po kolei przeanalizowane i zostanie wydobyte ich przesłanie, a w zakończeniu znajdzie się teologiczne podsumowanie.

Duch Święty jako „zadatek”

Metafora „zadatku” pojawia się jedynie u Pawła, i to aż trzykrotnie, dwa razy w Drugim Liście do Koryntian oraz jeden raz w Liście do Efezjan. Apostoł używa jej zawsze w odniesieniu do Ducha Świętego.

Pierwszy raz przenośnia „zadatku” pojawia się na początku Drugiego Listu do Koryntian w kontekście obrony Pawła przeciwko atakom skłóconych ze sobą Koryntian, którzy zarzucali mu nieszczerłość, niestałość, nieuczciwe postępowanie, a nawet podważali jego apostołski autorytet, ponieważ odwołał swoją wizytę w Koryncie i zmienił plan podróży misyjnej². Apostoł odnosi się do tych zarzutów w 2 Kor 1,12-7,16 i najpierw w swojej samoobronie odwołuje się do świadectwa własnego sumienia (2 Kor 1,12) i stylu swojej apostołskiej pracy (2 Kor 1,19-20), a w końcu wzywa na świadka Boga, który nadaje pewność jego nauczaniu i strzeże go przed wahaniem i zmianami – umacniając go szczególnymi darami³:

² Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* [Biblia Poznańska], t. 3, Poznań 1975, s. 421.

³ Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1965, s. 407.

Tym zaś, który umacnia nas wspólnie z wami w Chrystusie, i który nas namaścił, jest Bóg. On też wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha (ho arrabōn tou pneumatos) w sercach naszych (2 Kor 1,21-22).

Paweł wylicza cztery rodzaje wsparcia, jakie otrzymał od Boga: *umocnienie, namaszczenie, opieczętowanie i zadatek Ducha*. Jednocześnie stwierdza wyraźnie, iż obdarowanie dotyczy nie tylko jego osobiście, ale także wszystkich wiernych; poświadcza to wyrażeniem: *hēmas syn hymin* („nas razem z wami”).

Kluczowy dla studium nad rozpatrywaną rolą Ducha Świętego jest ostatni człon wypowiedzi Pawła: [Bóg] *zostawił zadatek Ducha w sercach naszych* (*dous ton arrabōna tou pneumatos en tais kardias hēmōn*). Apostoł mógłby użyć w tym miejscu samego słowa „Duch”: [Bóg] *zostawił Ducha w sercach naszych*. Tymczasem posłużył się wyrażeniem „zadatek Ducha” (*ho arrabōn tou pneumatos*). Określenie *arrabōn* („zadatek”) pełni tu rolę metafory Ducha Świętego.

Termin grecki *arrabōn* jest zapożyczoną i zgrecyzowaną formą semickiego pojęcia prawnego-handlowego *‘ērābōn*⁴. Tym słowem został w Starym Testamencie określony zastaw, jaki Tamar otrzymała od swego teścia Judy jako zabezpieczenie i gwarancję, iż otrzyma od niego pełną należność (tj. koźlątko; Rdz 38,17-20). W Księdze Hioba *‘ērābōn* oznacza zastaw umożliwiający opuszczenie więzienia (Hi 17,3).

W kontaktach handlowych termin *arrabōn* oznacza:

- „zastaw”, który później jest zwracany;
- „przedpłatę” gwarantującą ważność umowy i zapewniającą jej wykonanie;
- „zaliczkę” jako świadczenie, najczęściej pieniężne, na rzecz drugiej osoby, zabezpieczające uiszczenie całej należności, choć na razie wypłacanej tylko częściowo⁵.

Arrabōn oznacza zawsze pewną umowę, która ma moc wiążącą. W zamyśle stron prowadzi on do czegoś większego⁶, jako że jest fragmentem pewnej większej całości⁷.

W literaturze rabinistycznej następuje pewne przesunięcie znaczeniowe hebrajskiego pojęcia *‘ērābōn* z zaliczki wpłacanej na poczet całej należnej sumy – na zastaw (np. cenny przedmiot), deponowany u kontrahenta do czasu uregulowania rachunku, a będący tym samym rękojmią uczciwości⁸.

⁴ Z greckiego termin ten przeszedł do łaciny („arrha” lub „arra”).

⁵ Por. A. Jankowski, *Sens przenośni Pawłowych*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 4 (1971), s. 27.

⁶ Por. J. Behm, *Arrabōn*, in: *Theological dictionary of the New Testament*, t. 1, ed. G. Kittel, Grand Rapids 1981, s. 475.

⁷ Por. Dąbrowski, dz. cyt., s. 407.

⁸ To przesunięcie znaczenia można też zauważyć w historii Tamar w wersji Septuaginty, gdzie hebrajskie określenie *‘ērābōn* („zastaw”) zostało przetłumaczone na grecki jako *arrabōn* („zadatek”; Rdz 38,17-20). Tymczasem należałoby je przełożyć jako *echyron* („zastaw”), ponieważ tym słowem oznacza się przedmiot, który jest zabezpieczeniem spłaty długu i który rzeczowo różni się

Szczególnym przypadkiem kontraktu handlowego jest darowizna⁹. W takiej jednostronnej umowie ma również zastosowanie zadatek: darczyńca przekazuje część daru, który staje się gwarancją pełnego obdarowania w przyszłości. Wydaje się, że ten sens handlowego terminu *arrabōn* związany z darowizną jest najbardziej właściwy dla zrozumienia pouczenia Pawła.

W obdarowaniu, które Paweł określa jako *ho arrabōn tou pneumatos* („zadatek Ducha”), komentatorzy radzą rozumieć drugi człon (*tou pneumatos*) jako *genetivus explicativus*, czyli dopełniacz wyjaśniający, i rozumieć wyrażenie *ho arrabōn tou pneumatos* nie jako „zadatek Ducha”, ale jako „Ducha jako zadatek”¹⁰.

Sens Pawłowego pouczenia w 2 Kor 1,21-22 jest następujący: Bóg, który jest hojnym Dawcą, obdarowuje wiernych Duchem Świętym, działającym w nich jako *arrabōn*, czyli zadatek i gwarancja tego, iż w przyszłości dostąpią oni pełni zbawienia i chwały¹¹. Dzięki obecności Ducha Świętego chrześcijanie już tu na ziemi mają poczucie rzeczywistego uczestnictwa i posiadania tego, co w pełni stanie się ich udziałem w wieczności. Z perspektywy *zadatku*, jakim jest Duch Święty, widać całą wielkość przyszłego obdarowania wierzących, ponieważ *zadatek* jest *mikron ti meros tou pantos* („małą częścią całości”)¹².

Tego samego określenia *arrabōn* jako metafory Ducha Świętego Paweł używa ponownie w dalszej części swej samoobrony w tymże Drugim Liście do Koryntian. Wypowiedź Pawła nabiera teraz charakteru ściśle eschatycznego. Umęczony niebezpieczeństwami i utrapieniami związanymi ze swoim apostołatem, wyraża on tęsknotę za wyzwoleniem z życia doczesnego i zjednoczeniem z Chrystusem, a także nadzieję otrzymania nagrody za doznane cierpienia, poniesione trudy i wysiłki. Posługując się metaforą namiotu (2 Kor 5,1) i stroju (2 Kor 5,2) oraz kontrastując ze sobą życie i śmierć (2 Kor 5,4), Paweł uznaje życie doczesne za przejściowe i nietrwałe, a życie eschatyczne – za wieczne i trwałe. Człowiek wierzący ma prawo i odwagę, ażeby żywić takie pragnienia i żyć taką tęsknotą, ponieważ już teraz w doczesności otrzymuje od Boga zapowiedź pełnego obdarowania w przyszłości:

Udręczeni wzdychamy, pozostając w tym przybytku, bo nie chcielibyśmy go utracić, lecz przywdziać nań nowe odzienie, aby to, co śmiertelne, wchłonięte zostało przez życie. A Bóg, który nas do tego przeznaczył, dał nam Ducha jako zadatek (*ho dous hēmin ton arrabōna tou pneumatos*; 2 Kor 5,4-5).

od tego, co trzeba będzie ostatecznie przekazać (Tamar dostała od Judy sygnę, sznur i jego łaskę na poczet koźlęcia). Tak więc Tamar otrzymała *echyron* („zastaw”), choć tłumacz nazwał go *arrabōn*, czyli „zadatek”.

⁹ Por. W. Doroszewski, *Darowizna*, w: *Słownik języka polskiego*, t. 2, 1960, s. 28.

¹⁰ Por. Jankowski, dz. cyt., s. 28.

¹¹ Por. W. MacDonald, *Believers's Bible commentary*, Nashville; Atlanta 2016, s. 1823.

¹² Zob. Teodoret z Cyru, *Komentarz do 1 i 2 Listu do Koryntian*, Kraków 1998, s. 118-119.

Wyrażenie *ho arrabōn tou pneumatos* jest identyczne jak w 2 Kor 1,22 i również pełni rolę metafory. Paweł używa jej ucząc o pewności nadejścia i zwycięstwa chwały ostatecznej nad tym, co doczesne i ograniczone¹³. Gwarancją tego zwycięstwa jest Duch Święty, którego chrześcijanie otrzymują jako *zadatek*. W refleksji Pawłowej człowiek wierzący jest przeznaczony przez Boga do zwycięstwa; jest przez Niego uzdolniony i przystosowany, aby zmartwychwstać i żyć życiem wiecznym¹⁴. Gwarantem urzeczywistnienia tych planów jest Duch Święty dany (*dous*) wiernym jako *arrabōn*, czyli rękojmia albo swoiste *a conto*, poprzez które wielkoduszny Dawca zobowiązuje się uiszczyć kiedyś całą obiecaną pełnię¹⁵. *Arrabōn* przekazany w doczesności stanowi potwierdzenie, iż już teraz następuje rzeczywiste zapoczątkowanie przyszłej chwały, a chrześcijanin, choć wciąż jeszcze żyje w śmiertelnym ciele, już uczestniczy w eschatycznym eonie, ponieważ *zadatek* jest też lekiem przeciwko lękowi przed śmiercią¹⁶.

Udzielając *zadatku*, Bóg utwierdza w wiernych świadomość, iż ich tęsknota za pełnią, *wpatrywanie się w to, co niewidzialne* (2 Kor 4,18) i *wzdychanie za niebieskim przybytkiem* (2 Kor 5,2) nie jest błogim złudzeniem, ponieważ będąc obdarzeni załącznikiem Boskiej egzystencji, doświadczą ostatecznie całkowitego uduchowienia swojego ciała. Duch Święty, raz dany człowiekowi wierzącemu, jest dla niego zadatkiem, przedpłatą, poręczeniem i inspiracją, która doprowadzi dzieło jego przemiany do końca¹⁷.

Metafora *Ducha jako zadatku* służy więc odsłonięciu przed wierzącym tajemniczego planu Bożego, zgodnie z którym Duch Święty jest w obecnym eonie zapowiedzią i potwierdzeniem tego, co w przyszłości nastąpi nieodwołalnie. Obdarowanie Duchem Świętym jest więc zaliczką na poczet pełnej wypłaty życia wiecznego. Jako taka może być swoistym ułamkiem, który zapowiada całość zbawienia, i pierwszą ratą wieczności przeżywanej z Bogiem.

Trzeci raz Paweł używa metafory *zadatku Ducha* na początku Listu do Efezjan. Po krótkim adresie (Ef 1,1-2) apostoł składa Bogu nieco dłuższe dziękczynienie za dokonane misterium zbawienia (Ef 1,3-14). Przypomina ono starotestamentowe i żydowskie *b'rākā* („niech będzie błogosławiony Bóg, który...”), które zrodziły się z prostych podziękowań poszczególnych osób za dobro wyświadczone im przez Boga (np. Rdz 14,20; 24,27), a później stały się częścią izraelskiego kultu¹⁸ i zakończeniem niektórych psalmów (Ps 41,14; 72,18-19; 89,53; 106,48).

¹³ Por. R. Martin, *2 Corinthians*, Dallas 2002, s. 108.

¹⁴ Por. X. Léon-Dufour: *Przeznaczać*, w: *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1986, s. 526-528.

¹⁵ Por. W. MacDonald, *Komentarz biblijny do Nowego Testamentu*, Jastrzębie-Zdrój 2005, s. 571.

¹⁶ Por. Jankowski, dz. cyt, s. 31.

¹⁷ Por. MacDonald, *Believers* §, dz. cyt., s. 1858.

¹⁸ Np. modlitwa Salomona podczas poświęcenia świątyni rozpoczyna się i kończy formułą *berakah* (1 Krl 8,15.56).

Takie eulogie znajdują się też w pismach qumrańskich, modlitwie Zachariasza (Łk 1,68-75) i w judaizmie rabinicznym (np. w *Šēmônēh Ēsrēh*, czyli Modlitwie Osiemnastu Błogosławieństw).

Pawłowy hymn *b'rākā*, choć wyrasta z podglebia żydowskiego, ma wyrazisty koloryt chrześcijański. Bóg, ku któremu apostoł kieruje swe dziękczynienie, jest *Bogiem i Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa*. Prawie w każdy wersecie hymnu pojawia się rys chrześcijański, jako że wszelkie dobro, jakie Bóg uczynił dla ludzi, przychodzi do nich w *Chrystusie* lub w *Nim*¹⁹.

Przedmiotem dziękczynienia Pawła są kolejno: zamiar usynowienia wszystkich ludzi jeszcze przed powołaniem świata do istnienia²⁰, zbawienie dokonane w Chrystusie, plan zjednoczenia wszystkich – Żydów i pogan – w Chrystusie-Głowie oraz osobisty udział adresatów w tych dziełach²¹. W tej ostatniej części Paweł używa metafory *zadatku*:

¹³ W [Chrystusie] także i wy usłyszeliście słowo prawdy, Dobrą Nowinę o waszym zbawieniu. W Nim również uwierzyliście i zostaliście opatrzeni pieczęcią Ducha Świętego, który był obiecany. ¹⁴ On jest zadatkiem naszego dziedzictwa (*arrabōn tēs klēronomias*) w oczekiwaniu na odkupienie (*apolytrōsis*), które nas uczyni własnością [*peripoiēsis*; Boga], ku chwale Jego majestatu (Ef 1,13-14).

W wersecie 13 Paweł wyjaśnia, iż poganie, którzy pomyślnie przeszli kolejne etapy posługi misyjnej, mianowicie wysłuchali Dobrej Nowiny i odpowiedzieli na nią wiarą, otrzymują *pieczęć Ducha Świętego, który był obiecany* (dosłownie: „pieczęć Ducha Świętego obietnicy”). W kolejnym wersecie apostoł wyjaśnia rolę i dzieło Ducha Świętego, posługując się metaforą *arrabōn*. Termin ten oznacza zawsze w języku greckim „przedpłatę” albo „zadatek pieniężny na poczet przyszłej całkowitej kwoty”.

Duch Święty jest „zadatkem” tego, co wierni otrzymają w darze w wieczności. Zadatek jest nie tylko częścią sumy, która go potem dopełni (a więc nie różni się co do istoty od całości), ale jest także gwarancją dostarczenia pozostałej części²². Stąd też życie w Duchu trzeba rozumieć jako zapoczątkowanie uczestnictwa w szczęściu wiecznym²³.

¹⁹ Por. A. Lincoln, *Ephesians*, Dallas 2002, s. 11.

²⁰ Por. P. Ostański, *Rzecz o Bogu i Jego zamysłach „sprzed stworzenia świata” (J 17,24). Perspektywa biblijna*, w: „To urzeczywistniajcie w Kościele, co w Chrystusie Jezusie” (Flp 2,5). *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jana Flisa w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Goniszewski, C. Korzec, Szczecin 2015, s. 549-553.

²¹ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian – Do Kolosan – Do Filemona – Do Efezjan. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962, s. 362.

²² Por. T. Dąbek, „Nie zasmucajcie Ducha Świętego” (Ef 4,30). *Pełna miłości troska Ducha Świętego o zbawienie ludzi*, w: *Duch Święty*. Tarnów 2016, s. 156.

²³ Por. MacDonald, *Komentarz*, dz. cyt., s. 633.

W refleksji w Ef 1,13-14 Paweł nazywa Ducha Świętego *zadatkiem*, czyli przedpłatą, a obiecaną przyszłą całość – *dziedzictwem na odkupienie* (*klēronomia eis apolytrōsin*). W Starym Testamencie Izrael był dziedzictwem Jahwe, a Ziemia Obiecana – dziedzictwem Izraelitów. Później zaczęto też mówić o dziedzictwie eschatycznym, które w czasach ostatecznych stanie się udziałem Reszty Izraela, oraz o dziedzictwie duchowym, które najpierw było udziałem pokolenia Lewiego (nieposiadającego ziemi), a po utracie niepodległości – całego Narodu. W Nowym Testamencie przynależność fizyczna do Izraela traci swą moc. Odtąd jedynym Dziedzicem jest Chrystus, a zgromadzony wokół Niego przez wiarę nowy lud Boży staje się współdziedzicem i współuczestnikiem obietnicy (Ef 3,6; Ga 3,28-29). To nowe dziedzictwo ma charakter nadprzyrodzony i jest całkowicie eschatyczne. Jest nim odkupienie ludzi, dzięki któremu Bóg nabywa ich na własność.

Tak więc dopełnieniem *zadatku Ducha* będzie *dziedzictwo*, czyli wieczne szczęście z Bogiem. Jego przedpłatą, poręczeniem czy też zaliczką jest w myśli Pawłowej dar Ducha Świętego.

Użycie przez Pawła metafory *arrabōn* w trzech różnych kontekstach pozwala zauważyć zróżnicowane aspekty eschatycznego działania Ducha Świętego. Nadto też, rozpatrywanie tych perykop w dotychczasowej kolejności (2 Kor 1,21-22; 2 Kor 5,4-5; Ef 3,13-14) pozwala dostrzec pewną gradację poszerzającą rozumienie eschatycznego posłannictwa Trzeciej Osoby Trójcy Świętej.

W pierwszym tekście Paweł skupia się na rycie inicjacji do nowego życia w Chrystusie przez nawrócenie, wiarę, chrzest i obdarowanie Duchem Świętym²⁴. Poprzez sakrament inicjacji Duch Święty staje się *zadatkiem* i wprowadza człowieka w nową sytuację, rozpoczynając proces wewnętrznej przemiany. Jednak nie sam chrzest jest tu najistotniejszy, ale całokształt działalności Ducha, który swym oddziaływaniem obejmuje serca wiernych.

W drugim tekście pobrzmiewa nuta eschatyczna. Duch Święty wzbudza tęsknotę za wyzwoleniem z życia doczesnego i przejściem od tego, co nietrwałe i doczesne, do tego, co trwałe i wieczne, oraz za zjednoczeniem się na zawsze z Chrystusem. Człowiek ma prawo żywić taką tęsknotę, ponieważ Bóg dał mu Ducha jako *zadatek*.

W trzecim tekście Paweł nazywa Ducha Świętego *zadatkiem naszego dziedzictwa na odkupienie*. Planem Bożym jest zbawić człowieka i to jest owym duchowym dziedzictwem, które otrzymujemy od Boga. Duch Święty jest już dany i stanowi *zadatek*, zapowiedź przyszłej chwały oraz „próbkę” szczęścia wiecznego. Jest też poręką i gwarancją osiągnięcia pełni eschatycznej, i — co ważne — jest rękojmią identyczną co do natury z tym, co zapowiada.

²⁴ Por. Martin, dz. cyt., s. 108.

Duch Święty jako „pierwocina”

Dla zobrazowania metafory Ducha Świętego jako zapowiedzi i gwarancji pełni życia w wieczności, Paweł używa jeszcze innej metafory - pojawia się ona w Liście do Rzymian. Apostoł, pisząc o skutkach usprawiedliwienia dzięki wierze (5,1-8,39), rozważa kolejno: uwolnienie z więzów śmierci (5,1-21), z więzów grzechu (6,1-23) i z więzów Prawa (7,1-8,39). W tej ostatniej części Paweł podejmuje temat odkupienia kosmicznego całego stworzenia, które z *upragnieniem oczekuje* wyzwolenia eschatycznego. W analogiczny sposób odkupienia oczekują też wszyscy wierni. Istnieje jednak zasadnicza różnica między człowiekiem a wszystkimi innymi stworzeniami. Człowiek jako jedyny otrzymał poręczenie swojej chwalebnej przyszłości:

Wiemy, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wdycha w bólach rodzenia. Lecz nie tylko ono, ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha (*aparchē tou pneumatos*), i my również całą istotą swoją wdychamy, oczekując przybrania za synów – odkupienia naszego ciała. W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni (Rz 8,22-24).

Rękojmię i gwarancję pełni zbawienia i szczęścia wiecznego stanowi *aparchē tou pneumatos* („pierwocina Ducha”). Termin *aparchē* („pierwocina”) jest niewątpliwie zaczerpnięty z ofiarniczej terminologii Starego Testamentu²⁵. Chodzi tu z pewnością o *bikkûrîm* (por. Na 3,12), czyli o najwcześniejsze plony w okresie wegetacyjnym, o pierwsze dojrzałe owoce i zboża, o dorodne pierwociny pól i sadów, z reguły najlepsze z całego zbioru.

Prawo Mojżeszowe zobowiązywało Izraelitów do oddawania Bogu pierwocin płodów ziemi²⁶ (a także zwierząt²⁷ i ludzi²⁸). Podobny zwyczaj istniał też w kultach pogańskich. Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej* stwierdzał, że „ofiarą z pierwocin jest najstarszą formą wszelkich ofiar”²⁹.

W praktyce oddawanie Bogu pierwocin odbywało się przede wszystkim podczas Święta Przaśników. Izraelici przynosili do Jerozolimy pierwocinę zniw – sноп jęczmienia, a kapłan w dniu 16 nisan wykonywał tym pierwszym ziemioplodem gest kołysania przed Panem w świątyni (Kpł 23,10-11). Kilka tygodni później, w święto Pięćdziesiątnicy, kapłan wykonywał podobny gest przed Panem, kołyszając dwoma chlebami upieczonymi z pierwocin zniw pszenicy (Kpł 23,15-17.20).

²⁵ Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1978, s.180.

²⁶ Np. Wj 23,19; Kpł 2,14; 23,10.17; Lb 15,20; Prz 3,9.

²⁷ Np. Wj 13,2.12; 22,29.

²⁸ Np. Wj 13,2.12.15; 22,28.

²⁹ Por. U. Lurker, *Pierwociny*, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 176-177.

Izraelici otrzymali też od Boga polecenie składania w ofierze pierwocin mąki razowej w postaci okrągłych placków (Lb 15,20-21), a także pierwocin wszelkich płodów rolnych, które wkładali do koszy i przynosili do świątyni, a oddając je kapłanowi, wypowiadali skróconą historię swojego narodu (Pwt 26,1-10).

Składając ofiary z pierwocin, Izraelici wyrażali Bogu, który jest źródłem wszelkiego dobra i od którego wszystko pochodzi, wdzięczność za Jego błogosławieństwo oraz za ziemię i za żniwa³⁰. Dary z pierwocin były też odpowiedzią Izraelitów na hojność Bożych błogosławieństw, okazywaną na przestrzeni dziejów. W ten sposób bogactwo obdarowania przez Boga wywoływało u obdarowanych odzew w postaci ofiary z tego, co na ich polach wyrosło najprędzej i co było najlepsze.

Innym aspektem sakralnego obrzędu ofiary z pierwocin była idea uświęcenia. Ofiarowanie Bogu pierwszych plonów uświęcało całość zbiorów, gdyż część reprezentowała całość. Przez tę symboliczną akcję liturgiczną dobra ziemskie z porządku przyrodzonego wchodziły w sferę świętości. Izraelici dawali w ten sposób wyraz przekonaniu, iż całe zbiory należą do Boga (Wj 23,19).

Ideę „pierwociny” wyraża w języku greckim termin *aparchē*. Jest to słowo złożone z przyimka *apo* („od”, „z”) i rzeczownika *archē* („początek”). W grece pozabiblijnej słowo to oznaczało pierwsze plody ziemi i trzody, a także dary dziękczynne oraz wszelkie ofiary składane bóstwom, kapłanom i świątyniom³¹. Podobny jest zakres znaczeniowy tego terminu w Septuagincie: oznacza tam pierwociny ofiarowane Bogu (Pwt 18,4; 26,2.10; Lb 18,8-12; Ne 10,36-37; Ez 45,13-16), regularne ofiary na rzecz świątyni czy kapłanów (2 Krn 31,5-6) oraz darowizny i okazjonalne daniny, składane także przez pogan (Wj 25,2-3; 35,5; 36,6; Ez 20,31)³². Prawie zawsze *aparchē* wiąże się z kultem³³.

W Nowym Testamencie *aparchē* ma znaczenia dosłowne i metaforyczne. W znaczeniu dosłownym pojawia się w Rz 11,16 w związku z ciastem, dlatego należy je tłumaczyć jako „zaczyn z mąki”. Uświęcenie zaczynu gwarantuje sakralizację całości ciasta i wypieczonego z niego chleba.

W znaczeniu przenośnym Paweł używa określenia *aparchē* w odniesieniu do Chrystusa Zmartwychwstałego, ponieważ Jego zmartwychwstanie jest *pierwociną* i zapowiedzią zmartwychwstania wszystkich ludzi (1 Kor 15,20.23). Apostoł nazywa też dom Stefanasa, który miał szczęście ochrzcić (1 Kor 1,16), *aparchē* Achai (1 Kor 16,15), a Epeneta – uznaje za *aparchē* Azji (Rz 16,5). Termin *aparchē* w obu tych listach trzeba rozumieć jako pierwsze plony wydane przez Achaję i Azję dla Chrystusa, z nadzieją, że te pierwsze i niewątpliwie najlepsze – pociągną za sobą kolejne.

³⁰ Por. X. Léon-Dufour: *Pierwociny*, w: *Słownik*, dz. cyt., s. 478.

³¹ Józef Flawiusz określa również podatek świątynny jako *aparchē* (*Antiquitates* 16,172).

³² Por. G. Dellings, *Archō*, w: *Theological dictionary*, dz. cyt., t. 1, s. 485.

³³ Wyjątkiem jest Pwt 33,21; Ps 77,51; 104,36; Syr 24,9.

W księdze Apokalipsy pierwsi zbawieni są również określani jako *aparchē*. Ich obecność jest *zapowiedzią wielkiego tłumu, którego nie może nikt policzyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń* (Ap 7,9).

Choć określenie *aparchē* ma w powyższych tekstach zróżnicowane znaczenie, cechą wspólną jest idea pierwszeństwa oraz kierunku działania – od człowieka do Boga. Inaczej jest w perykopie pominiętej w powyższej prezentacji, a ważnej z punktu widzenia niniejszego studium. Paweł używa tam słowa *aparchē* przenośnie, w odniesieniu do Ducha Świętego:

My (*hēmeis*) posiadamy już pierwsze dary Ducha (*aparchē tou pneumatos*; Rz 8,23).

Kontekst bliższy wskazuje, iż porządek działania został tu odwrócony: to nie człowiek składa Bogu pierwszy plon swego ducha jako ofiarę, ale odwrotnie, Bóg obdarowuje ludzi Duchem Świętym jako *aparchē*, czyli pierwszym darem. Ten dar nie ma charakteru ofiary, ale jest darem, czyli obdarowaniem³⁴.

Kontekst wskazuje również, że zarówno *całe stworzenie*, jak i ludzie wierzący wzdychają oczekując na odkupienie. Jednak nie *całe stworzenie*, ale tylko ludzie są obdarowani *pierwociną Ducha*. Wskazuje na to zaimek *hēmeis* („my”) w Rz 8,23: *aparchē tou pneumatos* jest udziałem wszystkich wiernych, a nie jedynie jakiejś grupy chrześcijan uprzywilejowanych nadzwyczajnymi darami. *Pierwocina Ducha* jest darem przynależnym każdemu wierzącemu.

Już ojcowie Kościoła zastanawiali się nad składnią wyrażenia *he aparchē tou pneumatos*, zwłaszcza nad dopełnieniem *tou pneumatos*³⁵. Cyryl Aleksandryjski uważał, że jest to „genetivus explicativus”, czyli dopełniacz wyjaśniający, stąd tłumaczenie: „mamy Ducha jako dar” przyszłej chwały (a nie: „mamy dar Ducha”; por. 2 Kor 1,22; 5,5).

Natomiast Jan Chryzostom uważał, że jest to „genetivus partitivus” (dopełniacz częściowy). W tej interpretacji *pneuma* odnosi się w istocie do pewnej całości, ale w zwrocie dopełniaczowym *he aparchē tou pneumatos* oznacza jakąś „pars” (część) pewnej całości. *Pierwociną Ducha* należałoby więc tłumaczyć jako wstęp do właściwego obdarowania, pierwszą jego część, po której będą następne.

Pierwsza interpretacja sugeruje, że Duch Święty, który został dany chrześcijanom jako zadatek, jest gwarantem ich przyszłej chwały, druga natomiast uwypukla różnicę ilościową pomiędzy stanem posiadania częściowego w doczesności a posiadaniem w pełni w przyszłej chwale³⁶. Ponieważ kontekst metafory jest eschatyczny, dlatego wyraża ona nie tylko różnicę czasową pomiędzy obdarowa-

³⁴ Por. A. Jankowski, *Duch Dokonawca. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003, s. 81.

³⁵ Por. Jankowski, *Sens przenośni*, dz. cyt., s. 25.

³⁶ Por. MacDonald, *Believer's*, dz. cyt., s. 1712.

niem obecnym a tym w przyszłości, ale wskazuje na Ducha Świętego jako zasadę Bożego działania³⁷. Ilustracją dla takiego rozumienia *aparchēs tou pneumatos* jest perykopa 1 Kor 15,20-23. Określenie *aparchē* odnosi się w tym fragmencie do Chrystusa, który zmartwychwstał nie tylko jako pierwszy w porządku czasowym, ale też – jako że jest to fakt eschatyczny – staje się On racją powszechnego zmartwychwstania wszystkich umarłych³⁸.

W analizowanym tekście Rz 8,23 taką zasadą jest Duch Święty. Nieco dalej Paweł objaśnia dzieło Ducha Świętego:

Podobnie Duch przychodzi z pomocą naszej słabości. Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami. Ten zaś, który przenika serca, zna zamiar Ducha, wie, że przyczynia się za świętymi zgodnie z wolą Bożą (Rz 8,26-27).

Wyrażenia z tej perykopy (*modlić się tak, jak trzeba; przyczyniać się w błaganiach*) współbrzmia z określeniami z wersetu 23 (*wzdychamy; oczekujemy*), a także z tęsknotą całego stworzenia (werset 22). Te czynności nie rodzą się spontanicznie, ale mają swoje źródło i swego inspiratora. Jest nim Duch Święty, który uzdalnia do tego swymi pierwszymi darami. Chociaż więc świat doczesny jest upadły i wrogi ludziom wierzącym, zostaje przewyciężony, ponieważ ludzkość, a wraz z nią i ten świat, nosi już w sobie załążki odkupienia.

Aparchē tou pneumatos ma więc swoją docelową dynamikę. *Pierwszy dar* Ducha Świętego, który jest nieustannym „westchnieniem”, uzdalnia wiernych do *wzdychania, tęsknoty i modlitwy jak trzeba* w oczekiwaniu na przyjście pełnej chwały. *Pneuma* jest zaledwie początkiem. Kolejnym etapem jest *hyiothesia*, czyli „przybranie za synów” (Rz 8,23) oraz *sōma pneumatikon* („ciało duchowe”; 1 Kor 15,44), czyli przebóstwienie.

A zatem metafora *aparchēs tou pneumatos* odsłania tajemnicę Bożego działania. Termin *aparchē* wyraża ideę pewnego początku, który zakłada konieczność kolejnych etapów i ostatecznego dopełnienia³⁹. Początkiem jest naznaczenie Duchem Świętym w sakramencie chrztu, a tym samym dostęp do dóbr eschatycznych już w doczesności. Nie chodzi przy tym tylko o aspekt czasowy obdarowań, ale o fakt, iż obiecana i zapewniona pełnia eschatyczna będzie się różnić nie jakościowo, a jedynie ilościowo od otrzymanej w doczesności *pierwociny Ducha*. Jest tak dlatego, ponieważ *pierwsze dary Ducha* są tej samej natury, co całość dóbr eschatycznych w przyszłym eonie.

³⁷ Por. Jankowski, *Duch Dokonawca*, dz. cyt., s. 81.

³⁸ Por. Jankowski, *Sens przenośności*, dz. cyt., s. 26.

³⁹ Por. Romaniuk, dz. cyt., s. 180.

Duch Święty jako „przedsmak”

Trzeciej metafory obrazującej Ducha Świętego jako początek życia wiecznego użył autor Listu do Hebrajczyków w bloku tematycznym poświęconym wyższości kapłaństwa Chrystusa nad kapłaństwem starotestamentowym. Ten blok o charakterze dogmatycznym przerywa dłuższa dygresja w tonie parenetycznym (Hbr 5,11-6,20)⁴⁰. Ta perykopa składa się z dwóch przeciwstawnych sobie części. Pierwsza, w tonie napominającym, zawiera przestrożę przed gnuśnością chrześcijańskiego życia oraz apostazją i kończy się groźbą (Hbr 5,11-6,8); druga jest pełną ufności zachętą do wytrwania i wyraża nadzieję, że adresaci dojdą do Chrystusa Arcykapłana (Hbr 6,9-20)⁴¹.

W pierwszej części autor piętnuje ociężałość i demencję duchową adresatów słowami:

Nie można tych – którzy raz zostali oświeceni, a nawet zakosztowali daru niebieskiego i stali się współuczestnikami Ducha Świętego, zakosztowali również wspaniałości słowa Bożego i mocy przyszłego wieku, a jednak odpadli – odnowić ku nawróceniu. Krzyżują bowiem w sobie Syna Bożego i wystawiają Go na pośmiewisko (Hbr 6,4-6).

Tok argumentacji autora, która ma przełamać marazm adresatów, jest następujący: jeśli „Hebrajczycy” stali się chrześcijanami, zostali oświeceni, zakosztowali darów niebieskich i stali się uczestnikami Ducha Świętego, nadto zaś zakosztowali piękna słowa Bożego i nadziei wspaniałej przyszłości, a mimo to zeszli z tej drogi, ich nawrócenie będzie praktycznie niemożliwe. Łatwiej bowiem nawraca się człowiek, który nie miał wcześniej doświadczenia wiary, niż ten, który kroczył już drogą chrześcijańską.

Umieszczenie wzmianki o Duchu Świętym w centrum wypowiedzi wskazuje na Jego wagę w różnych dziedzinach życia chrześcijańskiego i suponuje, że jest On przyczyną sprawczą, umożliwiającą otrzymanie pozostałych darów⁴².

Dla niniejszego studium najbardziej istotny jest fragment dotyczący tych, którzy *zakosztowali daru niebieskiego i stali się współuczestnikami Ducha Świętego* (dosłownie: „ci, którzy zakosztowali [*geusamenoi*] niebiańskiej darowizny i stali się uczestnikami Ducha Świętego [*pneuma hagion*]”).

Grecki czasownik *geuomai* posiada znaczenie zarówno dosłowne, jak i metaforyczne. Oba oddaje w języku polskim słowo „kosztować”. W znaczeniu literalnym *geuomai* oznacza próbować, robiąc mały łyk z większej ilości płynu⁴³, albo

⁴⁰ Por. W. Lane, *Hebrews 1-8*, Dallas 2002, s. 133.

⁴¹ Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1959, s. 172.

⁴² Por. T. Jelonek, *Rola Ducha Świętego według Listu do Hebrajczyków*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 34 (1981) 2, s. 123-124.

⁴³ Np.: *Jezusowi dano pić wino zaprawione goryczą; skosztował (geuomai), ale nie chciał pić* (Mt 27,35).

też jedząc co nieco wydzielonego z większej porcji⁴⁴. Chodzi więc o niewielkie uszczknięcie albo spróbowanie czegoś, zwłaszcza w celu poznania smaku.

Geuomai ma też znaczenie metaforyczne. Oznacza doznawanie albo też doświadczenie w wąskim zakresie rzeczywistości, która w przyszłości ma się stać udziałem całościowym. Autorzy biblijni używają często czasownika *geuomai* w tym właśnie znaczeniu⁴⁵. W analizowanym tekście Hbr 6,4 czasownik *geuomai* został użyty w formie imiesłowej *geusamenoi* („ci, którzy zakosztowali”) i w strukturze paralelizmu synonimicznego:

[...] ci, którzy zakosztowali (*geusamenoi*) daru niebieskiego
i stali się (*genēthentes*) współuczestnikami Ducha Świętego...

Imiesłów *geusamenoi* („ci, którzy zakosztowali”) wskazuje na czynność jedzenia. Hagiograf posługuje się metaforą pokarmu, a mówiąc dokładniej – jej niewielką ilością wyodrębnioną z większej porcji jedzenia⁴⁶.

Słowu *geusamenoi* odpowiada w konstrukcji paralelnej imiesłów *genēthentes*, pochodzący od czasownika *ginomai* („stawać się”). Tym, co spożyli „Hebrajczycy”, jest *dōrea tēs epouraniou* („dar niebieski”). Niektórzy ojcowie greccy widzieli w tym darze odpuszczenie grzechów, inni Eucharystię, a jeszcze inni – nadprzyrodzone życie Boże zapoczątkowane przez chrzest⁴⁷. Na jeszcze inną interpretację wskazuje użyty tu paralelizm: *darowi* odpowiadają w nim *uczestnicy*, a *niebu* – *Duch Święty*. Ten trop pozwala interpretować zwrot: *ci, którzy zakosztowali daru niebieskiego* jako „ci, którzy zakosztowali Ducha Świętego”. Autor natchniony, używając metafory spożywania małej porcji jakiejś potrawy, uczy, że takim właśnie zwiastunem dóbr wiecznych jest Duch Święty. Jest On udziałem człowieka ochrzczonego i stanowi naturalne, choć nadprzyrodzone wyposażenie chrześcijanina z racji przyjętego chrztu.

Metaforą „spożywania” Ducha autor podkreśla bardzo osobisty, wewnętrzny i trwały charakter doświadczenia Jego obecności. Z kontekstu wynika, że jest On też darem jednorazowym i niepowtarzalnym, na co zdaje się wskazywać wcześniejsze określenie chrześcijan jako tych, *którzy raz (apax) zostali oświeceni*. Termin *apax* („jeden raz”) i użyte aorysty określają, że i czynność zalania światłem Bożym błędów i grzechów człowieka, i obdarowanie go Duchem Świętym, dokonuje się tylko jeden raz, w chrzcie.

W następnym wersecie (Hbr 6,5) autor posługuje się metaforą jedzenia w odniesieniu do Ewangelii – Dobrej Nowiny w katechezie przedchrzcielnej: [...] *ci*,

⁴⁴ Np.: Żaden z zaproszonych nie skosztuje (*geuomai*) mojej uczty (Łk 14,24). Por. też: 1 Sm 14,29.43; Jon 3,7; J 2,9; Dz 10,10; 20,11; 23,14; Kol 2,21.

⁴⁵ Np. „smakować życia” (2 Sm 19,36), „zasmakować Boga” (Ps 34,9; 1 P 2,3), „kosztować śmierci” (Mt 16,28; Mk 9,1; Łk 9,27; Hbr 2,9) czy „skosztować dóbr nadprzyrodzonych” (1 P 2,3).

⁴⁶ Por. P. Hughes, *Hebrews 6:4–6 and the peril of apostasy*, „Westminster Theological Journal” 35 (1973), s. 141.

⁴⁷ Por. Lach, *List do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 178-179.

którzy zakosztowali wspaniałości słowa Bożego. Słowo Boże jest przedświtem tego, co Bóg przygotował ludziom i pozwala im smakować już teraz w dobrach wieczności⁴⁸.

W optyce autora natchnionego Duch Święty, przychodząc w chrzcie do człowieka, daje mu możliwość partycypowania już teraz w świecie przyszłym. Kosztując Ducha Świętego w teraźniejszości, chrześcijanin może już dzisiaj smakować w dobrach wieczności, które są dla niego przeznaczone, choć genetycznie należą już do eonu przyszłego⁴⁹. Wiara w Ewangelię daje ochrzczoneym uczestnictwo w Duchu Świętym, który gwarantuje im wejście w posiadanie w pełni tych darów, które teraz w Nim jedynie kosztują. Autor Listu do Hebrajczyków nazywa je *mocą przyszłego wieku* (Hbr 6,5).

Niniejsze studium pozwala sformułować wniosek, że Duch Święty jest w szeroko rozumianym obecnym eonie, czyli już tutaj, owym *przedsmakiem* tego, co będzie w wieczności. Jak degustowanie potrawy, czyli spożycie jej małego kęsa, daje doskonale wyobrażenie o smaku całego dania (ponieważ odrobina jest tej samej natury co całość), tak Duch Święty ze wszystkim, Kim jest i co przynosi, daje przeczucie przyszłego piękna, dobra i mocy, które są przeznaczone dla ludzi ochrzczonych. Będąc dla nich *przedsmakiem* nieba, Duch Święty zapewnia jednocześnie i gwarantuje im poczucie pewności udziału w dobrach eschatycznych.

Podsumowanie

W niniejszym studium zaproponowano odmienne od tradycyjnego spojrzenie na osobę i dzieło Ducha Świętego. Chodzi o szczególne rozumienie przez Pawła oraz autora Listu do Hebrajczyków daru Ducha Świętego w życiu człowieka ochrzczonego. Według ich pneumatologii, przebywanie Ducha Świętego w odrodzonym człowieku przedstawia początek życia wiecznego, które objawi się w pełni w wieczności. Pawłowe stwierdzenie: *Teraz zbawienie jest bliżej nas niż wtedy, gdyśmy uwierzyli* (Rz 13,11) wskazuje, że zbawienie jest swego rodzaju procesem „kroczącym” i postępującym, i to, co rozpoczęło się na ziemi, zostanie dopełnione w wieczności.

Duch Święty zamieszkujący w człowieku jest początkiem albo pierwszą częścią tego pełnego zbawienia. Autorzy natchnieni wyjaśniają tę tajemnicę zbawczą, posługując się metaforami wziętymi z życia.

Pierwszy obraz został wzięty z życia handlowego. Chodzi o „zadatek” (*ar-rabōn*) użyty w 2 Kor 1,22; 5,5; Ef 1,14, który w języku kupieckim oznaczał przedpłatę, zaliczkę albo zadatek. Była to część sumy, na którą przystawały obie

⁴⁸ Por. MacDonald, *Komentarz*, dz. cyt., s. 864.

⁴⁹ Por. T. Rakoczy, *Rzeczywistość eschatyczna w Liście do Hebrajczyków*, „*Analecta Cracoviensia*” 1 (1969), s. 156-157.

strony zawierając umowę kupna-sprzedaży, i stanowiła gwarancję, iż słowo będzie dotrzymane i w ustalonym czasie zostaną uregulowane w całości zobowiązania finansowe. Zaliczka była co do rodzaju taka sama jak zapłata, choć, rzecz jasna, nie taka sama co do ilości⁵⁰. Termin *arrabōn* pojawiał się często w greckich dokumentach handlowych⁵¹.

Nazywając Ducha Świętego *arrabōn* Paweł uczy, iż to wszystko, co dzieje się w ludziach ochrzczonych dzięki Duchowi i przy Jego pomocy, jest w istocie jedynie zadatkiem, zaliczką albo przedsmakiem dziedzictwa Bożego i szczęścia w wieczności. Duch Święty jest zaliczką tego, co ma nadejść, a jednocześnie rękojmią i gwarancją wypłaty rzeczy niepomniernie większych, czyli pełni życia wiecznego.

Kolejna metafora Pawła pochodzi z życia rolniczego. Apostoł odnosi do Ducha Świętego określenie „pierwocina” (*aparchē*; Rz 8,23). Termin ten określa to wszystko, co w danym okresie wegetacji wyrasta najszybciej, zwłaszcza pierwsze zboża i pierwsze owoce. Mojżesz polecił Izraelitom, aby pierwociny oddawali Jahwe. Naród wybrany wyrażał w ten sposób przekonanie, że wszystko należy do Boga, a ofiarowanie Mu części zbiorów, zwykle najlepszej, było znakiem oddania Mu wszystkiego.

O ile człowiek składał swoje pierwociny Bogu, o tyle w pneumatologii Pawła Duch Święty jest pierwociną, *aparchē*, oddaną chrześcijaninowi. Jak pierwsza garść dojrzałego zboża jest gwarancją całych zbiorów, tak Duch Święty jest gwarancją i rękojmią tego dziedzictwa wiecznego, które zostało obiecanie wierzącym. I jak pierwszy snop na polu jest zapowiedzią urodzajnych żniw, tak Duch Święty jest w doczesności gwarantem i zapowiedzią chwalebного żniwa eschatycznego. Jako *aparchē* całego plonu – Duch Święty wzbudza w chrześcijaninie tęsknotę za pełnią Bożego błogosławieństwa i gwarantuje jego nadejście.

Trzecia metafora Ducha Świętego jako zapowiedzi przyszłej pełni została zaczerpnięta z życia domowego. Autor Listu do Hebrajczyków nazywa Ducha Świętego pokarmem, którego kosztują (*geuomai*) ochrzczeni (Hbr 6,4). Degustacja nie jest spożywaniem potrawy, aby się nasycić, ale zjedzeniem jej niewielkiej części, aby jedynie poznać smak. Podobnie obcowanie z Duchem Świętym i pozostawanie Jego mieszkaniem jest dla chrześcijanina zaledwie kosztowaniem *mocy przyszłego wieku* (Hbr 6,5). Duch Święty jest tylko przedsmakiem tej uczty, jaka czeka wierzących w wieczności.

Wszystkie trzy metafory mają wspólną cechę: odwołują się do małej cząstki pewnej większej całości, przy czym owa *pars* jest tego samego rodzaju co całość:

- zadatek jest częścią kwoty, którą trzeba zapłacić;
- pierwocina jest częścią tego, co rodzi ziemia;
- odrobina potrawy daje przedsmak uczty.

⁵⁰ Por. MacDonald, *Believer's*, dz. cyt., s. 1911.

⁵¹ Por. W. Barclay, *Listy do Koryntian*, Warszawa 1979, s. 252-253.

Każda z trzech metafor wskazuje na dwa etapy dokonującego się zbawienia: doczesny i przyszły. W doczesności Duch Święty jest „częstką” (zadatkim, pierwociną, przedsmakiem), zwiastującą nadchodzącą pełnię zbawienia w wieczności. Co do natury, dar Ducha dla wierzących jest identyczny z tym, co zapowiada (czyli ze szczęściem wiecznym), ale różni się, mówiąc obrazowo, ilościowo od eschatycznej pełni. Doświadczając „częstki” Ducha w życiu ziemskim, chrześcijanie już teraz smakują w dobrach wiecznych. Ich nadejście jest pewne, bo gwarantuje je i poręcza Druga Osoba Trójcy.

Trzy niepozorne metafory Ducha Świętego, odwołujące się do *arrabōn*, *aparchē* i *geuomai*, pozwalają dostrzec Jego dzieło w zupełnie nowej perspektywie. W obecnym eonie nasze możliwości odczuwania obecności niewypowiedzianego Daru (por. 2 Kor 9,15), jakim jest Duch Święty, są zaledwie zadatkim, przedpłatą, niewielką kwotą *a conto* wielkich bogactw przygotowanych dla wierzących w przyszłym świecie. Są one pierwociną z pola, zapowiadającą wielki urodzaj ostateczny. Są przedsmakiem uczty wiecznej, jaką Bóg przygotował sprawiedliwym. Są rękojmią, poręką i gwarancją tego, iż przygotowane dla wierzących dziedzictwo będzie dla nich bezpiecznie zachowane i udzielone.

“The Spirit is the first installment of our inheritance toward redemption” (Eph 1:14). New Testament metaphors for the Holy Spirit as a foretaste of the fullness of salvation in the life to come

Summary

The aim of this paper is to propose a new distinctive view, different from the traditional one, of the person and work of the Holy Spirit, or speaking more precisely, how St. Paul and the author of the Hebrews understand the gift of the Holy Spirit in Christian life. According to their pneumatology the presence of the Holy Spirit in a baptized person marks the beginning or the first part of salvation that will be completed in the age to come. To spell out their approach they both use the language of metaphors.

The first metaphor *arrabōn* derives from commercial life (2 Cor 1:22; 5:5; Eph 1:14). It stands for the “downpayment” or “earnest” which in trade language means the part of the whole sum of money resulting from the sale-purchase contract, the first installment and the guarantee that the deal will be kept and the total amount of money paid.

When Paul calls the Holy Spirit “the first installment”, he means He is like a down payment and a foretaste of eternal happiness and future heritage prepared for the saved. In other words the Spirit is a pledge and a guarantee: what now is paid partially, will be paid completely in eternal life.

The second metaphor *aparchē* (Rom 8:23) originates from the agricultural life. The term “first fruits” pertains to the first grain from the field or to first fruits from the orchard. The Israelites were obliged to offer them to Yahweh. When offering Him a small part of the first produce, they actually gave Him the whole crop. In St. Paul’s view the Holy Spirit is like the first sheaf of grain offered to the Christians, and points out to the future complete harvest of salvation in heaven.

The third metaphor of the Holy Spirit – a forerunner of future fullness – is taken from the domestic life. The Spirit is considered by the author of the Hebrews as food which is tasted by the baptized (*geuomai*; Heb 6:4). In fact, tasting is not yet the exact eating, but consuming a small amount of a dish in order to know what it is like. Christians filled with the Holy Spirit just sample “the powers of the age to come” (Heb 6:5), because He is a foretaste of the eternal banquet in heaven.

The three studied metaphors introduce an unexpected perspective of the Holy Spirit. In earthly life He is the first installment or an advance payment of big riches provided for the believers; He is the first fruits indicating the heavenly harvest and the foretaste of an eternal banquet with God. He is also a pledge and a guarantee that what was promised by God to His people, will be granted.

Keywords

The Holy Spirit, pneumatology, metaphors, downpayment, first fruits, foretaste

Słowa kluczowe

Duch Święty, pneumatologia, metafory, zadatek, pierwocina, przedsmak

Literatura poszerzająca zagadnienie

- Dąbek T., *Obdarzeni zadatkiem Ducha* (2 Kor 1,22; 5,5; Ef 1,14), „Via Consecrata” 10 (2007) 7-8, 19-22.
- Dąbek T., *Posiadający pierwsze dary Ducha* (Rz 8,23), „Via Consecrata” 10 (2007) 9, 43-46.
- Gieniusz A., *Ten aparchen tou pneumatou echontes - sens i funkcja metafory w Rz 8,23-25*, w: *Pan moim światłem. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jerzego Chmiela w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, 159-178.
- Jankowski A., *Duch Dokonawca. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003.
- Jankowski A., *Sens trzech przerośni Pawłowych: „pierwsze dary” – „zadatek” – „pieczętowanie”* (Rz 8,23; 2 Kor 1,22; 5,5; Ef 1,13n; 4,30), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 4 (1971), s. 23-37.
- Jelonek T., *Rola Ducha Świętego według Listu do Hebrajczyków*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 34 (1981) 2, s. 119-121.
- Kasiński P., *Duch Święty w Liście do Hebrajczyków*, „Bobolanum” 11 (2000) 2, 417-445.
- Misztal W., *Zadatek Ducha Świętego. Pawłowe rozumienie Ducha i możliwości stojących przed chrześcijaninem*, „Polonia Sacra” 8 (2004) 14, 203-225.
- Rakoczy T., *Rzeczywistość eschatyczna w Liście do Hebrajczyków*, „Analecta Cracoviensia” 1 (1969), s. 150-176.
- Wichary M., *Zaczątek Ducha*, „Słowo Prawdy” 91 (2016) 5, 12-14.

Janusz Królikowski¹

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

„Ku wolności wyzwolił nas Chrystus” (Ga 5,1). Teologiczne aspekty ludzkiej wolności

„Stoimy wobec problemu: czy można budować wolność człowieka na samym człowieku, na jego ludzkiej naturze, na wewnętrznym źródle w nim samym?”.

Mikołaj Bierdiajew²

Przyzwyczajiliśmy się do tego podstawowego stwierdzenia, dotyczącego człowieka, które mówi, że jest on istotą *wolną*. Nie przypadkiem podkreśla się dzisiaj na bardzo szeroką skalę, że wolność stanowi *specificum anthropologicum*, czyli to, co w najwyższym stopniu wyróżnia człowieka, określa, co najbardziej ludzkie w człowieku. Nie należy się więc dziwić, że w aktualnej kulturze wolność nie tylko zdobyła sobie prawo obywatelstwa, ale również stała się jej najbardziej dominującym elementem i wyznacznikiem. Żyjemy w epoce wszechprzenikającej wolności, która rzeczywiście zdaje się „kroczyć w dziejach”, jak chciał Hegel. Odbywający się w tym klimacie II Sobór Watykański, opisując tajemnicę człowieka i interpretując jego aktualne dążenia, nie zawahał się powiedzieć w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*: „Prawdziwa zaś wolność to wzniosły znak obrazu Boga w człowieku” (nr 17). Ta niezachwiana pewność soboru jest tym bardziej godna dostrzeżenia, że dotychczas w teologii katolickiej, zwłaszcza po św. Tomasz z Akwinu (XIII wiek), mówiono przede wszystkim o intelekcie, dzisiaj moglibyśmy mówić o inteligencji jako specyficznym znaku rozpoznawczym człowieka, a sam Akwinata nie miał najmniejszej wątpliwości, że właśnie intelekt jest „największym” stworzeniem Bożym, a tym samym godnym największej miłości³. Oczywiście, intelekt i wolność w wizji Akwinaty są ściśle ze sobą powiązane⁴.

¹ Ksiądz Janusz Królikowski, dr hab. prof. UPJPII, wykładowca teologii dogmatycznej, dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie (UPJPII); e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl

² M. Bierdiajew, *Głoszę wolność. Wybór pism*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 51.

³ Tomasz z Akwinu, *Sententia Ethicorum* lib. 10, lect. 13: *Sapiens enim diligit et honorat intellectionem, qui maxime amator a Deo inter res humanas*.

⁴ Tenże, *Summa theologiae* I q. 16 a. 4 ad 1: *Voluntas et intellectus mutuo se includunt*.

1. Wolność powszechna

Tak bardzo oswoiliśmy się z wolnością człowieka, że zapomnieliśmy, iż jej przyznanie od urodzenia na trwałe każdemu człowiekowi, czyli nadanie jej wymiaru powszechnego, jest wyłączną zasługą chrześcijaństwa i jego zasadniczym wkładem w kulturę i cywilizację „nowej ery”, czyli ery po Chrystusie. Już Hegel wykazał to w sposób bardzo przekonujący w swojej *Encyklopedii nauk filozoficznych*. Zauważył on znaczącą ewolucję, jaka dokonała się w rozumieniu wolności w świecie starożytnym, który właściwie nie znał idei wolności, a na pewno nie miał idei wolności powszechnej. Píše Hegel: „Nie było żadnej innej idei, o której tak ogólnie byłoby wiadomo, że jest ona nieokreślona, wieloznaczna i wydana na pastwę największych nieporozumień i z tego względu rzeczywiście pozostająca w ich mocy, jak idea wolności, i o żadnej nie mówi się z taką małą świadomością rzeczy. Ponieważ wolny duch jest duchem *rzeczywistym*, to związane z nim nieporozumienia mają ogromne praktyczne konsekwencje, bo od momentu, gdy jednostki i narody uchwyciły w swym wyobrażeniu abstrakcyjne pojęcie istniejącej dla siebie wolności, nie ma niczego innego, co by miało tak nieodpartą siłę. To właśnie ona jako norma jego rzeczywistości stanowi własną istotę ducha. Całe części świata, Afryka i Wschód, nigdy nie miały i wciąż nie mają tej idei. Nie mieli jej Grecy i Rzymianie, Platon i Arystoteles, ani też stoicy. Przeciwnie, wiedzieli oni jedynie, że człowiek jest rzeczywiście wolny dzięki pochodzeniu (jako obywatel ateński, spartański itd.) albo sile charakteru, kultury, czy też dzięki filozofii (mędrzec jest wolny również jako niewolnik, również w kajdanach)”⁵.

Na starożytnym Wschodzie, który znajdował się pod przemożnym wpływem Babilonii, wolność przyznawano zatem tylko jednostkom, głównie władcom, a niekiedy, w wyjątkowych sytuacjach, herosom, którzy odznaczyli się jakimiś osiągnięciami wojskowo-wyzwoleńczymi. Nieco dalej poszła kultura helleńska, która poszerzyła krąg ludzi wolnych, włączając do niego filozofów, a więc ludzi stawiających na pierwszym miejscu poszukiwanie i umiowanie mądrości. Nastąpiło wyraźne przesunięcie akcentów. W stosunku do koncepcji babilońskiej, Grecy dokonali połączenia jej z rozumem, czyli z wewnętrznymi zdolnościami człowieka, chociaż dokonali tego jeszcze w sposób zawężający. Refleksja filozoficzna okazała się jednak niewystarczająca do tego, by przyznać wolność wszystkim ludziom. Nadal była ona „przywilejem” wąskiej grupy wybranych.

Trzeba było dopiero św. Pawła, który wnikliwie interpretując dzieło odkupienia, dokonane przez Chrystusa, mógł powiedzieć w Liście do Galatów: „Ku wolności wyswobodził was Chrystus” (5,1). Trzeba by skorygować to tłumaczenie i powiedzieć bardziej dosłownie i mocniej zarazem: nie tylko „zosta-

⁵ G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 493.

liście wyswobodzeni do wolności”, ale „wyzwoleni do wolności” (*eleutheria eklethete*). Słowo „wyzwolenie” ma głębsze i bardziej ontologiczne znaczenie. Święty Paweł chce wykazać i jednoznacznie powiedzieć, że wolność człowieka jest zbawczym i zbawiennym darem, wysłużonym na krzyżu przez Jezusa Chrystusa, aby dzięki temu darowi każdy człowiek – jako powołany do wolności – mógł dojść do pełnego i dojrzałego człowieczeństwa, a tym samym mógł osiągnąć zbawienie. Dlatego nieco dalej w Liście do Galatów Apostoł stwierdza: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności” (5, 13). Wyzwolona wolność domaga się więc odpowiedzi ze strony człowieka⁶. Warto też zwrócić uwagę, że teologia wolności św. Pawła stanowi wątek przewodni tekstów liturgicznych w okresie wielkanocnym.

Człowiek sam z siebie jest istotą zniewoloną. Źródłem tego zniewolenia albo – właściwiej mówiąc – wielu zniewoleń wewnętrznych i zewnętrznych, których doświadcza człowiek, jest pierwotny upadek – grzech pierworodny, niebędący niczym innym, jak przegranym doświadczeniem wolności. Warto jeszcze sięgnąć do Hegla, który pisze: „Świat otrzymał tę ideę [tzn. ideę powszechnej wolności – J.K.] dzięki chrześcijaństwu, według którego jednostka *jako taka* ma *nieskończoną* wartość, jako że jest ona przedmiotem i celem miłości Boga i tym samym jej przeznaczeniem jest to, by pozostawać w absolutnym stosunku do Boga jako ducha i pozwolić temu duchowi zamieszkać w sobie, co znaczy, że człowiek jest sam w sobie powołany do najwyższej wolności”⁷. Wolność powszechna, jej zrozumienie i przeżywanie domaga się więc teologii, ponieważ na jej gruncie została ona odkryta w kształcie, w którym dzisiaj o niej mówimy i ją przeżywamy.

Ktokolwiek przyjmuje dzisiaj jako własną ideę wolności człowieka w jej uniwersalizmie, powinien znać genezę tej idei, a także przynajmniej jej podstawową treść, gdyż tylko w takim przypadku mówienie o niej będzie miało sens. Powszechna wolność ma swoje zakorzenienie w chrześcijaństwie i tylko na gruncie teologicznym można ją uzasadnić oraz określić jej treść. Nikomu nie udało się udowodnić powszechnej wolności w oparciu o inne założenia niż teologiczne, a więc sytuujące się poza Bogiem⁸. I na odwrót, bez Boga zawsze dochodzi do jej nadużywania albo kwestionowania⁹. Dowiodły tego tragicznie totalitaryzmy ateistyczne XX wieku. Także polski marksizm z drugiej połowy XX wieku dał tego wystarczające dowody, wykazując, że jest on determinizmem, który prowadzi się albo w chaos, albo w zniewolenie, co ostatecznie – w skutkach – prowadzi do takiego samego rezultatu. Ideologie totalitarne, ponieważ kwestionują wolność człowieka, zostały potępione przez Kościół jako antychrześcijańskie, a wspieranie ich przez katolików zostało obciążone ekskomuniką. Dzisiejszy li-

⁶ Por. H. Schlier, *La fine del tempo*, Brescia 1974, s. 247-265.

⁷ G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, s. 493.

⁸ Por. M. Bierdiajew, *Głoszę wolność*, dz. cyt., s. 61.

⁹ Por. H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004.

beralizm jest również systemem ideologicznym skierowanym przeciw wolności, ponieważ jej jedyne źródło widzi – najogólniej mówiąc – w posiadanych zasobach ekonomicznych, a tym samym pozbawia człowieka wolności wewnętrznej. Jednostronny nacisk położony na konsumpcję dóbr, za którym mocno opowiada się liberalizm, prowadzi do zniewolenia w świecie bez cnoty¹⁰. Nie przypadkiem zauważono, że w liberalizmie są bardzo wyraźnie obecne tendencje totalitarne¹¹.

W proponowanej tutaj refleksji omówimy podstawowe aspekty teologii wolności, mając na uwadze potrzebę dalszego rozwijania tego zagadnienia, ponieważ będąc „zagadnieniem granicznym”, jak trafnie zauważono¹², domaga się ono stałe uwagi. Wielość interpretacji i napięć, które w to zagadnienie się wpisują, prowadzi niejednokrotnie do zaciemnienia aspektów zasadniczych. Zwrócimy więc uwagę na kluczowe aspekty wolności: teologiczno-chrystologiczny i soteriologiczno-eklezjalny, a na ich tle na aspekt antropologiczny. Podsumowaniem będzie nawiązanie do aspektu eschatologicznego wolności.

2. Aspekt teologiczno-chrystologiczny

W świetle objawienia Bożego i teologii wolność ludzka jest zawsze widziana jako wolność wobec Boga, który działa w dziejach zbawienia. Człowiek wolny jawi się jako sprzymierzeniec Boga. Konkretna forma jego przymierza z Bogiem – jako akceptacja bądź odrzucenie – zależy od odpowiedzialnej woli, której nie kwestionuje interwencja łaski. Wynika to przede wszystkim z jej darmowości. Ta wolna odpowiedzialność człowieka wobec wezwania, z którym Bóg zwraca się do niego w dziejach, jest pewnym założeniem religijno-antropologicznym; nie da się jej wprost stwierdzić. Nauczanie Kościoła określa wolność jako charakterystyczną i niezbywalną cechę człowieka, ale nie precyzuje jej treści. Zatrzymuje się ono głównie na negatywnym opisie wolności, to znaczy mówi o wolności człowieka od wszelkiego przymusu zewnętrznego i wewnętrznego, od wszelkiego przeznaczenia do zła, przeciwstawia się różnym formom determinizmu i fatalizmu¹³. Wyraźnie potwierdza ten fakt także teologia, która, zajmując się zagadnieniem wolności, ciągle do niego na nowo powraca, stale uzupełniając osiągnięte jej rozumienie.

¹⁰ Por. J. Królikowski, *Nowe wady główne (cz. II: Konsumizm)*, „Homo Dei” 84(2015) nr 2, s. 64-74.

¹¹ Por. M. Schooyans, *La dérive totalitaire du libéralisme*, Paris 1995.

¹² Por. J. B. Metz, *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*, w: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, hrsg. J. B. Metz, W. Kern, A. Darlapp, H. Vorgrimler, Bd. 1, Freiburg–Basel–Wien 1964, s. 287-314.

¹³ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 551-553.

Aby poprawnie określić treść pojęcia wolności, trzeba przede wszystkim uwzględnić szczególnie charakter relacji zachodzącej między Bogiem i człowiekiem. Wobec Boga człowiek nie stoi na pozycji zamkniętego podmiotu (otwartego jedynie intencjonalnie), aby dopiero potem nawiązać z Nim relację za pośrednictwem poszczególnych i przejściowych aktów. Przeciwnie, człowiek jest w relacji z Bogiem w samym swoim bycie, czyli konstytutywnie i ontologicznie w swojej podmiotowości, a zatem jest skierowany do Boga na poziomie bytowym. Bóg zwraca się więc do człowieka w samym centrum jego osobowego bytu. Człowiek zaś istnieje jako istota interpelowana przez tajemnicę Boga, który do niego przemówił. Istnieje nieusuwalna relacja i trwała otwartość stworzenia na Stwórcę, któremu zawdzięcza swoje istnienie (*capax Dei*). Tylko w takiej mierze, w jakiej człowiek oddaje się Bogu i pozostaje do Jego dyspozycji, urzeczywistnia swój osobowy byt, czyli swoją podstawową wolność.

Wynika z tego, że wolność zawsze i wszędzie odznacza się dwoma cechami charakterystycznymi: nigdy nie jest ona czystym i prostym samoposiadaniem się człowieka; przeciwnie, dochodząc do posiadania siebie, człowiek równocześnie otwiera się na transcendencję. Może on posiadać siebie i dysponować swoimi możliwościami, tylko oddając siebie, powierzając się świętej tajemnicy Boga, która – chociaż go nieskończenie przerasta – stale zwraca się do niego, aby go objąć sobą. Wolność jako konstytutywna cecha bytu człowieka aktualizuje się raz za razem, pod warunkiem, że człowiek dobrowolnie powierza się tajemnicy wolności Bożej, która niezależnie wszystkim dysponuje. Z powodu tego podwójnego wymiaru wolność ludzka ma charakter historyczny i ekstatyczny. Jej autonomia, czyli sposób, w jaki konkretnie dysponuje sobą, wynika z mocy, którą Bóg dysponuje nią za pośrednictwem tej dyspozycji, która ma formę historyczną, ale która jednak jest transcendentna i absolutna.

Jak człowiek dochodzi do rozumienia siebie tylko dzięki słowu, z którym Bóg zwraca się do niego w dziejach, tak również jego wolność osiąga konkretny kształt tylko wtedy, gdy wypływa ze słowa Bożego objawionego w dyspozycjach, które kieruje do niego poprzez dzieje. Sam Bóg, w swojej najwyższej wolności, konkretnie umożliwia człowiekowi bycie wolnym. Wolność Boga nie tylko jest więc przyczyną, która „wspomaga” wolność ludzką, ale także źródłem, które konkretnie umożliwia wolność ludzką, powołując ją do istnienia i wyzwala ją. Dzięki wyzwoleniu, które zbliża wolność ludzką do nieskończonej wolności Bożej i z niej ją wyprowadza, ma ona możliwość wypełnienia się, mimo swej ograniczoności. Niestety, to wyzwolenie sprawia, że ludzka wolność może się także zatracić, na co wyraźnie wskazuje katolicka doktryna piekła¹⁴.

¹⁴ Por. J. Królikowski, *Nieskończone miłosierdzie czy wieczne piekło?*, w: *Oblicza miłosierdzia*, red. M. Terka, J. Kapuściński, Ł. Laskowski (*Veritati et Caritati*, t. 5), Częstochowa 2015, s. 85-99.

Bóg obdarował jednak człowieka łaską, czyli zbliżył się do niego z wolnością wyzwalającą. W tej bliskości i za jej pośrednictwem wyzwolił go w szczególny sposób, to znaczy dając mu siebie samego. Jezus Chrystus staje się więc tym „miejscem”, w którym wolność ludzka zostaje wyzwolona, skoro On jest nieodwołalną bliskością Boga, jest boskim „tak”, które weszło w dzieje – „tak”, w którym zostały potwierdzone wszystkie obietnice Boże (por. 2 Kor 1,19-22). Prawda Chrystusa nas wyzwala (por. J 9,32). W Nim wszystko istnieje (por. Kol 1,17). W Nim wolność ludzka osiąga swoją najwyższą postać.

W tym przejrzystym wywodzie wyłania się pewna trudność. W dziejach rozumienia wolności rozwijają się paralelnie dwa pojęcia wolności: pojęcie greckie, które koncentruje się na wolności wyboru (*liberum arbitrium*), a z drugiej strony pojęcie biblijne, rozwinięte przede wszystkim przez św. Pawła, które – przyjmując za punkt odniesienia konkretny los człowieka w dziejach zbawienia – pojmuje wolność jako wyzwolenie dokonane przez Jezusa Chrystusa. Jest to jeden z bardzo trudnych problemów filozoficzno-teologicznych, którego nie da się łatwo rozwiązać z uwagi na kłopot zintegrowania tych dwóch koncepcji. Co więcej, w ciągu wieków kierunki poszukiwanej integracji ulegały ciągłej zmianie. Chrześcijanom starożytnym bliższa była koncepcja św. Pawła¹⁵, natomiast nowożytni bardziej związani są z koncepcją grecką.

Już ojcowie Kościoła, np. św. Grzegorz z Nyssy i św. Maksym Wyznawca na Wschodzie¹⁶, czy św. Augustyn na Zachodzie¹⁷ w swoich refleksjach podejmowali próby uzgodnienia tych dwóch koncepcji, nawet jeśli zdecydowanie była im bliższa biblijna koncepcja wolności. Dowartościowali oni na poziomie teologicznym wolność wyboru, wskazując na ogół, że jest ona wyrażeniem podobieństwa człowieka do Boga. W średniowieczu wykorzystano do wyjaśnienia wolności wyboru metafizykę arystotelesowską, odnosząc ją do koncepcji władz duszy i ich relacji z aktualną jednością człowieka. W pewnym sensie pomniejszono wówczas aspekt teologiczny wolności, to znaczy wyzwolenie wolności ludzkiej, sprowadzając go do kwestii zasługiwania na zbawienie, ale równocześnie dokonano wyraźnego otwarcia chrześcijańskiej koncepcji wolności na koncepcje, które pojawiają się w czasach nowożytnych i współczesnych.

Bardzo pouczająca i stale godna uwagi jest jednak koncepcja wypracowana przez św. Tomasza z Akwinu¹⁸. Wskazuje on, że człowiek wchodzi w relację

¹⁵ Ta koncepcja odgrywa dominującą rolę także dzisiaj na chrześcijańskim Wschodzie – por. Ch. Yannaras, *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in occidente*, Bologna 1984; K. Delikostantis, *L'ethos della libertà*, Sotto il Monte 1997.

¹⁶ Por. J. Gäith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nyse*, Paris 1953; B. de Angelis, *Natura, persona, libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Roma 2002, s. 79-124.

¹⁷ Por. A. Trapè, *S. Agostino: Introduzione alla Dottrina della Grazia*, t. 2: *Grazia e libertà*, Roma 1990.

¹⁸ Por. C. Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Rimini 1983, s. 13-55.

z Bogiem nie po nawiązaniu wolnej relacji z samym sobą w osiągniętym samoposiadaniu, ale przeciwnie – Bóg jest już obecny w każdym akcie osobowym człowieka jako przyczyna poruszająca (*principium*) i jednoczący wszystko horyzont (*finis*)¹⁹. Jest On obecny i przyczynia się do aktualizacji tych aktów osobowych i pierwotnych swobód oraz poznania, przez które człowiek istnieje jako człowiek. Bóg, jako *finis ultimus*, jest obecny w tych aktach, prowadząc do tego, by człowiek przekroczył siebie i wzniósł się do Niego (*appetitur in omni fine*)²⁰. Przez to przekraczanie Bóg dokonuje unifikacji człowieka w całości, integralności i wewnętrzności jego bytu osobowego. Z tej racji wola, którą Bóg nieustannie pobudza do przyłgnięcia do Niego przez wolność poszczególnych aktów, jawi się jako zdolność unifikacji człowieka (*potentia maxime communis*²¹, *a qua habent unitatem omnes actiones humanae*²²). Wola może jednak prowadzić do jedności wszystkie siły człowieka tylko o tyle, o ile została wcześniej zunifikowana i zachowana w jedności przez transcendencję. Wola jest mocą wyzwalającą, ponieważ została już wyzwolona; jest mocą, która dysponuje, ponieważ cel ostateczny już nią zadysponował²³. Bóg jest przyczyną wyzwalającą wolną podmiotowość. Jego „wezwanie” i Jego „impuls”, które zawsze są uprzednie²⁴, zwracają się do człowieka przede wszystkim w jego wolnym „ja osobowym” i to ono zostaje wyzwolone. Człowiek może całkowicie dysponować sobą tylko pozostając w relacji z Bogiem i w takiej mierze, w jakiej całkowicie się Mu poddaje (*quamdiu anima meneret Deo subdita, tamdiu in homine inferiora superioribus subdebantur*)²⁵. Aspekt antropologiczny i teologiczny wolności łączą się tutaj wewnętrznie ze sobą.

3. Aspekt soteriologiczny i eklezjalny

Rozważany dotychczas aspekt teologiczny i chrystologiczny pojęcia wolności określa horyzont, na którym można usytuować i teologicznie rozumieć wolność w tej konkretnej formie, jaką przyjmuje ona w dziejach zbawienia, to znaczy jako włączoną w kontekst jedynej chrystocentrycznej historii odkupienia.

Według świadectwa Biblii, na początku dziejów zbawienia człowiek dopuścił się obciążonego winą nadużycia wolności. Odrzucił akceptację siebie jako kogoś, kto został już wzięty w posiadanie (Rdz 3). Odrzucił, że został powołany

¹⁹ Por. Tomasz z Akwinu, *De veritate* q. 22 a. 2, ad 1.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Tomasz z Akwinu, *In II Sententiarum* q. 26 a. 1, 3, ad 3.

²² Tomasz z Akwinu, *De unitate Verbi incarnati* c. 5.

²³ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II q. 4, a. 4 ad 2.

²⁴ Por. tamże, I-II q. 9 a. 4 i 6; II-II q. 2 a. 9 ad 3.

²⁵ Tamże, I q. 94 a. 4.

do istnienia przez Boga (Rdz 1, 19) i chcąc być autonomiczny, czyli dysponować sobą w sposób totalny, usiłował niejako ukryć przed samym sobą ten podstawowy fakt, że jego egzystencja zależy od wolności Bożej. Odrzucając Boga, człowiek uległ więc wielorakiemu rozbiciu²⁶, pozbawił się wewnętrznej siły i popadł w nie-wolność, w niewolę grzechu i śmierci, które dogłębnie i boleśnie znaczą jego stan zatracenia, z którego nie może wyjść o własnych siłach. Mimo że wolność ludzka w swoim istotnym źródle nie uległa destrukcji z powodu grzechu pierwotnego i pożądliwości, która jest jego wyrażeniem materialnym, ale została tylko „zraniona” i „ograniczona”, to jednak wraz z nią człowiek jest radykalnie niezdolny do jakiegokolwiek działania w porządku zbawczym; jest niezdolny do osiągnięcia usprawiedliwienia, na które pozostaje wciąż ukierunkowany na mocy pierwotnego zamysłu Boga, którego trwały obraz nosi w sobie. W tej sytuacji nawet prawo staje się okazją do grzechu, jak podkreśla św. Paweł (por. Rz 3,20). Człowiek, nie rozumiejąc wolności, chce poddać zachowanie prawa swojej zdolności samodeterminacji (chce usprawiedliwić siebie za pomocą prawa), ale zdaje sobie sprawę, że nieustannie przekracza go to, co jest od niego wymagane, a to skłania go do okazywania sprzeciwu, a nawet do buntu. Trzeba więc, aby najpierw wolność ludzka została wyzwolona i uzdolniona do uczestniczenia w dziejach zbawienia przez dokonywanie dzieł zbawczych.

To działanie uzdalniające i podnoszące wyzwolenie wolności ludzkiej dokonuje się wyłącznie za pośrednictwem łaski udzielanej przez Boga człowiekowi w sposób całkowicie darmowy. To łaska, jako wyrażenie miłującej woli Bożej, „sprawia i chcenie, i działanie” (Flp 2,13), przy czym wolność pozostaje rzeczywiście wolna pod uprzedzającym działaniem łaski. Wolność powinna więc odpowiadać dobrowolnie na ten wpływ łaski, chociaż może jej brakować z powodu grzechu lub człowiek może ją wprost odrzucić. W tym znaczeniu zasługujące działanie człowieka, mające na celu osiągnięcie zbawienia, jest – jeśli traktować je całościowo – wyrażeniem wolnej dyspozycji ludzkiej, sprawionej przez łaskę Bożą, a zarazem jest totalnym wyrażeniem tego, czego dokonuje ludzka wolność w ten sposób wyzwolona.

Łaska, która wyzwala, jest zawsze łaską Jezusa Chrystusa. Jego dzieło odkupieńcze stało się źródłem wolności człowieka, który z powodu winy Adama i winy osobistej znalazł się w sytuacji zawnionego zniewolenia. „Chrystus wyzwolił nas ku wolności” (Ga 5,1), a Jego Duch, jako Duch wolności (por. 2 Kor 3,17), swoją obecnością daje nam do dyspozycji tę wyzwoloną wolność. Jeśli Kościół kontynuuje historycznie i światu ukazuje widzialnie tego Ducha Chrystusa, wtedy jest także widzialnością, pierwotnym sakramentem Ducha - wolnością naszej wolności. Kościół ukazuje, że mamy tę wolność Bożą, i spra-

²⁶ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II q. 73 ad 3: *Amor Dei est congregativus [...] sed amor sui disgregat.*

wia, że ją rzeczywiście mamy; udziela jej nam za pośrednictwem swego słowa i swoich sakramentów, przede wszystkim sakramentu chrztu. Sakramenty wyzwalają człowieka z niewoli grzechu i śmierci – wyzwalają do wolności dzieci Bożych (por. Rz 6,11).

4. Aspekt antropologiczny

Jak wolność człowieka wyraża się wobec Boga i w stosunku do Boga, tak też jest ona zawsze specyficzną składową jego bytu; w relacji do niej człowiek manifestuje swój byt i dysponuje sobą. W tym miejscu zwrócimy więc uwagę na wymiar antropologiczny wolności człowieka, starając się określić jej główne aspekty.

Wolność jako wolność bytu

Teologia traktuje wolność jako podstawowy i nieusuwalny aspekt bytu człowieka. Według niej, wolność nie tylko manifestuje się w czynach spełnianych zbawczo, ale także stanowi cechę transcendentną bytu ludzkiego. Być człowiekiem oznacza należeć do siebie samego jako „podmiot” – należeć w sposób transcendentny i niezbywalny. W tym znaczeniu „być człowiekiem” oznacza po prostu „być wolnym”. W tej perspektywie człowiek jawi się jako ten byt, który jest zwrócony do siebie samego, który zawsze pozostaje najpierw w relacji z sobą samym jako podmiotem – nigdy nie jest po prostu naturą, ale zawsze jest osobą. Nie można o nim nigdy powiedzieć, że „może być”, gdyż zawsze jest obecny w swojej pełni strukturalnej. Nie dzieje się w nim nic, co sytuowałoby się poza tą relacją z sobą samym. W żadnym wypadku nie można przejść ponad jego „ja” – „ja” ludzkie nie może być zastąpione lub wyjaśnione przez nic innego. Chodzi o coś, czego nie można wyprowadzić z czegoś innego – o coś, co nie opiera się na czymś innym. W taki sam sposób człowiek jest nieporównywalny z niczym innym; nie można nim w żaden sposób dysponować w ramach jakiegoś systemu; nie może zostać podporządkowany żadnej kategorii ani nie może być związany z żadną ideą. Także w tym znaczeniu II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* podkreśla, że człowiek jest „na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo” (nr 24). W sensie głębszym - jest „nietykalny”, ale równocześnie jest „samotny” – nie jest niczym chroniony, nosi na sobie „płaszcz” tej samotnej i wyodrębnionej autonomii, z której nigdy nie będzie się mógł „wyzwolić”. Tu wyłania się blask, godność osobowości i – odpowiednio – ontologiczna wolność człowieka. Wyłania się tutaj także powaga i ciężar ludzkiej egzystencji.

W tym miejscu należy zauważyć, że potrzebna była pewna myśl antropologiczna, która pozwoliła na stopniowe wydobywanie oryginalnego charakteru pod-

miotowego bytu ludzkiego, unikająca błędu skrajnego zobiektywizowania owe- go bytu przez usytuowanie go na poziomie jakiegoś bytu „uniwersalnego”, który poprzedzałby byt konkretny, czyli zindywidualizowany. Było również potrzebne myślenie, które nie pozwalałoby na sprowadzenie „osoby” do „natury”, jak mia- ło miejsce w kosmocentrycznej interpretacji bytu u Greków. Tylko myśl, która – spotykając się z duchem objawienia – otwarła się na pozytywny, nieusuwalny i niepoddający się sztywnemu zobiektywizowaniu charakter podmiotu historycz- nego, mogła uchwycić podstawową wolność ontologiczną człowieka. W tym znaczeniu „wyzwolenie” człowieka dokonane przez chrześcijaństwo, umożli- wiając zarazem pogłębione rozumienie człowieka, wyraziło się w dziejach myśli antropologicznej poszerzeniem spojrzenia na podstawową i uniwersalną oryginalność podmiotowości ludzkiej. Dzięki temu w rozumieniu człowieka mogło dokonać się przejście z horyzontu „natury” na horyzont „wolności”, który jest w najwyższym stopniu horyzontem chrześcijańskim, a zarazem uniwersalnym. Warto zauważyć, że w tym kontekście można ontologicznie uzasadnić wolność sumienia ludzkiego. Święty Tomasz z Akwinu jako pierwszy zaproponował po- głębione ontologicznie rozumienie człowieka jako podmiotu, który posiada sie- bie w poznaniu i w wolności. Dzięki temu Akwinata, również jako pierwszy, mógł uzasadnić i rozwinąć tezę, że sumienie indywidualne jest nietykalne a jego sąd ma charakter ostateczny, w związku z czym może być sumienie błędne, które zobowiązuje w sposób absolutny²⁷.

Wolność jako władza duchowa

Przy coraz głębszej analizie oryginalności ontologicznej człowieka, a zwsz- cza jego „podmiotowości”, pokazuje się coraz wyraźniej, że moce człowieka nie osiągają zwięźczenia w przedmiocie, do którego się zwracają, ale w samym czło- wieku (*reditio completa subiecti in se ipsum*). „Moce” posiadane przez człowieka są jego wielorakimi osobistymi sposobami wyrażania siebie samego – są wyra- żeniami możliwości ontologicznych człowieka. Toteż wolność nigdy nie sprowa- dza się do prostego aktu, który zwraca się do przedmiotu, do prostego wyboru „między” poszczególnymi przedmiotami. Przeciwnie, jest ona dla człowieka, który wybiera między takimi przedmiotami, realizując siebie samego. Tylko w tej wolności, w której „ma władzę nad sobą”, człowiek będzie także „wolny” w sto- sunku do materii swoich aktów osobistych. Będzie mógł czynić lub nie czynić tego lub tamtego ze względu na realizację siebie.

Wolność człowieka jest jego władzą radykalną. Sytuuje się ona w tej głębi, w której poszczególne władze (poznanie, wola) i wymiary (intelekt, świat, dzieje, wspólnota) bytu człowieka nie są jeszcze rozdzielone, ale tworzą jedną całość, z której niejako emanują. Wynika z tego, że wolność może i musi włączyć je

²⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II q. 19 a. 5; *De veritate* q. 17, a. 4.

wszystkie w służbę sobie. Wolność jest *facultas utriusque*, to znaczy rozumu i woli – jest *potentia communis*, jak mówi teologia klasyczna, na co zwróciliśmy już uwagę. Przekonanie, że w kwestii wolności nie można być w sensie ścisłym ani „intelektualistą”, ani „woluntarystą”, zyskuje coraz więcej zwolenników w teologii. Najnowsze interpretacje starają się złagodzić zbyt schematyczne koncepcje, które zostały wypracowane w dziejach kształtowania się rozumienia wolności, czyli z jednej strony intelektualizm arystotelesowsko-tomistyczny, a z drugiej woluntaryzm augustyńsko-franciszkański. Te nowe interpretacje usiłują ponadto pokazać, że koncepcja wolności, proponowana przez klasyczną tradycję dotyczącą intelektu i woli, stanowi nierozzerwalny spłot. Bardzo dobrze wyraził go św. Tomasz z Akwinu, gdy zauważył: *Radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa, est ratio*²⁸.

Jako władza radykalna, wolność jest także „władzą całościową” – sama jedna wprawia w ruch „całego” człowieka (wraz z całością relacji nawiązanych ze sobą, ze światem, z jego początkiem i z jego przeznaczeniem, z Bogiem). Wolność jest zawsze aktem osobistym spełnianym przez człowieka, który wybiera między różnymi przedmiotami (*circa media*) w celu nadania całościowego ukierunkowania swojej egzystencji wobec Boga (*circa finem*). Jest prawdą, że ta zasadnicza intencja wolności znajduje swoje urzeczywistnienie rozłożone w czasie i że kompleksowy sens życia, do którego stale się dąży („opcja fundamentalna”), często pozostaje pusty i niespełniony w swojej zawartości, ale jest także prawdą, że nie każdy pojedynczy akt wolności ma taką samą aktualną „głębię” i taki sam „radykalizm”, chociaż każdy z nich realizuje się na horyzoncie całego bytu ludzkiego i to nadaje mu właściwą rangę i powagę.

Wizja wolności jako absolutnego wyrażenia pełni bytu ludzkiego jest już zapowiadana w biblijnym pojęciu serca i jego pierwotnych aspiracji²⁹. Nade wszystko jednak nabiera szerokiego znaczenia w tradycji filozoficzno-teologicznej, nawiązującej do św. Augustyna, zwłaszcza myśli Pascala, Kierkegaarda, Blondela³⁰. Także św. Tomasz z Akwinu zna podstawową dyspozycję człowieka, uformowaną przez wolność, gdy – według niego – „akt pierwszy” jest zawsze „aktem totalnym”, ukierunkowującym całego człowieka i „wirtualnie” jest ciągle obecny we wszystkich jego poszczególnych aktach³¹. Należałoby tutaj uwzględnić także ważne dla Akwinaty zagadnienie instynktu (*instinctus*). To ujęcie znalazło odzwierciedlenie w jego koncepcji religijności jako aktu totalnego, będącego szczytowym aktem wolności człowieka³².

²⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II q. 17 a. 1 ad 2.

²⁹ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, kol. 416-417.

³⁰ Por. E. Przywara, *Augustinisch. Ur-Haltung des Geistes*, Einsiedeln 1970.

³¹ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II q. 89 a. 6; *De veritate* q. 28 a. 3 ad 4.

³² Por. A. Valsecchi, *Il fine dell'uomo nella teologia di Tommaso d'Aquino. Un percorso attraverso le opere maggiori*, Roma 2011.

Ta całość człowieka, obecna w akcie wolności, nie może być uchwycona w sposób refleksyjny. Akt wolności w swoim źródle jest tak głęboki i totalny, że refleksja nie może potraktować go na sposób „przedmiotu” ani wyodrębnić go z tej całości bytu ludzkiego, do którego człowiek zmierza w swojej wolności, w której wyraża się jako nieodróżniana jedność i nieredukowalna oryginalność. W tym sensie wydarzenie sprawiane przez wolność nigdy nie może zostać wyrażone przez rozum, który w swojej pracy refleksyjnej zawsze odsyła do tego, co uniwersalne. Refleksja pozostaje konieczna niejako „na zapleczu” egzystencji dobrowolnie realizowanej, a ta ze swej strony pozostaje koniecznie ukryta w swojej treści, ponieważ nigdy nie jest całkowicie zobiektywizowana. Stwierdzając to, nie można jednak powiedzieć, że działanie wolności pozostaje pod znakiem irracjonalizmu; przeciwnie, realizuje się ona w jasności ponadrefleksyjnej tego pierwotnego rozumienia, które towarzyszy wolnej samorealizacji bytu ludzkiego (jako głęboka realizacja wszystkich mocy człowieka). Wszystkie pojedyncze akty i postawy człowieka zawsze rodzą się z tego pierwszego „bycia wolnym” i z tego niejako wstępnego „ukierunkowania”, które charakteryzują byt ludzki. Wynika z tego konkretnie, że człowiek nigdy nie będzie mógł w pełni refleksyjnie uchwycić swojej podstawowej dyspozycji moralnej, kształtowanej na gruncie swego odniesienia do Boga. Nie ma on do dyspozycji jakiegoś doskonałego „rachunku sumienia”, za pośrednictwem którego można by się osądzić i rozgrzeszyć na mocy wyroku wydanego przez ten osąd. W wolnej aktualizacji swojej egzystencji pozostaje on zawsze tym, który poddał się sądowi Bożemu bez kolejnych apelacji, a jego wolność ukazuje tutaj także to, czym jest ona w swojej pierwotnej głębi – wolnością wyalienowaną w stosunku do siebie samej i oddaną do dyspozycji Bogu. Analogicznie, także wiara jako akt wolny nigdy nie będzie mogła być całkowicie przeniknięta na drodze refleksji ani przez nią (to znaczy z zewnątrz) jakoś wzmocniona. Jest w końcu niemożliwe, aby człowiek doszedł refleksyjnie do pewności swojego stanu zbawienia lub usprawiedliwienia, stanu, który zawsze jest przeniknięty wolnością osobistą.

Brak zobiektywizowanej pewności, który towarzyszy każdemu aktowi wolności – wynikający z tego, że chce ona objąć wszystkie władze i możliwości człowieka – budzi w człowieku niepokój czy nawet jakąś odrazę. Zarazem jednak chroni człowieka przed zuchwałością osiągnięcia faryzejskiej lub skrupulatnej pewności bycia wolnym, a tym samym pomniejszenia samej wolności przez podporządkowanie jej jednostronnie rozumowi. Człowiek unika też w ten sposób niebezpieczeństwa podporządkowania sobie Boga, które byłoby realne zawsze wtedy, gdyby był on skrajnie pewny, że poprawnie wyraża swoją relację do Boga. W błąd tego typu wpadają wszystkie postacie gnozy, które grzeszą przede wszystkim pewnością osiągniętej przez siebie wiedzy, widząc w niej gwarancję osiągnięcia zbawienia.

Wolność rozpatrywana formalnie jest w końcu „władzą definitywną”. Przywołuje ona władzę sprawczą człowieka w stosunku do dziejów. Człowiek stoi

na stanowisku otwartości w kierunku przyszłości związanej z jego nieokreślonymi możliwościami. Nie jest bytem „spełnionym” i jako podmiot musi stawać się – przez wolność – tym, czym jest. Wolność oznacza więc posiadanie przez człowieka władzy „czynienia się”, to znaczy stawania się sobą przez swoje czyny oraz zwracania się do przyszłości, nawet jeśli pozostaje ona zawsze nieokreślona i „nieprzenikniona”, niejako uprzedzając jej spełnianie się. Człowiek realizuje się, gdy wyraża i utrwała takie możliwości w definitywnym wymiarze decyzji historycznej, jedynej i nieodwołalnej, decyzji, przez którą i w której obejmuje całą przeszłość swojego bytu, by budować nim przyszłość; decyzji, którą sprawia nadejście tego, czego jeszcze nie ma. Wolność jest dla człowieka władzą definiowania się w ramach horyzontu nieokreślonych możliwości. Przez wolność człowiek określa swoją pozycję i kształtuje swoją konsystencję, oblicze i kształt; przez nią osiąga stabilność w nieprzewidywalnym biegu swojej egzystencji oraz formuje podstawy swojej wieczności. Staje się rzeczywiście *causa sui*.

Jako podmiot – czyli ten, kto jest obciążony sobą – osiąga tę wieczność nie na innej drodze, jak tylko „od wewnątrz”, to znaczy na drodze wolnej autodeterminacji, którą dysponuje sobą przed Bogiem (wolne decydowanie sobą, konkretnie umożliwiane przez łaskę, która już zadysponowała wolnością, dokonując zarazem jej wzmocnienia). W tej decyzji konkretne „stawanie się” człowieka, czyli jego indywidualne dzieje, w gruncie rzeczy nie są przenoszone na to, co nieokreślone i niedefinitywne, ale sytuują się na horyzoncie określoności. W tym sensie także konieczność nie móc czynić więcej nie jest sprzecznością, ale formalnym efektem wolności właściwie rozumianej. Jeśli więc teologia stwierdza, że człowiek, który posiadał wieczną szczęśliwość, kocha Boga w sposób „konieczny”, to ta konieczność jest także wyrażeniem jego wolności. Także konieczny i stały upór potępionych w stosunku do Boga nie jest powodowany – według św. Tomasza z Akwinu – nowym aktem zemsty Boga, ale jawi się wyłącznie jako wewnętrzna konsekwencja zawinonego i ostatecznego oddalenia człowieka od Boga, sięgającego poza śmierć. Konkretna realizacja wolności zakłada więc koniecznie wierność i posłuszeństwo, na co konsekwentnie zwraca uwagę tradycja biblijna. Kaprys, który w imię wolności uważa, że może zaczynać zawsze od początku i zawsze może unieważnić to wszystko, co zostało uczynione jako wyrażenie samego siebie, jawi się natomiast jako największe niebezpieczeństwo dla wolności i autonomii człowieka. Kaprys nie zamierza uznać za ważne tego wszystkiego, co miało miejsce w historycznym stawaniu się, właśnie z tej racji, że zamierza pozostawić go na poziomie obojętności stawania się czysto naturalnego.

Wolność w egzystencjalnym urzeczywistnieniu

Wolność człowieka, będąc wolnością skończoną, na stałe sytuuje się między osobą i czynem, jak można by powiedzieć, odwołując się do języka i propozycji antropologicznej kard. Karola Wojtyły. Konkretną manifestacją tego

„napięcia” jest cielesna i materialna konstytucja wolności. W chwili samorealizacji jest ona już wyalienowana, gdyż możliwości jej czynów są związane z warunkami materialnymi, których czyn nie może sobie sam wytworzyć, ale które są już uprzednio dane jako „material” konieczny do jego realizacji i z którymi się nierozdzielnie łączy.

Ta materialność cielesna warunkuje także szczególny charakter wolności ludzkiej, a mianowicie jest ona określona okolicznościami, a w konsekwencji jest ona wystawiona, niejednokrotnie także bardzo boleśnie, na wpływy zewnętrzne. Sytuuje się ona wewnątrz świata, to znaczy tego wszystkiego, od czego zależy jej autonomiczna władza, i przez ten świat jest interpelowana, a ponieważ nie może go uniknąć, dlatego też świat stanowi poniekąd wewnętrzny aspekt jej samorealizacji. Jeśli więc chce być realną wolnością, nie może opierać się na jakimś arbitralnym założeniu duchowym³³ ani na absolutnej autonomii wewnętrznej, ale zawsze musi być podjęciem istniejącej już sytuacji i posłuszeństwem względem niej jako zgoda wewnętrzna na to, co przychodzi z zewnątrz. Właśnie ta sytuacja – w swojej nieuniknioności i ciemności – wydaje się być dla wiernego materialną konkretyzacją najwyższych wymogów stawianych przez Boga, stanowiąc także „próbę” dla wolności ludzkiej w jej wyrażaniu się. Z tej racji autentyczność działania ludzkiego i pełnienie powołania domaga się pogłębionej znajomości świata, w którym się żyje i działa, szczególnie tych czynników, które mogą mieć wpływ na dokonywanie wyborów i podejmowanie decyzji. Nie jest to luksus, ale życiowa konieczność. W szerszej perspektywie dotyczy to także Kościoła, pełniącego swoją misję, której celem jest prowadzenie człowieka do podejmowania odpowiednich wyborów; musi dobrze znać i rozumieć świat, w który jest zanurzony.

Ta sytuacja, którą określa świat i która zawsze wywiera wpływ na wolność ludzką, nie tylko jest wyrażeniem przyczyn materialnych (czynniki dziedziczne, predyspozycje, konstytucja itd.), ale także przyczyn wolnych. Z tej racji i w tej mierze, która z tego wynika, nosi ona w sobie tendencje i ukierunkowania determinujące, w jakim kierunku powinien iść wolny akt realizacji, pojawiający się w jej kontekście. Z powodu tego uwarunkowania wolność nigdy nie ma neutralnego i bezwarunkowego punktu wyjścia, ale przeciwnie – zawsze znajduje się pod wpływem jakiejś wcześniejszej decyzji. Jej sytuacja sprawia, że znajduje się ona zawsze pod wpływem jakiejś „pokusy” – wolność uwarunkowana przez istniejącą sytuację jest zawsze wolnością jako „kuszona”. Po grzechu pierwotnym zawsze istnieje jakiś „nacisk” na ludzką wolność, w większym bądź mniejszym stopniu warunkujący jej urzeczywistnianie się. Każda sytuacja, w której znajduje się człowiek, niejako w sposób uprzedni wpływa na jego wolność, a tym samym także na jego decyzje. Może ona sięgnąć nawet tak daleko, że

³³ Po Martinie Heideggerze w formułowanych propozycjach tego typu bardzo często stosuje się dzisiaj pojęcie „projektu”, nie zważając na jego ateistyczne konotacje.

wpływa na relację człowieka w stosunku do Boga, oddalając od Niego, a nawet budząc sprzeciw w stosunku do Niego. Ujawnia się to z całą oczywistością, gdy człowiek znajduje się w sytuacji, której nie jest w stanie uniknąć, jak na przykład ma miejsce w przypadku bólu i śmierci. Nie można takiej sytuacji traktować naiwnie, ponieważ nigdy nie ma sytuacji neutralnej, ale przeciwnie – skłania ona wolność do wycofania się, a nawet do poddania się jej naciskowi. Taka sytuacja domaga się „duchowej walki”³⁴.

Ze skończonością, cielesnością i uwarunkowaniem sytuacyjnym, które charakteryzują wolność ludzką, jest ściśle powiązana jej wewnętrzna czasowość: „rozbiecie” na poszczególne akty, przez które za każdym razem przechodzi jej samorealizacja. Wewnętrzna spójność wolności posiada rysy prawdziwej historii. Jeśli wolność ma jako cel decyzję, która ożywia jej definitywne ukierunkowanie, to jednak nie ona jest wyrażeniem w niejako „czystej formie” wolności stworzonej, ale urzeczywistnia się ona za pośrednictwem długiej serii aktów. Z tej racji istnieje możliwość nowego ukierunkowania autonomii, nawrócenia i pokuty.

5. Aspekt eschatologiczny

Człowiek jest wolny dzięki wyzwoleniu dokonанemu przez dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa, ale zarazem jest jeszcze w drodze do pełnej wolności, czyli wolności ostatecznie spełnionej. Jest to paradoks religijno-antropologiczny, ale ostatecznie ukazuje on wielkość człowieka, który jest w najwyższym stopniu szanowany przez Boga. W tym paradoksie wyraża się prawda, że człowiek jest jedynym stworzeniem chcianym przez Boga „dla niego samego”. Dla samego człowieka tak rozumiana wolność w najwyższym stopniu jawi się jako „powołanie”. Jak więc definitywny zamysł Boży w Jezusie Chrystusie w odniesieniu do człowieka musi jeszcze urzeczywistnić się eschatologicznie, tak również wolność człowieka, która w tym zamyśle zakorzenia swoją konkretną możliwość, musi jeszcze objawić się i ukazać w swojej pełni. W tej chwili zatem wolność jest jeszcze w drodze do siebie samej, ciągle poddana wpływom „ciała grzechu”, który usiłuje zamknąć ją w sobie, podczas gdy ona, pod wpływem łaski, powinna dokonać przekształcenia tego „ciała” w „tak” wypowiedane Bogu, w to „tak” wypowiedane totalnie w stosunku do siebie samej i które może jej pozwolić wniknąć w głęboką tajemnicę, którą nosi w sobie. „Wolność i chwała dzieci Bożych”, która jest zapowiadana człowiekowi „w nadziei” (Rz 8,12), czeka jeszcze na spełnienie się w wiecznej tajemnicy Boga, ale na pewno się spełni, jak zapewnia nas wiara.

³⁴ Ma rację tradycyjna teologia, sugestywnie odradzająca się dzisiaj, odwołująca się do pojęcia „walki”, aby określić zadania człowieka w stosunku do sytuacji, w której żyje i podejmuje decyzje.

“It is for freedom that Christ has set us free” (Galatians 5:1). Theological aspects of human freedom

Summary

The discovery of universal freedom is an achievement of Saint Paul, and an achievement of the Church is a consequent propagation of this fact throughout the centuries. The Christian character of this discovery was already noticed by Hegel. In today's world, so strongly marked by the search of freedom it is necessary to reiterate the Christian vision of freedom which is a universal one. This vision is profoundly theological in character and deeply rooted in the mystery of redemption brought by Jesus Christ. This article touches upon this fact and points out its certain aspects, especially the soteriological one. Bearing in mind the theology of freedom we cannot ignore its abundant anthropological references. The article recalls the proposition of St. Thomas Aquinas, which has been largely accepted by Catholic theology and constitutes a benchmark of anthropological philosophy which has a special application in ethics. Christian tradition stresses the fact that for a human, freedom is above all “a vocation”. Therefore, on the one hand God's definite design through Jesus Christ concerning man has to find its eschatological realization, on the other hand man's freedom which is solidifying in this design has to revel and show itself to the full. Undoubtedly, the eschatological issue in Christian vision of freedom is worth mentioning as well.

Keywords

human, freedom, liberation, redemption, Jesus Christ, human deed, vocation

Słowa kluczowe

człowiek, wolność, wyzwolenie, odkupienie, decyzja, czyn ludzki, powołanie

Bibliografia

- Angelis B. de, *Natura, persona, libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Roma 2002.
- Bierdiajew M., *Głoszę wolność. Wybór pism*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1999.
- Delikostantis D., *L'ethos della libertà*, Sotto il Monte 1997.
- Fabro C., *Riflessioni sulla libertà*, Rimini 1983.
- Gaïth J., *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953;
- Hegel G. W. F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990.
- Królikowski J., *Nowe wady główne (cz. II: Konsumizm)*, „Homo Dei” 84(2015) nr 2, s. 64-74.
- Królikowski J., *Nieskończone miłosierdzie czy wieczne piekło?*, w: *Oblicza miłosierdzia*, red. M. Terka, J. Kapuściński, Ł. Laskowski (*Veritati et Caritati*, t. 5), Częstochowa 2015, s. 85-99.
- Lubac H. de, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004.
- Metz J. B., *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*, w: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, hrsg. J. B. Metz, W. Kern, A. Darlapp, H. Vorgrimler, Bd. 1, Freiburg–Basel–Wien 1964, s. 287-314.
- Przywara E., *Augustinisch. Ur-Haltung des Geistes*, Einsiedeln 1970.

- Rahner K., H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.
- Schlier H., *La fine del tempo*, Brescia 1974.
- Schooyans M., *La dérive totalitaire du libéralisme*, Paris 1995.
- Tomasz z Akwinu, *De veritate*.
- Tomasz z Akwinu, *Sententia Ethicorum*.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*.
- Tomasz z Akwinu, *De unitate Verbi incarnati*.
- Trapè A., *S. Agostino: Introduzione alla Dottrina della Grazia*, t. 2: *Grazia e libertà*, Roma 1990.
- Valsecchi A., *Il fine dell'uomo nella teologia di Tommaso d'Aquino. Un percorso attraverso le opere maggiori*, Roma 2011.
- Yannaras Ch., *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in occidente*, Bologna 1984.

Paweł Kiejkowski¹

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Wtajemniczenie chrześcijańskie bramą i drogą do nowego życia paschalnego

Refleksja na kanwie propozycji
bpa Zbigniewa Kiernikowskiego

„Ludzie uwolnieni z mocy ciemności przez sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia razem z Chrystusem umarli, razem z Nim pogrzebani i zmartwychwstali, otrzymują Ducha przybrania za synów i odprawiają z całym ludem Bożym pamiątkę Śmierci i Zmartwychwstania Pańskiego”². Tymi słowami rozpoczyna się *Wprowadzenie ogólne do Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowanych do zwyczajów polskich*, które zostało wydane w języku polskim prawie trzydzieści lat temu w roku 1988, jako owoc wskazań Soboru Watykańskiego II. Kościół dostrzega potrzebę istnienia w poszczególnych diecezjach instytucjonalnej drogi inicjacji chrześcijańskiej dla dorosłych, którzy pragną stać się uczniami Jezusa Chrystusa. Jednocześnie truizmem wydaje się powtarzanie przekonania, które wypowiada od dłuższego już czasu tak wielu polskich duszpasterzy, teologów, chrześcijan o konieczności organizacji w kościołach lokalnych oraz większych parafiach specjalnych miejsc, w których będzie można stopniowo przeżyć pochrzcielne wtajemniczenie dla dorosłych. Wielu z nich, chociaż przyjęło sakramenty chrztu, bierzmowania, Eucharystii na początku swojego życia, to jednak wobec życiowych wyzwań doświadcza istotnych egzystencjalnych braków w swojej formacji chrześcijańskiej. Część z nich odnajduje swoje miejsce w różnych wspólnotach kościelnych, na przykład w Doremowym Kościele czy na Drodze Neokatechumenalnej. Ale nie wszyscy. Wciąż

¹ Ksiądz Paweł Kiejkowski, dr hab., (ur. 1968); prezbiter archidiecezji gnieźnieńskiej, adiunkt w Zakładzie Teologii Dogmatycznej, Fundamentalnej i Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: pkiejkowski@wp.pl

² *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, w: *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988, s. 9 [dalej OCWD].

szukamy nowych form katechumenatu przed- i pochrzcielnego, który odpowiadałby sytuacji Kościoła w Polsce. W dorobku polskiej myśli teologicznej i duszpasterstwa znajdujemy wybitne prace ks. bpa Wacława Świerżawskiego³, twórcy pierwszego katechumenatu w Polsce, ks. prof. Czesława Krakowiaka⁴ czy s. prof. Adelajdy Sielepin⁵. Jedną z takich propozycji, szczególnie wartą zauważenia z racji jej zakorzenienia biblijnego, liturgicznego, teologicznego i egzystencjalnego, jest ta, którą proponuje bp Zbigniew Kiernikowski, pasterz diecezji legnickiej. Wybór mój nie jest więc przypadkowy. Rzeczywistość chrztu świętego przewija się stale w bardzo wielu jego tekstach naukowych oraz popularyzujących, a także w głoszonych homiliach i katechezach. Chrzest, jako fundament życia chrześcijańskiego, stanowi przede wszystkim podstawę jego długoletnich programów duszpasterskich, systematycznie i cierpliwie realizowanych w diecezji siedleckiej⁶, a obecnie legnickiej. Jednocześnie jako wybitny biblista i teolog, profesor nauk teologicznych, związany z wieloma ośrodkami akademickimi w Polsce i za granicą, a przez ostatnie lata z Uniwersytetem Mikołaja Kopernika w Toruniu, Zbigniew Kiernikowski proponuje nam ciekawe idee teologiczno-egzystencjalne. Choć nie podejmuje w nich wielu tematów, które zazwyczaj znajdujemy w tradycyjnej sakramentologii, to natkniemy się na bardzo ciekawe intuicje na temat egzystencji nowego człowieka, syna Bożego, który rodzi się dzięki zanurzeniu w wodach chrztu. To nowe życie staje się udziałem ludzi poprzez poważną inicjację chrześcijańską⁷. Ordynariusz legnicki przedstawia jednocześnie bardzo konkretną propozycję przeżycia drogi wtajemniczenia przed lub po chrzcie św.

1. Inicjacja chrześcijańska

Sam termin „inicjacja” (z języka łacińskiego: wtajemniczenie, wprowadzenie) oznacza pewien akt, czasami wieloaspektowy i wielofazowy, który uznawany jest za symboliczne zapoczątkowanie nowego życia w wymiarze społecznym,

³ Zob. W. Świerżawski, *Mysterium Christi. Chrystus obecny w liturgii i życie chrześcijańskie*, Kraków 1975; *Eucharystia Chrystusa i Kościoła. Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Kraków 1982; *Idźcie i nauczajcie udzielając chrztu. Sakrament chrztu*, Wrocław 1984; *Duch prawdy doprowadzi was do całej prawdy. Sakrament bierzmowania i obrzędu wtajemniczenia chrześcijańskiego dorosłych*, Wrocław 1984.

⁴ Zob. Cz. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny w Kościele posoborowym*, Lublin 2003; *Bierzmowanie. Sakrament inicjacji chrześcijańskiej*, Lublin 2005.

⁵ Zob. A. Sielepin, *Ku nowemu życiu. Teologia i znaczenie chrześcijańskiej inicjacji dla życia wiary*, Kraków 2014.

⁶ Zob. Z. Kiernikowski, *Chrzest w życiu i misji Kościoła*, t. 1-5, Siedlce 2005/6-2012.

⁷ Zob. Z. Kiernikowski, *Droga ku zanurzeniu*, Legnica 2016; *Droga przemiany i radości*, Legnica-Kraków 2016.

religijnym czy kulturowym⁸. Najogólniej „inicjacja” chrześcijańska oznacza początek innego życia ucznia Jezusa Chrystusa, co pociąga za sobą zmianę lub rezygnację z dotychczasowego lub jego odnowę. Chodzi zatem o nawrócenie, przemianę, poważne zaangażowanie w nową rzeczywistość. Na takie znaczenie „inicjacji” zwraca uwagę wielu współczesnych teologów, którzy, odwołując się do doświadczenia z pierwszych wieków chrześcijaństwa, podkreślają zarówno jej związek z obrzędami, ceremoniami liturgicznymi, ale przede wszystkim z życiem jako takim. Zostaje dowartościowane znaczenie życiowe, osobiste, a zarazem eklesjalne, wtajemniczenia. Pod wpływem hermeneutyki egzystencjalnej (R. Bultmann), obok niebezpieczeństw, jakie ona za sobą może pociągać, otworzyły się przed teologami nowe możliwości. Przede wszystkim uwypuklono znaczenie podmiotu zaangażowanego w swoją wiarę. Dokonało się w teologii inicjacji chrześcijańskiej uwzględnienie nie tylko rzeczywistości, „w co wierzyć” (*fides quae creditur*), ale także osoby tego, „kto wierzy” (*fides qua creditur*)⁹. W tej perspektywie wtajemniczenie to nie tyle jakiś jednorazowy akt lub opis tego, co powinno się wydarzyć lub jak żyć, ale przede wszystkim nowe życie w całej jego rozciągłości. *Wiara jest więc życiem wierzącego, i to całym życiem*¹⁰.

Teologia inicjacji chrześcijańskiej ściśle związana jest z reformą liturgii oraz sakramentów, których jesteśmy świadkami po soborze watykańskim II¹¹. Jest to owoc dorobku wielu doniosłych nurtów kościelnych, które zmierzały do odnowy życia chrześcijańskiego (laikatu, życia konsekrowanego oraz stanu kapłańskiego), liturgii oraz teologii. Mają one swoje początki już w XIX wieku, ale dynamicznie rozwijały się w wieku XX. W przestrzeni odnowy liturgii szczególnie ważne i inspirujące były studia O. Casela¹². Jego twórcze poszukiwania poświęcone misteriom stały się istotnym przyczynkiem, aby w nowy sposób spojrzeć także na sakramenty. Dzieło niemieckiego benedyktyna zostało następnie podjęte i rozwinięte przez tak wybitnych teologów, jak E. Mersch, K. Rahner, Y. Congar, H. de Lubac, E. Schillebeeckx. Badania zapoczątkowane w latach dwudziestych i trzydziestych XX w. zintensyfikowano po wojnie i w znaczącym stopniu wpłynęły na przewodnie idee teologiczne Soboru Watykańskiego II.

Odnowa teologii liturgii oraz sakramentów wpisuje się w wiodące nurty kulturowe naszych czasów. Obok pogłębiających się, jakże różnorodnych i niejed-

⁸ Por. S. Janeczek, *Inicjacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, k. 211-212.

⁹ Por. M. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska*, tłum. M. Stebart, Kraków 2002, s. 11-12.

¹⁰ Tamże, s. 12.

¹¹ Por. P. Kiejkowski, *Misterium chrztu św. w pismach współczesnych polskich teologów*, w: B. Kochaniewicz (red.), *Chrzest Polski 966-2016. Ujęcie interdyscyplinarne*, Poznań 2016, s. 89-91.

¹² Zob. O. Casel, *Chrześcijańskie misterium kultyczne*, tłum. A.J. Znak, Oleśnica 1992; L. Bouyer, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris 1968 ; E. Ruffini, E. Lodi, „*Mysterion*” e „*sacramentum*”. *La sacramentalità negli scritti dei padri e nei testi liturgici primitivi*, Bologna 1987.

noznacznych w swej ocenie, procesów dechrystianizacji czy sekularyzacji, spotykamy we współczesnej kulturze wiele elementów bardzo pozytywnych. Jest to chociażby filozofia, która stała się wyczulona na człowieka, dynamizm życia i jego rozwój. To zaowocowało w teologii, między innymi, w ponownym odkryciu historycznego dynamizmu w ramach objawienia biblijnego. W konsekwencji w teologicznej refleksji zbawienie coraz bardziej przedstawiane jest w kategoriach personalistycznych jako historia ludzka zakorzeniona w objawieniu. *Co więcej, koncepcja życia wrażliwego na wielkie problemy, które wynikają z samej egzystencji, a także są determinowane przez wydarzenia, przyczyniła się do powstania nowej teologii, włączonej w tę płynność egzystencji, w jej dramaty i sukcesy*¹³. Żywa wspólnota wierzących oraz chrześcijańska liturgia stają się naturalnym miejscem, w którym wiara przeżywana jest jako doświadczenie egzystencjalne. Liturgia tętni nowym życiem przyniesionym przez Jezusa Chrystusa oraz Ducha Świętego. Jest ono już teraz przeniknięte wiecznością, doświadczaną we wspólnocie miłością braterską i jednością, z entuzjazmem oraz paschalną radością. Historia zbawienia nie dzieje się w traktatach teologicznych czy też w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego, chociaż i one są ważne. Istotniejsze jest, aby refleksja teologiczna zakorzeniona w objawieniu, pozostawała w stałej łączności z człowiekiem i jego życiem, aspiracjami i dramatami, inspirując go do twórczego przeżywania codzienności w swojej historii oraz kulturze.

Rzeczywistość sakramentów wtajemniczenia jest w tej perspektywie uprzywilejowana. Stosunkowo łatwo pozwala się odnaleźć w powiązaniu z konkretnym człowiekiem oraz jego dziejami. Posoborowemu rozkwitowi teologii sakramentów sprzyja także otwarcie się na symbolizm, na aspekty subiektywne oraz interpersonalne ludzkiego istnienia, na znaczenie egzystencji zakorzenionej w dziejach. Pod wpływem myśli biblijnej oraz patrystycznej teologia ukazuje, że podstawowym podmiotem historii zbawienia jest Bóg, który jest jej inicjatorem i spełnieniem, a nie człowiek. Jednocześnie istota ludzka jako wolna osoba jest jej adresatem i uczestnikiem. Odnowiona eklezjologia, odczytywana w kluczu trynitarnym, chrystologicznym i pneumatologicznym, pomaga w nowy sposób rozumieć sakramenty jako sposoby obecności i działania Kościoła, powszechnego sakramentu zbawienia¹⁴. Coraz bardziej niewystarczająca okazuje się klasyczna definicja: „widzialny, skuteczny znak łaski”. Kościół zbudowany na Jezusie Chrystusie oraz prowadzony przez Ducha Świętego jawi się jako podmiot każdego liturgicznego i sakramentalnego działania. Zbawienie realizuje się w obliczu różnorodnych ludzkich sytuacji. Siedem sakramentów Kościoła jest miejscem jego zbawczego działania zaangażowanego w podstawowe wymiary życia. Wnoszą one określoną nowość w egzystencję ludzi, uczniów Jezusa, stwarzając ich na

¹³ M. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska...*, s. 6.

¹⁴ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, 48.

nowo mocą łaski Chrystusa. Równocześnie objawiają one, że zbawcze działanie Zbawiciela w Kościele nie jest ogólne lub nieokreślone, lecz zawsze konkretne, precyzyjne i w pełni odpowiadające pragnieniom ludzkim w wymiarze religijnym. Dzieło zbawienia jest rzeczywiście „wcielone” i dociera do życia ludzi w jego różnorodności oraz w jego istocie. Stanowi ono odpowiedź, którą dała Boża Mądrość i która wciąż wzbudza zachwyt i dziękczynienie.¹⁵

2. Konieczność inicjacji chrześcijańskiej

Kerygmat, wiara, chrzest i życie są ze sobą ściśle związane. Chrzest jest sakramentem wiary. A wiara ta, jak czytamy w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, „potrzebuje wspólnoty wierzących. Poszczególni wierni mogą wierzyć jedynie w wierze Kościoła. Wiara wymagana do chrztu nie jest wiarą doskonałą i dojrzałą, ale pewnym zaczątkiem, który ma się rozwijać. Gdy katechumeni lub rodzice słyszą pytanie: <O co prosicie Kościół Boży?>, odpowiadają: <O wiarę!>”¹⁶. Wiara zatem prowadzi do chrztu, ale także po chrzcie ma wzrastać i dojrzewać. W wydarzeniu chrztu nie jest jeszcze wiarą w pełni ukształtowaną, ale w zaczątku, który ma się rozwijać. Szczególnym miejscem inicjacji dorosłych dojrzewania w wierze jest katechumenat, który w różnych formach jest przeżywany przed liturgią chrztu. Doświadczenie inicjacji może być kontynuowane, a dla wielu ochrzczonych, zwłaszcza w dzieciństwie, powinno być egzystencjalnie przeżyte po ceremonii chrzcielnej. W czasie inicjacji chrzcielnej chodzi bowiem o to, aby kandydaci do chrztu byli coraz bardziej wprowadzeni w poznanie tajemnicy Jezusa Chrystusa oraz Kościoła. Wprowadzenie w tajemnicę Jezusa Chrystusa oznacza wprowadzenie w znajomość Jego śmierci i zmartwychwstania, aby złączyć swoje życie z Jego umieraniem i zmartwychwstaniem¹⁷. Nie oznacza zatem tylko intelektualnego uznania za prawdę informacji o Jezusie Chrystusie i Jego paszcie, ale nowy sposób egzystencji - współtracenia z Nim swojego życia, aby w ten sposób je odzyskiwać.

Pierwszym wyrazem tego, co ma się dokonać na drodze egzystencjalnego wprowadzenia, jest obraz chrztu jako bramy czy progu. Chrzest przedstawia się jako punkt, który znajduje się na pograniczu dwóch przestrzeni, symbolizujących dwie rzeczywistości: życie według świata oraz życie z wiary w Jezusa Zbawiciela. Prośba o chrzest to zatem prośba o przeprowadzenie z jednej rzeczywistości w drugą¹⁸. Zazwyczaj dorosły człowiek prosi Kościół o chrzest, ponieważ ma doświadczenie, że dotychczasowe jego bycie z siebie i dla sie-

¹⁵ Por. M. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska...*, s. 8.

¹⁶ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum 1994, s. 1253.

¹⁷ Z. Kiernikowski, *Droga ku zanurzeniu...*, s. 33.

¹⁸ Por. Z. Kiernikowski, *Droga przemiany i radości...*, s. 73.

bie jest niewystarczające. A jednocześnie poprzez głoszony kerygmat usłyszał ewangelię, obietnicę nowego życia oraz zobaczył już jego perspektywę. Jeśli Dobra Nowina, którą usłyszał, wzbudziła w nim zaczątki wiary oraz pragnienie nowego życia, różnego od tego, które znał do tej pory, a które było uwarunkowane logiką świata, zdaje sobie sprawę, że sam z siebie nie ma mocy, aby żyć w nowy sposób. Dlatego o dar takiej wiary i związanej z nią nowej egzystencji prosi Kościół. *Staje wówczas niejako na progu, by opuściwszy (opuszczając) dotychczasowy styl (jakość) życia, wejść w inne doświadczenie, w doświadczenie życia nie dla siebie, ale dla życia formowanego przez paschalną tajemnicę Kościoła*¹⁹. Chrzest oznacza przyjęcie daru nowego stworzenia, z czym koniecznie związane jest wyrzeczenie się sposobów działania starego człowieka (por. Kol 1,21-23). Człowiek, rozpoczynając drogę wtajemniczenia, aby przez wiarę przeżyć zjednoczenie z Jezusem Chrystusem i żyć Jego Duchem, będzie musiał (w znaczeniu koniecznego warunku) niejako wystąpić przeciwko samemu sobie, przeciwko „staremu” człowiekowi z jego dotychczasowym sposobem życia. Na tej drodze Kościół wspomaga katechumena między innymi poprzez modlitwy i egzorcyzmy. On sam wyrzeka się szatana oraz jego spraw, ponieważ „nikt nie może dwom panom służyć” (Mt 6,24).

Także ochrzczony zdaje sobie sprawę, że egocentryczna mentalność „starego” człowieka, która chce czynić jego „ja” centrum życiowej kosmogonii, stale jeszcze jest w nim obecna, a jednocześnie ma doświadczenie, że ten stary sposób życia został w nim zakwestionowany, naruszony i oparty na nowym fundamencie, na Jezusie Chrystusie oraz Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Coraz bardziej potrafi w sobie rozróżniać, kiedy postępuje według logiki „starego” człowieka, a kiedy podąża zgodnie z tym, co otrzymał od Kościoła. To, co już przeżył w chrzcie jako wszczęcie w paschę Jezusa Chrystusa, staje się dla niego filarem oraz sprawdzianem, do którego stale może wracać, aby rozróżniać i podejmować nowe życie. Stąd, nawet gdy ochrzczony w jakimś momencie swego życia postąpi wbrew prowadzeniu Ducha Jezusa, to nie wpada w rozpacz, ale pokornie powraca do łaski chrztu, aby jeszcze głębiej być zanurzonym w paschalnej tajemnicy Zbawiciela. Chrzcielne obmycie nie jest zakończeniem procesu nawrócenia, lecz jego właściwym początkiem, który rozwija się oraz dąży do pełni miary w Chrystusie (por. Ef 4,13; Flp 3,10-14)²⁰.

Chrzest rozumiany jako brama do nowej jakości życia domaga się odpowiedniego przygotowania, inicjacji człowieka do wiary paschalnej. Jest ona istotnym warunkiem dopuszczenia do chrztu osoby dorosłej oraz dziecka, którego wiarę gwarantują rodzice. *Kościół może udzielić chrztu tylko takiej osobie, która chce złączyć swoje życie z życiem Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwsta-*

¹⁹ Z. Kiernikowski, *W mocy słowa i sakramentu*, Warszawa 2011, s. 277.

²⁰ Por. Z. Kiernikowski, *Droga przemiany i radości...*, s. 78-80.

lego oraz wierzy, że prawda o Jego śmierci i zmartwychwstaniu odnosi się do jego życia. Jeśli ktoś nie wierzy i nie przyjmuje tej prawdy za fundament swojego nowego życia, (...) to przyjęcie chrztu przez niego jest fałszywym aktem. Dokonuje się bowiem ryt, którego treści obce są danemu człowiekowi i którego prawdy on nie przyjmuje²¹. Ochrzczony otrzymał życie, które sam osobiście wybrał, które posiada moc przechodzenia przez śmierć. I nie chodzi tu tylko o umieranie w znaczeniu fizycznego starzenia się oraz zgonu, ale o rzeczywiste umieranie w różnych aspektach ludzkiej egzystencji (krzywdy, niesprawiedliwości, wszystko to, co przekreśla jego plany i oczekiwania). W tych przeróżnych doświadczeniach wierzący zdobywa coraz mocniejsze przekonanie, że Jezus Chrystus Ukrzyżowany i Zmartwychwstały nie jest obojętny na to, co przeżywa, i przychodzi mu z pomocą, do tego stopnia, że już nie „musi” odwoływać się do logiki „starego” człowieka, aby po swojemu uratować swoje życie²². Gdy jest nieprzygotowany, nie potrafi w odpowiedni sposób skorzystać z tej wielkiej łaski, która została mu dana. Aby ukazać bezowocność przystępowania do chrztu przez nieprzygotowane dorosłe osoby, Biskup Legnicki posługuje się wymownym przykładem prania brudnej koszuli w pralce. Wszystko jest przygotowane, pralka działa, środki piorące są dostępne. Jest tylko jeden problem: koszula została włożona do nieprzemakalnej torebki foliowej. Ochrzczony został zanurzony w wodach chrztu, ale na poziomie zrozumienia oraz przeżywania nie dotarło do niego nic z tego, co to zanurzenie oznacza. Oczywiście, że Bóg w życiu takiego człowieka także działa na jego korzyść, na różne sposoby, zwłaszcza poprzez wydarzenia i spotykane osoby będzie starał się przebijać nieprzemakalną powłokę jego „starego” życia, ale dużo sensowniejsze jest świadome przeżycie wtajemniczenia²³.

Zbigniew Kiernikowski podkreśla, że chrześcijaństwo nie opiera się na przymsie, ale jest ofertą zbawienia. Nowe życie, które zostało w wolny sposób przyjęte, jest darem Pana Boga i jest realizowane w mocy Boga. Na pytanie, czego człowiek może oczekiwać od Kościoła, ostatecznie odpowiedź jest tylko jedna – wiary paschalnej. Zachodzi tu jednak dużo nieporozumień. Spotkać można różne motywacje i oczekiwania (presja otoczenia, tradycja, magiczny lęk). W doświadczeniu wielu współczesnych ludzi Kościół kojarzy się z wymaganiami, których często nie rozumieją i którym nie są w stanie sprostać. Tymczasem Kościół ma najpierw prowadzić do nowego fundamentu życia. A jeśli wymaga od wierzących innego sposobu życia, to tylko dlatego, że wcześniej doprowadził ich do wiary. Ta misja wprowadzania w misterium życia Jezusa Chrystusa dokonuje się poprzez proces poznawania tej tajemnicy i poddawania jej swojego życia. Zdaniem Biskupa Legnickiego, gdy ktoś nie chce przeżyć wtajemniczenia, nie daje gwarancji przekazu wiary dzieciom, dla których prosi o chrzest, a jego

²¹ Z. Kiernikowski, *W mocy słowa i sakramentu...*, s. 280.

²² Por. Z. Kiernikowski, *Posługiwanie ojcostwu Boga*, Warszawa 2001, s. 179 – 186.

²³ Por. Z. Kiernikowski, *Droga przemiany i radości...*, s. 83-84.

motywacje są nieprawidłowe lub niedojrzałe. Należy wówczas na pewien okres odłożyć celebrowanie tego sakramentu dla dobra samego kandydata. Misją Kościoła jest wprowadzanie w rzeczywistość nowego życia z wiary. *Tymczasem formalne określanie przynależności do Kościoła, czy nawet tylko formalne włączenie do Kościoła, nie stanowi zasadniczego pola jego działalności. Kościół ma zadanie i moc dokonywania przemiany ludzi*²⁴. A to rozpoczyna się od chrztu. W szczególnie odpowiedzialnym za to dzieło w każdym Kościele lokalnym jest ordynariusz miejsca.

Inicjacja chrzcielna dokonuje się poprzez osobiste odkrycie zamysłu Bożego wobec człowieka, który ujawnił się w historii zbawienia. Dlatego jako pewną propozycję i pomoc bp Kiernikowski podaje cały wachlarz egzystencjalnych katechez biblijnych, które mają odniesienie do nowego życia z chrztu. Dotyczą one najpierw historii Starego Testamentu. Wskażmy tylko niektóre z nich²⁵: „Boża wizja człowieka”, „Reakcja Boga na grzech – obietnica i przymierze”, „Ziemia obiecana – obietnica i sprzeniewierzenie się”, „Prorocy i wygnanie”, „Świątynia – synagoga – Nowe Przymierze”, w których wracają tak ważne tematy, jak stworzenie człowieka i tajemnica grzechu, powołanie Abrahama, historia Jakuba czy Józefa Egipskiego, wyjście z Egiptu, przymierze pod Synajem i wejście do Ziemi Obiecanej, grzechy pierwszych królów, powołanie i misja proroków, wygnanie babilońskie. W szczególnie sposób katechezy odnoszą się do kerygmatu apostoelskiego, który poprzez przepowiadanie stale obecny jest w Kościele (por. Dz 2,22-41)²⁶. Na drodze chrześcijańskiej formacji istotną rolę spełniają także: spotkanie Jezusa z Samarytanką (J 4,1-42), historia uzdrowienia niewidomego od urodzenia (J 9,1-41), wskreszenie Łazarza (J 11,1-53)²⁷.

Jako pewien paradygmat przygotowania do chrztu Zbigniew Kiernikowski ukazuje historię eunucha z *Dziejów Apostolskich* (por. Dz 8,26-39). Tekst ten, jego zdaniem, *zawiera wszystkie elementy przygotowania do chrztu i ukazuje jego owoc, poczynając od nakreślenia sytuacji człowieka przed chrztem aż do przedstawienia jego nowej sytuacji (conditio) po przyjęciu chrztu*²⁸. Dzięki kerygmатовi, człowiek dotknięty jakimś konkretnym, życiowo ważnym cierpieniem, otrzymuje wiadomość, która okaże się bardzo istotna dla jego życia. Kerygmat uzdolni go do podjęcia decyzji, która wpłynie na zmianę jego postępowania. Wydarzenie opisane przez św. Łukasza dokonało się w czasie, kiedy rozpoczęły się prześladowania w Kościele jerozolimskim. Filip, jeden z siedmiu, został wezwany, aby przyłączył się do dworzanina królowej Kandaki, który był eunuchem. Był on zatem człowiekiem, który przeżywał konkretne ograniczenie i brak, który

²⁴ Z. Kiernikowski, *W mocy słowa i sakramentu...*, s. 283.

²⁵ Zob. Z. Kiernikowski, *Chrzest w życiu i misji Kościoła*, t. 1-5, Siedlce 2005/6-2012.

²⁶ Zob. Z. Kiernikowski, *Droga przemiany i radości...*, s. 93-99.

²⁷ Zob. Z. Kiernikowski, *Droga ku zanurzeniu...*, s. 201-228.

²⁸ Z. Kiernikowski, *Droga przemiany i radości...*, s. 100.

nie pozwalał mu w pełni przeżywać swojego życia – nie miał możliwości dawania życia. Nie wiadomo, czy takim się urodził, czy takim go uczyniono, aby spełniał swoją funkcję. Doświadczył jakiejś egzystencjalnej niesprawiedliwości, dla której poszukiwał sensownego wytłumaczenia. Prawdopodobnie, jako „bojący się Boga”, szukał odpowiedzi u Boga Izraela, dlatego odbywał pielgrzymkę do świątyni jerozolimskiej. Jednak jego religijność nie „usprawiedliwiała” jego sytuacji, powracał do domu wciąż taki sam, aby znowu za jakiś czas jechać do świątyni. W drodze powrotnej czytał tekst proroka Izajasza, dotyczący cierpiącego sługi Jahwe (por. Dz 8,32-33; Iz 53,7-8). Filip zapytał eunucha, czy rozumie, co czyta. Ten odpowiedział, że nie, ponieważ nikt mu tego nie wyjaśnił. Wtedy Filip obwieszcza mu Dobrą Nowinę, której centrum stanowi wydarzenie Jezusa Chrystusa w misterium Jego śmierci i zmartwychwstania. W ogłoszonej ewangelii eunuch rozpoznał samego siebie, swoją historię „bezpłodności”. *Jego życie zostało oświecone blaskiem Ewangelii. Odnalazł strukturę właściwego i definitywnego ratunku dla swego życia. Został raz na zawsze uleczony. Wyznał wiarę i przyjął chrzest. Jechał dalej swoją drogą w radości. Dla niego była to już nowa droga. Rozpoczął nowe życie, życie darmowe*²⁹. W świetle tej biblijnej historii, paradygmatu, Biskup Legnicki wskazuje istotne elementy inicjacji chrzcielnej: przeżycie przez człowieka sytuacji kryzysu egzystencjalnego, nieudane próby rozwiązania tego problemu, na przykład przez religijność, doświadczenie pewnej formy rezygnacji wobec braku sensu tego, co się przydarza, spotkanie głosiciela Ewangelii, przyjęcie Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym, wyrażenie woli przyjęcia chrztu, obecność kogoś, kto czyni znak sakramentalny w imieniu Kościoła, podjęcie nowego stylu życia³⁰.

Na tle biblijnych katechez chrzest jawi się jako pieczęć tego, co wydarzyło się w człowieku na etapie przygotowania. W chrzcie Bóg zawiera przymierze z człowiekiem, a człowiek z Bogiem. Poprzez dobrze przeżytą chrześcijańską inicjację chrześcijanin zostaje włączony w paschalne misterium Jezusa Chrystusa w taki sposób, aby mógł przeżywać tę tajemnicę także w innych sakramentach, szczególnie w Eucharystii. Jest to także zaproszenie do tego, aby zaczął z niej korzystać w swojej codzienności, w relacjach z bliźnimi, w osobistych wyborach i rozwiązywaniu podstawowych problemów egzystencjalnych. *Chrzest bowiem jest wszczepieniem w Jezusa Chrystusa – jak napisze św. Paweł w Liście do Rzymian – zanurzeniem, „wszczepieniem” w Jego śmierć i zmartwychwstanie* (por. Rz 6,3-5). (...) *Chodzi o to, żebyśmy dzięki tajemnicy chrztu mogli właściwie przeżyć nasze śmiertelne życie jako doświadczenie umierania dla siebie i życia z Chrystusem dla Chrystusa, a w konsekwencji także dla bliźnich*³¹. Tak rozu-

²⁹ Z. Kiernikowski, *Posługiwanie ojcostwu Boga...*, s. 215.

³⁰ Por. Z. Kiernikowski, *W mocy słowa i sakramentu...*, s. 291-292; Tenże, *Droga przemiany i radości...*, s. 105-106.

³¹ Z. Kiernikowski, *W mocy słowa i sakramentu...*, s. 292-293.

miany chrzest jest darem, który pragnie być ciągle aktualizowany w liturgii codziennego życia chrześcijanina. Stąd wierzący nie będzie robił pewnych rzeczy (na przykład kradł, zabijał, cudzołożył), ale będzie postępował zgodnie z logiką błogosławieństw, ponieważ otrzymał zasadę nowego paschalnego życia. Bez odpowiedniego przygotowania, wprowadzenia i rozumienia tego, czym jest misterium paschalne Jezusa Chrystusa, oraz tego egzystencjalnego przewrotu, którego dokonuje Zbawiciel i Duch Święty w ochrzczonego człowieka, chrzest staje się tylko jakąś formą magii.

3. Konkretna propozycja katechumenatu przed- i pochrzcielnego

Biskup Zbigniew Kiernikowski w oparciu o *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*³² przygotował także konkretną propozycję schematu formacji katechumenalnej, którą można wykorzystać, aby przeprowadzić inicjację chrzcielną dorosłych³³. Wskazuje na istotne, jego zdaniem, aspekty chrześcijańskiego wtajemniczenia, omawia teologiczne znaczenie poszczególnych etapów, okresów, obrzędów i znaków liturgicznych, proponuje konkretne katechezy biblijne oraz podpowiada pytania do osobistej refleksji. Obrzęd wyróżnia trzy etapy wtajemniczenia oraz cztery okresy. Etapy, nazywane także stopniami, są następujące: przyjęcie do katechumenatu, dopuszczenie do bliższego przygotowania do sakramentów, przyjęcie sakramentów chrześcijańskiej inicjacji³⁴. Okresy wtajemniczenia to: prekatechumenat, katechumenat, czas oczyszczenia i oświecenia oraz mistagogia³⁵. W niniejszym opracowaniu zatrzymamy się tylko na dwóch pierwszych z nich, ponieważ właśnie im nasz autor poświęca szczególnie wiele uwagi.

Prekatechumenat jest to, bliżej nieokreślony co do trwania, okres wstępny. W tym czasie człowiek, który pragnie stać się chrześcijaninem, podejmuje pierwsze kontakty ze wspólnotą kościelną, co może dokonywać się na różne sposoby. Dzięki temu otrzymuje początkowe poznanie osoby Jezusa Chrystusa oraz chrześcijaństwa. Na tym etapie fundamentalnym i koniecznym elementem inicjacji do wiary jest słuchanie Słowa Bożego (kerygmatu), dzięki któremu rodzi się zaczą-

³² *Rituale Romanum. Ordo initiationis christianae adultorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1972. Wydanie wzorcowe zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski ukazało się w Księgarni św. Jacka w Katowicach w 1988 r. pod tytułem *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*.

³³ Zob. Z. Kiernikowski, *Droga ku zanurzeniu*, Legnica 2016.

³⁴ Por. *Chrześcijańskie wtajemniczenie dorosłych*, w: OCWD, s. 20.

³⁵ Por. *Chrześcijańskie wtajemniczenie dorosłych...*, s. 20-21; Zob. Z. Kiernikowski, *Teologiczno-biblijne elementy trzech skrutyniów wielkopostnych*, w: *Chrzest w życiu i misji Kościoła (IV). Materiały z szóstego sympozjum liturgicznego diecezji siedleckiej*, Warszawa-Siedlce 2009, s. 51-77.

tek wiary w Jezusa Chrystusa, początek nawrócenia oraz pragnienie podążania za Nim³⁶. Biskup legnicki z tym okresem wstępnym wiąże dwie katechezy biblijne: historię eunucha (Dz 8,26-39) oraz figurę Jakuba (Rdz 25,21-33; 27,1-35,29). W okresie prekatechumenatu bardzo ważną rolę spełnia konkretna lokalna wspólnota Kościoła (prezbiterzy, chrześcijańskie rodziny, konkretne wspólnoty parafialne). Chodzi o spotkanie i zaznajomienie się ze stylem życia chrześcijańskiego, które kandydat w wolny sposób będzie chciał wybrać i podjąć. Dlatego istotne jest, aby spotykał takich ochrzczonych, którzy żyją prawdziwie po chrześcijańsku. Zdaniem bpa Kiernikowskiego, chodzi szczególnie o umiejętne przeżywanie przez nich logiki paschalnej w obliczu wydarzeń krzyża. *W tej fazie zaprzyjaźniania się, czyli poznania, jak żyją chrześcijanie, nie oczekuje się, że kandydat do chrztu od razu przyjmie krzyż. Jest jednak potrzebne, by zobaczył w innych – w tych, którzy dają tego świadectwo – że to jest możliwe i zaczął rozumieć, że to będzie też jego droga*³⁷. Dzięki takim spotkaniom możliwa jest weryfikacja intencji – dlaczego ktoś chce być chrześcijaninem. Czasami, zwłaszcza na wstępnym etapie, mogą one nie być w pełni właściwe, ale z biegiem czasu mogą być korygowane, aby były prawe i wystarczające. Przeżycie prekatechumenatu zatem to nie tyle formalne zgłoszenie się do kancelarii parafialnej, ale stopniowe włączanie się we wspólnotę wiary, która tworzona jest przez konkretne osoby. W szczerych i otwartych relacjach między chrześcijanami odkrywa się nowość egzystencji, jaką niesie przyjęcie ducha i stylu życia chrześcijańskiego³⁸.

Kolejnym etapem wtajemniczenia jest katechumenat, który, zdaniem Ordynariusza Legnickiego, powinien trwać od roku do kilku lat. Zgodnie z OCWD, rozpoczyna się on obrzędem przyjęcia do katechumenatu, w ramach którego kandydat wyraża wolę podążania za Chrystusem i włączenia do Kościoła. Następuje ściślejsze złączenie z Kościołem uobecnionym w konkretnej wspólnotie lokalnej, w obliczu której dokonuje się obrzęd³⁹. Kościół natomiast, jako prawdziwa matka, przyjmuje go do swojej wspólnoty i otacza swoją opieką. Jest to brama, po przekroczeniu której katechumen rozpoczyna intensywny proces formacji, zmierzający do wprowadzenia w arkana wiary oraz w życie z wiary. Chodzi przede wszystkim o posłuszeństwo Słowu Bożemu oraz wewnętrzną dyspozycyjność do przyjęcia chrześcijańskiego stylu życia. Kościół ze swej strony jest świadkiem jego nawrócenia, które wyraża się w relacji do krzyża. Liturgicznym prorockim znakiem tej przemiany jest naznaczenie kandydatów krzyżem podczas obrzędu przyjęcia do katechumenatu. Zdaniem Zbigniewa Kiernikowskiego, najistotniejszym wymiarem nawrócenia jest gotowość wchodzenia w logikę życia Jezusa

³⁶ Por. *Chrześcijańskie wtajemniczenie dorosłych...*, s. 22.

³⁷ Z. Kiernikowski, *W mocy słowa i sakramentu...*, s. 298.

³⁸ Por. Z. Kiernikowski, *Droga ku zanurzeniu...*, s. 61-62.

³⁹ Por. *Chrześcijańskie wtajemniczenie dorosłych...*, s. 23.

Chrystusa. (...) *Kościół musi zobaczyć, że katechumeni mają w sobie zaczątek uległości Duchowi Świętemu*⁴⁰.

Na tej drodze inicjacji katechumen powierza się w zaufaniu Kościołowi, który sam posłuszny jest Jezusowi Chrystusowi i Ewangelii. Samo słowo „katechumen” pochodzi od greckiego czasownika *katechein* (rozbrzmiewać, nauczać), który oznacza postawę słuchania, przyjmowania pouczenia, gotowość uczenia się. Katechumenów nazywa się także *auditores*, czyli „słuchającymi słowa”⁴¹. Człowiek nieochrzczony, przychodząc do Kościoła, pragnie otrzymać dar nowego życia. W tym celu powierza siebie komuś drugiemu, kto go poprowadzi. Dlatego tak istotne jest uformowanie do dobrze rozumianego posłuszeństwa. Nie jest ono ślepe, ale jest to *posłuszeństwo komuś, kto ma udział w mądrości przekraczającej jego samego, dlatego że sam jest posłuszny komuś innemu, Komuś – kto ma życie, kto ma władzę nad życiem*⁴². Katechumen staje się posłuszny nie dlatego, że jest do tego w jakikolwiek sposób zmuszany, ale ponieważ wiarygodni są ci, którzy sami są posłuszni wcielonemu Synowi Bożemu i Jego Ewangelii. W konkretnie dokonuje się to poprzez odpowiedzialne powierzenie się innym dojrzałym chrześcijanom, którzy są heroldami i znakami wiarygodności Ewangelii. Ich zadaniem jest pomagać, aby wtajemniczany był wprowadzony w posłuszeństwo, zwłaszcza wobec misterium Krzyża. Dzieje się to na pewne podobieństwo zdobywania umiejętności rzemieślniczych, gdy doświadczony mistrz wprowadza adepta w arkana swojej pracy, aby stopniowo stał się czeladnikiem, a potem sam mistrzem. Katechumenat jest w tym znaczeniu szkołą chodzenia razem z kimś, kto żyje wiarą, aby od niego nauczyć się wierzyć. Oznacza to także określony trud nawrócenia, zmagania się, odkrywania sposobów działania oraz wierności Boga⁴³.

W czasie katechumenatu kandydat otrzymuje pierwsze doświadczenie tego, że dzięki Ewangelii i pomocy wspólnoty kościelnej staje się zdolny przyjmować życiowe postawy, które do tej pory były dla niego niemożliwe, dalekie i obce (por. Kol 1,26-28). Są to na przykład: przebaczenie i pojednanie, wolność od starych, zniewalających schematów życiowych, przyjęcie niesprawiedliwego potraktowania. To prawda, że traci on coś ze swojego życia, ale zarazem odkrywa, że może żyć w sposób nowy, bardziej wolny, dzięki otwartości na działanie w nim zmartwychwstałego Chrystusa, mocy Ducha Świętego oraz wsparcia wspólnoty kościelnej. Jednocześnie w tym okresie Kościół, który jest reprezentowany przez biskupa, duszpasterza, katechistów, sprawdza, czy w postawach danego kandydata można odnaleźć zaczątki nowego życia inspirowanego Dobrą Nowiną⁴⁴. Ta-

⁴⁰ Z. Kiernikowski, *W mocy słowa i sakramentu...*, s. 301.

⁴¹ Por. E. Stanula, *Katechumenat*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, k. 1055-1057.

⁴² Z. Kiernikowski, *Droga przemiany i radości...*, s. 140.

⁴³ Por. Z. Kiernikowski, *W mocy słowa i sakramentu...*, s. 303-304.

⁴⁴ Por. *Chrześcijańskie wtajemniczenie dorosłych...*, s. 24-25; Z. Kiernikowski, *Droga przemiany i radości...*, s. 142.

kie świadectwo pierwocin nowych postaw, gotowość stałego nawracania się, to warunek konieczny, aby katechumen mógł być dopuszczony do bezpośredniego przygotowania do sakramentów wtajemniczenia.

Katechumenat to także czas wprowadzania kandydata w życie modlitwy. I nie chodzi tu tylko o nauczanie się określonych formuł, ale o zdobycie umiejętności modlitwy rozumianej jako błaganie Boga w jego życiowej sytuacji i poddanie się zbawczemu wołaniu oraz działaniu Ducha Świętego w człowieku. Chrześcijanina można bowiem rozpoznać po jego modlitwie. Zdaniem Ordynariusza Legnickiego, na modlitwie dokonuje się poznanie i rozróżnienie, aby odrzucać to, co jest przeciwne Bogu i Jego zamysłowi, a poddawać się temu, co jest zgodne z wolą Bożą. Uczy się, że każda trudna sytuacja staje się okazją do osobistego wołania do Boga o pomoc, światło, moc. *Dostrzega potrzebę porzucania starego człowieka i prosi, by została w nim przekreślona tendencja do szukania własnych rozwiązań i by spełniała się w nim wola Boża i Boży plan*⁴⁵. Przy pomocy dojrzałych chrześcijan katechumen uczy się takiej modlitwy, którą przeżywa osobiście, a zarazem we wspólnocie kościelnej. Szczególne znaczenie ma tu wprowadzenie w modlitwę psalmów.

Wtajemniczenie chrześcijańskie prowadzi do zmiany życiowych postaw, które mają także skutki społeczne⁴⁶. *Obok modlitwy, która jest zmaganiem się ze sobą i otwieraniem się na moc Boga, przychodzi czas na wyznawanie wiary i dawanie świadectwa chrześcijańskiego życia. Ten, kto w imieniu Kościoła prowadzi katechumena i opiekuje się nim, musi zobaczyć, że nauka krzyża zaczyna w nim „działać”*⁴⁷. Według Zbigniewa Kiernikowskiego, chodzi o stopniowe odkrywanie oraz świadectwo katechumena, że Jezus Chrystus Ukrzyżowany i Zmartwychwstały jest jego Panem, a jego życie ma istotne odniesienie do Chrystusowej Paschy. Uczy się on rozróżniać między „starym” a „nowym” człowiekiem, pomiędzy człowiekiem, który żyje z siebie i dla siebie, a człowiekiem, który rodzi się w wodach chrztu (por. Rz 6,4-11). Coraz bardziej jest przekonany, że Syn Boży Ukrzyżowany i Zmartwychwstały jest obecny w jego życiu, a logika Chrystusowego Krzyża się sprawdza. Stąd jest gotowy ewangelizować, aby zaświadczać, że to, *co w oczach świata jest znakiem przegranej, dla niego staje się źródłem życia. Nosi w sobie doświadczenie prawdy, że właśnie w krzyżu jest zbawienie*⁴⁸.

Jednym z najważniejszych ewangelicznych znaków, który odróżnia chrześcijan od innych ludzi, jest miłość do nieprzyjaciół (por. Mt 5,43-48; Rz 12,14-21). Nie należy jej traktować w kategoriach moralistycznych czy legalistycznych, jako tylko pewien nakaz czy wymóg. Miłość do nieprzyjaciół jest przede wszyst-

⁴⁵ Z. Kiernikowski, *Droga przemiany i radości...*, s. 143.

⁴⁶ Por. *Chrześcijańskie wtajemniczenie dorosłych...*, s. 25.

⁴⁷ Z. Kiernikowski, *W mocy słowa i sakramentu...*, s. 307.

⁴⁸ Z. Kiernikowski, *Droga przemiany i radości...*, s. 145.

kim owocem wiary, działania w nim Ducha Jezusa, pokornego Sługi. Katechumen stopniowo uczy się, jak kształtować relacje międzyludzkie w nowy sposób, na wzór Chrystusa, ale także poznaje, jak korzystać z mocy Zbawiciela, aby żyć według nowej logiki. *Będzie uczył się słuchać Jezusa i Jego Ewangelii, żeby miał moc (żeby korzystać z mocy) spełniania tego, co dla człowieka, który nie zna Chrystusa, jawi się jako niemożliwe czy wprost absurdalne. Krzyż Chrystusa uzdolni go do przebaczenia i do miłości nieprzyjaciół*⁴⁹. Zarazem ten nowy sposób życia z mocy Ewangelii będzie dla niego źródłem prawdziwego szczęścia, w wolności i pokoju (por. Mt 13,44-46)⁵⁰.

Z nowymi chrześcijańskimi postawami związane jest kolejne ważne i nieodzowne doświadczenie. Wraz z dojrzewaniem w wierze, kandydat coraz bardziej staje się znakiem sprzeciwu dla logiki otaczającego go świata. Jest to konsekwencja związania swego życia z Jezusem Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym. Ludzie zazwyczaj pragną tak układać swoje relacje, aby być przyjętymi przez tych, którzy są dla nich znaczący w ich życiu osobistym lub społecznym. Relacje te często są oparte o kategorię szeroko rozumianej korzyści emocjonalnej lub finansowej. Tymczasem katechumen coraz bardziej wiąże się z Jezusem Chrystusem, który sam stał się znakiem sprzeciwu, stracę i wyrzutkiem, w obliczu ludzkich koncepcji, wszystkich władz i potęg tego świata. Biskup Legnicki podkreśla, że jeśli ktoś nie ma gotowości, czasami w małych sprawach, doświadczyć jakiegoś odrzucenia ze strony ludzi, nie wykluczając najbliższych, to lepiej, aby nie prosił o chrzest⁵¹.

Na okres katechumenatu Ordynariusz Legnicki przygotował cały szereg katechez biblijnych. Wśród nich znajdujemy katechezy, które omawiają stworzenie człowieka, jego upadek i odkupienie w Jezusie Chrystusie, nawiązują do historii powołania Abrahama, doświadczenia Józefa Egipskiego, wyjścia z niewoli egipskiej, wydarzenia przymierza pod Synajem, misterium paschalnego Jezusa Chrystusa⁵². W katechezach tych, obok solidnej egzegezy, otrzymujemy przede wszystkim zaproszenie, aby katechumen bardzo osobiście odnalazł swoje życie z całym bagażem jego doświadczeń w historii zbawienia.

Po dobrze przeżytych katechumenacie, ci, którzy zostają uznani za zdalnych do sakramentalnego wtajemniczenia, rozpoczynają okres oczyszczenia i oświecenia. Przypada on na okres Wielkiego Postu i stanowi bliższe przygotowanie do przyjęcia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, najlepiej podczas Wigilii Paschalnej. W I niedzielę Wielkiego Postu następuje obrzęd wybrania i wpisania imienia, a w kolejne niedziele (III, IV i V) – trzy skrutynia. Skrutyniom towarzyszą specjalne modlitwy oraz egzorcyzmy. W znaczenie kolejnych skrutyniów

⁴⁹ Tamże, s. 146.

⁵⁰ Por. Z. Kiernikowski, *Dobra nowina dla grzesznika*, Pelplin 2004, s. 17-19.

⁵¹ Por. Z. Kiernikowski, *W mocy słowa i sakramentu...*, s. 309-310.

⁵² Por. Z. Kiernikowski, *Droga ku zanurzeniu...*, s. 92-184.

wprowadzają ewangeliczne perykopy z komentarzem: spotkanie Jezusa z Samarytanką (J 4,1-42), uzdrowienie niewidomego od urodzenia (J 9,1-41), wskrzeszenia Łazarza (J 11,1-53)⁵³. W tym okresie odbywają się ponadto obrzędy przekazania symbolu wiary i modlitwy Pańskiej. W Wielką Sobotę następuje obrzęd „Effata”, oddanie symbolu wiary i ewentualne wybranie chrześcijańskiego imienia. Po przyjęciu sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, neofici przeżywają czas mistagogii, która ma ich prowadzić do doświadczenia mocy oraz owocowania w nich przyjętych sakramentów. Dzięki temu całe życie nowo ochrzczonych coraz pełniej będzie związane z paschalnym misterium Jezusa Chrystusa⁵⁴.

Zbigniew Kiernikowski podarowuje nam całościową propozycję wtajemniczenia chrześcijańskiego dla dorosłych, które można przeżyć zarówno przed, jak i po liturgii sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Biskup Legnicki w bardzo konkretny sposób aktualizuje drogę, którą Kościół zaleca w *Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowanych do zwyczajów polskich*. Jego propozycja jest mocno osadzona biblijnie, liturgicznie, eklezyjalnie i egzystencjalnie. Jej wielkim atutem jest praktyka duszpasterska autora. Schemat katechumenatu, proponowane katechezy tworzyły się nie tyle przy biurku, ale przede wszystkim w ramach duszpasterstwa, w długoletnich programach realizowanych przez niego osobiście w diecezji siedleckiej oraz legnickiej, wygłaszanych katechezach, prowadzonych skrutyniach, celebrowanych sakramentach. Trzeba jednocześnie przyznać, że przedstawione katechezy nie dotyczą wszystkich istotnych wymiarów nowego życia chrześcijanina. Brakuje zwłaszcza tych, które dotyczą jego rodzinnego, społecznego, politycznego czy ekologicznego zaangażowania⁵⁵. Ale rozumiemy, że jest to przedmiotem katechezy pochrzcielnej i stałej formacji ochrzczonego. Nie jest to także systematyczny wykład teologiczny na temat sakramentów wtajemniczenia⁵⁶, ale nie taki jest cel przedstawionej nam propozycji. Na koniec trzeba podkreślić, że jest ona niezwykle cenna i unikatowa na tle polskiej współczesnej myśli oraz praktyki sakramentalnej. Warto z niej skorzystać.

Streszczenie

Kościół katolicki po soborze watykańskim II dostrzega potrzebę istnienia w poszczególnych diecezjach instytucjonalnej drogi inicjacji chrześcijańskiej dla dorosłych, którzy pragną stać się uczniami Jezusa Chrystusa. Jednocześnie

⁵³ Por. Z. Kiernikowski, *Droga ku zanurzeniu...*, s. 201-228..

⁵⁴ Por. Z. Kiernikowski, *W mocy słowa i sakramentu...*, s. 310-311; Tenże, *Droga ku zanurzeniu...*, s. 229-239.

⁵⁵ Por. M. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska...*, s. 72-89;

⁵⁶ Zob. M. Pyc, *Znaki trynitarniej bliskości. Teologiczny wymiar sakramentów świętych*, Poznań 2007; A. Skowronek, *Sakramenty w ogólności. Chrzest. Bierzmowanie*, Włocławek 1995; W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, Lublin 1987.

powszechnie uznaje się konieczność organizacji w kościołach lokalnych oraz większych parafiach specjalnych miejsc, w których będzie można stopniowo przeżyć pochrzcielne wtajemniczenie dla dorosłych. Zbigniew Kiernikowski, biskup legnicki, podarowuje nam całościową propozycję wtajemniczenia chrześcijańskiego dla dorosłych, które można przeżyć zarówno przed, jak i po liturgii sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. W bardzo konkretny sposób aktualizuje drogę, którą Kościół zaleca w *Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowanych do zwyczajów polskich*. Jego propozycja jest mocno osadzona biblijnie, liturgicznie, eklezjalnie i egzystencjalnie. Jej wielkim atutem jest praktyka duszpasterska autora. Schemat katechumenatu, proponowane katechezy, tworzyły się jako owoc studiów, ale przede wszystkim w ramach apostołstwa, w wygłaszanych katechezach, prowadzonych skrutyniach, celebrowanych sakramentach. Trzeba jednocześnie przyznać, że przedstawione katechezy nie dotyczą wszystkich istotnych wymiarów nowego życia chrześcijanina. Nie jest to także systematyczny wykład teologiczny na temat sakramentów wtajemniczenia, ale odnajdujemy w jego licznych tekstach bardzo ciekawe intuicje na temat egzystencji nowego człowieka, syna Bożego, który rodzi się dzięki zanurzeniu w wodach chrztu. Jego propozycja przeżycia wtajemniczenia jest niezwykle cenna i unikatowa na tle polskiej współczesnej myśli oraz praktyki sakramentalnej.

Christian initiation as a gate and way to a new Paschal life. Reflections based on the propositions of Bishop Zbigniew Kiernikowski

Summary

Following the Second Vatican Council, the Catholic Church notices the need for the existence in particular dioceses of an institutional way of Christian initiation for adults who wish to follow the teachings of Jesus Christ. At the same time, there is a universal recognition of the need to organize in local churches and relatively big parishes special places where it would be possible for adults to gradually experience post-baptismal initiation. Zbigniew Kiernikowski, the Bishop of Legnica, offers us a comprehensive proposition of Christian initiation for adults, which can be experienced both prior to and after the celebration of the sacraments of Christian initiation. He updates the way of initiation in a very specific manner, which the Church recommends in the *Rite of Christian initiation of adults adjusted to Polish customs*. His proposition is firmly set in the biblical, liturgical, ecclesial and existential contexts. Its great asset is the author's pastoral practice. The outline of the catechumenate and proposed catecheses were not created by him while sitting at a desk, but rather as a result of his ministry, the long-term programmes implemented personally in the dioceses of Siedlce and Legnica, the catecheses delivered, the scrutinies carried out and the sacraments celebrated. Yet, it needs to be stressed that the presented catecheses do not deal with all the essential dimensions of a Christian's new life. Neither are they a systematic theological lecture on the sacraments of initiation. His numerous

texts contain very interesting intuitions related to the existence of a new man, the Son of God, who is born thanks to being immersed in the waters of baptism. His proposition of experiencing initiation is incredibly valuable and unique against the backdrop of the Polish contemporary thought and sacramental practice.

Keywords

Christian initiation, faith, kerygma

Słowa kluczowe

wtajemniczenie chrześcijańskie, wiara, kerygmat

Bibliografia

- Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988.
- Bouyer L., *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris 1968.
- Casel O., *Chrześcijańskie misterium kultyczne*, tłum. A.J. Znak, Oleśnica 1992.
- Hryniewicz W., *Nasza Pascha z Chrystusem*, Lublin 1987.
- Janeczek S., *Inicjacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, k. 211-212.
- Kiejkowski P., *Misterium chrztu św. w pismach współczesnych polskich teologów*, w: B. Kochaniewicz (red.), *Chrzest Polski 966-2016. Ujęcie interdyscyplinarne*, Poznań 2016, s. 89-108.
- Kiernikowski Z., *Chrzest w życiu i misji Kościoła*, t. 1-5, Siedlce 2005/6-2012.
- Kiernikowski Z., *Dobra nowina dla grzesznika*, Pelplin 2004.
- Kiernikowski Z., *Droga ku zanurzeniu*, Legnica 2016.
- Kiernikowski Z., *Droga przemiany i radości*, Legnica-Kraków 2016.
- Kiernikowski Z., *Posługiwanie ojcostwu Boga*, Warszawa 2001.
- Kiernikowski Z., *Teologicznobiblijne elementy trzech skrutyniów wielkopostnych*, w: *Chrzest w życiu i misji Kościoła (IV). Materiały z szóstego sympozjum liturgicznego diecezji siedleckiej*, Warszawa-Siedlce 2009, s. 51-77.
- Kiernikowski Z., *W mocy słowa i sakramentu*, Warszawa 2011.
- Krakowiak Cz., *Bierzmowanie. Sakrament inicjacji chrześcijańskiej*, Lublin 2005.
- Krakowiak Cz., *Katechumenat chrzcielny w Kościele posoborowym*, Lublin 2003.
- Pyc M., *Znaki trynitarniej bliskości. Teologiczny wymiar sakramentów świętych*, Poznań 2007.
- Ruffini E., Lodi E., „Mysterion” e „sacramentum”. *La sacramentalità negli scritti dei padri e nei testi liturgici primitivi*, Bologna 1987.
- Qualizza M., *Inicjacja chrześcijańska*, tłum. M. Stebart, Kraków 2002.
- Sielepin A., *Ku nowemu życiu. Teologia i znaczenie chrześcijańskiej inicjacji dla życia wiary*, Kraków 2014.
- Skowronek A., *Sakramenty w ogólności. Chrzest. Bierzmowanie*, Włocławek 1995.
- Stanula E., *Katechumenat*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, k. 1055-1057.

Świerzawski, W., *Duch prawdy doprowadzi was do całej prawdy. Sakrament bierzmowania i obrzędu wtajemniczenia chrześcijańskiego dorosłych*, Wrocław 1984.

Świerzawski, W., *Eucharystia Chrystusa i Kościoła. Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Kraków 1982.

Świerzawski, W., *Idźcie i nauczajcie udzielając chrztu. Sakrament chrztu*, Wrocław 1984.

Świerzawski, W., *Mysterium Christi. Chrystus obecny w liturgii i życie chrześcijańskie*, Kraków 1975.

Bogdan Kulik MSF¹

Wyższe Seminarium Duchowne Misjonarzy Świętej Rodziny,
Kazimierz Biskupi

Dobra śmierć – czyli jaka?

Próba odpowiedzi na pytanie
na podstawie nauczania K. Rahnera, H.U. von Balthasara
i J. Ratzingera (Benedykta XVI)

Wstęp

Wydaje się, iż byłoby zbyt dużym uproszczeniem stwierdzenie, że *każdy* człowiek *na pewno* myśli o swojej śmierci. Wielu z nas nie zajmuje się tym problemem na co dzień. Jednak przychodzą w życiu takie chwile, w których trudno udawać, że śmierć nie dotyczy także nas: wypadek, depresja, cierpienie, śmierć bliskich. Inaczej mówiąc: każda poważna strata sprawia, że stajemy się bardziej skłonni do wybiegania myślami w przyszłość, by zastanowić się nad końcem własnego życia. Wtedy to dopadają nas pytania typu: czym właściwie jest śmierć? Skąd się wzięła? Czy nie mogłoby jej nie być? A co nastąpi po niej? Czy jest ona rzeczywiście czymś absolutnie złym? A jeśli przypisalibyśmy jej przydomek „dobra”, czy nie byłibyśmy szaleńcami? Czy śmierć może być dobra? Może rzeczywiście nie mylił się św. Karol Boromeusz, twierdząc: „Dajcie śmierci do ręki złoty klucz, a nie kosę”²?

W tych i innych podobnych pytaniach należy upatrywać przyczyn powstawania na przestrzeni wieków wielu bractw i stowarzyszeń propagujących ideał chrześcijańskiej śmierci, często nazywanej *dobrą śmiercią*. Jednym z takich dzieł jest Stowarzyszenie Matki Bożej Patronki Dobrej Śmierci, powszechnie nazywane Apostolstwem Dobrej Śmierci (ADS lub ADŚ), którego powstanie wpisało się w wielowiekową tradycję kultu maryjnego³.

¹ Ksiądz Bogdan Kulik MSF (kulikbogdan@op.pl), doktor teologii, wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim, duszpasterz Stowarzyszenia Matki Bożej Patronki Dobrej Śmierci, redaktor naczelny kwartalnika „Nadzieja i Życie. Biuletyn Informacyjny Apostolstwa Dobrej Śmierci”, (www.apostolstwo.pl).

² Cyt. za: M. Jurišić, *Nada uskrsnuća. Govori i misli o smrti kršćanina*, Makarska 1977, tłum. ks. M. Bocian MSF, s. 79.

³ Na prośbę Prowincjała Polskiej Prowincji Misjonarzy Świętej Rodziny, prymas Polski, kard. Józef Glemp, zezwolił na utworzenie polskiej filii stowarzyszenia powstałego 14 maja 1865 r. we

Jednak pojawia się pytanie: czym jest owa *dobra śmierć*? Czy oznacza śmierć nagłą, gdy człowiek umiera bez konieczności cierpienia – np. w wypadku? A może chodzi o śmierć we śnie, gdy człowiek umiera nawet o tym nie wiedząc, jakby niepostrzeżenie dla innych, a przede wszystkim dla siebie? A śmierć w dobrych, niewłączających ludzkiej godności warunkach – czy to nie byłaby prawdziwie *dobra śmierć*? A może, wreszcie, *dobra* oznacza wybraną przeze mnie, np. poprzez decyzję o samobójstwie lub eutanazji?

Wątpliwości tego rodzaju można usłyszeć, rozmawiając przy różnych okazjach z ludźmi. Co jest ich wspólnym mianownikiem, co leży u podstaw takiego rozumienia „dobroci” śmierci? Próbując odpowiedzieć na te pytania, wydaje się, że można by wskazać na trzy następujące kwestie.

Po pierwsze, chodzi o normalną reakcję na naturalną w człowieku niechęć do bólu fizycznego i do związanego z nim cierpienia psychiczno-duchowego. Długi proces umierania kojarzy się z udręką, której chcielibyśmy oszczędzić sobie i tym, którzy będą musieli na to patrzeć – przede wszystkim naszym najbliższym. Myśląc tylko „po ludzku” – czyli bez odwoływania się do wiary w Boga – nie potrafimy zobaczyć sensu „straszego dojutrkowania”⁴, czyli życia z dnia na dzień w perspektywie nieuchronnie zbliżającej się śmierci. Rozwiązaniem więc wydaje się śmierć nagłą lub podczas snu.

Po drugie, w opisanym myśleniu o śmierci dochodzi do głosu ludzka chęć decydowania o sobie do samego końca. Tak jak nie chcemy, by ktoś zniewalał nas podczas naszego życia, tak też nie chcemy pozwolić na to, aby w jego ostatnim momencie osaczyła nas śmierć. Nawet jeśli wiemy, że nie możemy jej zapobiec, to przynajmniej pragniemy zapanować nad chwilą jej nadejścia, długością trwania i formą procesu umierania. Z tego powodu samobójstwo i eutanazja przez niektórych mogą zostać mylnie uznane za ostatni przejaw naszej wolności. Śmierć staje się w jakimś sensie *dobra*, bo „okielznana”, „udomowiona” przez człowieka.

Po trzecie wreszcie, nie można chyba oprzeć się wrażeniu, iż przytoczone pytania demaskują osłabienie, a może nawet całkowitą utratę wiary w Jezusa Chrystusa i Jego orędzie o wieczności. Bo jak poradzić sobie z koniecznością umierania, jeśli nie wierzy się, że istnieje Ktoś, kto naprawdę zmienił śmierć ze „ślepego zaułka” w „bramę” do drugiej, lepszej części naszego życia – do życia wiecznego?

Francji, które papież Pius X ogłosił uniwersalnym dla całego Kościoła 22 lipca 1908 r. Filia została erygowana przy Sanktuarium Maryjnym w Górcie Klasztornej k. Piły na mocy dekretu Nr 2150/87/PR, Gniezno, dnia 30 maja 1978 r.

⁴ Tego terminu użył prof. Jacek Hołówka w rozmowie z Justyną Dąbrowską; cyt. za: facebook.com/Laboratorium_Psychoedukacji, https://www.facebook.com/laboratoriumpsychoedukacji/photos/a.175044105872277.37021.170305096346178/1454380714605270/?type=3&comment_id=1455675724475769&reply_comment_id=1455748437801831&force_theater=true¬if_t=photo_reply¬if_id=1497984636537080 [dostęp 26.06.2017].

Niezależnie od tego, co myślimy o umieraniu, jedno jest pewne: problem śmierci dotyczy każdego człowieka bez wyjątku. Dlatego wydaje się zasadną próbą wnikliwszego pochylenia się nad znaczeniem terminu *dobra śmierć* w świetle wiary w Jezusa Chrystusa. Katechizm Kościoła katolickiego nie podaje definicji *dobrej śmierci*. Używa tego określenia tylko jeden raz w nr. 1014⁵. W związku z tym katolickiego rozumienia tego pojęcia warto poszukać w refleksji katolickich myślicieli.

Niniejszy artykuł jest próbą pogłębienia refleksji na temat śmierci, rozumianej jako *dobra*, w oparciu o nauczanie trzech wielkich współczesnych teologów: K. Rahnera (1904-1984), H. U. von Balthasara (1905-1988), J. Ratzingera-Benedykta XVI (1927-). Należy zaznaczyć, że celem pracy nie jest dogłębna analiza wzajemnych zbieżności i różnic w eschatologicznej myśli wskazanych autorów. Głównym motywem proponowanego studium pozostaje pragnienie lepszego wyjaśnienia, o co właściwie prosimy Boga, gdy modlimy się o *dobrą śmierć*⁶. Chciałbym także, aby ten tekst był jedną z form dziękczynienia Bogu, Matce Bożej Bolesnej i św. Józefowi – patronom dobrej śmierci - za 30 lat istnienia Polskiej Filii Apostolstwa Dobrej Śmierci, który to jubileusz obchodzimy w 2017 r.

1. K. Rahner i „chrześcijańskie umieranie”

1.1. Śmierć jako „współ-umieranie z Chrystusem”

Systematyczny wykład Rahnera na temat teologii śmierci znajduje się w dwóch tekstach: *O teologii śmierci*⁷ i *Chrześcijańskie umieranie*⁸. Ponieważ drugie z wymienionych dzieł jest swoistą syntezą pierwszego, dlatego ono stanie się podstawą analizy zagadnienia *dobrej śmierci* w myśli Rahnera.

⁵ „Kościół zachęca nas do przygotowania się na godzinę naszej śmierci («Od nagłej i niespodziewanej śmierci wybaw nas, Panie» - starożytna Litania do Wszystkich Świętych), do proszenia Matki Bożej, by wstawiała się za nami («w godzinę śmierci naszej» (modlitwa *Zdrowaś Maryjo*), oraz do powierzenia się świętemu Józefowi, patronowi **dobrej śmierci** [podkreślenie autora]: «Tak powinien zachować się w każdym czynie i w każdej myśli, jak gdybyś dziś miał umrzeć. Jeśli miałbyś czyste sumienie, nie bałbyś się bardzo śmierci. Lepiej jest unikać grzechu, niż uciekać przed śmiercią. Jeśli dziś nie jesteś gotowy, czy będziesz gotowy jutro?» (*O naśladowaniu Chrystusa*, I, 23, 1); «Pochwalony bądź, Panie mój, przez siostrę naszą, śmierć cielesną, której żaden człowiek żywy uniknąć nie może. Bieda tym, którzy umierają w grzechach śmiertelnych! Błogosławieni ci, których śmierć zastanie w Twej najświętszej woli, ponieważ śmierć druga nie uczyni im zła» (św. Franciszek z Asyżu, *Cantico delle creature*”, *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, nr 1014).

⁶ Np. na zakończenie codziennej komplety podczas liturgii godzin: „Noc spokojną i śmierć szczęśliwą niech nam da Bóg Wszechmogący, Ojciec i Syn, i Duch Święty. Amen.”

⁷ K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, (Quaestiones Disputatae 2), Freiburg 1958.

⁸ K. Rahner, *Das christliche Sterben*, w: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. 2: Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte*, red. J. Feiner – M. Löhrer, s. 463-493. W niniejszym artykule odwołuję się do włoskiego tłumaczenia: K. Rahner, *Il morire cristiano*, (Giornale di teologia 341), Brescia 2009.

Przed wszystkim należy zauważyć, iż samo pojęcie *dobrej śmierci* nie występuje w omawianym tekście. Nie świadczy to bynajmniej o tym, że niemiecki teolog uznaje śmierć za wydarzenie absolutnie negatywne. Wręcz przeciwnie. Rahner mówi bowiem o tzw. „pozytywnym”⁹ i „zbawczym”¹⁰ jej znaczeniu. W jego mniemaniu, „w wypowiedziach Magisterium nie ujawniają się w sposób wystarczająco jasny wszystkie aspekty śmierci, a przez to i samego umierania”¹¹; postanawia więc przedstawić ich własną, pogłębioną analizę¹².

Aby można było mówić o aspektach pozytywnych, „śmierć musi być interpretowana jako współ-umieranie z Chrystusem, w mierze, w jakiej człowiek umiera w łasce”¹³. To stwierdzenie jest kluczowe dla Rahnera z dwóch powodów.

Po pierwsze dlatego, że Jezus nie odkupił nas *przy okazji* śmierci, tak jakby ona była wydarzeniem bez większego znaczenia, ale odkupienie dokonało się właśnie *poprzez* fakt śmierci¹⁴. Po drugie, ponieważ Jezus, będąc współistotny nam jako „człowiek w łasce”, jest także współistotny naszej śmierci¹⁵. A zatem to w Nim, w Jego umieraniu, odnajdujemy wzór naszego umierania.

Przed wszystkim Rahner przypomina, że Nowy Testament określa śmierć człowieka usprawiedliwionego jako „śmierć w Panu” (Ap 14,13; 1Ts 4,16; 1Kor 15,18), która właśnie dlatego, że dokonuje się „w Panu”, nie jest śmiercią, ponieważ Chrystus sprawia, że wierzący w Niego nie umrą na wieki (J 11,26), zatem

⁹ K. Rahner, *Il morire cristiano*, s. 38-39.59.

¹⁰ Tamże, s. 38.59.

¹¹ Tamże, s. 37. „Śmierć zostaje określona jako konsekwencja, jako «kara» grzechu pierwotnego, gdzie jednakże Magisterium Kościoła nie wyraża w jasnych stwierdzeniach znaczenia pozytywnego i zbawczego w niej zawartego” [tłum. własne]. Mimo że tradycja teologiczna potwierdzona przez Magisterium Kościoła na soborze trydenckim (DS 1515) stwierdza, iż śmierć człowieka znajdującego się w stanie łaski traci charakter kary za grzech (*poena*), a staje się jedynie jego konsekwencją (*poenalitas*), Rahner uważa to stwierdzenie za niewystarczalne, ponieważ w jego mniemaniu nie wyjaśnia, na czym owa zmiana miałaby polegać w praktyce. „Jest oczywiste, że z terminem *poenalitas* bardziej niż wyjaśniać „gmatwa się” problem, ponieważ nie rozumie się dobrze, w jaki sposób fakt empiryczny, który odnosi się, na pozór zewnętrznie, do wszystkich w ten sam sposób – usprawiedliwionych i grzeszników – może być rozumiany za pierwszym razem jako *poena*, a za drugim tylko jako *poenalitas*. Ani nie wystarcza wyjaśnić, że poprzez usprawiedliwienie kara za grzech pierwotny przekształca się w czystą *poenalitas*, aby ujawnić owo znaczenie pozytywne i zbawcze śmierci osoby usprawiedliwionej, znaczenie, którego nie można absolutnie negować w tej śmierci rozumianej jako współ-umieranie z Chrystusem i w świetle śmierci zbawczej Jezusa” (tamże, s. 59-60).

¹² Poświęca jej cały paragraf tytułowany: „Śmierć jako współ-umieranie z Jezusem i jako wydarzenie łaski” [tłum. własne]; zob. tamże, s. 67-76.

¹³ Tamże, s. 68.

¹⁴ „Śmierć jako manifestacja grzechu, przeźroczyście pustki i braku alternatywy spowodowanej przez grzech, obecność wiecznych ciemności i opuszczenia przez Boga, została zaakceptowana w wierze, w nadziei i w miłości, i przemieniona w posłuszne ofiarowanie się całego człowieka niezrozumiałości Boga świętego, w centrum zatracenia i rozłąki” [tłum. własne]; tamże, s. 70.

¹⁵ Zob. tamże.

współ-umieranie z Nim daje życie (2Tm 2,11; Rz 6,8), życie nowe już na ziemi poprzez wiarę i chrzest (np. Rz 6,6.11; 7,4-6; 8,2-12)¹⁶.

Najwyraźniejszym przykładem śmierci rozumianej jako współ-umieranie z Chrystusem, która zawiera w sobie wszystkie istotne elementy śmierci chrześcijańskiej, jest męczeństwo. Jest ono bowiem wydarzeniem, nad którym nie mamy już władzy, a jednak stanowi akt wolnej woli, który staje się dla innych świadectwem wiary¹⁷.

1.2. Śmierć jako „szczyt łaski”

Następnie teolog wyjaśnia współ-umieranie z Chrystusem na podstawie analizy natury łaski. Łaska w swej istocie to samoudzielanie się Boga człowiekowi w celu ustanowienia z nim bezpośredniej relacji. Jednak, aby relacja rzeczywiście zaistniała, oferta Boga musi być w wolności przyjęta przez człowieka. To przyjęcie Rahner rozumie jako „zawierzenie się, transcendowanie siebie ponad wszelkie skończone rzeczywistości ([...] przede wszystkim ponad podmiot ludzki), [...] moment wyzwolenia się od siebie samego, moment «rezygnacji z siebie»”¹⁸.

Właśnie owa *rezygnacja z siebie* staje się kluczem do rozumienia pozytywnego charakteru śmierci człowieka zjednoczonego z Chrystusem. Jest tak, po pierwsze dlatego, że *rezygnacja z siebie* jest istotnym elementem przyjmowania łaski¹⁹. Po drugie natomiast, w naszej obecnej sytuacji, po grzechu pierwotnym, momentem, w którym *rezygnacja z siebie* osiąga szczyt, jest właśnie śmierć. To w niej człowiek może, wspierany przez Chrystusa, w pełni przyjąć łaskę poprzez powierzenie się Bogu, poprzez przekroczenie wszystkiego, także siebie samego, uwolnienie się od siebie. Dlatego „śmierć stanowi szczyt łaski Chrystusa Ukrzyżowanego, a zatem realizuje współ-umieranie z Nim”²⁰, stanowi „punkt kulminacyjny zbawczego działania i przyjęcia zbawienia”²¹.

Rezygnacja z siebie w śmierci musi dokonać się jako akt wiary, nadziei i miłości. Wiary, ponieważ człowiek nie może już polegać na swojej sprawiedliwości; miłości, ponieważ umierający w wolny sposób kocha Boga dla Niego samego, ale także bliźniego²²; nadziei, bo w niej także uwidacznia się porzucenie same-

¹⁶ Zob. tamże, s. 68.

¹⁷ Zob. tamże, s. 75-76.

¹⁸ Tamże, s. 71.

¹⁹ Tamże, s. 73.

²⁰ Tamże, s. 73-74.

²¹ Tamże, s. 69.

²² W tym miejscu Rahner cytuje Ignacego Loyolę, który przypomina, że szczególnie w momencie śmierci każdy powinien być źródłem dla innych „jeśli nie inaczej, to poprzez przykład cierpliwości i siły ducha, w żywej wierze, w nadziei i w miłości dla dóbr wiecznych, które Chrystus, nasz Pan, zdobył dla nas, doświadczając podczas swojego życia ziemskiego i podczas śmierci trudności, których z niczym nie da się porównać” [tłum. własne]; tamże, s. 75.

go siebie²³. Właśnie w tej *rezygnacji z siebie* człowiek może osiągnąć wieczne spełnienie, gdyż jako stworzenie odnajduje siebie samego, nie uznając się za byt autonomiczny, lecz „dobrowolnie gubiąc się w Bogu”, powierzając się bezwzględnie Jego woli²⁴.

1.3. Śmierć jako „spełnienie się wolności”

Wydaje się, że w rozważaniach Rahnera można wskazać jeszcze jeden pozytywny wymiar śmierci. Chodzi o rozumienie śmierci jako *czynu* człowieka, w odróżnieniu od rozumienia jej jedynie jako czegoś biernego, co mu się „wydarza”, nad czym nie ma już kompletnie żadnej władzy, co po prostu „mu się dzieje” bez jego woli i wpływu²⁵.

Jednak dlaczego można ową aktywność uznać za cechę pozytywną śmierci? Ponieważ jest ona konkretnym przykładem ujawnienia się godności człowieka, który ze swej istoty stanowi „podmiot wolności”²⁶, rozumianej nie tylko jako umiejętność zrobienia tej lub innej rzeczy, lecz przede wszystkim jako fundamentalna zdolność decydowania o sobie w sposób definitywny, nieodwołalny, „za” lub „przeciw” Bogu²⁷.

Momentem życia, ukazującym w najbardziej oczywisty sposób konieczność radykalnego wyboru, jest jego koniec, który wieńczy bieg historii ziemskiej. Ponieważ podczas jej trwania osoba nieustannie musiała korzystać ze swojej wolności i dokonywać wyborów, dlatego także i ostatni jej moment musi zawierać w sobie tę możliwość. Śmierć jest bowiem „wydarzeniem, które zamyka definitywnie proces aktywności życiowej przeżytej w wolności”²⁸, jest „spełnieniem się wolności”²⁹. Jest tak, nawet jeśli rozumienie śmierci jako ostatniego aktu wolności nie sprawia, że przestaje być ona „nierozwiązywalnym problemem”, w którym zarysowuje się „niepojęte misterium Boga”, ponieważ człowiek jednocześnie doświadcza śmierci jako „szczytu własnej bezsilności”³⁰.

1.4. Śmierć jako „konsekwencja grzechu”

Aby uwypuklić pozytywne elementy śmierci, warto, na zasadzie kontrastu, przypomnieć, przed jaką śmiercią Rahner przestrzega. Śmierć jako konsekwencja grzechu pozostaje, mimo swoich cech pozytywnych, „splotem nie do rozwi-

²³ Tamże, s. 71.

²⁴ Zob. tamże, s. 71-72.

²⁵ Dialektyka „pasywność-aktywność” jest jakby „złotą nicią”, snującą się w całym omawianym dziele Rahnera.

²⁶ K. Rahner, *Il morire Cristiano*, s. 61; zob. tamże, s. 49.

²⁷ Zob. tamże, s. 49-50, 53.

²⁸ Tamże, s. 58; zob. tamże, s. 46.

²⁹ Tamże, s. 46.

³⁰ Zob. tamże, s. 58.

klania”, łączącym „najwznioślejszy akt” z „głębką pasywnością”, „jednoznaczność ze skrajną problematycznością”. Dlatego człowiek drży wobec ostatecznej pustki, braku alternatywy, nicości i zła, które śmierć w swojej negatywności przywołuje. Ale niezależnie od tego, czy żyje on w stanie grzechu czy łaski, nieustannie zostaje przywoływany przez Boga, który w nim działa.

Jednak „w przypadku, w którym stworzenie [człowiek] chciałby ukryć, w sposób naprawdę egzystencjalny, przerażenie, które śmierć wzbudza – przyjmując ją błędnie jako akt witalny, uciekając w powierzchowność albo w desperację, lub w tragiczny heroizm – przemieniłby rzeczywistość ową śmierć w to, co powoduje lęk niewypowiedziany - w początek śmierci wiecznej”³¹. Powiedzmy prościej: gdyby z powodu lęku towarzyszącemu śmierci człowiek nie odkrył, że wolne i definitywne odrzucenie Boga w momencie umierania powoduje nieodwracalną udrękę w wieczności, wtedy realnie ryzykowałby utratę swojego życia wiecznego.

1.5. Przygotowanie na śmierć – chrześcijańskie *memento mori*

Ostatni akt wolności nie jest oderwany od całej historii wolności, która uwidoczniła się podczas ziemskiej wędrówki człowieka. W związku z tym Rahner przypomina, że dla chrześcijanina śmierć nie jest czymś, co go nie dotyczy w czasie biegu życia, co mógłby od siebie odsunąć. Wszystkie momenty, w których doświadcza swojej słabości i kruchości: ból, choroba, porażki itp., sprawiają, że „w życiu musi on żyć ze śmiercią”³², że staje się ona „tonacją w tle”³³ wszystkiego, co robi. Dlatego tak ważne jest przygotowanie do śmierci, owo chrześcijańskie *memento mori*, które pomaga zaakceptować zawczasu własną śmiertelność, uporządkować swoje życie w świetle jego ostatniego aktu, aby koniec nie przyszedł jak „złodziej w nocy” (Mt 24,43). I to wszystko w nadziei, że podąży się ku czemuś nieuchwytnemu³⁴. Ku Bogu!

Sposób, w jaki chrześcijanin umiera, ma być przykładem wiary i odpowiedzialności za innych³⁵. W sytuacji zwyczajnej chrześcijanin winien starać się zaakceptować własną śmierć, a ponadto jest zobligowany do przyjęcia „sakramentów chorych”³⁶.

³¹ Tamże, s. 66-67.

³² Tamże, s. 31.

³³ Tamże, s. 28.

³⁴ Zob. tamże, s. 31-32.

³⁵ Tamże, s. 33.

³⁶ Tamże, s. 34. Choć autor nie mówi tego wprost, wydaje się, że chodzi mu nie tylko o sakrament chorych jako taki, ale także o Eucharystię oraz sakrament pokuty i pojednania.

2. H.U. von Balthasar i *dobra śmierć*³⁷

2.1. *Dobra śmierć* – „złożenie siebie w ręce Stwórcy”

Refleksje na temat umierania i śmierci człowieka można odnaleźć w wielu dziełach von Balthasara. Wystarczy wspomnieć takie tytuły jak: *Teodramatyka*, *Śmierć w refleksji współczesnej*³⁸, *Eschatologia w naszych czasach*³⁹ i inne.

W odróżnieniu od Rahnera, von Balthasar używa pojęcia *dobra śmierć*. Tłumacząc jego znaczenie, koncentruje się nie na człowieku, ale na Bogu. To w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej, w sposobie, w jaki odnoszą się do siebie Osoby Boskie, dostrzega wzór, archetyp *dobrej śmierci*. Między Ojcem, Synem i Duchem Świętym istnieje wzajemne ofiarowywanie siebie – każda z Osób ofiarowuje swoje boskie życie pozostałym, tworząc w ten sposób „krąg wzajemnego ofiarowywania się”. Ofiarowują sobie wzajemnie to, kim są, przeżywając tym samym pierwotną i radykalną „kenozę”, czyli coś na kształt „śmierci”, którą von Balthasar określa mianem „super-śmierci”, aby odróżnić ją od tej, którą znamy z ludzkiego doświadczenia. Owa „super-śmierć” jest cechą każdego aktu prawdziwej miłości, która uzdalnia osobę do ofiarowania się innej osobie⁴⁰.

W konsekwencji także śmierć człowieka może stać się *dobrą*, gdy zaakceptuje ją i uzna za wolne i całkowite ofiarowanie siebie, powierzenie Bogu. Bóg jest bowiem absolutnym Początkiem człowieka, dlatego śmierć, przeżywaną w ten sposób, można określić jako *dobrą*, gdyż jest powrotem do swojego Stwórcy, który jest Ojcem⁴¹. Bóg „stworzył człowieka w perspektywie celu nadnaturalnego – «nieśmiertelności» (Mdr 2,23), która nie może mu być udzielona inaczej, niż poprzez jego totalne złożenie się w ręce swojego Stworzyciela”⁴².

2.2. Śmierć jako znak Bożej łaski i miłosierdzia

Von Balthasar, oprócz wyjaśnienia, czym jest *dobra śmierć*, wskazuje także pozytywne aspekty ludzkiego umierania. Interesujące jest stwierdzenie, iż śmierć to łaska⁴³, wyraz mądrości Stwórcy, wyraz Jego opatrności. Bazylejczyk tłumaczy to dwojako.

³⁷ Część artykułu poświęcona von Balthasarowi została opracowana na podstawie: B. Kulik, *L'uomo alla luce dell'escatologia in Hans Urs von Balthasar*, Kazimierz Biskupi 2014, s. 162-176.

³⁸ H.U. von Balthasar, *Der Tod Im Heutigen Denken*, „Anima” 11(1956), s. 292-299. Artykuł jest syntetyczną prezentacją zagadnienia śmierci w nowożytnej myśli filozoficznej.

³⁹ Tenże, *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Freiburg 2005.

⁴⁰ Tenże, *Teodrammatica. 5: L'ultimo atto*, Milano 1986, s. 16.

⁴¹ Zob. tenże, *Eschatologie in unserer Zeit*, w: *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Freiburg 2005, s. 38-39.

⁴² Tenże, *La morte assorbita dalla vita*, w: *Homo creatus est*, (Saggi teologici 5), Brescia 1991, s. 206.

⁴³ Na temat związku łaski i śmierci zob. Tenże, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985, s. 82-83.

Po pierwsze jest tak, ponieważ śmierć fizyczna, której niejednokrotnie towarzyszy ból i cierpienie, staje się okazją do tego, aby człowiek przypomniał sobie, iż nie jest samowystarczalny i nie jest źródłem własnego istnienia. W ten sposób ma szansę wznieść swój wzrok i serce ponad to, co materialne, ma możliwość na nowo stać się dyspozycyjnym wobec Boga. Po drugie, dzięki śmierci człowiek nie jest skazany na niekończące się życie w stanie po grzechu pierwotnym, na życie daleko od Boga. Śmierć staje się wręcz znakiem Bożego miłosierdzia⁴⁴.

2.3. Śmierć jako „wolne zwieńczenie życia”

Von Balthasar dostrzega, jako pozytywny aspekt śmierci, także to, iż może być ona przeżywana w sposób „aktywny”. „Aktywność” oznacza przede wszystkim sposób odniesienia się do Boga, tzn. że umieranie może być świadomym aktem zawierzenia się człowieka Bogu⁴⁵. W ten sposób śmierć staje się „wydarzeniem wieńczącym [życie] na wiele sposobów w dyspozycji człowieka”⁴⁶. A zatem jawi się ona jako „rzecz najszlachetniejsza i najcenniejsza, jeśli człowiek podejmie ją jako zadanie i formę wieńczącą jego egzystencję”⁴⁷. Przykładem tak rozumianego umierania jest męczeństwo.

2.4. Zła śmierć, czyli „śmierć zniszczona przez grzech”

Jednak von Balthasar, w swojej analizie fenomenu śmierci, nie poprzestaje na ukazaniu jej „dobrej strony”. Z całym realizmem opisuje także jej charakter negatywny. W sposób radykalny czyni to, przeciwstawiając *dobrej śmierci śmierć złą*. Czym ona jest?

*Zła śmierć jest dobrą śmiercią zniszczoną przez grzech*⁴⁸. Oznacza to, iż człowiek, odrzucając Boga, inaczej mówiąc, porzucając ofiarowanie samego siebie Bogu, porzuca źródło swojego życia. Dlatego jego śmierć przybiera formę cierpienia i kary za grzech, która najbardziej uwidacznia się w śmierci fizycznej. Po raz pierwszy owej *złej śmierci* doświadczył biblijny Adam i „nie zostaje ona oszczędzona nikomu, ani przed, ani po Chrystusie”⁴⁹.

⁴⁴ Zob. Tenże, *Teodrammatica*. 5..., s. 117. 292-293; na temat możliwości istnienia śmierci przed grzechem pierwotnym zob. Tenże, *Gli stati di vita...*, s. 79-80. 106; Tenże, *Von Balthasar antwortet Boros*, „Orientierung“ 34(1970), s. 39.

⁴⁵ Zob. Tenże, *Von Balthasar antwortet...*, s. 38.

⁴⁶ Tenże, *Teodrammatica*. 1: *Introduzione al dramma*, Milano 1980, s. 360.

⁴⁷ Tamże, s. 360-361.

⁴⁸ „To, co na poziomie trynitarnym ukazało się jako śmierć «dobra», «pozytywna» [...], jedynie poprzez grzech przeobraziło się w śmierć «negatywną» [tłum. własne]; Tenże, *Teodrammatica*. 5..., s. 85.

⁴⁹ Tamże, s. 291.

Dla opisanego negatywnego wymiaru śmierci von Balthasar używa także innych określeń. Śmierć to: „obcy wróg życia”⁵⁰; „bezlitosny koniec”⁵¹; „rzecz najbardziej upokarzająca dla człowieka, która go przewraca i która zmienia w zgniliznę jego organizm”⁵²; „wydarzenie radykalnie pasywne”⁵³; „absolutna przeszkoda”⁵⁴; „przepaść między drogą a celem”⁵⁵; „najbardziej ekstremalne ograniczenie”⁵⁶; „koniec świata”⁵⁷; „enigma ostateczna i najbardziej bolesna”⁵⁸; „rozbitcie każdego możliwego znaczenia życia ludzkiego w czasie”⁵⁹; „otwarta rana”⁶⁰.

Ostatecznie nazywa ją „rzeczywistością dwuznaczną” lub „tajemniczym paradoksem”. Spowodowane jest to tym, że po grzechu pierworodnym dobre i złe „strony” śmierci nie mogą być już od siebie oddzielone⁶¹.

2.5. Śmierć „objęta” i przemieniona przez Chrystusa

Von Balthasar stwierdza, że wszelkie ludzkie próby poradzenia sobie z enigmą śmierci nie przyniosły rezultatów⁶². Jedyna odpowiedź na ów wielki „znak zapytania” znajduje się w Jezusie Chrystusie⁶³. „W Chrystusie, dla tych, którzy mają żywą wiarę, zła śmierć straciła swój oścień i umieranie fizyczne może zmienić się w przejście do życia wiecznego od zawsze już obecnego”⁶⁴.

⁵⁰ Tenże, *Teodrammatica*. 1..., s. 363.

⁵¹ Tamże, s. 360.

⁵² Tamże, s. 361.

⁵³ Tamże, s. 360.

⁵⁴ „Jej [śmierci] surowy fakt jest czymś całkiem innym niż bezproblemową granicą egzystencji. Przeciwnie, jako koniec porusza w pierwszym rzędzie wszystkie decydujące pytania życiowe. Można ją witać mądrze jako zbawiciela lub interpretatora, jednak nie da się powstrzymać od doświadczenia jej przede wszystkim jako absolutnej przeszkody i czynnika gmatwującego wszystko” (Tenże, *Eschatologie in unserer ...*, s. 11-12).

⁵⁵ Tenże, *Lineamenti di escatologia*, w: *Lo Spirito e l'istituzione*, (Saggi Teologici 4), Brescia 1979, s. 352.

⁵⁶ Tenże, *Teodrammatica*. 4: *L'azione*, Milano 1986, s. 109.

⁵⁷ Tenże, *Eschatologie in unserer ...*, s. 29.

⁵⁸ Tenże, *Teodrammatica*. 2: *Le persone del dramma. L'uomo in Dio*, Milano 1982, s. 344.

⁵⁹ Tamże, s. 118.

⁶⁰ Tenże, *Eschatologie in unserer ...*, s. 12.

⁶¹ Tenże, *Teodrammatica*. 5..., s. 278. Wymiary śmierci są „liczne i przeciwstawne [...], a jednak ostatecznie nie jest możliwe oddzielenie jednych od drugich. Także śmierć wybrana w sposób wolny prezentuje coś, co przeznaczenie narzuciło; także śmierć, której się nie chce, w końcu, wbrew wszelkiemu oporowi, musi być zaakceptowana. I w tym tajemniczym paradoksie gra życia nabywa własnego, ostatecznego sensu i nonsensu” (Tenże, *Teodrammatica*. 1..., s. 362). Na temat interpretacji śmierci w literaturze, ukazywanej m.in. jako: przeznaczenie, interpretatorka życia, granica, ekspiacja zob. tamże, s. 360-397.

⁶² Na temat analizy trzech głównych prób rozwiązywania problemu śmierci, czyli: magicznego, idealistycznego i kosmicznego zob. np. Tenże, *Eschatologie in unserer ...*, s. 15-19.

⁶³ Tenże, *Teodrammatica*. 4..., s. 123.

⁶⁴ Tenże, *Teodrammatica*. 5..., s. 116.

Przemiana umierania dokonuje się dzięki temu, iż śmierć wcielonego Syna Bożego jest niejako przetłumaczeniem na życie ziemskie Jego sposobu zachowania się względem Ojca w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej. „Śmierć Jezusa, także Jego pełna goryczy śmierć w opuszczeniu, widziana w ten sposób jest czystym wyrazem Jego wewnątrztrynitarnego życia”⁶⁵. Chrystus, zapominając o sobie samym dla dobra umiłowanego stworzenia, oddał za nie swoje życie. On przeżył całą tragedię śmierci jako akt ofiarowania dla dobra człowieka.

Von Balthasar przypomina, iż owo ofiarowywanie się jest cechą boskiego życia, zatem śmierć Chrystusa należy rozumieć jako wyraz Jego wiecznej żywotności i można ją nazwać śmiercią „żyjącą”. Staje się to tym bardziej zrozumiałe, gdy przyjmie się, że śmierć Jezusa zawierała w sobie w sposób uprzedni zwycięstwo życia nad śmiercią, czyli Jego zmartwychwstanie. „Bóg jest tak żyjący, że wręcz może pozwolić sobie być umarłym”⁶⁶.

Von Balthasar utworzył własne pojęcie, aby określić to, co poprzez jedyną w swoim rodzaju śmierć uczynił dla człowieka Jezus. Chodzi o niemiecki termin *Unterfassung*, który można by przetłumaczyć jako „objęcie, podtrzymywanie od dołu”. Chrystus „objął od dołu” ludzkie umieranie, tzn. skupił w sobie „konkretny koniec wszystkich, którzy nie potrafili rozumieć swojego końca jako miłość, ale: albo jako wstrętne przerwanie ich skończoności, albo jako upragnione porzucenie moralnego ciężaru zawartego w owej skończoności. [Objął zatem koniec] tych, którzy chcieliby zachować dla siebie własne istnienie albo odrzucić je jako zbyt uciążliwe. Jak bardzo owe dwie rzeczy sprzeciwiają się ostatecznie prawdziwemu znaczeniu umierania, jest ukazane poprzez samoofiarowanie się absolutnemu końcowi Syna Bożego, który, niosąc w sobie samym i przewyższając ciemność każdej fałszywej śmierci, oddaje się wewnątrz tej ciemności w «ręce», na razie niezauważalne, Ojca, który Go posłał”⁶⁷.

Tak oto śmierć Jednego staje się „zastępstwem wszystkich grzesznych śmierci”⁶⁸. Jezus, umierając, przewyższa *złą śmierć*, ponieważ zmartwychwstając daje gwarancję, iż także człowiek zmartwychwstanie. W ten sposób koniec zamienia się w „pryncypium, początek, impuls i obietnicę”⁶⁹. Człowiek jest teraz uzdolniony, aby umierać tak jak Chrystus, ofiarowując się w ręce Ojca⁷⁰.

⁶⁵ Tamże, s. 216.

⁶⁶ „Gott ist so lebendig, dass er sich auch leisten kann, tot zu sein” (Tenze, *Die Schlüssel des Todes und der Hölle. Eine Osterbetrachtung*, „Schweizerische Kirchen Zeitung” 137[1969] nr 14, s. 197).

⁶⁷ Tenze, *Teodrammatica*. 5..., s. 280. Na temat stworzonego przez von Balthasara neologizmu zob. G. Marchesi, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1977, s. 564-569; I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998, s. 217.

⁶⁸ H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*. 5..., s. 280.

⁶⁹ Zob. tamże, s. 117.

⁷⁰ Zob. tamże, s. 294.

3. J. Ratzinger (Benedykt XVI) i „aktywna pasywność” śmierci

3.1. Śmierć jako „atak na istotę człowieka”

Trudno w dziełach Ratzingera doszukać się określenia śmierci jako *dobrej*⁷¹. Jest dokładnie odwrotnie. Mimo że teolog nie posługuje się określeniem *zła śmierć*, to na wiele sposobów opisuje ją jako wydarzenie na wskroś negatywne. Zdecydowanie wykazuje fałszywość idealistycznego obrazu śmierci jako „przyjaciela” człowieka, który wyswabadzając duszę z ciała, wybawia go i uwalnia do prawdziwego, czysto duchowego życia (platonizm). Tej wizji sprzeciwia się nie tylko filozofia, ale także psychologia i medycyna⁷².

Zatem śmierć sama w sobie stanowi najwyższy wyraz naszej słabości⁷³, „jest i pozostaje straszliwa”⁷⁴, ponieważ jest „przerażającą nas negacją całego człowieka”⁷⁵. Śmierć jest jak zamknięta żelazna brama bez klucza⁷⁶, jak prawdziwa granica⁷⁷, a przede wszystkim to „załamanie się ludzkiego bytu”⁷⁸, „brak komunikacji”⁷⁹, „samotność”⁸⁰, „atak na istotę człowieka”⁸¹. Wydaje się, że można uznać, iż ów atak ze strony śmierci wywołuje „sprzeczność w naszym postępowaniu, która wiąże się z wewnętrzną sprzecznością naszej egzystencji. Z jednej strony

⁷¹ Podstawę niniejszego opracowania stanowią teksty zawarte w: J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, (Opera Omnia 10), red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2014.

⁷² Z filozoficznego punktu widzenia bowiem, być człowiekiem, to być w ciele, a nie bez niego; z psychologicznego: „faktycznie śmierć doświadczana jest przez człowieka nie jako przyjaciel, ale jako wróg”; z medycznego: to nie dusza opuszcza ciało w chwili śmierci, ale to „ciało odmawia duszy swojej służby. [...] Na połamanym instrumencie dusza nie potrafi już dalej grać” (J. Ratzinger, *O teologii śmierci*, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne...*, s. 279-280). Dobitną ilustracją różnicy pomiędzy idealistyczną a realistyczną wizją śmierci jest odmiennosc zachowania się w tym decydującym momencie platońskiego Sokratesa i Chrystusa. Pierwszy jest przedstawicielem idealizacji śmierci i umiera ze spokojem, który przystoi filozofowi, bowiem swoje umieranie przeżywa jako święto i ostateczne narodziny. Drugi kończy ziemskie życie z krzykiem na ustach, w poczuciu absolutnego opuszczenia; zob. tamże, s. 113; także: Tenże, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne...*, s. 90.

⁷³ Zob. Benedykt XVI, homilia w Środę Popielcową *Nawrócenie oznacza dążenie do wysokiej miary życia chrześcijańskiego* (17.02.2010), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_17022010.html [dostęp 23.06.2017].

⁷⁴ J. Ratzinger, *O teologii śmierci...*, s. 287.

⁷⁵ Tamże, s. 285.

⁷⁶ Benedykt XVI, homilia w Wigilię Paschalną w bazylice watykańskiej *Jezus mówi: zmartwychwstałem i teraz zawsze jestem z tobą* (07.04.2007), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/wsobota_07042007.html [dostęp 24.06.2017].

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ J. Ratzinger, *O teologii śmierci...*, s. 281.

⁷⁹ Tenże, *Eschatologia – śmierć...*, s. 102.

⁸⁰ Tenże, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, Brescia 2008¹⁶, s. 291.

⁸¹ Tenże, *O teologii śmierci...*, s. 279.

nie chcemy umierać; zwłaszcza ci, którzy nas kochają nie chcą naszej śmierci. Z drugiej jednak, nie pragniemy też istnieć w nieskończoność, a także ziemia nie została stworzona z taką perspektywą. Czego więc tak naprawdę chcemy?”⁸².

3.2. Śmierć a „cudowne i niewyobrażalne odwrócenie w Chrystusie”

Jednak analiza Pisma Świętego pozwala Ratzingerowi dostrzec także pozytywny aspekt śmierci, ukryty na pierwszy rzut ludzkiego oka. Teolog przypomina, że Stary Testament rozumie śmierć nie tylko jako wydarzenie „oddolne”, tzn. wydarzenie organiczne, fenomen biologiczny. Jako takie istnieje tylko dlatego, że jednocześnie jest wydarzeniem „odgórnym”, czyli spowodowanym decyzją i zarządzeniem Boga⁸³.

W tym przerażającym - i na tym etapie niezrozumiałym wyroku - kryje się jakby w załączku dobra nowina, która w pełnym blasku ukazuje się dopiero w Nowym Testamencie. Owa nowina ma twarz Chrystusa! To w Nim, poprzez niesłychane, „cudowne i niewyobrażalne odwrócenie”⁸⁴, śmierć otrzymuje ostatecznie swoją pozytywność. Dopiero „w Chrystusie staje się narzędziem łaski”⁸⁵. Jest to możliwe dzięki temu, że „*Baranek Boży* wziął na siebie grzech świata i go zgładził. Zakłócone z winy człowieka relacje między Bogiem a światem zostały odnowione. Dokonało się pojednanie”⁸⁶.

„Człowiek jest prochem i w proch się obróci, ale w oczach Boga jest prochem cennym, bo Bóg stworzył człowieka do nieśmiertelności” – poetycko stwierdza Benedykt XVI podczas homilii w Środę Popielcową i kontynuuje: „Formuła liturgiczna: «Pamiętaj, że jesteś prochem i w proch się obrócisz», pełnię swego znaczenia znajduje w odniesieniu do nowego Adama, Chrystusa. Pan Jezus

⁸² Benedykt XVI, encyklika *Spe salvi* (30.11.2007), nr 11.

⁸³ „Następuje ono nie tylko według praw przyrody, ale pochodzi z Bożej ręki. [...] Nie jest zwyczajnym fatum przyrody, ale jej istnienie uzależnione jest od duchowego postanowienia wolnej i suwerennej decyzji [Boga]” (J. Ratzinger, *O teologii śmierci...*, s. 282).

⁸⁴ Zob. tamże, s. 285-286.

⁸⁵ Tamże, s. 287. „Jest ona [śmierć] wydarzeniem ułaskawienia, jeśli właśnie w osądzie śmierci Bóg wyrywa nas z naturalnego, samolubnego, buntowniczego życia, by nas przetworzyć do życia w świętości i miłości” (tamże, s. 287). „Bóg w sprawie człowieka dokonał tej pierwszej ingerencji, wydał dyspozycję śmierci. Dodał On do tego drugą ingerencję, która nie znosi pierwszej, ale od wewnątrz ją przemienia – On sam umarł, umarł, by zmartwychwstać, a przez to, by stworzyć podwaliny pod nowy początek. Bóg rozbija, nie po to jednak, by rozbijać, ale by uformować nowe. Proces śmierci jako całość jest procesem rozbijania, ale rozbita zostaje zarazem zewnętrzna powłoka poczwarki, z której może wyjść nowa postać, bolesny proces rozbijania jest sposobem, w jaki Bóg modeluje to, co nowe. Bóg rozbija (kolektywnie lub indywidualnie) starego Adama, żeby z tego uformować nowego, rozbija po kawałku naszą despotyczność, by przetopić nas na wolność Jego miłości. Śmierć jest rozpoczęciem zmartwychwstaniem, okrutność śmierci to ból porodowy nowego życia” (tamże, s. 283).

⁸⁶ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011, s. 245.

w swojej wolności zechciał w szczególny sposób podzielić słabość każdego człowieka, jego los – poprzez śmierć na krzyżu. Lecz ta właśnie śmierć, najwyższy wyraz Jego miłości do Ojca i do ludzkości, stała się drogą do zmartwychwstania w chwale, poprzez którą Chrystus stał się źródłem łaski dla tych, którzy wierzą w Niego i dostępują udziału w Jego Boskim życiu”⁸⁷.

Szczególne znaczenie w owej przemianie wydarzenia śmierci poprzez dzieło Chrystusa Ratzinger, tak przed wyborem, jak i po wyborze na Stolicę Piotrową, przypisuje Jego zstąpieniu do piekieł – niełatwemu do zrozumienia misterium, które wyznajemy w *Credo*⁸⁸. Teolog przypomina, że Stary Testament na określenie piekieł używa tego samego słowa, którym nazywa śmierć: szeol. Jest tak dlatego, że w gruncie rzeczy obie rzeczywistości są ze sobą tożsame, gdyż obie są stanami absolutnej samotności. „Śmierć jest po prostu samotnością. A ta samotność, do której nawet miłość nie może przeniknąć, ta jest naprawdę «piekłem»”⁸⁹.

Artykuł wiary, mówiący o zstąpieniu Chrystusa do piekieł, wskazuje nie tylko na to, że Chrystus rzeczywiście umarł, ale w swej istocie ogłasza, iż poprzez swoją śmierć zstąpił On i jest obecny tam, gdzie panuje ostateczna samotność⁹⁰. Znakiem uczestnictwa w tej samotności jest krzyk Jezusa na krzyżu⁹¹. A ponieważ On jest samym życiem, pokonuje samotność, co oznacza, że pokonuje śmierć i piekło.

Warto w tym miejscu posłuchać samego Ratzingera: „Tam, gdzie żaden głos nie jest już w stanie nas osiągnąć, tam On jest obecny. W ten sposób piekło jest pokonane, albo – by być bardziej dokładnymi – śmierć, która wcześniej była «piekłem», teraz już więcej nim nie jest. Żadna z obu rzeczywistości nie jest tym, czym była wcześniej, ponieważ w centrum śmierci jest życie, ponieważ miłość zamieszkuje w jej centrum. Tylko zamknięcie się w sobie, chciane umyślnie, jest teraz piekłem, albo – używając słów Biblii – drugą śmiercią (np. Ap 20, 14). Śmierć nie jest już drogą prowadzącą do lodowatej samotności. [...] Brama śmierci pozostaje otwarta, od kiedy w śmierci zamieszkuje życie: miłość...”⁹².

⁸⁷ Zob. Tenże, homilia w Środę Popielcową ...

⁸⁸ „Odnosnie do drogi Chrystusa, wyznajemy w *Credo*: «Zstąpił do piekieł». Co wówczas się wydarzyło? Nie znamy rzeczywistości śmierci i dlatego możemy sobie wyobrazić ten proces zwyciężenia śmierci jedynie za pośrednictwem obrazów, które zawsze pozostają niezbyt trafne. Pomimo całej swej niedoskonałości pomagają nam wszakże zrozumieć coś z tajemnicy” (Tenże, homilia w Wigilię Paschalną...).

⁸⁹ J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo...*, s. 291.

⁹⁰ Zob. Tenże, *Eschatologia – śmierć ...*, s. 106.

⁹¹ Zob. Tenże, *Introduzione al cristianesimo...*, s. 288.

⁹² Tamże, s. 291-292. „Chrystus zstąpił do «piekła» i w ten sposób jest blisko każdego, kto został tam wrzucony, przemieniając dla niego ciemności w światło. Cierpienie, tortury pozostają straszne, niemal nie do zniesienia. Wszedła jednak gwiazda nadziei, która niczym kotwica serca sięga tronu Boga. Nie wybuchła w człowieku złość, lecz zwyciężyła światłość: cierpienie – nie przestając być cierpieniem – mimo wszystko staje się pieśnią pochwalną” (Benedykt XVI, encyklika *Spe salvi*, nr 37).

Do motywu „bramy” jako symbolu śmierci Ratzinger powraca także jako papież. Benedykt XVI widzi koniec ludzkiego życia doczesnego niczym „zamkniętą, żelazną bramę, do której nie ma klucza”. Jednak klucz zostaje znaleziony – jest nim krzyż, znak radykalnej miłości Chrystusa. To on nieodwołalnie otwiera bramy śmierci. Dlatego papież może włożyć w usta Jezusa wyznanie, jakiego Zbawiciel czyni każdemu człowiekowi: „«Zmartwychwstałem i teraz zawsze jestem z tobą» — mówi do każdego z nas. Moja ręka cię podtrzymuje. Gdybyś gdziekolwiek miał upaść, upadniesz w moje ręce. Jestem nawet u bram śmierci. Tam, gdzie już nikt nie może ci towarzyszyć i gdzie ty nie możesz niczego zabrać, tam Ja na ciebie czekam i dla ciebie przemieniam mroki w światło”⁹³.

Tak oto, dzięki Chrystusowi, śmierć przestaje być prawdziwą granicą, ponieważ jest już przekraczalna. Dla tego, kto żyje z Chrystusem, przestaje mieć znaczenie, po której stronie śmierci się znajduje, ponieważ po obu stronach może znaleźć życie⁹⁴. W ten oto sposób śmierć nabiera cech pozytywnych.

3.3. Śmierć jako spotkanie z Bogiem

W swojej refleksji Ratzinger stawia kolejny krok. Chrystus jest Bogiem, który ze swej natury nie jest zasklepioną w sobie monadą, ale nieustannie uczestniczy w dialogu między Osobami Trójcy. Z tej racji zawsze jest gotowy do dialogu także z człowiekiem, do wejścia z nim w relacje. Zbawiciel sam „jest relacją”⁹⁵, „jest otwarciem”⁹⁶, dlatego człowiek, który został stworzony na Jego obraz - dzięki czemu „jest istotą «bytującą-od», «bytującą-z» i «bytującą-dla»”⁹⁷ - może teraz spotkać się z Nim w swoim umieraniu⁹⁸.

Umierający może spotkać się z Życiem, uchodząc w ten sposób śmierci, ponieważ „w chwili śmierci związek z Bogiem w pełni się urzeczywistnia w spo-

⁹³ Tenże, homilia w Wigilię Paschalną...

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Zob. J. Ratzinger, *Bóg i świat*, [rozm. P. Seewald], Kraków 2005, s. 101.

⁹⁶ Zob. Benedykt XVI, homilia podczas Mszy św. na placu Zwycięstwa w Genui *Spoleczeństwo na obraz Boga* (18.05.2008), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/liguria_18052008.html [dostęp 09. 05. 2016] (cyt. za: S. Jaśkiewicz, *Relacyjny charakter łaski według J. Ratzingera – papieża Benedykta XVI*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 11(2012), nr 2, z. 21, s. 63).

⁹⁷ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2005, s. 204.

⁹⁸ „Ludzka osoba żyje miłością, relacjami – z tej racji zresztą stanowi obraz Boga Trójjedynego, w którym Osoby są *relationes subsistens* (relacjami samoistnymi), czystym aktem relacji miłości” (J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, Kraków 2005, s. 155); „Jeśli Bóg to jedność w dialogu, bycie w relacji, to człowiek, stworzony na Jego obraz i podobieństwo, odzwierciedla tę Jego naturę; dlatego powinien się realizować w dialogu, w rozmowie, w spotkaniu: jest bytem w relacji” (Benedykt XVI, homilia podczas Mszy św. na placu Zwycięstwa... [cyt. za: S. Jaśkiewicz, *Relacyjny charakter...*, s. 63]); także: Tenże, encyklika *Spe salvi*, nr 27.

tkaniu z «Tym, który nie umiera, który sam jest Życiem i Miłością, wówczas mamy życie. Wówczas „żyjemy”» (*Spe salvi*, nr 27)⁹⁹. „Gdy spotykamy Chrystusa, obcujemy, a wręcz jednoczymy się z samym życiem i mamy za sobą próg śmierci, gdyż obcujemy z życiem prawdziwym, ponad życiem biologicznym”¹⁰⁰. Dlatego ludzie ochrzczeni mogą bez lęku mówić: „Nie jesteśmy sami nawet w chwili śmierci, lecz jesteśmy z Nim, który żyje wiecznie”¹⁰¹. Dzieje się tak, ponieważ „Bóg, który stał się nam bliski – nie opuszcza nas nawet w chwili śmierci i po niej, lecz ma dla nas miejsce i daje nam wieczność; chcemy powiedzieć, że w Bogu jest dla nas miejsce”¹⁰².

Ta możliwość spotkania, którą oferuje nam sam Bóg w Chrystusie, jest rękojmią pewnej nadziei: „Bóg na nas czeka, oczekuje nas, nie idziemy na pustkowię, jesteśmy oczekiwani. Bóg nas oczekuje i gdy przechodzimy do innego świata, spotykamy dobroć Matki, spotykamy naszych bliskich, spotykamy odwieczną Miłość”¹⁰³. Jednak, aby do tego spotkania mogło dojść, człowiek musi ze swej strony, w wolności, odpowiedzieć na otwarcie się Boga.

3.4. Śmierć w grzechu, czyli zerwanie relacji z Bogiem

Tym, co przeszkadza w wolnym przyjęciu, otwarciu się na relację oferowaną przez Chrystusa, jest w człowieku grzech pierworodny lub grzech śmiertelny. Ratzinger opisuje go, odnosząc się do relacyjnej natury Boga i człowieka. „Utrata tej łaski [uświęcającej] oznacza pewne zaburzenie relacji. Pierwotna, pełna ufności, żywa relacja z Bogiem, która zarazem uzdrowia wzajemne relacje między ludźmi, zostaje zerwana, jest zaburzona, Bóg tonie w ciemności. Ukrywamy się przed Nim; a tak dobrze zbudowaliśmy swe kryjówki, że już Go nie widzimy. [...] Utrata uświęcającej łaski jako istota grzechu pierworodnego oznacza zatem, że nastąpiło zaburzenie relacji, które stało się składnikiem struktury ludzkich dziejów”¹⁰⁴.

⁹⁹ Tenże, przemówienie do uczestników XVI Zgromadzenia Ogólnego Papieskiej Akademii „Pro Vita” *Żaden człowiek nie powinien umierać w samotności* (25.02.2008), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/provita_25022008.html [dostęp 24.06.2017].

¹⁰⁰ Tenże, Encyklika *Spe salvi*, nr 11. Na temat bezcelowości ewentualnego kontynuowania bez końca życia doczesnego zob. np. Tenże, homilia w Międzynarodowym Ośrodku Młodzieżowym św. Wawrzyńca *Miłość daje życie i chroni przed złem* (09.03.2008), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/mlodziezowyosr_09032008.html [dostęp 24.06.2017].

¹⁰¹ Tenże, homilia w Wigilię Paschalną...

¹⁰² Tenże, homilia w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny *W Maryi widzimy nasze ostateczne przeznaczenie* (15.08.2010), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/wniebowzecie_15082010.html [dostęp 24.06.2017].

¹⁰³ Tenże, homilia w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny *Kiedy otwieramy się na Boga, nasze życie staje się bogate i wielkie* (15.08.2012), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/wniebowzecie_15082012.html [dostęp 24.06.2017]. Na temat bycia oczekiwanym przez Boga zob. także: Tenże, encyklika *Spe salvi*, nr 3.

¹⁰⁴ J. Ratzinger, *Bóg i świat*, 80. 38. Jak zauważa J. Ratzinger, „grzech pierworodny nie jest wypowiedzią o jakimś naturalnym braku w samym człowieku czy u samego człowieka, ale orze-

Praktycznie chodzi więc o to, aby człowiek w chwili śmierci nie był w stanie grzechu, czyli aby jego relacja z Bogiem nie była istotnie zaburzona, zerwana. Inaczej mówiąc, aby świadomie i dobrowolnie nie odrzucał możliwości spotkania z Chrystusem, który pierwszy wychodzi mu naprzeciw. Ratzinger, już jako Benedykt XVI, przypominał: „Kiedy gaśnie życie w podeszłym wieku bądź u zarażania ziemskiego istnienia, czy też z nieprzewidzianych przyczyn w okresie jego pełnego rozkwitu, nie należy upatrywać w tym jedynie końca życia biologicznego czy zamykającej się biografii, lecz trzeba dostrzec nowe narodziny i odnowione życie, ofiarowane przez Zmartwychwstałego temu, kto nie sprzeciwił się własnowolnie Jego miłości. Wraz ze śmiercią kończy się ziemska egzystencja, lecz śmierć otwiera także przed każdym z nas, poza czasem, życie pełne i ostateczne”¹⁰⁵.

Odbudowanie tej relacji, przyjęcie oferty spotkania się z Chrystusem, czyli odrzucenie grzechu w sposób konkretny i realny, dokonuje się poprzez powrót do Boga w sakramencie pokuty i pojednania¹⁰⁶. „Jest łaską Boga, że nie pozwala po prostu rozrastać się grzechowi, jest łaską, że Bóg nawołuje do pokuty i że tę pokutę przyjmuje. Łaska dana człowiekowi nie oznacza jednak, że on sam może wyłączyć się z walki i że wszystko staje się obojętne. Łaska oznacza, że pokuta jest dla człowieka możliwa i że zostaje przyjęta”¹⁰⁷.

czeniu o relacji, które sensownie można sformułować jedynie w kontekście relacji Bóg-człowiek. Nie można zrozumieć, czym jest grzech, biorąc za punkt wyjścia zamkniętego w sobie, pojedynczego człowieka; niezbędne do tego jest uwzględnienie antropologii relacji; to samo dotyczy w sposób konieczny i jeszcze bardziej jednoznaczny łaski” (Tenże, *Córa Syjonu. Maryja w refleksji Kościoła*, Warszawa 1997, s. 55).

¹⁰⁵ Benedykt XVI, przemówienie do uczestników XVI Zgromadzenia Ogólnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”...

¹⁰⁶ „Dlatego wydaje mi się to tak ważne, by znów usłyszeć, że sam Bóg zwraca się do nas i mówi: Twoje grzechy są ci odpuszczone...; że naprawdę istnieje to, co nazywa się łaską. I w tym punkcie, uważam, mamy także powód, by posłuchać Lutra... że istnieje nie tylko wymaganie stawiane względem mnie i mojego działania, i nie tylko względem ludzkości i jakiegokolwiek podmiotu, lecz także że przede wszystkim istnieje tam działanie Boga i ono może mnie przemienić... [...]. U Augustyna... rzeczy jakoś są jednak w równowadze, że co prawda wyeksponował on bardzo moc winy, ale nie pozostawia jej ostatniego słowa..., ponieważ kierował wzrok na Chrystusa i wiedział, że On nie tylko spogląda na nasze cierpienie, lecz je z nami dzieli, i że istnieje niemożliwa dla nas do przeliczenia, a jednak prawdziwa moc Boża, to znaczy moc przebaczenia, która pozwala nam, mimo wszystko, żyć i cieszyć się życiem” (J. Ratzinger, *Bóg, wino i cierpienie*, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne...*, s. 583-584).

¹⁰⁷ Tenże, *Służyć prawdzie. Myśli na każdy dzień*, Poznań-Warszawa-Lublin 1983, s. 87. Na temat znaczenia sakramentu pokuty i pojednania w sytuacji cierpienia zob. Benedykt XVI, orędzie Ojca Świętego na XX Światowy Dzień Chorego (20.11.2011), https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/sick/documents/hf_ben-xvi_mes_20111120_world-day-of-the-sick-2012.html [dostęp 24.06.2017].

3.5. Śmierć jako „aktywna pasywność”

Bardzo istotnym elementem rozważań eschatologicznych Ratzingera jest wyjaśnienie, w jakim sensie śmierć, a także przygotowanie się do niej, można uważać za dzieło, za czyn człowieka. Teolog jest przekonany, że „śmierć nie jest żadnym czynem (nawet dla tego, komu dane jest zachować aż do ostatniej chwili duchową świadomość), lecz dokładnym przeciwieństwem tego, wręcz zaprzestaniem wszelkich czynności. Polega ona właśnie na tym, że ostatecznie zostaje nam wytrącone z rąk wszelkie działanie, że przemieniamy się z czyniących w doznających. Śmierć nie jest żadnym czynem, ale doznaniem, końcem wszelkich czynów”¹⁰⁸.

Jeśli tak się rzeczy mają, to postawę wobec umierania winno się rozumieć jako „aktywną pasywność”¹⁰⁹ lub „świętą pasywność”¹¹⁰. Owo pojęcie Ratzinger tłumaczy w następujący sposób: „Czyn życia w perspektywie chrześcijańskiej ostatecznie nie jest niczym innym, jak posłusznym i pokornym przyjęciem stałej obecności śmierci w naszym życiu [...], «czyn», którego wymaga się od chrześcijan, jest właśnie zrezygnowaniem z wszelkiego własnego tylko czynu i przyjęciem Bożego czynu we mnie i ze mną; wiara chrześcijańska oznacza w swej głębi rezygnację z wszelkiej tylko jednostronnie ludzkiej aktywności, na korzyść aktywności pasywnej, którą jest w swej istocie «wiara»”¹¹¹. Ostatecznie zatem „chrześcijański «czyn» jest właśnie w dużym stopniu przyjmowaniem, przyjmowaniem Bożego czynu”¹¹². Wzorem takiej postawy dla Benedykta XVI jest Maryja. Kontemplując misterium Jej wniebowzięcia, stawia pytanie: „W czym zakorzenione jest to zwycięstwo nad śmiercią, które w cudowny sposób dokonało się już w Maryi?”. Niezwłocznie odpowiada na nie w następujący sposób: „Jego źródłem jest wiara Dziewicy z Nazaretu [...], wiara, będąca posłuszeństwem Słowu Bożemu i całkowitym zdaniem się na inicjatywę i działanie Boga”¹¹³.

A czymże jest Boży czyn? Jest nim Jego miłość, która, przyjęta, daje wieczność¹¹⁴. Zatem śmierć i umieranie nie jest zwykłą aktywnością w dyspozycji człowieka, ale czynem specyficznym, polegającym na przyjmowaniu w zaufaniu samego Boga.

¹⁰⁸ J. Ratzinger, *Śmierć i koniec*..., s. 321.

¹⁰⁹ Tamże, s. 321, przypis nr 8.

¹¹⁰ Tamże, s. 324.

¹¹¹ J. Ratzinger, *Recenzja do: Karl Rahner, „Theologie des Todes”*, [Teologia śmierci], (QD 2), Freiburg 1958, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne*..., s. 274-275. „Człowiek nie jest istotą samej aktywności, ale zawsze też istotą pasywności, nie tylko on sam czyni siebie, lecz zostaje ukształtowany przez to, co spotyka go wbrew jego woli” (Tenże, *Śmierć i koniec*..., s. 322); „Człowiek staje się sprawiedliwy, prawy, potrzebny Bogu ostatecznie właściwie nie przez to, co czyni, ale przez to, co wycierpi” (tamże, s. 323).

¹¹² Tenże, *Recenzja do: Karl Rahner*..., s. 274.

¹¹³ Benedykt XVI, homilia w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny *W Maryi widzimy*...

¹¹⁴ „Człowiek w biegu historii, a dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek, próbował i próbuje wyjąć pytanie o przyszłość z przestrzeni teorii i wiary i uczynić sprawą swojego czynu. [...] Tym, co jedy-

3.6. Śmierć „jako narzędzie łaski”

Warto zauważyć, iż dla Ratzingera teologia śmierci jest jednocześnie teologią łaski¹¹⁵. Świadczy o tym sam sposób opisywania fenomenu śmierci, w którym teolog wielokrotnie używa pojęcia łaska. Spróbujmy zatem to, co zostało do tej pory powiedziane o śmierci w myśli Ratzingera-Benedykta XVI, przedstawić w sposób syntetyczny poprzez pryzmat łaski.

Ratzinger przypomina, iż pojęcie łaski w swojej najgłębszej istocie jest pojęciem relacyjnym, relacja zaś oznacza „możliwość odniesienia się do kogoś”¹¹⁶. Nie określa w pierwszym rzędzie „czegoś”, nie jest „czymś” obecnym w duszy człowieka, co ten dostał od Boga. Łaska przede wszystkim jest Kimś – Bogiem, który, sam będąc relacją, udziela się człowiekowi i relację tworzy¹¹⁷. W konsekwencji pod pojęciem łaska należy rozumieć jednocześnie: samego Boga¹¹⁸; „zwracanie się Boga ku człowiekowi”¹¹⁹; wolne *pochylenie* się Bożej miłości¹²⁰; „relację człowieka z Bogiem”¹²¹; „spotkanie człowieka z Bogiem”¹²². Wszelka inicjatywa spotkania zawsze leży po stronie Boga, który jako pierwszy przychodzi do człowieka. Na tym właśnie polega prymat łaski.

Jednak przychodzący Bóg do niczego nie zmusza, a jedynie umożliwia nam kroczenie razem z Nim. On aktywuje nasze wewnętrzne moce¹²³. Zatem łaska nie

nie wieczne, jest miłość; jako miłość Bóg jest wiecznością. A z kolei Jego miłość jest wiecznością człowieka, w byciu ukochanym przez wieczną Miłość jest on zachowany w sposób nieprzemijający. Jest tak, ponieważ on sam potrafi kochać. Także jemu tylko miłość daje wieczność; od miary i od sposobu jego kochania zależą miara i sposób jego wieczności. Jeśli jednak jego miłość jest jego przyszłością, to przyszłość jest dla niego tak samo czynem jak przyjmowaniem – całkowicie jego własnym i zarazem całkowicie mu podarowanym. Nadzieją człowieka i ludzkości jest miłość – tak brzmi odpowiedź wiary chrześcijańskiej” (J. Ratzinger, *Co nastąpi po śmierci?*, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne...*, s. 342).

¹¹⁵ Tenże, *Recenzja do: Karl Rahner...*, s. 275; na temat łaski u Ratzingera zob. S. Jaśkiewicz, *Relacyjny charakter...*, s. 58-76.

¹¹⁶ Tenże, *Introduzione al cristianesimo...*, s. 173.

¹¹⁷ Zob. Tenże, *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, Poznań 2002, s. 101-102. Łaska będąca w swej istocie samym udzielającym się Bogiem, jest niewyczerpana, tak jak sam Bóg; zob. Tenże, *Bóg i świat*, s. 400. Ratzinger nie zaprzecza istnieniu łaski stworzonej: „Idea łaski stworzonej jest nie do odrzucenia: relacja – tym bardziej relacja Boga i człowieka – nie pozostawia niezmiennym tego, kto w nią wchodzi. [...] Trzeba natomiast podkreślić bezpośrednio istotowo relacyjny charakter łaski” (J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu...*, s. 102, przypis nr 6).

¹¹⁸ Tamże, s. 102.

¹¹⁹ Tenże, *Bóg i świat*, s. 86.

¹²⁰ Tenże, *Niebo*, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne...*, s. 307.

¹²¹ Tenże, *Wzniosła Córa Syjonu...*, s. 103.

¹²² „Łaska, czyli spotkanie Boga z człowiekiem, który go wzywa, nie niszczy prawdziwej rzeczywistości ludzkiej człowieka, lecz ją ocala i dopełnia” [tłum. własne]; Tenże, *Dogma e predicazione*, [Biblioteca di teologia contemporanea 19], Brescia 2005, s. 151).

¹²³ Komentując List Apostolski Jana Pawła II *Novo millennio ineunte*, Ratzinger powtarza za Papieżem: „W modlitwie [...] doświadczamy prymatu łaski: Bóg zawsze nas wyprzedza. Chrześci-

zniewala człowieka, gdyż przestałaby być łaską a zasługiwałaby jedynie na miano „zabawy pozbawionej treści”. Łaska jest zawsze zaproszeniem do udzielenia Bogu odpowiedzi¹²⁴. Ona stwarza wolność¹²⁵, więc może być rozumiana także jako „otwartość duszy” na Boga¹²⁶.

Jeśli tak się rzeczy mają, to i wydarzenie śmierci może stać się wydarzeniem łaski. Choć często ze względu na towarzyszący jej lęk i ból przypomina bardziej krzyż¹²⁷, to w Chrystusie, który krzyż przecierpiał i wstąpił w otchłań piekieł (czyli w śmierć), „staje się narzędziem łaski”¹²⁸. Dzięki Niemu „jest ona wydarzeniem ułaskawienia”, ponieważ poprzez nią „Bóg wyrwa nas z naturalnego, samolubnego, buntowniczego życia, by nas przetworzyć do życia w świętości i miłości”¹²⁹ i dać nam niebo, które jest także łaską, czyli niczym już niezagrożoną, wieczną wspólnotą ze sobą¹³⁰. Co więcej, Benedykt XVI zgadza się ze św. Ambrozym, że śmierć została dana przez Boga jako „środek zaradczy” na zepsute grzechem, pełne trudu i płaczu życie. Nie powinna więc wy-ciskać łez, ponieważ stała się „racją zbawienia”. „Trzeba było położyć kres złu, aby śmierć przywróciła to, co utraciło życie”¹³¹ – cytuje ojca Kościoła papież.

Dla Ratzingera-Benedykta XVI „być w łasce oznacza: być wierzącym”¹³². „Wierzyć oznacza położyć kres chęci narzucania się i wykazywania przed Bo-

jaństwo nie jest moralizowaniem ani jakimś naszym własnym dziełem. Najpierw przychodzi do nas Bóg i wtedy dopiero my możemy iść razem z Nim, wtedy uaktywniają się nasze wewnętrzne moce” (J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary: Kościół jako komunია*, Kraków 2003, s. 270).

¹²⁴ „Łaska, która pozostawałaby jedynie w dyspozycji Boga i nie stała się daną Mu odpowiedzią, właściwie nie byłaby łaską, lecz tylko zabawą pozbawioną treści” (Tenże, *Córa Syjonu...*, s. 52).

¹²⁵ „«Wszystko jest łaską». Ale łaska nie niszczy wolności; przeciwnie – stwarza ją” (Tenże, *Wzniosła Córa Syjonu...*, s. 92).

¹²⁶ Tamże, s. 103.

¹²⁷ Jest tak, ponieważ „łaska nie dociera do człowieka inaczej jak tylko drogą «drugiej natury», dociera do niego tylko przez zwyciężającą twardą powłokę autoegzaltacji, która zakrywa w nim okazałość Boga. A to oznacza, że nie istnieje łaska bez krzyża” (Tenże, *Dogma e predicazione*, s. 152).

¹²⁸ Tenże, *O teologii śmierci...*, s. 287.

¹²⁹ Tamże.

¹³⁰ „«Niebo» jest ze swej natury tym, co nie jest, ani nie może być uczynione przez nas; w języku scholastyki mówiono zgodnie z prawdą, że ono będąc łaską jest *donum indebitum et superadditum naturae* (darem niezasłużonym i dodanym do natury)” – Tenże, *Introduzione al cristianesimo...*, s. 303). Poprzez przywilej wniebowzięcia „Maryja w pełni dostąpiła czegoś, co dla nas wszystkich jest skutkiem chrztu, mianowicie zamieszkała («ma siedzibę») z Bogiem «w niebie» (Bóg jest niebem!). Chrystus (współbycie z Chrystusem) osiągnął w Niej swój pełny skutek. U nas owo współbycie z Chrystusem, bycie zmartwychwstałym, jest jeszcze kruche, nieudolne. U Niej nie. U Niej niczego mu już nie brakuje. Maryja weszła w pełną wspólnotę z Chrystusem. Aspektem tej wspólnoty jest nowa cielesność, której nie potrafimy sobie wyobrazić” (Tenże, *Bóg i świat*, s. 281).

¹³¹ Benedykt XVI, encyklika *Spe salvi*, nr 11. Na temat bezcelowości ewentualnego kontynuowania bez końca życia doczesnego zob. np. Tenże, homilia w Międzynarodowym Ośrodku Młodzieżowym św. Wawrzyńca...

¹³² J. Ratzinger-Benedykt XVI, H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, Kraków 2007, s. 60 (cyt. za: S. Jaśkiewicz, *Relacyjny charakter...*, s. 73).

giem przez własne dokonania i pozwolić na to, by Bóg był taki, jaki jest. Wiara nie jest dziełem, lecz zaniechaniem samorealizacji z własnej woli, pustą ręką, do której pozwalamy sobie włożyć Bożą pełnię¹³³.

3.7. Przygotowanie na śmierć – „od nagłej i niespodzianej...”

Aby moment śmierci był rzeczywiście spotkaniem, pogłębieniem albo – w przypadku grzechu pierworodnego lub ciężkiego – odnowieniem relacji z Chrystusem, człowiek musi się przygotować. Choć nie można wykluczyć możliwości nawrócenia się w ostatnim momencie życia, jednak, jak mówi Ratzinger, „nie powinniśmy stawiać na ostatnią godzinę”, ponieważ przed śmiercią człowiek może się zmienić, „ale nie musi. Dusza bywa tak przytępiona i zatwardziała, że nie potrafi już uwolnić spojrzenia. W tego rodzaju sytuacjach granicznych może się ujawnić i przebić jedynie coś, co w człowieku w jakiś sposób już tkwi”¹³⁴.

Normalną rzeczą jest, iż budowa żywej relacji między osobami potrzebuje czasu. Dlatego chrześcijańskie nastawienie do śmierci różni się tym od nastawienia osoby niewierzącej, iż pierwszy z przekonaniem modli się słowami *Litanii do Wszystkich Świętych*: „A subitanea morte, libera nos, Domine!” (Od nagłej i niespodzianej śmierci, wybaw nas Panie), podczas gdy drugi najprawdopodobniej zawołałby: „Śmierć nagłą i niezauważalną daj nam, Panie” i oczywiście łagodną! O ile śmierć łagodna jest jak najbardziej pożądana, o tyle śmierć nagła, bez przygotowania i świadomości spotkania Chrystusa, który na nas czeka, powinna być czymś absolutnie niepożądanym dla wierzącego. Bo śmierć łagodna, która nie pomaga w budowaniu relacji z Bogiem, prowadzi w pustkę¹³⁵. Jest jak ładny, przytulny przedśmiatek, za którym nie ma już nic, żadnego salonu, w którym czekałaby ukochana osoba. Staje się więc drogą donikąd¹³⁶.

¹³³ Tenże, *Śmierć i koniec...*, s. 324. „Wiara, tak jak ją rozumie Paweł, jest dokładnie tym, że człowiek rezygnuje z zuchwałych prób, by samemu budować wieżę Babel, to znaczy drogę do nieba, że przestaje uważać, że może sam ostać się przed Bogiem, że może występować jako równouprawniony partner w interesach przed Bogiem, który wyciąga ku Niemu całe swoje życiowe dokonanie i teraz za nie prawomocnie może domagać się godziwego wynagrodzenia” (tamże, s. 323). Benedykt XVI z zapalem wzywa do wiary: „W wierze otwieramy drzwi naszej egzystencji, aby Bóg wszedł w nas tak, aby Bóg mógł być mocą dającą życie i wskazującą drogę naszej egzystencji. [...] W nas jest miejsce, otworzyć się, tak jak otworzyła się Maryja, mówiąc: «Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego». Otwierając się na Boga, niczego nie tracimy. Przeciwnie — nasze życie staje się bogate i wielkie” (Benedykt XVI, homilia w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny *Kiedy otwieramy się...*). Odnośnie do pogłębienia rozumienia wiary, zob. Tenże, encyklika *Spe salvi*, nr 7.

¹³⁴ J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 399-400.

¹³⁵ Tenże, *Eschatologia – śmierć...*, s. 88, 109, 113.

¹³⁶ Zob. I. Ziemiński, *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej* (Wykłady Otwarte z Teologii Naturalnej im. J.M. Bocheńskiego OP 4), Poznań-Kraków 2013, s. 84.

Przygotowanie jest przede wszystkim uświadomieniem sobie, że śmierć i życie przynależą do siebie jak dwie strony jednego medalu¹³⁷. Śmierć staje się wręcz kluczem do zrozumienia życia, ponieważ „postawa względem śmierci decyduje zarazem o postawie wobec życia”¹³⁸. Jest tak, ponieważ „w przemienianym przyjęciu umierania, które jest nieustannie obecne w jego życiu, człowiek dojrzewa do rzeczywistego, wiecznego życia”¹³⁹.

Zaakceptowanie owego wzajemnego przenikania się życia i śmierci umożliwia następnie przyjęcie wezwania do czujności, wynikającego z nieustannej bliskości Boga: „Pan jest blisko” (Flp 4,5)¹⁴⁰. Owa czujność, która jest oznaką przygotowania się na śmierć, w praktyce zawiera – wg Ratzingera-Benedykta XVI – następujące elementy:

Po pierwsze: „Polega na codziennej gotowości do przedkładania wiary, prawdy, sprawiedliwości ponad własną korzyść wyjścia bez szwanku”¹⁴¹.

Po drugie: „Śmierć nie następuje w jednym momencie, nie dopiero na końcu naszego istnienia, ale w załamaniach naszego życia rozgrywa się wydarzenie śmierci. Wszystkie te załamania razem składają się na naszą *jedną* śmierć, a więc nie są tylko ślepyimi przypadkami i markotnościami, ani też tylko ślepyimi biologicznymi incydentami, lecz ostatecznie działaniem Boga na nas, poprzez które wyrywa On nas z naszego egocentrycznego, samolubnego, egoistycznego istnienia, by nas przekształcić według Jego obrazu. [...] Oznacza to więc, że dla człowieka wszystko zależy od tego, by właściwie uchwycić ruch śmierci w swoim życiu, poczynając od małych blamaży aż po wielkie załamania (zdrowotnej, cielesnej czy duchowej natury: śmierć ukochanych ludzi jest kawałkiem własnej śmierci i tym podobne)”¹⁴².

Po trzecie: Zakłada chrześcijańskie przeżywanie niedzieli i uczestnictwo w Eucharystii, zgodnie ze starą maksymą: „Jaka niedziela, taki dzień sądu”. Jeśli z życia człowieka nie zniknie niedziela, nie zniknie z niego także i Bóg. A wtedy

¹³⁷ „Jeśli będziemy wypierać się śmierci, to nie nauczymy się także obchodzić właściwie z życiem. Życie i śmierć należą razem, życie może być udane tylko wtedy, kiedy zdołamy we właściwy sposób wyjść śmierci naprzeciw” (J. Ratzinger, *Zmaganie wokół pytania o śmierć i życie. Kazanie wygłoszone 7 listopada 2004 roku na Monte Cassino dla Papieskiej Akademii Nauk*, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne...*, s. 640); „Człowiek żyje zawsze w obliczu końca swojego życia” (Tenże, *Śmierć i koniec czasów*, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne...*, s. 319).

¹³⁸ Tenże, *Eschatologia – śmierć...*, s. 89. „Rozumieć ludzkie życie oznacza zatem rozumieć umieranie”, (Tenże, *O teologii śmierci...*, s. 277); zob. Tenże, *Pod drugiej stronie śmierci*, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne...*, s. 350.

¹³⁹ Tenże, *Eschatologia – śmierć...*, s. 109.

¹⁴⁰ Tenże, *Śmierć i koniec...*, s. 320.

¹⁴¹ Tenże, *Eschatologia – śmierć...*, s. 108-109; zob. także: Benedykt XVI, encyklika *Spe salvi*, nr 39.

¹⁴² Tenże, *O teologii śmierci...*, s. 284. Choroba jako sfera śmierci: zob. Tenże, *Eschatologia – śmierć...*, s. 96.

będzie umiał on odpowiedzieć pozytywnie na niewyczerpane miłosierdzie Boga w godzinie śmierci¹⁴³.

Po czwarte: Wychowywanie i przepowiadania chrześcijańskie winny uczyć prawdy o śmierci jako przejściu do prawdziwego życia, a poprzez to przygotowywać przezwyciężenie wszelkiego lęku, jaki może zrodzić się w obliczu nadchodzącego końca¹⁴⁴. W tym zakresie, jak stwierdził Benedykt XVI, głosicielom Słowa Bożego potrzebny jest wręcz „rachunek sumienia”, ponieważ „nasze kazanie, nasze przepowiadanie jest rzeczywiście w dużym stopniu jednostronnie nakierowane na tworzenie lepszego świata, podczas gdy rzeczywiście lepszy świat prawie wcale nie jest wspomniany. Tutaj musimy zdobyć się na rachunek sumienia”¹⁴⁵.

Po piąte: Życie w perspektywie zbliżającego się spotkania z Bogiem i z ludźmi po śmierci; to przekonanie Ratzingera wydaje się kluczowe dla rozumienia jego teologii śmierci, ponieważ może zostać potraktowane jako swoisty testament papieża-teologa. Warto przytoczyć całą odpowiedź Ojca Benedykta, która niejako zamyka jego *Ostatnie rozmowy*. Są to słowa wypowiedziane w „ostatniej fazie życia”, jak ujął to P. Seewald. Seewald zapytał papieża emeryta, czy wg niego da się przygotować na śmierć. Ojciec Święty odpowiedział: „Myślę, że nawet się musi – nie w sensie dokonywania określonych aktów, ale żyjąc wewnętrznie ku temu, że kiedyś zda się przed Bogiem ostatni egzamin; że opuści się ten świat i będzie się przed Nim, przed świętymi, przed przyjaciółmi i nieprzyjaciółmi; że, powiedzmy, przyjmuje się skończoność tego życia i wewnętrznie

¹⁴³ Zob. Tenże, *Bóg i świat*, s. 400.

¹⁴⁴ „Powiedziałbym, że chrześcijańskie wychowanie i kazanie winny wpajać człowiekowi ufne przeświadczenie, iż przez śmierć zbliżamy się do prawdziwego życia. Tym sposobem będą mogły mu pomóc przezwyciężyć lęk przed nieznanym – czy przynajmniej czysto fizyczny lęk, jaki może się tu pojawiać – i zrodzić spokój w obliczu śmierci” (tamże, s. 400). Konkretną pomoc w przezwyciężaniu lęku przed śmiercią Benedykt XVI upatruje w liturgii: „Biorąc pod uwagę wrodzony lęk przed końcem, a bardziej jeszcze kulturę, która na różne sposoby stara się nie dopuszczać do głosu rzeczywistości i ludzkiego doświadczenia śmierci, liturgia wielkopostna z jednej strony przypomina nam o umieraniu, ukazując potrzebę realizmu i mądrości, a z drugiej zachęca, byśmy przede wszystkim dostrzegli nieoczekiwaną nowość, jaką wiara chrześcijańska wnosi w rzeczywistość śmierci, i byśmy nią żyli” (Benedykt XVI, homilia w Środę Popielcową...).

¹⁴⁵ Ojciec Święty kontynuuje: „Oczywiście próbuje się otworzyć na słuchacza i mówić to, co leży w zasięgu jego horyzontu. Naszym zadaniem jest jednak także przebijanie i rozszerzanie tego horyzontu, aby móc dostrzec to, co stanowi rzeczy ostateczne. Te rzeczy to dla współczesnych ludzi trudny orzech do zgryzienia. Jawią się jako coś nierealnego. Ludzie chcieliby zamiast tego otrzymać konkretne odpowiedzi na teraz, na potrzeby codzienności. Ale te odpowiedzi pozostają połowiczne, jeśli nie pozwalają poczuć i jakoś rozpoznać, że wykraczamy poza to materialne życie, że jest i sąd, i łaska, i wieczność. Musimy więc znaleźć nowe słowa i sposoby, aby umożliwić ludziom przebicie się przez barierę skończoności” (Tenże, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu* [rozm. P. Seewald], Kraków 2011, s. 185). Za konkretny przykład szukania sposobu umożliwienia ludziom „przebicia się” przez wspomnianą barierę można uznać próbę tłumaczenia istoty życia wiecznego, jakiej papież dokonał w swojej encyklice; zob. Tenże, encyklika *Spe salvi*, nr 10-12.

dochodzi ku temu, by stanąć przed obliczem Boga. [...] Po prostu medytacja. Wciąż wracam myślą ku temu, że zbliża się koniec. Próbuję przygotować się do tego, a przede wszystkim trwać w obecności Boga. Najważniejsze właściwie jest nie samo wyobrażenie, lecz życie w świadomości, że cała egzystencja zmierza ku spotkaniu”¹⁴⁶.

Zakończenie

Bazując na studium myśli Rahnera, von Balthasara i Ratzingera-Benedykta XVI, wydaje się zasadną próbą sformułowanie następujących wniosków na temat końca naszego życia na ziemi.

Śmierć to przede wszystkim rzeczywistość dwuznaczna i tajemniczy paradoks (von Balthasar), ponieważ jest jakby splotem dwóch, różniących się od siebie radykalnie, wymiarów.

Na pierwszy rzut oka jawi się m.in. jako: problem nie do rozwiązania (Rahner, von Balthasar); wróg człowieka i otwarta rana (von Balthasar); absolutna samotność i piekło (Ratzinger).

Jednak nie jest to pełnia prawdy o śmierci. W świetle Słowa Bożego i dzięki wierze w Boga można dostrzec jej pozytywną stronę (Rahner, von Balthasar, Ratzinger). Śmierć jest zatem także: łaską (Rahner, von Balthasar) lub jej narzędziem (Ratzinger-Benedykt XVI); aktem, czynem, który staje się spełnieniem wolności człowieka, wieńczącym jego egzystencję (Rahner, von Balthasar); wyrazem mądrości, opatrności i miłosierdzia Stwórcy (von Balthasar, Benedykt XVI).

Owe pozytywne cechy nie wynikają z natury śmierci, ale z faktu działania w niej Boga, który stając się człowiekiem i wchodząc w śmierć, stając się w niej obecnym, przemienia ją od wewnątrz. Chrystus, jako współistotny nam w łasce, jest Nim także w śmierci (Rahner); „obejmuje, podtrzymuje ją od dołu” (von Balthasar), poprzez co dokonuje „cudownego i niewyobrażalnego odwrócenia” charakteru śmierci (Ratzinger-Benedykt XVI). Chrystus nie tylko staje się wzorem umierania (Rahner, von Balthasar, Ratzinger-Benedykt XVI), ale uzdalnia, by umierać jak On (von Balthasar), „aktywując nasze wewnętrzne moce” (Ratzinger).

Jednak do tej pory nie odpowiedzieliśmy jeszcze na pytanie postawione w tytule artykułu: czym jest *dobra śmierć*? Co znaczy: *dobrze umrzeć*?

Umrzeć dobrze, to umrzeć „w Panu”, „współ-umierać z Chrystusem”, „w łasce” (Rahner). Oznacza to wolne, świadome i całkowite złożenie się, na wzór Chrystusa, w ręce Stwórcy – Ojca, mimo iż owych rąk nie widać (von Balthasar).

¹⁴⁶ Tenże, *Ostatnie rozmowy*, [rozm. P. Seewald], Kraków 2016, s. 279.

Do tego potrzebne są: wiara, nadzieja i miłość (Rahner, von Balthasar, Ratzinger-Benedykt XVI).

Dobra śmierć można także wyrazić przy pomocy metafory *spotkania* – *umrzeć dobrze* to spotkać Boga w Chrystusie w momencie własnej śmierci. Aby było to możliwe, nie wolno odrzucić, lecz trzeba przyjąć ofiarowywaną przez Niego relację miłości i Jego otwarcie na człowieka, które stanowią istotę łaski (Rahner, Ratzinger-Benedykt XVI).

Przyjęcie ze strony człowieka, udzielenie pozytywnej odpowiedzi, dokonuje się poprzez uczestnictwo w Eucharystii po usunięciu grzechu (pierworodnego lub ciężkiego), który jest zerwaniem relacji. Grzech pierworodny gładzi oczywiście chrzest, grzechy ciężkie – sakrament spowiedzi lub, w niektórych przypadkach, namaszczenie chorych (Rahner, Ratzinger-Benedykt XVI)¹⁴⁷.

Reasumując, można zatem stwierdzić, iż określenia: umrzeć w łasce, umrzeć jako wierzący, umrzeć bez grzechu, umrzeć w relacji przyjaźni z Bogiem w Chrystusie, spotkać Boga – są to synonimy, które można zastąpić terminem *dobra śmierć*.

Jednak, aby wybrać Boga u kresu ziemskiego etapu życia, potrzebne jest chrześcijańskie *memento mori*, czyli pamięć o tym, iż śmierć jest „tonacją w tle” naszego pielgrzymowania i dlatego ze „śmiercią trzeba żyć” (Rahner). Uwidacznia się ona we wszystkich załamaniach, ranach i blamażach życia (Ratzinger).

Ponieważ ostatnia decyzja człowieka nie jest oderwana od wyborów podejmowanych przez całe życie (Rahner), dlatego nie powinno się odkładać osobistego spotkania z Chrystusem na ostatnią godzinę, gdyż nie mamy gwarancji, że tuż przed śmiercią będziemy mieli siłę pokonać „przypięcie i zatwardziałość” naszej duszy. Chodzi więc o to, by w ciągu całego życia dbać o żywą wiarę u siebie i innych, np. przez chrześcijańskie świętowanie niedzieli i przypominanie prawdy o śmierci w katechezie i kazaniach, aby jej ideałem nie była śmierć nagła i niespodziana (Ratzinger-Benedykt XVI).

Lektura tekstów trzech niemieckojęzycznych teologów prowokuje jednakże dodatkowe pytanie związane z *dobłą śmiercią*. Czy jest ona aktem, czynem, działaniem człowieka (Rahner i, w mniejszym stopniu, von Balthasar), czy wręcz przeciwnie – wyrazem jego całkowitej bezradności, pasywności i niemocy (Ratzinger)? Mimo że wszyscy trzej teologowie wskazywali na ów paradoksalny charakter ludzkiego umierania, wydaje się, że najtrafniej ujął to i wyraził

¹⁴⁷ Choć trzej teologowie o tym nie mówią, warto wspomnieć o możliwości wzbudzenia tzw. żalu doskonałego. „Gdy żal wypływa z miłości do Boga miłowanego nade wszystko, jest nazywany żalem doskonałym lub żalem z miłości (*contritio*). Taki żal odpuszcza grzechy powszednie. Przynosi on także przebaczenie grzechów śmiertelnych, jeśli zawiera mocne postanowienie przystąpienia do spowiedzi sakramentalnej, gdy tylko będzie to możliwe” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1452).

Ratzinger, nazywając śmierć „aktywną, świętą pasywnością”, czyli posłusznym i pokornym przyjęciem Bożego czynu miłości.

W jaki sposób zatem, w świetle dokonanej analizy teologii śmierci Rahnera, von Balthasara i Ratzingera-Benedykta XVI, można by ocenić przytoczone we wstępie sposoby rozumienia *dobrej śmierci*? Jak odnieść się do następujących „rodzajów” śmierci: nagłej, w stanie braku świadomości, w dobrych i godnych warunkach, samobójczej i eutanazji?

Zrozumiałe jest pragnienie śmierci nagłej lub we śnie, podyktowane lękiem przed cierpieniem, jednak właśnie cierpienie może być w niektórych przypadkach jedyną okazją do dokonania głębokiej refleksji, umożliwiającej otwarcie się na Boga. Choć nigdy nie można wykluczyć możliwości nawrócenia w ostatniej chwili, jednak świadectwa uczestników wypadków samochodowych wskazują na to, że nie zawsze tym, o czym myśli się w pierwszym momencie, jest pojednanie z Bogiem. Nawrócenie i pojednanie jest zwykle procesem, który wymaga czasu i przytomności umysłu. Właśnie o nie – o czas i o zdolność do świadomego zwrócenia się do Boga – modlimy się, prosząc o wybawienie od nagłej i niespodzianej śmierci. Zatem można, a nawet należy, modlić się o śmierć łagodną, w godnych warunkach, w otoczeniu bliskich, jednak brak cierpienia nie może być uważany za *conditio sine qua non dobrej śmierci*. Przeczy temu przykład samego Chrystusa i świętych męczenników.

Co się zaś tyczy samobójstwa i eutanazji, to trzeba stwierdzić, że w żadnym wypadku nie mogą być nazwane *dobrą śmiercią*, ponieważ sprzeciwiają się woli Boga, wyrażonej w piątym przykazaniu Dekalogu¹⁴⁸. O tym, czy śmierć będzie *dobra*, przesądza nie wolność wyboru czasu, miejsca i kształtu własnego umierania, ale wolna zgoda na przyjęcie takiego końca doczesnego życia, jakie Bóg przygotował każdemu z nas.

Konkludując, niech mi będzie wolno uczynić uwagę praktyczną. Sądzę, iż z duszpasterskiego punktu widzenia wydaje się, że człowiekowi słuchającemu kazań najłatwiej wyobrazić sobie, zrozumieć i przez to przygotować się na śmierć, gdy usłyszy, że może być ona spotkaniem z kochającym go Bogiem, ponieważ sam Bóg tego chce i człowieka do takiego spotkania uzdalnia.

Skąd pochodzi w słuchaczach owa wrażliwość na temat spotkania? Wydaje się, że można wskazać przynajmniej jej dwa powody: egzystencjalny i teologiczny. Powód egzystencjalny należałoby rozumieć w ten sposób, że egzystencja

¹⁴⁸ Ramy artykułu nie pozwalają na zajęcie się zagadnieniami szczegółowymi dotyczącymi samobójstwa i eutanazji, np. zmniejszeniem winy moralnej za popełnienie tych czynów w niektórych okolicznościach. Na ten temat zob. np. M. Machinek, *Śmierć w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u kresu ludzkiego życia*, (Biblioteka Wydziału Teologii 22), Olsztyn 2004, s. 51-77. 99-117.

człowieka jest „utkana” ze spotkań. Mają one różną naturę i intensywność. Możemy mówić o spotkaniach z innymi ludźmi, z Bogiem i z samym sobą. Niektóre z nich są bogate w treść, a inne wręcz przeciwnie. Jedne pozostawiają w człowieku głęboki ślad – pozytywny lub negatywny, inne bardzo szybko zostają bezpowrotnie zapomniane. Jednak niezależnie od ich wielkiej różnorodności są nieusuwalnym elementem naszego doczesnego życia. Każdy człowiek posiada jakieś doświadczenie spotkania. Z tego powodu, mówiąc o śmierci jak o spotkaniu, odwołujemy się do tego, co każdy człowiek potrafi sobie dość łatwo wyobrazić, a przez to i zrozumieć.

Drugi powód, nazwany teologicznym, można scharakteryzować w następujący sposób: człowiek jest zainteresowany zagadnieniem spotkania, ponieważ został przez Boga stworzony do życia w relacjach (Ratzinger-Benedykt XVI), czyli do spotykania się. Gdy człowiek słyszy, że śmierć nie jest momentem pozbawionym możliwości spotkania, wtedy na głębinach swojego serca może doświadczyć uspokojenia, że to, kim był – powtórzmy: „istotą «bytującą-od», «bytującą-z» i «bytującą-dla»”¹⁴⁹, czyli istotą „spotykającą się” - nie zostanie unicestwione. Słuchacz Słowa Bożego może wtedy za Benedyktem XVI powiedzieć o Chrystusie: „Ten, który zna także drogę, która wiedzie przez dolinę śmierci; Ten, który nawet na drodze całkowitej samotności, na której nikt nie może mi towarzyszyć, idzie ze mną i prowadzi mnie, abym ją pokonał. On sam przeszedł tę drogę, zszedł do królestwa śmierci, a zwyciężywszy śmierć, powrócił stamtąd, aby teraz towarzyszyć nam i by dać nam pewność, że razem z Nim można tę drogę odnaleźć. Świadomość, że istnieje Ten, kto również w śmierci mi towarzyszy i którego «kij i laska dodają mi pociechy», tak, że «zła się nie ulęknę» (por. Ps 23,4), stała się nową «nadzieją» [...]”¹⁵⁰.

Wydaje się, że używanie pojęcia *spotkanie* nadaje się do mówienia nie tylko o śmierci, ale także o pozostałych rzeczach ostatecznych¹⁵¹. Przykładem tego jest chociażby refleksja Benedykta XVI na temat sądu i czyśćca. Papież pisze: „Spotkanie z Nim [Chrystusem] jest decydującym aktem Sądu. Pod Jego spojrzeniem topnieje wszelki fałsz. Spotkanie z Nim przepala nas, przekształca i uwalnia, abyśmy odzyskali własną tożsamość. To, co zostało zbudowane w ciągu życia, może wówczas okazać się suchą słomą, samą pyszałkowatością i zawalić się. Jednak w bólu tego spotkania, w którym to, co nieczyste i chore w naszym istnieniu, jasno jawi się przed nami, jest zbawienie. Jego wejrzenie, dotknięcie Jego

¹⁴⁹ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, s. 204.

¹⁵⁰ Benedykt XVI, encyklika *Spe salvi*, nr 6.

¹⁵¹ Odnosnie do próby ujęcia eschatologii w perspektywie spotkania - zob. np. I. Werbiński, B. Kulik, A. Sobczyk, *Jak się nie zagubić w czasie i w wieczności? Spotkanie z Chrystusem jako istota duchowości chrześcijańskiej i rzeczy ostatecznych człowieka*, Włocławek 2017.

Serca uzdrawia nas przez bolesną niewątpliwie przemianę, niczym «przejście przez ogień». Jest to jednak błogosławione cierpienie, w którym święta moc Jego miłości przenika nas jak ogień, abyśmy w końcu całkowicie należeli do siebie, a przez to całkowicie do Boga¹⁵². „«Czyścić» oznacza po prostu oczyszczenie przez ogień w spotkaniu z Panem, Sędzią i Zbawcą”¹⁵³.

Chodzi więc o to, aby próbować, na miarę własnych możliwości, a jednak z całych sił, pomóc człowiekowi żyć w perspektywie spotkania, aby dzięki temu umiał przyłgnąć, choćby w ostatnim momencie życia, do Boga. Niech głosicielom i słuchaczom Ewangelii nieustannie brzmiały w uszach i sercach słowa: „Przywiąż się do Chrystusa, On przeprowadzi cię poprzez noc śmierci, którą sam przeszedł. [...] Dobry Pasterz, którego przewodzeniu można się bez lęku powierzyć, ponieważ On zna drogę, także przez ciemną dolinę śmierci. «Pan jest moim pasterzem, nie brak mi niczego. [...] Chociażbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulękne, bo Ty jesteś ze mną» (Ps 22,1.4 LXX)”¹⁵⁴.

What makes a good death? An attempt to answer the question based on the teaching of K. Rahner, H.U. von Balthasar and J. Ratzinger – Benedict XVI

Summary

On July 22, 1908, Pope Pius X established the Association of Our Lady of a Happy Death as universal for the whole Church. On May 1987, the Primate of Poland, Cardinal Joseph Glemp, approved the Polish Branch of the Association at the Shrine to the Virgin Mary in Górką Klasztorna. He also permitted the Missionaries of the Holy Family to carry out this work. The purpose of the Association is the propagation of prayer and preparation for a good death. The question is, however, can death be good? If so, what is a good death?

The article titled „What makes a good death? An attempt to answer the question based on the teachings of K. Rahner, H.U. von Balthasar and J. Ratzinger – Benedict XVI“ is an analysis of the thoughts of the three great contemporary theologians. It does not, however, aim to analyze deeply the mutual similarities and differences between the German-speaking theologians. The study aims at explaining what we really ask God for when praying for a „happy death”.

Even a cursory reading of selected books by Rahner, von Balthasar and Ratzinger – Benedict XVI reveals that thinking about death as something good is not unreasonable. Why? Because the positive aspect of dying does not come from the nature of death, but from God's action in it. It was Him who in the Person of Jesus Christ became man and conquered the hell of death (Ratzinger) by transforming a “bad death” into a “good one” (von Balthasar), and thus gained eternal redemption for us (Rahner).

¹⁵² Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr 47.

¹⁵³ Tamże, nr 48.

¹⁵⁴ J. Ratzinger, *Miejsce nadziei - rzymskie katakumby. Rozważanie na dzień zaduszny*, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne...*, s. 628. Na temat Chrystusa - prawdziwego Pasterza i filozofa wskazującego drogę poza śmierć - zob. także: Benedykt XVI, encyklika *Spe salvi*, nr 8.

Keywords

Jesus Christ, death, grace, sin, freedom, redemption, encounter

Słowa kluczowe

Jezus Chrystus, śmierć, łaska, grzech, wolność, odkupienie, spotkanie

Bibliografia

- Von Balthasar H.U., *Von Balthasar antwortet Boros*, „Orientierung“ 34(1970), s. 38-39.
- Tenże, *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Freiburg 2005.
- Tenże, *Lineamenti di escatologia*, w: *Lo Spirito e l'istituzione*, (Saggi Teologici 4), Brescia 1979, s. 353-391.
- Tenże, *La morte assorbita dalla vita*, w: *Homo creatus est*, (Saggi Teologici 5), Brescia 1991, s. 200-207.
- Tenże, *Die Schlüssel des Todes und der Hölle. Eine Osterbetrachtung*, „Schweizerische Kirchen Zeitung“ 137(1969) nr 14, s. 197-199.
- Tenże, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985.
- Tenże, *Teodrammatica. 1: Introduzione al dramma*, Milano 1980.
- Tenże, *Teodrammatica. 2: Le persone del dramma. L'uomo in Dio*, Milano 1982.
- Tenże, *Teodrammatica. 4: L'azione*, Milano 1986.
- Tenże, *Teodrammatica. 5: L'ultimo atto*, Milano 1986.
- Tenże, *Der Tod im heutigen Denken*, „Anima“ 11(1956), s. 292-299.
- Benedykt XVI, encyklika *Spe salvi* (30.11.2007).
- Tenże, homilia w Wigilię Paschalną w Bazylice Watykańskiej *Jezus mówi: zmartwychwstałem i teraz zawsze jestem z tobą* (07.04.2007), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/wsobota_07042007.html [dostęp: 24.06.2017].
- Tenże, Homilia w Międzynarodowym Ośrodku Młodzieżowym św. Wawrzyńca *Miłość daje życie i chroni przed złem* (09.03.2008), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/mlodziezowyosr_09032008.html [dostęp 24.06.2017].
- Tenże, homilia podczas Mszy św. na placu Zwycięstwa w Genui *Spółeczeństwo na obraz Boga* (18.05.2008), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/liguria_18052008.html [dostęp 09.05.2016].
- Tenże, homilia w Środę Popielcową *Nawrócenie oznacza dążenie do wysokiej miary życia chrześcijańskiego* (17.02.2010), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audience/ag_17022010.html [dostęp 23.06.2017].
- Tenże, homilia w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny *W Maryi widzimy nasze ostateczne przeznaczenie* (15.08.2010), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/wniebowzecie_15082010.html [dostęp 24.06.2017].
- Tenże, homilia w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny *Kiedy otwieramy się na Boga, nasze życie staje się bogate i wielkie* (15.08.2012), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/wniebowzecie_15082012.html [dostęp 24.06.2017].

- Tenże, Orędzie Ojca Świętego na XX Światowy Dzień Chorego (20.11.2011), https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/sick/documents/hf_ben-xvi_mes_20111120_world-day-of-the-sick-2012.html [dostęp 24.06.2017].
- Tenże, Przemówienie do uczestników XVI Zgromadzenia Ogólnego Papieskiej Akademii „Pro Vita” Żaden człowiek nie powinien umierać w samotności (25.02.2008), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/provita_25022008.html [dostęp 24.06.2017].
- Tenże, *Jezus z Nazaretu. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do zmartwychwstania*, Kielce 2011.
- Tenże, *Ostatnie rozmowy*, [rozm. P. Seewald], Kraków 2016.
- Tenże, Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu, [rozm. P. Seewald], Kraków 2011.
- Bokwa I., *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998.
- Jacek Hołówka w rozmowie z Justyną Dąbrowską, facebook.com/Laboratorium Psychoedukacji, https://www.facebook.com/laboratoriumpsychoedukacji/photos/a.175044105872277.37021.170305096346178/1454380714605270/?type=3&comment_id=1455675724475769&reply_comment_id=1455748437801831&force_theater=true¬if_t=photo_reply¬if_id=1497984636537080 [dostęp 26.06.2017].
- Jaśkiewicz S., *Relacyjny charakter łaski według J. Ratzingera – papieża Benedykta XVI*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 11(2012), nr 2, z. 21, s. 58-76.
- Jurišić M., *Nada uskrsnuća. Govori i misli o smrti kršćanina*, tłum. ks. M. Bocian MSF, Makarska 1977.
- Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.
- Kulik B., *L'uomo alla luce dell'escatologia in Hans Urs von Balthasar*, Kazimierz Biskupi 2014.
- Machinek M., Śmierć w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u kresu ludzkiego życia, (Biblioteka Wydziału Teologii 22), Olsztyn 2004.
- Marchesi G., *La cristologia di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1977.
- Rahner K., *Il morire cristiano*, (Giornale di teologia 341), Brescia 2009.
- Tenże, *Zur Theologie des Todes*, (Quaestiones Disputatae 2), Freiburg 1958.
- Ratzinger J. – Benedykt XVI, H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, Kraków 2007.
- Ratzinger J. – Benedykt XVI, *Bóg i świat*, [rozm. P. Seewald], Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Bóg, wino i cierpienie*, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, (Opera Omnia 10), red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014, s. 581-585.
- Tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, Kraków 2005.
- Tenże, *Co nastąpi po śmierci?*, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne...*, s. 338-343.
- Tenże, *Córa Syjonu. Maryja w refleksji Kościoła*, (Biblioteka Maryjna. Służebnica Pańska 4), Warszawa 1997.
- Tenże, *Dogma e predicazione*, (Biblioteca di teologia contemporanea 19), Brescia 2005.
- Tenże, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne...*, s. 282-301.
- Tenże, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, Brescia 2008.

- Tenże, *Miejsce nadziei – rzymskie katakumby. Rozważanie na dzień zaduszny*, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne...*, s. 625-628.
- Tenże, *Niebo*, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne...*, s. 305-308.
- Tenże, *O teologii śmierci*, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne...*, s. 276-288.
- Tenże, *Pielgrzymująca wspólnota wiary: Kościół jako komunია*, Kraków 2003.
- Tenże, *Pod drugiej stronie śmierci*, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne...*, s. 349-365.
- Tenże, *Recenzja do: Karl Rahner, „Theologie des Todes”*, [Teologia śmierci], (QD 2), Freiburg 1958, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne...*, s. 272-275.
- Tenże, *Służyć prawdzie. Myśli na każdy dzień*, Poznań–Warszawa–Lublin 1983.
- Tenże, *Śmierć i koniec czasów*, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne...*, s. 314-327.
- Tenże, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2005.
- Tenże, *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, Poznań 2002.
- Tenże, *Zmaganie wokół pytania o śmierć i życie. Kazanie wygłoszone 7 listopada 2004 roku na Monte Cassino dla Papieskiej Akademii Nauk*, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne...*, s. 640-644.
- Werbiński I., Kulik B., Sobczyk A., *Jak się nie zagubić w czasie i w wieczności? Spotkanie z Chrystusem jako istota duchowości chrześcijańskiej i rzeczy ostatecznych człowieka*, Włocławek 2017.
- Ziemiński I., *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, (Wykłady Otwarte z Teologii Naturalnej im. J.M. Bocheńskiego OP 4), Poznań-Kraków 2013.

Andrzej Kobyliński¹

Università Cardinale Stefan Wyszyński di Varsavia

Omosessualità e sacerdozio. Il nodo gordiano – dei cattolici?

1. Introduzione

A novembre del 2015 sono passati 10 anni dalla pubblicazione di un documento dottrinale della Santa Sede che, oggi, viene spesso contestato in diversi ambienti cattolici. Si tratta dell'Istruzione della Congregazione per l'Educazione Cattolica, approvata dal Santo Padre Benedetto XVI, che ha vietato l'ordinazione dei preti con tendenze omosessuali. Purtroppo, questo anniversario importante, è passato quasi totalmente inosservato. Di conseguenza, non sono state organizzate conferenze scientifiche dedicate a questa problematica, non sono usciti nuovi libri, né articoli per approfondire il rapporto esistente tra l'omosessualità e il sacerdozio cattolico dal punto di vista biblico, teologico, filosofico o psicologico.

L'unica voce molto forte e provocatoria, che si è sentita nell'autunno del 2015, e ha toccato, *expressis verbis*, il problema dell'Istruzione del 2005, è stata quella del monsignore polacco Krzysztof Charamsa. Facendo, a Roma, il suo spettacolare «coming out» del 3 ottobre 2015, alla vigilia del Sinodo dei Vescovi sulla famiglia, Charamsa ha annunciato, in 10 dieci punti, *Il nuovo manifesto di liberazione gay*. Il punto numero 5 di questa dichiarazione contiene le seguenti parole: «L'immediata cancellazione della discriminatoria istruzione circa la non ammissione delle persone omosessuali al sacerdozio cattolico. Esigiamo che il papa cancelli immediatamente la vergognosa istruzione circa la non ammissione delle persone omosessuali all'ordinazione sacerdotale, firmata da papa Benedetto XVI nel 2005»².

¹ Andrzej Kobyliński – dopo gli studi compiuti presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma, è attualmente professore di Filosofia presso la Facoltà di Filosofia Cristiana dell'Università Cardinale Stefan Wyszyński di Varsavia. Ha pubblicato in italiano diversi articoli ed un libro sotto il titolo *Modernità e postmodernità. L'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini* (1998). E-mail: a.kobyliński@uksw.edu.pl.

² Cfr. R. MARCHESINI, *Quelli che: «l'omosessualità di un prete non è un problema»*, in <http://www.lanuovabq.it/articoli-quelli-che-lomosessualita-di-un-prete-non-e-un-problema-14017.htm>

In molte interviste, rilasciate nelle settimane successive ai giornalisti di molti Paesi, Charamsa ha ribadito che l'Istruzione del 2005 era stata, per lui, l'episodio più doloroso della sua esperienza nella Congregazione per la Dottrina della Fede, essendo legato alla sua omosessualità. Charamsa ha perfino paragonato questa Istruzione «alle peggiori leggi razziali», che gratuitamente «stigmatizzano e discriminano un intero gruppo sociale». Secondo lui, la decisione del 2005 è disumana – offende e discrimina le persone omosessuali. Va però ricordato che questo divieto è stato confermato dal documento della Congregazione per il Clero, pubblicato l'8 dicembre 2016³.

Come valutare le opinioni presentate da Krzysztof Charamsa? Perché, nel 2005, è stato introdotto il divieto di ordinare candidati al sacerdozio che fossero gay, se per 2000 anni nella Chiesa cattolica non esisteva in realtà un documento dottrinale che regolasse l'ammissione di tali candidati al sacramento dell'ordine? Quale era la lunga storia della preparazione dell'Istruzione del 2005? Come e quando il problema dei preti omosessuali sarà risolto dai cattolici nel terzo Millennio?

Lo scopo principale di questo articolo è quello di analizzare il processo che ha portato, dopo molti anni di duro dibattito, alla pubblicazione del documento del 2005 e di mostrare possibili scenari futuri nella comprensione del sacerdozio nella Chiesa cattolica.

2. L'omosessualità che divide i cristiani

Diversi temi, riguardanti l'omosessualità, giocano un ruolo sempre più importante nella vita dei fedeli di tutte le denominazioni cristiane⁴. Purtroppo, questo problema porta oggi sempre più spesso alle divisioni e polemiche tra i discepoli di Cristo. In una intervista molto importante, rilasciata nel 2005 dal card. Zenon Grocholewski, allora prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica,

(accesso 17 febbraio 2016). La dichiarazione della propria omosessualità di Krzysztof Charamsa assomiglia, in un certo senso, all'altro spettacolare «coming out» di un teologo cattolico tedesco, David Berger, avvenuta all'inizio del 2010. Berger ha raccontato la storia della sua vita in un libro che subito è diventato un bestseller. Cfr. D. BERGER, *Der heilige Schein: Als schwuler Theologe in der katholischen Kirche*, Berlin 2010.

³ Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il Dono della vocazione presbiterale*, Città del Vaticano 2016, 83-84.

⁴ Cfr. J. BOSWELL, *Alla scoperta dell'amore. Cristianesimo e omosessualità*, Roma 2015; M. L. BROWN, *Puoi essere gay e cristiano. Rispondere con amore e verità alle domande sull'omosessualità*, Catania 2015; P. SPRINKLE, *Living in a Gray World: A Christian Teen's Guide to Understanding Homosexuality*, Nashville 2015; B. BROGLIATO – D. MIGLIORINI, *L'amore omosessuale. Saggi di psicoanalisi, teologia e pastorale. In dialogo per una nuova sintesi*, Assisi 2014; M. A. YARHOUSE, *Homosexuality and the Christian: A Guide for Parents, Pastors, and Friends*, Minneapolis 2010; S. TEISA, *Le strade dell'amore. Omosessualità e morale cristiana*, Roma 2002.

alla rivista italiana «30 Giorni», si possono leggere queste parole: «Negli ultimi anni si sono diffuse opinioni errate o ambigue secondo le quali l'omosessualità sarebbe una tendenza naturale, iscritta nella natura umana accanto alla tendenza eterosessuale. Si è affermato che considerare l'omosessualità un disordine sarebbe una discriminazione e che atti omosessuali sarebbero giustificabili. Non solo. Le persone avrebbero un diritto a compiere questi atti. La diffusione di queste idee ha già provocato ripetuti interventi della Congregazione per la Dottrina della Fede. Si tratta, infatti, di opinioni che non trovano alcuna giustificazione nella dottrina della Chiesa: sono contrarie alla legge naturale, sono contrarie all'insegnamento della Sacra Scrittura e alla costante Tradizione della Chiesa. E visto che queste opinioni sono, in qualche modo, penetrate anche in alcuni ambienti ecclesiastici, la nostra Congregazione è stata invitata a intervenire da molti vescovi, da molti superiori di seminari e dalla stessa Congregazione per la Dottrina della Fede»⁵.

Nell'ampio e assai complesso fenomeno dell'omosessualità, si distinguono, fondamentalmente, tre ambiti di problemi da risolvere che richiedono delle analisi interdisciplinari serie ed approfondite. Una riflessione sincera e aperta su queste sfide può promuovere non solo l'unità tra i cristiani di diverse denominazioni, ma anche l'unità tra gli stessi cattolici.

La prima domanda riguarda la valutazione morale sull'inclinazione omosessuale e sugli atti omosessuali. Il Magistero della Chiesa cattolica afferma che l'inclinazione omosessuale, vista come una tendenza profondamente radicata, è «oggettivamente disordinata». Di conseguenza, gli atti di omosessualità vengono valutati come «intrinsecamente disordinati» e contrari alla legge naturale. Oggi, molti cattolici (vescovi, preti, monaci, suore e laici) non accettano più questa interpretazione dell'omosessualità⁶. La divisione presente tra i cattolici su tale argomento, riguarda anche altre confessioni cristiane. L'unica comunità cristiana che è ancora unita davanti a questa sfida, è quella ortodossa.

⁵ *Quando non è opportuno ammettere al sacerdozio* – L'intervista al card. Zenon Grocholewski, in 30 Giorni 11 (2005) – http://www.30giorni.it/articoli_id_9736_11.htm (accesso 17 febbraio 2016).

⁶ Per descrivere il rifiuto, parziale oppure totale, del Magistero della Chiesa a proposito dell'omosessualità, il filosofo e teologo polacco Dariusz Oko usa il concetto di «omoeresia». «Ho iniziato il mio lavoro – sostiene Oko – come una lotta contro una mortale minaccia esterna al cristianesimo ma, poco a poco, ho scoperto che la divisione fra esterno ed interno non è così facile. L'avversario non è soltanto all'esterno della Chiesa, ma è anche già ben radicato al suo interno, pur se spesso dissimulato come un “cavallo di Troia”. Il problema dell'omosessualità e della lobby-gay non esiste soltanto all'esterno della Chiesa, ma è ben presente anche al suo interno, dove l'omosessualismo diventa omoeresia» (D. OKO, *Con il Papa contro l'omoeresia*, in R. MARCHESINI, *Omosessualità e Magistero della Chiesa. Comprensione e speranza*, Milano 2013, 159). Cfr. D. OKO, *Zehn Argumente gegen die Homosexuellenpropaganda*, in *Theologisches* 43/1-2 (2013) 47-54.

Il secondo problema riguarda il riconoscimento civile delle coppie omosessuali, il diritto all'adozione dei figli da parte di queste persone e la benedizione religiosa di coppie del genere nelle chiese cristiane. In molte denominazioni cristiane, i matrimoni gay sono già identificati ai matrimoni tradizionali tra un uomo e una donna. Nel 2015, il Comitato centrale dei cattolici tedeschi (*Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken*) ha rivolto ufficialmente al Sinodo dei vescovi sulla famiglia la proposta di introdurre la benedizione in chiesa delle coppie omosessuali. In alcuni ambienti cristiani, si può parlare perfino della cosiddetta omoideologia che consiste nella promozione dell'omosessualità e dello «stile di vita» omosessuale.

La terza domanda riguarda l'ammissione di seminaristi omosessuali al sacerdozio, dei novizi e delle novizie omosessuali ai voti religiosi, dei preti omosessuali all'episcopato. Anche questa sfida divide sempre più molte comunità cristiane. Il sacerdozio e la vita religiosa hanno un valore particolare per i cattolici e per gli ortodossi, perché hanno una visione sacramentale della chiesa. Di conseguenza, dalla giusta immagine del sacerdozio dipende, in questi casi, la possibilità di difendere la propria identità dottrinale.

Questi tre problemi – la valutazione morale sull'omosessualità, i matrimoni gay ed i preti omosessuali – spaccano sempre più molte chiese e comunità cristiane. Per questo motivo recentemente in tutto il mondo molte denominazioni protestanti si sono separate. Nel 2003, la Chiesa Ortodossa Russa ha interrotto i contatti ufficiali con la Chiesa episcopale d'America (*The Episcopal Church*) per aver consacrato un prete gay, Gene Robinson, a vescovo del New Hampshire. In seguito tale ordinazione, molte diverse Chiese anglicane, soprattutto in Asia e in Africa, hanno rotto le relazioni con la Chiesa episcopale d'America. Nel 2008 diverse Chiese anglicane conservatrici hanno addirittura boicottato la *Lambeth Conference*, la più importante riunione dei Primate anglicani, per la presenza della Chiesa episcopale d'America che ha scelto la strada della «modernità» con ordinazioni di sacerdoti e di vescovi dichiaratamente gay e di pastore lesbiche. Da allora, la Comunione anglicana si è spaccata praticamente in due, anche se non si è verificato uno scisma ufficiale vero e proprio.

Nel 2005, la Chiesa Ortodossa Russa ha sospeso i contatti con la Chiesa protestante di Svezia che ha introdotto la benedizione religiosa dei matrimoni gay. Nel 2015, invece, il Patriarcato di Mosca ha rotto qualsiasi rapporto ufficiale con la Chiesa Presbiteriana di Scozia e la Chiesa Unita Protestante di Francia. Per quale motivo? A causa dell'introduzione, nelle suddette chiese, della benedizione religiosa alle coppie omosessuali.

Nel gennaio 2016 si sono riuniti, a Canterbury, 38 Primate nazionali della comunione Anglicana per discutere soprattutto su questioni di morale sessuale e dell'omosessualità, in particolare, che ormai, da più di 20 anni, affligge la Chie-

sa anglicana⁷. Durante questo incontro, l'alleanza delle Chiese anglicane conservatrici del Gafcon (*Global Anglican Future Conference*), presente in Africa ed in Asia, ha chiesto al sinodo di sanzionare, finalmente, la Chiesa episcopale d'America per le ordinazioni di sacerdoti e di vescovi dichiaratamente gay e pastore lesbiche.

Per evitare il pericolo di un irrimediabile scisma ufficiale, i Primati delle 38 Province anglicane hanno sospeso, per un periodo di tre anni, la Chiesa episcopale statunitense. Di conseguenza, la Chiesa episcopale d'America non può, per esempio, rappresentare adesso la Comunione anglicana negli organismi ecumenici e interreligiosi. Va ricordato, però, che questa decisione non ha cambiato affatto la posizione dottrinale attuale dei cristiani episcopali americani sull'omosessualità. Lo ha confermato decisamente, in una sua dichiarazione, mons. Michael Curry – il loro vescovo Presidente e Primate (*Presiding Bishop and Primate*).

Come sia complesso il nodo gordiano dell'omosessualità nel mondo cristiano e cattolico, ce lo mostra, in modo sconvolgente, il caso drammatico del card. Keith Michael Patrick O'Brien, Primate di Scozia, arcivescovo di St. Andrews e di Edynburgo, il quale ha difeso per anni, decisamente, il Magistero della Chiesa sulla visione tradizionale del matrimonio e della famiglia. Nel 2012, egli aveva criticato fortemente la proposta del premier David Cameron di avviare consultazioni per introdurre il matrimonio gay in Gran Bretagna e nel Galles. In tale occasione, il card. O'Brien ha sottolineato che la proposta del governo britannico non riguardava i diritti, ma si configurava piuttosto come un tentativo di ridefinire il matrimonio per tutta la società, come «grottesca sovversione di un diritto umano universalmente accettato».

Qualche mese più tardi, però, nel febbraio del 2013, abbiamo appreso delle sue dimissioni, che sono state immediatamente accettate da Benedetto XVI. Il Primate di Scozia ha ammesso che, nel passato, aveva molestato sessualmente alcuni preti e seminaristi. Di conseguenza, non è venuto a Roma per l'elezione del nuovo Papa. Il Card. O'Brien non solo ha molestato preti e seminaristi, ma ha avuto anche un *partner* e ha insabbiato, a suo tempo, le indagini riguardanti gli abusi sessuali sui minori nella Chiesa scozzese.

Nel novembre del 2013, la Conferenza episcopale scozzese ha istituito una Commissione per esaminare il dramma degli abusi sessuali da parte dei preti. A metà agosto del 2015, è stato pubblicato un Rapporto dal titolo: *Review of Safeguarding Protocols and Procedures*, redatto da questa Commissione, che ha confermato anche le responsabilità dell'ex Primate di Scozia. L'infamia più grande di cui si è macchiata la Chiesa – si legge nel Rapporto – è quella di aver coperto i colpevoli per proteggere la reputazione della Chiesa ed evitare «lo scandalo».

⁷ Cfr. L. BERTOCCHI, *Che liti e botte tra gli anglicani. Sembrano cattolici* – in <http://www.lanuovabq.it/it/articoli-che-liti-e-botte-tra-gli-anglicani-sembrano-cattolici-14958.htm> (accesso 17 febbraio 2016).

Il 22 e il 23 agosto 2015 «nelle 500 parrocchie cattoliche del Paese sono stati distribuiti 100 mila opuscoli ai fedeli durante le messe domenicali, con gli impegni presi dalla Chiesa per rispondere dei crimini commessi ed un testo dell'arcivescovo Philip Tartaglia, presidente della Conferenza episcopale scozzese, in cui a nome dei vescovi chiede scusa alla popolazione»⁸.

3. Da San Pier Damiani a Giovanni XXIII

Nel primo Millennio della storia del cristianesimo non si trova alcun documento dottrinale né un testo filosofico e teologico di ispirazione cristiana, dedicato specificamente al tema dell'omosessualità. Certamente diversi Papi, Concili e Sinodi hanno condannato l'omosessualità come pratica sessuale, mancano però, in quell'epoca studi approfonditi di tale problematica a livello ontologico, antropologico e psicologico. La Chiesa cattolica ha espresso ufficialmente, per la prima volta, il suo giudizio molto negativo sugli atti omosessuali durante il Concilio di Elvira (305-306). Le pene canoniche furono poi stabilite dal Concilio di Ancyra (314). Gli atti omosessuali – chiamati come peccati di sodomia oppure peccati contro natura – sono stati espressamente e decisamente condannati, tra l'altro, da Tertulliano, San Basilio di Cesarea, Sant'Agostino, San Tommaso d'Aquino⁹.

Per i preti e per i monaci che si macchiavano di questi peccati, erano previste pene molto severe e perfino crudeli, compresa l'esclusione dalla comunità ecclesiale e la riduzione allo stato laicale. Così, nel primo Millennio il cristianesimo condannava le pratiche omosessuali, ma non sono state elaborate analisi filosofiche e teologiche del fenomeno omosessuale, dei diversi tipi dell'inclinazione omosessuale, della tendenza omosessuale libera da atti sessuali né del rapporto esistente tra il sacerdozio e l'omosessualità, a livello ontologico.

Il primo studio dedicato specificamente al fenomeno dell'omosessualità da un autore cristiano, è il libro intitolato *Liber Gomorrhianus*, scritto da San Pier Damiani, nel 1049¹⁰. Questo testo si presenta come un vero trattato di morale circa la sessualità, anzi, come il primo del genere. Prima di Pier Damiani, mai uno scrittore cristiano, infatti, aveva denunciato e condannato così apertamente la piaga omosessuale fra gli ecclesiastici, e anche quella dei preti che convivevano con donne. L'autore di *Liber Gomorrhianus*, abate del monastero di Fonte Avellana e poi cardinale vescovo di Ostia, fu una delle personalità più di spicco della riforma cattolica dell'Undicesimo secolo. Nel suo scritto, diretto al Papa

⁸ M. Ch. BIAGIONI, *Vergogna e dolore della Chiesa di Scozia per la pedofilia*, in Agenzia SIR, 24 agosto 2015 – <http://agensir.it/chiesa/2015/08/24/vergogna-e-dolore-della-chiesa-di-scozia-per-la-pedofilia/> (accesso 17 febbraio 2016).

⁹ Cfr. R. MARCHESINI, *Omosessualità e Magistero della Chiesa*, 1-156.

¹⁰ San Pier DAMIANI, *Liber Gomorrhianus*, traduzione a cura di G. DE ANTONELLIS, Roma 2014.

Leone IX, Pier Damiani denuncia i vizi perversi del suo tempo con un linguaggio che oggi può apparire persino troppo duro. Egli era convinto che di tutti i peccati, quello più grave fosse la sodomia del clero.

Papa Leone accolse con gratitudine il *Liber Gomorrhianus* e, raccogliendo le indicazioni del santo, intervenne con fermezza contro la sodomia del clero cattolico, molto diffusa nel XI secolo, come ha confermato l'abate del Monastero di Fonte Avellana nel suo scritto. Va anche ricordato che Pier Damiani fu universalmente venerato come santo sin dal momento della sua morte. Dante Alighieri lo colloca nella sua *Divina Commedia* nel settimo cielo, tra i contemplativi, e Papa Leone XII lo onorò con il titolo di Dottore della Chiesa.

Si deve mettere in evidenza, però, che le analisi del fenomeno dell'omosessualità, elaborate da San Pier Damiani mille anni fa, sono alquanto limitate a livello filosofico e teologico e hanno oggi, di conseguenza, soprattutto un valore storico. L'abate del monastero di Fonte Avellana si concentra fondamentalmente sulle pratiche omosessuali del clero della sua epoca – e distingue, per esempio, con molta precisione, quattro tipi di atti omosessuali, proponendo una valutazione morale che corrispondesse alla gravità di ogni tipo di pratica omosessuale. Egli accusa, sdegnato e orripilato, i sacerdoti che si lasciano andare ad amori «efebici», vale a dire, a comportamenti pedofili. Descrivendo il peccato di sodomia o contro natura, però, San Pier Damiani non analizza la specificità dell'inclinazione omosessuale, non affronta il problema della tendenza omosessuale priva dell'attività sessuale e non dice alcunché sul rapporto esistente tra il sacerdozio e l'omosessualità, a livello ontologico.

Nel secondo Millennio, a causa della divisione della cristianità, è scomparsa una comune valutazione morale dell'omosessualità tra i cristiani – di conseguenza, si deve parlare, in quell'epoca, delle diverse visioni di tale fenomeno, in tante confessioni cristiane. Per quanto riguarda la Chiesa cattolica, nel secondo Millennio, era mantenuta fondamentalmente la valutazione elaborata nel primo Millennio. Le pratiche omosessuali, ossia i peccati di sodomia o contro natura, venivano condannate, per esempio, dal Concilio Lateranense V (1512-1517), da papa San Pio V, nella costituzione papale *Horrendum Illud Scelus* (1568) e dal *Codice del Diritto Canonico* del 1917. Purtroppo, anche nel secondo Millennio, non è stato approfondito, nella Chiesa cattolica, il rapporto tra l'omosessualità e il sacerdozio a livello ontologico, e non si è affrontato, *explicite*, il problema dell'ammissione al sacerdozio dei candidati con tendenze omosessuali.

Solo nel 1961 – per la prima volta nella sua storia, quasi alla fine del secondo Millennio – la Chiesa cattolica ha cercato di pronunciarsi ufficialmente sul problema dell'ammissione al sacerdozio ed ai voti religiosi di candidati con tendenze omosessuali. Il 23 gennaio 1961, Papa Giovanni XXIII ha firmato la versione latina dell'Istruzione *Religiosorum institutio*, preparata dalla Congregazione dei Religiosi (oggi Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Aposto-

lica). Questo documento è stato ufficialmente proclamato dalla Congregazione dei Religiosi il 2 febbraio 1961. Due anni dopo, il documento è stato pubblicato nella versione inglese dalla rivista americana «Canon Law Digest»¹¹, ma non si sa, perché questa Istruzione non sia stata pubblicata nella gazzetta ufficiale vaticana «Acta Apostolicae Sedis». Di conseguenza, questo documento – non essendo reso noto ufficialmente – non è mai entrato in vigore e non è stato tradotto, fino ad oggi, dal latino, in altre lingue, fatta eccezione per la lingua inglese.

Nell'Istruzione *Religiosorum institutio* si trova, per la prima volta nella storia della Chiesa cattolica, il divieto esplicito di ammettere ai voti religiosi ed al sacerdozio le persone con tendenza all'omosessualità ed alla pederastia (*tendencies to homosexuality or pederasty*)¹². Purtroppo, per 40 anni, questo documento è rimasto quasi totalmente sconosciuto in tutto il mondo. È stato «ritrovato» negli Stati Uniti, nel 2002, in piena guerra, dovuta allo scandalo degli abusi sessuali del clero sui minori, con l'inizio delle pubblicazioni del giornale «The Boston Globe». In altri Paesi del mondo, invece, fino ad oggi questo documento resta tuttora sconosciuto.

4. La Chiesa dopo il Concilio Vaticano II

Il clima dominante nel mondo cattolico dopo il Concilio Vaticano II non era troppo favorevole per una comprensione più approfondita dell'omosessualità – anche nei confronti del sacerdozio e della vita religiosa – così da poter conciliare la Sacra Scrittura e la Tradizione con le scoperte delle scienze moderne, quali: l'antropologia, la psicoanalisi e la psicologia del profondo. Va notato che in quel periodo di grande confusione, ai tempi della rivoluzione sessuale del 1968, la teologia morale cattolica ha cominciato, purtroppo, ad accettare alcune concezioni ed idee etiche che, prima, erano considerate estranee o perfino ostili al Magistero della Chiesa e alla morale tradizionale. Uno degli esempi più significativi di questo cambiamento è stata, indubbiamente, la concezione elaborata da un prete cattolico americano, Charles Curran, il quale ha cominciato a difendere la tesi – o lo fa ancora fino ad oggi – che esistono due orientamenti sessuali equivalenti: eterosessuale ed omosessuale¹³. In questo modo, in molti ambienti cattolici, si

¹¹ Cfr. Sacred Congregation for Religious, Instruction *Religiosorum institutio*, in Canon Law Digest, v. 5, Milwaukee 1963, 452-486.

¹² Nella versione inglese la frase cruciale dell'Istruzione del 1961 suona così: «Advancement to religious vows and ordination should be barred to those who are afflicted with evil tendencies to homosexuality or pederasty, since for them the common life and the priestly ministry would constitute serious dangers» (Instruction *Religiosorum institutio*, n. 30).

¹³ Charles Curran è stato considerato non più idoneo né eleggibile ad esercitare la funzione di professore di Teologia cattolica molti anni più tardi, grazie alla decisione presa il 25 luglio 1986 dal card. Joseph Ratzinger, allora Prefetto della Congregazione della Dottrina della Fede.

è cessato di considerare l'omosessualità «oggettivamente disordinata», contro la legge naturale e contro la Rivelazione¹⁴.

Negli anni Settanta, Ottanta e Novanta, questo modo di giudicare la sessualità umana in modo totalmente nuovo e contrario alla morale tradizionale, si è entrato anche nei seminari e nei monasteri cattolici in tutti i continenti. Di conseguenza, in molti Istituti di formazione, i superiori ed i formatori hanno cominciato a sostenere l'idea che esistono due orientamenti sessuali equivalenti: quello eterosessuale e quello omosessuale. Questo nuovo approccio ha portato ad una situazione in cui si chiedeva ai chierici esclusivamente la castità, considerata come l'astinenza da atti impuri e la capacità di vivere il celibato inteso come una vita senza moglie, senza entrare nel merito della loro inclinazione sessuale.

Nel 2002, il gesuita polacco Dariusz Kowalczyk, dal 2013 Decano della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana a Roma, descrivendo il clima imperante nella formazione dei seminaristi in quel periodo, ha messo giustamente in rilievo che, come impedimento al sacerdozio, venivano visti solo gli atti omosessuali e non la tendenza omosessuale¹⁵. Secondo Kowalczyk, in molti seminari, il candidato poteva tranquillamente dichiarare ai superiori il proprio

¹⁴ Cfr. Ch. CURRAN, *Christian Morality Today*, Notre Dame 1966; ID., *Edited Absolutes in Moral Theology?*, Washington DC 1968; ID., *Absolute Norms in Moral Theology*, in *In Norm and Context in Christian Ethics*, a cura di G. H. OUTKA – P. RAMSEY, New York 1968, 139-74; Ch. CURRAN, *A New Look at Christian Morality*, Notre Dame 1968; ID., *Contemporary Problems in Moral Theology*, Notre Dame 1970; ID., *Homosexuality and Moral Theology: Methodological and Substantive Considerations*, in *Thomist* 35 (1971) 447-81; ID., *Dialogue with the Homophile Movement: The Morality of Homosexuality*, in *Homosexuality and Ethics*, a cura di E. BATCHELOR, New York 1980, 89-95; Ch. CURRAN, *Catholic Moral Theology in Dialogue*, Notre Dame 1972; ID., *New Perspectives in Moral Theology*, Notre Dame 1974; ID., *Issues in Sexual and Medical Ethics*, Notre Dame 1978; ID., *Transition and Tradition in Moral Theology*, Notre Dame 1979; ID., *Moral Theology: A Continuing Journey*, Notre Dame 1982; ID., *Critical Concerns in Moral Theology*, Notre Dame 1984; ID., *Directions in Fundamental Moral Theology*, Notre Dame 1985.

¹⁵ Cfr. D. KOWALCZYK, *Krzyż gejów [La croce dei gay]*, in *Wprost* 10/1006 (2002) 66-68. Nel 2013 Kowalczyk ha parlato del bisogno della difesa del cattolicesimo cosciente della propria identità. Non nominando espressamente alcun problema concreto, incluso quello dell'omosessualità, ha riconosciuto il «pluralismo di fatto» come una sfida vera e propria che va affrontata oggi dal pensiero cattolico. «Viviamo in società sempre più mescolate, ma quando il multiculturalismo è ideologia, imposto da una prospettiva laicista, l'identità di ciascuno non è realmente rispettata. Così noi cattolici siamo chiamati a curare la nostra cattolicità, rendendola contemporaneamente sempre più coraggiosa e sempre più aperta: da un lato una identità forte, dall'altro una grande disponibilità a un dialogo vero» (*Il circolo virtuoso della teologia* – Intervista a P. Dariusz Kowalczyk, S.I., in *La Gregoriana* 45/XVIII (2013) 16). A gennaio 2016, invece, Dariusz Kowalczyk ha criticato fortemente il libro di Adriano Oliva, domenicano italiano del convento di Saint-Jacques (Parigi), intitolato *L'amicizia più grande. In contributo teologico alle questioni sui divorziati risposati e sulle coppie omosessuali* (Firenze 2015). Secondo Kowalczyk, in questo caso si deve parlare di una vera e propria «eresia omosessuale». Cfr. D. KOWALCZYK, *Homoseksualna herezja [Eresia omosessuale]*, in *Idziemy*, 31 gennaio 2016 – <http://idziemy.pl/komentarze/homoseksualna-herezja/> (accesso 17 febbraio 2016).

orientamento omosessuale, purché privo delle pratiche omosessuali, e diventare un prete celibe e nello stesso tempo omosessuale. In poche parole: in molti seminari, come impedimento al sacerdozio, non veniva considerata la tendenza omosessuale, ma solo la pratica omosessuale¹⁶.

In questo modo, hanno iniziato a funzionare nella Chiesa, l'una accanto all'altra, due forme di vita celibataria: l'eterosessuale e l'omosessuale. Di conseguenza, abbiamo oggi sia il celibato eterosessuale che quello omosessuale. Così, l'omosessualità come tendenza e tipo di personalità non è, a livello pratico, un ostacolo all'ordinazione sacerdotale ed alla vita religiosa. Ovviamente, ci si dovrebbe porre una domanda teologica molto seria sul senso del celibato omosessuale. Come conciliare il celibato nella Chiesa cattolica con l'omosessualità? Come risolvere questo vero e proprio nodo gordiano? Perché questa realtà così fondamentale per il futuro del cattolicesimo, non viene analizzata ed approfondita quasi del tutto dalla teologia cattolica di oggi?

Affrontando la diffusione molto veloce del fenomeno omosessuale in molti seminari e monasteri dopo il Concilio Vaticano II, la Santa Sede ha reagito già nel 1985, quando la Congregazione per l'Educazione Cattolica ha preparato un *Memorandum* per alcuni vescovi americani, i quali volevano conoscere il parere della Santa Sede sul trattare l'omosessualità come impedimento agli ordini sacri o meno. La risposta della Congregazione per l'Educazione Cattolica è stata molto breve e molto chiara: non dovrebbero essere ammessi al sacerdozio quei candidati che compiono atti omosessuali, oppure che hanno una tendenza omosessuale¹⁷.

¹⁶ La versione polacca dell'opinione di Dariusz Kowalczyk del 2002 si presenta così: «Niejasny pozostaje stosunek Kościoła do ujawniających się niekiedy wśród kleryków skłonności homoseksualnych. Jedni twierdzą, że jeśli osoba homoseksualna pragnie zostać księdzem i szczerze chce przyjąć wszelkie wymagania związane z tym stylem życia, to nie ma powodu, aby z góry uznawać ją za niezdolną do kapłaństwa. Inni uważają, że homoseksualiści – mimo dobrych chęci – nie nadają się do życia w celibacie, ponieważ przebywając zasadniczo w środowisku męskim, narażeni są na nieustanne pokusy, którym prędzej czy później ulegną. Praktyka w wielu seminariach wydaje się taka, że za dyskwalifikujące uważa się czyny homoseksualne, nie zaś skłonności, do których można się szczerze przyznać» (D. KOWALCZYK, *La croce dei gay*, 68).

¹⁷ Nella versione originale inglese la parte cruciale del documento del 1985 si presenta nel modo seguente: «A candidate for his homosexually active or whole ads a homosexual lifestyle (whether he is homosexual or not) is not acceptable as a seminarian. Latent or repressed homosexuality is also a counter-indication requiring that the candidate not be accepted – it would not be faith to the individual nor to the seminary community. [...] We feel that the distinction that has been made in the past between homosexual practice and orientation seems to us to have become blurred, with "orientation" now allowing of the embrace of an unacceptable "commitment" to or support of homosexual practices or lifestyles. We prefer to distinguish between practice, orientation and temptation, the first two being counter-indications of acceptability. Temptations may involve or depend on orientations, but we prefer to use the word temptation when the behavioral [sic] impulse, inclination or appetite does not involve the orientation of the kind described above» (Sacred Congregation for Catholic Education, *A Memorandum to Bishops seeking advice in matters concerning homosexuality and candidates for admission to Seminary*, Roma 1985).

Il 10 novembre 1989, Papa Giovanni Paolo II ha approvato un importante documento della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica e ne ha autorizzato la pubblicazione con il titolo: *Direttive sulla formazione negli istituti religiosi*. Il Prefetto di questa Congregazione, card. Jérôme Hamer, ha firmato questa Istruzione il 2 febbraio 1990. Se non prendiamo in considerazione il documento del 1961 – perché non pubblicato in «Acta Apostolicae Sedis» – questa Istruzione del 1990 sarebbe il primo documento, nella storia della Chiesa cattolica, che affronta *explicite* il problema dell'omosessualità nel contesto del sacerdozio e della vita religiosa. Così ha ribadito, nel 2007, per esempio, il gesuita italiano Gianfranco Ghirlanda, Rettore della Pontificia Università Gregoriana negli anni 2004-2010: «Soltanto un altro documento ufficiale della Santa Sede si era di recente pronunciato espressamente, anche se non approfonditamente, sulla questione, le Direttive *Potissimum institutioni* (Pi), sulla formazione negli istituti religiosi, date dalla Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica il 2 febbraio 1990»¹⁸.

L'Istruzione *Potissimum institutioni* afferma: «Uomini e donne devono prendere conoscenza della loro specifica situazione nel piano di Dio, del contributo originale che apportano rispettivamente all'opera della salvezza. Così si offrirà ai futuri religiosi la possibilità di una riflessione sul ruolo della sessualità nel disegno divino di creazione e di salvezza. In questo contesto, si esporranno e si comprenderanno le ragioni che giustificano il fatto di scartare dalla vita religiosa quelle e quelli che non giungeranno a padroneggiare le tendenze omosessuali e che pretendessero di poter adottare una terza via “vissuta come uno stato ambiguo tra il celibato e il matrimonio”»¹⁹. Pertanto, diversamente dal *Memorandum* del 1985, l'Istruzione *Potissimum institutioni* non esclude dalla vita religiosa e, di conseguenza, dal sacerdozio, le persone che riescono a dominare le proprie tendenze omosessuali.

Dal 30 settembre al 28 ottobre del 1990, si è svolta a Roma, l'VIII Assemblea generale del Sinodo dei Vescovi, per studiare il tema: «La formazione sacerdotale nelle circostanze attuali». Come frutto di questa riflessione, è stata pubblicata, nel 1992, l'Esortazione apostolica postsinodale *Pastores dabo vobis*. Il documento, fondamentale per la formazione dei preti in tutto il mondo cattolico, parla genericamente di maturità affettiva e non affronta il problema del rapporto tra il sacerdozio e l'omosessualità. Purtroppo, nel documento non si trova neppure una parola sull'ammissione al sacerdozio dei candidati con tendenze omosessuali e sui diversi modi di affrontare l'omosessualità, durante la formazione dei futuri preti.

Da una parte, nella prima metà degli anni Novanta – visto il crescente dramma dei sacerdoti gay e degli abusi sessuali sui minori da parte degli stessi – mol-

¹⁸ G. GHIRLANDA, *Gli omosessuali e l'ammissione al sacerdozio. Aspetti canonici*, in La Civiltà Cattolica 3761 (2007) 436.

¹⁹ L'Istruzione *Potissimum institutioni*, n. 39.

ti vescovi e rettori dei seminari di tutto il mondo chiedevano decisamente alla Santa Sede di stabilire finalmente criteri precisi per l'ammissione delle persone omosessuali agli ordini sacri. Dall'altra parte, invece, si cercavano anche altre soluzioni. A questo punto, molto significativa rimane, per esempio, la decisione presa dai domenicani, nel 1995, a Caleruega (luogo di nascita di san Domenico). Nel 1998, così scriveva Timothy Radcliffe, Maestro dell'Ordine negli anni 1992-2001: «Il Capitolo Generale di Caleruega affermò che le stesse richieste di castità si applicano a tutti i confratelli di qualsiasi orientamento sessuale, per cui nessuno può venire escluso per questo motivo. Ci fu un grosso dibattito a Caleruega su questa questione, e sono sicuro che continuerà»²⁰. Timothy Radcliffe OP in molti interventi pubblici ha espresso il suo «sì» al sacerdozio ed alla vita religiosa per le persone omosessuali.

Il 16 maggio 2002, la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti ha dato la sua risposta (Prot. N. 886/02/0) a un vescovo diocesano che aveva chiesto un parere sulla ordinazione di un candidato con tendenze omosessuali: «La Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, tenendo presente l'esperienza che proviene da non poche cause istruite in vista di ottenere la dispensa dagli obblighi che derivano dalla sacra Ordinazione, e dopo doverosa consultazione con la Congregazione per la Dottrina della Fede, esprime il suo giudizio nel modo seguente: "L'ordinazione al diaconato o al presbiterato di uomini omosessuali o con tendenza omosessuale è assolutamente sconsigliabile e imprudente e, dal punto di vista pastorale, molto rischiosa. Una persona omosessuale o con tendenza omosessuale non è, pertanto, idonea a ricevere il sacramento dell'Ordine sacro"».

La svolta profonda nella Chiesa cattolica, a proposito dell'omosessualità, avvenne, però, nel 1996, quando La Congregazione per la Dottrina della Fede ordinò alla Congregazione per l'Educazione Cattolica di preparare un documento specifico sull'ammissione al sacerdozio dei seminaristi con tendenze omosessuali. Negli anni 1998-2002, due sessioni plenarie della Congregazione per l'Educazione Cattolica si sono occupate delle proposte di questo testo poi promulgato nel 2005.

5. La bufera americana del 2002

Nel settembre 2015, alla 72ma Mostra Internazionale d'Arte Cinematografica di Venezia, è stato presentato in anteprima un film, intitolato *Spotlight*, del regista americano Thomas McCarthy. Dal 6 novembre 2015 questo film è nelle sale americane. Successivamente, è entrato anche nelle sale di tanti altri paesi. *Spotlight* racconta l'inchiesta del gruppo investigativo del giornale «The Boston

²⁰ T. RADCLIFFE, *La promessa di vita. Lettera all'Ordine*, 25 febbraio 1998.

Globe» sull'insabbiamento, da parte della Chiesa cattolica, degli abusi sessuali sui minori.

Il card. Seán Patrick O'Malley, arcivescovo di Boston, che ha sostituito, nel 2003, il card. Bernard Law dopo le sue dimissioni, ha visto questo film prima del Natale 2015 e lo ha giudicato come «un film molto forte e importante» (*a very powerful and important film*). Protagonisti del film sono i giornalisti del gruppo premio Pulitzer che, sotto il nome di *Spotlight*, hanno portato avanti inchieste, rivelando, nel 2002, tutte le prove contro 70 preti pedofili dell'arcidiocesi di Boston, l'omertà generale che dominava per trent'anni e la pratica diffusa dei superiori, i quali, quando venivano a sapere di denunce fatte dalle famiglie dei ragazzini abusati, preferivano patteggiare con i familiari un rimborso, spostavano di parrocchia il religioso, per poi rimetterlo, poco tempo dopo, al suo posto. Nel 2002, lo scandalo dei preti pedofili ha causato negli USA un vero e proprio terremoto che ha scosso profondamente la comunità cattolica²¹.

Come è nata la crisi della Chiesa americana? Che cosa ha portato al dramma degli abusi sessuali dei preti sui minori? Nella bufera americana del 2002, alcuni autori hanno messo in evidenza che si sarebbe potuto evitare il dramma dei preti pedofili. Se, per esempio, il divieto di ammettere le persone omosessuali al sacerdozio ed alla vita religiosa, firmato da Giovanni XXIII nel 1961, fosse entrato in vigore, forse si sarebbe evitato il dramma della pedofilia nella Chiesa cattolica.

Lo scandalo degli abusi sessuali sui minori è esploso, per la prima volta, negli Stati Uniti, già a metà degli anni Ottanta²². Negli anni Settanta e Ottanta del XX secolo, i sacerdoti con tendenze omosessuali hanno cominciato a creare molti problemi in tante diocesi ed abbazie. All'inizio degli anni Novanta l'omosessualità dei preti costituiva già un dramma vero e proprio in molti Paesi del mondo. Negli Stati Uniti a quell'epoca morivano tanti preti gay a causa dell'AIDS. Nel 1989, don Andrew Greeley, scrittore e sociologo cattolico, scrisse un articolo sconvolgente sul settimanale americano «National Catholic Reporter», a proposito della «mafia lavanda» (*The Lavender Mafia*) – locuzione che indica la lobby-gay all'interno della Chiesa cattolica²³. Secondo Greeley, già alla fine degli anni Ottanta, il sacerdozio cattolico stava diventando, negli USA, sempre più

²¹ Cf. G. WEIGEL, *The Courage to Be Catholic: Crisis, Reform and the Future of the Church*, New York 2002; A. KOBYLŃSKI (recensione), Fortunato Di Noto, *La pedofilia. I mille volti di un olocausto silenzioso*, Milano 2002, *Przegląd Powszechny* 7-8 (2003) 228-231.

²² Cfr. M. D'ANTONIO, *Mortal Sins: Sex, Crime, and the Era of Catholic Scandal*, New York 2013.

²³ Cfr. A. GREELEY, *Bishops Paralyzed over Heavily Gay Priesthood*, in *National Catholic Reporter* 10/11 (1989) 13-19; J. G. WOLF, *Gay priests*, San Francisco 1989; R. MCBRIEN, *Homosexuality and the Priesthood: Questions We Can't Keep in the Closet*, in *Commonweal* 19/06 (1987) 380-383.

gay²⁴. Già nell'autunno del 1992, fu organizzata, a Chicago, la prima Conferenza Nazionale sugli abusi sessuali sui minori da parte dei preti cattolici (*The First National Conference for Victims and Survivors of Roman Catholic Clergy Abuse*).

La crisi morale della Chiesa americana può essere vista attraverso la dolorosa vicenda dell'arcivescovo Rembert Weakland, il quale ha diretto l'arcidiocesi di Milwaukee (Wisconsin) negli anni 1977-2002. Weakland ha, per decenni, insabbiato i casi degli abusi sessuali dei preti, sostenendo una visione dell'omosessualità contraria a quella del Magistero della Chiesa cattolica. Alla fine del suo esercizio, egli ha anche attuato una malversazione gigantesca, sottraendo circa mezzo milione di dollari dalle casse della sua arcidiocesi, per pagare il suo ex-partner che lo accusava di molestie sessuali. Nel 2009, Weakland ha fatto il suo «coming out», pubblicando una autobiografia intitolata: *A Pilgrim in a Pilgrim Church* (*Un Pellegrino in una Chiesa pellegrina*), in cui lui stesso ha ammesso di essere gay e di aver avuto, per decenni, rapporti sessuali continuativi con molti partner²⁵. Nel 2011, l'arcidiocesi di Milwaukee è stata costretta a dichiarare bancarotta, per l'alto caso dei risarcimenti dovuti alle vittime dei preti pedofili.

Sul fenomeno dei preti omosessuali nella Chiesa cattolica sono state pubblicate, negli Stati Uniti, decine di libri e centinaia di articoli. C'è, però, uno studio che ha un valore tutto particolare. Si tratta di un libro del 2000 di Donald Cozzens, sacerdote cattolico, teologo e sociologo, Rettore del Seminario di Cleveland, Ohio, intitolato *The Changing Face of the Priesthood: A Reflection on the Priest's Crisis of Soul* (*Il volto del sacerdozio che cambia: una riflessione sulla crisi sacerdotale dell'anima*)²⁶. Essendo formatore dei futuri sacerdoti e sociologo, Cozzens aveva la competenza professionale indispensabile per approfondire, fino in fondo, la vicenda dei seminaristi e dei preti omosessuali²⁷. Secondo le sue

²⁴ «The fact is that many qualified candidates for the priesthood have been turned away for political reasons over the past three decades. Systematic, ideological discrimination has been practiced against seminarians who uphold Catholic teaching on sexuality and other issues; dissenters from Catholic teaching – particularly the Church's teaching on homosexuality – have been rewarded. This is the heart of the problem, and an understanding of this fact helps one to answer another burning question: Who is responsible for this state of affairs? The liberal sociologist Father Andrew Greeley has called them the "Lavender Mafia" a clique of homosexual dilettantes, acting in concert with liberal faculty members who are determined to change the doctrines, disciplines, and mission of the Catholic Church from within. Through the seminaries, this "Lavender Mafia" has brought a moral meltdown into the Catholic priesthood» (*The roots of the scandal July 04, 2002*, in CatholicCulture.org – <http://www.catholicculture.org/news/features/index.cfm?recnum=21229>, accesso 17 febbraio 2016).

²⁵ Cfr. R. WEEKLAND, *A Pilgrim in a Pilgrim Church: Memoirs of a Catholic Archbishop*, Grand Rapids 2009.

²⁶ Cfr. D. COZZENS, *The Changing Face of the Priesthood: A Reflection on the Priest's Crisis of Soul*, Minnesota 2000.

²⁷ «The hot-button issue of the day is homosexuality. There appear to be a disproportionate number of gay men among seminarians and priests. [...] No one really knows what the percentage

ricerche, si può parlare, oggi, di «un esodo eterosessuale dal sacerdozio» (*a heterosexual exodus from the priesthood*). Cozzens ribadisce che all'inizio del XXI secolo il sacerdozio già è diventato oppure è sul punto di diventare, la professione dei gay – una professione, esercitata eminentemente dai gay (*gay profession*)²⁸.

Fino al novembre 2015, la Chiesa americana ha dovuto pagare circa 4 miliardi di dollari di risarcimento alle vittime²⁹. Nel rapporto del 2004, chiamato, in forma divulgativa, *John Jay Report*, preparato dagli specialisti, su richiesta della Conferenza episcopale americana, sono stati analizzati tutti i casi degli abusi sessuali sui minori, da parte dei preti cattolici e dei diaconi in USA, negli anni 1950-2002. Questo documento di quasi 300 pagine ha un straordinario valore informativo. Il *John Jay Report* ha dimostrato, tra l'altro, che esiste un legame tra l'omosessualità e gli abusi sessuali sui minori, da parte del clero cattolico. Secondo il rapporto del 2004, nella stragrande maggioranza dei casi di abusi sessuali non si tratta di pedofilia, ma di efebofilia, cioè una degenerazione che non consiste soltanto nella attrazione sessuale per i bambini, ma per ragazzi adolescenti, in età puberale. Il *John Jay Report* ha dimostrato che circa il 90% dei preti condannati per abusi sessuali sui minori, sono preti omosessuali.

6. La rivoluzione del 2005

Per quanto riguarda l'omosessualità e il sacerdozio, una vera e propria rivoluzione copernicana è avvenuta nel 2005, all'inizio del pontificato di Benedetto XVI. Già nel febbraio del 2005 – ancora durante il pontificato di Giovanni Paolo

is, but Cozzens cites sociologist James Wolf's 1989 estimate that 48.5% of priests and 55.1% of seminarians have a homosexual orientation. Because of this, straight men may not be comfortable with a priestly vocation, and while it is often unspoken, parents are reluctant to encourage their sons to enter the priesthood» (L. S. STAMMER, *A Frank, Open Look at the Crisis in the Priesthood*, in Los Angeles Times, 25 novembre 2000, B2).

²⁸ «At issue at the beginning of the 21st century is the growing perception that the priesthood is, or is becoming, a gay profession. Heterosexual seminarians are made uncomfortable by the number of gays around them» (D. COZZENS, *The Changing Face of the Priesthood*, 107). Cfr. M. PAULSON, *Rector's book on clergy, sex is bestseller – among priests*, in The Boston Globe, 6 marzo 2000, 34; M. S. ROSE, *Goodbye, Good Men: How Liberals Brought Corruption Into the Catholic Church*, Washington DC 2001.

²⁹ «The Catholic church has been deeply wounded by the abuse of minors by clergy and its cover-up. The personal tragedy of damaged individuals, lost lives and lost faith has been well-documented by NCR. The subsequent loss of trust in the institution has been documented here, too. But documentation about the actual financial cost of this crisis has been elusive. With the publication of research by Jack Ruhl and Diane Ruhl, we have a dollar figure that we can pin on the crisis: \$3.99 billion – at least. The Ruhls call their numbers “solid” but also “a very conservative estimate”» (Editorial, *The deep, lasting financial cost of sex abuse*, in National Catholic Reporter, 9 novembre 2015 – <http://nronline.org/news/accountability/editorial-deep-lasting-financial-cost-sex-abuse> (accesso 17 febbraio 2016).

II – la sessione plenaria della Congregazione per l'Educazione Cattolica ha dato il suo «si» per *Istruzione circa i criteri di discernimento vocazionale riguardo alle persone con tendenze omosessuali in vista della loro ammissione ai seminari*.

Il 31 agosto 2005 Benedetto XVI ha approvato la versione finale di questo documento e ha ordinato la sua pubblicazione. L'Istruzione della Congregazione per l'Educazione Cattolica ha vietato l'ammissione dei candidati omosessuali agli ordini sacri³⁰. La rivoluzione copernicana riguarda innanzitutto l'omosessualità psicologica, ossia l'omosessualità come tendenza, come inclinazione e come tipo della personalità, che prima molto spesso non veniva considerata un impedimento al sacerdozio e alla vita religiosa.

Il documento della Santa Sede, promulgato il 4 novembre 2005, afferma: «La Chiesa [...] non può ammettere al Seminario e agli Ordini sacri coloro che praticano l'omosessualità, presentano tendenze omosessuali profondamente radicate o sostengono la cosiddetta cultura gay. Le suddette persone si trovano, infatti, in una situazione che ostacola gravemente un corretto relazionarsi con uomini e donne. Non sono affatto da trascurare le conseguenze negative che possono derivare dall'Ordinazione di persone con tendenze omosessuali profondamente radicate»³¹.

³⁰ «From 1961 up to today, the official Instruction on homosexuality and the priesthood was one approved by John XXIII in 1961. This 1961 document was widely ignored. At most seminaries, homosexuality has not been an obstacle either to admittance or to ordination. Many contend that most of the homosexuals who entered the priesthood from 1970 to 1990 have remained celibate and lived the lives of faithful priests. But there's considerable evidence some did not keep their vows and have lived as active homosexuals, ignoring or rejecting Church teachings. Fr. Joseph Fessio, S.J., remarked on American national television in November that 400 US priests have died of AIDS, conveying some idea of the dimensions of the problem. What does this have to do with the difficulty of drawing up the new document? No one in the Vatican in recent years has wanted to insult priests who consider themselves homosexual but have lived exemplary priestly lives. Homosexuals within the Church, especially those in positions of authority, in religious orders, in the episcopacy and even in the Vatican, quietly reminded their fellow priests that whatever must be said must be said with Christian love. Such views were listened to and carried weight. The long struggle to produce clear criteria on homosexuality, dissent and sex abuse scandals gives us a window on the state of today's Church. That the Congregation did manage to produce a reasonably strong statement is a ray of hope. It indicates that there still some committed to reforming priestly training and limiting the corruption that has demoralized Catholicism for 40 years» (Editorial, *Nothing Extraordinary?*, in *Inside the Vatican* 14/1 (2006) 5).

³¹ A questo punto, mi permetto di fare una breve osservazione personale. Della preparazione di questo documento ho sentito parlare, per la prima volta, già nel 1998, quando a giugno e luglio ho frequentato a Roma il Corso per la Formazione dei Formatori nei Seminari, organizzato dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica – *Cursus diuturnae culturae pro seminariorum institutibus*. Durante questo corso ho potuto incontrare, tra l'altro, il card. Joseph Ratzinger e il card. Pio Laghi. Le cose più «rivoluzionarie» le ho sentite dal card. Dario Castrillón Hoyos, a quell'epoca Prefetto della Congregazione per il Clero, che ha parlato del dramma della pedofilia nella Chiesa e della preparazione dalla Santa Sede del documento che avrebbe dovuto vietare l'ordinazione dei preti omosessuali. Terminato il corso, a settembre del 1998, sono tornato in Polonia e sono stato

Va notato che l'Istruzione del 2005 è un documento abbastanza conosciuto, anche se molto spesso viene trattato come se non esistesse. Non si parla affatto, invece, della lettera del 4 novembre 2005, indirizzata dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica a tutti i vescovi del mondo, che accompagnava questa Istruzione. In questo documento, la Santa Sede ha trasmesso, tra l'altro, la sua decisione che i preti omosessuali non dovrebbero diventare rettori e formatori nei seminari³².

Nel maggio del 2008, rispondendo ad alcune voci critiche, il Segretario di Stato, card. Tarcisio Bertone, ha confermato in una lettera, intitolata *Rescriptum ex audientia*, ai vescovi di tutto il mondo, il «no» all'ingresso nel seminario oppure nel noviziato e all'ordinazione sacerdotale per gli uomini con tendenze omosessuali.

Il 31 ottobre 2008, la Congregazione per l'Educazione Cattolica ha proclamato L'Istruzione *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*. Questo documento vieta del tutto l'ammissione dei candidati omosessuali nei seminari e sempre in questo documento, viene stabilito che uomini tali vi possono accedere solo dopo la guarigione dei loro problemi con la propria identità sessuale.

La precisazione del documento del 2008 nei confronti di quello del 2005 sembra essere molto importante. Perché? L'Istruzione del 2005 ha stabilito che un seminarista con tendenze omosessuali transitorie può lavorare su questo problema anche nel seminario, durante i primi anni della formazione. La tendenza omosessuale doveva scomparire totalmente almeno tre anni prima dell'ordinazione al diaconato. Il documento del 2008 ha cambiato questa regola – adesso anche sulla tendenza omosessuale transitoria si dovrebbe lavorare fuori del seminario. Così i seminari cattolici sono chiusi ad ogni tipo di omosessualità. La terapia necessaria va fatta fuori del seminario e delle case di formazione, ancora prima di iniziare la via della formazione al sacerdozio ed alla vita religiosa³³.

7. L'autorità dei documenti del 2005 e del 2008

Che tipo di autorità hanno i due documenti redatti dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica? Questo problema è stato affrontato nel 2005 dal Teologo della Casa Pontificia, nell'intervista rilasciata all'Agenzia ZENIT. Card. Georges

nominato formatore e docente in un seminario maggiore diocesano. Nonostante la forte resistenza, ho cominciato ad attuare gli orientamenti della Santa Sede sulla pedofilia e sull'omosessualità.

³² A proposito dei preti con tendenze omosessuali, la frase cruciale di questo documento nella versione inglese suona così: «Because of the particular responsibility of those charged with the formation of future priests, they are not to be appointed as rectors or educators in seminaries» (Congregation for Catholic Education, *Letter on Instruction*, 4 novembre 2005).

³³ Cf. A. PYTLIK, *Pastorale Liebe und disziplinäre Klarheit*, Katholische Nachrichten, 24 novembre 2005.

Marie Martin Cottier non lascia alcun dubbio che il documento del 2005 – ma analogicamente anche quello del 2008 – faccia parte del Magistero della Chiesa e contenga l'autorità del Sommo Pontefice.

«Le Congregazioni vaticane – ha ribadito il Teologo della Casa Pontificia – hanno autorità nella misura in cui sono collaboratrici autorizzate del Papa. Mi permetto di ricordare che il Papa ha chiesto, con la sua firma, che venga pubblicata, nel documento, questa frase: “Il Sommo Pontefice Benedetto XVI, in data 31 agosto 2005, ha approvato la presente Istruzione e ne ha ordinato la pubblicazione”. L'autorità del Papa è “coinvolta” per il fatto che è un testo di una Congregazione, la Congregazione competente per l'Educazione Cattolica, che ha contato sulla collaborazione della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti – due Congregazioni importanti. Ci sono testi di Congregazioni che sono documenti di lavoro, non hanno bisogno dell'approvazione esplicita del Papa. Qui ci sono la sua approvazione e l'ordine che sia pubblicata. L'autorità del Papa è presente»³⁴.

La spiegazione del card. Cottier, però, non risolve tutti i dubbi. Nel 2014, il gesuita e vescovo svizzero Peter Henrici, fino al 1993 professore e decano della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Gregoriana a Roma, ha pubblicato un articolo molto interessante sul giornale italiano «Avvenire». Questo testo aiuta a capire, come oggi, in molti Paesi, viene visto, dai cattolici, il Magistero della Chiesa e l'autorità del Papa. Henrici ha spiegato nel suo testo come la rivoluzione giovanile del '68 ha inciso sulla lettura del Vaticano II. Secondo Henrici, il punto di svolta è stata la pubblicazione dell'enciclica *Humanae vitae* di Paolo VI. «Da allora infatti, almeno a nord delle Alpi, i testi emanati dal Sommo Pontefice e dai suoi dicasteri non vengono più accettati come documenti del Magistero, ma tutt'al più come proposta da discutere. Ciò accade purtroppo già con il testo che mi pare essere il più importante del pontificato del beato Paolo VI, la Esortazione postsinodale *Evangelii nuntiandi* del 1975. In quel testo, di fatto, il Papa rispondeva alla rivoluzione culturale, ormai trapassata, introducendo il concetto di evangelizzazione della cultura»³⁵.

8. La conformità del sacerdote cattolico a Cristo

Il punto cruciale della domanda sul rapporto esistente tra l'omosessualità e il sacerdozio riguarda la conformità del prete cattolico a Cristo. Come interpretare la conformità? Cosa significa intendere il sacerdozio come l'agire «nella persona del Cristo» (*in persona Christi*)? I sacerdoti cattolici sviluppano il loro ministero

³⁴ *L'Istruzione vaticana non è assolutamente un «attacco agli omosessuali»* – L'Intervista al card. Georges Marie Martin Cottier, rilasciata all'agenzia ZENIT, 1 dicembre 2005.

³⁵ P. HENRICI, *Il Concilio e la fede ferita dal '68*, in *Avvenire* 47/279 (2014) 25.

«nella persona del Cristo», ossia grazie a Lui e nel Suo potere. Cristo è la fonte del sacerdozio nella Chiesa cattolica. Il sacramento del sacerdozio si fonda nel Sommo Sacerdote, ossia Cristo stesso. Per cui i preti cattolici devono essere necessariamente come Lui – ci vuole la conformità del sacerdote alla persona di Gesù Cristo a livello del corpo, delle virtù morali, del comportamento, delle emozioni e dell'affettività.

A questo argomento fondamentale che affronta il rapporto esistente tra l'omosessualità e il sacerdozio dal punto di vista ontologico, attraverso la categoria della conformità del sacerdote alla persona di Gesù Cristo, è stato dedicato, nel 2006, un articolo molto interessante e stimolante di Guy Mansini e Lawrence J. Welch, che è stato pubblicato sulla rivista americana «First Things»³⁶. Secondo questi autori, non si dovrebbero ordinare dei preti omosessuali, se non si vuole cambiare la visione cattolica del sacerdozio e dei sacramenti, presente nel Magistero della Chiesa cattolica. Se non si vuole mettere in discussione la concezione tradizionale del sacerdote cattolico che agisce *in persona Christi*, allora, per forza, vanno ammessi agli ordini sacri solo i candidati eterosessuali, che sono conformi alla persona di Gesù Cristo. Mansini e Welch ribadiscono che l'imaturità affettiva di un prete omosessuale lo priva della conformità a Cristo e non gli permette di esercitare la paternità spirituale che viene necessariamente connessa con la maschilità.

Va notato che dal 4 al 6 febbraio 2016, la Pontificia Università Gregoriana ha ospitato una conferenza internazionale, intitolata *Il celibato sacerdotale. Un cammino di libertà*. A questo convegno molto importante – organizzato in vista del 50° anniversario dell'enciclica *Sacerdotalis Caelibatus* del papa Paolo VI,

³⁶ «There is thus a sort of affective conformation to Christ that priestly mission and life calls for. Ordination, to be sure, effects a conformation to Christ at a sacramental level, making the priest an instrument of Christ. But just as there is a prior conformation to Christ required of the candidate at the level of the body, at the level of the moral virtues, and at the level of charity, so also at the affective level. It is, therefore, not merely that the man of deeply seated homosexual tendencies cannot be affectively mature but also that his affective immaturity, since it fails of *masculine* maturity, prevents him, at that level, from conformation to Christ. Claiming that a man with deep-seated homosexual tendencies is an apt candidate to exercise spiritual paternity means emptying it of any meaning specific to maleness. If we are going to ordain men of deep-seated homosexual tendencies to the priesthood, we will have to excise from spiritual fatherhood anything that connects it to actual sexual desire, sexual differentiation, and bodiliness. For the same reason that there is nothing to prevent a child in a modern family from having “two daddies” or “two mommies,” there will be nothing to prevent a homosexual man from exercising spiritual fatherhood. If a priest does not have to be psychologically masculine, why should a priest be somatically male? It will follow as well that there can be no significance to the manhood of Jesus of Nazareth. In the end, we will have to practice a studied ignorance of all paternity, even that of the Father of Lights, from whom every fatherhood takes its name» (G. MANSINI, L. J. WELCH, *In Conformity to Christ*, in *First Things* aprile 2006 – <http://www.firstthings.com/article/2006/04/in-conformity-to-christ> (accesso 17 febbraio 2016)).

che ricorrerà nel 2017 – hanno partecipato diversi esperti, tra cui Tony Anatrella, psichiatra e psicanalista, sacerdote della diocesi di Parigi e docente al Collège des Bernardins, e due cardinali: Marc Ouellet, prefetto della Congregazione per i vescovi, che ha svolto il 4 febbraio l'intervento di apertura, e Pietro Parolin, Segretario di Stato vaticano, che ha concluso l'incontro il 6 febbraio, presentando la relazione intitolata «Il prete ordinato “in persona Christi”». Il convegno, non affrontando direttamente il tema dell'omosessualità, ha confermato che il celibato sacerdotale conserva tutto il suo valore anche nel nostro tempo.

Occorre ricordare che a proposito del rapporto tra l'omosessualità, il sacerdozio e il celibato, Benedetto XVI ha detto, nel 2010, che «l'omosessualità non è conciliabile con il ministero sacerdotale; perché altrimenti anche il celibato come rinuncia non ha alcun senso. Sarebbe un grande pericolo se il celibato divenisse motivo per avviare al sacerdozio persone che in ogni caso non desiderano sposarsi, perché in fin dei conti anche il loro atteggiamento nei confronti dell'uomo e della donna è in qualche modo alterato, disorientato. [...] La scelta dei candidati al sacerdozio deve perciò essere molto accurata. Bisogna usare molta attenzione affinché non si introduca una simile confusione ed alla fine il celibato dei preti non venga identificato con la tendenza all'omosessualità»³⁷.

9. Conclusioni

Il fenomeno dell'omosessualità divide sempre più il mondo cristiano. La valutazione morale della tendenza omosessuale e degli atti omosessuali diventa una sfida vera e propria anche per la comunità cattolica. Una delle domande più difficili per i cattolici del terzo Millennio, un vero e proprio nodo gordiano, è indubbiamente il rapporto esistente tra l'omosessualità e il sacerdozio. Questo problema, di carattere piuttosto ontologico che morale, è estremamente complesso e richiede una ricerca interdisciplinare.

Per i cattolici, la sfida dell'omosessualità riguarda anzitutto la necessità di difendere la propria identità che si basa, fondamentalmente, sulla visione sacramentale della Chiesa e della presenza di Gesù Cristo nei sacramenti. Cosa fare con il divieto del 2005 di ordinare preti omosessuali? Come comprendere meglio, a livello filosofico e teologico, sia il sacerdozio cattolico che l'omosessualità? Sembra che si debba tenere presente le cinque seguenti osservazioni.

La prima conclusione riguarda la decentralizzazione della Chiesa cattolica. Papa Francesco ha già parlato di una sana decentralizzazione già in autunno del 2013, nella sua esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*. Il 24 ottobre 2015, nel

³⁷ BENEDETTO XVI, *Luce del mondo. Il papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, Roma 2010, 153.

suo discorso a conclusione del Sinodo sulla famiglia, papa Bergoglio disse così: «E – aldilà delle questioni dogmatiche ben definite dal Magistero della Chiesa – abbiamo visto anche che quanto sembra normale per un vescovo di un continente, può risultare strano, quasi come uno scandalo – quasi! – per il vescovo di un altro continente; ciò che viene considerato violazione di un diritto in una società, può essere precetto ovvio e intangibile in un'altra; ciò che per alcuni è libertà di coscienza, per altri può essere solo confusione»³⁸.

Papa Francesco vuole affidare più competenze alle conferenze episcopali e rendere possibili i Sinodi regionali. Dal 12 al 15 febbraio 2016 è stato organizzato a Roma un seminario di canonisti e teologi dogmatici per analizzare questo problema e rafforzare il principio della sinodalità³⁹. Pertanto, nei tempi che verranno, anche la visione cattolica dell'omosessualità dipenderà, in buona parte, dalla concezione della Chiesa che prevarrà. Se andassimo verso la Chiesa cattolica decentralizzata e «federale», allora anche la visione dell'omosessualità – almeno in parte – sarebbe probabilmente stabilita a livello regionale dalle Conferenze episcopali, dalle diocesi, dagli ordini religiosi.

Per quanto riguarda, oggi, la visione morale e religiosa dell'omosessualità, sembra che il consenso tra i cristiani – ma anche tra gli stessi cattolici – non sia più possibile. A causa dello scontro sull'omosessualità, probabilmente crescerà sempre più la disintegrazione e la frammentazione del cattolicesimo, a livello mondiale. Di conseguenza, la ricerca sul rapporto esistente tra l'omosessualità e il sacerdozio deve essere unita, oggi, alla riflessione sulla decentralizzazione della Chiesa cattolica.

La seconda osservazione riguarda la concezione ontologica del sacerdozio cattolico. Se non viene più condivisa da tutti i cattolici una visione comune dell'omosessualità, allora come salvare la stessa concezione del sacerdozio e dei sacramenti? Il sacerdozio cattolico ha un carattere sacramentale e ontologico. Di conseguenza, nei sacramenti celebrati dai sacerdoti cattolici, in modo particolare nel Sacramento dell'Eucaristia, abbiamo a che fare con la presenza vera, reale e sostanziale di Gesù Cristo. Il prete cattolico deve essere conforme a Cristo, che è fonte di ogni sacerdozio. Per amministrare dei sacramenti validi nella Chiesa

³⁸ Discorso del Santo Padre Francesco a conclusione dei lavori della XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi – http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151024_sinodo-conclusione-lavori.html (accesso 17 febbraio 2016).

³⁹ «Die katholische Kirche braucht regional unterschiedliche Antworten, um den seelsorglichen Herausforderungen weltweit angemessen zu begegnen. Papst Franziskus hat bereits mehrfach deutlich gemacht, dass er der Kirche eine solche "heilsame Dezentralisierung" verordnen will» (*Papst Franziskus will Bischofskonferenzen stärken*, in *Christ in der Gegenwart* 68/2 (2016) 2). Cfr. E. PENTIN, *Decentralization: What Would Be Acceptable?*, in *National Catholic Register*, 9 febbraio 2016 – <http://www.ncregister.com/daily-news/decentralization-what-would-be-acceptable/> (accesso 17 febbraio 2016).

cattolica, i sacerdoti devono agire «nella persona di Cristo» (*in persona Christi*). Pertanto devono essere necessariamente eterosessuali, come il loro Maestro, o no? Possono essere anche omosessuali? Che cosa significa, a livello ontologico, la conformità del prete cattolico a Cristo? Il Magistero della Chiesa cattolica afferma che l'inclinazione omosessuale sia «oggettivamente disordinata». Come intendere la conformità a Cristo nel caso della tendenza omosessuale «oggettivamente disordinata»? Ci vuole qui e nei prossimi decenni, un serio lavoro filosofico e teologico per trovare delle risposte adeguate.

La terza osservazione riguarda il futuro del documento del 2005. In questa Istruzione, che fa parte del Magistero della Chiesa, invece della divisione tra l'omosessualità attiva e quella passiva, è stata introdotta una distinzione tra tendenze omosessuali transitorie – che si verificano, per esempio, nel periodo dell'adolescenza, o sono causate dalla violenza sessuale – e quelle profondamente radicate. Dopo la promulgazione del documento del 2005, ogni forma di omosessualità, anche quella psicologica e non più soltanto l'omosessualità attiva, dovrebbe costituire un impedimento all'ordinazione sacerdotale. Nella Chiesa cattolica, a livello dottrinale, l'omosessualità non è conciliabile con la vocazione sacerdotale. Dopo il 2008, invece, non è vietata soltanto l'ordinazione di uomini con qualsiasi tipo di tendenza omosessuale (anche se transitoria), ma anche la loro ammissione in seminario.

Qui, però, sorge subito una domanda estremamente difficile: si può ancora trattare ogni tipo di omosessualità come un impedimento al sacerdozio e alla vita religiosa, sapendo che la percentuale dei preti, dei religiosi e dei seminaristi omosessuali è molto alta e confermata scientificamente da diverse ricerche sociologiche? Come interpretare questi dati sociologici – in realtà non contestati da alcuno – pubblicati in tanti libri, articoli e disponibili a tutti su Internet?

Nel 2009, il teologo tedesco Peter Mettler ha pubblicato un libro molto interessante, in cui dimostra, a livello teologico, perché si dovrebbe trattare ogni tipo dell'omosessualità come un impedimento oggettivo agli ordini sacri (*ein objektives Weihehindernis*)⁴⁰. Secondo questo autore, non bastano le argomentazioni di tipo sociologico o psicologico, ma è necessaria la giustificazione teologica vera e propria. Mettler mette in evidenza che se l'omosessualità, come una tendenza profondamente radicata, è «oggettivamente disordinata», allora i preti omosessuali non possono essere conformi a Cristo e non possono essere come Lui gli sposi della Chiesa, che è la sposa. Di conseguenza, sostiene Mettler, il divieto stabilito nel 2005 dovrebbe essere inserito esplicitamente nel Codice di Diritto Canonico⁴¹.

⁴⁰ Cfr. P. METTLER, *Die Berufung zum Amt im Konfliktfeld von Eignung und Neigung. Eine Studie aus pastoraltheologischer und kirchenrechtlicher Perspektive, ob Homosexualität ein objektives Weihehindernis ist*, Frankfurt am Main 2008.

⁴¹ «Es sind vor allem auch theologische Gründe, die Homosexualität als objektives Weihehindernis aufzeigen. Bezeichnenderweise fehlen diese aber in der gegenwärtigen Diskussion

La quarta osservazione riguarda il ruolo del Magistero della Chiesa e l'autorità del Papa. Purtroppo, alcuni documenti dedicati al rapporto esistente tra il sacerdozio e l'omosessualità, anche se proclamati e pubblicati, sono spesso difficilmente reperibili, oppure sconosciuti ai preti, ai seminaristi, alle suore e ai laici. Di conseguenza, anche nel mondo cattolico c'è, oggi, come in molti Paesi del mondo, una grande ignoranza e confusione a proposito del rapporto esistente tra la tendenza omosessuale e il sacerdozio e la vita religiosa. Certamente, la precisazione del tipo di autorità dei diversi documenti della Santa Sede potrebbe risolvere molti dubbi che provocano spesso, tensioni, scontri, divisioni e conflitti, in alcuni ambienti ecclesiastici.

La quinta osservazione riguarda un maggiore coinvolgimento dei laici nella formazione dei candidati al sacerdozio ed alla vita consacrata. Purtroppo, molto spesso, i fedeli della Chiesa cattolica hanno poca o nessuna conoscenza di come i futuri sacerdoti siano formati. Eppure nei seminari si decide, in modo determinante, il futuro del cattolicesimo. C'è oggi grande necessità di un maggior coinvolgimento dei laici, al fine di risolvere bene il problema dell'ordinazione degli omosessuali. Anche i laici dovrebbero partecipare a questo grande dibattito che sarà fondamentale per la Chiesa cattolica nel terzo Millennio: applicare ancora il divieto del 2005, oppure scegliere un'altra strada di formazione nei seminari e nei monasteri – quella che si concentra sulla maturità affettiva e sulla cosiddetta personalità integrata dei seminaristi, dei novizi e delle novizie, prescindendo dalla loro identità sessuale?

Riassunto

Questo articolo offre uno sguardo sintetico sul rapporto esistente tra l'omosessualità e il sacerdozio cattolico. L'analisi rivela che il fenomeno dell'omosessualità divide sempre più il mondo cristiano. La comprensione dell'omosessualità richiede delle analisi interdisciplinari serie ed approfondite. La domanda cruciale per i cattolici, di carattere piuttosto ontologico che morale, riguarda la visione del sacerdote che agisce «nella persona di Cristo» (*in persona Christi*). La comprensione degli elementi essenziali della conformità del prete cattolico a Cristo, sembra essere determinante per interpretare correttamente il rapporto tra l'omosessualità e il sacerdozio.

fast vollständig, gehen unter bzw. werden selbst von Theologen nicht ernst genommen. Mit dem fast vollständigen Fehlen der theologischen Perspektive bleibt jedoch eine wichtige Dimension weitgehend ausgeblendet und unbeachtet. Die Frage, ob Homosexualität als objektives Weihehindernis ist, kann nicht allein auf der Basis von psychologischen, naturwissenschaftlichen Erkenntnissen sowie pragmatischen Erwägungen beantwortet werden. Die Kirche muss ihr ureigenes Proprium stärker einbringen und offensiver darstellen. Das ist ihr bisher nur unzureichend gelungen» (P. METTLER, *Unbequeme Wahrheiten – Warum Homosexualität als objektives Weihehindernis ist*, in Forum Katholische Theologie 25/2 (2009) 132).

Parole chiave

omosessualità, sacerdozio, celibato, Chiesa cattolica, tendenza omosessuale, maturità affettiva, identità sessuale, matrimonio gay, pedofilia, decentralizzazione

Homosexuality and the priesthood. The Gordian knot – for Catholics?

Summary

This article provides a short overview on the relationship between homosexuality and the Catholic priesthood. The analysis reveals that the phenomenon of homosexuality increasingly divides the Christian world. The understanding of homosexuality requires interdisciplinary and serious analysis. The crucial question for Catholics, which is rather of an ontological than moral nature, concerns the vision of the priest who acts “in the person of Christ” (*in persona Christi*). The understanding of the essential elements of the conformity of the Catholic priest to Christ seems to be crucial for the correct interpretation of the relationship between homosexuality and the priesthood.

Keywords

homosexuality, priesthood, celibacy, Catholic Church, homosexual tendency, affective maturity, sexual identity, gay marriage, pedophilia, decentralization

Streszczenie

Artykuł zawiera krótki przegląd historyczny różnych stanowisk, dotyczących relacji między homoseksualizmem a kapłaństwem w Kościele katolickim. Przeprowadzone analizy dowodzą, że ocena zjawiska homoseksualizmu dzieli coraz bardziej nie tylko katolików, ale cały świat chrześcijański. Zrozumienie homoseksualizmu wymaga poważnych badań interdyscyplinarnych. Kluczowe pytanie dla katolików, które ma raczej charakter ontologiczny niż moralny, dotyczy wizji filozoficznej i teologicznej kapłana, który działa w „osobie Chrystusa” (*in persona Christi*). Zrozumienie istotnych elementów zgodności kapłana katolickiego z Chrystusem wydaje się kluczowe dla właściwej interpretacji związku między homoseksualizmem a kapłaństwem.

Słowa kluczowe

homoseksualizm, kapłaństwo, celibat, Kościół katolicki, skłonność homoseksualna, dojrzałość uczuciowa, tożsamość seksualna, małżeństwo homoseksualne, pedofilia, decentralizacja

Bibliografia

- Benedetto XVI, *Luce del mondo. Il papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2010.
- Berger D., *Der heilige Schein: Als schwuler Theologe in der katholischen Kirche*, Ullstein Verlag, Berlin 2010.

- Boswell J., *Alla scoperta dell'amore. Cristianesimo e omosessualità*, Castelveccchi Editore, Roma 2015.
- Brogliato B., Migliorini D., *L'amore omosessuale. Saggi di psicoanalisi, teologia e pastorale. In dialogo per una nuova sintesi*, Cittadella Editrice, Assisi 2014.
- Brown M.L., *Puoi essere gay e cristiano. Rispondere con amore e verità alle domande sull'omosessualità*, Verso la Meta Editrice, Catania 2015.
- Congregation for Catholic Education, *Letter on Instruction*, Vatican City, 4 novembre 2005.
- Congregazione per il Clero, *Il Dono della vocazione presbiterale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016.
- Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, *L'Istruzione Potissimum institutioni*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990.
- Cozzens D., *The Changing Face of the Priesthood: A Reflection on the Priest's Crisis of Soul*, The Liturgical Press, Minnesota 2000.
- Curran Ch., *Christian Morality Today*, Fides Publishers, Notre Dame 1966.
- Curran Ch., *A New Look at Christian Morality*, Fides Publishers, Notre Dame 1968.
- Curran Ch., *Edited Absolutes in Moral Theology?*, Corpus Books, Washington DC 1968.
- Curran Ch., *Absolute Norms in Moral Theology*, in: *In Norm and Context in Christian Ethics*, a cura di G.H. Outka, P. Ramsey, Paulist Press, New York 1968, p. 139-174.
- Curran Ch., *Contemporary Problems in Moral Theology*, Fides Publishers, Notre Dame 1970.
- Curran Ch., *Homosexuality and Moral Theology: Methodological and Substantive Considerations*, „Thomist” 35(1971), p. 447-481.
- Curran Ch., *Catholic Moral Theology in Dialogue*, Fides Publishers, Notre Dame 1972.
- Curran Ch., *New Perspectives in Moral Theology*, Fides Publishers, Notre Dame 1974.
- Curran Ch., *Issues in Sexual and Medical Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1978.
- Curran Ch., *Transition and Tradition in Moral Theology*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1979.
- Curran Ch., *Dialogue with the Homophile Movement: The Morality of Homosexuality*, in: *Homosexuality and Ethics*, a cura di E. Batchelor, Pilgrim Press, New York 1980, p. 89-95.
- Curran Ch., *Moral Theology: A Continuing Journey*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1982.
- Curran Ch., *Critical Concerns in Moral Theology*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984.
- Curran Ch., *Directions in Fundamental Moral Theology*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1985.
- D'Antonio M., *Mortal Sins: Sex, Crime, and the Era of Catholic Scandal*, St. Martin's Griffin Press, New York 2013.
- Damiani San Pier, *Liber Gomorrhianus*, traduzione a cura di G. de Antonellis, Edizioni Fiducia, Roma 2014.
- Ghirlanda G., *Gli omosessuali e l'ammissione al sacerdozio. Aspetti canonici*, „La Civiltà Cattolica” 3761(2007), p. 436-449.
- Greeley A., *Bishops Paralyzed over Heavily Gay Priesthood*, „National Catholic Reporter” 10(1989)11, p. 13-19.
- Henrici P., *Il Concilio e la fede ferita dal '68*, „Avvenire” 47(2014)279, p. 25.

- Il circolo virtuoso della teologia* – Intervista a P. Dariusz Kowalczyk, S.I., „La Gregoriana” 45/XVIII (2013), p. 14-16.
- Kobyliński A., (recensione) Fortunato Di Noto, *La pedofilia. I mille volti di un olocausto silenzioso*, Milano 2002, „Przegląd Powszechny” 7-8(2003), p. 228-231.
- Kowalczyk D., *Krzyż gejów* [La croce dei gay], „Wprost” 10/1006 (2002), p. 66-68.
- L’Istruzione vaticana non è assolutamente un «attacco agli omosessuali»* – L’Intervista al card. Georges Marie Martin Cottier, rilasciata all’agenzia ZENIT, 1 dicembre 2005.
- Marchesini R., *Omosessualità e Magistero della Chiesa. Comprensione e speranza*, Sugarco Edizioni, Milano 2013.
- McBrien R., *Homosexuality and the Priesthood: Questions We Can’t Keep in the Closet*, „Commonweal” 19(1987)6, p. 380-383.
- Mettler P., *Die Berufung zum Amt im Konfliktfeld von Eignung und Neigung. Eine Studie aus pastoraltheologischer und kirchenrechtlicher Perspektive, ob Homosexualität ein objektives Weihehindernis ist*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 2008.
- Mettler P., *Unbequeme Wahrheiten – Warum Homosexualität als objektives Weihehindernis ist*, „Forum Katholische Theologie” 25(2009)2, p. 10-138.
- Nothing Extraordinary?*, „Inside the Vatican 14(2006)1, p. 5.
- Oko D., *Con il Papa contro l’omoeresia*, in: R. Marchesini, *Omosessualità e Magistero della Chiesa. Comprensione e speranza*, Sugarco Edizioni, Milano 2013, p. 157-198.
- Oko D., *Zehn Argumente gegen die Homosexuellenpropaganda*, „Theologisches” 43(2013)1-2, p. 47-54.
- Oliva A., *L’amicizia più grande. In contributo teologico alle questioni sui divorziati risposati e sulle coppie omosessuali*, Edizioni Nerbini, Firenze 2015.
- Papst Franziskus will Bischofskonferenzen stärken*, „Christ in der Gegenwart” 68(2016)2, p. 2.
- Paulson M., *Rector’s book on clergy, sex is bestseller – among priests*, „The Boston Globe” 6 marzo 2000, p. 34.
- Pytlík A., *Pastorale Liebe und disziplinäre Klarheit*, Katholische Nachrichten-Agentur, 24 novembre 2005.
- Radcliffe T., *La promessa di vita. Lettera all’Ordine*, 25 febbraio 1998.
- Rose M.S., *Goodbye, Good Men: How Liberals Brought Corruption Into the Catholic Church*, Regnery Publishing, Washington DC 2001.
- Sacred Congregation for Catholic Education, *A Memorandum to Bishops seeking advice in matters concerning homosexuality and candidates for admission to Seminary*, Roma 1985.
- Sacred Congregation for Religious, *Instruction Religiosorum institutio*, „Canon Law Digest”, v. 5, The Bruce Publishing, Milwaukee 1963, p. 452-486.
- Sprinkle P., *Living in a Gray World: A Christian Teen’s Guide to Understanding Homosexuality*, Zondervan Publishing House, Nashville 2015.
- Stammer L.S., *A Frank, Open Look at the Crisis in the Priesthood*, „Los Angeles Times” 25 novembre 2000, p. B2.
- Teisa S., *Le strade dell’amore. Omosessualità e morale cristiana*, Città Nuova Editrice, Roma 2002.
- Weekland R., *A Pilgrim in a Pilgrim Church: Memoirs of a Catholic Archbishop*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2009.

- Weigel G., *The Courage to Be Catholic: Crisis, Reform and the Future of the Church*, Basic Books, New York 2002.
- Wolf J.G., *Gay priests*, HarperCollins Publishers, San Francisco 1989.
- Yarhouse M.A., *Homosexuality and the Christian: A Guide for Parents, Pastors, and Friends*, Bethany House Publishers, Minneapolis 2010.

Pubblicazioni elettroniche

- Bertocchi L., *Che liti e botte tra gli anglicani. Sembrano cattolici* – <http://www.lanuovabq.it/it/articoli-che-liti-e-botte-tra-gli-anglicani-sembrano-cattolici-14958.htm> (accesso 17 febbraio 2016).
- Biagioni M.Ch., *Vergogna e dolore della Chiesa di Scozia per la pedofilia*, Agenzia SIR, 24 agosto 2015 – <http://agensir.it/chiesa/2015/08/24/vergogna-e-dolore-della-chiesa-di-scoziaper-la-pedofilia/> (accesso 17 febbraio 2016).
- Discorso del Santo Padre Francesco a conclusione dei lavori della XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi – http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151024_sinodo-conclusione-lavori.html (accesso 17 febbraio 2016).
- Kowalczyk D., *Homoseksualna herezja [Eresia omosessuale]*, „Idziemy” 31 gennaio 2016 – <http://idziemy.pl/komentarze/homoseksualna-herezja/> (accesso 17 febbraio 2016).
- Mansini G., Welch L.J., *In Conformity to Christ*, „First Things” aprile 2006 – <http://www.firstthings.com/article/2006/04/in-conformity-to-christ> (accesso 17 febbraio 2016).
- Marchesini R., *Quelli che: «l'omosessualità di un prete non è un problema»*, <http://www.lanuovabq.it/it/articoli-quelli-che-lomosessualita-di-un-prete-non-e-un-problema-14017.htm> (accesso 17 febbraio 2016).
- Pentin E., *Decentralization: What Would Be Acceptable?*, „National Catholic Register” 9 febbraio 2016 – <http://www.ncregister.com/daily-news/decentralization-what-would-be-acceptable/> (accesso 17 febbraio 2016).
- Quando non è opportuno ammettere al sacerdozio* – L'intervista al card. Zenon Grocholewski, „30 Giorni” 11(2005) – http://www.30giorni.it/articoli_id_9736_11.htm (accesso 17 febbraio 2016).
- The deep, lasting financial cost of sex abuse*, „National Catholic Reporter”, 2 novembre 2015 – <http://ncronline.org/news/accountability/editorial-deep-lasting-financial-cost-sex-abuse> (accesso 17 febbraio 2016).
- The roots of the scandal July 04, 2002*, CatholicCulture.org – <http://www.catholicculture.org/news/features/index.cfm?recnum=21229> (accesso 17 febbraio 2016).

Monika Maas Enriquez¹
Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie
Instytut Filozofii i Socjologii

Von der Erkenntnis der Wahrheit zur inneren Umwandlung des Menschen – eine Studie auf der Grundlage von Ähnlichkeiten im Denken von Nikolaus von Kues und Edmund Husserl²

„Was die Kirchen wollen, will ich auch: die Menschheit hinführen
zur Aeternitas. Meine Aufgabe ist es, dies durch die Philosophie
zu versuchen. (...) Das ist mein Lebenswerk“³

Edmund Husserl

Im Lichte sowohl der neu veröffentlichten Schriften von Husserl als auch seiner noch unveröffentlichten Manuskripte kann man die Phänomenologie als eine Art von Arbeit des Subjekts an sich selbst verstehen, deren Ziel es ist, sein „verborgenes Ich“⁴, d. h. sein ursprüngliches und „wahres“ Ich⁵ wiederzuerlangen. So betrachtet, ist die Phänomenologie nicht nur eine Methode der Erkenntnis der Sachen, sondern ein Prozess des Sich-selbst-Gebärens des Menschen zu

¹ Monika Maas Enriquez (geb. Adamczyk) – promoviert sich zum Thema „anthropologische und mystische Implikationen im Denken von Edmund Husserl“ unter der Leitung von Professor Tadeusz Gadacz. Seit zwei Jahren führt sie ihre wissenschaftliche Forschungen im Husserl-Archiv Köln durch.

² Ich bin der Stiftung KAAD sehr dankbar für die finanzielle Unterstützung meines Forschungsaufenthalts im Husserl-Archiv in Köln, wo ich Husserls Schriften mit dem Fokus auf ihre anthropologischen und mystischen Implikationen studieren konnte. Besonders wichtig für meine Forschungen waren hier die noch nicht veröffentlichten Manuskripte aus dem Nachlass Husserls, den ich im Husserl-Archiv in Köln studieren konnte. Gleichzeitig möchte ich auch Herrn Prof. U. Melle danken, dem Leiter des Husserl-Archivs in Loeuven, der mir das Zitieren aus den unveröffentlichten Manuskripten von Edmund Husserl in diesem Artikel erlaubt hat.

³ A. Jägerschmied, *Gespräche mit Edmund Husserl (1931-1936)*, [w:] E. Stein, *Wege zur inneren Stille*, hrg. W. Herbstrith, Aschaffenburg 1987.

⁴ E. Husserl, A V 21, *Ethisches Leben. Theologie – Wissenschaft* (1924-1927), S. 49a (Transkription der Textstelle wurde überprüft).

⁵ Hua XLII, S. 420.

einem Leben in der Wahrheit seines Seins. Neben solchen erstaunlichen anthropologischen Implikationen, die uns den Versuch einer neuen Auslegung von Husserls Nachlass zwingend nahelegen, finden wir in diesen Schriften jedoch auch mystische Implikationen. Es ist nämlich so, dass dieses „verborgene Ich“ des Menschen tatsächlich unser „ewiges Dasein“⁶ ist, das gleichsam eine Spur der menschlichen Natur, wie sie vor der Erbsünde beschaffen war, darstellt⁷. So ist nach Husserl der Weg, auf dem der Mensch sich so erfasst und erkennt, wie er faktisch ist, kein anderer als der, der ihn zu seinem Schöpfer führt. Und so kann auch die Phänomenologie nichts anderes sein, als ein, wie Husserl selbst es mehrmals gesagt hat, „Weg zu Gott“⁸.

Dies alles rückt Husserls Gedanken unbestreitbar in die Nähe der mystischen Tradition des Christentums. In diesem Artikel untersuchen wir deswegen als prominentes Beispiel dieser Tradition die Reflexion des Nikolaus von Kues und eventuelle Ähnlichkeiten und Verwandtschaften mit den Kerngedanken der Phänomenologie, was uns vielleicht auch helfen mag, Husserl noch besser zu verstehen⁹. Husserl selbst bezieht sich in seinem Nachlass nur ein einziges Mal auf

⁶ Hua Dok III/IV, S. 275.

⁷ Vgl. Hua XXVII, S. 44; Hua XLII, dz. cyt., s. 395.

⁸ Es handelt sich hier unter anderem noch um Korrespondenz mit: A. Metzger, L. Landgrebe, H. J. Pos, F. Kaufmann, R. Ingarden, D. Mahnke, Fr. Kaufmann, W. P. Bell, A. Grimm, A. Jägerschmid, A. Schweitzer, E. Przywara, R. Otto, Th. Celms, G. Albrecht usw. (Vgl. Hua Dok. III/III; Hua Dok III/IV; Hua Dok III/VII; Hua Dok III/IX).

⁹ Seit Jahren gibt es Forschungen, in denen ein zentraler Punkt das Thema „Husserls Gotteskonzept“ ist, z. B. die Forschungen von J. G. Hart, M. García Baró, A. A. Bello, R. A. Mall, L. Chun Lo, H. Held, L. Dupre, E. Dahl. Mit dem Thema haben sich bereits zuvor R. Boehm, S. Strasser und L. Landgrebe befasst (Vgl. M. García Baró, *Ensayos sobre lo absoluto*, Madrid 1993; A. A. Bello, *The Divine in Husserl and other Explorations*, [in:] A.-T. Tymieniecka (herg.), „Analecta Husserliana“ XCVIII; L. Chun Lo, *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, Frankfurt am Main 2008; K. Held, *Phänomenologische Begründung eines nachmetaphysischen Gottesverständnisses*, [in:] K. Held, T. Söding (herg.), *Phänomenologie und Theologie*, Freiburg 2009; K. Held, *Gott in Edmund Husserls Phänomenologie*, „Phaenomenologica“, 200 (5), S. Strasser, *Der Gott des Monadenalls*, „Perspektiven der Philosophie“, 1978 (4); R. Boehm, *Das Absolut und die Realität*, [in:] ders., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, Den Haag 1968; L. Dupré, *Husserl's thought on God and Faith*, „Philosophy and Phenomenological Research“ 29 (1968) 2; J. G. Hart, *I, We and God. Ingredients of Husserl's Theory of Community*, [in:] *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht 1990; R. A. Mall, *The God of Phenomenology in Comparative Contrast to That of Philosophy and Theology*, „Husserl Studies“ 8 (1991); S. Strasser, *History, Teleology, and God in the Philosophy of Husserl*, [in:] A.-T. Tymieniecka, „Analecta Husserliana“ 1979 (2); L. Landgrebe, *Husserls phänomenologischer Zugangsweg zu den Problemen der Religion*, [in:] W. Härle, E. Wölfel (herg.), *Religion im Denken unserer Zeit*, Marburg 1986). Leider gibt es bis zu diesem Moment nur ein Buch, dessen Urheber sich mit den mystischen Implikationen in Husserls Nachlass beschäftigt. Dies ist das Werk von Dr. E. Wolz-Gottwald *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, in dem Gottwald die Ähnlichkeiten zwischen Husserls und Heideggers Denken und dem des Hl. Hugo aufzeigt. In diesem Buch finden wir

Cusanus, nämlich da, wo er die „intellektuelle“ Erkenntnis als über der rationalen stehend bezeichnet. Für Cusanus war nämlich die „intellektuelle“ Erkenntnis „*ratio sine dissensu, visio mentalis, intuitio*“, was Husserl so kommentierte: „Das scheint nichts anderes als Wesensschau zu sein“¹⁰. Dennoch gibt es zwischen beiden Denkern in Bezug auf ihre grundlegenden Denk-Voraussetzungen, ihre Denkrichtung und letztendlich ihre Schlussfolgerungen eine große Nähe. Diese Ähnlichkeiten sollen Thema dieses Artikels sein, der die strukturelle Analyse der Husserlschen Wesensschau und der „intellektuellen Erkenntnis“ des Mystikers bewusst beiseite lässt. Ziel ist es, aufzuzeigen, dass die beiden Kategorien tatsächlich im Zentrum der Gedanken beider Philosophen stehen und zwar als grundlegender Moment der menschlichen Existenz – die Erlangung der Einsicht in das tatsächliche Wesen der Sachen führt bei Husserl wie Cusanus notwendig zur inneren *Metanoia*.

1. Husserls Zugang zur mystischen Tradition und erste Charakteristik des phänomenologischen „Wegs zu Gott“¹¹

Gleich zu Beginn unserer Untersuchung der These, dass sich zwischen der Denkrichtung und den Leitideen Husserls und der Reflexion des Nikolaus Cusanus Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen feststellen lassen, stellt sich uns freilich die Frage, ob Husserl, der im 20. Jahrhundert mit seiner philosophischen Methodik einer Einsicht in die innere Wahrheit des Gegenstandes berühmt geworden ist, seine detaillierten und komplexen epistemologischen Überlegungen überhaupt mit irgendwelchen religiösen oder mystischen Motiven verbunden hat. Ist uns doch bekannt, dass Husserls jüdisches Elternhaus vollständig säkularisiert war und dass dieser Umstand das Bewußtsein des Denkers ebenso geprägt hat wie die positivistische Weltanschauung seiner Zeit!¹² Besondere Beachtung verdient in diesem Kontext auch der bekannte Punkt von der *Ausschaltung der Transzendenz Gottes* in Husserls *Ideen I*¹³, den manche Philosophen als das Mani-

auch die erste Rekonstruktion von Husserls Phänomenologie als Weg zu Gott (Vgl. E. Wolz-Gottwald, *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, Wien 1999).

¹⁰ Hua VII, Beilage IX, 330.

¹¹ Da bestimmte Ähnlichkeiten zwischen Husserl und Cusanus das Thema dieses Artikels sind, möchte ich mich hier streng auf die Gedanken dieser beiden Autoren beschränken. Auch wenn dieser Abschnitt Husserls biographischen Zugang zur Mystik skizziert, werde ich auf potenzielle Ähnlichkeiten der Reflexion des Phänomenologen mit anderen Mystikern als Cusanus nicht näher eingehen.

¹² Vgl. Phänomenologennachlässe in der Bayerischen Staatsbibliothek München, Nachlässe Spiegelberg, Signatur Ana 387 E, zitiert nach: E. Avé-Lallemant, *Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion*, [in:] *Husserl in Halle*, H. M. Gerlach, H. R. Sepp (hrsg.), Frankfurt am Main 1994, S. 102.

¹³ Vgl. Hua Dok. III/1, S. 124-125.

fest seines grundsätzlichen Atheismus lesen und der die methodische Forderung aufstellt, dass jeder Adept der Phänomenologie Gott und die ganze Sphäre des Religiösen aus seiner Forschung auszuschließen habe. Diese Trennung zwischen Husserls Denken und der Religion vertieft freilich auch seine zentrale These, dass das menschliche Bewusstsein ein absolutes Residuum darstelle¹⁴ – sodass man berechtigterweise fragen kann, wie neben einem menschlichen Absoluten ein zweites, „absoluteres“ Absolutes, also Gott, gedacht werden soll?

Wie war eigentlich Husserls persönliche Einstellung zur Religion und zur Mystik beschaffen?¹⁵

¹⁴ Vgl. Ebd., S. 66-68.

¹⁵ Die so gestellte Frage hat auf keinen Fall das Ziel einer Ableitung des Husserlschen Denkens aus seinem privaten Leben, sondern möchte Aufmerksamkeit auf das Faktum richten, dass, wie gleich gezeigt wird, 1) Husserls Denken sich in gewissem Sinn auch in seinem privaten Leben widergespiegelt hat und 2) seine Reflexion durch *strikte* theologische Fragen und Lektüre praktisch von Anfang an geprägt war. Dem Urheber dieser Untersuchung ist bewusst, dass diese Linie der Reflexion sowohl positiv begriffen worden ist (an die biografischen Motive von Husserls Leben knüpften in ihren Schriften z. B. A. Bello, E. Avé-Lallemant, M. Garcia Baró an) als auch negativ (z. B. äußert S. Strasser in seinen Schriften, dass das private Leben von Husserl und seine wissenschaftliche Arbeit nicht verbunden werden können). Der Urheber geht hier davon voraus, dass wir das Leben der Philosophen und ihre wissenschaftliche Arbeit nicht grundsätzlich auseinanderhalten können, weil die beide oft in der Existenz der Philosophen im Wechselspiel stehen. In diesen Fällen sind diese keine zwei klar voneinander getrennte Ordnungen des Lebens. So scheint es, nach meiner Überzeugung, auch im Fall von Husserl, der die Philosophie aber auch vor allem sich selbst als „Funktionäre der Menschheit“ verstanden hat, was eigentlich sein persönliches Engagement in seiner wissenschaftlichen Arbeit und seinen Ethos als Philosoph zeigt. In der Krisis hat er geschrieben: „Wir sind also (...) in unserem Philosophieren Funktionär der Menschheit. Die ganz persönliche Verantwortung für unser eigenes wahrhaftes Sein als Philosophen in unserer innerpersönlichen Berufenheit trägt zugleich in sich die Verantwortung für das wahre Sein der Menschheit, das nur als Sein auf ein Telos hin ist und, wenn überhaupt, zur Verwirklichung nur kommen kann durch Philosophie - durch uns, wenn wir im Ernste Philosophen sind“ (Hua VI, 15). Mehr noch, Husserl hat im Brief an L. Landgrebe vom 1931 diese Funktion des Seienden als Funktionär der Menschheit wahrscheinlich umdefiniert und die Philosophen und damit sich selbst als „Funktionär der Ewigkeit“ bezeichnet. Im Kontext der Aufgabe der Philosophen in den Zeiten der Krisis der Menschheit, schrieb der Phänomenologe an Landgrebe: „Hier muß sich Ihre Philosophie bewähren und Ihnen die Kraftquellen erschließen, das Schwere auf sich zu nehmen. Sich selbst erproben im Unglück, durch innere Überwindung des Schicksals, das heißt in sich selbst die Göttlichkeit des Daseins erweisen. (...) Wenn zudem, wie in unserer trüben Gegenwart, alles was in der Umwelt Schwung, hoffnungsvolle Lebenshorizonte geben konnte, verloren gegangen ist, müssen alle, wirklich alle haltenden und erhebenden Kräfte von innen kommen. Und doch müssen wir sagen, so hart es ist, das wirklich von innen her zu vollziehen: Eben auf diese Innenwendung ist es im Absoluten abgestellt. Sie zu motivieren, und zur Entscheidung, die uns über uns selbst und unsere Endlichkeit erhebt, darin bekundet sich die Teleologie, die uns und unserer Welt Sinn gibt. Gerade in unserer schicksalsvollen Zeit und Welt, oder vielmehr in ihrem universal einheitlichen Schicksal des völligen Zusammenbruchs muß für uns, für die ganze Menschheit der Anruf aus der Ewigkeit und Unendlichkeit gehört werden, als freie und echte Menschen die Endlichkeit zu überwinden und Funktionäre der Ewigkeit zu werden“ (Hua DOK III/4, S. 275-276).

Obwohl Husserl in einer nicht religiösen jüdischen Familie aufwuchs, stand er schon als junger Mensch am Beginn seines Studiums vor der Notwendigkeit einer Revision seiner bisherigen Einsichten und Auffassungen. Im Jahre 1876 nahm ihn sein Freund Thomas Masaryk mit zu einem theologischen Studentenkreis, wo Husserl zahlreichen authentisch gläubigen Personen begegnete – der Eindruck dieser Begegnung hat ihn sein ganzes Leben lang begleitet¹⁶. Auf Masaryks Anregung hin begann um diese Zeit auch Husserls intensive und regelmäßige Lektüre des Neuen Testaments¹⁷. Zehn Jahre später, im Jahr 1886, konvertierte Husserl zum Protestantismus und ließ sich taufen¹⁸. Erst jetzt stand seine Lebensaufgabe, seine Berufung klar vor ihm. An A. Metzger schrieb er, dass die Gründe für seine Abwendung vom Studienfach Mathematik hin zur Philosophie in „(...) übermächtigen religiösen Erlebnissen u. völligen Umwandlung liegen. Denn die

¹⁶ W. Bell hat in einem unveröffentlichten Brief an H. Spiegelberg Husserls Worte, in denen dieser seinen Weg zur Taufe beschrieben hat, folgendermaßen paraphrasiert: „Als ich nach Leipzig ging (zum Studium), gab es dort keine soziale Gruppe, der ich mich natürlicherweise hätte anschließen können. Traditionsgemäß kamen nach Leipzig Studenten aus den deutschen Gebieten Transsilvaniens, insbesondere Theologiestudenten (...). Diese Studenten bildeten eine Art Studentengemeinschaft für sich. (...) Ich fand mich in einer Atmosphäre wieder, die völlig neu für mich war. Ich traf dort junge Leute, die von echter Religiosität waren und doch ohne blinden Aberglauben und langweiligen Dogmatismus. Viele von ihnen waren prächtige Menschen, heiter, mit Sinn für alle Seiten des Lebens, und zugleich hatten sie einen Glauben, der für sie wirklich etwa bedeutete. Sie konnten ihn in geziemender Weise, doch ganz frei und natürlich, diskutieren. All dies machte einen tiefen Eindruck auf mich. Bald erkannte ich die flache Unangemessenheit der positivistischen Ideen, die ich mitgebracht hatte, und wurde aufmerksam auf eine Dimension des Seins, für die ich vorher keinen Sinn gehabt hatte“ (Phänomenologennachlässe in der Bayerischen Staatsbibliothek München, Nachlass Spiegelberg, Signatur Ana 387 E, op. cit.).

¹⁷ Vgl. Hua Dok III/I, S. 10.

¹⁸ Vgl. ebd. S. 15-16 In den letzten ca. zehn Jahren seines Lebens vollzog sich bei Husserl, folgen wir dem Zeugnis von Schwester A. Jägerschmid, eine geistige Annäherung zum Katholizismus, die ihn darüber nachdenken ließ, in die katholische Kirche einzutreten. Dies bestätigten auch seine Schüler wie z. B. Edith Stein, in seinem Tagesbuch hat auch G. Anders davon berichtet (A. Jägerschmid, *Gespräche mit Edmund Husserl (1931-1936)*, op. cit.; E. Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, [in:] Gesamte Werke, Bd. 7, hrg. L. Gelber, Louvain, 1965; G. Anders, *Die Schrift an der Wand*, München 1967). Andererseits muss bemerkt werden, dass viele Forscher unsicher sind, wie stark Husserls Wille, zur katholischen Kirche zu gehören, tatsächlich war. Erhellend können hier vielleicht Husserls Gespräche mit Schwester A. Jägerschmid sein, in denen er mehrfach unterstrichen hat, wie nah er intellektuell der katholischen Kirche stand. Besonders interessant sind dabei jene Passagen dieser Gespräche, wo einerseits sein Wille zur Zugehörigkeit zum Katholizismus zum Ausdruck kommt, während er andererseits seine Unsicherheit in Bezug darauf formuliert, ob dieser sein Wunsch überhaupt ausreichend legitimiert ist. Es geht darum, dass Husserl, da er immer dem Ethos des Philosophen ganz treu geblieben ist, stets den Eindruck hatte, dass in seinem Leben zu wenig Platz für Gott und den Glauben blieb. Husserl hatte den Anspruch, dass ein möglicher Eintritt in die katholische Kirche sowohl im Gefühl als auch intellektuell gleichermaßen gut begründet sein müsste (Vgl. A. Jägerschmid, *Gespräche mit Edmund Husserl (1931-1936)*, op. cit., S. 206, 211, 213-214, 215-217). Erwähnt werden soll in diesem Kontext, dass Husserls Ehefrau 1941 katholisch getauft wurde.

gewaltige Wirkung des N<eu> T<estaments> auf den 23jährigen lief doch in dem Triebe aus, mittelst einer strengen philos<ophischen> Wissenschaft den Weg zu Gott und zu einem wahrhaften Leben zu finden¹⁹. Solche Lebensaufgabe hat er sogar als seine Lebensmission verstanden: „Es liegt eine ungeheure Last auf mir, der ich mich nie entledigen kann - im Bewußtsein einer mir von oben her zuertheilten Mission, zum Segen der unseligen, verwirrten Menschheit. Leider hat sich diese Last im Alter nur vergrößert, da ich meine Hauptwerke noch zu vollenden oder aus ungeheuren Entwürfen zu gestalten habe“²⁰.

So hielt Husserl, dessen Fachbereiche eigentlich Philosophie und Mathematik waren (Habilitationsschrift: Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen), schon am Anfang seiner Universitätstätigkeit in Halle Vorlesungen über den Gottesbeweis²¹. In dieser Zeit vertiefte er unter anderem die Beschäftigung mit Lotzes Religionsphilosophie und den Schriften von Otto Pfeiderer.

1908 untersuchte er zum ersten Mal systematisch die Frage der Weltteleologie, die Idee Gottes als das absolute *Telos* alles Seienden. Zeitgleich befasste er sich mit der Möglichkeit einer transzendental-phänomenologisch begründeten Metaphysik und Theologie²². In jenen Jahren hielt er auch Vorlesungen auf dem Gebiet der Ethik, in welchen er die Erkenntnisrolle der Gefühle begründen versuchte. Die Spuren dieser Überlegungen Husserls fanden Theologen wie z. B. Emil Brunner oder Wilhelm Kielbach in seinen *Logischen Untersuchungen* (1900)²³. Der Psychologe Hans Driesch las die *Logischen Untersuchungen* so-

¹⁹ E. Husserl, *Brief an A. Metzger*, 4.IX.1919, [in]: Hua Dok III/IV, S. 408.

²⁰ Hua DOK III/9, S. 163-164. Husserl hat mehrmals sowohl den Begriff der Mission als auch den der Lebensaufgabe in seinen zahlreichen Korrespondenzen z. B. mit Ingarden, D. Mahnke, L. Landgrebe, F. Kaufmann, G. Albrecht, Th. Celms ect. erwähnt (Vgl. Hua DOK III/III 1994; Hua DOK III/IV 1994; Hua DOK III/IX, 1994). Diesen Charakter der Phänomenologie haben auch die Schüler von Husserl bemerkt. Unter mehreren Zeugnissen, die dazu im Bezug stehen (z. B. L. Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg, 1949; F. Kaufmann, *Fritz Kaufmann*. in: *Phaenomenologica* 1959 (4), *Edmund Husserl 1859-1959*, S. 40-47, E. Stein, *Werke*, herg. L. Gerber, P. Fr. Romaeus Leuven, Louvain, Freiburg 1950-1965, Bd. 6, s. 64), ist jedoch das Zeugnis von Roman Ingarden am erstaunlichsten. Der Phänomenologe und Husserl-Schüler, der immer skeptisch gegenüber der Gottesfrage geblieben ist (Vgl. K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów* (Gott der Phänomenologen), Tarnów, 2000), im Gegenteil zum Kreis der konvertierten Schüler, zu dem unter anderen A. Reinach, D. von Hildebrand, Z. Hamburger, E. Fink, A. Jägerschmied und natürlich E. Stein gehört haben, hat in einem Interview über Husserls Person gesagt: „Letztendlich suchte Husserl einen Weg zu Gott als dem höchsten und absoluten Verstand, in welchem er seine eigene Vervollkommenung und endgültigen Frieden zu finden hoffte und auf den er eine Teleologie des reinen Bewusstseins aufbauen könne. Das war sein Schicksal und hat er den nicht eintauscht“ (R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną* (Aus den Untersuchungen zur Gegenwartsphilosophie), Warszawa 1963, S. 627).

²¹ Vgl., Hua Dok III/I 1977, S. 34.

²² Vgl. Ebd., S. 119.

²³ Vgl. E. Brunner, *Brief an Husserl*, September 1921, [in:] Hua Dok III/VII, S. 41; W. Keilbach, *Zu Husserls phänomenologischen Gottesbegriff*, [in:] W. Keilbach (hrsg.) *Religion und Religion. Gedanken zu ihrer Grundlegung*, Paderborn 1976, S. 63 i 70.

gar als eine Art ontologischen Gottesbeweis und äußerte diese Vermutung auch gegenüber Husserl selbst. „Ich frug“, erinnerte Driesch nach Jahren, „Husserl, ob ich im Recht sei, wenn ich den ontologischen Gottesbeweis (der aus der <<essentia>>, d. h. dem begrifflichen <<Wesen>> Gottes, seine <<existentia>> herleiten will) – als letztes Ziel seiner logischen Untersuchungen ansehe. Er bejahte diese Frage, ist aber meines Wissens nie schriftstellerisch auf sie eingegangen“²⁴.

In den folgenden Jahren setzte sich Husserl mit der Reflexion des Hl. Augustinus auseinander und las dessen *Confessiones*. Ganz besonders diese Lektüre wurde zur wesentlichen Inspiration bei der Erarbeitung des eigentlichen Hauptwerkzeuges der Phänomenologie, der phänomenologischen Reduktion also, die in Husserls Auffassung eine Art langsamer, komplexer Selbstbesinnung ist, eine Rückkehr des Menschen zu sich selbst und damit dahin, wo letztlich die Wahrheit zu finden sei. Eben diesen Prozess der Rückkehr des Menschen zu sich selbst auf dem Weg der Selbstkontemplation mit dem Ziel der Erkenntnis der Wahrheit sah Husserl bei Augustinus; und es ist kein Zufall, dass er jenen in einem seiner reifsten Werke, den *Cartesischen Meditationen*, so zitiert: „Das Delphische Wort γνῶθι σεαυτόν hat eine neue Bedeutung gewonnen. (...) Mann muß erst die Welt durch ἐποχή verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen. *Noli foras ire*, sagt Augustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*“²⁵. Nach Augustinus liest Husserl andere Mystiker wie z.B. Meister Eckhart (aus dessen Werk er, wie er später gegenüber D. Cairns geäußert hat, ganze Seiten in sein eigenes hätte übernehmen können)²⁶ und den Verfasser des Mittelaltertraktats *Deutsche Theologie*, der die Rheinländische Mystik stark beeinflusst hat. Über seine sehr persönliche Beziehung zu letztgenanntem Denker sagte Husserl selbst: „Die Deutsche Theologie habe ich schon früher wiederholt angesehen und ich habe sie hier mit und liebe sie sehr: wie ich überhaupt große Neigung zur deutschen Mystik habe, deren innige Religiosität mich sehr anzieht“²⁷. Husserl kannte zudem die Schriften der Hl. Theresa von Avila, des Hl. Johannes vom Kreuz und die anderer Kirchenväter. Seine letzte Lektüre war Guardinis Schrift *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu*, von der er tief beeindruckt war²⁸.

All diese bekannten Fakten zeigen deutlich, dass die religiöse und mystische Tradition wie die Religion und Mystik selbst die Denkräume prägten, in denen

²⁴ H. Driesch, *Lebenserinnerungen*. München 1951, S. 153; Vgl. A. A. Bello, *The Divine in Husserl and other Explorations*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *Analecta Husserliana* XCVIII, S. 29-30.

²⁵ E. Husserl, *Cartesische Meditationen*, herg. E. Ströker, Hamburg 1977, S. 161.

²⁶ Vgl. D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague 1976, S. 91.

²⁷ E. Husserl, *Brief an Mahnke*, 5.IX.1917, [in:] *Hua Dok.* III/III, S. 419.

²⁸ Vgl. A. Jägerschmid, *Gespräche mit Edmund Husserl* (1931-1936), op. cit., S. 208, 213, S. 220.

sich Husserls Reflexion vollzog. Wie verstand er jedoch seine Phänomenologie als Weg zu Gott in der Praxis? Um diese Frage beantworten zu können, ist eine kurze Skizze der methodischen Voraussetzungen der Phänomenologie notwendig.

Diese soll nach Husserl vor allem ein rationaler Weg des Menschen zu Gott sein²⁹. Als solcher soll sie den Zugang zu Gott auch und gerade jenen eröffnen, die ihn nicht als Gläubige betreten. „Ich habe Ihnen“, so Husserl zu Schwester Adelgundis Jägerschmid, „gesagt, dass meine Philosophie, die Phänomenologie, nichts anderes als ein Weg, eine Methode sein will, um Menschen, die eben gerade vom Christentum und von den christlichen Kirchen abgerückt sind, wieder den Rückweg zu Gott zu zeigen“³⁰. Das Fundament der Phänomenologie kann also keinesfalls die Anerkennung irgendwelcher theologischen Wahrheiten bereits voraussetzen, welche für Menschen ohne Religion oder solche, die im Zweifel leben, fremd und unklar wären. Der Ausgangspunkt muss voraussetzungslos sein. Die Phänomenologie kann so begriffen werden als „innere Praxis“³¹ oder Technik des inneren Lebens, deren Fokus auf der Möglichkeit der personalen Gotteserfahrung des Menschen liegt. Sie ist eben nicht „(...) auf spekulative Konstruktion eines mystischen Absoluten gerichtet, sondern des aus uns selbst in phänomenologischer Reduktion als Absolutes zu erkennenden und als Urgrund alles für uns Seienden“³². So definiert Husserl sie letztendlich als Weg „zu Gott ohne Gott“. In seinem Gespräch mit Schwester Adelgundis Jägerschmid sagte er: „Das Leben des Menschen ist nichts anderes als ein *Weg zu Gott*. Ich versuche, dieses Ziel ohne theologische Beweise, Methoden und Stützpunkte zu erreichen, nämlich *zu Gott ohne Gott* zu gelangen. Ich muss Gott gleichsam aus meinem wissenschaftlichen Dasein eliminieren, um den Menschen einen Weg zu Gott zu bahnen (...). Ich weiß, dass dieses mein Vorgehen für mich selbst gefährlich sein könnte, wenn ich nicht selbst ein tief gottverbundener und christusgläubiger Mensch wäre“³³. Dabei ist diese „Elimination“ Gottes nicht identisch mit dem Akt der Gottesverneinung. Nach meiner Überzeugung ist hier die Anwendung der phänomenologischen *Epoche* gemeint, d. h. zuerst die „Einsetzung in Klammern“ aller Theorien, Spekulationen, Vorstellungen und Vorannahmen, die vielleicht zwar Aussagen über Gott treffen, die direkte und lebendige Gotteserfahrung aber wahrscheinlich nach Husserl mitunter eher behindern mögen. Es geht nicht um die Negation all unserer Denkvoraussetzungen, nicht einmal um ihre Anerkennung als falsch oder irrtümlich, sondern um den Versuch der Einsicht in das Absolute außerhalb ihrer – oder besser: unabhängig von ihnen. Damit kommt jedoch ins Spiel eben zum

²⁹ Vgl. Ebd., S. 210; E. Avé-Lallemant, *Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion*, op. cit., s. 105.

³⁰ A. Jägerschmid, *Gespräche mit Edmund Husserl* (1931-1936), op. cit., S. 224.

³¹ Hua XLII, S. 213.

³² E. Husserl, *Brief an E. und M. Husserl*, 22.XII.1931, [in:] Hua Dok III/IX, S. 79.

³³ A. Jägerschmid, *Gespräche mit Edmund Husserl* (1931-1936), op. cit., S. 219.

Zweiten die Notwendigkeit der Ausklammerung der Annahme der Gottesexistenz. Der Mensch dürfte in seinem Suchen auf dem durch Husserl empfohlenen Weg nicht voraussetzen, dass er daseiend ist, sondern er sollte diese Überzeugung „außer Aktion“ setzen, genau wie die Generalthese der natürlichen Einstellung. Husserl schrieb: „(...) wir <<schalten sie aus>>, wir <<klammern sie ein>>. Sie ist immer noch da, wie das Eingeklammerte in der Klammer, wie das Ausgeschaltete außerhalb des Zusammenhangs der Schaltung. Wir können auch sagen, wir machen von ihr <<keinen Gebrauch>> (...)“³⁴. Es geht nicht nur darum, dass wir die Voraussetzung der Gottesexistenz ausklammern, sondern nicht minder die eventuelle Voraussetzung, dass Gott überhaupt nicht existiert. Wir sollten weder die Existenz noch die Nicht-Existenz Gottes annehmen, sondern den Versuch eines Denkens außerhalb dieser Kategorien wagen. Genau dies hat für viele von Husserls Schülern die grundlegende Rolle des ersten Impulses zu ihrer Konversion gespielt. H. Conrad-Martius berichtete davon so: „Das stärkste Argument für den Atheismus und in ganz besonderem Sinn gegen den Offenbarungsumkreis des spezifische Christlichen war und ist die scheinbare Unmöglichkeit der dabei geglaubten Dinge und Sachverhalte. In dem Augenblick aber, in dem sich dem Wesensblick mit dem sich enthüllenden vollen Wesen einer Sachlage auch deren Daseinsmöglichkeit enthüllt, muss eine erste Erschütterung über den Ungläubigen kommen. Kann er es noch verantworten, sich mit der Existenzfrage einer Sache, die plötzlich im eindrucksvollen Sinne existenzmöglich geworden ist, nicht auseinanderzusetzen?“³⁵. Nach meiner Überzeugung wollte Husserl die

³⁴ Hua III/1, S. 63. Por. A. A. Bello, *The Divine in Husserl and other Explorations*, op. cit., S. 27; L. Chun Lo, *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2008, S. 64-65). Husserls Forderung, alle theologischen Theorien und Methoden in Klammern zu setzen, bedeutet nicht, dass die Phänomenologie nichts mit Religionstradition zu tun hat. In diesem Kontext können wir vielleicht die Doppel-Bedeutung des Husserlschen Wegs zu Gott erwähnen. Es geht darum, dass Husserl einerseits keinen Gebrauch von theologischer Reflexion machen wollte. Aus diesem Grund definierte er die Phänomenologie im Brief an Przywara als „atheologisch“ (Vgl. E. Husserl, *Brief an E. Przywara*, 15.VII.1932, [in:] Hua Dok III/VII, S. 237) oder in einem Manuskript als „inkonfessioneller Weg zu Gott“ (E III 10, 14a, [Transkription der Textstelle wurde überprüft]). In dem gleichen Aufsatz unterstreicht er andererseits die Notwendigkeit, einer philosophischen Theologie eines „zweiten Sinnes“, d.h. „(...) einer auf dem Boden der Konfession stehenden. Hier ist autonome Philosophie das Werkzeug, um verständlich und einsichtig zu machen, warum der zeitlich gewordene, mit Vorstellungen der historischen Situation in der Sprache einer Zeit sich mitteilende Glaube sich rechtmäßig als absolute Wahrheit ausgeben könne (...)“ (Edb. 15a [Transkription der Textstelle wurde überprüft]). Im Licht solcher Aussagen wird deutlich, dass Husserl unter dem Begriff „inkonfessionell“ nicht die strikte Abtrennung der Phänomenologie von jedweder Religionstradition verstanden hat, sondern eher eine Arbeit an bzw. hin zu den Quellen der Religion, sodass sich die Wahrheit und Echtheit theologischer Theorien in wirklichkeitsgemäßer Erkenntnis selbst enthüllen können. Es handelt sich hier immer um reine Gotteserfahrung und die Erreichung der Glaubensevidenz, die jeder Tradition vorangehen (Edb. 15b [Transkription der Textstelle wurde überprüft]).

³⁵ H. Conrad-Martius, *Vorwort*, [in:] A. Reinach, *Was ist Phänomenologie*, München, 1951, S. 16. Zum Kreis des konvertierten Schüler Husserls haben unter anderem auch gehört: T. Conrad,

gleiche Intention eigentlich auch im berühmten Punkt 58 seiner *Ideen I* äußern. Betrachten wir dies kurz:

In diesem Punkt formulierte Husserl zwar die Notwendigkeit, die Existenz der Transzendenz, welche Gott ist, auszuschalten, dabei kann diese Ausschaltung jedoch eigentlich nicht bedeuten, dass wir die Gottesexistenz im Rahmen der phänomenologischen Reduktion tatsächlich verneinen sollten. Falls dem so wäre, dann sollten faktisch Phänomenologen in der phänomenologischen Reduktion jedes Mal die Existenz des Gegenstands, der unsere Reduktion umfasst, negieren. Ich meine hier, wenn die Ausschaltung der Transzendenz, welche Gott ist, die Negation seiner Existenz bedeutet, sollten wir diesen Schluss auf jeden Gegenstand der phänomenologischen Reduktion ausweiten, dann jedoch würde uns die phänomenologische Reduktion die Untersuchung von was auch immer verunmöglichen. Sie wäre dann nicht die Möglichkeit, den Gegenstand auf besondere Weise, nämlich als Phänomen, zu erforschen, sondern sie würde seine Erforschung verhindern. Der Sinn der Einklammerung stellt nur den Nicht-Gebrauch aller Voraussetzungen, alles Vor-Wissens und aller möglichen Urteile über einen Gegenstand bis zum Nicht-Gebrauch der Generalthese der natürlichen Einstellung dar, in deren Licht wir ihn als daseiend und immer vorhanden annehmen. Vielmehr weist Husserl im Punkt 58 seiner *Ideen* auf, dass wir nur auf dem Grund der phänomenologischen Forschungen und ihrer Methodologie wirklich die Gottesexistenz entdecken können. Es handelt sich darum, dass die Reduktion der Welt zum Phänomen, das im absoluten Feld des Bewusstseins erscheinen kann, uns aus der Struktur und Morphologie der Wirklichkeit die Gottesexistenz ablesen lässt, weil „... in all dem liegt, da die Rationalität, welche das Faktum verwirklicht, keine solche ist, die das Wesen fordert, eine wunderbare Teleologie“³⁶. Es ist die Rede davon, dass z. B. „(...) die faktische Entwicklung der Reihe der Organismen bis zum Menschen hin, in der Menschheitsentwicklung des Erwachsenen der Kultur mit ihren Schätzen des Geistes usw. (...) mit der naturwissenschaftlichen Erklärungen all solcher Gebilde aus der gegebenen faktischen Umständen und nach der Naturgesetzen nicht erledigt (ist). (...) Nicht das Faktum überhaupt, sondern das Faktum als Quelle sich ins Unendliche steigernder Wertmöglichkeiten und Wertwirklichkeiten zwingt die Frage nach dem <<Grund>> auf – der natürlich nicht den Sinn einer dinglich-kausalen Ursache hat“³⁷. Husserl weist eben darauf hin, dass die Absolutheit unseres Bewusstseins mit der Gottesabsolutheit nicht identisch sein kann. Es scheint hier so, als ob Husserl sagen wollte,

H. Conrad-Martius, F. Kaufmann, E. Fink, D. von Hildebrand, Z. Hamburger, A. Reinach, P. Reinach, A. Jägerschmid, G. Walter und natürlich E. Stein (hl. Benedicta vom Kreuz).

³⁶ Hua III/1, S. 125; vgl. A. A. Bello, *The Divine in Husserl and other Explorations*, op. cit., S.28-29.

³⁷ Hua III/1, S. 125.

dass die Absolutheit unseres Bewusstseins absolut nur auf begrenzte Weise und in begrenztem Maßstab ist und damit außer ihr noch eine andere Art der Absolutheit existiert. Das Bewusstsein ist absolut nur in den Horizonten der Welt. Aus der Morphologie der Welt läßt sich in diesem Verständnis ablesen, dass sie ihren Ursprung in einem außerweltlichen Sein hat und „(...) dass dieses nicht bloß der Welt, sondern offenbar auch dem <<absoluten>> Bewusstsein transzendent wäre. Es wäre also ein <<Absolutes>> in einem total anderen Sinne als das Absolute des Bewusstseins, wie es andererseits ein Transzendentes in total anderem Sinne wäre gegenüber dem Transzendentalen im Sinne der Welt“³⁸. Im Kommentar zum Paragraph 51 der *Ideen*, ohne den wir den Sinn des Punkts 58 nicht verstehen können, meint Husserl, dass wir Gott weder Immanenz noch Transzendenz zuschreiben können, denn wenn er immanent wäre, dann müsste er zur Noesis gehören und so wäre er identisch mit unserem Bewusstsein. Wäre er hingegen transzendent, dann müsste er ein Noema sein und sich in den Horizonten der Welt platzieren. Husserl schrieb: „Mit anderen Worten, da ein mundaner Gott evident unmöglich ist, und da andererseits die Immanenz Gottes im absoluten Bewusstsein im Sinne des Seins als Erlebnis gefasst werden kann (was nicht minder widersinnig wäre), so muss es im absoluten Bewusstseinstrom und seinen Unendlichkeiten andere Weisen der Bekundung von Transzendenten geben, als es die Konstitution von dinglichen Realitäten als Einheiten einstimmiger Erscheinungen ist; und es muss schließlich auch intuitive Bekundung sein, denen sich theoretisches Denken anpassen (...)“³⁹.

Bereits als junger Mann hatte Husserl sich entschlossen, einen rationalen Weg zu Gott zu suchen, der parallel zum Weg der Offenbarung verlaufen sollte. Diese

³⁸ Ebd.; Vgl. A. A. Bello, *The Divine in Husserl and other Explorations*, op. cit. S. 27; L. Chun Lo, *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, op. cit., S. 63-64.

³⁹ Ebd. S. 109. Sehr interessant ist hier das Faktum, dass gegen diese These Husserls Roman Ingarden sehr schnell Einwände erhoben hat: „Es muss also noch nach einem Prinzip der faktisch vorgefundenen Welt gefragt werden. Vom Standpunkt der <<Ideen>> aus kann es natürlich nicht in der Welt selbst gesucht werden. So kommt man auf den Gedanken der Teleologie mit der Setzung der Gottheit, die durch andere <<intuitive>> Bekundungen gegeben sein würde. Dagegen ist zunächst nichts einzuwenden, obwohl es ohne Hinzunahme irgend eines ethischen Prinzips nur eine Verschiebung des Problems ist. (Dann müssten aber die ethischen Werte transzendent und absolut sein). Aber ungeachtet dessen bestehen zwei Möglichkeiten: Entweder hat Descartes recht und Gott ist eine clara et distincta perceptio (idea), dann kann er in der Reduktion nicht ausgeschaltet werden, ist immanent und ist im Grunde nichts anderes als die <<im Bewusstsein waltende Vernunft>>. Damit ist aber das Problem nicht gelöst, sondern nur in anderen Terminus gestellt (oder ist es eine Scheinlösung). Oder Descartes hat nicht recht, Gott ist transzendent und kann ausgeschaltet werden. Dann aber sehe ich nicht ein, weswegen Gott ein absolutes Sein, ein <<An-sich-sein>> und nicht bloss ein Vermeintes sein soll. Ich begreife es wohl, dass es verschiedenartige Transzendenzen geben kann, aber ist die Gottes-Transzendenz eine Transzendenz (und man behält den Standpunkt der <<Ideen>> bei), so ist Gott ebenso ein bloss Vermeintes und es besteht keine Notwendigkeit, dass Er ein <<an sich>>, ein absolutes Sein sein müsste“ (Hua DOK III/III, S. 191).

Aufgabe begriff er, wie haben wir schon erwähnt als seine Lebensmission, die ihm durch Gott selbst als Berufung gegeben worden war. Schrieb Husserl: „Das, lieber Freund, musste ich einmal sagen. Ich bin zum philosophischen Eremiten geworden, losgelöst von aller <<Schule>> u. doch Gott täglich dankend, daß er mir es noch gegeben hat, mindest für mich, das System der phänomenologischen Philosophie (als Methodik, Problematik u. als Systemanfang selbst in der ersten Bearbeitung des transzendentalen Bodens) zu entwerfen“⁴⁰. Wie sieht nun dieser phänomenologische Weg zu Gott in der Praxis aus? Ehe wir die Antwort auf diese Frage versuchen, wenden wir uns Cusanus und seinem Denken zu, um beider Philosophen Werk vergleichen zu können – was uns auch helfen wird, den von Husserl vorgeschlagenen Weg besser zu verstehen.

2. Nicolaus Cusanus' belehrte Unwissenheit als Weg des Menschen zu seinem ursprünglichen Sein

Den Ausgangspunkt unserer Reflexion soll Cusanus' These bilden, dass der Mensch im Alltag die meisten Dinge nicht an sich erkenne, sondern so, wie sie ihm gerade erscheinen. Wir können das so verstehen, dass wir die Natur der Dinge eher ahnen oder gar zu erraten versuchen, statt wirklich etwas über sie zu wissen. In einem der Dialoge in Cusanus' *Der verborgene Gott* hören wir den Christen belehrend zum Heiden sprechen: „Nichts von all dem weißt Du, sondern Du meinst es nur zu wissen. Wenn ich Dich nämlich über das Wesen dessen fragte, was Du zu wissen meinst, so wirst Du sagen, dass Du das wahre Wesen des Menschen oder des Steins nicht auszudrücken vermagst. Wenn Du weißt, dass der Mensch kein Stein ist, so stammt das nicht aus jenem Wissen, durch das Du den Menschen, den Stein und ihren Unterschied kennst, sondern aus etwas, was zum Wesen selbst hinzukommt, nämlich aus der Verschiedenheit ihrer Wirkweisen und Gestalten und indem Du sie unterscheidest, legst Du ihnen verschiedene Namen bei“⁴¹.

Gründe für ein solches Urteil des Cusanus gibt es natürlich zahlreiche. Hier mag es genügen, kurz zu erwähnen, dass er behauptet hat, unsere natürliche Erkenntnis – sowohl die durch unsere Sinnesorgane als auch jene durch Verstandes-tätigkeit – sei von vornherein durch verschiedene Schwächen begrenzt. Cusanus zufolge stellt unser Erkennen nur einen Prozess der Angleichung unserer Gedanken an den zu erforschenden Gegenstand dar. So verstanden sind all die Begriffe, mit denen wir die Realität erst ergreifen und dann verstehen wollen, nicht mehr als psychische Abbilder der Dinge; Abbilder, die vielleicht das Wesen des Seins bis zu einem gewissen Grade spiegeln, aber dies immer in der begrenzten Wei-

⁴⁰ Ebd. 286-287.

⁴¹ Nikolaus von Kues, *Der verborgene Gott*, übers. F. Stippe, München 1941, S. 11.

se des sie denkenden Subjekts⁴². Diese Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis ist bereits in der ontologischen Weltstruktur begründet, die Cusanus an sich schon als Abbild der echten Wirklichkeit auffasst. In diesem Lichte betrachtet, sind unsere menschliche Begriffe nicht nur Kopien des Seins, sondern stellen Kopien des Abbilds dar. Wir lesen, dass „(...) die sichtbaren Dinge in der Wahrheit Bilder der unsichtbaren Dinge sind, und dass der Schöpfer auf diese Weise wie im Spiegel und Gleichnis für die Geschöpfe dem erkennenden Blick zugänglich wird“⁴³. Diese skeptischen Thesen bedeuten jedoch nicht, dass Cusanus keine positiven Erkenntnismöglichkeiten für uns gesehen hat. Eher ist das Gegenteil der Fall, findet man doch in seinen Schriften Anweisungen zu einer Praxis, die den Weg zur Erkenntnis der Wirklichkeit über die gegebene Begrenztheit hinaus weisen wollen. Der Kern dieser Praxis ist die Suche nach der höchsten Wahrheit, die für Cusanus nur Gott sein kann. Er schreibt: „(...) in anderer Erkenntnis- und Seinsweise als der, in welcher die Wahrheit selber gründet, gibt es kein Wissen von der Wahrheit. Darum ist von Sinnen, wer da glaubt, er wisse etwas in der Wahrheit und [dabei] von der Wahrheit gar kein Wissen hat. Würde man nicht einen Blinden für närrisch halten, der meint, Farbunterschiede zu kennen, da er doch überhaupt keine Farbe kennt?“⁴⁴. Wie also ist, seinen Gedanken folgend, Gotteserkenntnis (und damit Erkenntnis der Sachen an sich) möglich?

⁴² Ders. *Der Laie über den Geist*, übers. R. Steiger, Hamburg 1995, 58, 13-25 und 64-65, 6. Hier ist es wichtig, den Unterschied zwischen Verstand und Vernunft bei Cusanus zu erkennen. Der Verstand (*ratio*) ist bei ihm immer die Quelle der diskursiven Fähigkeiten des Menschen. Dank dieser entwickeln wir z.B. auf dem Grund der von den Sinnen gegebenen Informationen zuerst Begriffe und dann konkrete, schon komplexe (Vor-)Urteile über die Wirklichkeit. So kann man sagen, dass er eigentlich die Quelle der rationalen Erklärung der Realität ist. Als solche funktioniert er aber nur innerhalb und auf der Grundlage der sinnlichen Erfahrung der Welt. Im Gegenteil dazu ist die Vernunft (*intellectus*) absolut unabhängig von den Sinnen. Die Vernunft hat nämlich, wie wir später lesen werden, die Fähigkeit der Erkenntnis der Wahrheit auf intuitive Weise, weil sie eigentlich des „nahestehendes Abbild Gottes“ in uns ist (Ebd., 72,14). So gelangt sie unter den Bedingungen der Gottesgnade und der Glaubenskraft zur Vernunftschau: „(...) in dem sie [Menschen – M. A.] alles Sinnliche überspringen, gleichsam wie von Schlaf zu Wachen, vom Hören zum Sehen, fortschreiten; dort wird geschaut, was nicht offenbart werden kann, weil es alles Hören und die ganze sprachliche Belehrung übersteigt. Wenn nämlich das dort Geoffenbarte aussprechen werden sollte, wurde das nicht Sagbare gesagt, wurde das nicht Hörbare gehört, so wie das Unsichtbare dort gesehen wird. Der in Ewigkeit gebenedeite Jesus nämlich, Ziel aller geistigen Schau, weil er die Wahrheit ist, Ziel aller sinnhaften Erkenntnis, weil er das Leben ist, schließlich Ziel allen Seins, weil er Gott und Mensch ist, wird dort als das Ziel jeden lautlichen Wortes in der Weise des Nichtbegreifens gehört“ (ders. *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, übers. H. G. Senger, Hamburg 1977, 247, 2-15). Diese Differenzierung hat auch Husserl anerkannt und die beiden Begriffe vergleichbar angewandt, obwohl bei beiden Denker auch Ungenauigkeiten zu finden sind (Vgl. Hau VII, *Erste Philosophie*, op. cit., Beilage IX, 330).

⁴³ Ders. *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, übers. P. Wipert, Hamburg 1979, 30, 2-5.

⁴⁴ Ders. *Der verborgene Gott*, op. cit., S. 15.

Es ist der Weg der kritischen Selbstbesinnung unserer Vernunft, auf den Nikolaus von Kues uns einlädt, und auf dem wir zunächst Einsicht in unsere Begrenzungen und Schwächen erlangen. Wir müssen, um überhaupt etwas wissen zu können, zuerst ein Bewusstsein unserer Unbewusstheit gewinnen. Notwendig ist hier nichts anderes als eine Art Meditation über sich selbst, gefordert bereits im delphischen „Erkenne dich selbst“⁴⁵, bei Cusanus jedoch noch klarer und schärfer gedacht als Dekonstruktion des menschlichen Alltagsbewusstseins. Die Reflexion des Philosophen war fokussiert auf das Absolute und führte ihn zum Konzept des negativen Denkens an Gott. Der Sinn eines solchen Denkens, das wir schon aus den Schriften des Pseudo-Dionysius kennen⁴⁶, lässt sich als langsame und systematische Reinigung des menschlichen Bewusstseins von allen falschen, fehlerhaften und damit inhaltslosen Urteilen und Begriffen über das Gotteswesen beschreiben. Dieser Prozess der intellektuellen Entblößung unserer täuschenden Gottesvorstellungen soll auch alle unnötigen Vorstellungen jedes endlichen und irdischen Seins erfassen, um jene innere Leere zu erreichen, in der Gottesoffenbarung erst möglich wird. Sagte Cusanus „Alles Seiende hat ja an der Seiendheit teil. Streichen wir den Teilhabecharakter von allem Seienden, so bleibt die einfache Seiendheit, welche das Wesen von allem ist. Diese Seiendheit erschauen wir nur in der belehrten Unwissenheit. Denn wenn ich alles, was an der Seiendheit teilhat, wegdenke, so scheint nichts übrigzubleiben. Deshalb erklärt der groß Dionysius, die Gotteserkenntnis führe mehr <<auf das Nichts hin als auf ein Etwas>>“⁴⁷.

Wir können diesem Weg des negativen Denkens an Gott über den intellektuellen und spekulativen Charakter hinaus eine existenzielle Dimension zuschreiben. Er lässt sich nämlich verstehen als Rückkehr des Menschen in sein eigenes Inneres, wo er sich schließlich in der Wahrheit des eigenen Seins ergreifen kann. Im Dialog über *Das Globusspiel* vergleicht Cusanus die menschliche Seele mit der durch den Spieler geworfenen Kugel, die sich durch neun unterschiedliche konzentrische Kreise bewegt, die der Philosoph als „Werkstätte“⁴⁸ oder „Stufen der Schau“⁴⁹ benennt. Jeder dieser „Werkstätte“ ist dabei einer von vier verschiedenen Erkenntniskräften – Sinneskraft, Vorstellungskraft, Verstand und Vernunft – untergeordnet; sie stellen verschiedene Existenzmodi des Menschen auf unterschiedlichen Stufen seines Geisteslebens dar. Der wichtigste der Kreise ist das

⁴⁵ Vgl. ders. *Der Laie über den Geist*, übers. R. Steiger, Hamburg 1995, 52; ders. *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, op. cit., 4. I; vgl. I. Mandrella, *Selbsterkenntnis als Ursachenerkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, [in:] *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*, herg. W. A. Euler, Y. Gustafsson, I. Wikström, Abo 2010, S. 112.

⁴⁶ Vgl. Pseudo Dionysius Areopagita, *Über alles Licht erhaben. Mystische Theologie – Die Namen Gottes – Himmlische Hierarchie – Kirchliche Hierarchie*, über. Edith Stein, Kevelaer 2015.

⁴⁷ Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, op. cit., 51, 7-14.

⁴⁸ Ders., *Die belehrte Unwissenheit*, op. cit., 246, 7-8.

⁴⁹ Ebd., S. 55.

sogenannte „Reich des Lebens“, der alle anderen krönt. Der Philosoph sagte: „Meine Absicht aber war, dieses Spiel – das ich neulich erfand (...) in eine Ordnung zu zwingen, die dem Vorhaben nützlich ist. Ich machte ein Zeichen, wo wir stehen, wenn wir den Globus werfen, und einen Kreis in der Mitte des Feldes; in seiner Mitte ist der Thron des Königs, dessen Reich das Reich des Lebens ist, welches im Kreise beschlossen ist. Und in dem Kreise machte ich noch neun weitere Kreise. Die Spielregel ist nun so: der Globus soll innerhalb des Kreises aus seiner Bewegung zur Ruhe kommen, und je näher dem Mittelpunkt, um so mehr gewinnt man – entsprechend der Zahl des Kreises, in dem der Globus stillsteht. (...) Dieses Spiel, sage ich, bezeichnet Bewegung unserer Seele aus ihrem Reich zum Reich des Lebens, in der Ruhe und ewige Glückseligkeit ist“⁵⁰, d.h. die Bewegung unserer Seele weg von den oberflächlichen Lebensbereichen unseres Geistes hin zur tiefsten Dimension unseres Seins. Hier erst sind wir authentisch „wir selbst“, sind ganz bei uns, indem wir eine tiefe innere Einigkeit und Identität mit unserem Sein erreichen. Es geht Cusanus um die „Hinwendung“⁵¹ des Menschen zu sich selbst, um sich in seiner Ursprünglichkeit wiederzugewinnen, sodass eine Gestaltung des eigenen Lebens in und aus dieser Tiefe möglich wird. Diese innere Quelle und Ausrichtung und nicht die Welt und andere Menschen sollen so fortan Denken und Handeln des Einzelnen bestimmen. Hier, in dieser Innigkeit mit sich selbst, sieht Cusanus den Menschen auch in einer Innigkeit mit Christus, der im Reich des Lebens wohnt und waltet. „Dieses Spiel, sage ich, bezeichnet Bewegung unserer Seele aus ihrem Reich zum Reich des Lebens, in dem Ruhe und ewige Glückseligkeit ist. In seinem Mittelpunkt thront unserer König und Lebensspender Jesus Christus“⁵². Dieser Lebensbereich unseres Geistes ist entweder auf dem Weg der Tugenden oder auf dem des intellektuellen Lebens zu erreichen, denn „Christus, der das Leben ist, ist auch die Weisheit, d. i. köstliche (sapida) Wissenschaft. Die Wissenschaft in ihm erweist sich, weil sie köstlich ist, als lebendiges Erfassen. Das vernünftige Leben ist Erfassen der Weisheit oder der köstlichen Wissenschaft“⁵³.

Als Werkzeug des Konzepts seines negativen Denkens an Gott hat Cusanus die Methode der mathematischen Analyse ausgewählt. Da das mathematische Sein aus seiner Natur immateriell und unveränderbar sei, könne es Gottes Natur und Gottes Vollkommenheit am besten wiedergeben⁵⁴. Auf der Grundlage der

⁵⁰ Ebd., S. 38.

⁵¹ Ders. *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 237,9; vgl. I. Mandrella, *Selbsterkenntnis als Ursachenerkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, op. cit., S. 111.

⁵² Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 237,9; vgl. I. Mandrella, *Selbsterkenntnis als Ursachenerkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, op. cit., S. 120.

⁵³ Ebd., 54-55.

⁵⁴ Ders. *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, op. cit., 31, 8-14; vgl. J. M. Nicolle, *Die Blindheit des Verstands und die Sehkraft des Intellekts*, [in:] *Zur Intellektverständnis von Meister Eckhart und Nicolaus von Kues*, hrg. H. Schwaetzer, M. A. Vannier, Münster 2012S. 119.

Analyse der tatsächlichen Eigenschaften verschiedener geometrischer Figuren wie z.B. Linie, Kreis, Dreieck und Kugel, führte Cusanus ein Gedankenexperiment durch, dass die potenzielle Unendlichkeit dieser Formen untersuchte. Die Grundannahmen waren, dass 1/ jede unendliche Linie identisch mit der endlichen Linie in ihrer Potenzialität ist; 2/ alle unendlichen Figuren letztendlich in der unendlichen Linie zusammenlaufen⁵⁵. Im nächsten Schritt übertrug er alle gefundenen Eigenschaften der unendlichen Figuren auf die aktuelle Gottesunendlichkeit. Auf Grundlage der so gesammelten Ergebnisse kam er zu dem berühmt gewordenen Schluß, Gott sei der „Zusammenfall der Gegensätze“ (*coincidentia oppositorum*), eine absolute Einheit, die Maximum und Minimum, das Größte und Kleinste, alles und nichts zugleich ist⁵⁶. Alle Gegensätze werden durch und in ihm dialektisch vereint und zugleich überwunden; da er gegenüber Menge und Maß stets unbegrenzt bleibt, ist er auch unabhängig von jedem Gegensatz und Widerspruch⁵⁷. Kurz gesagt, existiert Gott außer- und über ihrer komplexen Logik; und umso mehr ist er unabhängig von den Kategorien des Seins und Nichtseins in dem Sinne, wie der Mensch sie anwenden und verstehen kann. Transzendent gegenüber jedem endlichen Sein ist Gott darum eher Nichtsein als Sein. Cusanus sagte: „Wie er nämlich alles ist, so ist er keines von allem“⁵⁸, was wir kennen. Es ist einfach so, dass er „(...) das schlechthin Größte ist oder nicht ist oder ist und nicht ist oder weder ist noch nicht ist. Mehr Aussagen lassen sich weder aussprechen noch denken“⁵⁹. Was aber bedeutet das für uns? Stoßen wir hier nicht auf eine Grenze, die ganz deutlich beweist, dass uns alle Erkenntnis des Jenseitigen zwingend verschlossen bleibt?

Der Weg zur Erkenntnis der höchsten Wahrheit gleicht nach Cusanus der Ersteigung eines hohen Berges⁶⁰. Am Fuße des Berges steht die Sinneserkenntnis, die einerseits Quell einer oberflächlichen Auffassung der Gegenstände ist, andererseits konstitutiv für alles spätere Erkennen. Die elementaren Empfindungsinformationen der Sinne sind das primäre Material unserer Gedankentätigkeit. Darüber hinaus ist die sinnliche Wahrnehmung Quell unseres Staunens über die Realität und den konkreten Gegenstand und wird so zum grundlegenden Impulsgeber jedweder Reflexion. So führen uns die Sinne zum Denken. Cusanus schrieb: „(...) in unseren Geistern gleicht jenes Leben anfangs einem Schlafenden, bis es durch das Staunen, das aus dem Sinnenfälligen entsteht, angeregt wird, dass es

⁵⁵ Vgl. Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, op. cit., 35-37.

⁵⁶ Vgl. Ebd., 11-13; 16, 11-13; vgl. W. J. Hoye, *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*, Freiburg 2004, S. 173-174.

⁵⁷ Vgl. Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, op. cit., 12.

⁵⁸ Ebd., 43, 19-20.

⁵⁹ Ebd., 16, 11-13.

⁶⁰ Vgl. *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 246, 2.

sich bewegt⁶¹. Hat der Mensch durch die Sinne Stoff für sein Denken gewonnen, betritt er die höheren Regionen der Erkenntnis, wo der Verstand waltet. „Der Verstand hingegen“, sagte Cusanus „der wegen seiner Fähigkeit zur Teilhabe an der Vernunftnatur seiner Natur nach überlegen ist, trägt gewisse Gesetze in sich, durch die er als Lenker der Leidenschaften des Begehrens diese zügelnd mäßigen und zum rechten Maß führen soll, damit der Mensch nicht sein Ziel in sinnliche Gegenstände setze und so des geistigen Sehnsens der Vernunft verlustig gehe“⁶². Der Verstand ist in der Lage, das Material der Sinneswahrnehmung in methodischer Bewegung zu einem synthetischen Ganzen zu ordnen. Auf dem Grund der durch die Sinne gegebenen Information über den Gegenstand baut er Begriffe und Urteile. Seine Werkzeuge sind dabei z.B. Zahlen, Vergleich, Unterscheidung, Analyse, Reflexion, Verschiedenheit und Übereinstimmung⁶³. Er stellt jedoch lediglich ein diskursives Vermögen dar, dessen fundamentale Ergebnisse nur Begriffe darstellen, die letztlich doch starre und begrenzte Gedankenkonstrukte bleiben. Der Wirkungsbereich des Verstandes findet seine Grenze in der Frage nach der Wahrheit über Gott, die wir laut Cusanus auf dem Weg der mathematischen Analyse entdecken können. So sieht er die Entdeckung Gottes als „Zusammenfall der Gegensätze“ als einen Bruch im menschlichen Denken, in dessen Folge der Mensch eigentlich innerlich zerrissen wird. Im Moment dieser Erkenntnis „(...) werden wir dem Auge derer, die im Sinnhaften wandeln, entrückt, um durch ein Zuhören im Inneren Stimmen, Donner und furchtgebietende Zeichen seine Majestät zu vernehmen“⁶⁴. Wir kommen also einerseits Gott näher. Andererseits aber „(...) geraten wir ins Dunkel (...)“⁶⁵, nämlich aus dem Dunkel der vorangehenden tatsächlichen Unwissenheit über Gott in die tiefe Dunkelheit eines Wissens, das über Gott in Wahrheit eher schweigt als auszusprechen, wer er wirklich ist⁶⁶. Es ist ein gleichsam paradoxes Geschehen: Belehrt über unsere Unwissenheit erleben wir jetzt erst deren ganzes Ausmaß. Der suchende Mensch trifft erkennend auf Gottes Unbegreifbarkeit und spürt die Ratlosigkeit seines Verstandes. Deutlicher denn je erlebt er, wie klein er ist. All seine Selbsttäuschungen, etwa die von der Macht der eigenen Erkenntniskraft, die Wirklichkeit zu ergreifen, werden aufgedeckt. Der Mensch erkennt sich selbst im Lichte seiner Nichtigkeit⁶⁷. Erlebt er jedoch diesen Prozess der geistigen Reinigung seines Denkens bis zum Ende, tritt er also in die tiefste Dimension des Nicht-Wissens von Gott ein und erreicht

⁶¹ Vgl. Ders. *Der Laie über den Geist*, op. cit., 10-13.

⁶² Ders, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 216, 9-15.

⁶³ Vgl. ders. *Der Laie über den Geist*, op. cit., 64, 12-16.

⁶⁴ Ders, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 246, 9-12.

⁶⁵ Ebd. 246, 5.

⁶⁶ Vgl. ders, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, op. cit., 4, 18-21; vgl. W. J. Hoye, *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*, op. cit., S. 69.

⁶⁷ Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 246, 10-20.

so die äußere Grenze seiner intellektuellen und existenziellen Kräfte, so öffnet er sich laut Cusanus absolut und bedingungslos der Wirkung des Glaubens und wird von jenem plötzlich und unerwartet zur höchsten Sphäre der Erkenntnis getragen. Diese Ebene der Erkenntnis vollzieht sich wiederum außer- und überhalb des Verstandes (*intelectio suprainlectualis*); sodass der Mensch Gott „von Angesicht zu Angesicht“⁶⁸ erkennt. „(...) durch diesen schlichten Glauben werden wir entrückt, so dass wir über allem Verstands- und Vernunfterkennen im dritten Himmel der ganz einfachen Geistigkeit ihn im Leib auf nicht leibliche Weise, weil im Geiste, und in der Welt nicht auf welthafte, sondern himmlische Weise schauend betrachten (...)“⁶⁹. Und indem Gott dem Menschen sein Wesen offenbart, offenbart sich ihm auch das Wesen der Dinge, denn: „Was nämlich dem göttlichen Geist als der unendlichen Wahrheit zukommt, kommt unserem Geist als seinem nahestehenden Abbild zu. (...) Wie Gott die absolute Seinsheit ist, die aller Seienden Einfaltung ist, so ist unser Geist jener unendlichen Seinsheit Bild, das aller Abbilder Einfaltung ist (...)“⁷⁰. Die mystische Erkenntnis, die dem Suchenden hier zuteil wird, kann freilich nicht identisch sein mit dem Wissen Gottes⁷¹. Weder in noch nach diesem Moment verfügt der Mensch über die ideale Einsicht in das Wesen Gottes und die Wirklichkeit an sich. Eher gewährt ihm Gott einen kurzen Blick auf das, was ihm sonst ganz verborgen bleiben müsste. In seiner Gnade lüftet Gott für ihn den Schleier über seiner Existenz und der Macht seiner Majestät; er offenbart sich dem Menschen als Schöpfer und Herr der Welt. Diese intellektuelle Schau vollzieht sich auf intuitive Weise, die Einsicht ist direkt und momentan und steht in engem Zusammenhang mit dem Evidenzerlebnis, dank dem der Mensch in seinem ganzen Wesen die Wahrheit des Offenbaren als unbezweifelbar erfährt⁷².

Der Weg der Läuterung des menschlichen Denkens an und über Gott, auf dem der Mensch das volle Ausmaß seiner Unwissenheit erfährt, ist der Weg der mystischen Gotteserkenntnis. „Mystisch“ beschreibt hier seiner etymologischen Bedeutung (Mystik von griechisch *μυστικός/mystikós*: geheimnisvoll) zum Trotz nicht das Phänomen der totalen Unbegreifbarkeit alles „Jenseitigen“, vielmehr weist uns das Wort auf etwas hin, was für uns gewöhnlich verdeckt, nicht un-

⁶⁸ Ders, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 241, 7; vgl. J. M. Nicolle, *Die Blindheit des Verstands und die Sehkraft des Intellekts*, op. cit., S. 121.

⁶⁹ Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., S. 245, 17-23; W. J. Hoye, *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*, op. cit., S. 53-54.

⁷⁰ Nikolaus von Kues, *Der Laie über den Geist*, op. cit., 72, 12-73, 6.

⁷¹ Vgl. ders., *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 245, 20; Ders., *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, op. cit., 67-70.

⁷² Vgl. ebd., 245, 20-25, 245, 19 und 241, 7; vgl. J. M. Nicolle, *Die Blindheit des Verstands und die Sehkraft des Intellekts*, op. cit. S. 121-122; vgl. H. Schwaetzer, *Der Intellekt als Künstler, Geist als Ichlichkeit bei Nicolaus von Kues*, [in:] *Zur Intellektverständnis von Meister Eckhart und Nicolaus von Kues*, hrg. H. Schwaetzer, M. A. Vannier, Münster 2012, S. 109.

mittelbar gegeben, also in irgendeiner Weise verborgen ist. Mystisch ist das, was unsere physischen Sinne und unsere Ratio nicht erfassen, was aber unter besonderen Bedingungen, nämlich der im Zusammentreffen von Glaubenskraft und Gottesgnade möglichen Einsicht in dessen Wirklichkeit, auch unseren intellektuellen Erkenntniskräften zugänglich werden kann. Die Vernunft wiederum stellt ein Werkzeug unseres Geistes dar, d. h. sie wirkt tatsächlich in der Tiefe unseres Seins. Das rein Geistige ist dem "Reich des Lebens" zuzuordnen, wo wir wahrhaft und authentisch sind, ganz eins mit uns selbst. Die durch den Geist „vergeistigte“⁷³ Vernunft eröffnet dem Menschen also die Möglichkeit, sich in seiner Ursprünglichkeit zu erfassen, während der Geist selbst verstanden wird als „nahestehendes Abbild Gottes“⁷⁴ und als der „göttliche Same“⁷⁵ im endlichen Menschensein. Dies zu erkennen ist wiederum eine Erfahrung, die nach Cusanus mit einer völligen Umwandlung des Menschen einhergehen muss. Er schreibt, dass diese „(...) Auferstehung der Menschen sich jenseits allen Geschehens, jenseits von Zeit, Quantität, und was sonst der Zeit unterworfen ist, ereignet. Das Vergängliche wird folglich in Unvergängliches, Sinnenhaftes im Geistigen aufgelöst, so dass der ganze Mensch nur noch seine vergeistigte Vernunft ist, und der wirkliche Leib im Geiste aufgehoben ist. Der Leib ist dann nicht mehr Leib an sich wie in seinen körperlichen, quantitativen und zeithaften Proportionen, sondern in Geist verwandelt. Er steht so gleichsam in Gegensatz zu diesem unserem Leib, bei dem nicht die Vernunft, sondern der Leib in Erscheinung tritt, in dem die Vernunft sozusagen eingekerkert erscheint. Dort hingegen ist der Leib so im Geist, wie hier der Geist im Leib, und wie daher hier die Seele durch den Leib beschwert ist, so wird dort der Leib durch den Geist erhoben“⁷⁶. Hier lebt der Mensch schon in Christus, denn „EinVerächter dieser Welt (...) und dieses Lebens ist der, in dem durch den Glauben der Geist des Gottessohnes, Jesu Christi, ist und welcher, der Welt gestorben, in Christus lebt“⁷⁷.

3. Die Phänomenologie als komplexer Prozess des Sich-selbst-Gebärens des Menschen zu einem neuen Leben

Nach Husserl nimmt der Mensch im Alltag seiner Existenz unkritisch die sogenannte „natürliche Einstellung“ an, deren grundlegende Voraussetzung ist, dass die Welt ein Universum des Seienden ist, das uns als solches immer vorge-

⁷³ Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 242, 9.

⁷⁴ Ders. *Der Laie über den Geist*, op. cit., 72, 14, vgl. H. Schwaetzer, *Der Intellekt als Künstler, Geist als Ichlichkeit bei Nikolaus von Kues*, op. cit., S. 108.

⁷⁵ Nikolaus von Kues, *Der Laie über den Geist*, op. cit., 81, 4.

⁷⁶ Ders. *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 242, 6-18.

⁷⁷ Ders. *Vom Globuspiel*, op. cit., S. 40.

geben und als ein gewisses „Etwas“ hier und jetzt unbedingt vorhanden ist. Diese Welt muss – dies ist die zweite Voraussetzung – für uns notwendig existieren. „Die <<Wirklichkeit>>“, schrieb Husserl, „das sagt schon das Wort, finde ich / als daseiende hin. Alle Bezweiflung und Verwerfung von Gegebenheiten der natürlichen Welt ändert nichts an der Generalthesis der natürlichen Einstellung“⁷⁸. Auf diese Weise aber erkennen wir im alltäglichen Leben die Realität nicht als das, was sie tatsächlich ist, sondern jeweils so, wie sie in unserer Erfahrung gerade erscheint. Bei Cusanus drückt sich dieser Befund in den Worten aus, dass wir eher raten, glauben und schätzen, etwas sei so oder so, als dass wir ein tatsächliches Wissen über den Gegenstand unserer Erkenntnis hätten⁷⁹.

Husserls Leitidee für die phänomenologische Methode war die Veränderung der menschlichen Perspektive mit dem Ziel einer ursprünglicheren und authentischeren Einsicht in das Wesen des Gegenstandes – er ging also von der Voraussetzung aus, dass es die Möglichkeit einer solchen wirklichkeitsgemäßen Erkenntnis der Sachen an sich für uns tatsächlich gibt. Der Weg dahin aber führt durch uns selbst, denn: „(...) durch mein Innen hindurch der Weg geht in alle Anderen (...) und dadurch erst auf die Welt und auf eigenes und fremdes Menschendasein“⁸⁰. So verstanden setzt die Erkenntnis des Gegenstandes in seinem Wesen an sich eine Art der Meditation und Besinnung auf uns selbst voraus, wovon auch bei Cusanus die Rede ist⁸¹. Bei Husserl ist diese Kontemplation methodisch mit der phänomenologischen Reduktion gegeben, die, wie oben erwähnt, eigentlich das augustinische Wort „*Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*“⁸² verwirklicht. Wir verstehen die phänomenologische Reduktion in diesem Licht als Werkzeug unseres „Innewendung“⁸³, einer Rückkehr zu uns selbst und damit dahin, wo uns eine Reflexion möglich ist, die zur Wahrheit führt. Die Voraussetzung dieser Reflexion ist ein bestimmter Umgang mit allen Vorannahmen und Vorurteilen, die wir mitbringen, und überhaupt der „Generalthesis der natürlichen Einstellung“ und zwar in der Weise, dass wir „kein Gebrauch“ von ihr machen⁸⁴. Das Ziel ist also, das erkennende Bewusstsein von allem freizuhalten, was die ursprüngliche Erfahrung des Gegenstandes verhindert, verfälscht oder erschwert. Diese Methode der langsamen Dekonstruktion unserer alltäglichen Wirklichkeitswahrnehmung weist mehr oder weniger Ähnlichkeit mit Cusanus' Weg der negativen Theologie auf. Auch sie ist eine Art von „Selbstbefreiung“

⁷⁸ Hua III/1, S. 61.

⁷⁹ Vgl. Nikolaus von Kues, *Der verborgene Gott*, op. cit., S. 11.

⁸⁰ Hua XLII, S. 247.

⁸¹ Vgl. Nikolaus von Kues, *Der Laie über den Geist*, op. cit., 52; ders. *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, op. cit., 4.

⁸² Vgl. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, op. cit., S. 161.

⁸³ Hua XLII, S. 246.

⁸⁴ Hua III/1, S. 63.

unseres Bewusstseins, die schrittweise zu den Sachen selbst vorzudringen versucht⁸⁵, die sich auch nach Gott orientiert.

Da die Phänomenologie, wie wir erfahren haben, nach Husserl ein Weg zur Gotteserkenntnis sein soll, muss die phänomenologische Reduktion als ihr Hauptwerkzeug *per definitionem* dazu dienen, besonders jene Inhalte in Klammern zu setzen, die die Einsicht in das Wesen Gottes verfälschen könnten oder uns als komplizierte, spekulative Gedankenkonstruktion zwar etwas über Gott erzählen, die unmittelbare Erfahrung aber möglicherweise verhindern. Bewusst oder unbewusst betritt Husserl hier den Denkweg, den auch Cusanus beschritt und beschrieb. Beide Philosophen fordern den Denkenden auf, alle gedanklichen Voraussetzungen in Bezug auf Gott außer Gebrauch zu setzen⁸⁶. Husserl geht soweit, dies auch für die bloße Annahme einer Gottesexistenz zu verlangen – und damit einen Schritt weiter als Cusanus. Es ist dies ein Schritt, den die Bedingungen einer Zeit, in der eine solche Annahme im allgemeinen Bewusstsein weniger und weniger selbstverständlich wurde, eigentlich zwingend notwendig machten; sollten nicht gerade jene Menschen, an die der Philosoph sein „Angebot“ insbesondere richten wollte (jene also ohne persönliche Glaubensgewissheit), von vornherein ausgeschlossen werden⁸⁷. Aus ganz verschiedenen Zeitbedingungen heraus geht es aber beiden Philosophen um die Erreichung jenes Bewusstseinsraumes in uns, in dem Gott sich unserer Erkenntnis zu zeigen vermag⁸⁸.

Interessant ist, dass die Selbstbesinnung durch die phänomenologische Reduktion laut Husserl nicht nur eine intellektuelle, sondern auch eine existenzielle Dimension hat⁸⁹. Die phänomenologische Arbeit des Subjekts an sich selbst kann somit zum Prozess der langsamen „Heimkehr“ des Menschen in seine eigene Tiefe werden. In diesem Kontext erwähnt er nämlich, dass sie eine Sammlung unserer gesamten geistigen Aktivität in unserem Inneren bewirkt, und zwar so lange, bis diese dort eine bestimmte „Kraftspannung“⁹⁰ erreicht. So wird die Konzentration unseres Geistes in sich selbst und letztendlich seine

⁸⁵ Vgl. Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch 3, op. cit., S. 51.7-14 und Nikolaus von Kues, *Der Laie über den Geist*, op. cit., 72, 12-14 i 73 2-5.

⁸⁶ Vgl. A. Jägerschmied, *Gespräche mit Edmund Husserl (1931-1936)*, op. cit. S. 219; Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, op. cit., 86-89.

⁸⁷ Vgl. A. Jägerschmied, *Gespräche mit Edmund Husserl (1931-1936)*, op. cit., S. 224.

⁸⁸ Vgl. edb., op. cit., S. 219 und Hua III/I, S. 124-125; W. Kielbach, *Zu Husserls phänomenologischen Gottesbegriff*, op. cit., s. 63; Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 246-248.

⁸⁹ Vgl. E. Wolz-Gottwald, *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, op. cit., S. 153.

⁹⁰ Hua XLII, S. 236; Vgl. Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 237,9 und 247, 1-10.

„zentrale Vertiefung“⁹¹ möglich. Ist das Ziel der phänomenologischen Reduktion die Erreichung dieser Tiefe unseres Geistes, müssen wir auch all jene Momente unserer Existenz in Klammern setzen, in denen wir eher „außerhalb“ dieser Tiefe sind als ihr nahe. Dies sind mit Husserl solche, in denen wir „in“ und „aus“ der sogenannten natürlichen Einstellung leben⁹². Die Welt der natürlichen Einstellung ist stets eine Welt verschiedener Tatsachen, also jener Kultur- und Naturfakten, die als solche den primären Boden unseres Alltagslebens geben, und sie stellt nach Husserl nichts weiter dar als ein Feld unserer Gewohnheiten und Traditionen⁹³. Anders gesagt, in dieser Welt herrscht die Mechanik des Handels und dadurch die Mechanik des menschlichen Seins, denn „(...) jede Zwecksetzung und Zwecktätigkeit, die der Mensch als praktisches Wesen übt, hat schon in seinem Bewusstseinsgehalt ein Erbe der Vergangenheit (...). Jedes gewohnheitsmäßige Tun ist nicht nur gegenwärtiges Tun, sondern hat den Sinn <<gewohnheitsmäßig>> gegenwärtig in sich; und darin liegt, mindestens oft, durch Wiedererinnerung explizierbar, dass es, aus dieser oder jener Zweckabsicht erstmalig getan, bei wiederholtem Bedürfen und Abzielen wiederholt worden war und schließlich zu einem <<passiven>> Ablauf geworden ist, ohne ausdrückliche Wiederholung der Abzielung“⁹⁴. Husserl behauptet die Notwendigkeit eines Durchbruchs zur sogenannten Lebenswelt, zu jener „letztwahren Wirklichkeit“⁹⁵ also, in der sich die uns bestimmte Existenz erfüllen kann. Cusanus spricht hier vom „Reich des Lebens“⁹⁶. Betritt der Mensch dieses, verläßt er nach Husserl jene Lebensform, die konstitutiv ist für das sogenannte „obere Ich“⁹⁷, das in der ontologischen Ordnung das „niedrigere Ich“⁹⁸ des Menschen darstellt. Er soll und kann jetzt aus seinem „unteren Ich“⁹⁹, das das „höhere

⁹¹ Hua XLII, S. 236; E. Wolz-Gottwald, *Die Transzendente Phänomenologie und die philosophische Mystik. Zum Durchbruch eines neuen Denkens im Spätwerk Edmund Husserls*, „Philosophisches Jahrbuch“, 101 (1994), S. 104-105.

⁹² Vgl. edb., S. 109.

⁹³ Vgl. Hua XXXIX, S. 521.

⁹⁴ Ebd., S. 526; Vgl. E. Wolz-Gottwald, *Zur Metabasis im Spätwerk Edmund Husserls*, „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie“ 1995 (101), S. 124.

⁹⁵ Hua VIII, S. 166; vgl. E. Wolz-Gottwald, *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, op. cit., S. 106-107.

⁹⁶ Es ist natürlich klar, dass für Cusanus das „Reich des Lebens“ im Inneren des Menschen zu finden ist und ein inneres Geschehen meint, während Husserls „Lebenswelt“-Begriff die ganze Realität umfasst, die hier als primäre und ursprüngliche Umgebung unserer Existenz verstanden wird. Beide Begriffe sind also durchaus nicht identisch und synonym, wobei es unsere Aufmerksamkeit verdient, dass auch für Husserl die Theorie der „Lebenswelten“ eng mit einem bestimmten Konzept des inneren Lebens verbunden ist.

⁹⁷ Hua XLII, S. 423.

⁹⁸ Ebd., S. 468.

⁹⁹ Ebd., S. 423.

Ich¹⁰⁰ ist, leben, also aus seinem wahren Selbst¹⁰¹. Dieses „wahre und wirkliche Selbst“¹⁰² des Menschen, das die lebendige Quelle unseres Denkens und Handelns sein soll, kann metaphorisch gesprochen nur durch eine „Verengung“ unseres Geistes erreicht werden. So möchte Husserls Phänomenologie nichts anderes sein als eine Art von „Selbstkonstitution“¹⁰³ des Subjekts in und aus seiner wahren Existenz; die Phänomenologie führt das Subjekt, wie auch Cusanus' negative Theologie es will, zur inneren *Metanoia*¹⁰⁴. Husserl schrieb: „Vielleicht wird es sich sogar zeigen, dass die totale phänomenologische Einstellung und die ihr gehörige Epoché zunächst wesensmäßig eine völlige personale Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der großen existenziellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist“¹⁰⁵.

Fragen wir an dieser Stelle noch einmal nach der Praxis: Auch bei Husserl ist der Ausgangspunkt unserer Erkenntnis das Material, das uns die Sinneswahrnehmung gibt und das laut ihm in der Gestalt von einfachen und einzelnen „Empfindungsdaten“ gegeben ist. Jeder Gegenstand ist uns nämlich zuerst nicht schlechthin gegeben, sondern „einseitig“ in der verschiedenen Abschattungen¹⁰⁶. Sehe ich vor mir auf dem Tisch eine Vase, tue ich dies zwingend aus einer bestimmten Perspektive, sodass ich z.B. eigentlich nur vermuten kann, wie sie von hinten aussieht. Es könnte sein, dass sie auf der anderen Seite eine ganz andere Farbe, ein anderes Muster, einen Riss hat oder das gar ein Stück herausgebrochen ist. Dennoch erfahren wir im Erkenntnisprozess den Gegenstand nicht als vereinzelte Abschattung, sondern als kohärente und komplexe Einheit. Möglich wird das durch unser Bewusstsein, das als absolutes Feld der Erscheinung der Dinge wie ein Lichtstrahl ist, der den konkreten Gegenstand erkennbar macht. Der Gegenstand im Bewusstsein aber ist uns nur als Phänomen gegeben. Das Phänomen ist dabei jedoch nicht das psychische Abbild des zu erforschenden Gegenstandes, sondern eine besondere Weise der Gegenstandsgegebenheit. Die Gegenstände erscheinen im Bewusstsein als Bewusstseinsereignisse. Als solche sind diese Bewusstseinsereignisse objektiv – die Sache erscheint hier in ihrem Sein an sich – und damit klar unterschieden von Bewusstseinsereignissen im psychologischen

¹⁰⁰ Ebd., S. 468.

¹⁰¹ Vgl. E. Wolz-Gottwald, Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger, op. cit., S. 124.

¹⁰² Hua VI, S. 264.

¹⁰³ Hua XLII, S. 441.

¹⁰⁴ Vgl. Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch 3, op. cit., 73, 242, 6-18.

¹⁰⁵ Hua VI, S. 140; vgl. E. Wolz-Gottwald, Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger, op. cit., S. 124.

¹⁰⁶ Vgl. Hua III/I, 85-86 und 88-89.

Sinn¹⁰⁷. Dieses Erscheinen der Sache an sich im Bewusstseins Erlebnis wird möglich durch die phänomenologische Reduktion, dank der unsere Erkenntnisurteile „sich nach den Sachen selbst richten, bzw. von den Reden und Meinungen auf die Sache selbst zurückgehen, sie in ihr Selbstgegebenheit befragen und alle sachfremden Vorurteile beiseitigen“¹⁰⁸. So haben wir es in den Bewusstseins Erlebnissen nur mit den Sachen selbst zu tun, die als solche wiederum der inneren Zeitigung des Bewusstseins untergeordnet sind. Das Bewusstsein stellt nämlich einen Erlebnisstrom dar, in dem alle Erlebnisse in einer Reihenfolge von „vorher, aktuell, nachher“ organisiert und miteinander verbunden werden. So synthetisiert es das Material, das ihm die Sinneswahrnehmung gibt, mit dem, was in ihm schon als Erlebnis vorhanden ist¹⁰⁹. Dadurch ist jeder durch uns erfahrene Gegenstand eine mit sich selbst identische Einheit und kann sich in seiner Wahrheit zeigen. Diese Selbstpräsentation des Gegenstands erschöpft sich dabei aber nicht in seiner Auffassung als integratives Ganzes, sondern ermöglicht die Auffassung seines inneren Kerns, d.h. seines Wesens¹¹⁰. Auf den verschiedenen Ebenen seiner Gestaltung führt unser Bewusstsein weiter vielfältige und komplexe Operationen aus, wobei eine fundamentale Rolle der eidetischen Reduktion zufällt, die die geistige Umstellung vom Phänomen auf das Wesen ermöglicht. Auf der Grundlage der sogenannten eidetischen Variation abstrahiert das Subjekt von den individuellen und deswegen zufälligen Besonderheiten des Gegenstandes auf das, was notwendig und eigentümlich für die Sache selbst ist¹¹¹. Dieser Prozess findet sein Ziel in der berühmten Husserlschen Wesensschau, d.h. im direkten und unmittelbaren Einsehen des Gegenstandes. Husserl schreibt: „Schauende Erkenntnis ist die Vernunft, die sich vorsetzt, den Verstand eben zur Vernunft zu bringen. Der Verstand darf nicht dazwischenreden und seine uneingelösten Blankoscheine zwischen die eingelösten schmuggeln; und seine Methode des Umwechslens und Umrechnens, die sich auf die bloßen Schätzanweisungen gründet, in hier durchaus nicht in Frage stellt. Also möglichst wenig Verstand, aber möglichst reine Intuition (*intuitio sine comprehension*); wir werden in der Tat an die Rede der Mystiker erinnert, wenn sie das intellektuelle Schauen, das kein Verstandeswissen sei, beschreiben. Und die ganze Kunst besteht darin, rein dem schauenden Auge das Wort zu lassen und das mit dem Schauen verflochtene transzendierende Meinen, das vermeintliche Mitgegebenhaben, das Mitgedachte und ev. das durch hinzukommende Reflexion Hineingedeutete auszuschalten“¹¹². Es ist stattdessen notwendig, etwas in

¹⁰⁷ Vgl. Edb., S. 72 und 92.

¹⁰⁸ Edb., 41.

¹⁰⁹ Vgl. edb., 181-183.

¹¹⁰ Hua XIX, S. 114.

¹¹¹ Vgl. ebd., S. 111-114.

¹¹² E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, herg. P. Janssen, Hamburg, 1986, S. 62.

seiner Selbstgegebenheit anzuschauen¹¹³ – oder noch besser: zu befragen¹¹⁴. Wir streben die direkte und unmittelbare Einsicht in den *Eidos* des Gegenstandes an; wollen ihn in seiner Evidenz ergreifen. Zusammenfassend: Das Ziel der Wesensschau ist die Anschauung der Sache „von Angesicht zu Angesicht“, wie Cusanus gesagt hätte¹¹⁵. Nach Husserl ist auch diese Einsicht momentan und flüchtig, da sie als solche von intuitivem Charakter ist. Wir sehen die Wahrheit „im Augenblick“ und als solche unbezweifelbar ein¹¹⁶.

Jede Erkenntnisstufe bei Husserl, die wir im Prozess der Erfassung der Sachen in ihrer inneren Wahrheit beschreiten, kann in gewisser Weise als Parallele einer konkreten Ebene unseres geistigen Lebens gesehen werden, ähnlich, wie dies auch Cusanus getan hat¹¹⁷. Diese Ebenen stellen so etwas wie unterschiedliche „Regionen“ des Vollzugs unserer Existenz dar. Jeder Schritt, den wir in die Tiefe unseres Geistes tun, um die Erkenntnis der Sachen selbst zu erlangen, ist zugleich ein Schritt der Überwindung oberflächlicher Lebensformen des menschlichen Seins und ein Gewinn an Erfahrung auf einer tieferen und uns adäquateren Ebene des menschlichen Lebens¹¹⁸.

Vergleichbares finden wir bei Cusanus, der über den ständigen Prozess „der Bewegung unserer Seele aus ihrem Reich zum Reich des Lebens“ schreibt¹¹⁹. Dieser Prozess führt Cusanus an jenen Punkt, wo wir Gott als Zusammenfall der Gegensätze erkennen – um uns zugleich im tiefen Dunkel der absoluten Unwissenheit wiederzufinden. Dieser fundamentale Moment ist bei Cusanus identisch mit der Befreiung von allen Selbsttäuschungen und, wichtiger noch, der Entblößung alles Unwahrhaften an und im erkennenden Menschen¹²⁰. Ein ganz ähnliches Ereignis in der menschlichen Existenz analysiert auch Husserl, der den Prozess der menschlichen Wiedergewinnung des Lebens auf einer tieferen Ebene unseres Wesens als Prozess eines langsamen geistigen und existenziellen Todes beschreibt. Entledigen wir uns Schritt für Schritt von allen falschen *Modi* des Lebens, „entblößen“ wir zugleich uns selbst als die, die in der Unechtheit ihres alltäglichen Seins versunken sind. Erreichen wir wiederum jene Tiefe unseres Wesens, wo wir uns dem „echten Ich“¹²¹ annähern, gelangen wir an einen Punkt, an dem nichts weiter zu tun bleibt, als diese unsere „Unechtheit“ unbedingt abzu-

¹¹³ Vgl. Hua III/1, S. 15.

¹¹⁴ Vgl. dbd., S. 41.

¹¹⁵ Vgl. Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 241, 7.

¹¹⁶ Vgl. Hua III/I, S. 414-415 und 317-318; Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 245, 20-25, 245, 19 und 241, 7.

¹¹⁷ Vgl. Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 246-7-8.

¹¹⁸ Vgl. Hua VI, S. 275.

¹¹⁹ Vgl. Nikolaus von Kues, *Vom Globusspiel*, op. cit., S. 38.

¹²⁰ Vgl. *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, op. cit., 4, 18-21; *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 246, 10-20.

¹²¹ Hua XLII, S. 394.

legen. Husserl bezieht sich hier auf die Notwendigkeit der Erreichung des sogenannten mystischen Zustands der Gelassenheit, in dem der Mensch zugleich ledig all seiner äußeren Bedingtheiten als auch ledig¹²² seiner eigenen „Unechtheit“ ist. Husserl schrieb dazu: „Einer echten Pflicht ledig zu sein (...), ist kein Vergnügen“¹²³. Und weiter: „Die ganze Tugend geht darin auf, sich selber/als Person zu vergessen“¹²⁴. So erlebt also der Mensch auf dem Weg der Arbeit an sich selbst seinen „transzendentalen Tod“¹²⁵. Es geht hier um den Tod des „alten Mensch“ in uns, dessen Existenz sich im alltäglichen Leben erschöpft, und die „transzendente Geburt“¹²⁶ des „neuen“¹²⁷, „vollen“ „ganzen“¹²⁸ und deswegen „reifen“¹²⁹ Menschen, dessen Existenz sich im „überalltäglichen Leben“¹³⁰ vollendet. Auf diese Weise – „(...) wenn wir Geburt als Neuauftreten eines Ich fassen und dann notwendig eines schlafenden oder wachen und jedenfalls wach werdenden Lebens – ist da anzunehmen, dass dem anfangenden Schlaf (wenn Schlaf Anfang sein soll des anfangenden Ich) gleichwohl Wachheit vorangegangen sein muss (...)“¹³¹ – gewinnt der Mensch sich selbst in der Wahrheit seines Seins wieder. In diesem Moment wird sein „verborgenes Ich“¹³² (das identisch mit seinem „echten Ich“¹³³, oder, wie Husserl an anderer Stelle sagte, seinem „wahren Ich“¹³⁴ ist) zum Zentrum und zum Kern seines Lebens. Von hier an wird es jedem von uns möglich, also auch „mir“ persönlich in meinem eigenen Sein, „mich als inneren Posten“¹³⁵ zu setzen, sodass all meine geistige Tätigkeit, mein Denken, Fühlen und Handeln seine Quelle in der Tiefe meines Selbst findet¹³⁶. So erreicht der Mensch das „Leben in der Apodiktität“¹³⁷ seines Seins, das nichts anderes ist als ein aus

¹²² Sowohl der Begriff der „Gelassenheit“ als auch „ledig“ stammen aus dem Denken von Meister Eckhart und dem Frankfurter (Vgl. Meister Eckhart, *Predigen*, übers. J. Quint, Frankfurt am Main 2008; Johannes <de Francfordia>, *Theologia deutsch*, hrg. G. Wehr, Andechs 1989).

¹²³ Ebd., S. 397.

¹²⁴ Edmund Husserl, MS F I 24, *Formale Ethik und Probleme der ethischen Vernunft* (1909-1923), S. 47a (Transkription der Textstelle wurde überprüft).

¹²⁵ Hua XXXIV, S. 475.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Hua XLII, S. 479.

¹²⁸ Ebd. S. 492.

¹²⁹ Ebd., S. 506; vgl. XXVII, S. 56; Vgl. E. Wolz-Gottwald, *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, op. cit., S. 108-109.

¹³⁰ E. Husserl, A V 5, S. 95a (Transkription der Textstelle wurde überprüft).

¹³¹ Hua XXXIV, S. 470.

¹³² Edmund Husserl, A V 21, *Ethisches Leben. Theologie – Wissenschaft* (1924-1927), S. 49 a (Transkription der Textstelle wurde überprüft).

¹³³ Hua XLII, S. 394.

¹³⁴ Ebd., S. 420.

¹³⁵ Ebd., S. 313.

¹³⁶ Vgl. E. Wolz-Gottwald, *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, op. cit., S. 160-161.

¹³⁷ Hua VI, S. 275.

dem eigenen Inneren begründetes Leben¹³⁸. Wobei das menschliche Leben in der intimen „Innerlichkeit“¹³⁹ mit sich selbst bei Husserl wie bei Cusanus die Existenz in der Gottesnähe meint, dessen Stimme wir nur in uns selbst hören können. „Gott spricht in uns“¹⁴⁰, schrieb Husserl, und so ist der „Ort“ seiner Offenbarung eben unser Ich, das eigentlich „ewige Dasein“¹⁴¹ des Menschen. Dieses Dasein als solches ist die letzte Spur unserer wahren, durch die Erbsünde verkrüppelten Natur¹⁴². So benennt Husserl unser „neues“ Leben als ein „seliges Leben“¹⁴³.

Husserls phänomenologischer Weg als Prozess der Selbstkonstitution des Subjekts ist gleichzeitig ein Weg zu Gott selbst. Da sein konstitutiver Moment die Selbstbesinnung ist, die uns über den Weg in die Tiefe zur Selbstbefreiung von den falschen Modi unseres Denkens und Lebens führt, stellt unsere Vernunft mehr oder weniger seinen inneren Antrieb dar. Dabei kann nach Husserl die volle personale Umwandlung des Menschen durch die Vernunft allein nicht erreicht werden, denn, wie er lakonisch erwähnt, wir werden in die *Metanoia* eigentlich „hineingezogen“¹⁴⁴. Wir können also schlussfolgern, dass wir es im Fall der Phänomenologie tatsächlich mit „Überrationalismus“¹⁴⁵ zu tun haben, mag dies dem jungen Husserl auch am Beginn seines philosophischen Wegs vielleicht noch nicht ganz klar gewesen sein. Dieser „Überrationalismus“ ist jedoch im gewissen Sinn schon in die Natur unserer Vernunft eingeschrieben, hat diese doch aus ihrer Anlage heraus die Fähigkeit zur Wesensschau¹⁴⁶. Auf die ähnliche Ideen treffen wir bei Cusanus, der die spekulative und geistige Arbeit unserer Vernunft auf dem Weg zu Gott beschreibt und zugleich unterstreicht, dass diese letztlich an eine Grenze stößt, die aus ihrer Kraft allein nicht zu überwinden ist¹⁴⁷. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass auch für Husserl unsere Vernunft eng mit einer konkreten Lebensform verbunden ist¹⁴⁸. Die Lebenspraxis nämlich, die aus

¹³⁸ Ebd., dz. cyt., s. 116; Vgl. Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch 3, op. cit., 73, 242, 6-18.

¹³⁹ Hua XLII, 246.

¹⁴⁰ Hua XXVII, s. 234; Vgl. Nikolaus Kues, *Vom Globusspiel*, op. cit., 40.

¹⁴¹ Hua Dok III/IV, S. 275.

¹⁴² Vgl. Hua XXVII, S. 44; Hua XLII, dz. cyt., s. 395.

¹⁴³ Hua XLII, S. 201.

¹⁴⁴ Hua VI, S. 104. Husserl kommentiert diese Ereignisse irgendwo noch anders „Das war die Gottesgnade (Hua XLII., S. 236; Vgl. K. Held, *Lebendige Gegenwart*, [in:] *Phaenomenologica* (23), Haag 1966, s. 183).

¹⁴⁵ Ch. Jamme, *Überrationalismus gegen Irrationalismus. Husserls Sicht der mythischen Lebenswelt*, [in:] Ch. Jamme, O. Pöggeler, *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt am Main 1989, S. 76; Vgl. E. Wolz-Gottwald, *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, op. cit., S. 112; Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, op. cit., S. 183.

¹⁴⁶ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, op. cit., S. 62.

¹⁴⁷ Vgl. Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 245, 17-23.

¹⁴⁸ Edb., 242, 6-18; vgl. Hua XXVII, S. 29; vgl. U. Melle, *Husserls personalistische Ethik*, [in:] *Fenomenologia della ragion pratica*, hrg. B. Centi, Napoli 2004, S. 346.

dem „seligen Leben“ erwächst, ist das „ethisches Leben“¹⁴⁹, denn: „Vernünftig ist mein Leben und praktisch vernünftig bin ich, wenn ich überhaupt das Bestmögliche will und nach bester Möglichkeit vollführe und wenn ich den Willen fasse, überhaupt mich nicht gehen zu lassen, überhaupt das Bestmögliche zu erstreben, zu tun und zu wollen“¹⁵⁰ – um es kurz zu sagen: wenn ich mich nach dem Guten richte¹⁵¹.

Dieser Aufsatz ist in der Absicht seines Autors keine intellektuelle Provokation, sondern ein gedankliches Experiment, im Rahmen dessen der Versuch unternommen wurde, über jene Ideen in Husserls Denken zu sprechen, die uns als verwandt mit Cusanus' Gedanken erscheinen können. Als Provokation könnte er verstanden werden, läse man Cusanus' negative Theologie als Postulat der Unmöglichkeit jeder Gotteserkenntnis, ginge man also davon aus, dass das Mystische immer das Unbegreifbare bleibt. Wir können aber stattdessen annehmen, dass das Geheimnisvolle uns auf andere Weise gegeben sein kann und so eine andere Art und Weise der Anschauung erfordert. Genau das, glaube ich, mochte uns Cusanus sagen und auf den gleichen Spuren war Husserl. Die beide Philosophen sind nämlich zu dem Schluss, dass das Ziel der Erkenntnis des Verborgenen eine tiefgreifende innere Umwandlung des Menschen sein muss. Diese innere *Meta-noia* kann verstanden werden als zwingende Folge unserer Anerkennung jener ewigen Wahrheit, der wir im Moment des Erkennens begegnet sind.

¹⁴⁹ Hua XLII, S. 321; vgl. A. Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, „Phaenomenologica“ (7), Den Haag 1960, S. 141-142.

¹⁵⁰ Edb., S. 305; Hua XXVII, S. 43. vgl. U. Melle, *Husserls personalistische Ethik*, op. cit., S. 333 und A. Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, op. cit. S. 142.

¹⁵¹ Vgl. edb., S. 310-311; MS F I 24, op. cit., S.47 (Transkription der Textstelle wurde überprüft); A. Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, op. cit., S. 131. In diesem Punkt können wir deutlich Elemente von Kosmo- und Theodizee bei Husserl sehen. In diesem Kontext schrieb der Phänomenologe z. B. über den Kampf gegen das Böse in der Welt, der als solcher unsere menschliche Pflicht sei. In Bezug auf sich persönlich formulierte er: „Mag die Welt eine Hölle sein, mag die Wertung des Weltalles zu keiner Endsumme positiver Werte, zu keinem bleibenden positiven Weltüberschuss führen, zu keinen bleibenden Werten – ich widerstehe dieser Hölle und tue meine <<Pflicht>>“ (Hua XLII, S. 310-311). So hatte Husserl vor sich das Ziel der Erschaffung eines geistigen Rahmens für die Geburt der Gemeinde, wo jedes Mitglied sich auf dem Grund der „inneren Praxis“, die die Phänomenologie darstellt, zunächst in der Wahrheit seines eigenen Seins wiedergewinnt und sich dann für die Aufgabe der Erfüllung des Guten in der Welt hingibt. Was interessant ist: Obwohl der Weg zu dieser Gemeinde nach Husserl geistig-intellektuell ist, soll sie eigentlich eine „Liebesgemeinde“ sein, die sich vor allem nach der „Nächstenliebe“ richtet. So hat Husserl gemeint, dass sowohl das Leben ihrer Mitglieder als auch der Gemeinde selbst nichts anderes sein sollte als die Verkörperung der Idee der „*Imitatio Christi*“ (Edb., Beilage XLVI, S. 525; U. Melle, *Husserls personalistische Ethik*, op. cit., S. 353; A. A. Bello, *The Divine in Husserl and other Explorations*, op. cit., S. 55-56; A. Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, op. cit., S. 161).

Husserl hatte, so denke ich, wie Cusanus das Ziel, den Menschen aufzuzeigen, dass ihre alltägliche Existenz in einem oberflächlichen Denk- und Lebensmodus nur auf dem Weg der Selbstbesinnung, d.h. durch die Rückkehr zu uns selbst in einem stetigen Prozess der fortschreitenden Einkehr in unser Inneres, zu überwinden ist. Dieser Prozess wird als identisch mit der Läuterung und Befreiung unseres Geistes von diesen falschen Modi gedacht. Er ist die Voraussetzung dafür, dass der Mensch die tiefste Dimension seines Seins erfahren kann und sodann aus ihr sein eigentliches Leben begründet. Dieses tiefe innere Leben des Menschen bedeutet ein Leben aus dem Glauben und der Vernunft – als Frucht der Gotteserfahrung und jener Umwandlung unseres Wesens, die die Folge solchen Geschehens ist. So lässt sich die Mystik vielleicht als eine Lebensweise verstehen, die uns nicht nur ein Ziel geben, sondern als solche zum Ziel werden kann, nach dem wir unbeirrt streben, nicht danach fragend, ob es für uns persönlich überhaupt erreichbar ist.

From the knowledge of the truth to the inner transformation of man – a study based on similarities between the reflection of Nicholas of Cusa and Edmund Husserl

Summary

Both the newly published writings of Edmund Husserl as well as the still unpublished manuscripts force us to reinterpret his thoughts, as in their light we find numerous anthropological and – what is more - mystical implications in the reflection of the philosopher. Phenomenology can, in fact, be read as a process of autoconstitution of the entity in its adequate being, i.e. its laborious process of self-discovery and “being born” in the light of its own inner truth. This truth, meanwhile, is the fact that our “real” and “authentic self”, that we find in ourselves with the help of phenomenology, is nothing but a trace of God in man. Thus Husserl reads the main tool of his method, i.e. the phenomenological reduction, as a kind of 1/ the subject’s meditation on itself; 2/ the process of its slow return to itself; 3/ the process of, on the one hand, deconstruction of its “popular consciousness”, and, on the other hand, of the spiritual deconstruction of its false and inadequate way of being, in which the subject is stuck each day. The end to the reduction understood this way will be the “transcendental death” of man and subsequent spiritual “birth” to a new life. Interestingly, the above thoughts of Husserl bring him close to the tradition of Christian mysticism and, among it, to the reflection of Nicholas of Cusa. Therefore, the aim of this article will be the study of the basic categories of the phenomenologist’s thinking in the light of Cusanus’ doctrine of “enlightened ignorance”, his concept of “negative thinking”, mystical cognition and the inner transformation of man, so that it becomes possible to demonstrate some convergence regarding assumptions which guided their reflection, its direction and finally the fundamental conclusions.

Key words

God, man’s “authentic self”, phenomenological reduction, “transcendental death”, internal *metanoia*, “enlightened ignorance”, negative theology, mystical cognition.

Od poznania prawdy do wewnętrznej przemiany człowieka – studium na kanwie podobieństw między myślą Mikołaja z Kuzy oraz Edmunda Husserla

Streszczenie

Zarówno nowo opublikowane pisma Edmunda Husserla, jak i wciąż niepublikowane manuskrypty zmuszają nas do reinterpretacji jego myśli, gdyż w ich świetle odnajdujemy liczne antropologiczne oraz – co więcej – mistyczne implikacje w refleksji filozofa. Fenomenologię można bowiem odczytywać jako proces autokonsytytacji podmiotu we właściwym mu byciu, tj. jego żmudny proces odnajdywania siebie i „zradzania” w świetle własnej wewnętrznej prawdy. Tę tymczasem stanowi fakt, iż nasze „prawdziwe” i „autentyczne ja”, które odkrywamy w sobie z pomocą fenomenologii, jest niczym innym, jak śladem Boga w człowieku. W ten sposób główne narzędzie swojej metody, tj. redukcję fenomenologiczną, Husserl odczytuje jako rodzaj 1/ medytacji podmiotu nad sobą samym; 2/ proces jego powolnego powrotu do siebie samego 3/ proces z jednej strony dekonstrukcji jego „świadomości potocznej”, a z drugiej proces duchowej dekonstrukcji jego fałszywego i nieadekwatnego sposobu bycia, w którym ten tkwi na co dzień. Kresem tak rozumianej redukcji będzie „transcendentalna śmierć” człowieka i jego powtórne duchowe „narodziny” do nowego życia. Co ciekawe, powyższe rozważania Husserla zbliżają go do tradycji mistyki chrześcijańskiej, a w tym do refleksji Mikołaja z Kuzy. W związku z tym celem niniejszego artykułu będzie studium podstawowych kategorii myślenia fenomenologa w świetle doktryny „oświeconej niewiedzy” Kuzańczyka, jego koncepcji „myślenia negatywnego”, mistycznego poznania oraz wewnętrznej przemiany człowieka, tak, aby stało się możliwym wykazanie pewnych zbieżności jeśli chodzi o założenia, które przyświecały ich refleksji, kierunkowi myślenia czy wreszcie fundamentalnym wnioskom.

Słowa kluczowe

Bóg, „autentyczne ja” człowieka, redukcja fenomenologiczna, „transcendentalna śmierć”, wewnętrzna *metanoia*, „oświecona niewiedza”, teologia negatywna, mistyczne poznanie

Literaturverzeichnis

Husserliana: Edmund Husserl. Gesamte werke, auf dem Grund des Nachlass veröffentlicht vom Husserl Archiv in Leuven: Dordrecht/Haag [Hau]

Hau VI Band VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in der phänomenologischen Philosophie*, Haag 1953.

Hau VII Band VII, *Erste Philosophie (1923/1924) Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, Haag 1956.

Hau VIII Band VIII, *Erste Philosophie (1923/1924) Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Haag 1959.

Hau XXVII Band XXVII, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Dordrecht/Boston/ London 1989.

Hau XXXIV Band XXXIV, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Dordrecht 20002.

- Hau XXVIIIBand XXVII, *Aufsätze und Vorträge*. 1922-1937, Haag 1988.
 Hau XXXIXBand XXIX, *Lebenswelt*, Dordrecht 2008.
 Hau XLIIIBand XLII, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlas (1908-1937)*, Dordrecht 2014.
 Hau Dok Dokumente Band III/I, *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*, Haag 1977.
 Hau Dok Dokumente Band III/III, *Briefwechsel. Die Göttinger Schule*, Dordrecht 1994.
 Hau Dok Dokumente Band III/IV, *Briefwechsel. Die Freiburger Schule*, Dordrecht 1994.
 Hau Dok Dokumente Band III/VII, *Briefwechsel. Wissenschaftlerkorrespondenz*, Dordrecht 1994.
 Hau Dok Dokumente Band III/IX, *Briefwechsel. Familienbriefe*, Dordrecht 1994.

Unveröffentlichte Manuskripte Husserls

- A V 21 Ethisches Leben. Theologie – Wissenschaft (1924-1927).
 A V 5 Philosophie (1910-1917).
 F I 24 Formale Ethik und Probleme der ethischen Vernunft (1909-1923).
 E III 10 Vorgegebene Welt und Historizität. Trieb, Instinkt. Zu der Etablierung des universalen Konstitutionsproblems (1930).
 Anders G., *Die Schrift an der Wand*, München 1967.
 Avé-Lallemant E., *Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion*, [in:] *Husserl in Halle*, H. M. Gerlach, H. R. Sepp (hrsg.), Frankfurt am Main 1994, S. 85-108.
 Bello A. A., *The Divine in Husserl and other Explorations*, [in:] A.-T. Tymieniecka (herg.), „*Analecta Husserliana*” XCVIII.
 Boehm R., *Das Absolut und die Realität*, [in:] Boehm R., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, Den Haag 1968, S. 73-105.
 Cairns D., *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague 1976.
 Chun Lo L., *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, Frankfurt am Main 2008.
 Conrad-Martius H., *Vorwort*, [in:] A. Reinach, *Was ist Phänomenologie*, München 1951.
 Drisch H., *Lebenserinnerungen*, München 1951.
 Dupré L., *Husserl's thought on God and Faith*, „*Philosophy and Phenomenological Research*” 29 (1968), S. 201-215.
 García Baró M., *Ensayos sobre lo absoluto*, Madrid 1993.
 Hart J. G., *I, We and God. Ingredients of Husserl's Theory of Community*, [in:] *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht 1990, S. 107-134.
 Held K., *Gott in Edmund Husserls Phänomenologie*, „*Phaenomenologica*“, 200 (5), S. 723-738.
 Held K., *Phänomenologische Begründung eines nachmetaphysischen Gottesverständnisses*, [in:] K. Held, T. Söding (herg.), *Phänomenologie und Theologie*, Freiburg 2009, S. 9-27.
 Hoyer J., *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*, Freiburg 2004.
 Husserl E., *Cartesianische Meditationen*, herg. E. Ströker, Hamburg 1977.
 Husserl E., *Die Idee der Phänomenologie*, herg. P. Janssen, Hamburg 1986.

- Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 1, hrsg. K. Schuhmann, Haag 1976.
- Husserl M., *Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl*, „Husserl Studies“, No. 5, S. 106-125.
- Jägerschmied A., *Gespräche mit Edmund Husserl (1931-1936)*, [w:] E. Stein, *Weg zur inneren Stille*, W. Herbst (herg.), Aschaffenburg 1987, S. 203-239.
- Jamme Ch., Überrationalismus gegen Irrationalismus. Husserls Sicht der mythischen Lebenswelt, [in:] Ch. Jamme, O. Pöggeler, *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt am Main 1989, S. 65-80.
- Keilbach W., *Zu Husserls phänomenologischen Gottesbegriff*, [in:] W. Keilbach (hrsg.) *Religion und Religion. Gedanken zu ihrer Grundlegung*, Paderborn 1976.
- Landgrebe, L. *Husserls phänomenologischer Zugangsweg zu den Problemen der Religion*, [in:] W. Härle, E. Wölfel (herg.), *Religion im Denken unserer Zeit*, Marburg 1986), S. 35-72.
- Mall R. A., *The God of Phenomenology in Comparative Contrast to That of Philosophy and Theology*, „Husserl Studies“ 8 (1991), S. 1-15.
- Mandrella I., *Selbsterkenntnis als Ursachenerkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, [in:] *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*, herg. W. A. Euler, Y. Gustafsson, I. Wikström, Abo 2010, S. 155-186.
- Melle U., *Husserls personalistische Ethik*, [in:] *Fenomenologia della ragion pratica*, herg. B. Centi, Napoli 2004, S. 237-355.
- Nicollé J. M., *Die Blindheit des Verstands und die Sehkraft des Intellekts*, [in:] *Zur Intellektverständnis von Meister Eckhart und Nicolaus von Kues*, herg. H. Schwaetzer, M. A. Vannier, Münster 2012, S. 117-122.
- Nikolaus von Kues, *Der Laie über den Geist*, übers. R. Steiger, Hamburg 1995.
- Nikolaus von Kues, *Der verborgene Gott*, übers. F. Stippe, München 1941.
- Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, übers. P. Wipert, Hamburg 1979.
- Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, übers. H. G. Senger, Hamburg 1977.
- Nikolaus von Kues, *Vom Globusspiel*, übers. E. Hofmann, Hamburg 1952.
- Pseudo Dionysius Areopagita, *Über alles Licht erhaben. Mystische Theologie – Die Namen Gottes – Himmlische Hierarchie – Kirchliche Hierarchie*, über. Edith Stein, Kerverlaer 2015.
- Roth A., *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, „Phaenomenologica“ (7), Den Haag 1960.
- Schwaetzer H., *Der Intellekt als Künstler, Geist als Ichlichkeit bei Nicolaus von Kues*, [in:] *Zur Intellektverständnis von Meister Eckhart und Nicolaus von Kues*, herg. H. Schwaetzer, M. A. Vannier, Münster 2012, S. 107-116.
- Strasser S., *Der Gott des Monadenalls*, „Perspektiven der Philosophie“, 1978 (4), S. 361-377.
- Strasser S., *History, Teleology, and God in the Philosophy of Husserl*, [in:] A.-T. Tymieniecka, „*Analecta Husserliana*“ 1979 (2), S. 317-333.
- Wolz-Gottwald E., *Zur Metabasis im Spätwerk Edmund Husserls*, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 1995 (101), S. 111-130.

- Wolz-Gottwald E., *Die Transzendente Phänomenologie und die philosophische Mystik. Zum Durchbruch eines neuen Denkens im Spätwerk Edmund Husserls*, Philosophisches Jahrbuch, 101 (1994), S. 98-115.
- Wolz-Gottwald E., *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, Wien 1999.

Michał Borda¹

Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy w Krakowie

Rafał Tetela²

Akademia Ignatianum w Krakowie

Kilka uwag o aktualności filozofii metafizycznej

Pytanie o metafizykę należy do kluczowych, a jednocześnie do najbardziej kontrowersyjnych tematów podejmowanych przez myślicieli należących do różnicowanych tradycji filozoficznych. Historia filozofii ukazuje wciąż nierozwiązany problem rozumienia metafizyki jako dyscypliny filozoficznej i jej odniesienia do kultury czy codzienności człowieka. W historii myśli ludzkiej powstało wiele wersji koncepcji metafizyki. Są one nadal obecne w filozofii współczesnej przez różne formy oddziaływania. Jedną z klasyfikacji metafizyki przedstawił tuż po drugiej wojnie światowej T. Czeżowski. Wskazał na następujące wersje metafizyki: metafizykę dialektyczną (Platon), metafizykę ontologiczną (Arystoteles), metafizykę irracjonalną i mistyczną (metafizyka chrześcijańska), metafizykę racjonalistyczną (nowożytność), metafizykę idealistyczną (Hegel) oraz metafizykę neotomistyczną³. Do wskazanego podziału metafizyki można mieć uzasadnione zastrzeżenia. Współcześnie rozwija się w sposób imponujący metodologia nauki. Nowsze ujęcia podziału metafizyki będą zapewne zawierały inne typy metafizyki.

Jak żadna dziedzina nauki, metafizyka była wielokrotnie poddawana krytyce i skazywana na zapomnienie. Spór o metafizykę należy do najważniejszych dyskursów filozoficznych i nic nie zapowiada, aby został on w najbliższym czasie

¹ Ksiądz Michał Borda – dr teologii (pedagogika religijna), wykładowca katechetyki, dydaktyki i pedagogiki w Instytucie Teologicznym Księży Misjonarzy w Krakowie, Wyższym Sosnowieckim Seminarium Duchownym i Wyższym Częstochowskim Seminarium Duchownym w Częstochowie oraz na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego. Dyrektor Wydziału Katechetycznego Kurii Diecezjalnej w Sosnowcu. Ekspert MEN ds. awansu zawodowego nauczycieli. Sekretarz Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie (oddz. Sosnowiec) i członek Polskiego Towarzystwa Katechetyków.

² Ksiądz Rafał Tetela – kapłan diecezji sosnowieckiej, mgr teologii (teologia biblijna), doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii (Akademia Ignatianum Kraków). Obszar zainteresowań: metafizyka, filozofia współczesna, teologia.

³ Por. T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Kęty 2004, s. 23–49.

zakończony. Dyskusje akademickie i publicystyczne wciąż wskazują, że metafizyka jest obecna w kulturze i potrzebna człowiekowi. Aby lepiej zrozumieć problematyczność metafizyki, należy odsłonić szerszy kontekst, ukazujący, w jaki sposób rozumiano jej obecność wśród innych nauk i dlaczego w zróżnicowanych kręgach filozoficznych, w wieku dziewiętnastym i dwudziestym, rozgorzał tak duży spór o samą metafizykę. Zadaniem, które stawiają sobie autorzy niniejszego artykułu, jest wykazanie aktualności filozofii metafizycznej. W tym celu zaprezentowane zostanie miejsce metafizyki w myśli filozoficznej XIX i XX wieku oraz kierunki nowych poszukiwań w metafizyce. Całość badań zakończy określenie naukowego charakteru metafizyki.

1. Metafizyka – jej krytyka i odrodzenie: wiek XIX i XX

Szczegółowa analiza podjętej problematyki będzie podlegać dwójakiego rodzaju ograniczeniom: chronologicznemu – obejmie tylko okres dziewiętnastego i dwudziestego wieku oraz merytorycznemu – zostaną wybrane tylko niektóre szkoły filozoficzne i poszczególni filozofowie prowadzący spór z metafizyką i o metafizykę⁴.

1.1. Metafizyczny idealizm

W pierwszym dziesięcioleciu dziewiętnastego wieku, szczególnie w niemieckim obszarze myśli filozoficznej, dokonał się niezwykle i imponujący rozwój metafizycznej spekulacji, jaki kiedykolwiek miał miejsce w długiej historii filozofii Zachodu. Czołowi filozofowie tworzyli swoje systemy, dokonując oryginalnych interpretacji rzeczywistości, ludzkiego życia i dziejów przy pomocy metafizyki. Nie był to jeszcze czas rozkwitu ruchu pozytywistycznego i materialistycznego. Myśl spekulatywna w tym okresie odnosiła własne sukcesy i zajmowała centralne miejsce w filozoficznym sposobie poznania świata i człowieka. Wśród znaczących niemieckich idealistów występowało duże zaufanie do ludzkiego rozumu i znaczenia filozofii. Wokół metafizyki nie tylko prowadzone były dyskusje akademickie, ale podejmowano również odważnie próbę zrozumienia rzeczywistości, a nawet, przy pomocy spekulacji metafizycznej, analizowana była struktura świata i egzystencji człowieka⁵.

Metafizyczny idealizm rozwijany przez niemieckich idealistów wynikał z filozofii krytycznej. Punktem wyjścia było kantowskie pojęcie „rzeczy samej w sobie”, którego jednak nie uzasadniano w taki sposób, jak tego doko-

⁴ Por. R. Rożdżeński, *Problem metafizyki w filozofii I. Kanta oraz M. Heideggera*, Kraków 2006, s. 9–15.

⁵ Por. F. Copleston, *Historia filozofii. Od Fichtego do Nietzschego*, t. VII, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2006, s. 9.

nał Kant. Filozofia krytyczna domagała się dalszego rozwoju, między innymi poprzez porzucenie „rzeczy samej w sobie”. Filozofię krytyczną przekształcono więc w konsekwentny idealizm, a to oznaczało, że rzeczy ujęte w poznaniu ludzkim należy uważać za wytwory myśli. Pokantowski idealizm stał się metafizyką. W badaniach nad idealizmem niemieckim widoczna jest kontynuacja kantowskiej, jedynej możliwej, naukowej metafizyki i idealistycznej koncepcji metafizyki. W rozumieniu Kanta przyszła metafizyka jest transcendentalną krytyką ludzkiego doświadczenia i poznania. W metafizycznym idealizmie, gdzie „rzecz sama w sobie” została wyeliminowana, nową rolę przejęła absolutna myśl i absolutny rozum. Dokonuje się swoiste przekształcenie kantowskiej teorii poznania w metafizykę rzeczywistości⁶.

Z powyższych analiz wynika, że dla przedstawicieli idealizmu niemieckiego zajmowanie się filozofią bez metafizyki było wręcz niemożliwe. Ten nurt filozofii potwierdza istotną prawdę, że metafizyka jest potrzebna człowiekowi w rozumieniu świata i siebie – podmiotu, w którym dokonują się nie tylko procesy biologiczno-chemiczne, ale przede wszystkim poznawcze. Twórczy rozwój myśli kantowskiej, tak ważnej dla idealistów niemieckich, wykazał konieczność metafizyki nie tylko jako nauki, ale także jako metafizyki rzeczywistości. Po śmierci Hegla ten status metafizyki ulega zmianie. Zaczynają powstawać opinie krytykujące metafizykę jako „filozofię pierwszą”. Większość historycznie znaczących filozofów przyjęła postawę krytyczną wobec metafizyki, dążąc do zakwestionowania jej jako nauki. W ten sposób rozpoczął się coraz popularniejszy, antymetafizyczny nurt filozoficzny, literacki i kulturowy, przybierając w dwudziestym wieku postać dekonstrukcji i dekonstrukcjonizmu⁷.

1.2. Antymetafizyczny pozytywizm i neopozytywizm

Zasadnicza zmiana, a nawet pewnego rodzaju przewrót w rozumieniu nauki, także metafizyki, dokonał się również w dziewiętnastym wieku i był wynikiem coraz popularniejszych poglądów Augusta Comte’a. Opracował on nową koncepcję nauki i sformułował nowe perspektywy poznawcze. Przyjął stanowisko, że należy odrzucić dotychczasowe poznanie filozoficzne, kształtowane szczególnie przez tradycję arystotelesowsko-tomistyczną z pytaniami: „dzięki czemu?”, „dlaczego?”, „w jakim celu?”. Pytania naukowe należy ograniczyć do: „jakie jest?”, „jak funkcjonuje?”, „jak można użyć?”⁸.

Według twórcy pozytywizmu, dzieje kultury i aktywności teoretycznej człowieka przebiegają przez trzy etapy: teologiczny, metafizyczny i pozytywny. Pierwszy etap – teologiczny (tymczasowy i przygotowawczy) – zawiera kolejne

⁶ Por. tamże, s. 12–14.

⁷ Por. A. Burzyńska, P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2009, s. 361–380.

⁸ Por. Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 2013, s. 181.

fazy rozwoju, takie jak: fetyszyzm, politeizm, monoteizm. Drugi etap – metafizyczny (destrukcyjna odmiana etapu teologicznego) – należy interpretować jako pewnego rodzaju teologię. Jest on uważany za rodzaj chronicznej choroby, przez którą należy przejść w rozwoju umysłowym. Ten etap wyraża naturalne przejście od dzieciństwa do dojrzałości. Trzeci etap – pozytywny – to etap uważany za właściwy. Na tym poziomie rozum ludzki osiąga pod każdym względem swój ostateczny sposób bycia. To stan racjonalnego pozytywizmu, gdzie umysł jest wreszcie samodzielny⁹.

Rozpowszechniona przez Comte’a słynna teoria trzech etapów, przez które przechodzi ludzkość, stała się dla pozytywistów i następnych pokoleń sięgających do pozytywistycznych założeń pewnego rodzaju zapleczem poglądów antymetafizycznych. Według tej teorii, rozwój ludzkości przebiega w trzech stadiach: teologicznym, metafizycznym i pozytywistycznym. Dopiero trzeci etap – pozytywistyczny – jest wynikiem postępu ludzkości. Na tym poziomie ludzkość przezwyciężyła zabobon religijny i metafizyczny, zaczęła tworzyć przy pomocy naukowości życie oraz kulturę. W świetle założeń naukowego pozytywizmu można zrozumieć antymetafizyczną i antyreligijną postawę wielu pozytywistów¹⁰.

Dla Comte’a i zwolenników pozytywizmu nauka okazała się jedynym i wartościowym sposobem ludzkiego poznania, które należy uczynić podstawą organizacji życia jednostki i kultury. W tej nowożytnej tradycji filozoficznej akcentowano konflikt między poznaniem metafizycznym (także religijnym) i poznaniem naukowym. Dla pozytywistów metafizyka (w tym religia) i nauka to konkurencyjne obszary ludzkiej aktywności, wprost wykluczające się. Nie można, będąc pozytywistą, przyjmować poznania metafizycznego czy religijnego. Stanowisko to wynikało między innymi z tego, że pozytywizm przyjmuje aprioryczne kierunki filozoficzne dotyczące rzeczywistości, takie jak: materializm, empiryzm oraz determinizm. W ten sposób istnieje tylko to, co poznać mogą nauki szczegółowe. Obszary rzeczywistości, którymi dotychczas zajmowała się metafizyka i religia, pozostają poza możliwościami nauki¹¹.

Intensywny rozwój nauki w klimacie pozytywistycznym wpłynął na krytykę dotychczasowej metafizyki, a nawet wręcz na propagowanie antymetafizycznej filozofii i kultury. W dziewiętnastym wieku można wymienić dwie koncepcje nawiązujące bezpośrednio do Hegla, które w sposób znaczący przyczyniły się do osłabienia i próby wyeliminowania metafizyki z obszaru ówczesnej nauki i kultury. Historycznie znaczący filozofowie, tworzący swe poglądy po Heglu, zazwyczaj przyjmowali wobec metafizyki postawę negatywną. Pierwsza wywodziła się od Ludwika Feuerbacha i Karola Marksa – to materialistyczna krytyka metafizyki. Druga krytyka pochodziła od Fryderyka Nietzschego i zasadniczo

⁹ Por. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, tłum. J. K., Warszawa 2009, s. 23–26.

¹⁰ Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2010, s. 182.

¹¹ Por. Z. Zdybicka, *Religia...*, dz. cyt., s. 182–183.

wpłynęła na myśl postmodernistyczną. Wskazane stanowiska łączył jeden cel – zdemaskowanie metafizyki jako iluzji¹².

W pierwszych dekadach dwudziestego wieku, za sprawą neopozytywistów, rozpoczęła się dyskusja dotycząca statusu metafizyki jako nauki i naukowości zdań metafizycznych¹³. Rozpoczęty wówczas spór o metafizykę trwa do dzisiaj, szczególnie w społecznościach zachodnich, gdzie dominuje filozofia analityczna. Krytyka metafizyki sprowadza się w tej koncepcji do zasady weryfikowalności. Zasada ta, zapoczątkowana przez przedstawicieli Koła Wiedeńskiego, odrzuca jako metafizyczne, to znaczy bezsensowne, wszystkie zdania, które nie mają empirycznego potwierdzenia¹⁴.

W kręgu anglosaskim empiryści (lub pozytywiści) logiczni dążyli do przebudowy filozofii, a tym samym przyjmowali, że zdania zawierające treści metafizyczne (ten zarzut dotyczy również treści religijnych) są nie tyle fałszywe, co bezsensowne. Pozytywiści logiczni uznali zdania metafizyczne (religijne) za pozbawione sensu¹⁵. W tradycji pozytywistycznej ważną rolę, nie tylko jako współzałożyciel Koła Wiedeńskiego, odegrał Rudolf Carnap. Przyjmował, między innymi, pogląd, że wiedza jest o tyle wartościowa, o ile wynika z doświadczenia i jest doświadczalnie potwierdzalna. Rozważania Carnapa o sensowności empirycznej dotyczą wiedzy wynikającej z doświadczenia. W swych badaniach nie dążył on do skonstruowania opisu, jak się tworzy naukę i jak można ją sprawdzić. Dążył raczej do wypracowania pojęciowego schematu, który pomoże zreformować naukę. W tym celu pomocne mogą być logika i semantyka. W badaniach metafizycznych i antropologicznych poglądy Carnapa mogą być uznane jako niepotrzebne do dalszych filozoficznych analiz. Z perspektywy filozofii nauki jego rozważania wnoszą wiele cennych informacji, akcentujących doniosłość samej nauki¹⁶.

W pozytywizmie, a ściślej w neopozytywizmie, należy wyróżnić dwie warstwy problemowe. Pierwsza, to warstwa pewnego rodzaju metafizyki, głosząca, że należy wyzbyć się wszelkiej metafizyki. Druga warstwa dotyczy filozoficznych analiz nauki. Obie warstwy problemowe są ze sobą słabo powiązane. Pierwszą warstwę, metafizyczną, można, a nawet trzeba, odrzucić, bez jakiegokolwiek szkody dla warstwy drugiej. W tym właśnie kierunku rozwinęły się badania nad językiem i naukami empirycznymi, prowadzone przez przedstawicieli Koła

¹² Por. J. Disse, *Metafizyka od Platona do Hegla*, tłum. A. Węgrzecki, L. Kusak, Kraków 2005, s. 269.

¹³ Interesujący spór o metafizykę z perspektywy języka można wykazać na podstawie pism filozoficznych między Carnapem a Heideggerem. Por. S. Wszolek, *Metafizyka i język. Spór Carnapa z Heideggerem*, w: *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R. Woźniak, Kraków 2008, s. 106.

¹⁴ Por. tamże, s. 93.

¹⁵ Por. S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, Kraków 2003, s. 40.

¹⁶ Por. J. Woleński, *Rudolf Carnap jako filozof nauki*, w: *Filozofia XX wieku*, t. II, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002, s. 262–263.

Wiedeńskiego oraz ich kontynuatorów. Należy także zaznaczyć, że dawna „metafizyka” (metafizyka empirystyczna) rozwijana przez zwolenników Koła Wiedeńskiego, w następnych latach początkowo złagodniała, a następnie stopniowo, pewnymi etapami, zmieniła się w zróżnicowane wersje filozofii analitycznej¹⁷.

Późniejsi zwolennicy pozytywizmu nie opowiadali się już za tezą Comte’a o kolejnych etapach rozwoju myśli ludzkiej, lecz jednoznacznie przyjmowali, że metafizyka stała się przestarzałą i już nieaktualną formą badania rzeczywistości, wypartą przez nauki szczegółowe. Nauki empiryczne, wyodrębniając się z filozofii, mając własną metodologię i cel badawczy, podjęły się ambitnego planu zrozumienia złożonej rzeczywistości już bez pomocy metafizyki. Pozytywizm, neopozytywizm i filozofia analityczna zawierają zasadniczy nurt krytyki, pochodzący z tego samego założenia metodologicznego: przebudowania filozofii klasycznej na wzór nauk szczegółowych. Za źródło wiedzy przyjęto wyłącznie fakty fizyczne, a wszelką wiedzę można zdobyć jedynie przez doświadczenie. W ten sposób filozofia stała się logiką nauki¹⁸.

1.3. Filozofia analityczna wobec metafizyki na przykładzie L. Wittgensteina

W krytyce metafizyki, podjętej w ramach filozofii analitycznej, ważne są poglądy wczesnego i późnego Ludwiga Wittgensteina¹⁹. Myśliciel ten należy do najważniejszych przedstawicieli filozofii współczesnej, a jego twórczość pozostaje niewątpliwie zdeterminowana przez rozwijający się od roku 1850 rozwój logiki formalnej²⁰.

W *Traktacie logiczno-filozoficznym*²¹, wczesnym dziele Wittgensteina, które ukazało się w 1921 roku, autor określa jakąś wypowiedź jako sensowną tylko

¹⁷ Por. M. Heller, *Teologia i wszechświat*, Tarnów 2009, s. 294.

¹⁸ Por. E. Morawiec, *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 1994, s. 84-99.

¹⁹ Dorobek filozoficzny Wittgensteina jest podzielony na dwie części. Można wyróżnić w jego dziele dwa etapy filozoficzne – wczesny i późny. Pierwszy z nich jest dojrzały, klarowny, przedstawiony w postaci skrótowej i aforystycznej. Drugi pozostaje szkicowy i impresyjny. Ponadto dzieło filozofa charakteryzuje się pewnym napięciem między jego częścią logiczną i lingwistyczną, a częścią etyczną i mistyczną. Por. J. Perzanowski, *Miejsce Wittgensteina w PL-metafizyce*, w: *Ludwig Wittgenstein „przydzielony do Krakowa”*, red. J. Bremer, J. Rothaupt, Kraków 2009, s. 84.

²⁰ Nowa filozofia Wittgensteina ma licznych zwolenników. Rozwój tej filozofii przechodził dwoma etapami. Pierwszy, kulminacyjny etap, przypadł na przełom lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku, kiedy stała się, szczególnie w krajach anglosaskich, głównym źródłem inspiracji dla filozofii lingwistycznej, badającej leksykalne i frazeologiczne zawołności mowy potocznej. Drugi etap rozpoczął się w latach osiemdziesiątych, kiedy w „późnym Wittgensteinie” rozpoznano prekursora „postmodernistycznej” dekonstrukcji filozofii. W drugim nurcie przyjmuje się poglądy Wittgensteina jako „filozofię terapeutyczną”, która nie rozwiązuje problemów, tylko usiłuje z nich leczyć. Por. B. Wolniewicz, *O Traktacie*, w: L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. XI–XII.

²¹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.

wtedy, gdy wszystkie nazwy występujące w tej wypowiedzi oznaczają przedmioty rzeczywiste. Zdania sensowne zawierają wyłącznie pojęcia empiryczne i funkcje logiczne²². Filozof rozróżniał dwa rodzaje zdań niemających sensu. Występują więc zdania pozbawione sensu i zdania niedorzeczne²³. Do zdań pozbawionych sensu należą zdania logiki. Jako pojęcia czysto formalne, są one pozbawione sensu, ponieważ nie oznaczają żadnego konkretnego przedmiotu. Do drugiej grupy należą zdania zawierające pojęcia wartości. Należą do nich wyrażenia, które występują w wypowiedziach etycznych, estetycznych i religijnych. Tego typu wyrażenia nie posiadają żadnego przedmiotu w świecie. Według Wittgensteina, to, co związane jest z mistyką, jest czymś niewypowiedzialnym, o czym możemy tylko milczeć²⁴. Zdania metafizyczne nie wskazują, tak jak zdania logiczne, na logiczną formę świata, a wypowiedzi, w których są zawarte, pozostają całkowicie niedorzeczne. Myśliciel nie kwestionował istnienia czegoś metafizycznego. Nie chodzi mu o istnienie przedmiotów metafizycznych, lecz o możliwość wypowiadania się o nich w sensownych zdaniach²⁵.

Wittgenstein uważał, że filozofia nie jest nauką i pełni jedynie rolę służebną wobec nauk przyrodniczych. Zadaniem filozofii jest wyłącznie logiczna analiza języka, jakim posługują się nauki przyrodnicze. Istotne pytania filozoficzne, na które w historii filozofii poszukiwano odpowiedzi, pozostają pytaniami poza obszarem nauki. Na pytania filozoficzne, które kształtowały myślenie i obraz świata w minionych epokach, nie ma racjonalnej odpowiedzi. Gdyby można było mówić o świecie jako całości czy o podmiocie, to trzeba by znajdować się poza światem, a to jest niemożliwe²⁶.

²² Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 183.

²³ Zdania bezsensowne to tautologie i sprzeczności. Tego typu zdania jedynie coś pokazują, ale nic nie mówią. Tautologia i sprzeczności nie są niedorzeczne i nie są obrazami rzeczywistości. Sens dla Wittgensteina jest terminem technicznym. Zwroty takie jak: sensowny, niedorzeczny czy bezsensowny mają pomóc w odróżnieniu zdań, a nie w ich ocenie czy krytyce. Zdania sensowne występują w hipotezach naukowych o faktach i stanach rzeczy dotyczących rzeczywistości. Za pomocą zdania sensownego można przedstawić każdy możliwy fakt. Zdanie sensowne wskazuje na swój sens. W wypowiedziach niedorzecznych stwierdzamy jedynie, że nie możemy nic sensownego powiedzieć o tym, co ma ją uzasadnić. Można to jedynie pokazać. Zdania metafizyczne są zdaniami niedorzecznymi. Przy ich zastosowaniu nie można zbudować żadnej sprawdzalnej teorii. Zdania te dotyczą czegoś, co znajduje się poza światem, a co można jedynie pokazać. Taki sam status posiadają zdania religijne, etyczne, estetyczne i logiczne. Z przyjętego rozróżnienia zdań wynika, że metafizyka nie może być nauką, tak jak pozostałe nauki empiryczne. Nauka posługuje się zdaniami sensownymi i bada przygodne fakty obecne w świecie. Por. J. Bremer, *Niekognitywny język religijny w filozofii Ludwika Wittgensteina*, w: *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, red. J. Salamon, Kraków 2016, s. 528–529.

²⁴ Por. K. Gurczyńska-Sady, W. Sady, *Wielcy filozofowie współczesności*, Kęty 2012, s. 50.

²⁵ Por. J. Disse, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 277–278.

²⁶ Por. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992, s. 48.

W pracy *Dociekania filozoficzne*²⁷, opublikowanej w 1953 roku, już po śmierci Wittgensteina, widać wyraźnie zasadniczą zmianę jego poglądów filozoficznych w dziedzinie filozofii języka. Ewolucja poglądów filozoficznych nie wpłynęła na przyjęte wcześniej założenie, że wypowiedzi metafizyczne pozostają bezsensowne. Wittgenstein wprowadził jednak pewnego rodzaju korektę, polegającą na tym, że nie uczymy się znaczenia słów, gdy oznaczamy przedmioty, ale wtedy, gdy uczymy się ich używać w określonych kontekstach działania. Języka uczymy się, gdy posługujemy się słowami wraz z działaniami. Konteksty działania występują zawsze wraz z kontekstem językowym. Kontekst działania i kontekst językowy to gra językowa. Sensowne są tylko te zdania, które, zgodnie z regułami użycia języka, odnoszą się do działania ludzkiego. Zdaniem bezsensownymi są przede wszystkim zdania filozofii. Filozofia usiłuje poszczególnie słowa wyrwać z codziennego kontekstu i nadać im niezależne od niego znaczenie. Zamiast nadawać słowom codzienne znaczenie, nadaje im znaczenie metafizyczne. Słowa stają się metafizyczne i w ten sposób bezsensowne wtedy, gdy się je absolutyzuje, nadając znaczenie ponadkontekstualne²⁸.

Na podstawie opracowań filozofii Wittgensteina można wskazać kilka antymetafizycznych cech jego przemyśleń filozoficzno-językowych. Odrzucając przedmioty abstrakcyjne, uznał, że zdania logiki, czyli tautologie i sprzeczności, są bezsensowne. Nie oznaczało to, że są one bezużyteczne lub niepoprawnie zbudowane, ale jedynie to, że nie odpowiada im żadna rzeczywistość przedmiotowa, czyli żadne fakty. Tego typu pojęcia są treściowo puste i nic nie mówią o rzeczywistości. Teza o pustce treściowej zdań logiki skierowana była przeciw filozoficznym poglądom szczególnie Russella, który przyjmował realne istnienie przedmiotów odpowiadających stałemu logicznemu. Akceptował także, że człowiek posiada specyficzną władzę poznawczą, zwaną intuicją logiczną. Umożliwia ona kontakt ze sferą abstrakcyjnych przedmiotów, przy pomocy której można prowadzić rozumowania logiczne. Wittgenstein przyjmował, że jeśli logika ma stanowić fundamentalną strukturę dowolnej dziedziny przedmiotowej, nie może istnieć żadna inna specyficzna dziedzina przedmiotów logicznych. Logika musi być transcendentna. Kolejną cechą, tworzącą jego antymetafizyczne nastawienie, było odrzucenie istnienia twierdzeń syntetycznych *a priori*, czyli konieczności pozalogicznych. Konsekwencją przyjęcia takiego założenia jest atomizm logiczny²⁹.

Według Wittgensteina, tak mocno zainteresowanego analizą logiczną języka, metafizyce nie można nadać żadnego wyobraźnego sensu. Wypowiedzi metafizyczne są zdaniami, w których użyto znanych wyrazów w nietypowym, a przez

²⁷ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2012.

²⁸ Por. E. Coreth, P. Ehlen, G. Haefner, F. Ricken, *Filozofia XX wieku*, tłum. M.L. Kalinowski, Kęty 2004, s. 163–165.

²⁹ Por. J. Gomułka, *Gramatyka wiary. Dziedzictwo Wittgensteinowskiego fideizmu*, Kraków 2011, s. 42–43.

to niezrozumiałym zestawieniu. Ponadto objaśnienia metafizyków, dotyczące stawianych przez nich tez, pozostają niezrozumiałe, ponieważ nie wyjaśniają one należycie ich zastosowania. Metafizyka niweluje różnicę pomiędzy dociekaniem rzeczowymi i pojęciowymi. Jest pewną skłonnością projektującą struktury gramatyczne na rzeczywistość. Z takiego założenia wynika, że dla metafizyka za gramatyką języka znajduje się coś tajemniczego, a wypowiedzi metafizyczne dotyczą tylko tego tajemniczego obszaru³⁰.

Nauka wraz z jej empirycznym językiem nie spełnia wszystkich ludzkich pragnień i oczekiwań. Na obecnym etapie rozwoju i udoskonalenia nie potrafi także wystarczająco uzasadnić wielu procesów zachodzących w świecie. Dlatego pojawiają się nowe oczekiwania i pragnienia, wykraczając poza świat naukowy w stronę doświadczeń metafizycznych – do nich należą, między innymi, przeżycia religijne czy estetyczne oraz doświadczenia mistyczne. O tego typu przeżyciach, według Wittgensteina, nie można mówić zdaniem sensownymi. Metafizyka pozostaje niewypowiadalna w granicach języka. Rzeczywistość możemy badać i odczytywać jedynie przy pomocy języka. Doświadczenia metafizyczne rozpoczynają się poza granicami empirycznego (weryfikowalnego) języka. Metafizyka wraz z innymi niesprawdzalnymi dziedzinami ludzkiej aktywności rozpoczyna się tam, gdzie zaczyna się milczenie. Granice języka zostają przeprowadzone wewnątrz języka. Pozostałe dziedziny, mające jakiegokolwiek odniesienie do metafizyki, nie należą do obszaru tego, co jest sensownie wypowiadalne. Są to więc zdania „poza sensowną mowę”, co wcale nie oznacza, że są bezsensowne³¹.

Oddziaływanie poglądów filozoficznych Wittgensteina na filozofię współczesną i status metafizyki jest bardzo duży. Jego poglądy wpłynęły nie tylko na znaczenie logicznego atomizmu czy roli Koła Wiedeńskiego. Dokonał przede wszystkim fundamentalnego zwrotu w kierunku zrozumienia, czym jest filozofia i w jaki sposób należy ją reformować³². Współcześnie Wittgenstein ma duży wpływ przede wszystkim na filozofię języka i teorię kultury. Najcenniejsze jednak oddziaływanie jego myśli widoczne jest we współczesnej metafizyce. Jego poglądy to swoista kontynuacja metafizyki w duchu Platona i Leibniza³³. Badania nad językiem, prowadzone przez Wittgensteina, potwierdzają, że filozof, podejmując krytykę metafizyki, nadal pozostaje w obszarze metafizyki, inaczej jednak ją interpretuje. Te zmagania językowe Wittgensteina okazały się w pewnym stopniu pomocne w ocaleniu metafizyki przed całkowitym jej wyeliminowaniem z obszaru szeroko rozumianej nauki i kultury³⁴.

³⁰ Por. tamże, s. 51–52.

³¹ Por. J. Bremer, *Niekognitywny język...*, art. cyt., s. 532–533.

³² Por. J. Woleński, *Ludwig Wittgenstein o naturze refleksji filozoficznej*, w: *Filozofia XX wieku...*, t. II, dz. cyt., s. 228.

³³ Por. J. Perzanowski, *Miejsce Wittgensteina...*, art. cyt., s. 84.

³⁴ Wśród współczesnych filozofów można wyodrębnić dwie zasadnicze tradycje rywalizujące ze sobą i wciąż przyczyniające się do różnych podziałów wśród myślicieli – istnieje widoczny

2. Rewizja tradycji metafizycznej i nowe poszukiwania w metafizyce

Wcześniej wymienionym typom metafizyki można przedstawić kilka zarzutów dotyczących metodologii, naukowości i celu badawczego. Oprócz charakterystycznego stanowiska pozytywistycznego, wobec którego podstawowym zarzutem było wymaganie sprowadzalności wszelkich twierdzeń naukowych o rzeczywistości do twierdzeń empirycznych, można wykazać jeszcze inne zastrzeżenia dotyczące metafizyki uprawianej w tradycyjnym modelu: niepoprawność metodologiczną, brak klarownego znaczenia terminów istotnych dla danego typu metafizyki, nieokreśloność i wieloznaczność stosowanych pojęć filozoficznych, posługiwanie się źle postawionymi pytaniami, wprowadzanie niedostatecznie uzasadnionych hipotez, brak jasności logicznej. Krytyka metafizyki zapoczątkowana przez środowiska pozytywistyczne i ich kontynuatorów sprawiła, że metafizyka stała się niepopularna, tajemnicza, niezrozumiała, a wśród naukowców z różnych dziedzin miała złą opinię³⁵.

Na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku widoczne jest ponowne zainteresowanie tematyką metafizyczną. Rozpowszechnione i niezmiernie popularne w dziewiętnastym wieku kierunki, takie jak materializm i neokantyzm, mimo ostrej krytyki metafizyki podejmowały pewne próby traktowania metafizyki jako źródła wiedzy o rzeczywistości. Przedstawiciele pierwszego kierunku odwoływali się do myśli naukowej, a drugiego kierunku do kantowskiej teorii granic ludzkiego poznania teoretycznego. Pojawiła się także grupa filozofów, którzy rozwijali myśl filozoficzną, przyjmując wyniki badań naukowych z różnych nauk empirycznych. Myśliciele z nowej grupy byli przekonani, że naukowej wizji świata potrzebne jest uzupełnienie przez refleksję metafizyczną. Nowy system metafizyczny można wypracować tylko po uwzględnieniu wiedzy naukowej. Przyjmowali pogląd, że metafizyczne teorie można uważać za hipotetyczne i mające większy lub mniejszy stopień prawdopodobieństwa³⁶.

Nowe kierunki zorientowane metafizycznie, choć różnią się między sobą stosowanymi metodami badania i zadaniami, które podejmują, należą do prądów metafizyki nowoczesnej. Pierwszy z nich – metafizyka indukcyjna (poprawniejsza nazwa tego kierunku to metafizyka uogólniająca) – przyjmuje uogólnienia

spór między zwolennikami filozofii humanistycznej i analitycznej. Nazwy te pozostają umowne, ponieważ obejmują różnorodne kierunki i tradycje filozoficzne. Różnorodność jest dużym atutem współczesnej filozofii, ponieważ wiele mówi o złożonej i wieloaspektowej rzeczywistości. Ale obecny w wielu ośrodkach akademickich podział na filozofię humanistyczną i analityczną może przyczynić się do pewnej „epistemologicznej schizofrenii”, która dzieli rzeczywistość i samych filozofów na wąskie sektory naukowe, które pozostają od siebie oddalone. Rzeczywistość jest jedna, choć kontekstowa i dlatego należy swój horyzont poznawczy umieszczać w kontekście innych horyzontów. Por. M. Heller, *Granice nauki*, Kraków 2014, s. 39–40.

³⁵ Por. tamże, s. 49.

³⁶ Por. F. Copleston, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 325.

wyników nauk szczegółowych, by w ten sposób uzyskać teorie obejmujące całą rzeczywistość. Kierunek drugi, nazywany metafizyką intuicjonistyczną, dąży do poznania rzeczywistości metodą intuicyjnego, bezpośredniego jej ujęcia, inaczej niż postępują nauki empiryczne, posługujące się analizą pojęciową. Kierunek trzeci nazywany jest metafizyką aksjomatyczną, ponieważ za swe źródło przyjmuje wyniki badań logiki i matematyki – zajmuje się analizą podstawowych dla nauki, najogólniejszych pojęć³⁷.

W klasyfikacji najważniejszych w metafizyce kierunków należy także zwrócić uwagę na metafizykę klasyczną egzystencjalną, związaną z tradycją Kościoła katolickiego, a szczególnie z zakonem dominikańskim. Przetrwała ona czasy renesansu i oświecenia, a na przełomie wieku dziewiętnastego i dwudziestego odnowiona została w postaci metafizyki neoscholastycznej. Tomizm egzystencjalny jest nurtem współczesnej filozofii realistycznej, a także teologii chrześcijańskiej, nawiązującym szczególnie do myśli św. Tomasza z Akwinu. Nazwa tomizm jako określenie filozofii i teologii została upowszechniona dzięki encyklice Leona XIII *Aeterni Patris* (1879), który zalecił studiowanie tomizmu we wszystkich kościelnych ośrodkach naukowych. Początkowo nazwę tę stosowano do teologii, w następnych latach ukształtowała się autonomiczna filozofia tomistyczna w wersji egzystencjalnej, nawiązująca do metafizyki Arystotelesa i twórczo rozwinięta przez Tomasza z Akwinu³⁸.

Autonomizm metafizyki klasycznej egzystencjalnej przejawia się w tym, że w początkowych analizach filozoficznych nie odwołuje się do prawd objawionych ani do wyników nauk przyrodniczo-matematycznych. Wyniki badawcze w tych dziedzinach wiedzy mogą stać się inspiracją do dalszych badań metafizycznych. Myśliciele nawiązujący do tradycji arystotelesowsko-tomistycznej przyjmują za podstawową w poznaniu koncepcję poznania istnienia w postaci tzw. sądów bezorzecznikowych, czyli sądów egzystencjalnych, za pomocą których poznawczo można stwierdzić istnienie jakiejś rzeczy. W tego rodzaju metafizyce sformułowane na początku procesu poznawczego sądy egzystencjalne są konieczne jako podstawa i sposób w wyodrębnianiu bytu jako bytu³⁹.

Celem poznania metafizycznego jest odkrycie ostatecznej prawdy dotyczącej istnienia świata i człowieka. Jest to poznanie rozumiejące. Przedmiotem metafizyki jest każdy konkretnie istniejący przedmiot, czyli byt. Pytaniem metafizycznym jest: dlaczego – „dia ti?” – coś istnieje?⁴⁰. Poznanie metafizyczne, w filozofii tomistycznej, nastawione jest przede wszystkim na poszukiwanie ostatecznych przyczyn istnienia poszczególnych rzeczy, zjawisk czy procesów oraz ich po-

³⁷ Por. T. Czeżowski, *O metafizyce...*, dz. cyt., s. 50.

³⁸ Por. A. Maryniarczyk, *Tomizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IX, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 503.

³⁹ Por. M. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1999, s. 133.

⁴⁰ Por. Tenże, *Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2001, s. 30.

wszechnych właściwości. Tego typu poznanie metafizyczne dostarcza najbardziej podstawowego rozumienia rzeczywistości i jest typem poznania mądrościowego. Człowiek, kierując się tego rodzaju poznaniem metafizycznym, staje się miłośnikiem prawdy⁴¹.

Filozofia św. Tomasza zajmuje się trzema ważnymi tematami, do których należą: świat, człowiek i jego działanie oraz Absolut⁴². Odpowiednio do najważniejszych problemów filozoficznych wyodrębniły się poszczególne dyscypliny filozoficzne: metafizyka, kosmologia, antropologia i etyka oraz filozofia Boga integralnie związana z metafizyką. Wraz z rozwojem tomizmu egzystencjalnego powstały także inne dziedziny poznania filozoficznego, takie jak: filozofia religii, prawa, kultury, języka czy polityki. Podstawową dziedzinę filozofii tomistycznej stanowi metafizyka⁴³. Andrzej Maryniarczyk, przedstawiciel filozofii tomistycznej egzystencjalnej, definiuje metafizykę w następujący sposób: „Metafizyka jest poznaniem nakierowanym na odkrycie ostatecznych przyczyn istnienia i działania świata osób i rzeczy, których ślady rozum ludzki odnajduje w rzeczach danych nam w doświadczeniu zmysłowym (empirycznym)”⁴⁴.

W dwudziestym wieku podjęto próby nowego odczytania filozofii Tomasza z Akwinu w połączeniu z osiągnięciami nauk współczesnych. Filozofowie zorientowani tomistycznie podjęli się zadania unowocześnienia tomizmu w oparciu o nauki przyrodnicze i formalne, elementy filozofii Kanta, Bergsona, fenomenologii czy filozofii analitycznej. W ten sposób wyodrębnił się tomizm: lowański, transcendentalizujący, fenomenologizujący, precyzujący, zachowawczy. Nowy cel badawczy był ambitny i miał za zadanie ukazać tomizm jako atrakcyjną, współczesną filozofię otwartą na nowe kierunki filozoficzne oraz osiągnięcia naukowe z obszaru nauk empirycznych. Podjęte unowocześnienie tomizmu, czasami wbrew metodologicznym i zdroworozsądkowym założeniom tej filozofii, przyniosło wiele szkody dla średniowiecznej tradycji filozoficznej związanej

⁴¹ Por. tenże, *Człowiek wobec świata*, Lublin 2009, s. 19.

⁴² Filozofię tomistyczną gruntownie opracował francuski mediewista i historyk filozofii E. Gilson. Przedstawił myśl Tomasza z Akwinu w trzech zasadniczych częściach: 1) Bóg, 2) natura, 3) etyka. Podjął się tego zadania na początku dwudziestego wieku, dostrzegając w kształceniu akademickim pewną lukę – pomijano wieki średnie i myślicieli chrześcijańskich. Historia filozofii musi odnotować doktryny średniowieczne bez względu na osobistą empatię poszczególnych badaczy wobec średniowiecza. Drugi argument dotyczył podnoszenia poziomu kultury filozoficznej. W tym celu badanie wieków średnich okazuje się warunkiem koniecznym dla lepszego zrozumienia prądów umysłowych w minionym okresie. Takie prace badawcze mają duży wpływ na obecną kulturę. Myśliciele średniowieczni byli najczęściej teologami. Ich pisma pozostają trudne w odbiorze i interpretacji, ponieważ posługiwali się formalizmem i abstrakcyjnością. Teologowie ci byli jednocześnie filozofami i wielkimi twórcami nowych prądów filozoficznych. W studiowaniu historii filozofii należy wyzbyc się osobistych uprzedzeń wobec poszczególnych filozofów, w tym szczególnie średniowiecznych. Por. E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałta, Warszawa 2003, s. 11–38.

⁴³ Por. A. Maryniarczyk, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 504.

⁴⁴ Tenże, *Monistyczna...*, dz. cyt. s. 30.

z Tomaszem z Akwinu. Niestety, droga odnowy często stawała się deformowaniem myśli tomistycznej⁴⁵. W nowych nurtach tomistycznych kierunek ten często tracił to, co jest jego istotą, a więc najważniejszą treścią, mianowicie autonomię wobec innych nauk i filozofii oraz neutralizm w punkcie wyjścia podejmowanych analiz filozoficznych⁴⁶.

W Polsce w latach 1945–1989 filozofia katolicka, a szczególnie myśl tomistyczna, to jedynie oficjalnie reprezentowany kierunek filozofii niemarksistowskiej⁴⁷. Większość filozofów katolickich w Polsce była i nadal jest związana z neotomizmem. Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim rozwinęła się twórczo nowa szkoła lubelska tomizmu egzystencjalnego⁴⁸. Do twórców tomizmu egzystencjalnego należy zaliczyć Stanisława Kamińskiego, Mieczysława Alberta Krapca i Stefana Swieżawskiego⁴⁹.

3. Naukowy charakter metafizyki

Znaczenie nauki we współczesnym świecie i obszarach ludzkiej aktywności jest ogromne. Nie zastanawiamy się jednak nad tym, podejmując codzienne, wynikające z ludzkiej natury zadania czy też wykonując obowiązki związane z życiem w społeczeństwie. Otaczająca nas rzeczywistość jest tak mocno

⁴⁵ Por. Tenże, *Aktualność tomizmu*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. M.A. Krapiec i inni, Lublin 2003, s. 734–737.

⁴⁶ Por. Tenże, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2005, s. 25.

⁴⁷ Przedstawiając charakterystykę filozofii tomistycznej, opracowanej przez Mieczysława Krapca, której synonimem jest metafizyka realistyczna, nie można pominąć sytuacji kulturowo-filozoficznej, jaka była obecna w Polsce w latach pięćdziesiątych XX wieku. W Polsce wszystkie szkoły wyższe (z wyjątkiem KUL, ATK i PAT) zostały zdominowane przez odgórnie narzucony marksizm, jako oficjalną filozofię. W Europie popularną filozofią był scjentyzujący pozytywizm. Krapiec jako pierwszy przedstawił całościową filozoficzną interpretację rzeczywistości w ramach „polskiej szkoły filozofii klasycznej”. Podstawową dyscypliną filozoficzną została metafizyka – tak ogólna, jak i metafizyki szczegółowe. Por. A. Maryniarczyk, *Przełom w dziejach polskiej filozofii. Koncepcja filozofii metafizycznej Mieczysława A. Krapca OP*, „Człowiek w Kulturze” 19(2007), s. 73–74.

⁴⁸ Do inicjatorów tomizmu egzystencjalnego należeli J. Maritain i E. Gilson, którzy wystąpili niezależnie i wcześniej od egzystencjalistów. Przyjęli stanowisko, że Tomasz z Akwinu sformułował oryginalną, egzystencjalną koncepcję bytu, pominiętą w badaniach tomistycznych przez komentatorów Akwinaty. W nurcie tym podkreśla się, że podstawowym działem filozofii jest metafizyka, a zasadniczym rdzeniem metafizyki jest koncepcja bytu. Tomiści egzystencjalni sprowadzają całą filozofię do teorii bytu i niechętnie podejmują się analiz teorii poznania jako niezależnego od metafizyki działu filozofii. Ponadto zwalczają jakiegokolwiek elementy esencjalistyczne w tomizmie. Negują istnienie bytów innych niż realne, podkreślają w poznaniu ścisłą jedność funkcjonalną zmysłów i intelektu, zajmują się szczególnie badaniem i poznawaniem istnienia. Por. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 2007, s. 254.

⁴⁹ Por. J. Woleński, *Filozofia polska po 1945 roku*, w: *Historia filozofii polskiej*, red. J. Skocznyński, J. Woleński, Kraków 2010, s. 542.

przeniknięta naukowością, że stało się to dla nas czymś powszechnym. Wielu wręcz nie wyobraża sobie współczesności bez obecności nauki, a nowoczesność traktują jako pewnego rodzaju synonim naukowości. Obok pragmatycznej roli nauki, można także wymienić jej znaczenie teoretyczne. Filozofia, będąc nauką humanistyczną i teoretyczną, opisuje człowieka także w aspekcie antropologicznym. W takim opisie człowieka pojawia się pojęcie instynktu ciekawości świata. Obecny w człowieku instynkt poznawczy okazuje się ważnym czynnikiem wpływającym na rozwój i sukces nauki⁵⁰.

Na przestrzeni wieków nauka w pewnym stopniu związana była ze wspomnianą wyżej ciekawością świata. Zastanawiając się nad rolą nauki, mamy na myśli szeroko rozumiane poznanie lub poznawanie. Ważnymi elementami decydującymi o jakości nauki są język i metoda. Dla wielu badaczy te dwa zasadnicze czynniki decydują o tym, czy coś jest naukowe, czy też nie jest. W ekspansywnym rozwoju nauki przyjmuje się obecnie hipotezę, że świat jest racjonalny, ale w tym sensie, że posiada szczególną własność, dzięki której może być badany w sposób racjonalny. Historia nauki wykazała, że istnieje wiele metod, przy pomocy których można badać świat. Jednak tylko jedna z nich okazała się najbardziej przydatna. To dzięki niej wiemy o wiele więcej o samym świecie i zachodzących w nim procesach. Jest ona określana przez filozofów nauki jako metoda konstruowania matematycznych modeli różnych aspektów świata i doświadczalnego ich sprawdzania. Ta metoda okazała się wyjątkowo skuteczna w poznawaniu złożonej rzeczywistości. W ten sposób możemy przypisać światu własność, dzięki której może on być skutecznie badany za pomocą metody matematyczno-empirycznej, nazywanej także w skróconej wersji metodą matematyczną. Metodolodzy nauki przyjęli więc sformułowanie o matematycznej racjonalności świata, a to oznacza, że świat jest matematyczny⁵¹.

U podstaw sukcesów nauk nowożytnych znajduje się, między innymi, idea samoograniczenia. Nauki nowożytne odniosły wielki sukces wtedy, gdy badacze poddali się idei samoograniczenia, czyli gdy zrezygnowali ze stawiania pytań, na które nie potrafili znaleźć satysfakcjonujących odpowiedzi. Zapoczątkowana przez nich metoda eliminowała wszystkie zagadnienia, których na danym etapie rozwoju nie dało się sformułować w języku matematycznym. Ponadto badane zagadnienia należało koniecznie konfrontować z danymi doświadczenia. W ten sposób powstała metoda matematyczno-przyrodnicza, a wraz z jej powstaniem narodził się problem granic metody naukowej⁵².

Przy pomocy nowatorskiej metody matematyczno-przyrodniczej od czasów nowożytnych skutecznie eliminowano z pola naukowości te dziedziny dotych-

⁵⁰ Por. M. Heller, *Filozofia nauki*, Kraków 2009, s. 11.

⁵¹ Por. G.V. Coyne, M. Heller, *Pojmowalny wszechświat*, tłum. R. Sadowski, Warszawa 2007, s. 106.

⁵² Por. M. Heller, *Granice...*, dz. cyt., s. 5.

czasowej wiedzy, które nie mieściły się w nowym paradygmacie naukowym. Problematyka podejmowana przez dotychczasową metafizykę dla wielu nie zawierała interesujących informacji naukowych. Nawet gdy zagadnienia metafizyczne należały w pewien minimalny sposób do kryterium naukowości, to na pytania metafizyczne nie było odpowiedzi potwierdzonych przez doświadczenie. W ten sposób metafizykę eliminowano z klarownie zdefiniowanego pola naukowości⁵³.

Granice nauki są zmienne i cechuje je ekspansjonizm od środka. Coraz większy obszar rzeczywistości i pojawiających się zjawisk podlega badaniom metody naukowej. Czas działa na jej korzyść, ponieważ wciąż poszerza zakres swego oddziaływania. Prowadzący badania zarówno empiryczne, jak i teoretyczne, kierują się ogromnym potencjałem poznawczym i chęcią odkrycia tego, co jest jeszcze nieznanne, a może być z pożytkiem wykorzystane dla dobra ludzkości. To, co teraz znajduje się poza granicami poznania, nie należy aktualnie do nauki, ale jest w perspektywie poznawczej bliższej lub dalszej. Badacze przyjmują ważny cel, aby udoskonalać metodę naukową i przesuwac jej granice. Można postawić zasadne pytanie: czy istnieją granice metody matematyczno-przyrodniczej? Nie chodzi o granice w danej epoce, lecz o granice, których ta metoda nigdy nie będzie mogła przekroczyć. Z powyższym pytaniem wiąże się doniosły problem filozoficzny. Metoda naukowa jest metodą typowo racjonalną i ustaliła szczególny rodzaj racjonalności. Co więcej, ten rodzaj racjonalności w wielu środowiskach badawczych i akademickich uważany jest za najwyższy rodzaj racjonalności, a nawet przyjmuje się, że poza nim nie ma żadnej innej racjonalności. W ten sposób, rozważając granice metody naukowej, możemy postawić pytanie: czy granice metody naukowej pokrywają się z granicami racjonalności? Jeżeli przyjmujemy, że te granice pokrywają się, to wszystko, co wykracza poza nie, jest irracjonalne. Natomiast jeżeli te granice nie pokrywają się, to możemy przyjąć, że istnieją inne rodzaje racjonalności, w których metoda matematyczno-empiryczna nie sprawdza się i nie odnosi zamierzonego sukcesu odkrywczego⁵⁴.

Podsumowanie

Osiągnięcia filozofii jako najstarszej dziedziny ludzkiej aktywności poznawczej i rozumiejącego badania rzeczywistości odpowiadają na wyżej postawione pytanie. Istnieją inne rodzaje racjonalności, w opisie których nie można zastosować metody matematyczno-empirycznej. Jest ona potrzebna, skuteczna i wartościowa w badaniach świata wyłącznie empirycznego. Okazuje się jednak niewystarczająca w opisach metafizycznych doświadczeń i problemów podejmo-

⁵³ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Filozofia XIX wieku i współczesna*, t. III, Warszawa 2009, s. 386–388.

⁵⁴ Por. M. Heller, *Granice...*, dz. cyt., s. 6–7.

wanych przez metafizykę, również tych należących do obszarów racjonalności. Szerszy zakres racjonalności nie dyskwalifikuje filozofii jako nauki, a problemów przez nią podejmowanych jako naukowych. Badanie tego, co jest transcendentalne, dokonuje się przy pomocy zdolności rozumowych i ponadto wzbogaca osiągnięcia poznawcze człowieka. Dzięki temu zasób wiedzy człowieka jest szerszy, dotyczy głębszych warstw rzeczywistości, a nie tylko świata materialnego. W konsekwencji nie chodzi o negację oświecenia jako epoki, w której zaakcentowano zdolności rozumowe człowieka. Nie zabiega się także o powrót do czasów przedoświeceniowych. Raczej postuluje się poszerzenie racjonalności tak, by badania metafizyczne były obecne w dyskursie naukowym i przyczyniły się do zdobycia nowych informacji filozoficzno-naukowych⁵⁵.

Matematyczna metoda badania świata odnosi ogromne sukcesy, potwierdzone nowymi odkryciami naukowymi, eksperymentami i teoretycznymi analizami. Dzięki nowym odkryciom wiemy znacznie więcej na temat świata niż w minionych epokach. Filozofia wskazuje, że naszej kulturze towarzyszy nie tylko imponujący rozwój nauki. Jesteśmy także na etapie kryzysu rozumienia, czym jest racjonalność. Poszukując źródeł obecnego kryzysu kultury zachodniej, należy uwzględnić szczególnie kryzys pojęcia racjonalności. Zawężenie racjonalności tylko do nauk szczegółowych wpływa na samą koncepcję nauki oraz na ludzką działalność w wymiarze moralności, sztuki i religii. Współczesna teoria racjonalności mocno ogranicza działanie samego rozumu. Filozofia, podejmując różnorodne próby rozumowego poznania świata, powinna przyczynić się do szerszego zakresowo pojmowania racjonalności. Zawężenie pola racjonalnego poznania do poznania wyłącznie naukowego, typowego dla nauk szczegółowych, ogranicza możliwości poznawcze człowieka oraz przyczynia się do fragmentarycznego traktowania nauki⁵⁶. Przewyciężenie tego współczesnego i niepokojącego zjawiska może dokonać się tylko przez przyjęcie odpowiedniej metafizyki, która będzie zawierać analizy antropologiczne, egzystencjalne i religijne. W nowocze-

⁵⁵ Pytanie o granice racjonalności, a także granice kulturowe, należy do najważniejszych pytań współczesnej filozofii i nauki. Dostrzegając problematykę granic, pytamy o nasz świat i nasze w nim miejsce. Badanie kategorii granic dokonywało się pod względem ontologicznym, epistemologicznym, językowym i antropologicznym. Tam, gdzie pojawia się filozofia, występuje również problem granic. Im więcej mówi się o otwartości, tym częściej zacierają się granice. Otwarte doświadczenie postulowane przez metafizyków wiąże się z jakościową zmianą rozumienia granic. Brak wiedzy przyczynia się do zawężenia doświadczenia i sprawia, że eliminujemy albo ograniczamy obszar naszych rozumowych możliwości. Świat nie jest formą zamkniętą, skończoną i spełnioną. Przekraczanie granic jest obowiązkiem człowieka. Świat dzisiejszych doświadczeń i obecnej wiedzy człowieka znajduje się w perspektywie dalszej, większej i nieodgadnionej. W samym człowieku jest coś nieuchwytnego i niepojętego. Doświadczenie skończoności i granic domaga się przyjęcia nieskończoności. Por. M. Szulakiewicz, *Granice jako problem współczesnej kultury. Wprowadzenie*, w: *Granice i ograniczenia. O doświadczeniu granic i ich przekraczaniu*, red. M. Szulakiewicz, Toruń 2010, s. 7–17.

⁵⁶ Por. Z. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?*, Lublin 2007, s. 5–17.

snej kulturze jako alternatywę dla nauk empirycznych i kognitywnych należy zaproponować nową, inspirującą metafizykę (egzystencjalno-religijną), która przewyższy materialistyczną wizję człowieka oraz pomoże ocalić ludzkość i to, co pozostaje cenne w samym człowieku – jego duchowe i egzystencjalne doświadczenia⁵⁷.

On the importance of metaphysics for philosophy and culture

Summary

The article discusses the characteristics of a philosophical and cultural dispute with metaphysics and about metaphysics itself. The criticism of metaphysics and its revival in the nineteenth and twentieth centuries is discussed here. In the first part, the most important philosophical directions dealing with issues of metaphysics are presented: metaphysical idealism, anti-metaphysical positivism and neo-positivism, analytic philosophy versus metaphysics on the example of L. Wittgenstein, the revision of the metaphysical tradition and new investigations in metaphysics. The second part of the article concerns the picture of natural metaphysics including the mathematical-empirical method of researching the world. In the conclusion of the article, a thesis is put forward on searching for new metaphysics which will include a wider sphere of rationality and existential and spiritual experience.

Keywords

metaphysics, philosophy, culture, rationality, existential and spiritual experience, anti-metaphysical directions, positivism, analytic philosophy, Thomistic philosophy

Słowa kluczowe

metafizyka, filozofia, kultura, racjonalność, doświadczenia duchowe i egzystencjalne, kierunki antymetafizyczne, pozytywizm, filozofia analityczna, filozofia tomistyczna

Bibliografia

- Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2010.
Bremer J., *Niekognitywny język religijny w filozofii Ludwika Wittgensteina*, w: *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, red. J. Salamon, Kraków 2016, s. 527–545.
Burzyńska A., Markowski P., *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2009.
Comte A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, tłum. J. K., Warszawa 2009.
Copleston F., *Historia filozofii. Od Fichtego do Nietzschego*, t. VII, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2006.

⁵⁷ Por. R. Tetela, *Antropologiczny wymiar metafizyki religijnej Mikołaja Bierdiajewa w odniesieniu do encykliki Laudato si'*, w: *Wybrane zagadnienia edukacji ekologicznej. Refleksje wokół encykliki Laudato si'*, red. M. Borda, R. Ceglarek, Kraków 2016, s. 35.

- Coreth E., Ehlen P., Haeffner G., Ricken F., *Filozofia XX wieku*, tłum. M.L. Kalinowski, Kęty 2004.
- Coyne G.V., Heller M., *Pojmawalny wszechświat*, tłum. R. Sadowski, Warszawa 2007.
- Czeżowski T., *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Kęty 2004.
- Disse J., *Metafizyka od Platona do Hegla*, tłum. A. Węgrzecki, L. Kusak, Kraków 2005.
- Galarowicz J., *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992.
- Gilson E., *Tomizm*, tłum. J. Rybałta, Warszawa 2003.
- Gomułka J., *Gramatyka wiary. Dziedzictwo Wittgensteinowskiego fideizmu*, Kraków 2011.
- Gurczyńska-Sady K., Sady W., *Wielcy filozofowie współczesności*, Kęty 2012.
- Heller M., *Filozofia nauki*, Kraków 2009.
- Heller M., *Granice nauki*, Kraków 2014.
- Heller M., *Teologia i wszechświat*, Tarnów 2009.
- Krąpiec M., *O rozumienie filozofii*, Lublin 1999.
- Maryniarczyk A., *Aktualność tomizmu*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. M.A. Krąpiec i inni, Lublin 2003, s. 705–739.
- Maryniarczyk A., *Człowiek wobec świata*, Lublin 2009.
- Maryniarczyk A., *Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2001.
- Maryniarczyk A., *Przełom w dziejach polskiej filozofii. Koncepcja filozofii metafizycznej Mieczysława A. Krąpca OP*, „Człowiek w Kulturze” 19(2007), s. 73–97.
- Maryniarczyk A., *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2005.
- Maryniarczyk A., *Tomizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IX, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 503–508.
- Morawiec E., *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 1994.
- Perzanowski J., *Miejsce Wittgensteina w PL-metafizyce*, w: *Ludwig Wittgenstein „przydzielony do Krakowa”*, red. J. Bremer, J. Rothaupt, Kraków 2009, s. 83–123.
- Rożdżeński R., *Problem metafizyki w filozofii I. Kanta oraz M. Heideggera*, Kraków 2006.
- Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 2007.
- Szulakiewicz M., *Granice jako problem współczesnej kultury. Wprowadzenie*, w: *Granice i ograniczenia. O doświadczeniu granic i ich przekraczaniu*, red. M. Szulakiewicz, Toruń 2010, s. 7–17.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii. Filozofia XIX wieku i współczesna*, t. III, Warszawa 2009.
- Tetela R., *Antropologiczny wymiar metafizyki religijnej Mikołaja Bierdiajewa w odniesieniu do encykliki Laudato si’*, w: *Wybrane zagadnienia edukacji ekologicznej. Refleksje wokół encykliki Laudato si’*, red. M. Borda, R. Ceglarek, Kraków 2016, s. 35–51.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2012.
- Wittgenstein L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- Woleński J., *Filozofia polska po 1945 roku*, w: *Historia filozofii polskiej*, red. J. Skoczyński, J. Woleński, Kraków 2010, s. 525–545.
- Woleński J., *Ludwig Wittgenstein o naturze refleksji filozoficznej*, w: *Filozofia XX wieku*, t. II, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002, s. 218–231.
- Woleński J., *Rudolf Carnap jako filozof nauki*, w: *Filozofia XX wieku*, t. II, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002, s. 250–265.

Wolniewicz B., *O Traktacie*, w: *Tractatus Logico-Philosophicus*, L. Wittgenstein, tłum.

B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. VII–XLII.

Wszolek S., *Racjonalność wiary*, Kraków 2003.

Wszolek S., *Metafizyka i język. Spór Carnapa z Heideggerem*, w: *Metafizyka i teologia.*

Debata u podstaw, red. R. Woźniak, Kraków 2008, s. 93–108.

Zdybicka Z., *Bóg czy sacrum?*, Lublin 2007.

Zdybicka Z., *Religia i religioznawstwo*, Lublin 2013.

Anna Zellma¹

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Wydział Teologii

(Nie)kwestionowane granice decyzyjności pedagoga w kształtowaniu obrazu świętości wśród dzieci?

O tym, jak ważna i znacząca jest rola pedagoga w integralnym wychowaniu dzieci, nie trzeba chyba obecnie nikogo przekonywać. Jego aktywność zawodowa w przedszkolu i szkole wiąże się z realizacją różnych celów i zadań opiekuńczych, dydaktycznych, wychowawczych². Obejmuje także często trudne i odpowiedzialne działania ukierunkowane na udzielanie dzieciom wsparcia i pomocy w kształtowaniu obrazu świata, rozpoznawaniu różnych wartości oraz kryteriów i sposobów ich wyboru czy też w nabywaniu podstawowych umiejętności społecznych oraz w formowaniu postaw moralnych i religijnych³. Z tym powiązane jest ukazywanie właściwych wzorców osobowych oraz motywowanie do ich naśladowania. W tak określonej aktywności zawodowej pedagog niejednokrotnie odwołuje się zarówno do własnej wiedzy, osobistych poglądów i przekonań, uznawanych wartości, jak też do doświadczenia i intuicji. Niemniej, istotną rolę spełnia nie tylko obowiązujące pedagoga prawo oświatowe, ale także przyjęta w placówce oświatowej koncepcja wychowania. Wraz z założeniami programowymi zajęć edukacyjnych są to ważne komponenty, które określają kierunek aktywności pedagoga w zakresie integralnego wychowania dzieci. Wpływają one też na decyzje podejmowane przez pedagoga, dotyczące kształtowania obrazu świętości wśród dzieci. Niestety, wciąż niewiele jest opracowań,

¹ Anna Zellma – profesor nauk teologicznych; kierownik Katedry Teologii Pastoralnej i Katechetyki na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie; członek zarządu Stowarzyszenia Katechetów Polskich; konsultor Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski; członek The European Equipe for Catechesis (EEC) i Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Autorka trzech monografii oraz ponad 200 artykułów naukowych i popularnonaukowych z zakresu katechetyki integralnej, pedagogiki chrześcijańskiej i nauk o rodzinie.

² Zob. np. *Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty*, „Dziennik Ustaw” 1991 nr 95, poz. 425 z późn. zm.

³ Zob. tamże; więcej o tym np. w: Cz. Banach, *Wartości w systemie edukacji*, <http://www.wsp.krakow.pl/konspekt/konspekt7/banach7.html> [dostęp 12.10.2016].

które zwracałyby uwagę na te kwestie. Sporadycznie pisze się o roli nauczycieli religii w ukazywaniu postaci świętych jako wzorów osobowych, często jest to ujęcie konfesyjne, wprost związane z działalnością katechetyczną Kościoła katolickiego⁴. Marginalnie traktuje się ważną rolę wszystkich pedagogów, którzy niezależnie od tego, jakie prowadzą zajęcia edukacyjne w przedszkolu i szkole, za istotny uznają chrześcijański system wartości⁵. Dyskusje toczą się natomiast wokół poszukiwania nowych wzorców osobowych i autorytetów⁶. Coraz częściej pedagodzy próbują odwoływać się do postaci fikcyjnych i magicznych, znanych ze współczesnych bajek, filmów i gier komputerowych⁷. Postacie te dostarczają dzieciom wielu informacji o świecie i innych ludziach oraz pozwalają towarzyszyć bohaterom i identyfikować się z nimi, a przez to w znacznym stopniu wpływają na tworzenie się świata dziecięcych znaczeń. Pedagodzy ci upatrują w nich szansę na dialog z wychowankami. Z jednej strony, w odniesieniu do nauczania i wychowania dzieci, jest to uzasadnione, gdyż bazuje na tym, co bliskie dzieciom, z drugiej natomiast (zwłaszcza gdy w zachowaniu bajkowych postaci granica dobra i zła zostaje zatarta, a niekiedy nawet pojawiają się praktyki czysto okultystyczne i magiczne), przyczynić się może do powstania nieprawdziwego obrazu człowieka oraz pograżania się w świat marzeń, fikcji i magii. Nie ma tu miejsca na odwołanie do trwałych, fundamentalnych, a zarazem uniwersalnych wartości, które służą integralnemu wychowaniu dzieci.

W kontekście poczynionych uwag rodzą się następujące pytania: Czy pedagog jest ograniczany w swoich decyzjach dotyczących kształtowania obrazu świętości wśród dzieci, a jeżeli tak, to czym i jaki charakter mają te ograniczenia? Jakimi możliwościami dysponuje pedagog w zakresie przekraczania istniejących ograniczeń związanych z kształtowaniem obrazu świętości wśród dzieci? Szukanie odpowiedzi na tak postawione pytania wymaga najpierw wyjaśnienia pojęć: „pedagog”, „dziecko” i „decyzyjność pedagoga” oraz krótkiego scharakteryzowania procesu kształtowania obrazu świętości wśród dzieci. Pytanie pierwsze składa się z trzech pytań szczegółowych. Należy je jednak potraktować jako oka-

⁴ Zob. np. J. Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń 2006; M. Kasprzak, *Miejsce św. Józefa w katechezie na I, II i III etapie edukacyjnym*, „Katecheta” 58(2012) nr 12, s. 4-10; I. Werbiński, *Błogosławiona Karolina Kózka jako wzór osobowy dla współczesnej młodzieży żeńskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 134(2000), s. 33-40.

⁵ Zob. np. F.W. Wawro (red.), *Pedagog wobec wyzwań współczesności*, Lublin 2010.

⁶ Zob. np. M.A. Bednarska (red.), *O autorytecie w wychowaniu i nauczaniu*, Wrocław 2009; M. Kołodziejski (red.), *Twórcza codzienność w kształceniu i wychowaniu: teoria i praktyka edukacyjna*, Pułtusk 2014; D. Łużyńska (red.), *Autorytet w wychowaniu i edukacji*, Józefów 2013.

⁷ Zob. np. K. Budzyńska, *Bajki terapeutyczne i ich rola*, „Życie Szkoły” 11(2013), s. 8-9; C. Langier, *Bajki i baśnie jako źródło wartości w wychowaniu moralnym dzieci*, w: *Edukacja dziecka wobec wyzwań i zagrożeń ponowoczesności*, red. C. Langier, K. Śleziński, Częstochowa 2014, s. 97-208; E. Lubina (red.), *Małe dziecko w przestrzeni społecznej i edukacyjnej*, Warszawa 2012.

zję do przedstawienia założeń programowych pracy pedagoga w obszarze kształtowania obrazu świętości wśród dzieci oraz zalecanych rozwiązań metodycznych. Znaczące wydaje się przy tym odwołanie do takich dokumentów oświatowych, jak np. „Ustawa o systemie oświaty”⁸, „Karta nauczyciela”⁹, „Podstawa programowa kształcenia ogólnego”¹⁰ i „Program wychowawczy przedszkola lub szkoły”¹¹. Odpowiedź na pytanie drugie sprowadza się do ukazania możliwości przekraczania barier związanych z kształtowaniem obrazu świętości wśród dzieci poprzez zaprezentowanie innowacji pedagogicznych służących temu celowi.

Uwagi definicyjne

Pojęcia kluczowe dla niniejszego opracowania są powszechnie stosowane zarówno w naukach społecznych i teologicznych, jak też w mowie potocznej. Z uwagi na ich szeroki, a niekiedy pozbawiony precyzji obszar semantyczny, na potrzeby niniejszego tekstu należy je doprecyzować.

Przez pojęcie „pedagog” w niniejszym opracowaniu rozumie się osobę zatrudnioną w przedszkolu lub szkole, która posiada odpowiednie (określone w prawie oświatowym) kwalifikacje do pracy w charakterze nauczyciela prowadzącego zajęcia edukacyjne lub do pracy na stanowisku pedagoga¹². Aktywność zawodowa tej osoby koncentruje się wokół realizacji zadań dydaktyczno-wychowawczych i profilaktycznych, określonych m.in. w programie wychowawczym i profilaktycznym placówki opiekuńczo-wychowawczej lub oświatowej oraz w podstawie programowej kształcenia ogólnego. Takie rozumienie pojęcia „pedagog” nie ogranicza się tylko do czynności zawodowych wykonywanych w ramach zatrud-

⁸ Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty, poz. 425 z późn. zm.

⁹ Ustawa z dnia 26 stycznia 1982 r. Karta Nauczyciela, „Dziennik Ustaw” z 1982 nr 3, poz. 19, z późn. zm. tekst jednolity „Dziennik Ustaw” 2016 r. poz. 1379.

¹⁰ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 17 czerwca 2016 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 1. Podstawa programowa wychowania przedszkolnego dla przedszkoli oraz innych form wychowania przedszkolnego, „Dziennik Ustaw” z 2016, poz. 895; Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 17 czerwca 2016 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 2. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkół podstawowych, „Dziennik Ustaw” z 2016, poz. 895.

¹¹ Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty, poz. 425 z późn. zm.; Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 18 sierpnia 2015 r. w sprawie zakresu i form prowadzenia w szkołach i placówkach systemu oświaty działalności wychowawczej, edukacyjnej, informacyjnej i profilaktycznej w celu przeciwdziałania narkomanii, „Dziennik Ustaw” z 2015, poz. 1249.

¹² Zob. np. Cz. Kupisiewicz, M. Kupisiewicz, *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 2009, s. 132; B. Milerski, B. Śliwierski (red.), *Pedagogika. PWN Leksykon*, Warszawa 2000, s. 144; W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 1998, s. 285.

nienia na stanowisku pedagoga w przedszkolu lub szkole. Przeciwnie, odnosi się do wszystkich nauczycieli, którzy posiadają odpowiednie kwalifikacje pedagogiczne do pracy zarówno w przedszkolu i szkole, jak też do prowadzenia zajęć pozaszkolnych.

Kolejnym kluczowym dla niniejszego opracowania pojęciem jest pojęcie „dziecko”. Wskazuje ono na wychowanków w okresie wczesnego dzieciństwa (3-6 rok życia) i późnego dzieciństwa (7-10 rok życia)¹³. Pierwszy z wymienionych etapów rozwoju obejmuje dzieci w tzw. wieku przedszkolnym. Drugi natomiast odnosi się do dzieci w tzw. młodszym wieku szkolnym. Na tych etapach rozwoju daje się zauważyć u dzieci dynamiczne przemiany nie tylko w sferze fizycznej, ale także intelektualnej, emocjonalnej i społecznej. Dzieci są aktywnym podmiotem edukacji przedszkolnej i szkolnej, których psychika jest szczególnie podatna na wpływy wychowawców, co wydaje się znaczące dla aktywności pedagoga, związanej z kształtowaniem obrazu świętości wśród tej grupy wychowanków.

Na potrzeby niniejszych analiz przyjmuje się również, że termin „decyzyjność pedagoga” oznacza możliwość decydowania¹⁴ przez niego o podejmowanych działaniach dydaktyczno-wychowawczych. Możliwość ta wiąże się bezpośrednio ze specyficznym podejściem do zadań określonych w prawie oświatowym, programie wychowawczym i profilaktycznym oraz w programach kształcenia i w podręcznikach do nauczania określonego przedmiotu, stawianych pedagogom. Pośrednio wskazuje, że pedagog może sam podejmować decyzje w obszarze zadań, które ma realizować. Chodzi tu nie tyle o możliwość wyboru celów i treści, ile o sposób ich prezentowania i akcentowania. Nie mniej istotne jest kierowanie się w swojej pracy i życiu osobistym uniwersalnymi wartościami oraz odwoływanie do nich w procesie nauczania i wychowania dzieci. Tego rodzaju wartości spełniają ważną rolę w ukazywaniu dzieciom właściwego obrazu świętości i motywowaniu ich do naśladowania świętych osób.

Kształtowanie obrazu świętości wśród dzieci

Nie ulega wątpliwości, że kształtowanie obrazu świętości integralnie wiąże się z rozwojem życia religijnego¹⁵. Dotyczy bowiem wyobrażeń, jakie czło-

¹³ Tamże, s. 82; D. Waloszek, *Dziecko*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. 1, Warszawa 2003, s. 883-895.

¹⁴ *Decyzyjność*, <http://sjp.pwn.pl/sjp/>; 3028672 [dostęp 10.10.2016].

¹⁵ Warto zauważyć, że w literaturze to zagadnienie nie występuje wprost. W analizach poświęconych rozwojowi religijnemu autorzy sporadycznie piszą o roli świętych, np. w kontekście kształtowania się obrazu Boga i wychowaniu do świętości. Zob. np. S. Kulpaczyński, *Psychologia rozwojowo-wychowawcza nie tylko dla katechetów*, Lublin 2009; Z. Marek, M. Szczęsny, B. Szolęda, T. Warchał, *Bóg w przedszkolu i szkole. Zarys katechezy przedszkolnej i wczesnoszkolnej*, Kraków 2000; P. Mąkosa, *Rola katechezy w kształtowaniu obrazu Boga u dzieci w młodszym wieku szkolnym*, w: *Katecheza dzieci*, red. M. Zajac. Lublin 2009, s. 169-185.

wiek ma zarówno na temat Boga, jak i świętości konkretnych osób – nie tylko ogłoszonych przez Kościół błogosławionymi lub kanonizowanymi, ale także pojedynczych ochrzczonych, pełniących różne funkcje we wspólnocie Kościoła. Na obraz świętości składają się m.in. cechy przypisywane Bogu, który ze swej natury jest święty oraz osobom wyjątkowo bliskim Bogu, powołanym do szczególnej misji w Kościele i świecie¹⁶. Obok tego znaczące są wyobrażenia dziecka na temat powołania osób ochrzczonych do naśladowania Chrystusa w jego świętości oraz dążenia do doskonałości we wszystkich sferach aktywności i na każdym etapie życia poprzez ascezę, modlitwę wspólnotową i indywidualną, ewangeliczne przeżywanie cierpienia, pracę, apostołstwo i kierownictwo duchowe¹⁷. Wyobrażenia na temat świętości spełniają ważną rolę w rozwoju religijnym człowieka, a zwłaszcza w odkrywaniu sposobów życia Ewangelią w codziennym życiu oraz naśladowaniu Chrystusa w różnych sytuacjach, m.in. poprzez uczciwą naukę i pracę, życie w prawdzie, okazywanie szacunku innym ludziom, troskę o biednych, chorych, starszych i potrzebujących pomocy, zaangażowanie na rzecz budowania pokoju w rodzinie, szkole, społeczności lokalnej, ojczyźnie czy też udział w różnego rodzaju inicjatywach wolontariackich. Co więcej, mają one charakter dynamiczny. Kształtują się bowiem przez całe życie człowieka i pod wpływem wielu czynników. U ich podstaw znajduje się wiedza i przeżycia z okresu wczesnego dzieciństwa, które w ciągu rozwoju osobowego i religijnego ulegają pewnym zmianom¹⁸. Często jednak wyobrażenie osoby świętej, ukształtowane w dzieciństwie, jest utrwalane. Trudno je modyfikować i korygować, zwłaszcza że współcześnie środowisko rodzinne nie sprzyja wychowaniu do świętości¹⁹.

Uwzględniając stwierdzenia psychologów na temat rozwoju dziecka w wieku przedszkolnym (3-7 r.ż.)²⁰, można przyjąć, że dokonujące się zmiany rozwojowe w tym okresie sprzyjają również kształtowaniu się obrazu świętości. Wiążą się

¹⁶ Szerzej na temat świętości zob. np. G. Baran, *Świętość. II. W Biblii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, kol. 401-403; A. Rybicki, *Świętość. III. W teologii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, kol. 403-404.

¹⁷ Tamże; zob. także P. Królikowski, M. Rusecki, *Świętość Kościoła*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, kol. 404-407.

¹⁸ Por. np. K. Furmanik, *Wczesne uwarunkowania obrazu Boga*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/1/IP/kf_obraz-boga.html, [dostęp: 22.10.2016], s. 1-8; A. Żurek, *Style wychowania doświadczone w dzieciństwie jako korelaty religijności osób dorosłych. Pilotażowe badania empiryczne wśród rodziców dzieci przygotowujących się do sakramentu Eucharystii*, „Studia Paradyks” 25(2015), s. 229-246.

¹⁹ S. Kułpaczyński, *Psychologia rozwojowo-wychowawcza nie tylko dla katechetów*, s. 80-81, 111-117, 140-144.

²⁰ Zob. np. tamże; A.I. Brzezińska, K. Appelt, B. Ziółkowska, *Psychologia rozwoju człowieka*, Sopot 2016; M. Cholewa, *Psychologia rozwojowa*, Kraków 2015; M. Przetacznik-Gierowska, G. Makiello-Jarża, *Psychologia rozwojowa i wychowawcza wieku dziecięcego*, Warszawa 1992; H.R. Schaffer, *Psychologia dziecka*, Warszawa 2005.

bowiem z rozwojem emocjonalnym, społecznym i religijnym dziecka. Zdobywając nowe doświadczenia, dziecko stawia pytania o poznawaną rzeczywistość, co przyczynia się nie tylko do odkrywania otaczającego świata, ale także do rozpoznawania ważnych postaci i upodabniania się do nich²¹. Stopniowo dziecko nawiązuje kontakt z osobami spoza rodziny, odnajduje własne miejsce w gronie rówieśników i innych osób. Procesom tym towarzyszy odkrywanie różnorodnych reguł postępowania i stosowanie ich w kontaktach międzyludzkich²². Dziecko próbuje – głównie na drodze identyfikowania się i naśladowania – upodabniać się do znaczących dla niego osób dorosłych i rówieśników oraz postaci z bajek, opowiadań i filmów. Uczy się rozpoznawać to, co dobre, i to, co złe, interpretować codzienne doświadczenia, odkrywać piękno świata oraz wartościować przez pryzmat otaczających je ludzi²³. Dziecko w wieku przedszkolnym zaczyna przejmować od dorosłych system zasad oraz norm społecznych i religijnych, liczyć się z tymi normami i zgodnie z nimi postępować²⁴. Stara się też naśladować praktyki religijne dorosłych, co sprzyja socjalizacji²⁵, a jednocześnie zapoczątkowuje proces kształtowania się obrazu świętości u dziecka. Pomoc rodziców, krewnych, starszego rodzeństwa i nauczycieli w poprawnej interpretacji codziennych doświadczeń dziecka, zwłaszcza ukazywanie codziennych sytuacji jako okazji do poznawania Boga i naśladowania Go, modlitwy, okazywania miłości Bogu i bliźnim oraz do czynienia dobra (np. podczas zabawy, drobnych obowiązków, nauki, zajęć w przedszkolu), sprzyja kształtowaniu obrazu świętości. Pozwala bowiem udzielać dzieciom pomocy nie tylko w odkrywaniu, że świętym jest Bóg, ale także, że do świętości są powołani wszyscy – niezależnie np. od wieku, wyglądu zewnętrznego, posiadanych talentów, wykształcenia, miejsca zamieszkania. W tym kontekście ważne miejsce zajmuje ukazywanie dzieciom, kto może zostać świętym i dlaczego. Chodzi tu zwłaszcza o wspieranie wychowanków w wieku przedszkolnym w zrozumieniu prawdy, że świętość nie jest czymś wyjątkowym, lecz wiąże się z dobrym zachowaniem, przestrzeganiem zasad obowiązujących w domu i przedszkolu, czynieniem dobra, oraz okazywaniem miłości Bogu i bliźnim w codziennych, małych i drobnych zdarzeniach (np. podczas zabawy w przedszkolu i w domu, wykonywaniu drobnych czynności, o które proszą rodzice). Stąd też, za istotne w procesie kształtowania obrazu świętości wśród dzieci w wieku przedszkolnym, należy uznać powiązanie treści zarówno ze stawianymi przez dziecko pytaniami, jak też z jego codziennymi doświadczeniami. Wówczas udzielane wychowankowi odpowiedzi i prowadzone pogadanki stają

²¹ S. Kulpażyński, *Psychologia rozwojowo-wychowawcza nie tylko dla katechetów*, s. 33-124.

²² Tamże.

²³ Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010, s. 16.

²⁴ Tamże, s. 15-16.

²⁵ Tamże.

się okazją do poznawania podstawowych pojęć religijnych i modlitw, odkrywania, na czym polega świętość oraz motywowania do kontaktowania się z Bogiem i naśladowania Go. Mogą też pomóc w odkrywaniu, kim są święci i budowaniu ich prawdziwego obrazu oraz w kształtowaniu przyjaznego odniesienia do innych i rozwijaniu umiejętności społecznych, które są niezbędne w traktowaniu innych ludzi z miłością, dobrocią, życzliwością i troską²⁶.

W kolejnym etapie rozwoju, określanym terminami „okres wczesnoszkolny”, „młodszy wiek szkolny”, „późne dzieciństwo” (od 7 r.ż. do 10 r.ż.)²⁷, zwiększa się samodzielność dziecka. Jego aktywność przechodzi od zabawy do uczenia się. Dziecko podejmuje nowe role społeczne w różnych środowiskach (np. w rodzinie, szkole, grupie rówieśniczej)²⁸. Na bazie dotychczasowego poziomu rozwoju umysłowego, emocjonalnego, społecznego oraz fizycznego następuje rozwój wrażeń, spostrzeżeń, mowy i pamięci logicznej. Kształtują się również pojęcia i postawy wobec świata, innych osób i siebie samego²⁹. Dziecko stopniowo ujawnia tendencję do uczestnictwa w życiu społecznym (np. w klasie, szkole, na zajęciach pozalekcyjnych i pozaszkolnych). W coraz większym stopniu potrafi liczyć się ze zdaniem grupy i ocenami nauczyciela oraz panować nad własnymi emocjami. W wieku ok. 10 lat dziecko przechodzi od akceptacji norm moralnych, dokonującej się pod naciskiem autorytetu dorosłych i z uwagi na sankcje zewnętrzne (stadium moralności heteronomicznej), a zaczyna je przestrzegać ze względu na potrzebę pozyskania sympatii otoczenia, opinię środowiska i zabieganie o aprobatę (stadium socjonomicznej)³⁰. To przechodzenie na wyższy poziom rozwoju moralnego sprzyja ukazywaniu dzieciom właściwego obrazu świętości oraz organizowaniu różnych form aktywności społecznej, które umożliwiają czynienie dobra i okazywanie miłości bliźnim. Z tym wiąże się również potrzeba wzbudzania wśród wychowanków w młodszy wiek szkolny motywacji do aktywnego udziału w różnych formach wolontariatu i dobrego, społecznie pożądanego, postępowania w domu, szkole, w grupie rówieśniczej. W ten sposób można nie tylko mówić o świętości, ale także wspierać dzieci w kształtowaniu postawy zaufania Bogu, pokładania w Nim nadziei oraz naśladowania Chrystusa

²⁶ Tamże.

²⁷ Ten etap rozwoju dziecka nazywany jest także późnym dzieciństwem. Zob. R. Stefańska-Klar, *Późne dzieciństwo. Młodszy wiek szkolny*, w: *Psychologia rozwoju człowieka*, t. 2, *Charakterystyka rozwoju człowieka*, red. B. Harwas-Napierała, J. Trempała, Warszawa 2000, s. 130-162; L. Wołoszynowa, *Młodszy wiek szkolny*, w: *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, red. M. Żebrowska, Warszawa 1982, s. 522-663.

²⁸ Tamże.

²⁹ P.K. Smith, *Rozwój społeczny*, w: *Psychologia rozwojowa*, red. P.E. Bryant, A.M. Colman, tłum. A. Bezwińska-Walerjan, Poznań 1995, s. 65-66.

³⁰ S. Kulpaczyński, *Psychologia rozwojowo-wychowawcza nie tylko dla katechetów*, s. 137-144.

i świętych poprzez uczynki miłosierdzia i świadectwo wiary w szkole, w rodzinie, w kontaktach rówieśniczych.

W procesie kształtowania obrazu świętości wśród dzieci w młodszym wieku szkolnym istotną rolę spełniają zmiany rozwojowe dotyczące sfery życia religijnego. Religijność uczniów w wieku wczesnoszkolnym ma charakter autorytarno-moralny³¹. Jej cechą charakterystyczną jest dominacja uzewnętrznionych form, uzależnionych od autorytetu i wzoru osób znaczących, a szczególnie rodziców i wychowawców³². Praktyki religijne (w tym także modlitwa) traktowane są w kategoriach obowiązku i posłuszeństwa ze względu na osoby starsze. Stąd też uwidacznia się w nich wyraźnie naśladownictwo. Dzieci postrzegają Boga głównie jako stróża powinności moralnych i religijnych, a nie jako źródło i cel. Ich religijność cechuje też rytualizm. Dzieci w okresie wczesnoszkolnym „mechanicznie ujmują relacje między znakami materialnymi i religijnymi a ich duchowymi skutkami”³³. Stopniowo jednak angażują się w praktyki religijne. U niektórych dzieci uwidacznia się szczególna wrażliwość na modlitwę oraz wspólnotę religijną i świętych. Odpowiednie przygotowanie i przeżycie sakramentu pokuty i pojednania oraz Eucharystii sprzyja rozbudzaniu pragnienia naśladowania Chrystusa w czynieniu dobra. Wymaga jednak nie tylko przekazu odpowiednich wiadomości, ale także organizacji doświadczeń związanych z realizacją przykazania miłości Boga i bliźniego oraz świadectwa wiary zarówno rodziców, jak i wychowawców.

Założenia programowe pracy pedagoga

U podstaw aktywności zawodowej pedagoga, jak już wyżej zauważono, znajduje się m.in. „Ustawa o systemie oświaty”, „Karta nauczyciela” oraz „Podstawa programowa kształcenia ogólnego” i program wychowawczy przedszkola lub szkoły, w której pedagog jest zatrudniony. Wymienione akty i regulacje prawne odnoszą się do różnych obszarów zaangażowania pedagoga. Wprost nie traktują o zadaniach związanych z kształtowaniem obrazu świętości. W założeniach dotyczących nauczania i wychowania w przedszkolach i szkołach oraz innych placówkach oświatowo-wychowawczych za istotne uznaje się jednak respektowanie chrześcijańskiego systemu wartości i integralnie z nim związanych uniwersalnych zasad etyki³⁴. Oznacza to, że w aktywności dydaktyczno-wychowawczej

³¹ Tamże; Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, s. 26-28.

³² S. Kulpaczyński, *Psychologia rozwojowo-wychowawcza nie tylko dla katechetów*, s. 147-148.

³³ Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, s. 27.

³⁴ Zob. np. *Preambula Ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty*, poz. 425 z późn. zm.

pedagog zobowiązany jest kierować się takimi wartościami, jak np. prawda, dobro, piękno, miłość, życie, zdrowie. Z tym wiąże się prawdomówność, odpowiedzialność, rzetelność, mądrość, cierpliwość, wyrozumiałość, pokora, zdolność do ofiary i poświęcenia dla innych, umiejętność udzielania dobrej rady i wsparcia, łagodność, wierność, opanowanie, wytrwałość, gotowość do wybaczenia³⁵. Wspierając uczniów w integralnym rozwoju, pedagog nie tylko ma przekazywać wiedzę na temat uniwersalnych wartości i ich roli w życiu człowieka, ale także wspierać w kształtowaniu „poczucia odpowiedzialności, miłości ojczyzny i poszanowania dla polskiego dziedzictwa kulturowego, przy jednoczesnym otwarciu na wartości kultur Europy i świata”³⁶. Do jego zadań należy również stwarzanie wychowankom warunków niezbędnych do rozwoju intelektualnego, emocjonalnego, społecznego, moralnego i duchowego oraz towarzyszenie w podejmowaniu decyzji moralnych³⁷. Wśród tak ogólnie określonych zadań ważne miejsce zajmuje wspieranie dzieci w nabywaniu umiejętności odróżniania tego, co dobre, od tego, co złe, czyli wartości od antywartości. Niemniej istotną rolę spełnia motywowanie wychowanków do wyboru tego, co jest dobre, co nadaje sens ludzkiej egzystencji oraz umożliwianie samodoskonalenia się i pogłębiania więzi międzyludzkich. Jednocześnie pedagog ma towarzyszyć dzieciom w kształtowaniu zdolności kontrolowania negatywnych emocji, przezwyciężania egocentryzmu oraz nawiązywania serdecznych i życzliwych kontaktów z rówieśnikami³⁸. Co więcej, w aktywności zawodowej pedagoga za istotne uznaje się przypominanie wychowankom o godności każdego człowieka, tolerancji, niewyrządzaniu krzywdy innym, uczciwości, wartości życia od poczęcia do naturalnej śmierci, szacunku dla innych, miłości, odpowiedzialności, prostocie i pokorze³⁹. To właśnie pedagog, w oparciu o założenia programowe nauczania i wychowania zapisane m.in. w „Podstawie programowej kształcenia ogólnego” oraz w programie wychowawczym przedszkola lub szkoły, w której pracuje, zobowiązany jest odwoływać się do takich wartości, jak: rodzina, przyjaźń, patriotyzm, zdrowie,

³⁵ Zob. więcej o tym np. w: E. Kobyłecka, *Edukacja aksjologiczna w przestrzeni szkolnej codzienności*, w: *Codziennosc szkoły. Uczeń*, red. E. Bochno, I. Nowosad, M.J. Szymański, Kraków 2014, s. 131-141.

³⁶ *Preambuła Ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty*, poz. 425 z późn. zm.

³⁷ Tamże.

³⁸ *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 17 czerwca 2016 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 1. Podstawa programowa wychowania przedszkolnego dla przedszkoli oraz innych form wychowania przedszkolnego*, poz. 895; *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 17 czerwca 2016 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 2. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkół podstawowych*, poz. 895.

³⁹ *Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty*, poz. 425 z późn. zm.; *Ustawa z dnia 26 stycznia 1982 r. Karta Nauczyciela, tekst jednolity ze zmianami*, poz. 1379.

uczciwość, Bóg, honor, ojczyzna, dążenie do doskonałości we wszystkich wymiarach życia⁴⁰. Tak więc, obok wartości witalnych, pedagog ma uwzględniać wartości duchowe i religijne. Do jego zadań należy nie tylko przekaz wiedzy na temat wartości, ale również rozwijanie umiejętności współdziałania w grupie, podejmowanie różnych form aktywności na rzecz innych, zwłaszcza biednych, chorych, starszych, samotnych i angażowanie się w budowanie pokoju i jedności w najbliższym otoczeniu (np. w rodzinie, szkole, grupie rówieśniczej)⁴¹. Pedagog w aktywności dydaktyczno-wychowawczej nie może zatem ograniczać się do przekazu wiedzy na temat wartości witalnych, duchowych i absolutnych, ale zobowiązany jest organizować sytuacje edukacyjne, które mają na celu wspieranie dzieci, stosownie do ich właściwości rozwojowych, w akceptowaniu, wyborze i kierowaniu się w życiu wartościami duchowymi i absolutnymi. Stąd też w pracy pedagoga ważne miejsce zajmują odpowiednie rozwiązania organizacyjne i metodyczne, które pozwalają dzieciom zdobywać nowe doświadczenia, rozwijać umiejętność odróżniania wartości od pseudowartości, motywują dzieci do interioryzacji autentycznych wartości i respektowania ich m.in. w domu, w szkole, w kontaktach z rówieśnikami i dorosłymi⁴².

Wyżej opisane założenia programowe pracy pedagoga są niepodważalne i bezsporne. Bazują na naturalnych potrzebach człowieka. Wymagają dostosowania do predyspozycji rozwojowych oraz uwarunkowań społecznych. Obejmują wszystkie sfery życia dziecka, a więc fizyczną, psychiczną, duchową i społeczną. Normują sposób odniesienia i zachowania wobec Boga, innych ludzi i ojczyzny. Wpływają na decyzje i postępowanie dzieci, a przez to na jakość ich życia. Wskazują też na znaczenie procesów internalizacji, dzięki którym wychowankowie nabierają przekonania, że proponowane przez pedagogów wartości są realne, słuszne i godne uwagi⁴³. I chociaż zakładane w prawie oświatowym wartości nie odnoszą się wprost do pojęcia „świętość”, to jednak wiążą się integralnie z tą problematyką. Określają one podstawowe ramy pracy pedagoga w zakresie kształtowania obrazu świętości wśród dzieci. Wartości wskazują na cele i zadania pracy pedagoga. Co ważne, tylko pozornie ograniczają jego aktywność

⁴⁰ Tamże; *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 17 czerwca 2016 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 1. Podstawa programowa wychowania przedszkolnego dla przedszkoli oraz innych form wychowania przedszkolnego*, poz. 895; *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 17 czerwca 2016 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 2. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkół podstawowych*, poz. 895.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże; zob. więcej o tym w: E. Kobylecka, *Edukacja aksjologiczna w przestrzeni szkolnej codzienności*, s. 131-141.

⁴³ Tamże.

dydaktyczno-wychowawczą. Z uwagi na ich niezaprzeczalny, ponadczasowy, wielowymiarowy i uniwersalny charakter, spełniają ważną rolę m.in. w procesie wspierania dzieci w samopoznaniu i samorozumieniu, przeżywaniu i rozumieniu wartości, odróżnianiu wartości od pseudowartości, formowaniu sumienia, rozwijaniu wrażliwości na potrzeby innych osób oraz kształtowaniu pożądanych społecznie cech osobowości i postaw moralnych⁴⁴. Odniesienie do wartości witalnych, duchowych i absolutnych pozwala pedagogom na podejmowanie różnych inicjatyw, które służą nie tylko stymulowaniu wielostronnej aktywności dzieci, ale także pozwalają kształtować wśród nich właściwy obraz świętości. Wartości spełniają bowiem ważną rolę w rozbudzaniu wśród dzieci pragnienia ofiarowania siebie Bogu i bliźnim w codziennym życiu, np. podczas nauki i zabawy, w kontaktach z rodzicami, rodzeństwem, rówieśnikami. Respektowanie przez dzieci podstawowych wartości w codziennym życiu (np. w szkole, w rodzinie, na placu zabaw, podczas zajęć pozalekcyjnych i pozaszkolnych) pozwala właściwie rozwiązywać codzienne problemy, dokonywać trafnych wyborów, czynić dobro, być uprzejmym, uczynnym, radosnym, cierpliwym i życzliwym oraz gotowym do obrony słabszych i współpracy w grupie, a przez to upodabniać się do Boga.

Rozwiązania metodyczne

Wynikające z założeń programowych pracy pedagoga granice decyzyjności w zakresie kształtowania obrazu świętości wśród dzieci, obok wymagań programowych w zakresie celów kształcenia i treści dydaktyczno-wychowawczych oraz zadań edukacyjnych, obejmują również rozwiązania metodyczne. W wyżej wymienionych dokumentach oświatowych określa się bowiem w sposób ogólny warunki i sposoby pracy pedagoga w zakresie nauczania i wychowania, uwzględniając przy tym możliwości i potrzeby rozwojowe dzieci⁴⁵.

Zgodnie z założeniami programowymi, pedagog w wychowaniu przedszkolnym ma stwarzać dzieciom okazje do uczenia się w toku organizowanych zabaw, gier, zajęć sportowych, obserwacji przyrodniczych i różnych prac (np. porządkowych, gospodarczych, ogrodniczych)⁴⁶. Takie zadanie wynika wprost

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 17 czerwca 2016 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 1. Podstawa programowa wychowania przedszkolnego dla przedszkoli oraz innych form wychowania przedszkolnego*, poz. 895; *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 17 czerwca 2016 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 2. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkół podstawowych*, poz. 895.

⁴⁶ *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 17 czerwca 2016 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego*

z potrzeb i możliwości rozwojowych wychowanków. Niemniej istotne wydaje się również zobowiązanie pedagogów do włączania rodziców w proces realizacji założeń programowych wychowania przedszkolnego m.in. poprzez współdecydowanie w sprawach wychowawczych i organizowanie wydarzeń z udziałem dzieci i ich rodziców⁴⁷. Z kolei w szkole podstawowej – na etapie edukacji wczesnoszkolnej – osiąganiu zakładanych celów i treści służą zróżnicowane, dostosowane do możliwości rozwojowych uczniów, metody nauczania i środki dydaktyczne, wzbogacone o zabawy i gry edukacyjne oraz sytuacje zadaniowe⁴⁸. Wskazuje się też na konieczność łączenia w pracy pedagogicznej z dziećmi różnych rozwiązań metodycznych oraz pobudzania wyobraźni, prowadzenia dialogu i koordynowania działań zespołowych (w małych grupach)⁴⁹. Co więcej, „ze względu na specyfikę dziecięcego rozumowania”⁵⁰, w trakcie zajęć za istotną w pracy pedagoga uznaje się „analizę zachowania postaci literackich (z baśni, bajek, opowiadań itp.), filmowych i telewizyjnych”⁵¹. Zastosowanie przez pedagoga tego rodzaju rozwiązań metodycznych sprzyja osiąganiu celów związanych ze wspieraniem dzieci w rozwijaniu cech osobowości, które są konieczne do aktywnego, odpowiedzialnego, respektującego podstawowe zasady i wartości uczestnictwa w życiu społecznym. Stanowi zatem okazję do kształtowania postaw, jakimi odznaczają się osoby, które dążą do świętości. Niezwykle istotną rolę spełniają jednak odpowiednie, zaprojektowane przez pedagoga i zastosowane podczas zajęć edukacyjnych, sytuacje aksjologiczne, czyli „konstrukty teoretyczne odwzorowujące rzeczywiste funkcjonowanie wartości w świecie”⁵². Punktem wyjścia każdej tego rodzaju sytuacji jest człowiek i jego postępowanie, w którym uwidaczniają się m.in. stawiane przez niego cele, aspiracje i dążenia życiowe, dokonywane wybory oraz podejmowane decyzje i działania ukierunkowane na rozwiązywanie problemów życiowych⁵³. Aktywny udział dzieci w różnych sytuacjach aksjologicznych sprzyja przeżywaniu i rozumieniu wartości oraz konfrontowaniu swoich dotychczasowych

go w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 1. Podstawa programowa wychowania przedszkolnego dla przedszkoli oraz innych form wychowania przedszkolnego, poz. 895.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 17 czerwca 2016 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 2. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkół podstawowych, poz. 895.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 17 czerwca 2016 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 2. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkół podstawowych, poz. 895.

⁵¹ Tamże.

⁵² E. Kobylecka, *Edukacja aksjologiczna w przestrzeni szkolnej codzienności*, s. 136.

⁵³ Tamże.

poglądów i postaw⁵⁴. Motywuje też do dialogu na temat wybieranych przez siebie wartości i akceptowanych sposobów postępowania wobec innych osób. Uwrażliwia przy tym na prawdę, dobro, piękno i miłość. Pozwala dostrzec ambiwalencję tych wartości w świecie oraz konsekwencje dokonywanych wyborów. Wzmacnia też przekaz wiedzy, rozbudza pragnienie bycia dobrym i szlachetnym oraz motywuje do rozwoju cech osobowości człowieka, który pragnie być świętym. Dostarcza bowiem bodźców umożliwiających zrozumienie, co oznaczają słowa „taki mały taki duży może świętym być”⁵⁵, a przy tym sprzyja rozwijaniu umiejętności życia prawdą o sobie oraz skłania do refleksji nad własnym postępowaniem i motywuje do czynienia dobra w najbliższym otoczeniu (np. w rodzinie, szkole).

Aby stosowane przez pedagoga rozwiązania metodyczne okazały się skuteczne i przyczyniały się do kształtowania właściwego obrazu świętości, konieczne jest oddziaływanie własnym przykładem. Dziecko w wieku przedszkolnym i wczesnoszkolnym uczy się głównie przez obserwację i naśladownictwo tych, którzy są dla niego autorytetem⁵⁶. Potrzebuje zatem wzorców nie tylko w postaci rodziców, ale również pedagogów. Ucząc się od znaczących dla niego osób dorosłych, dziecko doświadcza, na czym polega bycie świętym w codziennym życiu. Dobra znajomość dzieci, ich potrzeb, poglądów i preferencji aksjologicznych, empatia oraz miłość i szacunek okazywany wychowankom, motywują do postrzegania pedagoga jako autorytetu i naśladowania go w dobrym postępowaniu.

Innowacje pedagogiczne

Współczesne dziecko napotyka na wiele trudności w zakresie rozpoznawania wartości świętości, odróżniania tego co dobre od tego co złe, zwłaszcza że kultura ponowoczesności narzuca niewłaściwe obrazy i postawy wobec życia, śmierci, starości, samego siebie, drugiego człowieka i Boga⁵⁷. Na przykład, zaczerpnięte z kultury amerykańskiej i szeroko rozpowszechnione w kulturze europejskiej święto Halloween, sprzyja wzbudzaniu wśród dzieci zainte-

⁵⁴ Tamże, s. 136-137.

⁵⁵ Arka Noego, Święty uśmiechnięty, <https://www.youtube.com/watch?v=-Pjn0ARITRY> [dostęp 12.10.2016].

⁵⁶ Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, s. 15-17; 26-28.

⁵⁷ Zob. o tym np. w: M. Dziewiecki, *Ponowoczesność – człowiek – wychowanie*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/ID/ponowoczesnosc_wychowanie.html [dostęp 12.10.2016], s. 1-6; A. Schmidt, *Sytuacja dziecka w obecnym świecie – blaski i cienie współczesnego dzieciństwa*, <http://blizejprzedszkola.pl/temat-38,890,sytuacja-dziecka-w-obecnym-swiecie> [dostęp 12.10.2016], s. 1-4.

resowania magią, czarami, upiorami i złymi duchami⁵⁸. W Polsce tego dnia coraz więcej dzieci przebiera się za czarownicę, wampira, ducha czy diabła, aby wzbudzić w czasie zabawy grozę, strach, lęk wśród innych osób (także dorosłych). Chrześcijańska tradycja uroczystości Wszystkich Świętych wśród dzieci przestaje odgrywać znaczącą rolę. Zwycięża natomiast moda i presja medialno-finansowa, która utrwała nowy, pozornie niewinny, neopogański styl zabawy w dniach poprzedzających uroczystość Wszystkich Świętych i wspomnienie Wszystkich Wiernych Zmarłych⁵⁹. W tej sytuacji potrzebne jest zaangażowanie pedagoga w poszukiwanie nowych, niekonwencjonalnych rozwiązań programowych i metodycznych, które mają na celu modyfikację oraz poszerzenie realizowanych w przedszkolu i w szkole działań w obszarze kształtowania obrazu świętości wśród dzieci. Niewątpliwie na uwagę zasługują bale „Wszystkich Świętych”, organizowane dla chętnych dzieci, ich rodziców i rodzeństwa we współpracy z parafią, na terenie której znajduje się szkoła oraz gry edukacyjne promujące wartości na przykładzie konkretnych postaci świętych⁶⁰. Niemniej istotne znaczenie wychowawcze mają projekty edukacyjne z udziałem dzieci i ich rodziców czy też koncerty, inscenizacje, konkursy i festyny rodzinne poświęcone problematyce świętości. Mogą być one okazją do wspólnej zabawy i promocji uniwersalnych wartości. Służą też budowaniu więzi w rodzinie oraz integracji społecznej.

Podobne znaczenie wychowawcze ma organizowanie „Dnia Anioła” w przedszkolu lub w szkole⁶¹. Tego rodzaju rozwiązanie metodyczne nie tylko sprzyja dobrej zabawie, ale także stwarza okazję do podejmowania bezinteresownych form pomocy osobom chorym, samotnym, wykluczonym społecznie. W praktyce „Dzień Anioła” może być także okazją do czynienia dobra w społeczności szkol-

⁵⁸ Szerzej na ten temat pisze np. J. Cielecki, *Nie igrac z Halloween*, <http://www.naszdziennik.pl/mysl/106049,nie-igrac-z-halloween.html> [dostęp: 27.10.2016], s. 1-3; A. Posacki, *Halloween jako celebrowanie okultyzmu i satanizmu*, http://www.petrus.kielce.opoka.org.pl/pliki/pdf/Posacki_A_Halloween_jako_celebrowanie_okultyzmu_i_satanizmu_Diabelskie_sieci_na_nasze_dzieci.pdf [dostęp: 31.10.2016], s. 1-4.

⁵⁹ Tamże; zob. także: A. Stelmach, *Strzeżcie dzieci przed pogańskim halloween*, <http://www.pch24.pl/strzezie-dzieci-przed-poganskim-halloween,7056,i.html> [dostęp: 29.10.2016], s. 1-3.

⁶⁰ Zob. opis dobrych, a zarazem innowacyjnych praktyk w tym zakresie np. w: *Bale Wszystkich Świętych na Pomorzu*, <http://www.dziennikbaltycki.pl/wiadomosci/a/bale-wszystkich-swietych-na-pomorz-zdjecia-wideo,11334479/> [dostęp 31.10.2016], s. 1-2; *Korowody i bale Wszystkich Świętych*, <http://www.tvp.info/27549430/korowody-i-bale-wszystkich-swietych> [dostęp 31.10.2016], s. 1; *Korowody świętych w całym kraju*, <https://ekai.pl/diecezje/poznanska/x104706/korowody-swietych-w-calym-kraju/> [dostęp 3.11.2016], s. 1-2.

⁶¹ Zob. o tym np. w: <http://www.kspinowroclaw.pl/archiwum/dzie%C5%84-aniola/> [dostęp: 2.11.2016]; <http://www.pm106.pl/2015/10/02/dzien-aniola/> [dostęp 2.11.2016]; <http://sp2miechow.szkołnastrona.pl/index.php?p=new&idg=mg,28&id=295&action=show> [dostęp 2.11.2016].

nej i klasowej. To sam pedagog, kierując się potrzebami edukacyjnymi dzieci oraz uwarunkowaniami społecznymi i organizacyjnymi, zobowiązany jest do zaplanowania – we współpracy z rodzicami i innymi nauczycielami – określonych działań. Wymaga to kreatywnego przekraczania zastanych założeń programowych w zakresie metodyki nauczania i wychowania na etapie edukacji przedszkolnej i wczesnoszkolnej.

Uwagi końcowe

Pedagog w swojej pracy zawodowej ma zagwarantowaną pomoc w formie dokumentów oświatowych, które określają cele i zadania oraz treści nauczania i wychowania. Nie oznacza to jednak bezrefleksyjnego powielania założeń programowych. Przeciwnie, wymaga kreatywności w myśleniu i działaniu, w tym dostosowania różnorodnych rozwiązań metodycznych do potrzeb rozwojowych dzieci i wyzwań edukacyjnych. Stąd też granice decyzyjności pedagoga w odniesieniu do kształtowania obrazu świętości są niekwestionowane tylko w obszarze merytorycznym. Wiążą się bowiem z przyjętą w edukacji przedszkolnej i szkolnej aksjologią oraz z przekazem wiedzy o wartościach i kształtowaniem postaw. Co ważne, zostały opisane w dokumentach programowych nauczania i wychowania realizowanego w przedszkolu i w szkole, dlatego mają charakter obowiązujący wszystkich pedagogów, którzy w ramach zatrudnienia w przedszkolu lub w szkole uczestniczą w realizacji funkcji opiekuńczych, dydaktycznych i wychowawczych. Innymi słowy, przepisy oświatowe nakładają na pedagoga obowiązek uwzględniania założeń programowych właściwych dla określonego typu placówki przedszkolnej i szkoły oraz etapu edukacyjnego.

Wielorakie możliwości twórczej pracy pedagoga w zakresie kształtowania obrazu świętości wśród dzieci stwarzają natomiast opisane w prawie oświatowym wskazania metodyczne. Nie tylko można je modyfikować i wzbogacać o nowe rozwiązania, ale należy to czynić w sposób kreatywny. Tworzenie nowych, oryginalnych elementów sprzyja przekraczaniu barier związanych z kształtowaniem obrazu świętości wśród dzieci. Pozwala odwołać się do dobrych praktyk edukacyjnych, dokonać ich reorganizacji i wzbogacić o twórcze rozwiązania. Nie wystarczą tu jedynie kompetencje merytoryczne i metodyczne. Potrzebne są również kompetencje aksjologiczne. Tylko pedagog o wysokich kompetencjach aksjologicznych może wspierać dzieci w rozpoznawaniu wartości, które są niezbędne w kształtowaniu właściwego obrazu świętości oraz stwarzać warunki do ich internalizacji i nabywania umiejętności ich stosowania w życiu.

(Un)questionable boundaries of a teacher's decision-making in shaping the image of sanctity among children?

Summary

A teacher's work with children of preschool and early school age focuses on achieving the teaching and educational objectives, as well as those related to childcare. The tasks include, among others, supporting pupils in shaping the image of the world, recognising different values and criteria, as well as methods of choosing them, obtaining basic social skills, and shaping moral and religious attitudes. The educator is obliged to show the children universal values and ethical principles. They also have to present role models and motivate their pupils to imitate them. All of this fosters an image of sanctity among children.

When it comes to making decisions regarding the shaping of the image of sanctity among children, the teacher is restricted by educational law, especially the core curriculum of general education, as well as the school's curriculum. This restriction applies mainly to the objectives and content of teaching and education. However, in matters of methodology, the teacher has many possibilities for creative action. They may exceed the methodologies suggested by educational law and design their own teaching innovations. With regard to shaping the image of sanctity among children, of particular note are All Saints' Day balls, Angel Days, educational games and activities, family fairs, saints' parades, competition and stage productions.

Keywords

pedagogy, education, sanctity, educator, *children, values*

Słowa kluczowe

pedagogika, edukacja, świętość, pedagog, dzieci, wartości

Bibliografia

- Arka Noego, *Święty uśmiechnięty*, <https://www.youtube.com/watch?v=-Pjn0ARITRY> [dostęp 12.10.2016].
- Bagrowicz J, *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń 2006.
- Bale Wszystkich Świętych na Pomorzu*, <http://www.dziennikbaltycki.pl/wiadomosci/a/bale-wszystkich-swietych-na-pomorzu-zdjecia-wideo,11334479/> [dostęp: 31.10.2016], s. 1-2.
- Banach Cz., *Wartości w systemie edukacji*, <http://www.wsp.krakow.pl/konspekt/konspekt7/banach7.html> [dostęp 12.10.2016].
- Baran G., *Świętość. II. W Biblii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, kol. 401-403.
- Bednarska M.A. (red.), *O autorytecie w wychowaniu i nauczaniu*, Wrocław 2009.
- Brzezińska A.I., Appelt K., Ziółkowska B., *Psychologia rozwoju człowieka*, Sopot 2016.
- Budzyńska K., *Bajki terapeutyczne i ich rola*, „Życie Szkoły” 11(2013), s. 8-9.
- Cholewa M., *Psychologia rozwojowa*, Kraków 2015.

- Cielecki J., *Nie ograć z Halloween*, <http://www.naszdziennik.pl/mysl/106049,nie-igrac-z-halloween.html> [dostęp 27.10.2016], s. 1-3.
- Decyzyjność., <http://sjp.pwn.pl/sjp/3028672> [dostęp 10.10.2016].
- Dziewiecki M., *Ponowoczesność – człowiek – wychowanie*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/ID/ponowoczesnosc_wychowanie.html [dostęp 12.10.2016], s. 1-6.
- Furmanik K., *Wczesne uwarunkowania obrazu Boga*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IP/kf_obraz-boga.html, [dostęp 22.10.2016], s. 1-8.
- <http://sp2miechów.szkolnastrona.pl/index.php?p=new&id=mg,28&id=295&action=show> [dostęp 2.11.2016].
- <http://www.kspinowrocław.pl/archiwum/dzie%C5%84-aniola/> [dostęp 2.11.2016]. <http://www.pm106.pl/2015/10/02/dzien-aniola/> [dostęp: 2.11.2016].
- Kasprzak M., *Miejsce św. Józefa w katechezie na I, II i III etapie edukacyjnym*, „Katecheta” 58(2012) nr 12, s. 4-10.
- Kobyłecka E., *Edukacja aksjologiczna w przestrzeni szkolnej codzienności*, w: *Codziennosc szkoły. Uczeń*, red. E. Bochno, I. Nowosad, M.J. Szymański, Kraków 2014, s. 131-141.
- Kołodziejki M (red.), *Twórcza codzienność w kształceniu i wychowaniu: teoria i praktyka edukacyjna*, Pułtusk 2014.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010.
- Korowody i bale Wszystkich Świętych*, <http://www.tvp.info/27549430/korowody-i-bale-wszystkich-swietych> [dostęp 31.10.2016], s. 1.
- Korowody świętych w całym kraju*, <https://ekai.pl/diecezje/poznanska/x104706/korowody-swietych-w-calym-kraju/> [dostęp 3.11.2016], s. 1-2.
- Królikowski P., Rusecki M., *Świętość Kościoła*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, kol. 404-407.
- Kulpaczyński S., *Psychologia rozwojowo-wychowawcza nie tylko dla katechetów*, Lublin 2009.
- Kupisiewicz Cz., Kupisiewicz M., *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 2009.
- Langier C., *Bajki i baśnie jako źródło wartości w wychowaniu moralnym dzieci*, w: *Edukacja dziecka wobec wyzwań i zagrożeń ponowoczesności*, red. C. Langier, K. Śleziński, Częstochowa 2014, s. 97-208.
- Lubina E. (red.), *Małe dziecko w przestrzeni społecznej i edukacyjnej*, Warszawa 2012.
- Łużyńska D. (red.), *Autorytet w wychowaniu i edukacji*, Józefów 2013.
- Marek Z, Szczęsny M, Szolda B, Warchał T., *Bóg w przedszkolu i szkole. Zarys katechezy przedszkolnej i wczesnoszkolnej*, Kraków 2000.
- Mąkosa P., *Rola katechezy w kształtowaniu obrazu Boga u dzieci w młodszym wieku szkolnym*, w: *Katecheza dzieci*. Red. M. Zajac. Lublin 2009, s. 169-185.
- Milerski B., Śliwerski B. (red.), *Pedagogika. PWN Leksykon*, Warszawa 2000.
- Okoń W., *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 1998.
- Posacki A., *Halloween jako celebrowanie okultyzmu i satanizmu*, http://www.petrus.kielce.opoka.org.pl/pliki/pdf/Posacki_A_Halloween_jako_celebracja_okultyzmu_i_satanizmu_Diabelskie_sieci_na_nasze_dzieci.pdf [dostęp 31.10.2016], s. 1-4.
- Preambuła Ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty*, poz. 425 z późn. zm.
- Przetacznik-Gierowska M., Makiełło-Jarża G., *Psychologia rozwojowa i wychowawcza wieku dziecięcego*, Warszawa 1992.

- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 18 sierpnia 2015 r. w sprawie zakresu i form prowadzenia w szkołach i placówkach systemu oświaty działalności wychowawczej, edukacyjnej, informacyjnej i profilaktycznej w celu przeciwdziałania narkomanii*, „Dziennik Ustaw” z 2015, poz. 1249.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 17 czerwca 2016 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 1. Podstawa programowa wychowania przedszkolnego dla przedszkoli oraz innych form wychowania przedszkolnego*, „Dziennik Ustaw” z 2016, poz. 895.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 17 czerwca 2016 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 2. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkół podstawowych*, „Dziennik Ustaw” z 2016, poz. 895.
- Rybicki A., *Świętość. III. W teologii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, kol. 403-404.
- Schaffer H.R., *Psychologia dziecka*, Warszawa 2005.
- Schmidt A., *Sytuacja dziecka w obecnym świecie – blaski i cienie współczesnego dzieciństwa*, <http://blizejprzedszkola.pl/temat-38,890,sytuacja-dziecka-w-obecnym-swiecie> [dostęp 12.10.2016], s. 1-4.
- Smith P.K., *Rozwój społeczny*, w: *Psychologia rozwojowa*, red. P.E. Bryant, A.M. Colman, tłum. A. Bezwińska-Walerjan, Poznań 1995, s. 60-86.
- Stefańska-Klar R., *Późne dzieciństwo. Młodszy wiek szkolny*, w: *Psychologia rozwoju człowieka*, t. 2, *Charakterystyka rozwoju człowieka*, red. B. Harwas-Napierała, J. Trempała, Warszawa 2000, s. 130-162.
- Stelmach A., *Strzeżcie dzieci przed pogańskim halloween*, <http://www.pch24.pl/strzezcie-dzieci-przed-poganskim-halloween,7056,i.html> [dostęp 29.10.2016], s. 1-3.
- Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty*, „Dziennik Ustaw” 1991 nr 95, poz. 425 z późn. zm.
- Ustawa z dnia 26 stycznia 1982 r. Karta Nauczyciela*, „Dziennik Ustaw” z 1982 nr 3, poz. 19, z późn. zm. tekst jednolity „Dziennik Ustaw” 2016 r. poz. 1379.
- Waloszek, *Dziecko*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. 1, Warszawa 2003, s. 883-895.
- Wawro F.W. (red.), *Pedagog wobec wyzwań współczesności*, Lublin 2010.
- Werbiński I., *Błogosławiona Karolina Kózka jako wzór osobowy dla współczesnej młodości żeńskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 134(2000), s. 33-40.
- Wołoszynowa L., *Młodszy wiek szkolny*, w: *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, red. M. Żebrowska, Warszawa 1982, s. 522-663.
- Żurek A., *Style wychowania doświadczane w dzieciństwie jako korelaty religijności osób dorosłych. Pilotażowe badania empiryczne wśród rodziców dzieci przygotowujących się do sakramentu Eucharystii*, „Studia Paradyskie” 25(2015), s. 229-246.

Roman Ceglarek¹

Wyższy Instytut Teologiczny w Częstochowie

Problematyka programów nauczania religii w szkole powszechnej i gimnazjum ogólnokształcącym na łamach „Miesięcznika Katechetycznego i Wychowawczego” w latach 1932-1939

Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy był urzędowym organem Związku Diecezjalnych Kół Księży Prefektów – organizacji skupiającej stowarzyszenia katechetów duchownych z poszczególnych polskich diecezji². Czasopismo miało charakter naukowo-praktyczny i pełniło istotną rolę w permanentnej formacji pedagogiczno-katechetycznej. Upowszechniało ono wśród nauczycieli religii osiągnięcia z pedagogiki, psychologii, dydaktyki i metodyki. Dostarczało fachowej wiedzy z zakresu prawa oświatowego czy wskazywało formy prowadzenia duszpasterstwa szkolnego³. Poza tym dawało możliwość podjęcia na jego łamach polemiki nad zasadniczymi problemami z dziedziny nauczania i wychowania religijnego. W II Rzeczypospolitej do jednych z najważniejszych należała kwestia programów nauki religii. Dyskusja na ten temat przewinęła się w czasopiśmie w dwóch, dość wyraźnie nakreślonych, okresach. Pierwszy związany jest z kształtowaniem się programów nauki religii po odzyskaniu przez Polskę

¹ Ksiądz Roman Ceglarek – doktor teologii, wykładowca w Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie oraz w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Częstochowskiej i Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Sosnowieckiej w Częstochowie; członek Stowarzyszenia Katechetów Polskich i Wieluńskiego Towarzystwa Naukowego.

² Stowarzyszenie prefektów szkolnych posiadało swoją strukturę. Najmniejszą jej komórką były koła miejscowe, zrzeszające księży prefektów w danym rejonie w granicach diecezji. Te z kolei wchodziły w skład kół diecezjalnych, które poprzez swój zarząd nadzorowały ich prace. Natomiast jednostką nadrzędną dla kół diecezjalnych był Związek Diecezjalnych Kół Księży Prefektów, reprezentowany przez Zarząd Związku. Koordynował on działalność wszystkich kół diecezjalnych, zachowujących swoją autonomię i pozostających pod jurysdykcją biskupa diecezjalnego. Zob. R. Ceglarek, J. Kapuściński, *Zarząd Diecezjalnego Koła Księży Prefektów w Częstochowie (1929-1949)*, Częstochowa 2015, s. 51.

³ Zob. R. Niparko, *Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy 1911-1939. Bibliografia zawartości*, Poznań 2000, s. 17-20.

niepodległości aż do roku 1932 r., a drugi – z tworzeniem nowych programów po zainicjowaniu zmian w systemie oświaty wraz z wejściem w życie *Ustawy o ustroju szkolnictwa*⁴ w 1932 r. aż do wybuchu II wojny światowej w 1939 r.

W niniejszej publikacji zostanie podjęta próba ukazania, na tle reformy szkolnej, problematyki programów nauki religii w szkole powszechnej i gimnazjum ogólnokształcącym w drugim okresie, a więc w latach 1932-1939, na łamach *Miesięcznika Katechetycznego i Wychowawczego*.

1. Polemika wokół projektu programu nauki religii z 1933 r.

Po wejściu w życie *Ustawy o ustroju szkolnictwa* z 11 marca 1932 r., kluczową sprawą stało się opracowanie nowych programów nauki, dostosowanych do zmian wprowadzonych w polskiej oświacie. Pierwszym krokiem na tej drodze było podanie wytycznych dla autorów programów. Nakreślały one główne linie dla procesu nauczania i wychowania z uwzględnieniem założeń reformy szkolnej. Początkowo dotyczyły szkoły powszechnej (odpowiednik dzisiejszej szkoły podstawowej) i gimnazjum, z czasem pozostałych typów szkół. Na ich podstawie przygotowywano wstępne projekty, które miały być gotowe do 15 października 1932 r., a ich rozwinięcie do 1 stycznia 1933 r.⁵

Propozycje programowe miały objąć wszystkie przedmioty szkolne, w tym również naukę religii. Nie może dziwić więc fakt, iż tematem tym byli żywo zainteresowani katecheci, zwłaszcza księża prefekci, których biskupi diecezjalni delegowali często do wyłącznej pracy w szkole. Prefekci szkolni podejmowali problematykę programów nauki religii (oprócz wielu innych kwestii z zakresu edukacji i formacji religijnej) na zebraniach, kursach oraz zjazdach, a także na łamach czasopism zajmujących się sprawami nauczania i wychowania. Spośród tych ostatnich niezwykle ważnym był *Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy*. Świadczy o tym chociażby fakt, iż księża prefekci byli zobligowani do prenumeraty czasopisma. Było ono dla nich, między innymi, źródłem informacji o nowych programach, ale przede wszystkim platformą wymiany myśli w tym zakresie⁶.

Już w 1932 r. na łamach czasopisma pojawił się komunikat informujący o rozpoczętych pracach nad nowymi programami do nauki religii. Wyrażono

⁴ Dz.U. 1932, nr 38, poz. 389.

⁵ Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, *Wytyczne dla autorów programów szkół ogólnokształcących. Szkoła Powszechna. Gimnazjum*, Warszawa 1932, s. 3.

⁶ R. Czekalski, *Czasopisma katechetyczne w Polsce w okresie międzywojennym*, „Miesięcznik Pastorski Płocki” 82(1997), nr 12, s. 544-546; R. Ceglarek, *Katechizacja w diecezji częstochowskiej w okresie pasterskiej posługi biskupa Teodora Kubiny (1926-1951)*, Częstochowa 2008, s. 354-355.

w nim zaniepokojenie faktem, iż nie podjęto konsultacji w tej materii z prefektami szkolnymi. Faktycznie, nad projektem programu pracowali jedynie przedstawiciele Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego [dalej: WRiOP]. Na tym etapie nie nawiązali oni jednak współpracy z księżmi prefektami, którzy mieli nadzieję, iż będą mogli, jeśli nie współtworzyć, to chociażby odnieść się do tworzonego projektu. Byli zdania, iż dyskusja nad jego kształtem powinna być przeprowadzona w kołach księży prefektów w poszczególnych diecezjach. Sądziła, iż: „doświadczeniem zdobytym na terenie szkolnym właściwie oświecić mogą wszelkie poczynania programowe, jakie potem przyjdzie im wykonać”⁷.

Ministerstwo WRiOP ukończyło prace nad projektem programu w 1933 r. W tym czasie wydano drukiem: *Program nauki w publicznych szkołach powszechnych trzeciego stopnia. Religia rzymsko-katolicka (Projekt)*⁸ oraz *Program nauki w gimnazjach państwowych. Religia rzymsko-katolicka (Projekt)*⁹. W związku z tym zwołano w Warszawie zebranie prezesów i delegatów diecezjalnych kół księży prefektów z terenu całego kraju (17-18.08.1933), by poddać szczegółowej analizie te projekty. Zgodnie z informacją podaną w *Miesięczniku*, ich przegląd miał się dokonać w kontekście zmian ustrojowych polskiego szkolnictwa¹⁰. Punktem wyjścia do dyskusji był referat ks. Mieczysława Węglewicza pt.: „W obliczu reformy szkolnej”, który opublikowano po zakończeniu zjazdu we wrześniowym numerze *Miesięcznika*¹¹. Prelegent w swoim przedłożeniu zaznaczył najpierw, iż opublikowanie nowego programu jest znaczące, ale nie decyduje o jakości nauczania oraz wychowania religijnego i sam fakt jego powstania o niczym nie przesądza. Jego bowiem zdaniem: „każdy program jak i podręcznik, jest li tylko narzędziem w ręku nauczyciela, którego osobistość odgrywa decydującą rolę w wychowaniu”¹². Zaznaczył, iż program ma charakter ramowy i przekazuje najważniejsze elementy treściowe, a nie szczegółowy, co daje znaczną swobodę katechecie w prezentacji materiału nauczania. Ponadto, jego układ jest koncentryczny, co oznacza, iż te same cykle materiału wracają w odstępach paruletnich, dzięki czemu pewne treści przedstawione w zarysie w młodszych klasach są poszerzane i pogłębiane w klasach starszych programowo¹³. Zreformowana

⁷ *Komunikaty*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” [dalej: MKiW] 21(1932) z. 2, s. 91.

⁸ Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, *Program nauki w publicznych szkołach powszechnych trzeciego stopnia. Religia rzymsko-katolicka (Projekt)*, Lwów 1933.

⁹ Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, *Program nauki w gimnazjach państwowych. Religia rzymsko-katolicka (Projekt)*, Lwów 1933.

¹⁰ *Sprawozdanie ze zjazdu*, MKiW 22(1933) z. 9, s. 359-360.

¹¹ M. Węglewicz, *Ks. ks. prefekci w obliczu reformy programów*, MKiW 22(1933) z. 9, s. 324-336.

¹² Tamże, s. 324.

¹³ *Sprawozdanie ze zjazdu*, MKiW 22(1933) z. 9, s. 360.

szkoła powszechna posiadała trzy szczeble programowe: pierwszy obejmował klasy I-IV, drugi V-VI, a trzeci klasę VII. W odniesieniu do projektu programu nauki religii oznaczało to, iż treści przedstawione dla pierwszego szczebla programowego były w jakimś zakresie rozwijane także na drugim. Jeśli zaś chodzi o trzeci szczebel, to wprowadzał on uczniów w życie parafialne i był przeznaczony dla tych, którzy nie kontynuowali nauki w gimnazjum¹⁴.

Projekt programu zakładał – o czym informuje ks. M. Węglewicz na łamach *Miesięcznika* – w klasie pierwszej pogadanki religijne, a w drugiej omówienie przykazania miłości Boga i człowieka oraz przygotowanie do spowiedzi i Komunii św. O ile pozytywnie ocenił on projekt nauki religii w klasie pierwszej, to już negatywnie odniósł się do propozycji programowej w klasie drugiej. Był zdania, iż nie można forsować przystąpienia w tej klasie do pierwszej spowiedzi i Komunii św. Zachęcał, by nie była to zasada o charakterze obligatoryjnym. Raczej widział w tym zakresie pewną dowolność, umożliwiającą przyjęcie tych sakramentów w klasie trzeciej. Czynnikiem decydującym miał być rozwój psychiczny dziecka oraz zdanie rodziców i katechety. Program miał być więc tak skonstruowany, by przewidywał też ten drugi wariant¹⁵.

W klasie trzeciej projekt zakładał podanie podstawowych prawd wiary, a w czwartej zasad moralnych w oparciu o teksty biblijne ze Starego i Nowego Testamentu oraz Skład Apostolski. W zasadzie te same elementy treściowe znalazły się w programie klasy piątej i szóstej (drugi szczebel programowy), ale w formie pogłębionej i rozszerzonej, zgodnie z przyjętym koncentrycznym układem materiału nauczania. Według ks. M. Węglewicza, stwarzało to jednak: „wielką monotonię dydaktyczną, na którą ciągle uskarżają się nauczyciele religii i młodzież, gdyż przez 4 lata przechodzi się ciągle to samo”¹⁶. Ponadto stawiał zarzut, iż łączenie na lekcjach religii tekstów biblijnych i katechizmowych jest błędem dydaktycznym projektu ministerialnego, który przejął tę zasadę z dotychczasowego programu. Jego zdaniem, łączenie tych treści wprowadza chaos i pewną fragmentaryczność, dostarczając naprzemiennie elementów zaczerpniętych z Biblii i z katechizmu, co sprawia, że nie można w sposób właściwy zapoznać ucznia ani z jednym, ani z drugim, i tak naprawdę utrudnia ich należyte wykształcenie religijne¹⁷. Jak widać, był on zwolennikiem prowadzenia lekcji religii jako osobnych zajęć, tj. historii biblijnej i katechizmu, przeznaczając na edukację religijną po jednej godzinie dla każdej z nich. Za główny przedmiot uważał katechizm, a historie biblijne miały stanowić pomoc w jego nauczaniu, w dodatku przedstawione w sposób chronologiczny. Takie

¹⁴ M. Węglewicz, *Ks. ks. prefekci w obliczu reformy programów...*, dz. cyt., s. 324.

¹⁵ Tamże, s. 326.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 327-328.

ujęcie było przedłużeniem przyjętej jeszcze w epoce Oświecenia koncepcji lekcji religii¹⁸.

Kolejnym zarzutem pod adresem projektu programu nauki religii na drugim szczeblu programowym było zredukowanie tekstów Starego Testamentu. Rzeczywiście, w klasie piątej i szóstej program był ujęty w pięć bloków i tylko jeden z nich zawierał materiał biblijny ze Starego Testamentu, w dodatku dobierany epizodycznie¹⁹. Według ks. M. Węglewicza, takie skomponowanie programu pozbawiało uczniów ważnych prawd teologicznych (np. idei odkupienia) i wskazań moralnych. Zwracał uwagę, iż nie można opuszczać „w programie szkolnym dziejów narodu wybranego, opuszczać idei messyanicznej, opuszczać dziejów patriarchów, proroków, sędziów i królów żydowskich, których losy mają tak wielkie znaczenie wychowawcze”²⁰. Wyrażał też ubolewanie, iż uszczuplenie starotestamentalnych tekstów sprawia, że uczniowie są pozbawieni cennych wzorców osobowych godnych naśladowania. Co prawda występują one licznie w programie, ale są czerpane nie z Biblii, a z hagiografii, co uważał za błąd²¹. Zmniejszenie tych tekstów przyczynia się, jak dowodził, także do tego, że uczeń nie może w pełni poznać natury ludzkiej z jej zaletami i wadami, nie może być uwrażliwiony na zło, które towarzyszy człowiekowi, ponieważ nie sięga się po właściwe przykłady, które dobrze to ilustrują, a które zawarte są w Starym Testamencie. Przez to nie może wypracować w sobie prawidłowych postaw etycznych.

Przy tej okazji odniósł się krytycznie do przyjętej w projekcie programu zasady przeżyciowej w nauczaniu dzieci, jako dominującej na tym etapie rozwoju. Chodziło o to, by koniecznie nawiązywać do przeżyć dziecka, do jego doświadczeń, do tego, co mu bliskie, konkretne, znane, co „z dziedziny religijnej wie, widzi, czuje, doświadcza”²². Akcent położono na jego zainteresowania, na czerpanie z praktycznego działania dziecka w życiu codziennym, na odczucia, na doświadczenia wyniesione z domu i otaczającego środowiska. Mogło to być punktem wyjścia w nauczaniu religii, ale też i punktem dojścia, by – dajmy na to – zachęcić do określonej praktyki religijnej²³. Sądził, iż takie ujęcie jest zbyt mocno nacechowane filozofią i pedagogiką naturalistyczną, i niewłaściwe w nauczaniu wiary.

Jeśli zaś chodzi o trzeci szczebel programowy, to ks. Węglewicz propozycję rządową ocenił bardzo wysoko. Doceniał fakt, iż w klasie siódmej, zamiast skró-

¹⁸ Zob. P. Braidò, *Storia della catechesi*, vol. 3. *Dal «tempo delle riforme» all'età degli imperialismi (1450-1870)*, Roma 2015, s. 488-502.

¹⁹ *Program nauki w publicznych szkołach powszechnych trzeciego stopnia. Religia rzymsko-katolicka...*, dz. cyt., s. 10-14.

²⁰ M. Węglewicz, *Ks. ks. prefekci w obliczu reformy programów...*, dz. cyt., s. 328-329.

²¹ Tamże, s. 330-331.

²² *Program nauki w publicznych szkołach powszechnych trzeciego stopnia. Religia rzymsko-katolicka...*, dz. cyt., s. 18.

²³ Por. J. Dajczak, *Katechetyka*, Warszawa 1956, s. 81-91.

conej historii Kościoła (stary program), pojawiło się wprowadzenie w życie parafialne²⁴. W ten sposób program otrzymał rys liturgiczny i praktyczny. Zakładał ukształtowanie dojrzałego chrześcijanina praktykującego życie sakramentalne i otwartego na zaangażowanie się w różnego typu akcje katolickie w parafii²⁵.

W *Miesięczniku* ks. M. Węglewicz odniósł się także do projektu programu nauki religii dla gimnazjum²⁶. W założeniach reformy oświaty gimnazjum było szkołą czteroletnią, a jego program opierał się na drugim szczeblu programowym szkoły powszechnej. W praktyce oznaczało to, że uczeń mógł je rozpocząć po ukończeniu szóstej klasy szkoły powszechnej²⁷. Projekt programu zakładał w zakresie nauki religii: w klasie pierwszej – liturgikę, w drugiej – nauczanie moralne, a w klasie trzeciej i czwartej – historię Kościoła²⁸. Zdaniem ks. M. Węglewicza, takie ujęcie zawierało błąd dydaktyczny w układzie przedmiotów. Przyjmował, iż do klasy pierwszej gimnazjum przychodzili uczniowie z różnych środowisk i o zróżnicowanym poziomie wiedzy religijnej. Zatem nie powinni oni rozpoczynać systematycznej nauki liturgiki, ale winni powtórzyć zasady moralne, tak, aby zniwelować wszelkie różnice w tym zakresie. Dlatego proponował, by po prostu zamienić program klasy pierwszej z drugą. Ponadto zakładał, iż w klasie pierwszej nie tylko powinno dojść do uporządkowania elementów treściowych z zakresu moralności, ale także prawd wiary. Sugerował, by w tej klasie program zawierał „krótką i jasną systematykę zasad religijno-moralnych jaką jest katechizm”²⁹. Był przekonany, iż wykład katechizmu będzie najlepszą metodą na powtórzenie, utrwalenie i ujednolicenie zebranych w szkole powszechnej wiadomości religijnych.

Z entuzjazmem przyjął projekt programu dla klasy trzeciej i czwartej. Uznał za właściwe prowadzenie nauki historii Kościoła przez dwa lata. Dostrzegał jej znaczące walory, jak chociażby: zainteresowanie własną przeszłością jako chrześcijanina, dostrzeganie ponadczasowych wartości i priorytetów, konieczność przestrzegania norm i zasad, ułatwienie zrozumienia pewnych problemów i pokazanie dróg ich przezwyciężania, kreowanie potrzeby posiadania autorytetów, zachęcanie do autorefleksji i krytycznego osądu, ukazywanie roli Kościoła w różnych jej aspektach i zachęcanie do utożsamienia się z nim³⁰. Za mankament propozycji ministerialnej uważał dobór faktów historycznych, które pomijały ważne wydarzenia z dziejów chrześcijaństwa, przez co czyniły go dość ubogim. Kry-

²⁴ J. Kurosz, *Przekaz prawd wiary młodemu pokoleniu w II Rzeczypospolitej – „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 1918-1939*, „Studia Pastoralne” 2013, nr 9, s. 94.

²⁵ M. Węglewicz, *Ks. ks. prefekci w obliczu reformy programów...*, dz. cyt., s. 331; Tenże, *Drogowskazy katechetyczne*, MKiW 22(1933) z. 1, s. 4.

²⁶ Tamże, s. 332-336.

²⁷ F. Śliwiński, *Organizacja szkolnictwa w Polsce współczesnej*, Lwów-Warszawa 1932, s. 109.

²⁸ *Program nauki w gimnazjach państwowych. Religia rzymsko-katolicka...*, dz. cyt., s. 3-12.

²⁹ M. Węglewicz, *Ks. ks. prefekci w obliczu reformy programów...*, dz. cyt., s. 332.

³⁰ Tamże, s. 334.

tykował porzucenie takich tematów, jak: wystąpienia pisarzy pogańskich i heretyckich przeciw chrześcijaństwu, aktywność misyjna, walka z cezaropapizmem, prawdziwe oblicze inkwizycji, sobory, krucjaty, dzieje humanizmu i reformacji, racjonalizm, deizm, józefinizm, działalność naukowa, artystyczna, prawodawcza i społeczna Kościoła czy chrzest Polski. Był zdania, iż pojawiło się zbyt wiele postaci świętych, przez co materiał nauczania został przeładowany hagiografią, ze szkodą dla wydarzeń historycznych. Zresztą sam dobór hagiograficzny uważał za nieprzemyślany, bowiem wiele postaci z dziejów Kościoła – pisarzy, artystów czy hierarchów – nie zostało świętymi, co nie oznacza, iż nie wnieśli znaczącego wkładu w jego historię. Pominiecie ich uważał za błąd. Sądził, iż akcent należy położyć na takim przekazywaniu dziejów Kościoła, by ukazać jego zwycięskie zmagania, walkę dobra ze złem pod hasłem *non praevalerunt*, które powinno być ideą przewodnią tego programu³¹.

Jak już wyżej wspomniano, referat był przewidziany jako impuls do podjęcia dyskusji nad projektami programów nauki religii opracowanymi przez Ministerstwo WRiOP. Najpierw podjęto refleksję nad projektem rządowym dla szkół powszechnych. Na łamach *Miesięcznika* zamieszczono wypowiedzi księży prefektów, które można zasadniczo zamknąć w dwóch punktach: Pierwsza Komunia św. i układ treści. Co do pierwszego punktu, to nie było jednolitego poglądu na to zagadnienie. Prefekci szkolni brali bowiem pod uwagę zwyczaje obowiązujące w ich diecezjach, które były w tym zakresie różne. Dlatego nie przesadzili, czy przygotowanie do pierwszej spowiedzi i Komunii św. powinno być w klasie drugiej czy trzeciej, raczej zakładali dobrowolność w tej materii. Z *Miesięcznika* dowiadujemy się, że wypracowano natomiast wspólny rozkład materiału, który ujęto następująco: klasa pierwsza i druga – pogadanki religijne; klasa trzecia i czwarta – nauczanie katechizmu (prawdy wiary i zasady moralne); klasa piąta i szósta – nauczanie historii świętej (Stary i Nowy Testament), a w klasie siódmej – życie parafialne³². Za atut programu uznali: zwrócenie uwagi na aspekt metodyczny i dydaktyczny lekcji religii, zwłaszcza na docenienie heurezy w katechezie, czyli sposobu nauczania, polegającego na prowadzeniu ucznia na drogę samodzielnego rozwiązywania zagadnień, odchodzenie od pojęć abstrakcyjnych a nawiązywanie do konkretów, uwzględnienie hagiografii, w szczególności rodzimej, oraz dowartościowanie praktyk religijnych. Z kolei jako wadę widzieli przesadne odwoływanie się do przeżyć dziecka i pomniejszenie roli wykładu (nauki katechizmu) w nauczaniu religii³³.

W *Miesięczniku* pojawiły się także wypowiedzi uczestników zjazdu, dotyczące projektu nauczania religii w gimnazjum. W zasadzie cała dyskusja skupiała się wokół kwestii: czy nauczanie historii Kościoła powinno trwać rok czy też

³¹ Tamże, s. 336.

³² *Sprawozdanie ze zjazdu*, MKiW 22(1933) z. 9, s. 360-361.

³³ Tamże, s. 361.

dwa lata? Większość zgromadzonych była za cyklem jednorocznym. Wskazuje na to wypracowany wspólny układ treści na cztery lata edukacji religijnej w gimnazjum. Otóż prefekci szkolni zaproponowali, by w klasie pierwszej była nauka katechizmu, w drugiej nauka liturgiki, w trzeciej dogmatyki a w czwartej historii Kościoła³⁴.

Ważnym ustaleniem podjętym na zjeździe było powołanie specjalnej komisji do opracowania programu nauki religii. Miała ona działać przy Zarządzie Głównym Związku Diecezjalnych Kół Księży Prefektów w Warszawie. Jego prezes – ks. Roman Archutowski – miał nadzorować tę sprawę i przekazać dezyderaty ze zjazdu Episkopatowi Polski³⁵.

Dzięki informacjom zawartym w *Miesięczniku* wiadomo, iż sprawa programów nauki religii stała się priorytetowa dla księży prefektów. Świadczą o tym podjęte po zjeździe kroki. Zakończył się on 18 sierpnia, a już 8 września Zarząd Związku wystosował memoriał do polskich biskupów z postulatami, jakie zostały na nim ustalone, i prośbą, by przy układaniu programu uwzględniono ich wnioski³⁶. Ponadto zreferował najważniejsze uchwały metropolicie warszawskiemu kard. Aleksandrowi Kakowskiemu. Oprócz tego prosił o mianowanie następcy w miejsce ks. Antoniego Ciepłińskiego – generalnego wizytatora nauki religii przy Ministerstwie WRiOP (w tym czasie ciężko chorującego), który byłby przedstawicielem strony kościelnej w resorcie oświaty³⁷. Było to niezwykle ważne w kontekście powstawania programów nauki religii. Zarząd skontaktował się również z bp. Stanisławem Łukomskim – sekretarzem Episkopatu Polski (członek Komisji Szkolnej)³⁸, przedstawiając mu ramowy program nauki religii, jaki opracowano w myśl przyjętych uchwał na zjeździe³⁹.

Dzięki podjętym przez prefektów szkolnych działaniom prace nad programem nauki religii nabrały tempa. Episkopat Polski otrzymał od Ministerstwa WRiOP projekt programu nauki religii (oraz projekty programów wszystkich pozostałych przedmiotów szkolnych) już 24 czerwca 1933 r. Jednak w okresie wakacji niewiele zrobiono w tej materii. Dopiero we wrześniu i październiku zintensyfikowano działania w tym zakresie. Jak dowiadujemy się z *Miesięcznika*, Komisja

³⁴ Tamże, s. 362.

³⁵ Tamże, s. 359, 361.

³⁶ Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie. Teki Sapieżyńskie [dalej: TS], t. 14, nr 217; *Sprawozdanie z działalności Zarządu Głównego Związku Diecezjalnych Kół ks. ks. prefektów za rok 1934/1935*, MKiW 24(1935) z. 8, s. 361.

³⁷ *Z działalności Zarządu Głównego*, MKiW 22(1933) z. 10, s. 459.

³⁸ W 1933 r. Komisja Szkolna Episkopatu Polski nie miała oficjalnego sekretarza. Był nim jednocześnie sekretarz Episkopatu Polski – bp Stanisław Łukomski. Dopiero w 1938 r. powołano pierwszego oficjalnego sekretarza tejże Komisji, a został nim – bp Juliusz Bieniek (sufragan katowicki). Zob. M. Jakubiec, *Arcybiskup Adam Stefan Sapieha jako przewodniczący Komisji Szkolnej Episkopatu Polski*, w: *Księga Sapieżyńska*, t. 2, red. J. Wolny, Kraków 1986, s. 72.

³⁹ *Z działalności Zarządu Głównego*, dz. cyt., s. 459.

Szkołna Episkopatu Polski 14 października 1933 r. odesłała projekt do Ministerstwa⁴⁰. Nad projektem rządowym pracowali w tym czasie następujący członkowie Komisji: abp Adam Sapieha, bp Stanisław Łukomski, bp Stanisław Adamski, bp Stanisław Rospond i bp Kazimierz Tomczak⁴¹. Projekt został odrzucony ze względów formalnych i merytorycznych. Komisja zarzucała najpierw Ministerstwu, iż projekt programu nauki religii został wypracowany bez udziału Episkopatu, który w sprawach nauki wiary powinien mieć głos decydujący. Ponadto wskazała na zasadnicze uchybienia projektu, takie jak: usunięcie katechizmu, epizodyczność w doborze materiału nauczania czy przeakcentowanie przeżyć religijnych⁴². Z tych racji projekt odesłano do Ministerstwa wraz z propozycją, by dalej nad projektem pracowali nie tylko przedstawiciele komisji ministerialnej, ale również delegaci ze strony Episkopatu Polski⁴³. Na posiedzeniu Komisji 16 października 1933 r. wytypowano ekspertów do spraw opracowania nowego projektu programu. Zostali nimi: ks. Jan Noryśkiewicz (Poznań), ks. Jan Milik (Katowice), ks. Mieczysław Węglewicz (Warszawa) oraz ks. Szymon Hanuszek (Kraków)⁴⁴. Ponadto bp S. Rospond zaprosił do współpracy ks. Adama Padwinę (Kraków) oraz ks. Adama Gerstmanną (Lwów) i ks. Karola Csesnaka (Lwów). W ten sposób powstała międzydiecezjalna komisja, która opracowała całkiem nowy projekt⁴⁵. Wysłano go do Ministerstwa 5 grudnia 1933 r., a po tygodniu – dokładnie 12 grudnia⁴⁶ – został przez stronę rządową odrzucony. Ministerstwo zaś opracowało kolejny projekt i 25 stycznia 1934 r. przesłało do Episkopatu, który go odrzucił, twierdząc, iż jest on w zasadzie identyczny z pierwszym projektem. Niespełna rok trwał pat we wspólnych rozmowach nad programem. Dopiero 15 listopada 1934 r. podczas posiedzenia przedstawicieli Ministerstwa i Komisji Szkolnej doszło do porozumienia. Wiceminister Konstanty Chyliński i naczelnik Juliusz Balicki oraz biskupi: Walery Jasiński i Stanisław Rospond przyjęli zasadę, iż w pracach nad programem za aspekt merytoryczny będzie odpowiedzialna strona kościelna, a za metodyczny państwowa. Uzgodniono, iż prace będą kontynuowane w oparciu o projekt Episkopatu⁴⁷. O dalszych losach programu i posiedzeniach Komisji Szkolnej informowano katechetów w *Miesięczniku* na

⁴⁰ B. Pagowski, *Z kursu katechetycznego w Krakowie*, MKiW 24(1935) z. 9, s. 409.

⁴¹ TS, t. 14, nr 4.

⁴² B. Pagowski, *Z kursu katechetycznego w Krakowie*, MKiW 24(1935) z. 9, s. 409.

⁴³ TS, t. 14, nr 4.

⁴⁴ B. Pagowski, *Z kursu katechetycznego w Krakowie*, dz. cyt., s. 409.

⁴⁵ *Prace przygotowawcze nad programem religii*, MKiW 22(1933) z. 10, s. 459.

⁴⁶ W *Miesięczniku* znajduje się informacja, iż odrzucenie przez Ministerstwo WRiOp projektu Episkopatu Polski miało miejsce 12 grudnia 1935 r. Autor artykułu – ks. Bronisław Pagowski, popełnił jednak błąd w zapisie tej daty. Faktycznie, strona kościelna otrzymała pismo z Ministerstwa informujące o nieprzyjęciu projektu Episkopatu 12 grudnia, ale 1933 r. Zob. TS, t. 13, nr 105.

⁴⁷ TS, t. 14, nr 6.

bieżąco⁴⁸. „Dn. 4.II.1935 r. do projektu tego były tylko pewne zastrzeżenia co do nabożeństw, egzort i organizacyj religijnych. Dn. 4.III.1935 r. wszystkie wątpliwości i trudności zostały uzgodnione, dnia 5.III.1935 r. projekt po usunięciu niektórych błędów stylistycznych został przyjęty, a dn. 20.III.1935 r. odesłany do komisji szkolnej Episkopatu, która przekazała go komisji prawnej do podpisu, i ta dn. 14.IX.1935 r. ostatecznie nowe programy aprobowala”⁴⁹. Z kolei minister WRiOP Wojciech Jędrzejewicz wydał 1 października 1935 r. rozporządzenie o nowym programie nauki religii rzymsko-katolickiej w publicznych szkołach powszechnych i w gimnazjach ogólnokształcących z polskim językiem nauczania⁵⁰. Programy – zgodnie z tym, co podano w *Miesięczniku* – miały wejść w życie od roku szkolnego 1936/37⁵¹.

2. Tematyka programów nauki religii w latach 1935-1939

Opublikowanie *Programu nauki religii rzymsko-katolickiej w publicznych szkołach powszechnych trzeciego stopnia z polskim językiem nauczania*⁵² oraz *Programu nauki religii rzymsko-katolickiej w gimnazjach państwowych ogólnokształcących z polskim językiem nauczania*⁵³ było kolejnym impulsem do rozpoczęcia debaty na ten temat. Podjęto ją, między innymi, na kursie katechetycznym w Krakowie, zorganizowanym pod koniec sierpnia 1935 r., o czym informował *Miesięcznik*. Na kursie bp S. Rospond podał główne założenia nowego programu nauki religii, wskazując na materiał nauczania przewidziany na poszczególne lata. I tak w klasie I – pogadanki religijne; w klasie II – przygotowanie do pierwszej spowiedzi i Komunii św.; w klasie III – poszerzenie i pogłębienie poprzedniego materiału; w klasach IV-VI objawienie Boże w Starym i Nowym Testamencie w ujęciu chrystocentrycznym (w tym prawdy wiary i zasady moralne)⁵⁴,

⁴⁸ *Programy nauki religii*, MKiW 24 (1935) z. 3, s. 143; *Komisja Szkolna Episkopatu Polski*, MKiW 24 (1935) z. 2, s. 96; *Komisja Szkolna Episkopatu Polski*, MKiW 24 (1935) z. 3, s. 191.

⁴⁹ B. Pagowski, *Z kursu katechetycznego w Krakowie*, dz. cyt., s. 410.

⁵⁰ Dz.U.M.WRiOP, 1936, nr 1, poz. 4; Dz.U.M.WRiOP, 1936, nr 1, poz. 5.

⁵¹ *Nowe programy nauki religii*, MKiW 24 (1935) z. 8, s. 360.

⁵² Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, *Program nauki religii rzymsko-katolickiej w publicznych szkołach powszechnych trzeciego stopnia z polskim językiem nauczania*, Lwów 1935.

⁵³ Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, *Program nauki religii rzymsko-katolickiej w gimnazjach państwowych ogólnokształcących z polskim językiem nauczania*, Lwów 1935.

⁵⁴ R. Ceglarek, *Credo in den Lehrplänen der römisch-katholischen Religion an den Volksschulen in Polen nach dem Inkrafttreten des Gesetzes über die Schulordnung vom 11. März 1932 J.*, w: *Vielfältige Aspekte des Glaubens*, red. R. Ceglarek, J. Kapuściński, A. Olczyk, Jestetten 2014, s. 150-153.

a w klasie VII – życie parafialne. Natomiast w gimnazjum: w klasie I – liturgika; w II – nauka wiary i moralności (katechizm), a w III i IV – historia Kościoła⁵⁵.

Niewiele miejsca poświęcono w *Miesięczniku* programowi nauki religii w gimnazjum. Wspomniano już, że prefekci szkolni proponowali, by w klasie pierwszej była nauka katechizmu, w drugiej nauka liturgiki, w trzeciej dogmatyki a w czwartej historii Kościoła⁵⁶. Te sugestie nie zostały jednak uwzględnione. Nowy program nie przewidywał nauki dogmatyki w gimnazjum, lecz w liceum. Nie było potrzeby, by te treści dublowały się, w dodatku w dość niewielkim odstępie czasu. Skoro w klasie trzeciej nie zakładano dogmatyki, to miejsce to wypełniła historia Kościoła, tak jak wstępnie zakładano, w cyklu dwuletnim. Nie wzięto też pod uwagę postulatu, by liturgika była na drugim roku, a katechizm na pierwszym⁵⁷. Zakładano, iż nauczanie treści liturgicznych w ostatniej klasie szkoły powszechnej i pierwszej gimnazjalnej powinno być zsynchronizowane, bowiem: „Część młodzieży, która nie będzie uczęszczała do oddziału siódmego, lecz przejdzie do pierwszej gimnazjalnej, otrzyma tu teoretyczny wykład i praktyczne wdrożenie do udziału w liturgicznym życiu Kościoła. W ten sposób pierwszy rok gimnazjum, co do programu, będzie się niemal pokrywał z siódmym oddziałem szkoły powszechnej. Z drugiej zaś strony, i to najważniejsze, będzie liturgicznym przeżyciem nauki Chrystusa Pana, z którą uczeń już się zaznajomił w szkole powszechnej”⁵⁸. W ten sposób wstępny projekt ministerialny, w swym ogólnym zarysie, stał się docelową propozycją programową dla gimnazjum.

Z perspektywy kilku lat pojawiały się głosy krytyczne na temat zreformowanego gimnazjum ogólnokształcącego. Niektórzy twierdzili, iż dawne gimnazjum, w którym uczniowie pobierali naukę osiem czy dziewięć lat, dawało możliwość wszechstronnego poznania młodzieży i odpowiedniego oddziaływania wychowawczego. Katecheci, rozpoczynając pracę z ośmioletnim czy dziewięcioletnim dzieckiem, mieli większy wpływ na jego osobowość, a co za tym idzie, na religijność, zdobywali szybciej autorytet, przez co mogli prowadzić zajęcia w większym porządku i skuteczniej. Nowy typ gimnazjum doprowadził do gromadzenia w tej samej szkole młodzieży w okresie dojrzewania, co już na starcie rodziło problemy wychowawcze, utrudniało właściwe oddziaływanie i nie sprzyjało formacji religijnej. Trzeba nadmienić, iż tego typu opinie były dość powszechne

⁵⁵ *Kurs katechetyczny w Krakowie*, MKiW 24(1935) z. 6-7, s. 312; B. Pągowski, *Z kursu katechetycznego w Krakowie*, MKiW 24(1935) z. 8, s. 348-351; Tenże, *Z kursu katechetycznego w Krakowie*, dz. cyt., s. 410-411.

⁵⁶ *Sprawozdanie ze zjazdu*, MKiW 22(1933) z. 9, s. 362.

⁵⁷ Por. M. Węglewicz, *Nauczanie historii Kościoła*, MKiW 25(1936) z 6-7, s. 267-271; H. Zarembowicz, *Katechizm w gimnazjum*, MKiW 25(1936) z 6-7, s. 272-280; T. Sitkowski, *Liturgia w szkole*, MKiW 25(1936) z 6-7, s. 281-290.

⁵⁸ H. Zarembowicz, *Katechizm w gimnazjum*, dz. cyt., s. 272.

wśród nauczycieli religii, nie dotyczyły one jednak bezpośrednio programu nauki religii, ale struktur organizacyjnych polskiego szkolnictwa w tym okresie⁵⁹.

Na większą skalę podjęto dyskusję nad programem dla szkół powszechnych. Tak jak przy rządowym projekcie, tak i tutaj głos w sprawie programu nauki religii zabierał ks. M. Węglewicz. Tym razem jednak nie podawał krytycznej analizy programu, a raczej referował jego powstanie i zawartość. Wydaje się to zrozumiałe, wcześniej bowiem był zewnętrznym odbiorcą opracowanego przez Ministerstwo projektu, teraz przedstawiał wyniki pracy zespołu redagującego program, którego był członkiem, tak więc miał i realny wpływ na jego kształt. W artykule zamieszczonym w *Miesięczniku* informował, iż program, który powstał, nie jest normą absolutną na wzór kanonów prawa kościelnego. Jak stwierdził: „Jest to raczej pismo wielu autorów, określające ramy nauczania religii, mające za sobą powagę Episkopatu i jego sankcję, oraz autorytet urzędowego dokumentu państwowego. W jego ramach i w jego duchu będzie się odbywać nauka religii i wychowanie w religii rzymsko-katolickiej”⁶⁰. Zwrócił uwagę na fakt, że przygotowując program, strona kościelna miała wpływ na treść nauczania, a państwowa na jej formę. Odnosząc się do formy, wskazał na postulat wychowania, przygotowania do życia i twórczej pracy.

Szkola – co udowodniał ks. Węglewicz – ma nie tylko kształcić, ale również wychowywać. W nauczaniu religii jest to wyjątkowo ważne i ma być realizowane nie tylko przez zajęcia dydaktyczne podejmowane przez księdza prefekta, ale także przez działalność duszpasterską w środowisku szkolnym. Katecheci – realizując zadania wychowawcze – mają się dostosować do wymagań stawianych w tym zakresie wobec polskiej szkoły, licząc się z aktualnymi osiągnięciami psychologii⁶¹. Drugi więc postulat był związany z łączeniem edukacji z życiem. W przypadku religii chodziło o aktywizowanie uczniów, by poznane przez nich prawdy wiary i zasady moralne miały realny wpływ na ich styl postępowania, by wiedza religijna miała praktyczne zastosowanie w życiu. Ksiądz M. Węglewicz ujął to następująco: „dzieci w szkole mają się nie tyle uczyć religii na przyszłe swoje lata dojrzałe, lecz raczej mają żyć religijnie (...)”⁶². W innym artykule zawartym w *Miesięczniku* tę samą myśl przekazano w ten sposób, iż akcent trzeba położyć nie na wiedzę o Bogu, ale na samego Boga, który „na nowo musi stać się przedmiotem religijnego programu życia i nauczania, a nie poszczególne nauki teologiczne”⁶³. Ksiądz M. Węglewicz przedstawił też postulat twórczej pracy, co w praktyce oznaczało odejście od koncepcji tradycyjnej szkoły (szkoła bierna), która raczej dbała o właściwą dyscyplinę i metody utrwalania wiedzy. Teraz

⁵⁹ F.K[onieczny], *Strona wychowawcza zreformowanego gimnazjum*, MKiW 28(1939) z. 4, s. 151-152.

⁶⁰ M. Węglewicz, *W obliczu nowych programów religii*, WKiW 24(1935) z. 9, s. 370.

⁶¹ Tamże, s. 375; *Widok na przyszłość katechetyki w Polsce*, MKiW 24(1935) z. 6-7, s. 242-243.

⁶² M. Węglewicz, *W obliczu nowych programów religii*, dz. cyt., s. 375.

⁶³ *Widok na przyszłość katechetyki w Polsce*, dz. cyt., s. 242.

należało szukać metod uatrakcyjnienia zajęć i pobudzenia dziecka do czynnego w niej udziału (szkoła czynna). Na lekcji religii miało to się wiązać ze zmianą metody prowadzenia zajęć (odchodzenie od wykładu), stosowaniem różnych form nauczania, wykorzystywaniem pomocy dydaktycznych, śpiewaniem pieśni religijnych, pracą z podręcznikiem itp.⁶⁴. Sam zachowywał do tego raczej dystans i wzywał katechetów, by nie podchodzili bezkrytycznie do założeń szkoły czynnej⁶⁵. Wskazał też na zmianę w budowie katechezy, zachęcając do zrewidowania stopni formalnych i metody monachijskiej⁶⁶. Przedstawił układ lekcji zaczerpnięty z dydaktyki ogólnej i zaprezentował trójstopniowy układ katechezy, a mianowicie: zainteresowanie, nauka i życie religijne. Proponował, by rozpocząć katechezę od znanych uczniom zdarzeń czy ich zainteresowań (tematycznie dobranych), by później przejść do tematu katechezy i przedłożyć materiał naukowy, i zakończyć pouczeniem, zachętą, wskazaniem do zastosowania w życiu⁶⁷.

W sprawie nowego programu zabierał również głos na łamach *Miesięcznika* ks. Jan Litwin. Skoncentrował się on jednak na pierwszych trzech klasach, bowiem, wedle rozporządzenia ministerialnego, od roku szkolnego 1936/37 należało wprowadzić program w trzech początkowych klasach szkoły powszechnej. Zauważył on, że na program klasy pierwszej składają się pogadanki wstępne i katechezy biblijne w powiązaniu z rokiem kościelnym. Pogadanki miały być prowadzone na tle przykładów zaczerpniętych z życia uczniów, z dzieciństwa świętych, zwłaszcza polskich. Nauczanie miało dotyczyć przekazu podstawowych prawd wiary i zasad moralnych, podanych w formie prostej i przystępnej, dostosowanej do ich rozwoju psychicznego i umysłowego. Poza tym miało mieć charakter praktyczno-życiowy, nie pozostając w sferze abstrakcji, ale konkretów, i prowadząc do stosowania w codzienności wymogów wiary⁶⁸. Cenne były te jego uwagi zawarte w *Miesięczniku*, które dotyczyły elastycznego podejścia kate-

⁶⁴ Program nauki religii rzymsko-katolickiej w publicznych szkołach powszechnych trzeciego stopnia..., dz. cyt., s. 29-39.

⁶⁵ M. Węglewicz, *W obliczu nowych programów religii*, dz. cyt., s. 380.

⁶⁶ Metoda monachijska opierała się na systemie dydaktycznym nauk świeckich, zwanym teorią stopni formalnych. Opracował ją J.F. Herbart, a później udoskonalił T. Ziller i W. Rein. Na grunt katechezy metodę monachijską przeszczepił ks. H. Stieglitz. Cały proces nauczania budowano w oparciu o zasadę pogładowości. Na lekcji religii zmierzano do poznania pozazmysłowego, rozpoczynając od poznania zmysłowego, które wychodziło od szczegółów, a dążyło do uogólnień. Chodziło o to, by w umyśle dziecka powstało pojęcie religijne, ale żeby tak się stało, trzeba je było najpierw uzmysłowić, unaocznnić, uczynić przedmiotem bezpośredniego oglądu, wrażenia, doświadczenia. Nauczyciel religii miał to czynić według następujących po sobie pięciu stopni, zwanych formalnymi: przygotowanie, wykład, wyjaśnienie, streszczenie i zastosowanie. Zob. R. Czekański, *Metody nauczania katechetycznego w pierwszej połowie XX wieku*, w: *Dydaktyka w służbie katechezy*, red. S. Dziekoński, Kraków 2002, s. 88-90.

⁶⁷ M. Węglewicz, *W obliczu nowych programów religii*, dz. cyt., s. 379-380.

⁶⁸ J. Litwin, *Z doświadczeń nad realizacją programu nauki religii w szkole powszechnej*, MKiW 27(1938) z. 10, s. 486.

chety do programu. Ks. J. Litwin wyliczył, iż w ciągu roku szkolnego jest 35 tygodni nauki (odliczając święta), na które przypada około 70 godzin lekcji religii, co daje solidne podstawy do zrealizowania całości programu. Przy jego realizacji katecheta powinien być jednak plastyczny, dostosowując elementy treściowe do okresów roku liturgicznego. Zasada ta jest niezwykle ważna przy świętach ruchomych, takich jak chociażby Wielkanoc, gdzie termin ich obchodów zmienia się zasadniczo co roku. To pociąga za sobą konieczność rozciągania lub ścieśniania pewnych partii materiału. Nigdy nie powinno się to odbywać kosztem katechez o dzieciństwie Jezusa czy o wydarzeniach paschalnych. Proponuje on, by w sytuacji, gdy Wielkanoc wypada wcześniej, dokonać pewnej kompresji materiału o nauczaniu i cudach Chrystusa, tak, by katechezy o męce, śmierci i zmartwychwstaniu zsynchronizować z datą świąt, po czym należało rozszerzyć materiał dotyczący dziejów apostołskich. Z kolei w sytuacji, gdy Wielkanoc wypada później, katecheta miał rozwinąć treści dotyczące publicznej działalności Jezusa, tak, aby zharmonizować czas katechez paschalnych ze świętami, a zredukować późniejszy materiał. Był zdania, iż w programie powinny pojawić się dodatkowe katechezy ze Starego Testamentu (np. Kain i Abel, potop), by lepiej wyeksponować skłonności człowieka do grzechu i środki do walki z nim. Widział potrzebę dołączenia dodatkowych faktów z życia Jezusa, chociażby z okresu dzieciństwa (nawiedzenie, ofiarowanie), tak, aby skorelować je z tajemnicami różańca. Chcąc realizować postulat łączenia nauczania z rokiem liturgicznym, domagał się większej liczby katechez maryjnych, by zachęcić dzieci w odpowiednim czasie do udziału w nabożeństwach czy świętach dedykowanych Maryi. Ponadto zachęcał do ożywienia zajęć – zgodnie z zaleceniami programu – poprzez stosowanie prac manualnych, obrazów ilustrujących opowiadania biblijne czy wspólnego śpiewu.

Ks. J. Litwin na łamach *Miesięcznika* odniósł się również do programu nauki religii w klasie drugiej i trzeciej, koncentrując się w zasadzie na kwestii przygotowania do pierwszej spowiedzi i Komunii św.⁶⁹ Jak wiadomo, w projekcie ministerialnym dzieci miały przyjąć te sakramenty pod koniec klasy drugiej. Jednak księży prefekci na sierpniowym zjeździe w 1933 r. w Warszawie zakwestionowali to rozwiązanie, domagając się uwzględnienia w tym zakresie lokalnych tradycji, dopuszczających przystąpienie do sakramentu pokuty i Eucharystii w klasie drugiej bądź trzeciej. Postulat ten został uwzględniony i znalazł się w nowym programie nauki religii, o czym informował biskupów polskich bp S. Rospond 4 maja 1935 r. w Warszawie, podczas zebrania Episkopatu Polski⁷⁰. W ten sposób tak rozłożono materiał nauczania, by przygotowanie do pierwszej spowiedzi i Komunii św. było zarówno w klasie drugiej, jak i trzeciej. Ks. J. Litwin nie kwestionował tego, ale krytycznie odniósł się do kryterium, którym należało się

⁶⁹ Tamże, s. 489-494.

⁷⁰ TS, t. 13, nr 105.

kierować, podejmując decyzję o dopuszczeniu dziecka do Pierwszej Komunii św. czy to w klasie drugiej, czy w trzeciej. W programie klasy drugiej pojawił się bowiem zapis, iż: „Przystąpienie do Sakramentów św. Pokuty i Ołtarza, w tej klasie jeszcze niedostatecznie rozwiniętych, należy odłożyć do klasy trzeciej”⁷¹. Jego zdaniem, takie ujęcie było niefortunne, stygmatyzowało bowiem dzieci na lepsze i gorsze, co w odbiorze społecznym mogło mieć wydźwięk negatywny. Wśród samych dzieci mogło to rodzić niezdrową rywalizację, różnicowanie i złe emocje⁷². Trzeba nadmienić, iż tych obaw nie podzielali katecheci, czemu dawali wyraz na łamach *Miesięcznika*⁷³. Zresztą, zasadniczym kryterium była często tradycja obowiązująca w danej diecezji, którą się kierowano przy realizacji programu w zakresie przygotowania do pierwszej spowiedzi i Komunii św. i dopuszczenia dzieci do tych sakramentów⁷⁴.

Ks. J. Litwin miał świadomość tego, że program ma charakter ramowy i w oparciu o jego założenia powstaną szczegółowe plany nauczania, które będą mogły (lub nie) uwzględnić jego sugestie. Takie plany, o czym sam wspomina, już w tym czasie funkcjonowały, jak chociażby te, opracowane przez Koło Księżych Prefektów w Krakowie⁷⁵, czy ks. Adama Hausnera i ks. Franciszka Wójcika⁷⁶. Na rynku wydawniczym były też dostępne materiały przygotowane przez ks. Jana Warczaka⁷⁷.

Plany te trzeba było jednak dostosować do struktury organizacyjnej danej szkoły powszechnej. Zgodnie z ich statutem, dzielono je na szkoły stopnia I, II i III. Szkoła stopnia I realizowała pierwszy szczebel programowy i posiadała cztery klasy, z których pierwsza i druga były jednoroczne, klasa trzecia była dwuletnia, a czwarta trzyletnia. Tego typu szkoła była najniżej zorganizowana, posiadała zaledwie jednego lub dwóch nauczycieli oraz do 120 uczniów. Szkoła II stopnia, o trzech lub czterech nauczycielach i liczbie uczniów od 121 do 210, realizowała drugi szczebel programowy i posiadała sześć klas, z których prawie wszystkie były jednoroczne, z wyjątkiem klasy szóstej, która była dwuletnia. Z kolei szkoła najwyższej zorganizowana – to znaczy III stopnia, która realizowała trzeci szczebel programowy,

⁷¹ Program nauki religii rzymsko-katolickiej w publicznych szkołach powszechnych trzeciego stopnia..., dz. cyt., s. 11.

⁷² J. Litwin, *Z doświadczeń nad realizacją programu nauki religii...*, dz. cyt., s. 492.

⁷³ *Z rozważań nad programem szkół powsz.*, MKiW 27(1938) z. 10, s. 495-496.

⁷⁴ J. Roskwitalski, *Der elementare Religionsunterricht in Polen (röm. kath. Ritus)*, w: *Der elementare katholische Religionsunterricht in den Ländern Europas vor 1938*, red. E.J. Korherr, Graz 1994, s. 36.

⁷⁵ *Szczegółowe plany nauki religii katolickiej dla szkół powszechnych trzeciego stopnia wraz z dyspozycją materiału do każdej lekcji*, Kraków 1938.

⁷⁶ A. Hausner, F. Wójcik, *Szkice katechez dla I-szej klasy szkół powszechnych wraz z rozkładem materiału nauczania w klasach I-szej i II-giej szkół powszechnych. Podręcznik dla uczącego*, Lwów 1936.

⁷⁷ *Metodyczny rozkład materiału nauczania religii rzymsko-katolickiej na pierwsze trzy lata szkoły powszechnej według nowego programu*, Piotrków Trybunalski 1936.

do której uczęszczało powyżej 210 uczniów i nauczało w niej co najmniej pięciu nauczycieli, posiadała wszystkie klasy jednoroczne⁷⁸. W 1935 r. opublikowano jedynie program dla szkół powszechnych trzeciego stopnia, czyli tych z większą liczbą nauczycieli. Pojawiła się więc potrzeba dostosowania tego programu do szkół niżej zorganizowanych. Taką propozycję przygotowało Koło Księży Prefektów z Krakowa, publikując w *Miesięczniku* plan nauki religii dla szkół powszechnych o jednym nauczycielu⁷⁹. Ich propozycja zawierała szczegółowy rozkład materiału na poszczególne miesiące roku szkolnego wraz z instrukcją dotyczącą sposobu dobierania materiału nauczania do określonych roczników, klas czy kompletów (połączona grupa uczniów składająca się z kilku roczników). W tym celu stworzyli pewne warianty programowe. Prefekci proponowali, by w szkołach, gdzie rocznik I i II tworzą komplet, nauczano według planu klasy pierwszej przez dwa lata. Tam, gdzie komplet składał się z rocznika III i IV, sugerowano korzystanie z programu klasy trzeciej, realizowanego przez dwa lata (przy czym w kolejnym roku nauki należało podać inne przykłady niż w roku poprzednim). Jeżeli rocznik V i VI tworzył komplet, to należało przez dwa lata stosować program zamiennie; w jednym roku trzeba było korzystać z programu klasy piątej, a w drugim z programu klasy szóstej. Był to tak zwany program dwuletni wzajemny (inaczej: zmienny). W sytuacji, gdy komplet stanowiły roczniki IV, V i VI, wówczas nauka trwała trzy lata, a należało realizować kolejno programy klasy czwartej, piątej i szóstej. Prefekci zakładali jeszcze jeden wariant, a mianowicie komplet składający się z rocznika II i III. Wtedy zalecali prowadzenie przez dwa lata programu klasy trzeciej. Program przewidywał w tych klasach przygotowanie do pierwszej spowiedzi i Komunii św. Takie łączenie roczników było korzystne, obejmowało bowiem klasy przygotowujące się do pierwszej spowiedzi i Komunii św.⁸⁰

Ponadto prefekci krakowscy opracowali kilka wersji tego programu dla kompletu składającego się z roczników III, IV, V i VI. Mogły one tworzyć wariant programu A w sytuacji, gdy przez cztery lata uczniowie tych roczników pracowali razem, lub wariant B, gdy roczniki dzielono według klucza: III z IV, a V z VI. Wariant A miał układ koncentryczny; to, co początkowo podawano w podstawowym zakresie, później poszerzano i pogłębiano. By uczniowie nie mieli wrażenia, iż przez cztery lata przerabia się na lekcji religii to samo, proponowano, by co roku koncentrowano się na jakimś punkcie danego tematu, dokładnie go omawiając. Dla przykładu, omawiając sakrament małżeństwa, należało podać elementarne wiadomości na ten temat, by dodatkowo zaakcentować wybrane (co roku inne) zagadnienie z tego zakresu: pojęcie, przeszkody, skutki, liturgia.

⁷⁸ *Statut publicznych szkół powszechnych siedmioklasowych*, Poznań [1933], s. 3-7.

⁷⁹ *Plan nauki religii rzymsko-katolickiej dla szkół powszechnych o jednym nauczycielu*, MKiW 27(1938) z. 6-7, s. 335-346.

⁸⁰ Tamże, s. 335.

Z kolei wariant B miał układ dwuletni zmienny bądź niezmienny. Jeśli nauczanie odbywało się w komplecie składającym się z rocznika III i IV, to program był niezmienny, bowiem przez dwa lata realizowano w sposób ciągły program klasy III. Natomiast, gdy komplet stanowiły roczniki V i VI, to był to program zmienny, bowiem zmieniano go co dwa lata, raz realizując program klasy piątej, a następnie klasy szóstej⁸¹.

Trzeba nadmienić, iż szczegółowe kwestie realizacji programu nauki w szkołach powszechnych regulowały specjalne instrukcje i okólniki wydawane przez Ministerstwo WRiOP. Dotyczyło to również lekcji religii⁸².

Chociaż w 1935 r. opublikowano program nauki religii dla szkół powszechnych trzeciego stopnia, to jednak nie zakończono dalszych prac nad nim. Z *Miesięcznika* dowiadujemy się, iż w 1938 r. przygotowano wersję programu dla tych szkół, w których rocznik VI i VII tworzył komplet i gdzie nauczano pięciu lub sześciu nauczycieli. W takim układzie jedną godzinę przeznaczano na naukę głośną, a drugą na cichą. W praktyce oznaczało to, że katecheta prowadził zajęcia dla dwóch roczników równocześnie w tej samej sali lekcyjnej. Zazwyczaj, gdy prowadził zajęcia głośne z jednym rocznikiem, drugi wykonywał w ciszy zadania wcześniej przez niego pracę. Opracowany program miał charakter ramowy z przeznaczeniem dla klasy szóstej i siódmej⁸³.

W tym samym roku, w którym wprowadzono uzupełnienie do programu nauki religii w szkołach powszechnych trzeciego stopnia, ukazały się pozostałe dwa programy, tym razem dla szkół pierwszego i drugiego stopnia⁸⁴. Jednak ich wprowadzenia w praktykę szkolną należało dokonać sukcesywnie, a nie w całości, zgodnie z wytycznymi Ministerstwa. Uwagi te zamieszczono w *Miesięczniku*, dokładnie instruując katechetów o sposobie ich wdrażania. Działania te regulowały dwa okólniki Ministerstwa: z 12 kwietnia i 31 sierpnia 1938 r.⁸⁵. Pierwszy⁸⁶ informował katechetów, iż w szkołach II i III stopnia, w klasach od

⁸¹ Tamże, s. 335-346.

⁸² *Instrukcja dotycząca planów godzin i programów nauki w publicznych szkołach powszechnych w roku szkolnym 1935/1936*, Warszawa-Lwów 1935.

⁸³ *Uzupełnienie programu nauki religii rzymsko-katolickiej w publicznych szkołach powszechnych trzeciego stopnia z polskim językiem nauczania*, MKiW 28(1939) z. 6-7, s. 297-304.

⁸⁴ Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, *Program nauki religii rzymsko-katolickiej w publicznych szkołach powszechnych pierwszego stopnia z polskim językiem nauczania*, Lwów 1938; Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, *Program nauki religii rzymsko-katolickiej w publicznych szkołach powszechnych drugiego stopnia z polskim językiem nauczania*, Lwów 1938.

⁸⁵ *Okólnik nr 22 z dnia 12 kwietnia 1938 r. w sprawie organizacji roku szkolnego 1938/39 w szkolnictwie powszechnym*, MKiW 27(1938) z. 6-7, s. 373; *Okólnik Min. WRiOP w sprawie programu nauki religii w szkołach powszechnych stopnia I i II*, MKiW 27(1938) z. 10, s. 463-464.

⁸⁶ Treść pierwszego okólnika została podana w *Miesięczniku* w formie niekompletnej i z błędami. W artykule wykorzystano materiał oryginalny z Dziennika Urzędowego Ministerstwa WRiOP. Zob. Dz. Urz. M. WRiOP 1938, nr 4, poz. 100.

pierwszej do piątej obowiązuje program z 1935 r., opracowany dla szkół III stopnia. Jeśli klasy trzecia i czwarta w szkole II stopnia stanowiły komplet, to w roku szkolnym 1938/39 należało nauczać religii zgodnie z powyższym programem przeznaczonym dla klasy trzeciej. Z kolei w klasie szóstej i siódmej (niezależnie od tego, czy tworzyły komplet, czy też uczyły się osobno) okólnik zalecał prowadzenie lekcji religii zgodnie z programem z 1931 r. przeznaczonym dla tych klas. Ten sam program miał być realizowany także w szkole stopnia II w dwuletniej klasie szóstej, ale w sposób naprzemienny: w jednym roku program klasy szóstej, a w drugim siódmej. W szkołach stopnia I w klasach od pierwszej do czwartej trzeba było realizować program szkół stopnia III. W roku szkolnym 1938/39 w komplecie złożonym z klasy pierwszej i drugiej należało nauczać w oparciu o program klasy pierwszej, z zastrzeżeniem, że nauczyciel religii „poświęci poza tym w drugim półroczu pewną ilość czasu na przygotowanie dostatecznie rozwiniętych dzieci z klasy II do Sakramentów Św. Pokuty i Ołtarza”⁸⁷.

Drugi okólnik oznajmiał, iż w szkołach najniższego stopnia organizacyjnego, w komplecie złożonym z klasy pierwszej i drugiej, miał obowiązywać nowy program przewidziany dla tych klas w programie nauki religii w szkołach powszechnych pierwszego stopnia. Jeżeli te klasy uczyły się osobno, to program dla nich miał być wzięty z analogicznych klas programu nauki religii dla szkół trzeciego stopnia. W klasie trzeciej także obowiązywał program nauki religii ze szkół trzeciego stopnia, przy czym w kompletach nie obowiązywały tematy wyróżnione w tekście drukiem rozstrzelonym. Podobnie w klasie czwartej; tutaj zalecano, by wprowadzić inne opowiadania biblijne niż to miało miejsce w minionym roku⁸⁸. Natomiast w szkołach stopnia drugiego, w klasach od pierwszej do czwartej, uczących się osobno, należało realizować w roku szkolnym 1938/39 program tychże klas ze szkół stopnia trzeciego. W komplecie złożonym z klasy trzeciej i czwartej należało uczyć w oparciu o nowy program dla szkół drugiego stopnia. Z tego programu trzeba było też korzystać w klasie piątej, przy czym w komplecie należało pominąć tematy wyróżnione w tekście. W ostatnich klasach, tj. w szóstej i siódmej, lekcje religii należało prowadzić w oparciu o stary program z 1931 r.⁸⁹. Wszystkie te wskazania miały obowiązywać od 1 września 1938 r.⁹⁰.

Koniecznością stało się także opracowanie podręczników do nauki religii⁹¹. Do momentu ich pojawienia się katecheci mieli wykorzystywać dotychczasowe

⁸⁷ *Dz. Urz. Min. WRiOP*, nr 4, poz. 100.

⁸⁸ Tamże, s. 463.

⁸⁹ Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, *Program nauki w publicznych szkołach powszechnych*, Lwów 1931, s. 12-14.

⁹⁰ *Okólnik Min. W. R. i O. P. w sprawie programu nauki religii...*, dz. cyt., s. 464.

⁹¹ *Perspectives Catéchèses en Pologne*, MKiW 24(1935) z. 5-6, s. 317.

materiały, dostosowując je do nowego programu. Dopuszczenie podręczników do użytku szkolnego poprzedzała procedura ich oceniania i zatwierdzania przez Ministerstwo WRiOP, które dokładnie określało termin ich składania⁹². Były one tematem wielu publikacji zamieszczonych w *Miesięczniku*⁹³.

Zakończenie

Temat programów nauki religii dla gimnazjum ogólnokształcącego, a zwłaszcza dla szkoły powszechnej, był dość szeroko i dokładnie omawiany na łamach *Miesięcznika Katechetycznego i Wychowawczego*. Pojawił się on po uchwaleniu przez polskich parlamentarzystów 11 marca 1932 r. *Ustawy o ustroju szkolnictwa* i był obecny w czasopiśmie aż do wybuchu II wojny światowej. Podjęcie tej problematyki w *Miesięczniku* było odzwierciedleniem debat, dyskusji, zjazdów pedagogicznych i katechetycznych oraz spotkań w ramach stowarzyszeń księży katechetów, do jakich doszło w Polsce w latach 1932-1939. Przyczyną ich zainicjowania były założenia reformy szkolnej, a w jeszcze większym stopniu projekty programów nauki religii dostosowane do jej wymogów. *Miesięcznik* dostarczał cennych informacji na temat samego projektu programu nauki religii dla szkoły powszechnej oraz gimnazjum, i przybliżał jego koncepcję opracowaną przez Ministerstwo WRiOP. Pokazał też stosunek katechetów i katechetyków do projektu rządowego, wydobywając na światło dzienne jego liczne mankamenty, ale także i atuty. Z drugiej zaś strony odsłonił wizję programową oraz proces dochodzenia do kompromisu pomiędzy stroną państwową a kościelną. *Miesięcznik* ujawnił też szczegóły związane z ich wpływem na finalny kształt programów. Pozwala to zauważyć, jak ważne było to zagadnienie dla nauczycieli religii, którzy mieli świadomość, że nowe programy będą determinować ich styl pracy katechetycznej, określając treści, cele, metody, formy i środki. Brali to pod uwagę członkowie zespołu redakcyjnego, którzy poświęcali temu zagadnieniu sporo miejsca na łamach *Miesięcznika*. Zamieszczali w nim nie tylko analizy i oceny programów, ale także ich treść. Dzięki temu był on w okresie międzywojennym źródłem, z którego czerpano zarówno informacje o programach, jak i same programy.

⁹² *Terminy składania podręczników*, MKiW 27(1938) z. 10, s. 464-465; *Komunikat Ministerstwa W. R. i O.P.*, MKiW 25(1936) z 6-7, s. 318; *Prace Komisji podręczników religijnych*, MKiW 28(1939) z. 4, s. 192.

⁹³ Zob. R. Niparko, *Podręczniki do nauki religii w czasopiśmie Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy 1911-1939*, „Colloquia Theologica Adalbertina. Practica et canonica” 1(2000) z. 2, s. 11-26.

The issues of school curricula of religious education in common and middle schools as presented in *The Catechetical and Pedagogical Monthly* in the years 1932-1939

Summary

The educational changes launched in Poland in 1932 included the establishment of new types of schools, such as seven-year common schools and four-year middle schools. Therefore, there was a need for school curricula that would correspond to the new educational system. The National Board of Education first prepared the preliminary drafts and subsequently passed the school curricula. *The Catechetical and Pedagogical Monthly* analyzed them over the span of the 1930s. Not only the analyses and their results were published in the magazine, but also the contents of the curricula. That is why in pre-war Poland this Catholic periodical became one of the most important information sources on school curricula of religious education. Moreover, it was a source from which successive syllabuses were derived.

Keywords

Religious Education curriculum, common school, middle school, catechists, *The Catechetical and Pedagogical Monthly*

Słowa kluczowe

Program nauki religii, szkoła powszechna, gimnazjum, katecheci, *Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy*

Bibliografia

- Braido P., *Storia della catechesi*, vol. 3. *Dal «tempo delle riforme» all'età degli imperia-lismi (1450-1870)*, Roma 2015.
- Ceglarek R., *Credo in den Lehrplänen der römisch-katholischen Religion an den Volksschulen in Polen nach dem Inkrafttreten des Gesetzes über die Schulordnung vom 11. März 1932 J.*, w: *Vielfältige Aspekte des Glaubens*, red. R. Ceglarek, J. Kapuściński, A. Olczyk, Jestetten 2014, s. 131-154.
- Ceglarek R., Kapuściński J., *Zarząd Diecezjalnego Koła Księży Prefektów w Częstochowie (1929-1949)*, Częstochowa 2015.
- Ceglarek R., *Katechizacja w diecezji częstochowskiej w okresie pasterskiej posługi biskupa Teodora Kubiny (1926-1951)*, Częstochowa 2008.
- Czekalski R., *Czasopisma katechetyczne w Polsce w okresie międzywojennym*, „Miesięcznik Pastorski Płocki” 82(1997), nr 12, s. 543-550.
- Czekalski R., *Metody nauczania katechetycznego w pierwszej połowie XX wieku*, w: *Dydaktyka w służbie katechezy*, red. S. Dziekoński, Kraków 2002, s. 87-104.
- Dajczak J., *Katechetyka*, Warszawa 1956.
- Hausner A., Wójcik F., *Szkice katechez dla I-szej klasy szkół powszechnych wraz z rozkładem materiału nauczania w klasach I-szej i II-giej szkół powszechnych. Podręcznik dla uczącego*, Lwów 1936.

- Instrukcja dotycząca planów godzin i programów nauki w publicznych szkołach powszechnych w roku szkolnym 1935/1936*, Warszawa-Lwów 1935.
- Jakubiec M., *Arcybiskup Adam Stefan Sapieha jako przewodniczący Komisji Szkolnej Episkopatu Polski*, w: *Księga Sapieżyńska*, t. 2, red. J. Wolny, Kraków 1986, s. 71-85.
- Komisja Szkolna Episkopatu Polski*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 24(1935) z. 2, s. 96.
- Komisja Szkolna Episkopatu Polski*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 24(1935) z. 3, s. 191.
- Komunikat Ministerstwa W. R. i O.P.*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 25(1936) z 6-7, s. 318.
- Komunikaty*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 21 (1932) z. 2, s. 91.
- K[onieczny] F., *Strona wychowawcza zreformowanego gimnazjum*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 28(1939) z. 4, s. 151-152.
- Kurosz J., *Przekaz prawd wiary młodemu pokoleniu w II Rzeczypospolitej – „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 1918-1939*, „Studia Pastoralne” 2013, nr 9, s. 75-100.
- Kurs katechetyczny w Krakowie*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 24(1935) z. 6-7, s. 312.
- Litwin J., *Z doświadczeń nad realizacją programu nauki religii w szkole powszechnej*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 27(1938) z. 10, s. 486-494.
- Metodyczny rozkład materiału nauczania religii rzymsko-katolickiej na pierwsze trzy lata szkoły powszechnej według nowego programu*, Piotrków Trybunalski 1936.
- Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, *Program nauki w publicznych szkołach powszechnych trzeciego stopnia. Religia rzymsko-katolicka (Projekt)*, Lwów 1933.
- Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, *Program nauki w gimnazjach państwowych. Religia rzymsko-katolicka (Projekt)*, Lwów 1933.
- Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, *Program nauki religii rzymsko-katolickiej w publicznych szkołach powszechnych trzeciego stopnia z polskim językiem nauczania*, Lwów 1935.
- Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, *Program nauki religii rzymsko-katolickiej w gimnazjach państwowych ogólnokształcących z polskim językiem nauczania*, Lwów 1935.
- Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, *Program nauki religii rzymsko-katolickiej w publicznych szkołach powszechnych pierwszego stopnia z polskim językiem nauczania*, Lwów 1938.
- Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, *Program nauki religii rzymsko-katolickiej w publicznych szkołach powszechnych drugiego stopnia z polskim językiem nauczania*, Lwów 1938.
- Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, *Program nauki w publicznych szkołach powszechnych*, Lwów 1931.
- Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, *Wytyczne dla autorów programów szkół ogólnokształcących. Szkoła Powszechna. Gimnazjum*, Warszawa 1932.
- Niparko R., *Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy 1911-1939. Bibliografia zawartości*, Poznań 2000.

- Niparko R., *Podręczniki do nauki religii w czasopiśmie Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy 1911-1939*, „Colloquia Theologica Adalbertina. Practica et canonica” 1(2000) z. 2, s. 11-26.
- Nowe programy nauki religii, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 24(1935) z. 8, s. 360.
- Okólnik Min. WRiOP w sprawie programu nauki religii w szkołach powszechnych stopnia I i II, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 27(1938) z. 10, s. 463-464.
- Okólnik nr 22 z dnia 12 kwietnia 1938 r. w sprawie organizacji roku szkolnego 1938/39 w szkolnictwie powszechnym, MKiW 27(1938) z. 6-7, s. 373.
- Pągowski B., *Z kursu katechetycznego w Krakowie*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 24(1935) z. 8, s. 348-351.
- Pągowski B., *Z kursu katechetycznego w Krakowie*, MKiW 24 (1935) z. 9, s. 409-411.
- Perspectives Catéchèses en Pologne*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 24(1935) z. 5-6, s. 317.
- Plan nauki religii rzymsko-katolickiej dla szkół powszechnych o jednym nauczycielu*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 27 (1938) z. 6-7, s. 335-346.
- Prace Komisji podręczników religijnych*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 28 (1939) z. 4, s. 192.
- Prace przygotowawcze nad programem religii*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 22 (1933) z. 10, s. 459.
- Programy nauki religii*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 24 (1935) z. 3, s. 143.
- Roskwański J., *Der elementare Religionsunterricht in Polen (röm. kath. Ritus)*, w: *Der elementare katholische Religionsunterricht in den Ländern Europas vor 1938*, red. E.J. Korherr, Graz 1994, s. 24-60.
- Sitkowski T., *Liturgia w szkole*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 25(1936) z. 6-7, s. 281-290.
- Sprawozdanie z działalności Zarządu Głównego Związku Diecezjalnych Kół ks. ks. prefektów za rok 1934/1935*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 24(1935) z. 8, s. 360-363.
- Sprawozdanie ze zjazdu*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 22(1933) z. 9, s. 359-365.
- Statut publicznych szkół powszechnych siedmioklasowych*, Poznań [1933].
- Szczegółowe plany nauki religii katolickiej dla szkół powszechnych trzeciego stopnia wraz z dyspozycją materiału do każdej lekcji*, Kraków 1938.
- Śliwiński F., *Organizacja szkolnictwa w Polsce współczesnej*, Lwów-Warszawa 1932.
- Teki Sapieżyńskie, t. 13, nr 105.
- Teki Sapieżyńskie, t. 14, nr 6.
- Teki Sapieżyńskie, t. 14, nr 217.
- Terminy składania podręczników*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 27(1938) z. 10, s. 464-465.
- Uzupełnienie programu nauki religii rzymsko-katolickiej w publicznych szkołach powszechnych trzeciego stopnia z polskim językiem nauczania*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 28(1939) z. 6-7, s. 297-304.
- Węglewicz M., *Drogowskazy katechetyczne*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 22(1933) z. 1, s. 1-5.

- Węglewicz M., *Ks. ks. prefekci w obliczu reformy programów*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 22(1933) z. 9, s. 324-336.
- Węglewicz M., *Nauczanie historii Kościoła*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 25(1936) z 6-7, s. 267-271.
- Węglewicz M., *W obliczu nowych programów religii*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 24(1935) z. 9, s. 369-380.
- Widok na przyszłość katechetyki w Polsce*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 24(1935) z. 6-7, s. 241-244.
- Zarembowicz H., *Katechizm w gimnazjum*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 25(1936) z 6-7, s. 272-280.
- Z działalności Zarządu Głównego*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 22(1933) z. 10, s. 459.
- Z rozważań nad programem szkół powsz.*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 27(1938) z. 10, s. 495-496.

Katarzyna Kaczor-Scheitler¹
Uniwersytet Łódzki

Zmartwychwstanie Pańskie w norbertańskim rękopisie „Kontemplacja męki i śmierci Chrystusa Pana [...]” (1662)

Zmartwychwstanie Chrystusa jest zasadniczym wydarzeniem w historii zbawienia oraz podstawową tajemnicą wiary chrześcijańskiej; stanowi kulminacyjną prawdę wiary w Zbawiciela². Bez tego wydarzenia nie można byłoby zrozumieć powstania oraz ukształtowania się chrześcijaństwa³. Dobitnie podkreślił to

¹ Katarzyna Kaczor-Scheitler – adiunkt w Zakładzie Literatury Dawnej i Nauk Pomocniczych Uniwersytetu Łódzkiego. Autorka książek *Mistycyzm hiszpański w piśmiennictwie polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku* (Łódź 2005), *Marianna Marchocka a św. Teresa z Avila* (Poznań 2009) oraz *Perswazja w wybranych medytacjach siedemnastowiecznych z klasztoru norbertanek na Zwierzyńcu* (Łódź 2016). Współredaktorka tomów zbiorowych *Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej* (2013) oraz *Piotr Skarga – w czterechsetlecie śmierci* (2013). Publikowała szkice historycznoliterackie oraz artykuły w czasopismach krajowych i zagranicznych („Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica”, „Czytanie Literatury. Łódzkie Studia Literaturoznawcze”, „Pamiętnik Literacki”, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka”, „Prace Polonistyczne”, „Respectus Philologicus”, „Ruch Literacki”, „Świat i Słowo”, „Świat Tekstów. Rocznik Słupski”, „Analecta Praemonstratensia”, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, „Przegląd Powszechny”, „Studia Monastica”) oraz w tomach konferencyjnych i okolicznościowych. Głównym obszarem jej poszukiwań naukowych jest barokowa literatura religijna, w szczególności piśmiennictwo zakonne. W kręgu zainteresowań badawczych znajduje się literatura ascetyczno-mistyczna, medytacyjno-modlitewna i okolicznościowa.

² Zob. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, s. 242, § 989; s. 159, § 638; *Katechizm rzymski według uchwały św. Soboru Trydenckiego dla plebanów ułożony, z rozkazu najprzód Piusa V, potem Klemensa XIII po łacinie wydany, na polski język w lat cztery po soborze przez ks. Walentego Kuczborskiego, archidiacona pomorskiego przetłumaczony, teraz zaś z małemi poprawkami i z niektórymi dodatkami przedrukowany*, t. 1, Jasło 1866, rozdz. 6, podrozdz. 8–15, s. 62–68.

³ Spośród monumentalnego wykazu publikacji z zakresu teologii poświęconych zmartwychwstaniu Chrystusa zob. m.in. L. Stefaniak, *Historyczność Zmartwychwstania Chrystusa w Listach św. Pawła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, R. 8: 1955, nr 6, s. 306–327; E. Kopeć, *Spotkanie św. Pawła z Chrystusem*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1960, t. 3, z. 1 (9), s. 45–60; Tenże, *Historiozbawczy charakter Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1977, t. 24, z. 4, s. 107–118; Tenże, *Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jako realny fakt i wydalenie zbawcze*, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lublin 1988, Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego, t. 81, s. 246–277; W. Granat, *Zmartwychwstanie*

św. Paweł: „Lecz jeśli zmartwychwstania nie masz, ani Chrystus nie powstał z martwych. A jeśliż Chrystus nie powstał, próżne tedy jest przepowiadanie nasze, próżna jest i wiara wasza” (1 Kor 15,13–14)⁴.

Wiara w zmartwychwstanie jest zakorzeniona w świadectwie apostołów, które z kolei jest zachowywane i przekazywane w Kościele. Zmartwychwstanie Chrystusa to nie tylko wyjątkowe wydarzenie w dziejach ludzkości, które miało miejsce i o którym chrześcijanin powinien pamiętać, ale także zdarzenie, które dokonawszy się, trwa z całą mocą zbawienia człowieka⁵.

Relacje o zmartwychwstaniu Pańskim znajdujemy przede wszystkim w ewangeliach. Przedstawienia te oparte są na wcześniejszych tradycjach, które w różny sposób opisywały wydarzenia wielkanocne. Należały do nich przekazy o zmartwychwstaniu, o uwielbieniu, o pustym grobie, o odwiedzinach niewiast i uczniów, o strażnikach przy grobie, o chrystofaniach itd⁶. Korzystający z nich ewangelisci starali się zachować własną perspektywę teologiczną przedstawionych zdarzeń, dążąc przy tym do nadania im chrystologicznego sensu.

Ewangelia św. Marka (Mk 16,1–8) zawiera przedstawienie niewiast u grobu w poranek wielkanocny, angelofanii oraz ucieczki zatrwożonych kobiet, brakuje w niej natomiast świadectw o chrystofaniach. W relacji autora wiadomość o zmartwychwstaniu Jezusa przekazał niewiastom (Marii Magdalenie, Marii – matce Jakuba i Salome) młodzieniec ubrany w białą szatę, który był wysłannikiem Bożym. Ów posłannik-anioł, zwiastując dobrą nowinę w imieniu Boga, wydał kobietom polecenie, by udały się do Galilei i dostarczyły wieści apostołom. Jednak ich przerażenie, wynikające z niezrozumienia Bożych tajemnic, powodowało, że nie przekazały one orędzia anioła⁷. Ewangelia zawiera także wzmiankę o zamiarach namaszczenia ciała Chrystusa oraz informację o wielkości kamienia, który zamykał wejście do grobowca. W chrystologii św. Marka zmartwychwstanie ukazane zostało jako tajemnica, której nie można w pełni pojąć ani przekazać⁸.

W Ewangelii św. Mateusza przytoczone zostało opowiadanie o strażnikach przy grobie (28,1–15) oraz o chrystofanii uwielbionego Pana (28,16–20). Przedstawiony anioł był wyraźnie wysłannikiem samego Boga. O Boskiej wszech-

Jezusa Chrystusa jako wydarzenie zbawcze, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, s. 277–293; I. Celary, *Prawda o zmartwychwstaniu w przepowiadaniu kaznodziejsko-homiletycznym*, „*Polonia Sacra*”, R. 7 (25): 2003, nr 12/56, s. 125–138; I. Celary, *Głoszenie wiary w zmartwychwstanie Chrystusa zasadniczym celem nowej ewangelizacji*, „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*”, R. 11: 2003, nr 1, s. 117–135.

⁴ Wszystkie cytaty według wyd.: *Biblia w przekładzie ks. Jakuba Wujka z 1599 r.*, wstęp J. Frankowski, wyd. 5, Warszawa 2000.

⁵ Zob. *Katechizm Kościoła katolickiego*, s. 269, § 1085.

⁶ Zob. X. Léon-Dufour, *Sur la resurrection de Jésus*, „*Recherches de science religieuse*”, 57: 1969, s. 583–622. Cyt. za: E. Kopeć, *Historiozbawczy charakter Zmartwychwstania...*, s. 110.

⁷ K. Romaniuk, *Wiara w Zmartwychwstanie*, Niepokalanów 1993, s. 83–84.

⁸ E. Kopeć, *Historiozbawczy charakter Zmartwychwstania...*, s. 110.

mocy świadczyło przywołane trzęsienie ziemi. Wyjście Chrystusa z grobu było wynikiem Jego tryumfu nad śmiercią, który dał Mu wszelką władzę na niebie i na ziemi, oraz spowodował stałą obecność wśród swoich uczniów. O niewiastach, które znalazły pusty grób, ewangelista pisał, że oddaliły się z bojaźnią i z wielką radością. Owa radość miała z pewnością związek z oświadczeniem anioła, że Chrystus zmartwychwstał. Święty Marek pozostał wierny swej chrystologii do końca utworu, głosząc nieustanną obecność Zbawiciela⁹.

W Ewangelii św. Łukasza mieszczą się cztery wątki związane z wydarzeniami paschalnymi: odwiedziny grobu i angelofania (24,1–12), chrystofania w drodze do Emaus (24,13–35), chrystofania w Wieczerniku (24,36–49) oraz wniebowstąpienie Chrystusa (24,50–52). W relacji wyraźnie zaakcentowana została bezradność niewiast z powodu widoku pustego grobu. Dzięki wyjaśnieniu dwóch mężczyzn, wysłanników Boga, dowiedziały się one o Boskim zmartwychwstaniu. W Ewangelii mowa, iż pochylały się twarzami ku ziemi, co mogło być wyrazem szacunku, jaki chciały im oddać. Przypomniały sobie zarazem, że Zbawiciel zapowiadał im to wydarzenie. W ten sposób uświadomiły sobie, że na próżno szukały Go w grobie. O przypomnieniu sobie przez niewiasty zapowiedzi męki i zmartwychwstania Jezusa czyni wzmiankę tylko św. Łukasz. Według ewangelisty, one same, z własnej potrzeby, powiedziały jedenastu apostołom i pozostałym uczniom, co przeżywały przy pustym grobie. Wśród trzech niewiast, obecnych przy męce i ukrzyżowaniu Chrystusa, zamiast przywołanej przez św. Marka Salome, pojawiła się Joanna. Pusty grób zobaczyły także inne kobiety. Zwiększoną ich liczbę rozumieć należy w znaczeniu umocnienia prawdopodobieństwa ich zeznań¹⁰. Słowa niewiast usłyszane przez apostołów i innych ludzi „zdały się im jako plotki [...], i nie wierzyli im” (Łk 24,11). Relację o pustym grobie usłyszeli apostołowie, jednak decyzję udania się do grobu Chrystusa podjął tylko św. Piotr, co świadczyło o świadomości roli, jaką miał do spełnienia, oraz o szacunku wobec niewiast (nie zlekceważył on przekazanych przez nie wiadomości). Jednak fakt pustego grobu nie wywołał w nim myśli, iż Jezus zmartwychwstał. Postawa zdziwionego Piotra była zbliżona do bezradności kobiet. Pusty grób zobaczyli także niektórzy uczniowie Chrystusa, jednak fakt ten nie był dla nich oznaką, że Chrystus zmartwychwstał. Akt wiary wymagał łaski Bożej, czego wyrazem było w Ewangelii posłannictwo dwu mężczyzn, chrystofanie oraz działanie Ducha Świętego, szczególnie widoczne podczas spotkania Jezusa przez uczniów w Emaus.

W Ewangelii św. Jana przedstawione zostały sceny: niewiasty u grobu, św. Piotr oraz św. Jan u grobu (20,–18), spotkanie Marii Magdaleny z Chrystusem, chrystofania w Wieczerniku i scena z niewiernym Tomaszem (20, 19–29).

⁹ Tamże, s. 111.

¹⁰ K. Romaniuk, dz. cyt., s. 86.

Przywołanej w Ewangelii Marii Magdalenie, która z żalem oznajmiła: „Wzięto Pana z grobu, a nie wiemy, gdzie Go położono” (20,2), przez myśl nie przeszło, że Chrystus zmartwychwstał. Stojąca przed grobem i płacząca Maria Magdalena oznajmiła dwóm aniołom, że rozpacziała z powodu zabrania Jezusa z Jego grobu. Zwróciła się ona do Niego, którego wzięła za ogrodnika, z pytaniem, gdzie jest Jego ciało. Jedno Jego słowo („Mario”) sprawiło, że odkryła w Nim Zmartwychwstałego i przestała się smucić.

Święty Jan, podobnie jak święty Łukasz, wymienił jeszcze innych świadków pustego grobu: Piotra i Jana. Jednak spośród wszystkich czterech relacji o pustym grobie tylko na podstawie Ewangelii św. Jana można wywnioskować, iż „stwierdzenie faktu pustego grobu dało początek wierze w zmartwychwstanie Jezusa”¹¹. Apostoł stwierdził: „Natenczas tedy wszedł i on uczeń, który był pierwszy przyszedł do grobu: i widział, i uwierzył” (20,8).

W zmartwychwstaniu Chrystusa, udokumentowanym świadectwami czterech ewangelii, podkreśla się jego realny (wydarzeniowy) i eschatyczny charakter¹². Jest ono wszechpotężnym aktem Bożej aktywności, za którego pomocą ukrzyżowany Chrystus ze stanu śmierci przeszedł do nowego życia nadprzyrodzonego. Jako „wydarzenie eschatyczne, nadprzyrodzone, przekracza kategorię faktu historycznego [...], niemniej zostało zmanifestowane w ziemskiej historii przez znaki: chrystofanii i pustego grobu, które stanowią jego historyczne uzasadnienie”¹³.

Oprócz ewangelii, wzmianki o zmartwychwstaniu Chrystusa występują w Dziejach Apostolskich i Listach św. Pawła, różne jednak od relacji z ewangelii. Tamte bowiem zawierały opisy objawień Chrystusa, zaś Dzieje Apostolskie ukazywały relacje o zmartwychwstaniu zazwyczaj w mowach apostołów, skierowanych do Żydów lub pogan. Apostołowie wykazali, że śmierć i zmartwychwstanie Mesjasza były w planach Bożych. Święty Paweł zaś zazwyczaj analizował ten fakt teologicznie¹⁴, podkreślając zbawczy charakter Chrystusowego zmartwychwstania¹⁵.

*

Temat zmartwychwstania Pańskiego podejmowany był przez twórców doby staropolskiej. Już w średniowieczu przedstawiono go w tak zwanej pieśni wielkanocnej, dołączonej do *Bogurodzicy* w XV wieku. To trop do końcowego *Alleluja* z łacińskiej antyfony procesyjnej *Cum rex gloriae*, traktującej o zstąpieniu

¹¹ Tamże, s. 90.

¹² Zob. E. Kopeć, *Historiozbawczy charakter Zmartwychwstania...*, s. 113.

¹³ Tamże, s. 113.

¹⁴ J. Frankowski, *Zmartwychwstanie Chrystusa*, „Znak”, R. 13: 1961, nr 7–8, s. 1001.

¹⁵ M. Brzozowski, *Z dziejów przepowiadania tajemnicy paschalnej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1971, t. 18, z. 3, s. 99.

Chrystusa do otchłani, a śpiewanej podczas rezurekcji w Wielką Sobotę¹⁶. Tematyka wielkanocnych tropów rezurekcyjnych podjęta została w średniowiecznych tropach wielkanocnych. Najstarszy, zachowany przekaz polskiego tropu *Chrystus z martwych wstał jest* (*Krystus z martwych wstał je*) zapisany został przez Świętosława z Wilkowa w zaginionym dziś *Graduale plockim* z 1365 roku. Innym polskim tropem wielkanocnym jest *Przez twe święte z martwy wstanie*, który powstał prawie równolegle z tak zwaną wielkanocną pieśnią z *Bogurodzicy* albo nawet wcześniej¹⁷. Jerzy Woronczak trop *Przez twe święte z martwy wstanie* łączył z innym tropem rezurekcyjnym, *Wesoły nam dzień nastał*, dostrzegając w utworach te same źródła¹⁸. Polska redakcja tropu *Wesoły nam dzień nastał* pochodzi prawdopodobnie z XV wieku i jest parafrazą łacińskiego tropu *O quam felix haec dies*¹⁹.

Tematykę wielkanocną ukazują także średniowieczne pieśni misteryjne²⁰, zawierające wierszowane historie apokryficzno-biblijne. Z okresu średniowiecza pochodzi jeden utwór tego typu, mianowicie pieśń o incipicie *Nasz Zbawiciel, Pan Bóg Wszechmogący*, której głównym wątkiem było zstąpienie Chrystusa do otchłani po zmartwychwstaniu. Znamionną cechą tej pieśni, na co zwrócił uwagę Mirosław Korolko, było przemieszanie wątków apokryficznych z ewangelicznymi. Do tematów, jakie podjęte zostały w utworze, należały, obok zstąpienia Zmartwychwstałego do otchłani, rozmowa Chrystusa z Marią Magdaleną i innymi niewiastami oraz chrystofania, czyli spotkanie Zmartwychwstałego z Matką²¹.

Zainteresowanie problematyką rezurekcyjną odzwierciedlają dwa utwory: *Pieśń o Zmartwychwstaniu Pańskim: Wesel się tej to chwile, ludzkie pokolenie* [...] oraz *Krystus Pan zmartwychwstał, zwycięstwo otrzymał* [...] (Kraków 1558), których autorstwo przypisywane jest Jakubowi Lubelczykowi (1530–1567), pisarzowi, tłumaczowi i poecie, polskiemu działaczowi reformacyjnemu, pastrowi kalwińskiemu, choć pewne adnotacje (krypt. J.L. na karcie tytułowej oraz Jak. Lub. na k. A4r.) wyraźnie odnoszą się tylko do pieśni drugiej. Druk ten jest częścią kancjonału składanego, zwanego Kancjonałem Zamoyskich²².

¹⁶ M. Korolko, *Wstęp*, w: *Średniowieczna pieśń religijna polska*, oprac. M. Korolko, wyd. 2 zmien., Wrocław 1980, s. XXXI–XXXII.

¹⁷ Tamże, s. XXXIV.

¹⁸ J. Woronczak, *Tropy i sekwencje w literaturze polskiej do połowy XVI wieku*, „Pamiętnik Literacki”, R. 43: 1952, z. 1–2, s. 364–365.

¹⁹ Istnieją także przekazy niemieckie pieśni z XIV wieku oraz późniejsze parafrazy w języku czeskim. Pisał o tym M. Korolko, dz. cyt., s. XXXVI–XXXVII.

²⁰ Zob. G. Ryś, *Dwa oblicza polskiej religijności ludowej w średniowieczu*, „Saeculum Christianum” 3, 1996, nr 1, s. 45.

²¹ M. Korolko, dz. cyt., s. XLVII.

²² Zob. http://www.europeana.eu/portal/pl/record/92033/BibliographicResource_3000053558954.html; <http://cyfrowe.mnk.pl:8080/dlibra/docmetadata?id=779&from=pubindex&dirids=19&lp=636>.

Średniowieczne misterium pozostawało żywotne jeszcze w pełni epoki odrodzenia. W *Historji o chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim* (Kraków 1582) Mikołaja z Wilkowiecka (zm. 1601) znajdujemy przedstawienia ewangelicznych scen wyjścia Chrystusa z grobu i odkrycia pustego miejsca przez niewiasty, ukazania się Chrystusa apostołom oraz istotę zbawczego sensu zmartwychwstania. Dzięki nakreślonym wątkom fabularnym utwór unaocznia „szereg dogmatów i prawd wiary, o zmartwychwstaniu przede wszystkim i boskiej naturze Chrystusa”²³. Problematykę tę ukazuje także powstały przed Wielkanocą 1676 roku barokowy *Dialog o Zmartwychwstaniu Pańskim* Wacława Potockiego²⁴.

*

Przedmiotem niniejszego artykułu jest analiza zmartwychwstania Chrystusa, omówienie zakresu tematycznego oraz sposobów prezentacji treści objawieniowo-zbawczych w oparciu o cykl medytacji o zmartwychwstaniu Pańskim, zamieszczony w *Kontemplacji męki i śmierci Chrystusa Pana*²⁵. W tym celu wskazane zostaną w porządku chronologicznym sceny towarzyszące temu wydarzeniu: zstąpienie Chrystusa do piekieł, wyjście z grobu i odkrycie pustego grobu przez niewiasty, chrystofanie, dodatkowo – tylko wybrane, przejrzyste teologicznie przykłady scen łączących się ze zmartwychwstaniem. Z przekazów norbertańskich, co będzie można zaobserwować, wynika wartość poznawcza prawd wiary, oddziałująca na sferę duchowo-intelektualną odbiorcy, pomagająca mu w refleksji nad historią zbawienia, ponadto ułatwiająca kontemplację prawd zbawczych.

Kontemplacja męki i śmierci Chrystusa Pana i Odkupiciela naszego ku naśladowaniu i używaniu dusze nabożnej z inszemi bardzo ucieśznemi według czasu

²³ J. Okoń, *Wstęp*, w: Mikołaj z Wilkowiecka, *Historja o chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim*, oprac. J. Okoń, Wrocław 2004, s. XXXVI.

²⁴ Według J. Dürr-Durskiego, dialog powstał przed Wielkanocą 1673; fragmenty ogł.: A. Brückner, *Spuścizna rękopiśmienna po W. Potockim*, cz. 1, „Rozprawy Wydział Filologiczny AU” 1898, t. 27, s. 280–286; R. Pollak *Ilustrowany Kurier Polski* 1948, nr 86; całość wyd. M. Krzymuska i W. Budziszewska, Poznań 1949, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Zabytki Języka i Literatury Polskiej, nr 1; rękopis przechowywany jest w Bibliotece Kórnickiej, sygn. 494 IV 20 k. 18–35; kopia Ossol., sygn. 1823/II; epilog również w rękopisie w posiadaniu J. Dürr-Durskiego (dedykowany Helenie z Ossolina Lubomirskiej, wojewodzinie krakowskiej).

²⁵ Na temat medytacji o zmartwychwstaniu Pańskim, lecz w odniesieniu do konceptystycznego obrazowania, piszę w monografii: *Perswazja w wybranych medytacjach siedemnastowiecznych z klasztoru norbertanek na Zwierzyńcu*, Łódź 2016, s. 321–335. W książce wykazuję, że anonimowa autorka cyklu medytacji posługiwała się konceptem jako formą argumentu biblijnego, dzięki któremu zamierzała klarownie naświetlić podstawowe prawdy wiary, poruszyć adeptki i przekonać do kształtowania właściwych postaw. W niniejszym artykule, zmienionym i poszerzonym o relację zmartwychwstania w Biblii oraz w literaturze staropolskiej, zwracam uwagę przede wszystkim na walor poznawczy zaprezentowanego wydarzenia, a także na warstwę emocjonalno-intelektualną nadawcy, jego głębię wiary i życia religijnego.

kontemplacjami i naukami to kodeks rękopiśmienny z 1662 roku, przechowywany w Archiwum Norbertanek Zwierzynieckich. Manuskrypt składa się z siedmiu części²⁶. W pierwszej z nich, opatrzonej tym samym tytułem co cały kodeks (*Kontemplacja męki i śmierci Chrystusa Pana* [...]), zamieszczone zostały medytacje o zmartwychwstaniu Pańskim. Cały kodeks pisany był różnym charakterem pisma, przez wiele autorek²⁷. Wolno wysunąć tezę, że były nimi zakonnice klasztoru zwierzynieckiego. Natomiast rozważania o zmartwychwstaniu zapisały jednolitym charakterem pisma, co wskazywałoby na jedną ich twórczynię.

Na przedniej okładce manuskryptu widnieją inicjały (u góry Z.U., poniżej N.Z.S.), które odsyłają do Zofii Urbańskiej (ok. 1642–1717), ksieni zwierzynieckiej²⁸. Sugerują one, że zakonnica mogła oprawić rękopis do swojego użytku. Wysunąć należy też hipotezę, że Zofia Urbańska była jedną z autorek rozmyślań. Mogło być również tak, że współsiostry pisały rozmyślenia (bądź je przepisywały), a potem ofiarowały je matce przełożonej w darze.

Cykl dwunastu medytacji o zmartwychwstaniu Pańskim opatrzony został tytułami: *Pierwsza o wesołym tryumfie Pana uwielbionego; Medytacja jako się pokazał po zmartwychwstaniu Matce swojej; Medytacja jako się Chrystus Pan zmartwychwstały Matce swej pokazał, czego figurą może być gołębica; Medytacja jako Chrystus Pan przy zmartwychwstaniu był jako słońce; Medytacja o zmartwychwstaniu, w którym był Chrystus Pan jako kwiat; Medytacja jako Anioł opowiedział Zmartwychwstanie Pańskie białogłowom, o czym Ewangelia niedzielna; Medytacja jakie przy Zmartwychwstaniu Pańskim pociechy panie wzięły, nawiedzając grób Jego, o czym Ewangelia niedzielna; Medytacja jako Pan po zmartwychwstaniu zgromadzał ucznie swoje, o czym Ewangelia na Poniedziałek Wielkanocny; Medytacja jako Pan po zmartwychwstaniu częstował ucznie swoje, o czym Ewangelia wtorkowa; Medytacja z doktora jednego o św. Magdalenie jako szukała Pana, u Jana św., cap. 20; Medytacja jako się Pan*

²⁶ Piszę na ten temat w monografii *Perswazja w wybranych medytacjach...*, s. 52.

²⁷ K. Górski zasygnalizował, że w rozmyślaniach klasztornych (pisały je benedyktynki reformy chełmińskiej, później za ich wzorem poszły norbertanki, cysterki i bernardynki) czasem jeden oprawny rękopis pisany był różnymi charakterami pisma, „jakby zakonnice podzieliły między siebie okresy roku kościelnego”. Zob. K. Górski, *Uwagi o rozmyślaniach staropolskich*, w: *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, red. B. Otwinowska i J. Pelc, Warszawa 1984, s. 223.

²⁸ Zofia Urbańska, córka Jana herbu Nieczuja oraz Katarzyny Dąbrowskiej z Rokszyc, nowicjat przyjęła w 1659 r., profesję złożyła w 1662 r. (ten sam rok widnieje na karcie tytułowej *Kontemplacji*). W 1687 r. wpisana została do bractwa św. Zofii. Do roku 1694 była przeoryszą przy ksieni Oraczowskiej. Nie wybrano jej wówczas na ksienię z powodu jej surowości. Była nadal przeoryszą i sprawowała rządy przy ksieni Zbijewskiej. Dopiero po śmierci tej zakonnicy (1695) Urbańską obrano ksienią. Zmarła w 1717 r. – zob. K. Kramarska-Anyszek, *Dzieje Klasztoru PP. Norbertanek w Krakowie na Zwierzyńcu do roku 1840*, „Nasza Przyszłość” 1977, t. 47, s. 93–97, 104; M. Borkowska OSB, *Leksykon zakonnic polskich epoki przedrozbiorowej*, t. 2: *Polska centralna i południowa*, Warszawa 2005, s. 477.

w osobie ogrodnika pokazał Magdalenie św. oraz Medytacja jako się Pan Magdalenie św. pokazał.

Są to medytacje jedno-, dwu- i trzypunktowe, którym przyświeca zasadniczy cel: potrzeba unaocznienia prawd wiary i pobudzenia adeptek do religijnego ich przeżywania. Przekazy te, oparte przede wszystkim na ewangeliach, skoncentrowane zostały wokół jednego tematu, zmartwychwstania Chrystusa, przedstawianego z kilku punktów widzenia, w rozcłunkowaniu na części składowe.

W medytacji *Pierwszej o wesołym tryumfie Pana uwielbionego* autorka odwołała się do znanego z apokryfów wydarzenia – Chrystusowego zstąpienia do piekieł. Nakłaniała do rozważania zwycięstwa Zbawiciela wracającego „z podziemnych krain” (p. 1)²⁹, z których wyprowadził On dusze czekające na Jego przyjście. Chrystus, zstępując do piekieł, wyzwolił uwięzione dusze sprawiedliwych, „które oczekiwały swego Wyzwoliciele na łonie Abrahama” (KKK §633; por. *Katechizm rzymski*, t. 1, rozdz. 6, podrozdz. 3). Kraina zmarłych, do której zstąpił Syn Boży po śmierci, w Biblii nazwana jest piekłem, Szeolem lub Hadesem (por. Flp 2,10; Dz 2,24; Ap 1,18; Ef 4,9).

Ukazanie się zmartwychwstałego Chrystusa Matce to wydarzenie opisane w dwu przekazach: *Medytacji jako się pokazał po zmartwychwstaniu Matce swojej* oraz *Medytacji jako się Chrystus Pan zmartwychwstały Matce swej pokazał, czego figurą może być gołębica*. Relacji z tego zdarzenia brak w Piśmie Świętym. Najdawniejsza jednak tradycja Kościoła, sięgająca czasów Seduliusza (zm. 450)³⁰, głosi, że Chrystus zaraz po wyjściu z grobu ukazał się w blasku zmartwychwstałego życia przede wszystkim swojej Matce. Była Ona zatem pierwszą osobą, której objawił się zmartwychwstały Syn³¹.

W rozważaniach zaakcentowano aspekt przynależności (*unitio*) Matki do Syna, która powinna współodczuwać (*compassio*) boleść Chrystusa Ukrzyżowanego, a także wesele wynikające ze zmartwychwstania. Do opisanego radości Maryi, nazwanej „plastrem miodu Samsona”, posłużył norbertański przykład zwycięskiego Samsona z Księgi Sędziów, w którym zakonnica dostrzegła analogię do Chrystusa tryumfującego nad śmiercią i szatanem. Starotestamentowy bohater, jako wybrany przez Boga i obdarzony niezwykłą siłą, rękoma rozerwał lwa i w jego wnętrzu (paszczyce) znalazł rój pszczoł i miód (Sdz 14,8). Pożerają-

²⁹ Wszystkie cytaty pochodzą z kodeksu *Kontemplacja męki i śmierci Chrystusa Pana i Odkupiciela naszego ku naśladowaniu i używaniu dusze nabożnej z inshemi bardzo ucieśnieniami według czasu kontemplacyjami i naukami. Pisana Roku Pańskiego 1662*, rkps ANZ, sygn. 594 (brak paginacji). Skrót p. odsyła do punktu medytacji.

³⁰ Zob. Sedulius Caelius, *Poemat paschalny V*, w: Tenże, *Opera omnia. Dzieła wszystkie. Tekst łacińsko-polski*, przekł., wstęp H. Wójtowicz, Lublin 1999, s. 213.

³¹ Zob. św. I. Loyola, *Pisma wybrane. Komentarze*, oprac. M. Bednarz SJ, przy współpr. A. Bobera SJ, R. Skórki SJ, t. 2, Kraków 1968, s. 166; Jan Paweł II, *Maryja a zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa*, w: Tenże, *Katechezy Maryjne*, przekł. J. Pach, Częstochowa 1998, s. 224.

cy swoją ofiarę lew stał się obrazem śmierci, z której rodzi się nowe życie. Miód zatem to symbol życia, zaś plaster miodu wskazuje na zmartwychwstanie³².

W *Medytacji jako się Chrystus Pan zmartwychwstały Matce swej pokazał, czego figurą może być gołębicą* zamieszczono rozważania na temat wymowy „płacz” Maryi z powodu Chrystusowej męki, porównanego do opisanego w Księdze Rodzaju potopu. Oparte na figurze *distinctio*³³ obrazowanie („potop [...] wód wielkich smętek i płacz po śmierci Syna Matki Naświętszej”; „O, potopie łez, któryś tak zatopił oczy Panięńskie?”) służyło zintensyfikowaniu bólu Maryi. Jej zapłakane oczy przyrównane zostały także do przedstawionych w Pieśni nad Pieśniami dwu sadzawek przy bramie w Hesebonie („O, jakie oczy Twoje, kiedyś rozmyślała śmierć Syna Twego. O, jako wiele wód te sadzaweczki miały”; p. 1). Opisani w Biblii, przybywający ze stepów ludzie, pili z owych zbiorników i myli się w nich („Oczy twoje jako sadzawki w Hesebonie”; PnP 7,4). W sensie metaforycznym oczy Oblubienicy, porównane z mieniącą się powierzchnią sadzawek, działały na tłum, w szczególności jednak na ukochanego³⁴. Modlitwa błagalna o posiadanie „strumyczków oczu łez”, będących rezultatem kontemplacji Chrystusowej męki, wieńczy punkt pierwszy medytacji.

W *Medytacji jako Chrystus Pan przy zmartwychwstaniu był jako słońce*, opartej na podobieństwie, wyrażone zostało pragnienie doświadczenia „blasku” Zbawiciela. Wyartykułowano zarazem podziw wobec Jego piękna:

O, duszo moja, byś mogła dojrzeć jaki promień tej śliczności. Wspomni, co ono jeden mówił z apostołów, kiedy się trochę błysnęła ta piękność w oczach jego. O, jako żadnej rzeczy na świecie już nie pragnął więcej, jeno żeby mieszkał przy takiej piękności i mówił: „Panie, dobrze nam tu”. O, śliczności, która serca ludzkie przenikasz (*Medytacja jako Chrystus Pan przy zmartwychwstaniu był jako słońce*, p. 1).

W przywołanym fragmencie wyraźnie nakreślona została potrzeba uobecnienia Chrystusa oraz postawa gotowości poznania. Wskazane za pomocą synonimicznych określeń piękno („śliczność” i „piękność”) odsyła poprzez peryfrazę do osoby samego Chrystusa³⁵. Autorka odwołała się do słów Szymona Piotra, który na Górze Przemienienia Pańskiego pełen zachwytu odezwał się do Jezusa: „Panie, dobrze jest nam tu być” (Mt 17,4). Podczas przemienienia na górze Tabor

³² Hasło: *Miód*, w: M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przekł. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 123.

³³ Figura *distinctio* polega „na powiększeniu semantycznej dystynkcji pomiędzy zwykłym (codziennym) znaczeniem pierwszego użycia słowa a emfatycznym/gruntownym znaczeniem przy drugim użyciu tego samego słowa” – zob. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przekł., oprac. i wstęp A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, § 660.

³⁴ O. Keel, *Pieśń nad Pieśniami. Biblijna pieśń o miłości*, przekł. B. Mrozwicz, Poznań 1997, s. 246.

³⁵ O pięknie Boskiego Oblubieńca mowa w PnP.

oblicze Chrystusa jaśniało jak słońce, a „szaty Jego zstały się białe jako śnieg” (Mt 17,2). Zaakcentowany zwrot deiktyczny „tu”, odsyłający do góry Tabor, stał się „ekwiwalentem gestu”³⁶, bezpośrednio wskazującym obiekt prezentacji i dzięki temu zmuszającym odbiorcę do percepcji wizualnej, przyjęcia postawy „widza”³⁷.

W oparciu o topikę solarną skonstruowano także punkt trzeci medytacji, w którym za pomocą *similitudo*³⁸ mówi się zarówno o zasięgu działania słońca, jak i zmartwychwstałego Chrystusa. Wizualizowany obiekt na niebie za pomocą promieni ogarnia cały świat, w pierwszej jednak kolejności – górne przestrzenie; podobnie Zmartwychwstały cały świat nappełnił weselem, najpierw jednak „czeladkę swoją, to jest miłe apostoły swoje”. Po części refleksyjnej, zawierającej przemyślenia na temat „wdzięcznych promieni” Boskich, którymi uradowane zostały ludzkie serca, następuje modlitewne westchnienie:

O, Panie mój, któż mię uweseli, jeżeli Ty nie będziesz chciał być weselem serca mego. Szczęśliwi, co się z śmierci Twojej smęcili, abowiem ci ze zmartwychwstania się Twego weselą (*Medytacja jako Chrystus Pan przy zmartwychwstaniu był jako słońce*, p. 3).

Medytacja o zmartwychwstaniu, w którym był Chrystus Pan jako kwiat, przesycona emblematyczną symboliką, traktuje o chwalebnym zmartwychwstaniu Chrystusa i o Jego podobieństwie do kwiatu. Wprowadzona do przekazu analogia (rosnący w ogrodzie kwiat oraz łączące się z Chrystusem wydarzenia zlokalizowane w tej przestrzeni: pojmanie w ogrodzie Oliwnym i grób, do jakiego został złożony przez dwu uczniów) służy wyartykułowaniu pragnień duszy – dotarcia do swego wnętrza, a zarazem do „ogrodu duchowego” Zbawiciela.

Jednopunktowa *Medytacja jako anioł opowiedział Zmartwychwstanie Pańskie białogłowom*, o czym *Ewangelia niedzielna* ukazuje wizerunek anioła, Boskiego wysłannika, który jako pierwszy obwieścił zmartwychwstanie. W Nowym Testamencie aniołowie reprezentują chwałę i potęgę Bożą, są wykonawcami woli Stwórcy i posłańcami skierowanymi do ludzi. Ich status jest wyraźnie dyspozy-

³⁶ Na temat „gestów fonicznych”, partykuł oraz zaimków deiktycznych jako narzędzi literackiej wizualizacji zob. H. Dziechcińska, *Oglądanie i słuchanie w kulturze dawnej Polski*, Warszawa 1987, m.in. s. 133–135; Taż, *Parawizualność literatury staropolskiej jako element ówczesnej kultury*, w: *Słowo i obraz. Materiały Sympozjum Komitetu Nauk o Sztuce Polskiej Akademii Nauk, Nieborów, 29 września–1 października 1977 r.*, red. A. Morawińska, Warszawa 1982, s. 102–103.

³⁷ B. Niebelska-Rajca, „*Enargeia*” i „*energeia*” w teoriach literackich renesansu i baroku, Warszawa 2012, *Studia Staropolskie. Series Nova*, t. 32, s. 160.

³⁸ Figura *similitudo* (podobieństwo) to argument *per analogiam* oraz *contrarium* (*a contrario*) – zob. H. Lausberg, dz. cyt., §§ 422–423, 843–847. Figura *contrarium* (*locus a contrario*) oparta jest na przeciwieństwie (tamże, §§ 394, 420, 423).

cyjny, służebny³⁹. W przekazie norbertanki nakłania się orantkę do uruchomienia imaginacji, a przy jej użyciu do odtworzenia sceny biblijnej:

Uważ, jakie to było Zmartwychwstanie Pańskie, o którym anioł do białogłów mówił: „Powstał Pan prawy od umarłych, nie masz Go tu, abowiem to zmartwychwstanie Pana było w ciele uwielbionym i nieśmiertelnym. W ciele zmartwychwstał, aby jako na ciele cirpiał i był poniżony, tak słuszną, aby też ciało Jego było wyniesione” (*Medytacja jako anioł opowiedział Zmartwychwstanie Pańskie białogłowom, o czym Ewangelia niedzielna*, p. 1).

W Ewangelii św. Mateusza czytamy o aniele odsuwającym kamień z grobu oraz o otwarciu grobu jako o „szczególnie potężnym czynie nieba”⁴⁰. O potędze Boga świadczy również zawarta w relacji Mateusza wzmianka o trzęsieniu ziemi, które spowodowane zostało tym, że anioł Pański odsunął kamień i triumfalnie usiadł na nim. Anioł Pański bez trudu otworzył drogę do grobu, w wyniku czego niewiasty mogły zobaczyć jego wnętrze. Trzęsienie ziemi było więc powiązane ze zstąpieniem anioła, który otwierał grób. Mateusz nazywał go aniołem Pańskim, zaś Marek mówił o młodzieńcu siedzącym po prawej stronie. Biała szata anioła oraz jasność jego postaci symbolizowały moc i chwałę Bożą, w której uczestniczył Zmartwychwstały⁴¹. Orantka, zachęcając do uruchomienia zmysłów wzroku i słuchu, pragnęła osiągnąć umiejętność kontemplowania pustego grobu oraz „uwielbienia” Chrystusowego ciała:

Daj, Panie, abym była godna jako słyszeć, tak patrzeć z temi paniami na to uwielbienie ciała Twego. [...] O, Panie, poślij takiego anioła, który by mnie nauczył jako patrzeć mam w ten Twój grób (*Medytacja jako anioł opowiedział Zmartwychwstanie Pańskie białogłowom, o czym Ewangelia niedzielna*, p. 1).

Medytacja, jakie przy Zmartwychwstaniu Pańskim pociechy panie wzięły, nawiedzając grób Jego, o czym Ewangelia niedzielna przedstawia radujące się ze zmartwychwstania niewiasty. Podkreśla się w przekazie fakt wyłonienia przez Boga kobiet; im bowiem jako pierwszym obwieszczona została radosna nowina:

Uważać, że ta pierwsza pociecha ich była, kiedy przed innemi apostoły zmartwychwstanie im anioł obwieścił. Bieście, prawi, i opowiedzcie to uczniom i Piotrowi, że Chrystus zmartwychwstał (*Medytacja, jakie przy Zmartwychwstaniu Pańskim pociechy panie wzięły, nawiedzając grób Jego, o czym Ewangelia niedzielna*, p. 1).

³⁹ F. M. Rosiński, *Aniołowie w Nowym Testamencie*, w: *Anioł w literaturze i w kulturze*, red. J. Ługowska, t. 2, Wrocław 2005, s. 20–21. Na temat aniołów w Nowym Testamencie zob. też: D. Künstler-Langner, *Anioł w poezji baroku. Dzieje postaci w kulturze dawnej Europy*, Toruń 2007, s. 25–31; D. Dybek, *Anioł w piśmiennictwie polskim XVII–XVIII wieku*, Wrocław 2012.

⁴⁰ L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, przekł. P. Pachciarek, Warszawa 1984, s. 82.

⁴¹ E. Wiszowaty, *Zmartwychwstanie centrum chrześcijańskiego przepowiadania. Studium na temat perykop wielkanocnych Ewangelii Mateusza (28,1–20)*, Olsztyn 1998, s. 52.

Według Ewangelii św. Mateusza, niewiasty przyszły do grobu nie po to, by, jak u Marka i Łukasza, namaścić ciało Jezusa, nie przyszły tam również opłakiwać zmarłego, lecz po to, by obejrzeć grób. Ukazanie się im anioła i przekazanie im wiadomości o zmartwychwstaniu uczyniło je wiarygodnymi wobec apostołów świadkami. Nawet jeśli nie były one w judaizmie za takie uważane, „to jednak one jako pierwsze usłyszały wielkanocną nowinę i zostały wezwane do jej głoszenia”⁴². Wcześniej to one nie cofnęły się, idąc za Chrystusem aż pod krzyż. Wyraźnie pobrzmiewa w rozważaniach norbertanki idea wybrania przez Boga małych i słabych, która przenika całą Biblię⁴³. Pierwszeństwo dane niewiastom uzasadnione zostało w następujący sposób: radość niewiast ze zmartwychwstania, podobnie jak niegdyś uradowanie Maryi ze zwiastowania, powinna stłumić smutek, będący wynikiem grzechu starotestamentowej Ewy.

Spotkanie Chrystusa z uczniami po zmartwychwstaniu to scena, do której nawiązuje *Medytacja jako Pan po zmartwychwstaniu zgromadzał ucnie swoje, o czym Ewangelia na Poniedziałek Wielkanocny*, nakłaniająca do unaocznienia sytuacji związanych z tym wydarzeniem. W Ewangelii św. Mateusza opisane zostało ukazanie się zmartwychwstałego Chrystusa uczniom w Galilei (Mt 28,16–20), Marek przedstawił spotkanie Jezusa z dwoma uczniami w drodze do Emaus (Mk 16,12–13) oraz z jedenastoma apostołami w Jerozolimie (Mk 16,14; 16,15–18). W Ewangelii św. Łukasza czytamy o ukazaniu się Chrystusa uczniom z Emaus (Łk 24,13–35), apostołom (Łk 24,36–43) oraz uczniom w Jerozolimie (Łk 24,44–49), zaś Ewangelia św. Jana zrelacjonowała ukazanie się Chrystusa apostołom (J 20,19–23), niewiernemu Tomaszowi (J 20,24–29) i uczniom w Galilei (J 21,1–14).

Rozpoczynająca się od *similitudo* medytacja norbertanki („Abowiem na-przód jako kokosz zgromadza kurczęta pokarmem abo ziarnem, tak i Chrystus Pan chlebem swoim niebieskim”) odsyłała do znanych z Ewangelii św. Mateusza słów Chrystusa, spoglądającego na zaślepione w grzechach miasto (Mt 23,37). Nawiązanie do relacji Łukasza o łamaniu przez Chrystusa chleba i rozpoznaniu Go przez uczniów z Emaus (Łk 24,30–31) służyło w medytacji głębszej refleksji nad grzeszną naturą człowieka oraz Boskim miłosierdziem (p. 1).

W punkcie drugim medytacji, zaczynającym się od *similitudo* („Kokosz kurczęta do siebie wabi ciepłem pod skrzydła, toż i Chrystus Pan czyni”), tematem rozważania stało się „serce” uczniów z Emaus, które zapalało do Chrystusa ogniem miłości. Nie pałało ono jednak do Niego, jak podkreśliła autorka, kiedy uczniowie byli w drodze (por. Ł 24,32). W części refleksyjnej zamieszczona została prośba orantki, skierowana do Boga, o rozgrzanie jej chłodnego serca: „O, serce moje, jakoś lodowate. [...] Proszę, użycz ognia tego Twego na roz-

⁴² Tamże, s. 61.

⁴³ Por. 1 Kor 1,26–30.

palenie serca mego, daj, aby we mnie zawsze gorzał” (*Medytacja jako Pan po zmartwychwstaniu zgromadzał ucznie swoje, o czym Ewangelia na Poniedziałek Wielkanocny*, p. 2). W nawiązaniu do słów z Ewangelii św. Łukasza („Przyszłem puścić ogień na ziemię, a czegoż chcę, jedno, aby był zapalony?”; Łk 12,49), uwydatnia się w przekazie potrzebę „rozpalenia” przez Chrystusa „lodowatego serca” ludzkiego. Mowa również, przy użyciu metaforyki przestrzennej, o geście wejścia Zmartwychwstałego wraz z uczniami do „ubogiej gospody serca”, które umożliwi przemianę w człowieku.

W *Medytacji jako Pan po zmartwychwstaniu częstował ucznie swoje, o czym Ewangelia wtorkowa* zaprezentowana została scena częstowania uczniów rybą. Autorka zalecała skupić się na znaczeniu symbolu ryby, odnoszącym się do samego Chrystusa (p. 1). Za pomocą *similitudo* (tak jak ryba z wody pochodzi, tak i Syn Boży w chwale i w „pociechach pływał” zanim z nieba przyszedł na ziemię) wyeksponowała poświęcenie Chrystusa, który opuścił królestwo niebieskie i „zniżył się” do człowieka („O, jakoś się bez tych wód, pociech nalazł!”; p. 1). Uwydatniła zarazem odkupieńczą rolę męki Zbawiciela, będącej wyrazem Jego miłości do człowieka i troski o niego („[...] abyś ty pociech wiecznych zażywać mogła”; p. 1). W konkluzji rozważań, opartej na przeciwieństwie („Umiera ryba bez wody. Ty, Panie, i żyjesz, i umierasz bez pociech”; p. 1), nakreślone zostało położenie Chrystusa, odsuniętego od wszelkich radości.

Wydarzeniu zmartwychwstania Chrystusa towarzyszy także opisana w Ewangelii św. Jana chrystofania Marii Magdaleny⁴⁴, która wczesnym rankiem udała się do grobu Zbawiciela i zobaczyła, że jest pusty. Do wizualizacji scen z jej udziałem zachęcają trzy ostatnie rozmyślenia wielkanocne, zatytułowane kolejno: *Medytacja z doktora jednego o św. Magdalenie jako szukała Pana, u Jana św., cap. 20*; *Medytacja jako się Pan w osobie ogrodnika pokazał Magdalenie świętej*; *Medytacja jako się Pan Magdalenie świętej pokazał*. O przyczynach żalu i płaczu niewiasty mowa w pierwszym przekazie (p. 1). Pokazane w nim zostały postawy: kobiety zatroskanej o Zbawiciela oraz Chrystusa, który płacz niewiasty wynagrodził łaskami.

Maria Magdalena szczególnie intensywnie przeżyła swoje spotkanie ze Zmartwychwstałym. Ujrzała Go, jednak nie rozpoznała, ponieważ wzięła Go za ogrodnika. Ta ewangeliczna relacja stała się przedmiotem *Medytacji jako się Pan w osobie ogrodnika pokazał Magdalenie św.*, przedstawiającej Chrystusa jako „ogrodnika serc ludzkich i dusz” (p. 1). Uwidoczniona została w rozmyślaniu analogia do fragmentu z Pieśni nad Pieśniami, w którym zapłakana Oblubienica szukała swego Oblubieńca (PnP 3,1–4), On zaś ukryty przed ukochaną pracował w ogrodzie jako ogrodnik (PnP 6,1–3).

⁴⁴ Zob. E. Krawiecka, *Staropolskie portrety św. Marii Magdaleny*, Poznań 2006.

W postawie orantki nakreślona została jej gotowość otwarcia się na Boga przemieniającego ludzkie serce. Za pomocą toposu ogrodu oraz florystycznego obrazowania (ogród duszy, do którego zapraszany jest Chrystus-ogrodnik, by strzec w nim zamku i bramy, czyli ludzkiego jestestwa; szczepienie, szczepy, ziółka, rosa) wyrażono potrzebę duchowej transformacji. W modlitwie błagalnej skierowanej do Zbawiciela zamieszczono prośbę, by zatroszczył się o „zakwitnięcie” w owym ogrodzie ziółek i szczepów, czyli wszelkich cnót człowieka.

Zachęta do rozważania radości Marii Magdaleny, która rozpoznała w Odkupicielu swego Nauczyciela, kiedy Ten zwrócił się do niej po imieniu, to temat podjęty w *Medytacji jako się Pan Magdalenie św. pokazał*. Jej wesele było tym większe, iż szukając ciała zmarłego Chrystusa, znalazła Go żywego, jako zwycięzcę śmierci. Orantka, powołując się na słowa z Pieśni nad Pieśniami („[...] znalazłam Tego, którego miłuje dusza moja: / pojąłam Go i nie puszczę Go”; PnP 3,4), zwróciła się z prośbą do świętej Marii Magdaleny, by ubłagała u Boga łaski dla człowieka pragnącego przy Nim trwać:

O, Pani święta, uproś mi takiego nabożeństwa i radości isierkę, niechaj też mówi dusza moja: znalazłam mego Umiłowanego, nie opuszczę Go więcej od siebie (*Medytacja jako się Pan Magdalenie św. pokazał*, p. 1).

Rozradowanie Marii Magdaleny, jak czytamy w Piśmie Świętym, wiązało się także z decyzją Zmartwychwstałego o wybraniu jej na głosicielkę Jego orędzia skierowanego do „braci”, że wstępuje On do Boga. Autorka nakazywała więc rozważać Jego miłość i uniżoność wobec uczniów ze względu na nazwanie ich „braćmi”. Owocem medytacji jest przeżycie jedności ze światem i ludźmi, stąd orantka w swej medytacyjnej postawie pragnęła, za pośrednictwem Marii Magdaleny i „wszystkich braci”, oddać chwałę Zbawicielowi za Jego dostojęstwo.

Rękopiśmienne medytacje o Zmartwychwstaniu Pańskim zawierają rozważania między innymi o zstąpieniu do piekieł, triumfie uwielbionego Pana, o scenie wyjścia Chrystusa z grobu i odkryciu pustego grobu przez niewiasty, o scenie cudownego połowu ryb, o świadectwach chrystofanii. Zaprezentowane wątki uwydatniają szereg dogmatów i prawd wiary, przede wszystkim o zmartwychwstaniu Jezusa oraz o Jego Boskiej naturze.

Opisane przez norbertankę wydarzenia potwierdziły, że przejęła ona z ewangelii wiele sytuacji związanych ze zmartwychwstaniem. Pojawiły się w przekazie także egzempli o starotestamentowej proveniencji, które dowodzą swobodnego czerpania z tradycji biblijnej. Są także w medytacjach wątki (np. ukazanie się Chrystusa po zmartwychwstaniu swojej Matce oraz światu w postaci słońca czy kwiatu), o jakich ewangelie nie wzmiankują, a które przemawiają za tym, że autorka odwoływać się mogła do źródeł apokryficznych bądź do przedstawień

emblematicznych. Wprowadzone wątki były świadectwem inwencji twórczej zakonnicy oraz indywidualnego sposobu budowania rzeczywistości unaoczniającej wydarzenia wielkanocne.

Przekazy anonimowej norbertanki zwierzyńskiej skierowane zostały do współsióstr tamtejszej społeczności, czyli do kompetentnych odbiorców, posiadających umiejętność rozumienia owych tekstów, ukierunkowanych na duchową przemianę. Zadaniem medytacji jest zjednoczenie sił po to, aby człowiek mógł wspiąć się na wyżyny świętości i całym swym sercem zwrócić się do Boga. Ta duchowa aktywność konieczna jest do pogłębienia wiary w celu poznania miłości Boga oraz zjednoczenia z Nim. Analizowane teksty, służące duchowemu doskonaleniu się oraz nawiązaniu relacji z rzeczywistością transcendentną, w pełni sytuują się w obszarze piśmiennictwa medytacyjnego.

Resurrection of Christ in the manuscript of a Norbertine Sister from the Zwierzyniec convent, "The contemplation of the suffering and death of Christ, our Lord [...]" (1662)

Summary

The subject of the article is the analysis of 17th century meditations about the Resurrection of Christ included in the manuscript collection of the Norbertine Sisters in Zwierzyniec. The reflection covers the traditions about the triumph of the glorified Lord, the women's visit to the Lord's Tomb, the announcement of the Resurrection to the women, Christ offering fish to his disciples, Christ's meeting with Mary Magdalene and the disciples on their way to Emaus. The mode of presentation of these themes emphasizes a number of dogmas and truths of faith, mostly about the Resurrection of Christ and his divine nature. It is demonstrated in the article that the Norbertine texts were based not only on Gospels, but also on apocryphal sources and emblematic representations. The deliberations clarify that the author probably intended not only to report the course of events, but first of all to give a testimony of faith, to assert the real resurrection of the crucified Christ. An insight into the issue of the Resurrection of Christ in the light of biblical tradition and Old Polish literature is also offered.

Keywords

Resurrection of Christ, Norbertine Sisters' Meditations from the Zwierzyniec convent, 17th century manuscript, Bible, Old Polish literature.

Słowa kluczowe

zmartwychwstanie Pańskie, medytacje norbertanek zwierzyńskich, rękopis z XVII wieku, Biblia, literatura staropolska.

Bibliografia

- Biblia w przekładzie ks. Jakuba Wujka z 1599 r.*, wstęp J. Frankowski, wyd. 5, Warszawa 2000.
- Borkowska M. OSB, *Leksykon zakonnic polskich epoki przedrozbiorowej*, t. 2: *Polska centralna i południowa*, Warszawa 2005.
- Brzozowski M., *Z dziejów przepowiadania tajemnicy paschalnej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1971, t. 18, z. 3, s. 97–112.
- Celary I., *Głoszenie wiary w zmartwychwstanie Chrystusa zasadniczym celem nowej ewangelizacji*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, R. 11: 2003, nr 1, s. 117–135.
- Celary I., *Prawda o zmartwychwstaniu w przepowiadaniu kaznodziejsko-homiletycznym*, „Polonia Sacra”, R. 7 (25): 2003, nr 12/56, s. 125–138.
- Dybek D., *Anioł w piśmiennictwie polskim XVII–XVIII wieku*, Wrocław 2012.
- Dziechcińska H., *Oglądanie i słuchanie w kulturze dawnej Polski*, Warszawa 1987.
- Dziechcińska H., *Parawizualność literatury staropolskiej jako element ówczesnej kultury*, w: *Słowo i obraz. Materiały Sympozjum Komitetu Nauk o Sztuce Polskiej Akademii Nauk, Nieborów, 29 września – 1 października 1977 r.*, red. A. Morawińska, Warszawa 1982, s. 97–112.
- Frankowski J., *Zmartwychwstanie Chrystusa*, „Znak”, R. 13: 1961, nr 7–8, s. 1000–1010.
- Górski K., *Uwagi o rozmyślaniach staropolskich*, w: *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, red. B. Otwinowska, J. Pelc, Warszawa 1984, s. 223–228.
- Granat W., *Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jako wydarzenie zbawcze*, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lublin 1988, Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego, t. 81, s. 277–293.
- Jan Paweł II, *Maryja a zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa*, w: *Tenże, Katechezy Maryjne*, przekł. J. Pach, Częstochowa 1998.
- Kaczor-Scheitler K., *Perswazja w wybranych medytacjach siedemnastowiecznych z klasztoru norbertanek na Zwierzyńcu*, Łódź 2016.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Katechizm rzymski według uchwały św. Soboru Trydenckiego dla plebanów ułożony, z rozkazu najprzód Piusa V, potem Klemensa XIII po łacinie wydany, na polski język w lat cztery po soborze przez ks. Walentego Kuczborskiego, archidiacona pomorskiego przetłumaczony, teraz zaś z małemi poprawkami i z niektórymi dodatkami przedrukowany*, t. 1, Jasło 1866.
- Keel O., *Pieśń nad Pieśniami. Biblijna pieśń o miłości*, przekł. B. Mrozwicz, Poznań 1997.
- Kopeć E., *Historiozbawczy charakter Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1977, t. 24, z. 4, s. 107–118.
- Kopeć E., *Spotkanie św. Pawła z Chrystusem*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1960, t. 3, z. 1 (9), s. 45–60.
- Kopeć E., *Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jako realny fakt i wydarzenie zbawcze*, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lublin 1988, Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego, t. 81, s. 246–277.
- Korolko M., *Wstęp*, w: *Średniowieczna pieśń religijna polska*, oprac. M. Korolko, wyd. 2 zmienione, Wrocław 1980, s. III–LXXVI.

- Kramarska-Anyszek K., *Dzieje Klasztoru PP. Norbertanek w Krakowie na Zwierzyńcu do roku 1840*, „Nasza Przyszłość” 1977, t. 47, s. 5–169.
- Krawiecka E., *Staropolskie portrety św. Marii Magdaleny*, Poznań 2006.
- Künstler-Langner D., *Anioł w poezji baroku. Dzieje postaci w kulturze dawnej Europy*, Toruń 2007.
- Léon-Dufour X., *Sur la resurrection de Jésus*, „Recherches de science religieuse”, 57: 1969, s. 583–622.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przekł. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- Nagy S. SCJ, *Sakralny charakter niedzieli*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, R. 2: 1982, nr 3, s. 17–25.
- Niebelska-Rajca B., „*Enargeia*” i „*energeia*” w teoriach literackich renesansu i baroku, Warszawa 2012, *Studia Staropolskie. Series Nova*, t. 32.
- Okoń J., *Wstęp*, w: Mikołaj z Wilkowiecka, *Historija o chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim*, oprac. J. Okoń, Wrocław 2004, s. V–CXVI.
- Romaniuk K., *Wiara w Zmartwychwstanie*, Niepokalanów 1993.
- Rosiński F.M., *Aniołowie w Nowym Testamencie*, w: *Anioł w literaturze i w kulturze*, red. J. Ługowska, t. 2, Wrocław 2005, s. 13–33.
- Ryś G., *Dwa oblicza polskiej religijności ludowej w średniowieczu*, „Saeculum Christianum” 3, 1996, nr 1, s. 33–48.
- Scheffczyk L., *Zmartwychwstanie*, przekł. P. Pachciarek, Warszawa 1984.
- Sedulius C., *Opera omnia. Dzieła wszystkie. Tekst łacińsko-polski*, przekł., wstęp H. Wójtowicz, Lublin 1999.
- Stefaniak L., *Historyczność Zmartwychwstania Chrystusa w Listach św. Pawła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, R. 8: 1955, nr 6, s. 306–327.
- Loyola I., św., *Pisma wybrane. Komentarze*, oprac. M. Bednarz SJ, przy współpr. A. Bobera SJ, R. Skórki SJ, t. 2, Kraków 1968.
- Wiszowaty E., *Zmartwychwstanie centrum chrześcijańskiego przepowiadania. Studium na temat perykop wielkanocnych Ewangelii Mateusza (28,1–20)*, Olsztyn 1998.
- Woronzak J., *Tropy i sekwencje w literaturze polskiej do połowy XVI wieku*, „Pamiętnik Literacki”, R. 43: 1952, z. 1–2, s. 335–374.

Robert Kaczorowski¹
Akademia Muzyczna w Gdańsku

Siedem pieśni religijnych Ottona Mieczysława Żukowskiego (1867–1942) w kontekście zagadnień semantycznych i muzycznych

Wstęp

Polski kompozytor Otton Mieczysław Żukowski (1867–1942) to wciąż – niestety – postać mało rozpoznawalna w piśmiennictwie muzycznym i muzykologicznym oraz praktyce wykonawczej polskiej literatury religijnej i sakralnej przełomu XIX i XX wieku. Aby zmienić ten stan rzeczy, od kilku lat podejmowane są różnorodne działania, aby poprzez słowo pisane² i rejestrację utworów na płytach CD³ jak największą rzeszę odbiorców zapoznać z wyjątkową osobą i niezwykłą twórczością Ottona Mieczysława Żukowskiego.

¹ Ksiądz Robert Kaczorowski, dr hab. sztuk muz., kapłan archidiecezji gdańskiej, ukończył studia na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, na Wydziale Instrumentalnym (klasa organów) oraz na Wydziale Wokalno-Aktorskim (klasa śpiewu solowego) Akademii Muzycznej im. St. Moniuszki w Gdańsku. Adiunkt w Katedrze Wokalistyki na Wydziale Wokalno-Aktorskim macierzystej Uczelni. Proboszcz parafii św. Mikołaja w Szemudzie; ul. Wejherowska 45, 84-217 Szemud; e-mail: x-erka@wp.pl

² Zob. R. Kaczorowski, *Pieśni maryjne Ottona Mieczysława Żukowskiego*, Wydawnictwo „Bernardinum”, Pelplin 2011; *O muzyce Ottona Mieczysława Żukowskiego – z barytonem Robertem Kaczorowskim rozmawia Arkadiusz Jędrasik*, „Muzyka21”, Rok XIV nr 12(161), grudzień 2013, s. 20-22; R. Kaczorowski, *Pieśni ku czci Matki Bożej Ottona Mieczysława Żukowskiego oraz ich miejsce w literaturze wokalnej*, w: *Musica Vocale. Sacrum i profanum w muzyce wokalnej – studium przypadku*, red. R. Minkiewicz, Wydawnictwo Akademii Muzycznej w Gdańsku, Gdańsk 2014, s. 59-73; *Muzyka Żukowskiego – kolejne odkrycie. Z ks. Robertem Kaczorowskim rozmawia Arkadiusz Jędrasik*, „Muzyka21”, nr 6(179), czerwiec 2015, Rok XVI, s. 28-31; R. Kaczorowski, *Zachowane msze Ottona Mieczysława Żukowskiego jako przejaw troski o polskość. Zagadnienia semantyczne i muzyczne*, w: „Studia Gdańskie”, t. XXXVIII, Gdańsk-Oliwa 2016, s. 101-121.

³ Piszący te słowa, chcąc uwiecznić utwory religijne Ottona Mieczysława Żukowskiego, podjął współpracę z firmą fonograficzną Acte Préalable z siedzibą w Warszawie, specjalizującą się w wydawaniu nieznanej muzyki polskiej. W ramach cyklu „Otton Mieczysław Żukowski. Opera omnia religiosa” udało się nagrać osiem płyt CD, które pomieściły wszystkie zachowane utwory Ottona Mieczysława oraz jego braci: Aleksandra, ks. Jana oraz ks. Stanisława. Numer katalo-

Dość wspomnieć, że poprzez kwerendę w różnych zespołach archiwalnych oraz spotkanie z wnuczką kompozytora⁴ udało się odnaleźć wiele utworów uchodzących za zaginione oraz ustalić dokładną datę śmierci kompozytora, która w dotychczasowych publikacjach – nie wiedzieć czemu – podawana była błędnie⁵.

Ponadto nie odróżniano twórczości Ottona Mieczysława od twórczości dwóch jego braci kapłanów: Jana (1870–1911) oraz Stanisława (1881–1935) – profesorów na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, którzy, oprócz dorobku teologicznego, pozostawili po sobie również niewielką spuściznę muzyczną w postaci pieśni religijnych i kilku mszy.

W takim więc kontekście jawi się główny problem niniejszego artykułu, którego celem jest prezentacja siedmiu pieśni religijnych Ottona Mieczysława Żukowskiego w aspekcie semantycznym oraz muzycznym. Ich opis pozwoli następnie sformułować wnioski, umieszczając tę twórczość w nurcie polskiej muzyki religijnej, powstałej w czasach niewoli narodowej, który to nurt dodawał sił do podejmowania różnorodnych działań zmierzających do odzyskania przez Polskę upragnionej suwerenności i niepodległości.

1. Prezentacja przedmiotu badań

Jak wspomniano, materiałą ukazaną w tym artykule jest siedem pieśni religijnych Ottona Mieczysława Żukowskiego⁶. Utwory te zostały opublikowane nakładem autora w zeszytach zatytułowanych „Śpiewy kościelne w układzie na jeden, dwa i cztery głosy mieszane z towarzyszeniem organów lub harmonium”⁷.

gowy i rok produkcji każdej kolejnej płyty przedstawia się następująco. CD 1: AP0288 (2013); CD 2: AP0343 (2015); CD 3: AP0347 (2015); CD 4: AP0354 (2015); CD 5: AP0368 (2016); CD 6: AP0369 (2016); CD 7: AP0391 (2017); CD 8: AP0392 (2017).

⁴ Zob. *Otton Mieczysław Żukowski – nieznane fakty z życia kompozytora i jego rodziny. Z wnuczką kompozytora Zofią Bajdą rozmawia Robert Kaczorowski*, „Muzyka21”, Rok XVI nr 1(174), styczeń 2015, s. 36-37.

⁵ Według tych publikacji Otton Mieczysław Żukowski miał umrzeć w 1931 roku. Zob. *Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 988; R. Kaczorowski, *Pieśni maryjne Ottona Mieczysława Żukowskiego*, dz. cyt., s. 7.

⁶ Wszystkie nuty omawianych utworów są w posiadaniu autora.

⁷ Wydawcą wszystkich zeszytów był Otton Mieczysława Żukowski. Zostały one przygotowane do druku w Krakowie. Dodatkowa informacja na stronie tytułowej brzmi: „Skład główny w księgarni A. Piwarskiego i S^{ki}”. Żaden z zeszytów nie podaje roku publikacji. Jednak w katalogach Biblioteki Narodowej w Warszawie można znaleźć informacje, że utwory te powstały w okresie między 1900 a 1910 rokiem lub około 1920 roku. Zob. http://katalogi.bn.org.pl/iii/encore/search/C__Sotton%20miecysz%C5%82aw%20%C5%BCukowski__Orighresult__U?lang=pol&suite=cobalt [dostęp 11.06.2017].

Poniższe zestawienia zawierają podstawowe informacje o pieśniach, opis formalny oraz tonacje i budowę utworów.

Tabela 1. Podstawowe informacje o utworach

Lp.	Tytuł pieśni	Nr zeszytu	Strony	Autor słów	Liczba zwrotek	Określenie partii wokalne
1	<i>Ojcie nasz</i> ⁸ op. 47	I	2-4	Władysław Bełza	5	Głos
2	<i>Panie, do Ciebie wołam</i> (duet) ⁹	IV	11	nieznany	2	Głos I, Głos II
3	<i>Twych Panie łask</i> ¹⁰	V	2-3	nieznany	1	Głos
4	<i>Gdy boleść wstrząsa</i> ¹¹	V	8-9	nieznany	2	Głos
5	<i>Panie miłosierny</i> ¹²	VIII	2	nieznany	2	Śpiew
6	<i>Do Boga</i> (duet) ¹³	VIII	3	Władysław Bełza	2	Głos I, Głos II
7	<i>Wierzmy Panie</i> ¹⁴	VIII	5	Kazimierz Greczyn	2	Śpiew

Tabela 2. Opis formalny utworów

Lp.	Tytuł pieśni	Me- trum	Tempo	Liczba taktów	Ambitus melodii
1	<i>Ojcie nasz</i> op. 47	C	Poważnie, z przejęciem się	48	d ¹ –e ²
2	<i>Panie, do Ciebie wołam</i> (duet)	C	Andante espressivo	22	I: es ¹ –es ² II: a–b ¹

⁸ Na pierwszej stronie utworu zawarta jest dedykacja: „Memu bratu Stanisławowi”. Utwór został zarejestrowany na płycie CD 4. Wykonawcy: Robert Kaczorowski – baryton, Ewa Rytel – organy.

⁹ Utwór został zarejestrowany na płycie CD 1. Wykonawcy: Ewa Marciniec – alt, Robert Kaczorowski – baryton, Ewa Rytel – organy.

¹⁰ Utwór został zarejestrowany w wersji na głos solowy na płycie CD 1. Wykonawcy: Katarzyna Dondalska – sopran, Ewa Rytel – organy. Natomiast na płycie CD 3 został zarejestrowany w wersji na chór męski a cappella. Wykonawcy: Podkarpacki Chór Męski, Grzegorz Oliwa – dyrygent.

¹¹ Utwór został zarejestrowany na płycie CD 1. Wykonawcy: Robert Kaczorowski – baryton, Ewa Rytel – organy.

¹² Utwór został zarejestrowany na płycie CD 2. Wykonawcy: Robert Kaczorowski – baryton, Ewa Rytel – organy.

¹³ Utwór został zarejestrowany na płycie CD 2. Wykonawcy: Katarzyna Dondalska – sopran, Ewa Wolak – alt, Ewa Rytel – organy.

¹⁴ Utwór został zarejestrowany na płycie CD 2. Wykonawcy: Paweł Pecuszok – tenor, Ewa Rytel – organy.

3	<i>Twych Panie łask</i>	3/4	Larghetto	40	f ¹ -as ²
4	<i>Gdy boleść wstrząsa</i>	3/4	Adagio	29	b-es ²
5	<i>Panie miłosierny</i>	C	Lento	25	es ¹ -es ²
6	<i>Do Boga</i> (duet)	C	Andante	16	I: c ¹ -f ² II: g-b ¹
7	<i>Wierzymy Panie</i>	C	Andante	23	e ¹ -fis ²

Tabela 3. Budowa utworów

Lp.	Tytuł pieśni	Akompaniament	Tonacja	Budowa utworów
1	<i>Ojcie nasz</i> op. 47	Organy	h-moll → D-dur	Wstęp organowy (takty 1–8) Część A (takty 9–24) Łącznik organowy (takty 25–26) Część B (takty 27–46) Zakończenie organowe (takty 47–48)
2	<i>Panie, do Ciebie wołam</i> (duet)	Organy	Es-dur	Część A (takty 1–12) Część B (takty 13–20) Zakończenie organowe (takty 21–22)
3	<i>Twych Panie łask</i>	Organy	Des-dur	Wstęp organowy (takty 1–4) Część A (takty 5–20) Część B (takty 21–40)
4	<i>Gdy boleść wstrząsa</i>	Organy	Es-dur	Część A (takty 1–8) Część B (takty 9–16) Część C (takty 17–25) Zakończenie organowe (takty 26–29)
5	<i>Panie miłosierny</i>	Organy	Es-dur	Wstęp organowy (takty 1–4) Część A (takty 5–12) Część B (takty 13–25)
6	<i>Do Boga</i> (duet)	Organy lub chór mieszany	F-dur	Część A (takty 1–8) Część B (takty 9–16)
7	<i>Wierzymy Panie</i>	Organy lub chór mieszany	E-dur	Część A (takty 1–8) Część B (takty 9–16) Część C (takty 17–23)

2. Zagadnienia semantyczne

Pieśń „Ojcie nasz” to utwór dramatyczny. Przebija z niego głęboka troska o rodzinny dom, któremu na imię Polska; Polska rozdarta między zaborców i nieistniejąca na mapach Europy. To także troska o najbliższych, przeżywających szczyty i prześladowania z powodu przywiązania do polskości i języka polskiego.

Dla podmiotu lirycznego, który występuje w liczbie mnogiej i ucieleśnia zbożały naród polski, ówczesne niebo zasłane jest „łuną pożaru” i „łzami morza”. W takiej sytuacji autor wiersza ma poczucie, że jest jak „rozbitek”, który kroczy po świecie „bez przewodnika, bez wsparcia w potrzebie”. Z całej piersi zwraca się więc do Tego, który jest w niebie, aby wołać: „Ojczy nasz”.

Podmiot liryczny przypomina minione dzieje. Przypomina niejedną stoczoną walkę w obronie świętości Kościoła, która często oznaczała „krwawe znoje i boje”. Teraz zaś, gdy Ojczyzna została „wydarta spod stóp”, a na szyjach pojawiła się „twarda obroza” niewoli, prosi Boga, aby zapanowało Jego królestwo, które oznaczać będzie pokój i sprawiedliwość. Tylko to może zapobiec obecnej „nieprawości” i trudnemu położeniu ludzi, którym dzieje się wielka krzywda. W modlitwie pojawia się prośba, aby nie tylko w niebie, ale również na ziemi zapanowała Boża wola; aby Bóg wejrzał na tych, którzy stali się „bezdolnymi nędzarnikami”.

Kolejne wersy utworu stają się błaganiami, aby Bóg nie karał udręczonego narodu za jego grzechy. Bo naród ten właśnie teraz, w swym trudnym położeniu, nękany szykanami, „przechodzi karanie”. Cierpi, że nie może używać „mowy ojców” i że nie może modlić się w swym ojczystym języku. Ci zaś, którzy są ciemniznami, pokazują swą siłę, gardząc Bożymi prawami. Dlatego też podmiot liryczny w imieniu całego narodu woła: „ulituj się nad synów Twych męką”.

Końcowa część utworu opisuje straszliwe skutki przeżyć. Jest to „jęk wygnañców” i „płacz dzieci katowanych srogo”. Wspomniane „jęki” i „płacze” słysząc w sytuacji, gdy „wszędzie zamilkł głos sumienia”, zaś Boże przykazania są „w poniewierce”. Dlatego potrzeba ufnej modlitwy, aby Pan Bóg oddalił „pokusę zwątpienia”, a w serca wlał otuchę.

W kolejnej pieśni, zatytułowanej „Panie, do Ciebie wołam”, człowiek z litością błaga Boga o pokój. Prosi, aby ucichł „ryk lwa ciemności”, który rozrywa polską ziemię oraz by Pan Bóg wstrzymał karzącą rękę wobec grzeszników. Codziennosc podmiotu lirycznego oznacza bowiem ciągłe zmaganie z przeciwnościami losu. Choć z rana „zabłyśnie złoty świt”, człowiek wciąż słyszy „straszny zgrzyt”. Wówczas jak „robak w prochu” chce się wici u Bożych stóp z nadzieją, że tu uzyska utracony spokój i wewnętrzną równowagę.

W pieśni „Twych Panie łask” człowiek ma świadomość, że Bóg hojnie obdarza tych, którzy są Mu wierni. On nie pozostawia nikogo w potrzebie. Jego miłosierne serce odnajdzie każdego potrzebującego.

Dla podmiotu lirycznego Bóg jest „twierdzą, skałą, strażą”. Jest Tym, który wysłuchuje człowieczego wołania i zanoszonych do Niego modlitw. Dlatego modlitwa ta winna być nieustannie zanoszona przed Boże oblicze.

Z kolei pieśń „Gdy boleść wstrząsa” ukazuje człowieka w wielkim wewnętrznym niepokoju, który w pokorze klęka wobec Boga Najwyższego i prosi Go o odpuszczenie grzechów. Prosi również o pociechę dla tych, którzy cierpią i dla których zbliża się ziemski kres. Prosi dla nich o wiarę. Swe prośby kieruje do Boga, którego nazywa „Wszechmocnym”.

W kolejnej pieśni pt. „Panie miłosierny” Bóg określony jest jako „Zbawca”. To do Niego zanoszona jest prośba, aby wciąż wspierał swą łaską powierzony lud. Podmiot liryczny prosi również o „światło Boże”, o miłość oraz o naukę, „jak znieść bólu łąy”.

Bóg ponadto przedstawiony jest jako „Zbawca świata” i „nasz Stwórca”. Człowiek wznosi ku Niemu swe dłonie i prosi, by wejrzał na grzesznych ludzi i miał wobec nich litość. Prosi również, by towarzyszył każdemu wierzącemu w ostatnim momencie jego życia.

W pieśni „Do Boga” Stwórca określany jest przymiotnikiem „wielki” i odbiera cześć od całego stworzonego przez siebie świata. Uwielbienie odbiera również od „targanych bólem dusz”.

Dusze te przeżywają, że imię Boże „targane jest w poniewierce”, a zło coraz bardziej panoszy się na świecie. Cierpią, gdy jest im zadawany ból, tym bardziej, że ci, którzy go powodują, powołują się na Boże prawa.

Ostatni utwór pt. „Wierzymy Panie” to pieśń ufności, w której człowiek wyraża głębokie pragnienie i nadzieję, że kiedyś przyjdzie mu powrócić do rodzinnego domu, „w gniazda pozostałe”; że zakończy się trudny i bolesny okres wygnania.

Podmiot liryczny z głęboką wiarą prorokuje, iż nastąpi taki dzień, gdy Ojczyzna będzie cieszyć się wolnością i niepodległością; „sploty łańcucha”, które przez wieki „gniotły” Polskę, „pękną zerwane rąk siłą i ducha”; że nadejdzie „dzień zwycięstwa”, który stanie się dniem zmartwychwstania Ojczyzny.

3. Zagadnienia muzyczne

W kontekście zagadnień muzycznych na uwagę zasługuje fakt, że Otton Mieczysław Żukowski posiadał niezwykłą łatwość tworzenia pozornie prostych, kantylenowych melodii, które cechują niemal każdy jego utwór. Sprawia to, że dzieła te są odbierane nad wyraz pozytywnie i emocjonalnie.

Dokonując harmonizacji pieśni, Żukowski stosuje harmonię tonalną z jasno określonym centrum tonalnym, wskazującym na tonację główną. Jako reprezentatywny przykład harmonizacji można wskazać pieśń „Wierzymy Panie”.

Wierzmy Panie.
Kaz. Greczyn.

O. M. Żukowski.

Andante.

Śpiew.

1. Wie - rzy - my Pa - nie, że tam do tej nie - ma, gdzie nam dzie -
2. Wie - rzy - my Pa - nie, że spło - ty żań - cu - cha, co gno - ty

Organy
lub chór
mieszany.

1. cie - oc la - ta u - ply - ne - by, po dniech spe - dzo - nych po - mie - dzy ob -
2. na sza Oj - cy - zne prze - wie - ki, pe - kna zer - wa - ne ręk si - ła i

1. cy - mi, dasz nam po - wró - cieć wguń - ła po - no - sta - to, że nie - za -
2. du - cha, że dzień zwy - cię - stwa dla nas nie - da - le - ki, że o - to

1. du - go skoń - czy się wy - gea - nie: wie - rzy - my Pa - nie!
2. i - dzie ku nam Zmar - twych - wsta - nie: wie - rzy - my Pa - nie!

O. M. Ż.

Przykład nutowy. Pieśń „Wierzmy Panie”

Źródło: archiwum autora

Stosując oznaczenia współczesnej harmonii tonalnej, powyższą pieśń można opisać w następujący sposób.

E-dur: T | T .. | D^{5<} | T (D) S T | D⁹ D | D₂₋₃⁷ T D⁷ |

7 3 5 7⁴ 5

T D | D₂₋₃⁷ S (D₂₋₁⁷ ..⁷₅) | D⁴⁻²⁻³ D^{5<} .. | T .. | D^{5<} | T (D⁷) T_{VI} T^{7<}₄ T₂⁶ |

3 7 5 5 5 5

T S_{II}⁷ | D₅⁹ ..¹⁻² ..³⁻⁵ | T⁶⁻⁵ (D) | [S] ..⁶ ..^{6<} | D₄₋₂⁶⁻⁴ D .. | T |

3 7 °T_{VI}[↓] 7

(D ..⁷) | S_{II}⁴⁻³ T_{VI}⁷₃ S_{II} | D .. T_{VI} .. | D₄⁶ (D_{5>}^{9>}) | D₄₋₃⁶⁻⁵⁻⁷ | T ||

4 4⁺

Zapisanie nut w układzie czterogłosowym sprawia, że partia akompaniamentu z powodzeniem może być wykonywana zarówno przez organistę, jak i przez 4-głosowy chór mieszany.

Stosowana przez Żukowskiego harmonia tonalna jest jednak używana w dość swobodny sposób. Dotyczy to, między innymi, traktowania septymy w akordach dominantowych (pierwszy system – ostatni takt; drugi system – pierwszy takt; drugi system – drugi takt). W wymienionych przypadkach septyma jest rozwiązana o sekundę wielką w górę (również w głosie basowym).

Inne swobodne traktowanie funkcji harmoniczných widoczne jest w tym, że te same akordy sąsiadują ze sobą przez kreskę taktową (np. pierwszy system – przedtakt i pierwszy takt; pierwszy system – trzy ostatnie takty; drugi system – takty pierwszy i drugi). Ponadto w ostatnim systemie, w trzecim takcie (tenor – bas) występuje skrzyżowanie głosów.

Zastosowana przez Żukowskiego harmonia pokazuje również, że kompozytor – mimo zachowania centrum tonalnego – stosował akordy wtrącone (najczęściej dominanty septymowe i nonowe), dźwięki przejściowe, opóźnienia oraz alteracje. Środki te sprawiają, że harmonia w utworach Ottona Mieczysława jest interesująca i przykuwająca uwagę.

Podsumowaniem tej części mogą stać się słowa recenzji, jaka na łamach „Gazety Kościelnej” została zamieszczona po wydaniu przez kompozytora pierwszych dwóch zeszytów „Śpiewów kościelnych”:

„Nowego wydawnictwa śpiewów kościelnych różnych autorów podjął się znany ze swoich publikacji kompozytorskich i muzyczno-fachowych, prof. O.M. Żukowski. Ukazały się dwa pierwsze zeszyty powyższego wydawnictwa, a zapowiedziane są dalsze. (...)

Już same nazwiska szan. Autorów są dla nas rękojmią wartości tego wydawnictwa. Serdeczne melodie o rysach szczerze słowiańskich, przejrzystość utworów i powaga, wygodny do śpiewu układ, oparty na średniej skali, nie wymagający zatem nadzwyczajnych głosów, oraz nader szlachetna harmonizacja, oto ogólne cechy tych kompozycji. Wydawnictwo to jest, jak sądzimy, zapowiedzią zwrotu w naszej muzyce kościelnej na tory właściwe. Muzyka ta bowiem, choć uwzględniać powinna zawsze ducha i przepisy Kościoła nie może wszakże zatracać barwy narodowej. W śpiewie każdego narodu odbija się dusza jego, a dusza polska ma wiele w sobie odrębnego, indywidualnego, co też przeziiera przez polskie melodie w odrębnym charakterze, w motywach swojskich i w swojskim nastroju. (...)

Mollis dulcedo to tło muzyki słowiańskiej, które i w powyższych publikacjach wyraźnie się odbija, a którego w muzyce Słowianin zawsze pożąda, nawet w kościele. Widzimy w powyższym wydawnictwie właściwy sposób kultury kościelnej na gruncie polskim (...). Spodziewamy się, że wydawnictwo prof. Żukowskiego znajdzie uznanie, na które zasługuje”¹⁵.

¹⁵ „Gazeta Kościelna”, bez roku wydania ani nr. Odbitka w posiadaniu autora.

Zakończenie

Omówienie siedmiu pieśni religijnych polskiego kompozytora Ottona Mieczysława Żukowskiego upoważnia do sformułowania poniższych wniosków.

Użyte przez kompozytora teksty poetyckie różnych autorów stają się śpiewaną katechezą i nauką prawd wiary dla wykonujących pieśni ludzi, dla których dostęp do literatury teologicznej był mocno ograniczony. Teksty te przypominają i uczą o dogmatach wiary katolickiej:

- podkreślają znaczenie zawierzenia swego życia Panu Bogu i Bożej Opatrzności (pieśń „Twych Panie łask”),
- zwracają uwagę, że Bóg jest wielki (pieśń „Do Boga”) oraz wszechmocny (pieśń „Gdy boleść wstrząsa”),
- uświadamiają, że Bóg jest Stwórcą całego świata (pieśń „Panie miłosierny”), który to świat nieustannie oddaje Mu hołd i uwielbienie (pieśń „Do Boga”),
- uczą, że Bóg jest zbawicielem człowieka (pieśń „Panie miłosierny”) i to On obdarza łaską wiary (pieśń „Gdy boleść wstrząsa”),
- podkreślają znaczenie modlitwy do Boga, który ją wysłuchuje (pieśni „Twych Panie łask” i „Panie miłosierny”),
- z tekstów pieśni wyłania się obraz Boga, który jest twierdzą i skałą (pieśń „Twych Panie łask”),
- ponadto wobec wielkiego Boga człowiek powinien przyjąć postawę pokory (pieśń „Gdy boleść wstrząsa”),
- autorzy tekstów podkreślają również obecność zła w świecie (pieśń „Do Boga”) oraz grzeszną naturę człowieka (pieśń „Panie miłosierny”),
- Bóg jest Tym, który odpuszcza grzechy i pociesza strapionych (pieśń „Gdy boleść wstrząsa”); On uczy, jak znosić cierpienia (pieśń „Panie miłosierny”),
- teksty pieśni zwracają także uwagę na sytuację ówczesnego świata, w którym dochodzi do nieprzestrzegania Bożych przykazań i deptania Bożych praw (pieśń „Do Boga”),
- w tekstach pieśni zawarta jest prawda o Bogu, który w chwili śmierci człowieka wychodzi mu na spotkanie (pieśń „Panie miłosierny”).

Godne podkreślenia są również akcenty patriotyczne i narodowowyzwoleńcze, które *in extenso* pojawiają się jedynie w dwóch pieśniach („Ojczy nasz” i „Wierzmy Panie”). W pozostałych – można przyjąć taką hipotezę – nawiązanie do ciężkich chwil Ojczyzny opisane jest w sposób zawoalowany. I choć nie mówi się o nich wprost, to zwraca się uwagę na przeżywane cierpienia, trudne położenie i prześladowania – tak pojedynczych osób, jak i całego narodu. W pieśni „Ojczy nasz” zaakcentowana zostaje troska o dom ojczysty, o zachowanie tradycji, wiary ojców oraz języka. Podmiot szczerze i głęboko przeżywa sytuację, w jakiej znalazła się Polska pod zaborami. Podaje również pod refleksję, że pojawiające się nieszczęścia mogą nieraz stać się dla człowieka małej wiary przyczyną

zwątpienia w Bożą Opatrzność. Bóg jednak czuwa nad światem i nad Polską, zaś przez modlitwę swych dzieci ingeruje w dzieje narodów (pieśń „Wierzymy Panie”). To On jest bowiem ucieczką w chwilach nieszczęścia i cierpień (pieśń „Panie, do Ciebie wołam”).

W opisywanych tekstach do głosu dochodzi również kontekst potrydenckiej religijności, obecnej w świadomości ludzi. W tym duchu Bóg ukazany jest jako Ten, który karze za grzech (pieśń „Panie, do Ciebie wołam”). Ów grzech, tak osobisty, jak i zbiorowy, może również stać się przyczyną nieszczęść całego narodu (pieśń „Ojcie nasz”).

W taki sposób pieśni Ottona Mieczysława Żukowskiego, z „melodyami o ry-sach szczerze słowiańskich” i ze „szlachetną harmonizacją”¹⁶ kształtowały przez długie lata świadomość Polaków pozbawionych własnego państwa i czyniących wiele w walce o odzyskanie należnej niepodległości.

Seven religious songs by Otton Mieczysław Żukowski (1867-1942) in the context of semantic and musical issues

Summary

In the present article the author discusses seven religious songs by the little-known Polish composer, Otton Mieczysław Żukowski (1867-1942). The songs are: *Ojcie nasz* (*Our Father*) op. 47, *Panie do Ciebie wołam* (*Lord, unto Thee I cry*), *Twych Panie łask* (*Your mercies, o Lord*), *Gdy boleść wstrząsa* (*When sorrow strikes*), *Panie miłosierny* (*Merciful Lord*), *Do Boga* (*To God*) and *Wierzmy Panie* (*Lord, we believe*). The songs' semantic meaning conveys the basic and most essential truths of the Catholic faith. Thereby, they formed the awareness of the listeners and became a catechesis to be sung. The discussed songs have also a strong patriotic and national emphasis as they were created in the time of Poland's partition and non-existence in Europe. The songs are evidence that God may be involved in the history of a nation and change its difficult position. In terms of musical layer the songs are characterized by a cantilena melodic line and tonal harmony.

Keywords

religious song, Polishness, 19th century, Otton Mieczysław Żukowski

Słowa kluczowe

pieśń religijna, polskość, XIX wiek, Otton Mieczysław Żukowski

¹⁶ Tamże.

Bibliografia

Źródła

Archiwum prywatne autora

Otton Mieczysław Żukowski, *Śpiewy kościelne*, wyd. „Skład główny w księgarni A. Piwarskiego i S^{ki}”:

zeszyt I, pieśń *Ojcie nasz*, s. 2-4,

zeszyt IV pieśń *Panie, do Ciebie wołam*, s. 11,

zeszyt V, pieśni *Twych Panie łask*, s. 2-3, *Gdy boleść wstrząsa*, s. 8-9,

zeszyt VIII, pieśni *Panie miłosierny*, s. 2, *Do Boga*, s. 3, *Wierzymy Panie*, s. 5.

„Gazeta Kościelna”, recenzja [b.r. wyd., bez nr.].

Internet

http://katalogi.bn.org.pl/iii/encore/search/C__Sotton%20miecys%C5%82aw%20%C5%BCukowski__Orightresult__U?lang=pol&suite=cobalt [dostęp 11.06.2017].

Płyty CD

Cykl „Otton Mieczysław Żukowski. Opera omnia religiosa”:

CD 1, nr katalogowy AP0288 (2013).

CD 2, nr katalogowy AP0343 (2015).

CD 3, nr katalogowy AP0347 (2015).

CD 4, nr katalogowy AP0354 (2015).

CD 5, nr katalogowy AP0368 (2016).

CD 6, nr katalogowy AP0369 (2016).

CD 7, nr katalogowy AP0391 (2017).

CD 8, nr katalogowy AP0392 (2017).

Literatura

Encyklopedia muzyki, red. A. Chodkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

Kaczorowski R., *Pieśni ku czci Matki Bożej Ottona Mieczysława Żukowskiego oraz ich miejsce w literaturze wokalne*, w: *Musica Vocale. Sacrum i profanum w muzyce wokalne – studium przypadku*, red. R. Minkiewicz, Wydawnictwo Akademii Muzycznej w Gdańsku, Gdańsk 2014, s. 59-73.

Kaczorowski R., *Pieśni maryjne Ottona Mieczysława Żukowskiego*, Wydawnictwo „Bernardinum”, Pelplin 2011.

Kaczorowski R., *Zachowane msze Ottona Mieczysława Żukowskiego jako przejaw troski o polskość. Zagadnienia semantyczne i muzyczne*, w: „Studia Gdańskie”, t. XXXVIII, Gdańsk Oliwa 2016, s. 101-121.

Muzyka Żukowskiego – kolejne odkrycie. Z ks. Robertem Kaczorowskim rozmawia Arkadiusz Jędrasik, „Muzyka21”, nr 6(179), czerwiec 2015, Rok XVI, s. 28-31.

O muzyce Ottona Mieczysława Żukowskiego – z barytonem Robertem Kaczorowskim rozmawia Arkadiusz Jędrasik, „Muzyka21”, Rok XIV nr 12(161), grudzień 2013, s. 20-22.

Otton Mieczysław Żukowski – nieznane fakty z życia kompozytora i jego rodziny. Z wnuczką kompozytora Zofią Bajda rozmawia Robert Kaczorowski, „Muzyka21”, Rok XVI nr 1(174), styczeń 2015, s. 36-37.

Aneks

Ojcie nasz

Łuną pożaru strop nieba się pali,
przed nami wzbiera bezbrzeżnych łez morze
i żadna gwiazda nie błyska z oddali,
cóż więc poczniemy o Boże?
Niby rozbitki bładzimy po globie,
bez przewodnika, bez wsparcia w potrzebie,
więc w tej rozpaczycy wołamy ku Tobie:
Ojcie, nasz Ojcie, któryś jest w niebie!

Dawniej w obronie Twojego kościoła
szliśmy na krwawe i znoje i boje;
niechże i dzisiaj w tej pustce dokoła
Imię nam święci się Twoje!
Dziś, gdy Ojczyznę z pod stóp nam wydarto,
a szyje w twarde zakuto obroże,
do Ciebie z pierśią wołamy rozdartą:
zbliz nam królestwo Twe zbliz nam Boże!

Nieprawość rządzi i wyzywa Ciebie,
coraz to twardsza idzie ku nam dola,
o sprawże, Panie, by jak tam na niebie
i tu rządziła Twa wola.
Spójrz na te tłumy z rozpaczą na twarzy,
w rozterce z sobą i w niezgodzie z niebem,
o weź w swą pieczę bezdomnych nędzarzy,
miłości nakarm ich chlebem!

Niech grzechy nasze litość Twa pogrzebie,
bo patrz, jak straszne przechodzimy karanie:
już mową ojców nie wolno do Ciebie
modlić się dzieciom Twym, Panie!
Siła przed prawem w stal zakutą ręką
grozi nam z pychą, że Twe prawa zmoże,
więc się ulituj nad synów Twych męką
i zejdz na straszny sąd, Boże!

Przez to, co pierś nam krwawi najboleśniej,
przez jęk wygnańców z ich własnej dziedziny,
przez ten płacz dzieci katowanych srogo
odpuść, ach, odpuść nam winy.
A choć dziś wszędzie zamilkł głos sumienia,

choć Twe najświętsze prawa w poniewierce,
oddalaj od nas pokusę zwątpienia
i wlej otuchę nam w serce.

Panie, do Ciebie wołam,
nade mną litość miej!
Niech lwa ciemności ścichnie
ryk wśród piekielnych kniej,
me życie schnie wśród pokus,
jak kwiat, gdy wionie żar;
Panie! wstrzymaj Twą rękę
dla grzesznych pełną kar.

Z rana, kiedy na niebie
zabłyśnie złoty świt,
aż do wieczornych mroków
wciąż słyszę straszny zgrzyt;
i wciąż, jak w prochu robak
u Twych się wije stóp!
Panie! czyliż już ze mnie
podziemi będzie łup?

Twych Panie łask świat tyle ma,
że mniej jest gwiazd na niebie,
każdego znajdzie litość Twa
i pomoc da w potrzebie.
Tyś moja twierdza, skała, straż,
wysłuchaj nas w potrzebie,
wysłuchaj modły, słowa zważ,
bo modlim się do Ciebie,
do Ciebie modlim się.

Gdy boleść wstrząsa piersią wzburzoną.
ja, wielki Panie, klękam w pokorze
i drżącą dłonią przyciskam łono
i wołam smutno: odpuść mi, Boże!

Pociesz te dusze, które znękanie,
łzami śmiertelne zlewają łże,
wlej w pierś ich wiarę i zagój ranę,
o to Cię błagam, Wszechmocny Boże!

Panie miłosierny, Boże, Zbawco nasz,
lud Twój łaską Twoją wspierać Panie chciej.
Zlej nań światło Boże, w miłość obdarz Twą,
a jeśli cierpień kres nie blizki jeszcze mu,
ucz jak znieść bólu ły.

Boże Zbawco świata, Panie, Stwórco nasz,
do Cię wznosim dłonie, łaski prosim Cię,
Spojrzyj na nas grzesznych, a ulituj się,
a jeśli przyjdzie kres, Ty broń nas w każdy czas,
boś Pan i Bóg jest nasz.

Do Boga

Ukryty w pośród chmur, tej ziemi wielki Boże,
z przepaści, łądów, gór wielbiony w każdym tworze,
spokojny sam jedynie wśród gromu strasznych burz,
wysłuchaj głos, co płynie z targanych bólem dusz.

Patrz jako imię Twe tarza się w poniewierce,
jak coraz silniej złe wgryza się jadem w serce;
jak ci, pod których strażą Twej prawdy płonie znicz,
Twe święte prawa każą, z Twych gromów robią bicz.

Wierzimy Panie, że tam do tej ziemi,
gdzie nam dziecięce lata upłynęły,
po dniach spędzonych pomiędzy obcymi,
dasz nam powrócić w gniazda pozostałe,
że nie za długo skończy się wygnanie:
wierzimy Panie!

Wierzimy Panie, że sploty łańcucha,
co gniotły naszą Ojczyznę przez wieki,
pękną zerwane rąk siłą i ducha,
że dzień zwycięstwa dla nas niedaleki;
że oto idzie ku nam Zmartwychwstanie:
wierzimy Panie!

O narodzinach Odnowy Charyzmatycznej w polskim Kościele

Małgorzata i Marek Nowiccy, *Upili się młodym winem. Początki Odnowy w Duchu Świętym w Polsce (1975-1979)*, wyd. I, Warszawa 2013, ss. 416 i wyd. II popr., Warszawa 2016, ss. 540.

Jubileusze są niejednokrotnie znakomitą okazją do podsumowań. Obchodząca w 2015 roku swoją 40. rocznicę narodzin w Polsce katolicka Odnowa w Duchu Świętym doczekała się wartościowego opracowania swoich początków. Na tę rocznicę nakłada się kolejna, mianowicie „złoty jubileusz” Odnowy na świecie. 18 lutego 2017 r. upłynęło dokładnie 50 lat od słynnego „weekendu w Duquesne”, w czasie którego grupa studentów i wykładowców katolickiego Uniwersytetu Duquesne w Pittsburgu w stanie Pensylwania przeżyła doświadczenie chrztu w Duchu Świętym¹. Powyższe fakty, a także niewątpliwe zamiary dokumentacyjne, doprowadziły do próby napisania pierwszej pełnej monografii początków Odnowy Charyzmatycznej, zwanej także Odnową w Duchu Świętym, w Polsce w latach 1975-1979. Podjęli się jej Małgorzata i Marek Nowiccy. Obecne we wcześniejszych pracach zarysy historii tego ruchu służyły zwykle wstępowi do jakichś innych rozważań i nie były oparte na materiale źródłowym, ewentualnie uwzględniały go w niewielkim stopniu². Praca Nowickich tym się przede wszystkim wyróżnia, iż Autorzy zrealizowali bardzo konkretny wysiłek badawczy, gromadząc ogromną bazę źródłową w opracowaniu swojej monografii. Jak napisali we wstępie, monografia powstała jako pewnego rodzaju „produkt uboczny” przy

¹ Więcej na ten temat w znanych w j. polskim publikacjach, np.: P. G. Mansfield, *Jakby nowa Pięćdziesiątnica. Początek katolickiej Odnowy w Duchu Świętym*, Warszawa 1993, wyd. II popr., Łódź 2017; E. O'Connor, CSC, *Ruch charyzmatyczny w Kościele katolickim*, Warszawa 1984; K. Ranaghan, *W mocy Ducha Świętego*, Warszawa 1993; F. A. Sullivan, *Charyzmaty i Odnowa Charyzmatyczna*, Warszawa 1986.

² Chodzi przede wszystkim o wartościową skądinąd pracę doktorską G. Poloka, *W objęciach Ducha Świętego*, Katowice–Bytom 2001.

przygotowaniu serii filmów dokumentalnych na temat pierwszych przejawów obecności Odnowy Charyzmatycznej na ziemiach polskich. Widać w ich pracy warsztat naukowy profesjonalnego historyka. Podstawowe źródła należy zakwalifikować z punktu widzenia metodologii do grupy źródeł wywołanych. Są to wywiady z osobami biorącymi udział w opisywanych wydarzeniach. Najczęściej chodzi o materiał wideo ze spotkań przeprowadzonych osobiście. Rzadziej są to notatki z rozmów telefonicznych, czy wymiana listów (przesyłanych w formie klasycznej lub pocztą elektroniczną). Bazę źródłową uzupełniają archiwalia. Są to przede wszystkim wartościowe materiały gromadzone w Archiwum Głównym Ruchu Światło-Życie (dokumenty drukowane, ankiety uczestników oaz, a także materiały audio z konferencji i homilii, szczególnie założyciela popularnych oaz ks. Franciszka Blachnickiego). Niemały „wkład” w gromadzenie informacji o rodzącej się Odnowie w Duchu Świętym wniosła również Służba Bezpieczeństwa PRL-u, stąd i wykorzystanie archiwaliów z oddziałowych archiwów Instytutu Pamięci Narodowej. Charakter istotny mają dokumenty z archiwów zakonnych (krakowskich franciszkanów, sióstr Sacré Coeur, wrocławskich urszulanek Unii Rzymskiej, poznańskich dominikanów, krakowskich sióstr Córek Bożej Miłości, czy Warszawsko-Mazowieckiej Prowincji Jezuitów), z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, ICCRS (Międzynarodowych Służb Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej w Rzymie), z Urzędu ds. Wyznań, przechowywane w warszawskim Archiwum Akt Nowych, czy wreszcie z prywatnych archiwów bohaterów opisywanych wydarzeń. Pożytecznym uzupełnieniem okazały artykuły, czy większe prace uczestników wydarzeń z lat 1975-1979, w których zawarli oni swoje refleksje lub wspomnienia o rodzącej się Odnowie. Tak szeroko zakrojona kwerenda niewątpliwie robi wrażenie. Szczególnie ze względu na fakt, iż niektórych uczestników tamtych wydarzeń nie ma już wśród żyjących, udokumentowanie ich doświadczeń znacząco podnosi rangę zgromadzonego materiału. Autorzy monografii nie dotarli do wszystkich istotnych świadków opisywanych wydarzeń, co jednakże zastrzegają we wstępie swojej książki, prosząc nawet o pomoc w uzupełnianiu dokumentacji. Ze względu na pionierski charakter opracowania literatura przedmiotu ma znaczenie niewielkie³.

Recenzowana praca podzielona została na trzy części, a te dodatkowo na rozdziały, których jest razem osiem. Konstrukcja książki, oparta o kryterium chronologiczne, jest logiczna. W ramach natomiast rozdziałów Autorzy postanowili wprowadzić jeszcze drobniejsze fragmenty, obejmujące zwykle 2-3 strony, które na pewno dynamizują odbiór lektury, choć momentami sprawiają wrażenie nadmiernego pokawałkowania narracji. Jest to, jak należy przypuszczać, spowodowane warsztatem dziennikarskim, drugą i jednocześnie na bieżąco wykonywaną

³ Najważniejszą wykorzystaną monografią jest doktorat R. Derewendy, *Dzieło wiary. Historia Ruchu Światło-Życie*, Kraków 2010.

profesją Marka Nowickiego. Cała w ogóle praca ma charakter mieszany. Z jednej strony, widać znakomicie opanowany warsztat historyka. Wyraża się on rozbudowanymi przypisami, bibliografią spisana w pierwszym wydaniu na 14 stronach, indeksem osobowym, dobrze przygotowanym wstępem z zawartą w nim krytyką źródeł i literatury, co sprawia, że czytelnik otrzymuje do ręki pozycję o charakterze niewątpliwie naukowym. W drugim wydaniu omawianej pracy bibliografia jest znacząco powiększona, co pozwala upewnić się, że temat nie został póki co wyczerpany. Nowością jest również dodanie indeksu rzeczowego obok osobowego, obecnego już w pierwszym wydaniu monografii. Zarzucić można jedynie brak solidnego podsumowania, czego od prac naukowych można by oczekiwać. Z drugiej natomiast strony, kolokwializmy językowe, czy bezpośrednie zwroty do czytelników (np. s. 11, 14 w wyd. I), zdradzają zacięcie dziennikarskie. Wrażenie to pogłębia właśnie konstrukcja wewnętrzna rozdziałów pracy. Tekst przypomina krótkie komunikaty, podobne do dynamicznych w swym wyrazie „newsów” agencji prasowych. W efekcie monografia przybrała rzadką dosyć formę nauko-dziennikarską. Można oczywiście czynić Autorom zarzut z takiego wyboru, ale nie trzeba. Jest to bowiem książka skierowana raczej do szeroko rozumianych „osób zainteresowanych”, a nie tylko naukowców-religioznawców lub historyków.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że oba wydania różnią się nie tylko uzupełnieniami w odpowiednich partiach tekstu. Mniej jest ich w początkach pracy, natomiast zdecydowanie więcej w końcowej części, dotyczącej lat 1977-1979. Największym merytorycznie wkładem Autorów w drugą edycję tekstu jest wykorzystanie materiałów jezuitę, młodego wówczas ojca Józefa Kozłowskiego. Uzupełnienia okazały się możliwe dzięki wykorzystaniu pozostawionych przez niego materiałów, przekazanych po jego śmierci do archiwum Kurii Prowincji Warszawsko-Mazowieckiej Jezuitów w Warszawie. Niewątpliwie dodatkowych cennych informacji mogłaby udzielić siostra ojca Kozłowskiego, która do dziś związana jest Odnową Charyzmatyczną i choćby z opowiadań brata zna немало szczegółów z historii tamtych lat. Nowością jest również załączony w Postscriptum tekst ojca Sławomira Radulskiego SAC, stanowiący pogłębioną teologiczną egzegezę fragmentu Dziejów Apostolskich, dotyczącego wydarzeń z dnia Pięćdziesiątnicy. Pośród innych dodanych na koniec monografii tekstów źródłowych cennym uzupełnieniem jest raport Gary’ego Seromika z październikowej podróży do Polski w 1976 r. Odbył ją w imieniu ICO (International Communications Office), przeniesionego świeżo w sierpniu 1976 r. z Ann Arbor w USA do Brukseli, gdzie ordynariuszem był kardynał Léo Joseph Suenens, któremu papież Paweł VI powierzył odpowiedzialność za rodzącą się Odnowę Charyzmatyczną⁴. Odnaleziony w archiwum ICCRS dokument ukazuje pierwszy obraz rodzącego

⁴ Szerzej o początkach Międzynarodowych Służb Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej w tekście B. Smitha dostępnym na http://www.iccrs.org/en/about-iccrs/#Brian_Smith.

się otwarcia na charyzmaty wśród osób związanych z Ruchem Światło-Życie. Jest to jedyne spisane źródło tego typu, którego autorem nie jest Polak, czyli tym bardziej cenne.

Tym jednak, co w zdecydowany sposób odróżnia wydanie z roku 2013 i z 2016, jest forma książki. Otóż wydanie II ma charakter albumowy. Oznacza to, że, oprócz większego formatu książki, zmienionej szaty graficznej, kolorowych (pomarańczowych) wkładek w tekście, gdzie tłumaczono pojęcia, które mogły okazać się nieznane czytelnikowi oraz prezentowano chronologię wydarzeń, w nowej wersji monografii znalazł się jeszcze jeden istotny element. Są to fotografie poszczególnych osób lub całych grup osób, a także miejsc, związanych z początkami Odnowy w Duchu Świętym w Polsce. Jak piszą we wstępie sami Autorzy, w II wydaniu ich monografii zamieszczono ponad 350 zdjęć, które dla całego wysiłku dokumentowania pierwszych lat działań charyzmatyków w naszym kraju mają kapitalne znaczenie. Nie wszystkie pojawiające się na zdjęciach osoby udało się Autorom zidentyfikować, niemniej opublikowany materiał fotograficzny ma niewątpliwą wartość. O ile przy publikacji z 2013 r. najmocniejszą stroną monografii było zebranie ogromnej liczby źródeł wywołanych, o tyle zamieszczenie zdjęć w publikacji o trzy lata późniejszej stanowi na pewno najcenniejsze uzupełnienie wydania I.

Narracja Małgorzaty i Marka Nowickich zdradza jeszcze jeden szczegół, dotyczący ich samych. Opracowali oni dzieło o dużej wartości informacyjnej, mogące służyć wszystkim tym, którzy zainteresowali się Odnową w Duchu Świętym, ażeby poznać jej korzenie. Bardzo pomocny w tym względzie jest słownik ważniejszych pojęć „języka” charyzmatyków (w pierwszym wydaniu znajduje się we wstępie książki, a w drugim jest rozrzucony w różnych jej częściach, zależnie od tego, gdzie dany termin się pojawia). Zabieg tego typu ułatwia niewątpliwie lekturę osobom mniej obeznanym z tematem. Jednocześnie jego zawartość ujawnia, iż Autorzy to osoby o rodowodzie oazowym. Warto zauważyć stosowanie przez nich skrótów i pojęć, przynależnych integralnie do Ruchu Światło-Życie (np. OM, COM, moderator, diakonia, ORA, OŻK, Namiot Spotkania, KKO, KODA, Tydzień Rewizji Życia), których znaczenia w słowniku już nie rozszyfrowują, jak gdyby były one wszystkim doskonale znane. Ten drobiazg wymagałby więc uzupełnienia.

Warto wskazać także na treść książki. Uwaga Autorów skupiona jest przede wszystkim na poruszeniach duchowych o charakterze charyzmatycznym, które miały miejsce w ramach Ruchu Światło-Życie. Do pewnego stopnia jest to zrozumiałe ze względu na źródła, z których korzystali (wywiady z osobami zaangażowanymi w pierwsze przejawy Odnowy Charyzmatycznej). Z drugiej jednakże strony, szczególnie w ostatniej części książki, szerzej rozwijają wątki niektórych oaz, a wspominają jedynie incydentalnie osoby zaangażowane w Odnowę poza Ruchem Światło-Życie. W wyd. II poczynione zostały istotne uzupełnienia w tej

kwestii. Najistotniejsze dotyczą aktywności o. Józefa Kozłowskiego. Zamieszczono bowiem spisane na modlitwie poruszenia wewnętrzne, z których w późniejszych latach korzystał przy okazji różnych spotkań formacyjnych. Do otrzymanych w latach 70. prorocत्व podchodził on w ten sposób, że, skoro nie wypełniły się w latach kształtowania się warszawskiej grupy „Maria”, to z pewnością dane były przez Ducha Świętego na lata późniejsze, gdy był duszpasterzem w Piotrkowie Trybunalskim, Toruniu, czy w Łodzi, gdzie spędził najwięcej lat. Czytelnik uzyskuje również nowe wiadomości o rozwoju Odnowy w Poznaniu, Warszawie, Krakowie, Łodzi i Białymstoku. Co ciekawe, zupełnie niknie z narracji Lublin, gdzie pierwsze poruszenia charyzmatyczne w 1976 r. zaważyły znacząco na dalszym rozwoju ruchu charyzmatycznego w polskim Kościele. Mimo wszystko jednak niewiele stosunkowo informacji znaleźć można o ówczesnej aktywności ks. Mariana Piątkowskiego, najgorliwszego wówczas „apostola” Odnowy w Duchu Świętym w Polsce, jeszcze mniej o działaniach ks. Andrzeja Grefkowicza, ks. Leona Sufryda tworzącego przez całe lata legendę rekolekcji w Jutrosinie wraz z towarzyszącą mu Niną Szweyger, czy wreszcie jednej z pierwszych w Polsce osób mających za sobą doświadczenie chrztu w Duchu Świętym, ks. Franciszka Płonki. Żyjących świadków tych wydarzeń bez wątpienia można jeszcze dziś odnaleźć wśród żyjących. Podobnie zresztą ciekawie o pierwszych spotkaniach z ks. bp. Bronisławem Dembowskiem opowiada amerykański jezuita Mitch Pacwa, do dziś aktywny apostołsko, co przejawia się choćby w prowadzeniu przez niego cotygodniowych programów w katolickiej telewizji EWTN.

Gdy chodzi o treść omawianej pracy, to bez wątpienia ogromny walor poznawczy mają informacje dotyczące całego wysiłku, jaki ks. Blachnicki włożył we wprowadzenie Odnowy Charyzmatycznej do Ruchu Światło-Życie. Przedstawione fakty były do tej pory praktycznie nieznane powszechnie i pomijane w redagowanych wcześniej tekstach na temat początków przejawów charyzmatycznych w Polsce. Ciekawą treść przedstawia również druga część książki, dotycząca wydarzeń roku 1976, kiedy to następuje prawdziwa eksplozja przejawów nadzwyczajnych interwencji Ducha Świętego w formie dotąd niespotykanej. Detalicznie opisywane wydarzenia obrazują coś, co wspominają młodzi wówczas ludzie uczestniczący w wakacyjnych oazach. Niejedna osoba wspominała, iż atmosfera tych dni była wręcz „nabrzmiąta” od oczekiwań na to, co Duch Święty w najbliższym czasie uczyni. Radykalizm, szczególnie młodych ludzi, gdy chodzi o uczestnictwo w modlitwie, był rzeczywiście imponujący. Co najważniejsze, uczestnicy nie odchodzili ze swymi oczekiwaniami rozczarowani – rzeczywiście doświadczali Boga w sposób dotąd niespotykany. Na kartach omawianej książki świadectw tego typu jest bardzo wiele, a przecież nie wyczerpano ich w stu procentach. Momentami wydaje się nawet, że idąc za materiałami, które udało się zgromadzić, Autorzy gubią główny nurt narracji o historii początków Odnowy w Polsce, opisując wydarzenia ciekawe

i poruszające, aczkolwiek niemające kluczowego znaczenia dla rozwoju tego strumienia łaski w polskim Kościele. Za przykłady niech wystarczą historie ks. Ireneusza Kopacza i śmierci jego ówczesnej dziewczyny (s. 78-79/s. 85-86 w wyd. II) albo odkrywanie powołań przez A. Wolińską, M. Ćwierza, L. Łucyk, czy M. Stawiarz (odpowiednio s. 222-224/266-268, 330-332/425-427, 337-338/431-432, 338-340/434-436). Do najwartościowszych momentów części trzeciej omawianej pracy, która ma już bardziej syntetyczny charakter, zaliczyć należy informacje o reakcjach polskich hierarchów na rodzące się poruszenie (niejednoznaczne, lecz w większości wstrzemięźliwe), o reakcjach środowisk oazowych przeciwnych „zielonoświątkowym” nowinkom, o ówczesnym bronienu przez ks. Blachnickiego niedojrzałości, z jaką młodzi ludzie przyjmowali charyzmaty i wyrażali swe zaangażowanie (notabene szkoda, że Autorzy nie opisali, na czym owe niedojrzałe, młodzieńcze reakcje polegały), o entuzjazmie ewangelizacyjnym osób, które przeżyły chrzest w Duchu Świętym, wyrażającym się w prowadzeniu wielkopostnych rekolekcji w 1977 r. (znów brakuje informacji, jak te rekolekcje przeprowadzano), a wreszcie o rodzącej się emancypacji ludzi świeckich w ramach Kościoła, co powodowało napięcia na linii duchowni–świeccy a nieraz nawet poważne przesilenia.

Z тезami stawianymi przez Autorów trudno jest polemizować. Powodem jest wspomniana już na początku szeroka baza źródłowa w pionierskiej na temat początków Odnowy Charyzmatycznej w Polsce monografii. Jedynym kontrowersyjnym wątkiem narracji wydaje się koncepcja „dwóch nurtów” Odnowy w naszym kraju. Autorzy nazywają „nurtami” formy koordynacji rodzących się grup modlitewnych – tych w ramach Oazy i tych poza nią. Z treści książki wynika, że w pewnym momencie doszło nawet do sporów pomiędzy osobami, chcącymi odegrać rolę centrum koordynującego, tzn. pomiędzy ks. Franciszkiem Blachnickim i o. Adamem Schultzem SJ. Żartobliwie można by stwierdzić, że Autorom udało się uchwycić pewnego rodzaju spór o „copyright” na koordynowanie działań Ducha Świętego w początkach polskiej Odnowy. Miał on niewątpliwie miejsce i doprowadził do wprowadzenia odmiennych formacji oraz dróg, prowadzących do otwarcia się na działanie Ducha Świętego. Natomiast podstawy teologiczne, objawianie się charyzmatów, sposoby modlitwy, entuzjazm i „zaraźliwość” doświadczenia mocy Bożej były identyczne. Faktycznie bowiem, choć wiele jest różnic wewnętrznych w Odnowie w Duchu Świętym na świecie, a nawet na gruncie polskim, to jednak nikt nie próbuje dzielić jej na kolejne nurty, np. jezuicki (ze względu na formację), ewangelizacyjny (ze względu na formy działania zaczerpnięte ze szkół nowej ewangelizacji), czy też nurt wspólnot życia (popularny głównie we francuskiej Odnowie, ale obecny także w Polsce). Podważałbym więc metodologiczne założenie, że w początkach Odnowy Charyzmatycznej w Polsce zaistniały dwa nurty i ograniczyłbym się do stwierdzenia, że

pojawiały się spory, które przewycięzano, co wyraźne jest na kartach monografii, szczególnie w wydaniu drugim.

W tym też wydaniu Autorzy, podpierając swoją tezę o dwóch nurtach (s. 327-328), wybiegli w swoich refleksjach w lata 80. i 90. Piszą, że w 1988 r. „nurt” niezwiązany z Ruchem Światło–Życie zorganizował II Kongres Odnowy w Duchu Świętym w Polsce i że pokrywał się on z terminem pierwszego turnusu wakacyjnych rekolekcji oazowych, co w domyśle eliminowało uczestnictwo oazowiczów. Co więcej, w Krajowym Zespole Koordynatorów Odnowy w pierwszej połowie lat 90. przestali ostatecznie zasiadać przedstawiciele „nurtu” związanego z Ruchem Światło–Życie. Patrząc na powyższe argumenty, trudno oprzeć się wrażeniu, iż nie były one do końca precyzyjne. Otóż faktem jest, że do dziś wspólnoty charyzmatyczne, wywodzące się z oazy, nie są w większości zintegrowane z Krajowym Zespołem Koordynatorów (KZK) Odnowy w Duchu Świętym, co wszyscy akceptują⁵. Próbuje one odnaleźć różnego rodzaju formy zaangażowania w większych strukturach, w tym międzynarodowych, jak choćby ENC (Europejska Sieć Wspólnot)⁶, RELaY (Pojednanie, Ewangelizacja, Przywództwo i Młodzież)⁷, czy ACCSE (Stowarzyszenie Koordynatorów Katolickich Szkół Ewangelizacji)⁸. Ale upatrywanie przyczyn takiego stanu rzeczy w przygotowaniach do II Kongresu Odnowy w Duchu Świętym chyba nie do końca odpowiada prawdzie – wszak ciężko było znaleźć wakacyjny termin Kongresu, skoro przez całe praktycznie wakacje odbywały się kolejne turnusy rekolekcji oazowych. Z drugiej strony, przejawy obecności w Krajowym Zespole Koordynatorów osób pochodzących z Ruchu Światło–Życie do dziś są żywe. Dość wspomnieć wieloletniego świeckiego koordynatora diecezji krakowskiej Witolda Płatka, czy też Małgorzatę Stulę-Topolską, która od 2000 r. była członkiem Rady KZK, a w latach 2003-2010 pełniła bardzo istotną funkcję wiceprzewodniczącej Zespołu.

W omawianej pracy można doszukać się pewnych nieścisłości lub drobnych błędów, jak np. niefortunne tłumaczenie statutow ICCRS (s. 38/35-36); używanie niezbyt szczęśliwego sformułowania „duchowość charyzmatyczna” (s. 173/208, 226/269), o której teologowie mówią, iż nie istnieje; nazywanie Seminarium Odnowy Życia w Duchu Świętym/Rekolekcji Ewangelizacyjnych Odnowy elementem formacji w grupach modlitewnych, podczas gdy jest raczej ewangelizacja (s. 263/poprawiono w wyd. II na s. 312); niezbyt precyzyjne przypisanie ważkiej roli członków grupy „Kanaan” w działaniach łódzkiego Ośrodka Odnowy w Duchu Świętym (s. 216-217/260). Pomijając jednakże wymienione powyżej drobia-

⁵ Notabene, wśród niezintegrowanych z KZK grup modlitewnych wiele jest takich, które nie mają oazowych źródeł. Z punktu widzenia KZK istotne jest, że grupy te mają dobre relacje z proboszczami w swoich parafiach i biskupami diecezjalnymi.

⁶ <http://e-n-c.org/en/our-communities>.

⁷ <http://www.relay-network.org/wp/>.

⁸ <http://www.nowaewangelizacja.pl/>.

zgi, uznać należy, iż Autorzy wykonali naprawę potężną, pionierską w swym charakterze i wartościową pracę nad pokazaniem początków Odnowy Charyzmatycznej w Polsce. Zbierając wywiady z bohaterami ówczesnych wydarzeń, udało im się uchwycić i odmalować tamten klimat. Trudno oprzeć się wrażeniu, że w niektórych przypadkach książka prowadzi do ocalenia od zapomnienia osób i faktów niemal w ostatniej chwili. Na podkreślenie zasługuje coś, co powinno znaleźć się w zakończeniu książki, a mianowicie to, że „odnowowa fala” doprowadziła do wielu powołań do życia kapłańskiego i konsekrowanego. Pokazywało to, jak bardzo serio przeżywali wydarzenia z lat 70. XX wieku ich uczestnicy. Nie mniej ważny jest również fakt, że pojawiło się w tym czasie bardzo liczne grono radykalnie nawróconych osób świeckich, do dziś zaangażowanych w życiu Kościoła na różnych polach jego aktywności.

Dariusz Jeziorny

Uniwersytet Łódzki

Katedra Historii Powszechnej Najnowszej

Ku pełni miłości Boga i człowieka

Ks. Czesław Krakowiak, *Modlitwa za Żydów w liturgii Kościoła rzymskiego*, Lublin 2016, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium”, ss. 104, ISBN 978-83-7548-254-6.

Modlitwa za wszystkich to odpowiedź na ewangelijne wezwanie do miłości Boga i człowieka. Kościół, realizując swoje posłannictwo otrzymane od Chrystusa, nie zamyka się sam w sobie, lecz obejmuje swoim działaniem wszystkich, nie wykluczając z niego tych, którzy się z nim nie utożsamiają. O tej pamięci modlitewnej przypomina św. Paweł w swoim pierwszym liście do Tymoteusza, nakazując, „by prośby, modlitwy, wspólne błagania, dziękczynienia odprawiane były za wszystkich ludzi”, niezależnie od relacji czy wzajemnych postaw.

Starożytna maksyma przypomina, że *lex orandi – lex credendi*, a idąc dalej tym tokiem myślenia, nie można zapomnieć o ich wpływie na *lex vivendi*. Z tego powodu wielką i często znaczącą rolę na codzienne życie chrześcijan ma sposób formułowania modlitw, które są wyrazem wiary Kościoła. Teksty liturgiczne nie tylko wyrażają doktrynę, ale mają także za zadanie o niej przypominać, czy nawet nauczać. Formułowanie prawd wiary w historii Kościoła zawsze było związane z artykułowaniem ich przez precyzowanie a nawet zmianę w oficjalnej modlitwie Kościoła, gdyż nie może istnieć różnica w wierze i modlitwie. Tak właśnie zmieniała się wielkopiątkowa modlitwa za Żydów.

Kamieniem milowym w dialogu między Kościołem katolickim a judaizmem był m.in. II Sobór Watykański ze swoją Konstytucją o Kościele *Lumen gentium* oraz Deklaracją *Nostra aetate*. Nowe spojrzenie Kościoła na naród wybrany musiało zatem znaleźć swoje odbicie w modlitwie liturgicznej. Historia dialogu z wyznaniem mojżeszowym i modlitwy za Żydów sięga jego początków. Z tego powodu powstała niewielka publikacja poświęcona genezie i historycznemu rozwojowi modlitwy za Żydów w liturgii Kościoła rzymskiego.

Twórca niniejszej książki to prezbiter archidiecezji lubelskiej, emerytowany profesor, długoletni pracownik naukowy Katolickiego Uniwersytetu Lubel-

skiego, autor kilkunastu książek i jeszcze większej liczby artykułów naukowych z dziedziny liturgii i jej odnowy. Ksiądz Krakowiak to promotor licznych prac magisterskich, licencjackich i doktorskich. Lubelski liturgista to także konsultor Komisji Konferencji Episkopatu Polski ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów.

Książeczka, bo tak należało by ją określić, patrząc na jej rozmiar, nie jest wyczerpującym studium podjętego tematu i takiego prawa sobie nie rości. Nie jest także jej celem wywołanie dyskusji, a raczej zasygnalizowanie nieopracowanego kompleksowo zagadnienia. Jest ona bardziej pomocą dla wiernych uczestniczących w liturgii męki Pańskiej, czy codziennej publicznej modlitwie Kościoła – co zauważa w przedmowie biskup Mieczysław Cisło.

Metoda, którą obrał sobie Autor, polega na analizie tekstów liturgicznych w ich oryginalnym brzmieniu (zawartych w *editio tipica* ksiąg liturgicznych rytu rzymskiego), w zestawieniu z ich tłumaczeniami na język polski celem wydobywania treści teologicznych. Na publikację składają się dwie zasadnicze części opatrzone aneksem, w skład którego wchodzi list pasterski Konferencji Episkopatu Polski *Nostra aetate*, zatytułowany „Wspólne duchowe dziedzictwo chrześcijan i Żydów” oraz Modlitwa św. Jana Pawła II w intencji żydowskiego narodu. Pierwsza część publikacji odnosi się do tekstów liturgicznych zawartych w mszale rzymskim, druga natomiast do treści zawartych w liturgii godzin.

Pierwszy rozdział pracy to „Geneza i rozwój liturgicznej modlitwy za Żydów w Mszałe Rzymskim”. Rozpoczyna go autor od nakreślenia relacji istniejących między Jezusem, Żydami a Kościołem, gdyż zrozumienie tego niełatwego stosunku ma prowadzić do właściwej interpretacji tekstów eucharystii mszalne. Całość zagadnienia zawartego w tytule rozdziału Autor wyprowadza z liturgii Wielkiego Piątku, a konkretnie z wezwania modlitwy powszechnej, które odnosi się do Żydów. W trzech następujących po sobie paragrafach dokonane jest anatomiczne badanie modlitwy za Żydów, od najstarszych dostępnych źródeł do Mszału Piusa V z 1570 roku, następnie w Mszałe Rzymskim z 1962 roku, kończąc na Mszałe Pawła VI z roku 1970 i 1975.

Drugi rozdział dzieła poświęcony jest obecności modlitwy za członków narodu wybranego w „Liturgii godzin”. Ta część podzielona jest na 5 paragrafów. W pierwszym poddane analizie są modlitwy wstawiennicze w ogóle, w drugim modlitwy wstawiennicze za Żydów. W kolejnych segmentach przeanalizowano modlitwy w okresie Narodzenia Pańskiego, w Wielkim Tygodniu i w oktawie Wielkanocy oraz w święta w ciągu roku. Autor nie poprzestaje tylko na tekście łacińskim i tłumaczeniu polskim, lecz zestawia je z tłumaczeniami na inne języki nowożytne, co pozwala zauważyć braki, ominięcia czy uchybienia w ich redakcjach.

Temat podjęty przez autora jest wart uwagi i opracowania, gdyż wiele jest opracowań wyczerpująco podejmujących to ważne zagadnienie w relacjach ka-

tolicko-żydowskich na różnych płaszczyznach, a brak takowych w odniesieniu do życia modlitewnego Kościoła wyrażonego w jego liturgii. Może zatem nie satysfakcjonować czytelnika bardzo wąskie i aspektowe spojrzenie dokonane przez autora. Inną kwestią są rażące braki w publikacji. Autor nie nakreśla w żadnym miejscu cezury czasowej analizowanych teksów mszalnych, jak gdyby poprzestawał w podjętym temacie na roku 1975. W ogóle nie odnosi się do obowiązujących wydań ksiąg liturgicznych, tj. wydań Mszału z roku 2002 i 2008, zmiany tekstów modlitwy powszechnej dokonanej przez papieża Benedykta XVI w Mszału z 1962, po jego *motu proprio Summorum Pontificum*, którego można używać, celebrując w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego, czy nowego tłumaczenia tej części mszału dokonanej na język polski, a zatwierdzonej przez episkopat Polski na 348. zebraniu plenarnym w Łomży w czerwcu 2010 roku. Z tego względu opracowanie wymagałoby w kolejnej jego publikacji uzupełnienia, jeśli ma spełniać założony cel, nakreślony w słowie wstępnym, bycia pomocą dla wiernych uczestniczących w liturgii. Wielką zaletą dziełka jest z pewnością analiza tłumaczeń na inne języki, które nakreślają nie tylko braki w innych edycjach językowych ksiąg przez usuwanie niektórych fragmentów, ale i zwracają uwagę na trudną sztukę tłumaczeń tekstów liturgicznych i ich wielkiego znaczenia w kształtowaniu świadomości katolików odnośnie do relacji Boga i Jego przymierza zawartego z człowiekiem i właściwego pojmowania stosunku między katolikami a Żydami.

Pomimo wskazanych uchybień, publikacja wydaje się godna polecenia. Powinna stać się także przyczynkiem do bardziej dogłębnej analizy tematu, by w kontekście 17 stycznia, obchodzonego w Kościele w Polsce jako Dzień Judaizmu, tenże nie pozostał tylko przy koncertach czy sesjach naukowych, ale przez jego główne zadanie, które wyraża się w liturgii całego roku, widział swoje korzenie i o nich nie zapominał.

Mariusz Szypa

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie
Instytut Liturgiki i Homilektyki