poznańskie
studia
teologiczne

ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ
FACULTY OF THEOLOGY

STUDIA THEOLOGICA POSNANIENSIA
POZNAŃ THEOLOGICAL STUDIES
POSENER THEOLOGISCHE STUDIEN
ÉTUDES THÉOLOGIQUES DE POZNAŃ
ПОЗНАНЬСКИЕ ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Volumen XXVI

POZNAŃ 2012

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

poznańskie studia teologiczne

tom 26

POZNAŃ 2012

Rada wydawnicza

DOROTA DRZEWIECKA-NOWAK, JACEK HADRYŚ, BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ,
ADAM PRZYBECKI, JAN SZPET – PRZEWODNICZĄCY, PAWEŁ WYGRALAK

Redakcja tomu

JAN SZPET, FELIKS LENORT

Redakcja językowa

MIECZYSŁAWA MAKAROWICZ

Konsultacja lingwistyczna – język angielski

MAŁGORZATA WIERTLEWSKA

Konsultacja lingwistyczna – język niemiecki

ADAM KALBARCZYK

Recenzenci tomu

IGOR HAŁAGIDA, UNIWERSYTET GDAŃSKI
BARBARA JUDKOWIAK, UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
DARIUSZ KOTECKI, UNIWERSYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA
BOGUSŁAW NADOLSKI, UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
JERZY PIETRZAK, UNIWERSYTET WROCŁAWSKI
EDWARD SIENKIEWICZ, UNIWERSYTET SZCZECIŃSKI
ANTONI TRONINA, KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z FUNDUSZU WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO
UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

WERSJĄ PIERWOTNĄ CZASOPISMA „POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE" JEST WERSJA DRUKOWANA

ISSN 0209-3472

ISBN 978-83-63266-53-0

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
W Y D Z I A Ł T E O L O G I C Z N Y
REDAKCJA WYDAWNICTW
61-111 POZNAŃ, UL. WIEŻOWA 2/4
e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl
tel./fax (61) 851-97-43
http//www.teologia.amu.edu.pl

Projekt okładki: PAWEŁ PĄK

Tłumaczenie na język angielski: MAŁGORZATA WIERTLEWSKA

ZAKŁAD GRAFICZNY UAM, 61-712 POZNAŃ, UL. WIENIAWSKIEGO 1

Spis treści

Teresa Stanek – Miasto w Biblii Hebrajskiej. Perspektywa teologiczna 7
Dariusz Dogondke – Ustanie starotestamentowego kultu ofiarniczego w świetle terminologii Apokalipsy św. Jana 29
Mieczysław Mikołajczak – Ein Interpretationsvorschlag zu der Perikope „über den messianischen Einzug Jesu – des Königs in Jerusalem" (Lk 19,28-44) 45
Janusz Nawrot – Miejsce i rola Starego Testamentu w adhortacji Benedykta XVI *Verbum Domini* (na przykładzie stosowanych cytacji) 57
Adam R. Sikora – *Uczeń, którego Jezus miłował*, świadkiem i nauczycielem wiary . . 87

*

Paweł Wygralak – Asteriusza z Amazji i Nila z Ancyry interpretacja przypowieści o bogaczu i Łazarzu (Łk 16,19-31) 107
Olga Cyrek – Współczesne zasady chronobiologii stosowane we wczesnośredniowiecznych wspólnotach monastycznych na podstawie reguł Augustyna z Hippony, Cezarego z Arles i Benedykta z Nursji 119

*

Dominik Kubicki – Wyzwania dla myśli teologicznej w dobie posoborowego półwiecza i dekonstrukcji totalitaryzmów ideologicznych 143
Tomasz Nawracała – "Might we become God?" Some methodological remarks on *theosis* 165
Damian Guzek – Pojęcia muzyczne w narracji teologicznej Hansa Ursa von Balthasara . 177

*

Małgorzata Wiertlewska – The Church within Me. The Science of Love according to St. Thérèse of the Child Jesus 189
Marta Kowalczyk – Sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia i uzdrowienia w doświadczeniach mistycznych św. Gertrudy Wielkiej 207
Aleksandra Bobrowska – Autoidentyfikacja i doświadczenie ciała w *Autobiografii mistycznej* Marianny Marchockiej 229
Grzegorz Kubski – Ćwiczenie duchowe zapisane przez hierofanta. *Psalmy przyszłości* Zygmunta Krasińskiego 259
Dariusz Kwiatkowski – *Adoratio Sanctissimi* podczas nabożeństw eucharystycznych i ludowych 293

*

Przemysław Strzyżyński – Problem manipulacji dziećmi i młodzieżą w procesie wychowania na podstawie uwag A.S. Kaufmana 309

*

Jarosław Moskałyk – Przykład dziejowej roli arcybiskupa Josyfa Slipyja (1892-1984) . 321
Krzysztof R. Prokop – Glenndálocha (Glendalough) – stolica tytularna biskupa Mariana Przykuckiego, sufragana poznańskiego 337

Contents

Teresa Stanek – The City in the Hebrew Bible. A Theological Perspective 7
Dariusz Dogondke – Cessation of the Old Testament Sacrificial Cult in the Light of Terminology Used in the Revelation of St. John 29
Mieczysław Mikołajczak – „Królewski wjazd Jezusa do Jerozolimy" (Łk 19,28-44) – propozycja interpretacji 45
Janusz Nawrot – The Place and Role of the Old Testament in the Exhortation *Verbum Domini* of Benedict XVI (on the Example of Quotations Used) 57
Adam R. Sikora – *The Disciple whom Jesus Loved* as a Witness and Teacher of Faith . . 87

*

Paweł Wygralak – Interpretation of the Parable of the Rich Man and Lazarus (Lk 16, 19-31) according to Asterius of Amasea and Nilus of Ancyra 107
Olga Cyrek – Chronobiology Principles Used in Early Medieval Monastic Communities under the Rule of Augustine of Hippo, Caesarius of Arles and Benedict of Nursia. . . . 119

*

Dominik Kubicki – Challenges to Theological Thought in the Post-Conciliar Half-Century Marked by Deconstruction of Ideological Totalitarianism 143
Tomasz Nawracała – „Czy możemy stać się Bogiem?" Kilka uwag metodologicznych na temat *theosis* 165
Damian Guzek – Musical Concepts in the Theological Narration of Hans Urs von Balthasar 177

*

Małgorzata Wiertlewska – Kościół we mnie. Nauka miłości według św. Teresy od Dzieciątka Jezus 189
Marta Kowalczyk – The Sacraments of Christian Initiation and Healing in the Mystical Experiences of St. Gertrude the Great 207
Aleksandra Bobrowska – Self-Identification and Experience of the Body in the *Mystical Autobiography* of Marianna Marchocka 229
Grzegorz Kubski – Spiritual Exercises Written by a Hierophant. *Psalms of the Future* by Zygmunt Krasiński 259
Dariusz Kwiatkowski – *Adoratio Sanctissimi* during Eucharistic and Folk Devotions . 293

*

Przemysław Strzyżyński – The Problem of Manipulating Children and Youth in the Process of Education Based on the Remarks of A.S. Kaufman 309

*

Jarosław Moskałyk – The Exemplary Historical Role of Archbishop Josyf Slipyj (1892--1984) 321
Krzysztof R. Prokop – Glenndálocha (Glendalough) – the Titular See of Bishop Marian Przykucki, the Suffragan Bishop of Poznań 337

Poznańskie Studia Teologiczne
Tom 26, 2012

TERESA STANEK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Miasto w Biblii Hebrajskiej[1]. Perspektywa teologiczna

The City in the Hebrew Bible. A Theological Perspective

W kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu miasto było pojmowane jako miejsce bezpieczne, umożliwiające życie osób i społeczności, przeciwstawiane bezludnej pustyni[2]. Jego koncepcja wiązała się zatem z całą serią antynomii: cywilizacji przeciwstawionej naturze, życia zbiorowego przeciwstawionego życiu jednostki, kultury przeciwstawionej barbarzyństwu, itp. Konsekwencją tak utworzonej opozycji wartości było podniesienie miasta do rangi symbolicznej w religiach tych ludów. Najstarsze miasta Mezopotamii (sumeryjskie, akadyjskie) zawsze były usytuowane wokół świątyń (czyli miejsc przebywania bóstw) i pojmowane jako dar bogów. Pochodzenie miasta, tak jak całego kosmosu, wiązano z działalnością bóstw.

Koncepcje miasta w religiach pobiblijnych, zakorzenione we wczesnej świadomości żydowskiej, również nawiązują do symbolicznego wymiaru, choć pojawiają się pomiędzy nimi dość istotne różnice. Chrześcijaństwo – czerpiąc fundamentalne motywy teologiczne z pism żydowskich – odnosiło się pozytywnie do kultury hellenistycznej, a w konsekwencji pojmowało cywilizację miejską jako

[1] Termin „Biblia Hebrajska" (BH) to nazwa własna *kanonu* świętych pism judaizmu rabinicznego, określanego również terminem „TaNaKh", obejmującym teksty hebrajskie i aramejskie. BH jest kanonem treściowo i strukturalnie nietożsamym ze Starym Testamentem (ST), który odnosi się do kanonu Septuaginty (LXX). Porównanie kanonów BH i ST: T. Stanek, *Pięcioksiąg w Biblii. Analiza struktury retorycznej kanonu*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 25 (2011), s. 37-55.

[2] Początki miast na starożytnym Bliskim Wschodzie datuje się na ok. X-IX tysiąclecie przed Chr. Najstarsze osady zlokalizowane są w okolicach umożliwiających uprawy, a pojęcie miasta wiąże się ze strukturą administracyjną Mezopotamii i Syro-Palestyny (miasta-państwa). Szerzej o początkach cywilizacji miejskiej w aspekcie historycznym: Ch. Gates, *Ancient Cities. The Archaeology of Urban Life in the Ancient Near East and Egypt, Greece and Rome*, London 2003 (region Żyznego Półksiężyca, s. 11-189); praca zawiera liczne rysunki i mapy. Powstawanie enklaw kulturowych i ich rozwój przedstawia: *Atlas dziejów świata*, red. J. Haywood, tłum. P. Dobrowolski, B. Madejski, Warszawa 1998.

wytwór ludzkich zdolności twórczych, danych człowiekowi przez Boga w akcie stworzenia[3]. Judaizm rabiniczny podchodził do wszystkich obcych kultur z ogromną powściągliwością, a własną tożsamość kształtował w opozycji do nich, w silnym związku z własną tradycją materialną i duchową. W konsekwencji, w judaizmie rabinicznym religijna idea miasta wiąże się wyłącznie z Jerozolimą. W tej religii *miasto* – jako motyw teologiczny – zostało także połączone z *górą świętą*, miejscem wybranym przez Boga[4].

Redefinicja symboliki miasta w religii Izraela w porównaniu do religii ludów ościennych dokonała się już znacznie wcześniej. Wynikała ona z konieczności ujęcia w języku środowiska kulturowego własnej, unikalnej wiary, a ślady tej redefinicji widać wyraźnie w pismach starożytnego Izraela i we wczesnych pismach judaizmu, z których część znalazła się w BH i ST. Kwestią podstawową było ujęcie miasta jako miejsca, gdzie stoi świątynia, a więc gdzie realizuje się spotkanie Boga z Jego ludem. Idea świątyni jako przenośnego namiotu (Wj 25-31) akcentowała nomadyczny charakter życia społeczności, ale osadnictwo w ziemi kananejskiej postawiło problem trwałego budynku świątyni (1 Sam 6,1-2.15.17; 7,2.13), a tym samym pozytywnego odniesienia do kultury miejskiej.

Jednak miasto w Biblii nie zawsze ukazywane jest pozytywnie, a różne teksty sugerują skrajne koncepcje – od synonimu miejsca, w którym ogniskuje się wszelkie zło (np. Rdz 19,20-32; Iz 1,9-10; Jr 19,13), do miejsca o statusie szczególnej świętości (np. 2 Sam 20,19; Iz 62,10-12; Tb 13,10) i utożsamianego z wyjątkową opieką Boga (np. 2 Krl 19,34; 20,6; Iz 37,31-35; 38,6; Mi 4,7-8; Dn 3,28). Ten ostatni typ obrazowania najsilniej doszedł do głosu w nowotestamentalnej Księdze Apokalipsy, gdzie *Jeruzalem* jawi się jako *Oblubienica Baranka* (Ap 21,2.10-27)[5]. Antropomorfizacja tego miasta dokonała się jednak znacznie wcześniej. Liczne ślady takiego ujęcia są już obecne w pismach prorockich (np. Iz 52,1; Ba 4,8-23; Mi 4,13), a jego szczególnym przykładem jest Księga Lamentacji, w której Jerozolima „wystąpiła" w charakterze głównego bohatera literackiego. Janowa wizja Jerozolimy jako miejsca zamieszkania Boga

---

[3] Ch.R. Seitz, *Word without End. The Old Testament as Abiding Theological Witness*, Waco 1998, s. 276-290.

[4] Ogólnie o symbolice góry: M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 361-379; w religiach starożytnego Bliskiego Wschodu: R.J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, Cambridge Massch. 1972; R.L. Cohn, *The Sacred Mountain in Ancient Israel*, Ann Arbor 1974; o miejscach świętych: N. Wyatt, *Space and Time in Religious Life of the Near East*, Sheffield 2001, s. 147-157; *Sacred Time, Sacred Place. Archaeology and the Religion of Israel*, red. B.S. Gittlen, Winona Lake 2002, s. 73-123.

[5] W pismach nowotestamentalnych występuje terminologia: Jerozolima lub Jeruzalem, a różnicę pomiędzy tymi terminami w pismach św. Łukasza omawia: K. Mielcarek, *Ἰερούσαλημ Ἱεροσόλυμα. Starotestamentowe i hellenistyczne korzenie Łukaszowego obrazu świętego miasta w świetle onomastyki greckiej*, Lublin 2008. Pisma rabiniczne akcentują zawsze sens religijny (symboliczny aspekt miasta), jakby nie zauważając aspektu socjologicznego i administracyjnego.

ze swym ludem symbolicznie jest rozwinięciem motywu z *Pieśni Mojżesza* (Wj 15,17) i wprowadza utożsamienie miejsca mitycznego i określonego geograficznie i historycznie miasta.

Ujęcie i przekształcanie w Biblii motywu miasta można śledzić na różnych płaszczyznach. W przedkładanym artykule proponuję spojrzenie przez pryzmat występowania hebrajskiego terminu עיר, który jest jednym z określeń odnoszących się do miast. W Biblii na oznaczenie miasta stosuje się dwa terminy: עיר (‘ir) lub קריה (kirja), które oznaczają zwartą zabudowę, otoczoną murem obronnym, w przeciwieństwie do חצר (chacer) oznaczającego nieobwarowane zgrupowanie domostw[6]. Opowieści biblijne wzmiankujące miasta czasami wprowadzają te właśnie określenia, często jednak przytaczają wyłącznie nazwy własne, pomijając terminy ogólne.

Ponieważ z perspektywy retorycznej zakłada się, że używanie jakiegoś słowa nie jest przypadkowe, ale ukierunkowuje na odczytanie przesłania tekstu[7], toteż występowanie terminu עיר może być pomocne dla zrozumienia ukształtowania i rozwoju teologicznej koncepcji miasta. Zagadnienie to omawiam wyłącznie w kontekście bliższym, pozwalającym odczytać sens tego pojęcia w danym opowiadaniu.

Ze względu na obszerność kanonu BH analizę ograniczam do Pięcioksięgu, uzupełniając ją pobieżnym przeglądem pięciu wybranych ksiąg kanonu Proroków (Joz, Sdz, Iz, Jr, Ez), który to kanon sytuuje dzieje Izraela w Ziemi Obiecanej. Analiza obejmuje wyłącznie perykopy, w których występuje termin עיר, czyli pomija teksty mówiące o mieście, jeżeli tego właśnie pojęcia nie zastosowano. Proponowane tutaj ujęcie z perspektywy retoryki odwołuje się do tej gry słów, którą odzwierciedla wprowadzenie lub brak słowa עיר.

---

[6] Znajdujące się w Biblii wzmianki dotyczące wyglądu miast sugerują, że przypominały one niewielkie osady obronne znane z wykopalisk na terenie starożytnego Bliskiego Wschodu; szerzej, *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. G. Berny, Warszawa 1999, s. 752-755.

[7] Rozwijające się od kilku dekad badania metodami literackimi zwróciły uwagę na fakt, że Biblia Hebrajska została zredagowana w niezwykle przemyślany sposób i z tego powodu w analizie literackiej tekstu bierze się pod uwagę różnego rodzaju niuanse. Szerzej, R. Alter, *Introduction to the Old Testament*, [w:] *The Literary Guide to the Bible*, red. R. Alter, F. Kermode, Cambridge Massch. 1987, s. 11-35; R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981; J.L. Ska, „*Our Fathers Have Told Us”. Introduction to the Analysis of Hebrew Narrative*, Roma 1990; V.P. Long, *The Art of Biblical History*, Grand Rapids 1994; Y. Amit, *Reading Biblical Narratives. Literary Criticism and the Hebrew Bible*, Minneapolis 2001; *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, red. W. Pikor, Kielce 2005.

I. TERMIN עיר W KSIĘDZE RODZAJU

W Księdze Rodzaju termin עיר występuje 49 razy, z czego siedem razy[8] w tekstach mówiących o dziejach całej ludzkości (Rdz 1-11) i 42 razy w historii patriarchów (Rdz 12-50). Należy podkreślić, że miasta są w historii patriarchów wzmiankowane znacznie częściej, gdyż wymieniono tam wiele nazw własnych, ale bez podania terminu עיר. Powtarzalność tego pojęcia w poszczególnych perykopach sugeruje zastosowanie symboliki liczb[9].

1. Miasta w dziejach ludzkości

W opowieści o dziejach całej ludzkości wzmiankowano budowę trzech miast. Po raz pierwszy termin עיר występuje w opowiadaniu o Kainie (Rdz $4,17_{(2)}$)[10], a więc we fragmencie narracji, która dotyczy okresu formatywnego (początku świata)[11]. Takie ujęcie wskazuje, że koncepcja *budowy miasta* przynależy do cech ludzkiej natury, czyli zdolności do przekształcania przyrody (כבש). Ponieważ pierwsze miasto zostało zbudowane przez Kaina już po zamordowaniu brata i po

---

[8] Konkordancja podaje tylko sześć wystąpień. Różnica wynika z faktu, że w Rdz 10,11 termin עיר (i'r) występuje w połączeniu z rzeczownikiem, który może być dwojako tłumaczony. Większość współczesnych przekładów brzmi: *zbudował Niniwę, Rechobot-Ir, Kalach i Resan*, ale np. KJV tłumaczy: *city Rechovot*, a Wujek: *zbudował Niniwę i ulice miasta*. W świetle akcentów masoreckich tłumaczenie Wujka uznaję za najbardziej adekwatne i liczę termin עיר jako odrębne wystąpienie, stąd liczby: 7 i 49.

[9] Badacze zajmujący się symboliką liczb w Biblii ukazują, że pojawia się ona na licznych poziomach, także na poziomie wystąpień terminu w perykopie, liczby wariantów danego motywu, itp. Powtórzenia terminu עיר w analizowanych niżej perykopach także sugerują symboliczne rozumienie. O symbolice liczb w Biblii i u ludów starożytnego Bliskiego Wschodu: E.W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible*, Grand Rapids 2003 (oryg. 1898); tenże, *Number in Scripture. Its Supernatural Design and Spiritual Significance*, http://philologos.org/__eb-nis/, [dostęp 18.05.2012]; M.H. Farbridge, *Studies in Biblical and Semitic Symbolism*, London 2002 (oryg. 1923), s. 87-156; C.J. Labuschagne, *Numerical Secrets of the Bible. Rediscovering the Biblical Codes*, N. Richland Hills 2000; S.N. Rosenbaum, *Understanding Biblical Israel. A Reexamination of the Origins of Monotheism*, Macon 2002, s. 99-106; T. Stanek, *Przesłanie Pięcioksięgu w świetle struktury retorycznej*, Poznań 2012, s. 51-55. C.J. Labuschagne, *Numerical Secrets*, s. 141-162, podaje kilka ogólnych zasad prawidłowej interpretacji.

[10] Indeks dolny oznacza liczbę wystąpień terminu עיר w danym zdaniu.

[11] Ponieważ epizody opisane w Rdz 4 rozgrywają się już *poza ogrodem*, czyli miejscem stworzenia człowieka i jego grzechu, niektórzy uważają, że perykopa ta rozpoczyna opis dziejów świata (np. T.L. Brodie, *Genesis as Dialogue – A Literary, Historical, and Theological Commentary*, Oxford Scholarship Online: November 2003; DOI: 10.1093/0195138368.001.0001, dzieli następująco: Rdz 1,1-2,24 [*Creation and Its Harmony*]; Rdz 2,25-4,16 [*Sin and Its Disharmony*]). Inni badacze dołączają jednak to opowiadanie do okresu formatywnego (np. J. Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New Haven – London 1992, s. 59; G.J. Wenham, *Genesis. Word Biblical Commentary*, t. I, Dallas 2001, s. 19-20). Moim zdaniem, Rdz 4 stanowi łącznik pomiędzy opisem stworzenia świata i opowieścią o dziejach świata; szerzej, T. Stanek, *Przesłanie Pięcioksięgu*, s. 119.

dwukrotnym wygnaniu (Rdz 3,23; 4,16), jawi się zatem jako rzeczywistość naznaczona ludzkim grzechem. Miasto w tym opowiadaniu występuje jako opozycja do *ogrodu* – miejsca, w którym człowiek miał zamieszkać z woli Boga (Rdz 2,8-15).

W opowiadaniu zastosowano kontrast, czytelny na trzech płaszczyznach. Pierwszą jest opozycja *ogród-miasto*, jako dwóch miejsc na ziemi, w których może rozwijać się życie społeczności. Drugą opozycją jest kontrast pomiędzy „budowniczymi" – twórcą *ogrodu* był Bóg, który tam właśnie wyznaczył ludzkości miejsce egzystencji; twórcą *miasta* był człowiek, który również nadał mu nazwę (por. Rdz 1,5.a.8a.10a). Opozycję tworzy także nazwa terytorium, na którym Kain zbudował miasto, kraina Nod[12], sugerująca niemożność trwałego osadnictwa, i imię mu nadane, Henoch[13], niosące w sobie aspekt nadziei.

Więź pomiędzy miastem a prapotomkiem ludzkości w linii Kaina wyakcentowano również na płaszczyźnie retorycznej – wzmianka o narodzinach Henocha rozpoczyna się klasyczną formułą: „X poznał żonę swoją…", ale brakuje tutaj aktu nadania imienia dziecku (co jest charakterystyczną cechą genealogii patriarchalnych); formuła nadania imienia pojawia się natomiast w odniesieniu do miasta. Zbudowane przez Kaina miasto mogło odgrywać rolę schronienia i zapewniać bezpieczeństwo wobec zagrożeń płynących ze strony przyrody, nieprzyjaznej człowiekowi po grzechu Adamowym. Nadanie miastu imienia syna sugeruje, że ten akt rozwoju cywilizacji może być także odczytywany jako świadek ludzkich kalkulacji[14]. To pierwsze miasto, podobnie jak cała ludzkość pochodząca od Kaina, zaginęło w wodach potopu.

Po raz drugi termin עיר występuje w krótkiej narracji (Rdz 10,11.12) włączonej w obszerną genealogię (Rdz 10), fundamentalną dla opisania regionu[15]. Rozczłonkowana genealogia popotopowa, obrazująca rozprzestrzenianie się ludów „po całej powierzchni ziemi", w opisie przestrzeni posługuje się nazwami włas-

---

[12] Nazwa ta, wywodzi się z rdzenia נוד, który leży u podłoża terminów: 'włóczyć się bez celu, włóczęga, wygnanie, nomada, nomadyzm'; E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Jerusalem 1987.

[13] Imię miasta wywodzi się z rdzenia חנך, który leży u podłoża słów: 'odnowa, inauguracja, kształcenie, kształtowanie'; E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary; Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, red. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, Warszawa 1998, s. 510, dodaje znaczenie: 'dedykacja'. Identyczne imię występuje w genealogii Adama (Rdz 5,18-22) jako tego patriarchy, którego *zabrał Bóg*.

[14] Ten motyw szeroko omawia *Słownik symboliki biblijnej*, s. 509-515. I. Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*, Leiden 2003, s. 51-53, twierdzi, że w oczach Boga Izraela upodobanie znalazł nomadyczny styl życia.

[15] Brichto podkreśla związek tej genealogii z wersetem z *Pieśni Mojżesza* (Pwt 32,8) oraz z genealogią Jakuba (Rdz 46,8-27), zawierającą również 70 postaci; H.Ch. Brichto, *The Names of God. Poetic Readings in Biblical Literature*, New York – Oxford 1998, s. 316-318.

nymi z dwoma wyjątkami – wzmianki o *mieście* (Rdz 10,11.12) i wzmianki *o górach* (Rdz 10,30)[16]. Wprowadzona w okresie przedpotopowym opozycja: *miasto/ogród* została tutaj zastąpiona opozycją: *miasto/góra*. W religiach ludów ościennych góry były pojmowane jako naturalne siedziby bóstw, podczas gdy miasta – przynależące do ludzkiej cywilizacji, budowanej z inspiracji i przy pomocy bóstw – koncentrowały ludzkie siedziby wokół świątyni.

Budowniczym pierwszego miasta po potopie, które otrzymało nazwę Resan[17], był Nimrod, a narracja określa je jako *wielkie miasto między Niniwą i Kalach* (Rdz 10,12a). Uderzające jest powiązanie tego terminu z miejscowością, która nie odegrała istotnej roli w historii regionu, i usytuowanie Nimroda, budowniczego miasta, na trzeciej pozycji w genealogii Chama (Rdz 10,8-12)[18]. Sens pojęcia miasto, wprowadzony tutaj przez użycie terminu עיר, pozornie ma cechy neutralne (*Nimrod był pierwszym mocarzem i zdolnym myśliwym*; Rdz 10,9a), ale w związku z pochodzeniem od Chama i postępkiem tego patriarchy (por. Rdz 9,22) nadaje miastu rys negatywności.

Zestawienie w biblijnej genealogii dwu punktów religijnego zorientowania przestrzeni (góra i miasto) łączy się z dwiema postaciami, Chamem i Szemem, pozostającymi w radykalnej opozycji wobec dziedziczenia błogosławieństwa ojca. To zestawienie akcentuje z innej perspektywy negatywny aspekt miasta. Warto zauważyć, że przywołana tutaj opozycja: *miasto/góry*, rozpatrywana w świetle pierwotnej *miasto/ogród*, nadal wskazuje, że dzieła rąk ludzkich są naznaczone negatywnie. Proleptycznie natomiast ukierunkowuje uwagę na te teksty, gdzie góra została utożsamiona z miastem (np. Iz 25,6-26,3; Ps 133,3), a opozycja między nimi została zniesiona dzięki niezwykłej Bożej interwencji (Wj 19,10-20).

Trzeci kontekst terminu עיר znajduje się w opowieści o budowie wieży Babel. W tej opowieści słowo עיר zostało użyte trzykrotnie (Rdz 11,4.5.8), przy czym dwukrotnie w połączeniu z rzeczownikiem w i e ż a (עיר ומגדל)[19]. Budowniczy *miasta* i *wieży* zamierzali ustanowić taki punkt w przestrzeni, który będzie

---

[16] Użycie liczby mnogiej w hebrajszczyźnie często oznacza intensyfikację.

[17] Rdzeń רסן oznacza: 'ograniczenie, cugle, uzdę'. Imię Nimrod wyprowadza się zwykle od rdzenia מרד, który oznacza: 'rebelię, bunt'; E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary*.

[18] Trzecią i siódmą pozycję w genealogiach zajmują zawsze postacie kluczowe dla narracji. Dla zrozumienia roli Nimroda należałoby zbadać kontekst dalszy, który wykracza poza analizę terminu עיר.

[19] Motyw budowy *miasta* i *wieży* w mitach akadyjskich obrazuje możliwość więzi bóstw i ludzi; T. Jacobson, *The Eridu Genesis*, [w:] *I Studied Inscriptions from Before the Flood. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, red. R.S. Hess, D.T. Tsumura, Winona Lake 1994, s. 129-142. C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, tłum. S. Stańczyk, Tuchów 1996, t. I, s. 367-378, pokazuje, że kierująca tym opowiadaniem struktura liczbowa nawiązuje do symboliki zigguratu Marduka, Etemenanki, uważanego za budowlę odzwierciedlającą strukturę kosmosu.

centralnym punktem orientacji[20]. Miasto w tej opowieści nie ma już żadnych neutralnych cech, które dałoby się przypisać miastom budowanym przez Kaina i Nimroda (np. schronienie, życie wspólnotowe, przejaw ludzkich zdolności do podporządkowania sobie bytów przyrody), ale jawi się jako symptom dążenia do takiej autonomii, która sama dla siebie ustanawia zasady i prawa. Trzykrotne użycie terminu *miasto* sugeruje intensyfikację postawy ludzkiej samodzielności, która dąży do zorganizowania swego świata bez odwoływania się do Boga.

O ile poprzednie opisy budowy miasta wprowadzały opozycję: dzieło ludzkich rąk (miasto) i byt natury (ogród, góra), to trzecia budowla jest całkowicie dziełem ludzkim, a jednocześnie syntezą dwu przestrzeni – horyzontalnej (miasta) i wertykalnej (wieży). Przedsięwzięcie budowy Bóg zakończył *pomieszaniem języków*, uniemożliwiającym dalszą współpracę ludzi przy tym dziele, i rozproszył ich po *powierzchni całej ziemi*. Takie ujęcie jest przeciwieństwem poprzednich obrazów budowy miasta, gdzie nie wystąpił motyw karzącej interwencji Boga.

Optyka biblijnej opowieści odrzuca inwencję ludzi, którzy sami dla siebie chcą zbudować znak orientacji w przestrzeni i dla przyszłych pokoleń zostawić własne *imię*[21]. Narracja nie wyróżnia imiennie żadnego z bohaterów, ale podając kierunek ich przybycia *ze wschodu*, może sugerować plemiona Joktama, których siedziby rozciągały się *ku górom wschodnim* (Rdz 10,30)[22]. W kontekście wzmiankowanego we wcześniejszych opowiadaniach kierunku na wschód, który oznaczał oddalanie od Boga (Rdz 3,24; 4,16), kierunek *ze wschodu* można także odczytywać jako samodzielny wybór drogi „powrotu"[23]. Decyzja o budowie *miasta* i *wieży* jeszcze dobitniej jawi się w tym kontekście jako przejaw ludzkiej samodzielności, ignorującej zależność od Boga.

2. Miasta w dziejach patriarchów

W opowiadaniach o dziejach patriarchów (Rdz 12-50) wzmiankowane są wyłącznie miasta już istniejące, a termin עיר występuje w tej części w sposób wskazujący na jego teologiczny sens. Opowieść biblijna czasami lokuje patriar-

---

[20] W religiach ludów ościennych świat jawi się jako przestrzeń zorganizowana wokół tego miejsca, od którego rozpoczęło się stwarzanie kosmosu, toteż w cywilizacji ten punkt stanowił miejsce centralnej świątyni, np. Etemenanki, Iunu.

[21] Pawłowski zwraca uwagę na motywy: rozproszenia i podziału, a motyw miasta wiąże z genealogią Kaina; Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3*, Warszawa 2003, s. 275-278. „Zbudować imię" oznacza osiągnąć nieśmiertelność – motyw wielu mitów. Adam opuścił ogród w Eden jako śmiertelny, a dalszą egzystencję ludzkości gwarantuje jedynie potomstwo; M. Fishbane, *Text and Texture. Close Readings of Selected Biblical Texts*, New York 1979, s. 37.

[22] Joktam znajduje się na czwartej pozycji w genealogii Szema.

[23] Szerzej: T. Stanek, *Przesłanie Pięcioksięgu*, s. 130-132.

chów w miastach (np. Abraham mieszka Beer Szewie, Rdz 22,19; Izaak w Gerarze, Rdz 26,6; Jakub prawdopodobnie w Betel spędza noc, w której miał widzenie, Rdz 28,18-19), jednakże wtedy w określeniu lokalizacji nie występuje termin עיר. Miasto bywa oznaczone w ten sposób tylko wtedy, gdy Abraham, Izaak lub Jakub rozbijają namioty w *pobliżu*, a opowiadania, które umieszczają patriarchów w miastach (np. Rdz 13,18; 14,13; 18,1; 20,1; 22,19; 23,2; 26,6; 33,17), używają wyłącznie nazw własnych, bez podania określenia עיר.

W tej części Pięcioksięgu termin עיר po raz pierwszy pojawia się w związku z Sodomą i w tym opowiadaniu występuje aż 16 razy, w trzech różnych kontekstach:

- we wzmiance, że Lot po rozstaniu z Abrahamem osiadł w *miastach tego okręgu (בערי הככר), aż do Sodomy* (Rdz 13,12)[24];
- trzykrotnie w dialogu Abrahama z Bogiem, gdy usiłował ratować Sodomę (Rdz 18,24.26.28);
- dwunastokrotnie w opowiadaniu o zagładzie Sodomy (Rdz 19,4.12.14.15. 16.20.21.22.25$_{(2)}$.29$_{(2)}$), przy czym
  - o dziewięciokrotnie w odniesieniu do Sodomy, miasta przeznaczonego na zniszczenie (Rdz 19,4.12.14.15.16.25$_{(2)}$.29$_{(2)}$);
  - o trzykrotnie w odniesieniu do Soar, miasta ocalonego ze względu na Lota (Rdz 19,20.21.22)[25].

Nasycenie tego krótkiego opowiadania licznymi powtórzeniami terminu עיר ujęto w symboliczne liczby. Określenie w ten sposób Sodomy po raz czwarty wskazuje na negatywne konotacje, natomiast nowy akcent pojawił się w stosunku do Soar, które to miasto zostało *ocalone*, aby mógł w nim zamieszkać sprawiedliwy Lot. Takie zastosowanie terminu עיר sugeruje, że miasto – jako dzieło ludzkich rąk – dźwiga na sobie pierwiastki ludzkiego nieposłuszeństwa, ale z łaski Boga ten negatywny aspekt może być usunięty. Ocalenie Soaru ze względu na Lota proleptycznie wskazuje na możliwość „wyrwania" miasta z tych negatywnych treści, które zostały weń wpisane przez to, że u początków były budowane przez buntowników (Kain, Nimrod, ludzkość ze Wschodu).

---

[24] Wzmianka o rozstaniu Lota z Abramem używa dwu terminów, które sugerują negatywny kontekst: termin *miasto* oraz kierunek drogi na *wschód*. Kierunek ten pojawił się wcześniej we wzmiance o opuszczeniu ogrodu przez wygnaną stamtąd ludzkość; ten kierunek także obrał Kain, uciekając po zamordowaniu brata. O symbolice kierunków w Biblii i u ludów starożytnego Bliskiego Wschodu: N. Wyatt, *Space and Time*, s. 33-52; w Pięcioksięgu: T. Stanek, *Pięcioksiąg jako narracja symboliczna*, w przygotowaniu.

[25] Lot nalegał, aby Boży posłaniec pozwolił mu schronić się *w tym małym mieście* i nie zostawiał go na pustyni. *Słownik symboliki biblijnej*, s. 511, twierdzi, że *jest to dowód przywiązania Lota do zła cywilizowanego życia* […] *znak, iż nie mógł wyobrazić sobie dalszego życia bez niewielkiego choćby miasta grzechu*.

Oprócz opowiadania o Sodomie w historii patriarchów termin עיר pojawia się jeszcze 26 razy[26].

W opisie dziejów Abrahama termin עיר występuje sześciokrotnie, w trzech różnych kontekstach. Kupując grób dla Sary (Rdz 23,10.18), Abraham podkreśla, że jest przybyszem, a nie mieszkańcem, choć wcześniejsze opowiadanie wzmiankowało, że mieszkał w Beer Szewie, która była w owym czasie znaczącym miastem. Druga wzmianka używa słowa עיר w opisie przyjazdu sługi Abrahama po żonę dla Izaaka, który to sługa zatrzymał się *przed miastem* (Rdz 24,10.11.13). Po raz trzeci terminem tym określono Beer Szewę, w pobliżu której Abraham zawarł przymierze z Abimelechem (Rdz 26,33). Sposób zastosowania tego terminu podkreśla obcość Abrahama wobec cywilizacji miejskiej.

W opisie dziejów Jakuba termin ten zastosowano 11 razy, w czterech opowiadaniach. Po raz pierwszy עיר odnosi się do Luz, pierwotnej nazwy miejscowości, której Jakub wskutek nocnego objawienia nadał imię Betel (Rdz 28,19). Dwukrotnie tym terminem określono Szechem, w pobliżu którego Jakub rozłożył swe namioty (Rdz $33,18_{(2)}$). W następującym bezpośrednio po tej wzmiance opowiadaniu o uwiedzeniu Diny i wymordowaniu mieszkańców Szechem (Rdz $34,20_2.24_2.25.27.28$) omawiane pojęcie występuje siedmiokrotnie, sugerując symboliczne znaczenie tego miasta[27]. Po raz ostatni pojawia się, gdy mowa o tym, że mieszkańcy miast okolicznych *lękali się Jakuba* i jego klanu po oczyszczeniu całego domu od posążków bóstw (Rdz 35,5). Opowiadania pokazują, że Jakub mieszkał w pobliżu miast, ale na zewnątrz nich.

Termin עיר pojawia się jeszcze trzykrotnie w genealogii Ezawa (Rdz 36,32.35.39), ale tutaj zawsze występuje w powiązaniu z nazwą własną, podobnie jak w przypadku miast zbudowanych przez Kaina i Nimroda oraz Sodomy. Miasta przynależące do potomków Ezawa przedstawiono jako zamieszkałe przez nich, w przeciwieństwie do Jakuba, o którym opowieść mówi, że mieszkał *przed miastem*.

W opowieści o Józefie znajduje się sześć wzmianek, w których wystąpił termin עיר. Wpierw, nieokreślone z nazwy *miasta* to miejsca, gdzie gromadzi się żywność (Rdz $41,35.48_{(2)}$), a potem – z woli Józefa – całą ludność (Rdz 47,21). Wzmianka, że w mieście bracia spotkali Józefa (Rdz 44,4.13), sugeruje, że on tam przebywał, choć tekst jednoznacznie nie mówi, czy również tam mieszkał.

---

[26] Liczba ta jest równowartością tetragramu יהוה. O występowaniu w BH: C.J. Labuschagne, *Numerical Secrets*, s. 75-140.

[27] Liczba 7 wiąże się zawsze z kultem; M.H. Farbridge, *Studies in Biblical*, s. 119-139; T. Stanek, *Liczby jako aspekt języka religijnego. Przykłady retoryki Tory*, [w:] *Filozofia religii* t. IV, red. J. Baniak, Poznań 2008, s. 110-113.

II. TERMIN עיר W CZTEROKSIĘGU

W Księdze Wyjścia termin עיר pojawia się tylko trzy razy w opowiadaniu o pobycie Izraela w Egipcie. Pierwsza wzmianka dotyczy budowy miast Pithom i Ramses, które miały być magazynami dla faraona (Wj 1,11), a rzeczownik ten występuje w liczbie mnogiej, w formie zależnej, w połączeniu z rzeczownikiem, który można tłumaczyć jako 'nędza' lub 'użyteczność' (עירי מסכנות)[28]. Druga wzmianka, gdzie termin ten występuje dwukrotnie, pojawia się w opisie plagi gradu – Mojżesz wychodzi *poza miasto*, aby odwołać opady gradu (Wj 9,29.33).

Opowieść Księgi Wyjścia skutecznie uniknęła przypisania Izraelitom mieszkania w miastach. Negatywny aspekt cywilizacji miejskiej podkreślono przez zastosowanie tego terminu w opowiadaniu o upokorzeniu, jakie spotkało Izraelitów z powodu nadania im statusu *niewolników budujących miasto*. Zastosowana liczba mnoga, która nadaje odcień intensyfikacji, nawiązuje do Sodomy i miast okolicznych (por. Rdz 13,12; 19,25.29), gdzie także zastosowano tę formę gramatyczną (ערי הככר). Modlitwa Mojżesza poza miastem nie ma w tekście wyraźnego objaśnienia i może wskazywać, że mieszkał on poza miastem albo tylko wychodził z miasta, aby się modlić. W każdym razie dopiero opuszczenie miasta skutecznie powstrzymało grad, podczas gdy jego przywołanie nastąpiło w mieście. Plaga ta zniszczyła plony na polu, a ocaleli w niej mieszkańcy miast, toteż można tutaj dostrzec połączenie *miasta i ziemi*, będące istotnym motywem niektórych instrukcji kultowych.

W Księdze Kapłańskiej, skoncentrowanej na unormowaniu życia w Ziemi Obiecanej, termin עיר pojawia się w zupełnie nowej perspektywie. Występuje tam 14 razy, w trzech kontekstach[29], a dotyczy *domu położonego w mieście*, który (potencjalnie) jest własnością Izraelity. Wpierw występuje czterokrotnie w instrukcji skierowanej do kapłanów i mówi o domu „dotkniętym trądem" (צרעת), który musi ujrzeć kapłan (Kpł 14,40.41.45.53). Po raz drugi powtarza się siedmiokrotnie w poleceniu adresowanym do całego Izraela i podaje zasady wykupu domu w mieście (Kpł $25,29.30.32_{(2)}.33_{(2)}.34$). Ostatni raz termin עיר występuje trzykrotnie w groźbach i mówi o klęsce, jaka dotknie: *miasto*, *lud* i *świątynię* jako kara za niegodziwość mieszkańców (Kpł 26,25.31.33).

---

[28] Zazwyczaj etymologię słowa מסכנות wiąże się z rdzeniem שכן *mieszkać* (E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary*). Uważam jednak, że należy raczej upatrywać podobieństwa do słowa מסכן 'nędza, nędzny', albo wprost wyprowadzić od rdzenia סכן znaczącego 'być użytecznym, coś uzyskać'. Miasta budowane *na użytek* faraona wskazują, że przeznaczył on Izraela na swą służbę. Decyzja ta ostatecznie została przez Jahwe odwrócona i okazała się w skutkach *nędzna*. Forma gramatyczna zdania sugeruje konotację z opowiadaniem o Locie (Rdz 13,12).

[29] Liczba: 14 = 7 + 7. Rozkład powtórzeń w instrukcji: 4 + 7 + 3, a te liczby również niosą symboliczne znaczenia.

Sposób, w jaki termin עיר zastosowano w Księdze Kapłańskiej, pokazuje, że pojęciu *miasto* nadano nowy sens. Koncepcja miasta wyrażana przez ten termin została w tym ujęciu jednoznacznie powiązana z *domem*, który stanowi rzeczywisty podmiot instrukcji. Norma dotycząca oczyszczenia wprowadza dom – położony w mieście – w kontekst kultowy, a przez naturę choroby wiąże go z osobą, gdyż dom i człowiek mogą być dotknięte trądem (צרעת) i podlegają oczyszczeniu rytualnemu. Zasady wykupu domu w mieście umieszczono w obszerniejszym zbiorze norm, regulujących sprawy powrotu do utraconej ziemi przodków (jubileusze), co wskazuje na paralelizm kwestii: ziemi (nigdy niepodlegającej ostatecznej sprzedaży) i domu w mieście (który może być sprzedany).

W Księdze Liczb słowo עיר występuje 49 razy, przy czym pojawia się z różną częstotliwością w poszczególnych fragmentach i w różnych odcieniach semantycznych. Na początku i końcu Księgi struktura kontekstu jest podobna – termin עיר występuje trzykrotnie w każdej części w odniesieniu do miast przynależących do obcych ludów: (1) w opowiadaniu o wysłaniu szpiegów (Lb 13,19.28) kontekst dotyczy miast w Kanaanie, a Kadesz jest wspominane jako *miasto położone na granicy Edomu* (Lb 20,16); (2) w opowieści o Balaamie (Lb 22,36; 24,19), spotkanie Balaama z Balakiem oraz zapowiedziane w proroctwie Balaama zniszczenia usytuowano w mieście moabickim, a ostatnia uwaga dotyczy zniszczenia przez Izraelitów miast madianickich (Lb 31,10).

Pozostałe wzmianki koncentrują się w trzech rozdziałach i dotyczą osadnictwa Izraela, a ich kontekst sugeruje jednoznacznie znaczenie symboliczne. W opowiadaniach o pierwszych podbojach, gdy Izraelici zajmują pierwsze miasta Zajordania i osiedlają się w nich, terminu עיר użyto 14 razy – sześciokrotnie w opisach podbojów: zdobycie Aradu (Lb 21,2.3), Cheszbonu i miast Amorytów (Lb $21,25_{(2)}.26.27$) i ośmiokrotnie we wzmiankach o osiedleniu w Zajordaniu Rubena i połowy pokolenia Manassesa (Lb $32,16.17.24.26.33_{(2)}.36.38$). Najczęściej – bo 29 razy na 34 wersety – termin עיר występuje w instrukcji o ustanowieniu miast lewickich i miast ucieczki dla przypadkowego mordercy (Lb $35,2_{(2)}.3.4_{(2)}.5^{3}.6^{3}.7_{(2)}.8_{(2)}.11_{(2)}.12.13_{(2)}.14^{3}.15.25.26.27.28.32$).

W kontekście tych ostatnich wzmianek widać, że omawiane pojęcie nabiera wyraźnego znaczenia kultowego. Podboje miast Negewu i Zajordania oraz osiedlenie w nich Izraela pokazuje, że miasta – wraz z ludem wybranym – zostały włączone w kontekst czystości rytualnej. Jeszcze silniej ukazuje to instrukcja dotycząca wydzielenia miast lewickich rozrzuconych na terytoriach wszystkich plemion Izraela, które mają być rekompensatą za brak ziemi. W związku z tym (podobnie jak w Kpł 14; 25; 26) miasto ponownie postawiono w relacji do ziemi. Miasta lewickie miały służyć jako schronienie dla przypadkowego zabójcy, którego czyn bezcześcił ziemię, a okres przebywania w nich kończyła śmierć arcykapłana[30].

[30] Wśród licznych instrukcji kultowych BH brakuje opisu rytuału intronizacji nowego arcyka-

Usytuowanie terminu עיר w tych właśnie normach, w połączeniu z opisem podboju ziemi i miast, w aspekcie teologicznym nadaje miastu nowy wymiar. Wyraźne powiązanie go z grzechami ludu i losem, jaki spotka lud i ziemię, wprowadza to dzieło ludzkich rąk – naznaczone grzechem budowniczych – w kontekst czystości rytualnej. Można zatem powiedzieć, że Izrael wypełnia posłannictwo „odkupienia" miast, podobnie jak wypełnia posłannictwo względem ziemi. Należy podkreślić, że w myśl poleceń Boga Izrael ma przejąć miasta już wybudowane i zamieszkałe, podobnie jak już zagospodarowaną ziemię.

W Księdze Powtórzonego Prawa termin עיר pojawia się aż 57 razy[31]. Wprowadzono go w tekstach normatywnych paralelnych do Księgi Wyjścia, pomimo że pierwotnie tam go nie użyto. W wypowiedziach narracyjnych, gdzie występuje w kontekstach znanych z poprzednich opowiadań, obserwuje się także znacznie silniejsze nasycenie tym rdzeniem.

Pierwsza część wielkiej *mowy* Mojżesza (Pwt 1-11), która jest przypomnieniem wydarzeń opisanych w Księdze Liczb, przywołuje termin עיר 21 razy[32]. Dwukrotna wzmianka we wspomnieniu o wysłaniu szpiegów (Pwt 1,22.28) i piętnastokrotna w opowieści o zdobyciu miast Zajordania, które zostały oddane rodom Rubena i Manassesa (Pwt $2,34_{(2)}.35.36.37$; $3,4_{(2)}.5_{(2)}.6.7.10_{(2)}.12.19$), nawiązuje do epizodów opisanych w Księdze Liczb (por. Lb 32, gdzie עיר powtarza się tylko osiem razy). Analogią do instrukcji wydzielenia miast lewickich i miast ucieczki (Lb 35) jest opis ustanowienia po stronie wschodniej Jordanu miast ucieczki (Pwt 4,41.42) na polecenie Mojżesza, co obrazuje jej częściowe wypełnienie. W swej mowie Mojżesz jeszcze dwukrotnie zapewnia, że miasta kananejskie będą dane Izraelowi (Pwt 6,10; 9,1).

Najczęściej, bo aż 36 razy[33], termin עיר występuje w części normatywnej (Pwt 12-28), która obejmuje instrukcje dotyczące przyszłości Izraela w Kanaanie oraz błogosławieństwo i przekleństwo związane z zawartym przymierzem. Otwiera je przykazanie nakazujące zabić tego, kto namówi mieszkańców miasta do bałwo-

---

płana, natomiast z jego śmiercią powiązano normę dotyczącą przypadkowego zabójcy. Można wysnuć wniosek, że śmierć arcykapłana ma walor odkupieńczy względem ziemi, zbezczeszczonej przez zabójstwo. Szerzej, E.N. Zwijacz, *Obraz ludu Bożego według Księgi Liczb*, Kraków 2010, s. 285.

[31] Symbolicznie tę liczbę można ująć jako 40 + 17, czyli liczbę pełni kosmicznej plus liczbę imienia Bożego. C.J. Labuschagne, *Numerical Secrets*, s. 75-104, odczytał, że liczba 17 odgrywa istotną rolę w strukturze Pięcioksięgu.

[32] 21 = 3 × 7; są to liczby z porządku kultowego. W poszczególnych perykopach narracji liczba powtórzeń terminu עיר występuje w wariantach: 2 (niedoskonałość, niedopełnienie) i 15 (wartość liczbowa Bożego imienia יה).

[33] W symbolice może to być 4 × 9 (3 × 3) lub 3 × 12 (4 × 3). W każdym przypadku istnieje odniesienie do: tajemnicy (liczba 3) oraz doczesności (liczba 4). Zastosowanie liczb w mniejszych perykopach, oprócz liczb: 3 i 4 akcentuje liczbę 7 (wartość kultowa), a także wprowadza liczbę 5 (równowartość litery ה). Oprócz tego należy zwrócić uwagę na trzykrotne pojedyncze wystąpienia.

chwalstwa (Pwt 13,13.14.16.17), gdzie słowo to powtórzono czterokrotnie. Po nim następuje przykazanie ustanowienia miast ucieczki po stronie zachodniej, wraz z instrukcją dotyczącą postępowania wobec przypadkowego zabójcy (Pwt 19,1.2.5.7.9.11.12), gdzie pojęcie עיר powtórzono siedmiokrotnie. Również siedmiokrotnie powtarza się ten termin w przykazaniach dotyczących zdobywania miast (Pwt 20,10.14.15$_{(2)}$.16.19.20) – miastom odległym można postawić warunki pokoju, ale te, w których mają zamieszkać Izraelici, należy całkowicie zniszczyć. Takie ujęcie wskazuje wyraźnie na konieczność *odnowy* – *miasta* mają być *odbudowane* przy zachowaniu zasad czystości rytualnej.

Silne nasycenie tym terminem występuje także w instrukcjach normujących życie społeczności, gdzie w dość lapidarnych sformułowaniach powtórzono go (odpowiednio) pięć, trzy i siedem razy. Rozpoczyna je pouczenie mówiące o tym, jak postępować w przypadku znalezienia zwłok ludzkich na polu w pobliżu miasta (Pwt 21,2.3$_{(2)}$.4.6); po niej następuje przykazanie dotyczące krnąbrnego syna, którego rodzice muszą wydać sądowi na ukamienowanie (Pwt 21,19.20.21); kończy je norma dotycząca oskarżenia poślubionej kobiety o brak dziewictwa (Pwt 22,15.17.18.21.23.24$_{(2)}$). Słowo עיר jeszcze raz pojawia się w normie dotyczącej lewiratu (Pwt 25,8), a po raz ostatni występuje w błogosławieństwie (Pwt 28,3) i w przekleństwie (Pwt 28,16).

Warto zauważyć zmianę ujęcia tego zagadnienia – podczas gdy instrukcje Księgi Liczb odnosiły się wyłącznie do miast lewickich, w tekstach normatywnych Księgi Powtórzonego Prawa termin עיר zastosowano w taki sposób, że miasto jawi się jako zwyczajne miejsce zamieszkania Izraelitów. Odmienność stylistyczna i treściowa Księgi Powtórzonego Prawa została potwierdzona także i w tej perspektywie i pokazuje, że miasto – które w Księdze Rodzaju zostało naznaczone negatywnie – staje się miejscem, w którym zamieszka lud wybrany. Nigdzie w czteroksięgu nie ma natomiast wzmianki o tym, że Izraelici mają *budować miasta* – cała mowa Mojżesza koncentruje się wokół kwestii zdobycia miast już zbudowanych i ich zasiedlenia, a w dalszej części biblijnej opowieści Jozue podkreśla, że zasiedlili „miasta, których nie budowali" (por. Joz 24,13).

III. PRZEKSZTAŁCANIE KONCEPCJI MIASTA

Analiza terminu עיר w Pięcioksięgu sugeruje, że koncepcja *miasta* wiąże się z ludzką działalnością i jest naznaczona podwójnym znamieniem – twórczą zdolnością, płynącą z przykazania Bożego, oraz skutkami Adamowego grzechu. W prehistorii ludzkości (Rdz 4-11) wzmiankowane są trzy miasta, a ich znaczenie zawsze jest ambiwalentne, choć w każdym przypadku inne: pierwsze miasto zostało wybudowane przez człowieka naznaczonego znamieniem mordercy (Rdz

4,17$_2$), drugie wzniósł człowiek przekraczający siłą i zdolnościami swoich współziomków (Rdz 10,11.12), a trzecie powstało dzięki wspólnemu wysiłkowi ludzi, ale pomyślane było jako próba uzyskania samodzielności i niezależności od Boga (Rdz 11,4.5.8).

W opowieściach o dziejach patriarchów miasta występują dość licznie, ale zastosowanie terminu עיר zawsze podkreśla ich negatywny charakter. Dwunastokrotne użycie go w opowieści o zagładzie Sodomy i okolic (Rdz 18,24.26.28; 19,4.12.14.15.16.25$_2$.29$_2$) silnie uwydatnia nie tylko grzeszną naturę cywilizacji miejskiej, ale pokazuje także samo miasto jako skazane na zagładę z powodu zła czynionego przez jego mieszkańców. Pierwsza próba „odkupienia miasta" to dialog Abrahama z Bogiem dotyczący ratunku dla Sodomy, ukazujący związek losu miasta i postawy jego mieszkańców. Rozmowa ta pokazuje, że miasto może istnieć pod warunkiem, że jego mieszkańcy są ludźmi *sprawiedliwymi*. Zatrzymywanie patriarchów *przed miastem* (np. Rdz 24,10.11.13; 28,19; 33,18$_2$) symbolicznie antycypuje oczekiwane oczyszczenie miasta, natomiast ocalenie Soaru ze względu na Lota proleptycznie mówi o przejęciu przez Izraela grzesznych miast kananejskich.

Dokonane przez Izraela podboje i ustanowienie miast lewickich dało początek nowej koncepcji miasta. Zostały one – podobnie jak ziemia – *wyzwolone* i przeszły na własność *sprawiedliwych*. W opowieści czteroksięgu występowanie terminu עיר jednoznacznie wiąże się z kontekstem czystości rytualnej. Najwyższe nasycenie tym rdzeniem wykazują teksty dotyczące miast lewickich i miast ucieczki oraz osadnictwa w Zajordaniu, a symbolika liczbowa podkreśla jeszcze sens dosłownej warstwy tekstu. Klątwa, którą zostały obłożone pogańskie miasta, współgra z opowiadaniami Księgi Rodzaju, gdzie miasto jawi się jako rezultat ludzkiej „bez-bożnej" działalności. Wprowadzenie terminu עיר do tekstów błogosławieństw i przekleństw sugeruje związek pomiędzy ziemią i miastem a postępowaniem Izraela, który może być wygnany zarówno z ziemi, jak i miast.

1. Podbój Kanaanu i osadnictwo Izraela

Zapowiedziane w Pięcioksięgu spełnienie Bożej obietnicy (por. Pwt 6,10) opisane zostało w Księgach: Jozuego i Sędziów, które także symbolicznie stosują to pojęcie.

Księga Jozuego używa terminu עיר aż 157 razy, po raz pierwszy we wzmiance o przejściu Jordanu, gdzie odnosi się do 'miasta Adam' (אדם), w okolicach którego zatrzymały się wody (Joz 3,16), umożliwiając przeprawę Izraela, a po raz ostatni w pożegnalnej mowie podkreślającej spełnienie Bożej obietnicy: *Dałem wam ziemię, której nie uprawialiście, i miasta, w których mieszkacie, a których nie budowaliście* (Joz 24,13).

W Księdze Jozuego termin עיר pozwala wyróżnić trzy tematy: podboje, podział ziemi oraz ustanowienie miast lewickich.

Pierwszy z nich, to opisy kampanii wojennych, zakończonych zdobyciem miast, a w jednym przypadku, przymierzem wasalnym. Słowo to w opisach podbojów powtarza się 57 razy[34] w czterech tylko kontekstach:

- 16 razy w opisie zdobycia Jerycha (Joz $6,3_{(2)}.4.5.7.11.14.15_{(2)}.16.17.20_{(2)}.21.24.26$),
- 28 razy w opisie zdobycia Ai (Joz $8,1.2.4_{3}.5.6.7.8_{(2)}.11.12.13_{(2)}.14_{(2)}.16_{(2)}.17.18.19_{(2)}.20.21_{(2)}.22.27.29$); znamienne jest, że termin ten nie pojawił się ani razu we wcześniejszym rozdziale, opisującym klęskę pod Ai,
- dwukrotnie (zawsze w liczbie mnogiej) w odniesieniu do miast, które wyłudziły przymierze – Gibeon, Kefira, Beerot i Kiriat-Jearim (Joz $9,17_{(2)}$),
- dziesięciokrotnie w opisie błyskawicznej kampanii wojennej (Joz 10,22.19.20.37.39;11,12.13.14.19.21), w której Jozue podbił całą serię miast.

Drugi temat, w którym termin עיר powtarza się 40 razy, dotyczy podziału ziemi i występuje w dwu perykopach, wyraźnie od siebie oddzielonych:

- W opisie pierwszego podziału dla pięciu plemion termin עיר zastosowano 29 razy:
  - o dziesięciokrotnie w relacji dotyczącej Rubena, Gada i połowy Manassesa, po wschodniej stronie Jordanu (Joz 13,9.10.16.17.21.23.25.28.30.31),
  - o dwukrotnie w relacji dotyczącej Kaleba (Joz 14,4.12),
  - o dwunastokrotnie w relacji dotyczącej Judy (Joz 15,9.21.32.36.41.44.51.54.57.59.60.62),
  - o dwukrotnie w relacji dotyczącej Efraima (Joz $16,9^{2}$) – (wydzielone miasta w dziedzictwie Manassesa),
  - o trzykrotnie w relacji dotyczącej połowy plemienia Manassesa po stronie zachodniej (Joz $17,9_{(2)}.12$).
- Druga perykopa opisuje podział ziemi w Szilo, dla siedmiu pozostałych plemion oraz odrębnie dla Jozuego, a termin עיר powtórzono 21 razy:
  - o pięciokrotnie w relacji dotyczącej Beniamina (Joz 18,9.14.21.24.28),
  - o trzykrotnie w relacji dotyczącej Symeona (Joz 19,6.7.8),
  - o dwukrotnie w relacji dotyczącej Zabulona (Joz 19,15.16),
  - o dwukrotnie w relacji dotyczącej Issachara (Joz 19,22.23),
  - o trzykrotnie w relacji dotyczącej Asera (Joz 19,29.30.31),
  - o trzykrotnie w relacji dotyczącej Neftalego (Joz 19,35.38.39),

[34] Liczba identyczna jak w Pwt, o symbolice 40 + 17.

- o jeden raz w relacji dotyczącej Dana (Joz 19,48),
- o dwukrotnie w relacji dotyczącej Jozuego (Joz $19,50_{(2)}$).

Trzeci temat to zdobycie Kanaanu, którego zwieńczeniem było ustanowienie miast ucieczki po stronie zachodniej oraz wydzielenie miast lewickich. W opowiadaniach o podziale ziemi i miast termin ten występuje 49 razy[35]. W tym przypadku dokonano podziału według plemion lewickich – potomków synów Lewiego.

- dziewięć razy powtórzono termin עיר w odniesieniu do miast ucieczki po stronie zachodniej (Joz $20,2.4_4.6_3.9$).
- 40 razy słowo עיר powtarza się w narracji mówiącej o ustanowieniu miast lewickich:
  - o ogólnie siedmiokrotnie (Joz 21,2.3.4.5.6.7.8),
  - o Kehatytów trzynastokrotnie (Joz $21,9.12.13.16.18.19_2.20.21.22.24.25.26$),
  - o Gerszonitów ośmiokrotnie (Joz $21,27_{(2)}.29.31.32_{(2)}.33_{(2)}$),
  - o Merarytów dwunastokrotnie (Joz $21,35.37.38.39.40_{(2)}.41_{(2)}.42_4$).

W Księdze Sędziów słowo עיר występuje 56 razy, w trzech różnych kontekstach. Księga Sędziów opisuje początki życia Izraela w Kanaanie, a dając realistyczny obraz tamtego świata, koncentruje się na ukazaniu wierności Boga i niewierności Izraela.

Opowieść zaczyna się opisem podboju ziemi, a termin עיר w tym kontekście występuje dziewięć razy:

- po raz pierwszy pojawia się w odniesieniu do Jerozolimy (Sdz 1,8),
- następnie do dwóch miast podbitych przez Judę (Sdz 1,16.17; Chorma),
- i do sześciu miast podbitych przez Józefa (Sdz $1,23.24_{(2)}.25_{(2)}.26$; Betel).

Drugi kontekst występowania tego terminu wiąże się z działalnością pięciu sędziów, a powtórzono go 24 razy:

- jeden raz dotyczy zdobytego przez Ehuda *miasta Palm* (Sdz 3,13),
- w opowiadaniu o Gedeonie sześć razy:
  - o trzykrotnie w opisie zburzenia ołtarza Baala przez Gedeona (Sdz 6,27. 28.30), ale tylko w dopełniaczu (אנשי העיר),
  - o trzykrotnie w opisie powrotu Gedeona ze zwycięskiej kampanii (Sdz 8,16.17.27)[36],
- w opisie buntu w Sychem przeciw Abimelekowi 11-krotnie (Sdz $9,30.\ 31.\ 33.35.43.44.45_3.51_{(2)}$),

---

[35] W tym przypadku nawet podział na perykopy potwierdza symbolikę 40 (pełnia kosmiczna, ziemska) + 9 (tajemnica, świętość).

[36] Sdz 16.17 – w dopełniaczu: אַנְשֵׁי הָעִיר oraz זִקְנֵי הָעִיר.

- w historii Jeftego trzykrotnie:
  - o dwa razy w odniesieniu do jego zwycięskiej walki z Ammonitami, konsekwencją której była ofiara z jego córki (Sdz 11,26.33),
  - o we wzmiance o pochówku Jeftego (Sdz 12,7),
- w opowiadaniu o Samsonie trzy razy, ale zawsze w dopełniaczu:
  - o jeden raz nazywa Filistynów *mieszkańcami miasta* (אַנְשֵׁי הָעִיר; Sdz 14,18),
  - o dwa razy mówi o *bramie miasta* (שַׁעַר הָעִיר; Sdz 16,2.3).

W epilogach Księgi Sędziów (Sdz 17-21), które stanowią jakby trzy samodzielne narracje, termin עִיר występuje 22 razy:

- raz w historii Efraimity, który opuścił swoje miasto *Betlejem judzkie* (Sdz 17,8),
- cztery razy w opowieści o plemieniu Danitów, którzy poszukując miejsca, w którym mogliby zamieszkać, przybyli do *Lajisz*, zdobyli je i spalili (Sdz 18,27.28.29$_{(2)}$),
- pięć razy w opowieści o podróży anonimowego lewity z konkubiną i ich noclegu w *Gibea*:
  - o dwa razy w odniesieniu do Jebus, która jest pierwotną nazwą Jerozolimy (Sdz 19,11.12),
  - o trzy razy w odniesieniu do Gibea (Sdz 19,15.17.22)[37],
- 12 razy w opisie sądu nad Beniaminitami z Gibea (Sdz 20,11.14.15.31.32. 37.38.40$_{(2)}$.42.48$_{(2)}$).

Ostatni raz termin ten występuje w zakończeniu Księgi Sędziów, zamykającej się zdaniem: *Odbudowali miasta i w nich zamieszkali* (Sdz 21,23).

Zakończenie Księgi Sędziów akcentuje ludzki wysiłek, podczas gdy Księga Jozuego podkreślała spełnienie Bożej obietnicy i ukazywała mieszkanie w miastach jako dar Boga. W Księdze Sędziów słowo עִיר często pojawia się razem z nazwami wzmiankowanych miast, a takie ujęcie wcześniej zastosowano tylko w genealogii Ezawa i w odniesieniu do miast zbudowanych przez Kaina i Nimroda oraz Sodomy i Soar.

2. Prorocka wizja miasta

Księga Izajasza używa terminu עִיר prawie 50 razy. Słowo to najczęściej odnosi się do Jerozolimy, ale czasami także do innych miast. Miasto w Księdze Izajasza jest miejscem przyjaznym do życia i odpowiada wymienionym we wstępie artykułu antynomiom, przypisywanym miastom w kulturach

[37] Przy czym dwukrotnie w dopełniaczu (אנשי העיר רחוב העיר).

ościennych. Znaczną część proroctw Izajasza stanowią groźby, zapowiadające kary za grzechy mieszkańców miast. W tym sensie proroctwo współbrzmi z przekazem Pięcioksięgu (por. Kpł 26,25.31.33; Pwt 28,3.16), ostrzegającym przed bolesnymi konsekwencjami niewierności przymierzu i obrazuje miasto jako byt neutralny, stanowiący miejsce życia ludzi.

Księga rozpoczyna się i kończy wizją zniszczeń (Iz 1,7.8; 64,9) i odbudowy (Iz 1,26; 51,1; 54,3; 60,14; 61,4; 62,12; 66,6) Jerozolimy, miasta *par excellence*. Motyw zniszczeń jako kary za grzechy pojawia się w wielu mowach i dotyczy zarówno Jerozolimy i miast judzkich (np. Iz 6,11; 17,9; 22,2; 24,12), jak i miast ludów ościennych: Filistii (Iz 14,31), Damaszku (Iz 17,1.2), Egiptu (Iz 19,2). Motyw ten został jednak dopełniony satyrą na niszczyciela, który *świat zamienia w pustynię i niszczy miasta* (Iz 14,17.21), akcentując ograniczoność ludzkich zamysłów.

Zniszczenie miast i twierdz jest znakiem potęgi Boga (np. Iz 25,2; 37,26) i wezwaniem do pokuty (np. Iz 27,10). Z woli Boga dokona się także odbudowa miast i odnowa życia (np. Iz 40,9; 42,11; 44,26; 45,13). Miasto będzie ocaleniem dla sprawiedliwych (np. Iz 26,1), a mieszkańcy mogą pokładać w nim ufność, jeśli należy do Boga (np. Iz 48,2). Wspominając historię, prorok podkreśla, że ocalenie Jerozolimy z rąk Sennacheryba dokonało się z woli Boga (Iz 37,33.34.35; 38,6), ale także podaje, że władca ten zdobył miasta Judy (Iz 36,1) i ubolewa nad stanem zniszczeń (Iz 33,8).

W Księdze Jeremiasza termin עיר występuje prawie 140 razy i dotyczy głównie losu Jerozolimy. Znamienne jest, że słowa tego proroka adresowane są wprost do mieszkańców miast (np. Jr 11,6; 26,2; 29,7.16; 36,6.9).

W proroctwach Jeremiasza miasto pojawia się często w znaczeniu neutralnym jako miejsce zamieszkania (np. Jr 37,21; 38,4.9; 40,5.10; 41,7; 44,17.21; 52,5.6.7.15.25), ale czasami także w sensie metaforycznym. Występuje tutaj (znana z Izajasza) metafora bezpiecznego miejsca, ale znacznie silniejsza jest antropomorfizacja miasta, np. Bóg, powołując proroka, czyni go *miastem obronnym* (Jr 1,18); prorok, przeklinając w chwili bólu swoje narodziny, mówi: *niech człowiek, który powiadomił mego ojca, stanie się jak miasto, zniszczone przez PANA bez litości* (Jr 20,16); w innym proroctwie mówi, że *Dom Judy stanie się jak miasto niezamieszkane* (Jr 22,6).

Przepowiednie Jeremiasza, podobnie jak Izajasza, to zapowiedź zniszczeń – jako kary za grzechy – oraz zapowiedź odbudowy, przy czym tematy te przeplatają się przez całość księgi. Miasta Judy, w tym Jerozolima, ukazane jako miejsca bałwochwalczego kultu (np. Jr 2,28; 7,17; 11,12.13), będą zaatakowane i zniszczone, staną się pustkowiem, mieszkańcy będą cierpieć głód jako karę za grzechy (np. Jr 1,15; 2,15; 4,7.16.26.29$_{(2)}$; 6,6; 7,34; 8,16; 9,10; 10,22; 14,18). W czasie najazdu ludzie pokładają nadzieję w obronności miasta (np. Jr 4,5;

5,6.17), ale doświadczenie pokazuje, że nawet w mieście nie można być bezpiecznym (np. Jr 8,14). Miasta judzkie zostały zniszczone z powodu ludzkiej niesprawiedliwości (np. Jr 13,19; 27,17.19; 44,2.6), a mieszkańcy Jerozolimy uprowadzeni (Jr 39,9). Kara Boga spadnie także na miasta obcych ludów (Jr 25,18.29; 46,8 Egipt; 48,8.9.15.24.28 Moab; 49,1 Ammon; 49,13 Edom; 49,25 Damaszek; 50,32; 51,31.43 Babilon).

Oprócz włączenia Jerozolimy do proroctw odnoszących się do miast judzkich, prorok poświęca wiele mów wyłącznie temu miastu. Jerozolima będzie/jest zaatakowana i zniszczona, stanie się pustkowiem, mieszkańców dotknie głód jako kara za bałwochwalstwo (Jr 19,8.11.12.15; 20,5; 21,4.6.7.9.10; 22,8; 23,39; 26,6.9.11.12.15.20; 32,3.24.25.28.29.31; 34,1.2.7.22; 37,8.10; 38,2.3; 39,16). Wszystkie cierpienia zakończy Bóg, litując się nad *swoim ludem i nad Jerozolimą*, a wtedy *miasto zostanie odbudowane* (np. Jr 30,18; 31,21.23.24.38; 32,36.44[4]; 33,4.5.10.12.13). Motyw litości i miłosierdzia Boga wobec niewiernego ludu wiąże tę wizję z *Pieśnią Mojżesza* (Pwt 32,1-43), ale w proroctwie Jeremiasza dokonało się zawężenie tego motywu do Jerozolimy jako uosobienia losu Izraela. Najcięższe grzechy mieszkańców Jerozolimy to bałwochwalstwo oraz nieprzestrzeganie szabatu (np. Jr 17,24.25.26).

W Księdze Ezechiela termin עיר występuje ponad 60 razy i z nielicznymi wyjątkami odnosi się do Jerozolimy. Rozpoczyna się od symbolicznych czynów, sygnalizujących zniszczenie miasta (Ez 4,1.3; 5,2; 21,24), oraz od licznych proroctw głoszących jej zagładę (np. Ez 6,6; 7,15; 12,20) jako karę za przemoc i bałwochwalstwo (Ez 7,23; 11,2.6). Prorok jest tym, który będzie sądził *krwawe miasto* (Ez 22,2.3; 24,6.9). Jerozolima będzie ukarana za bałwochwalstwo, ale ocaleją wierni Bogu (np. Ez 9,1.4.5.7.9; 10,2). Prorok widzi, jak chwała Pana opuszcza miasto (Ez 11,23), a potem otrzymuje wieść o upadku Jerozolimy (Ez 33,21).

Prorok ma głosić karę także dla innych narodów (Ez 25,9 Moab; 26,10.17.19 Tyr; 29,12; 30,7 Egipt; 35,4.9 Seir), ale wraz z oburzeniem ma głosić przebaczenie i odbudowę (Ez 36,4.10.33.35.38) oraz ostateczny pokój, gdy będą *palić oręż* (Ez 39,9) i *oczyszczą kraj* (Ez 39,16). Wizja odbudowy dotyczy przede wszystkim Jerozolimy (Ez 40,1.2; 45,6.7; Ez 43,3), a powtórzone dziewięciokrotnie słowo עיר zajmuje szczególne miejsce w wizji podziału ziemi (Ez 48,15.17.19.20.21. 22.30.31.35).

Dokonana wyżej pobieżna analiza pokazuje, że w tekstach trzech wielkich proroków termin עיר jednoznacznie opisuje cywilizację miejską, charakterystyczną dla regionu Lewantu i Mezopotamii. Miasta są siedzibami ludzi, a ich zburzenie w czasie wojen, podobnie jak susze, jest pojmowane jako kara za grzechy przeciwko Bogu i bliźnim. *Novum* w stosunku do Pięcioksięgu stanowi wyraźne wyróżnienie Jerozolimy – miasta wybranego przez Boga Izraela – która czasami

zostaje wprost powiązana ze *świątynią i górą*. Jerozolima jawi się zatem jako miasto wyjątkowe i stanowi przygotowanie do apokaliptycznych wizji *Miasta* – miejsca przebywania Boga ze swym ludem.

*

Dokonana analiza koncepcji miasta w świetle występowania terminu עיר pozwala na stwierdzenie, że pojęcie to współtworzy warstwę teologiczną ksiąg Pierwszego Przymierza. Zostało wprowadzone do opowieści tak, że akcentuje ludzkie zdolności intelektualne i manualne, wpisane w naturę człowieczeństwa w stworzeniu, ale naznaczone skutkami ludzkiego nieposłuszeństwa Bożym pouczeniom. Miasta powstają zatem jako naturalne miejsca ludzkiej egzystencji, ale życie w nich naznaczone jest przemocą i niesprawiedliwością. Fakt ten nie wynika z natury miasta, ale z postępowania mieszkańców.

Opowieść biblijna trzykrotnie mówi o przedsięwzięciu *budowy* miasta i wszystkie trzy przedsięwzięcia lokuje w pradziejach ludzkości. Następujące w dalszej części opowieści tematyczne zawężenie do historii patriarchów, a potem do dziejów Izraela, łączy się z całkowitym milczeniem tekstu na temat wznoszenia nowych miast. Wzmiankowane w dziejach Izraela miasta mogą być burzone i odbudowane, zaludniane lub wyludnione, ale one po prostu są. I co najważniejsze – z wyjątkiem miast przejętych przez Izraela od Kananejczyków – wszystkie należą zawsze do tego samego ludu, który po powrocie z wygnania je odbudowuje.

W narracjach opowiadających o osadnictwie Izraela termin עיר występuje ze szczególną intensywnością w instrukcjach dotyczących czystości rytualnej, sugerując, że przejęcie miast to nie zwykłe podboje, ale ratowanie ich od tego znamienia, które pochodziło od grzesznej ludzkości. Taka koncepcja miasta występuje zarówno w ostatnich księgach Pięcioksięgu (Lb i Pwt), jak też w księgach opisujących podboje i osadnictwo (Joz, Sdz). Zupełnie inaczej motyw ten pojawił się u tych proroków, których mowy usytuowano w okresie, gdy Izrael miał już za sobą doświadczenie własnej *państwowości* (królestwo), gdzie pojęcie miasta wiąże się po prostu z miejscem zamieszkania, natomiast sakralny charakter dotyczy Jerozolimy.

Przemiana znaczeń wpisanych w pojęcie miasta w Biblii, jaką można zaobserwować poprzez analizę terminu עיר, współgra z rozwojem koncepcji ziemi i wybrania. Ziemia w opisie stworzenia jawi się jako dar dla ludzkości, ale jej integralność doznała skażenia wskutek nieposłuszeństwa, toteż musiała zostać oczyszczona wodami potopu. Potop zniszczył pierwotną cywilizację, pochodzącą od Kaina, jednak nie uzdrowił natury przyrody, a więc ostateczne „odkupienie" ziemi ma dokonać się wraz z taką odnową ludzkości, dzięki której będzie

---

[38] Szerzej, T. Stanek, *Przesłanie Pięcioksięgu*, s. 227-237.

zdolna do całkowitego posłuszeństwa Bożemu prawu[38]. Miasta zbudowane przez grzeszną ludzkość noszą na sobie znamię nieposłuszeństwa i – podobnie jak ziemia – zostają ukarane z powodu grzechów ludzkości. Aby mogły być zamieszkane przez wybranych, muszą dostąpić oczyszczenia, które dokonuje się przez ogień.

W pismach Pierwszego Przymierza ziemia przeznaczona dla Izraela to tylko niewielkie terytorium, na którym znajdują się miasta, a wśród nich jedno wybrane, stanowiące centrum tej ziemi. W pismach Nowego Przymierza rozszerzono wizję wybrania ludu i ziemi, pozostawiając nienaruszalny punkt orientacji – ten sam, który stanowił centrum już ustanowione przez Boga za pośrednictwem Izraela.

SUMMARY

The Christian and rabbinic concept of the city asserts a symbolic dimension of the city derived fundamentally from the theological themes of the Hebrew Bible, which redefined the symbolism of the city compared to that of the neighboring nations. The concept of the city in the Bible extends from the synonym of a place that concentrates in itself all the evil (e.g. Gn 19,20-32; Is 1,9-10; Jr 19,13), to a place with the status of special holiness (e.g. 2S 20,19; Is 62,10-12; Tb 13,10) or identified with God's special protection (e.g. 2K 19,34; 20,6; Is 37,31-35; 38,6; Mi 4,7-8; Dn 3,28).

The transformation of this theme in the present article is analyzed through the occurrence of the Hebrew term עיר. Since in the rhetorical perspective it is assumed that the occurrence of a particular word is not incidental but points the reader to the message of the text, the tracing of occurrence of the term עיר, might be helpful in understanding the development of the theological meaning of the concept of the city.

Key words

synchronic interpretation – symbolism of the city

Poznańskie Studia Teologiczne
Tom 26, 2012

DARIUSZ DOGONDKE
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Ustanie starotestamentowego kultu ofiarniczego w świetle terminologii Apokalipsy św. Jana

Cessation of the Old Testament Sacrificial Cult in the Light of Terminology Used in the Revelation of St. John

Kult ofiarniczy, sprawowany w świątyni jerozolimskiej według przepisów Prawa Mojżeszowego, ustał w wyniku zburzenia jej przez Rzymian w 70 roku po Chrystusie. Ten przełomowy moment historii został przez chrześcijan odczytany w świetle ofiary krzyżowej Jezusa Chrystusa, który raz jeden ofiarując siebie samego, zniósł tym samym wielość ofiar Starego Testamentu, będących jedynie zapowiedzią Jego zbawczej ofiary za grzechy świata. Prawdę tę wyraził m.in. autor Listu do Hebrajczyków, który w sposób niezwykle przekonujący stwierdził, że *niemożliwe jest, aby krew wołów i kozłów gładziła grzechy* (Hbr 10,4)[1]. Na potwierdzenie zaś swej tezy przytoczył wiele dowodów z Pisma przemawiających za wyjątkowością i jedynością ofiary Jezusa Chrystusa, dzięki której ludzkość dostąpiła zbawienia (por. Hbr 8-10). Na różne sposoby tezę tę potwierdzają również inne pisma Nowego Testamentu, spośród których na szczególną uwagę zasługuje Objawienie św. Jana, czyli Apokalipsa. Terminologiczna analiza tego ostatniego dzieła Nowego Testamentu potwierdza tezę o ustaniu starotestamentowego kultu. Wynika to zaś przede wszystkim z unikania przez św. Jana terminologii kultu świątynnego, co w wypadku autora tak często korzystającego ze Starego Testamentu świadczy o radykalnym zwrocie, jaki musiał się u niego dokonać w postrzeganiu spraw dotyczących kultu.

[1] Cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2008.

I. APOKALIPSA O SKŁADANIU OFIAR

Egzegeza biblijna, a za nią także teologia, wiążą z tematem starotestamentowych ofiar cały szereg hebrajskich i greckich pojęć, które do tego zagadnienia przynależą[2]. Najbardziej oczywistymi są: „ofiara", „składać ofiarę", „kapłan", „ołtarz", „świątynia" itp. W Apokalipsie św. Jana brakuje jednak wielu z nich, a inne zawierają tak różną od spodziewanej teologiczną zawartość, że z pewnością warto temu tematowi poświęcić nieco więcej uwagi.

Zacznijmy od terminów związanych z samą „ofiarą" i „składaniem ofiar". Do najbardziej charakterystycznej terminologii związanej ze starotestamentowym kultem ofiarniczym należą greckie słowa, pojawiające się w obrębie rodziny: θυσία – 'ofiara', 'obrzęd ofiarny'[3]; θύω – 'składać ofiarę', 'świętować', oraz θυσιαστήριον – 'ołtarz'. Poza ostatnim z nich, czyli słowem „ołtarz"[4], pozostałe dwa w Apokalipsie nie występują. Natomiast pojęcie „ołtarz", jako szczególne miejsce ofiarniczego kultu, zyskuje w Apokalipsie specyficzne ujęcie, o czym będzie mowa później przy analizie połączenia tego terminu z innym ważnym słowem, jakim jest „świątynia". Pozostając natomiast w obrębie terminologii związanej ze „składaniem ofiar", które w Starym Testamencie były bardzo różnorodne, poza wymienionym już słowem θυσία – 'ofiara', 'obrzęd ofiarny', można by wskazać kilka innych, takich jak: ὁλοκαύτωμα – 'ofiara całopalna', 'całopalenie'; δῶρον – 'dar', 'ofiara'; θυμίαμα – 'kadzidło', 'wonności (do spalania)', co w pewnych kontekstach może oznaczać również 'ofiarę kadzielną'[5], oraz wskazujące na kult pogański pojęcie εἰδωλόθυτον – 'ofiara', '(pokarm) ofiarowany bożkowi', '(pokarm) ofiarowany wizerunkowi bożka'.

Spośród wymienionych powyżej terminów ὁλοκαύτωμα – 'ofiara całopalna', 'całopalenie', w kontekście starotestamentowego kultu ofiarniczego, bez wątpienia jest terminem najważniejszym[6], ale – podobnie jak poprzednie – w Apoka-

[2] Mając na uwadze terminologię Apokalipsy św. Jana, podejmiemy analizę pojęć greckich. Dodajmy, że terminologia kultu tego ostatniego dzieła Nowego Testamentu była już wielokrotnie poddawana specjalistycznej analizie egzegetycznej, por. np. D. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, Rozprawy i Studia Biblijne 26, Warszawa 2006, s. 130-171. (Autor omawia język kultyczny, formuły liturgiczne, obiekty i przedmioty kultyczne oraz czynności kultyczne). Oryginalność tego zaś studium nie polega na omawianiu terminów obecnych w Apokalipsie, lecz na poszukiwaniu terminologii, której należałoby się w niej spodziewać, a której brak prowadzi do ciekawych teologicznych wniosków.

[3] Tłumaczenia greckich słów za: R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.

[4] Zajmiemy się nim później w połączeniu ze słowem świątynia. Tu natomiast chcemy przedstawić terminy związane raczej z samym pojęciem ofiary jako czynnością kultyczną, czyli tym, co wyraża czasownik ofiarować.

[5] R. Popowski podaje następujące polskie określenia: 'spalanie kadzidlanej ofiary', 'ofiara kadzidlana' z zastrzeżeniem, że chodzi o czynność, w przeciwieństwie do znaczeń 'kadzidło', 'wonności (do spalania)', które należy rozumieć przedmiotowo.

[6] W całym NT słowo to występuje zaledwie trzy razy: w Ewangelii według św. Marka (12,33) i Liście do Hebrajczyków (10,6.8).

lipsie św. Jana nie występuje. Słowo zaś δῶρον – ‘dar’, ‘ofiara’, pojawia się tylko raz, i to w kontekście daru w znaczeniu ogólnym jako ‘podarunek’, ‘prezent’; bez odniesienia do ‘daru ofiarnego’: *(Mieszkańcy ziemi) będą sobie posyłać dary* (11,10). Dlatego ani słowo ὁλοκαύτωμα, ani też δῶρον nie są przedmiotem naszego zainteresowania. Natomiast termin θυμίαμα – ‘kadzidło’, ‘wonności (do spalania)’, co w pewnych kontekstach może oznaczać również ‘ofiarę kadzielną’, pojawia się już w Apokalipsie trochę częściej, a mianowicie czterokrotnie: 5,8; 8,3.4; 18,13, jednak nie wskazuje na czynność ofiarniczą. Interpretacja zaś tego terminu i jego identyfikacja jest o tyle prosta, że sam autor już za pierwszym razem, gdy pojawia się słowo θυμίαμα, podpowiada czytelnikowi, iż kadzidłem wypełniającym złote czasze w rękach 24 starców są *modlitwy świętych* (por. 5,8). Później, gdy mówi o włożeniu całości kadzidła do jednej złotej kadzielnicy przyniesionej przez anioła, znowu przypomina, że chodzi o modlitwy świętych: *Przybył też inny anioł i stanął przy ołtarzu, trzymając złotą kadzielnicę. Dano mu dużo kadzideł, aby razem z modlitwami wszystkich świętych ofiarował je na złotym ołtarzu, który jest przed tronem. A dym kadzideł z ręki anioła wzniósł się do Boga wraz z modlitwami świętych* (8,3-4).

Zamysł przedstawienia modlitw świętych, które dopiero po spaleniu ich jak dym kadzidła wzniosą się do Boga, ma dopełnienie w odpowiedzi, jakiej udziela Bóg. Jest w niej zawarty „gniew Boży”: *Następnie anioł wziął kadzielnicę, napełnił ją ogniem z ołtarza i rzucił na ziemię. Wówczas zagrzmiały gromy, głosy, błyskawice i trzęsienie ziemi* (8,5).

Z jednej strony więc przedstawione tu zostało „wstępowanie” modlitw świętych do Boga, a z drugiej strony Jego „zstępująca” odpowiedź[7], którą najprawdopodobniej należałoby dodatkowo połączyć z greckim pojęciem θυμός, co znaczy ‘gniew’ i ‘oburzenie’[8], a pierwotnie ‘dym’[9]. To bowiem, co następuje wskutek rzucenia na ziemię owego ognia i powstałych w jego wyniku *gromów*, *głosów*, *błyskawic* oraz *trzęsienia ziemi*, należy rozpatrywać w kategoriach gniewu Bożego i czekającej mieszkańców ziemi kary. Taka więc odpowiedź Boga w pewnym sensie łączy ze sobą pojęcia θυμίαμα i θυμός, odpowiadające idei ‘wstępowania (dymu modlitw)’ i ‘zstępowania (dymu Bożego gniewu)’.

Ostatnim miejscem, w którym Apokalipsa używa greckiego słowa θυμίαμα, jest niezwiązane z kultem wymienienie *kadzidła* jako jednego z wielu towarów

---

[7] U. Vanni, *L’Apocalisse. Ermeneutica – esegesi – teologia*, Supplementi alla Rivista Biblica 17, Bologna 1991, s. 192.

[8] θυμός występuje w Apokalipsie 10 razy. Jeden raz jako ‘gniew smoka’ (12,12), a dziewięć razy w odniesieniu do ‘gniewu Bożego’, choć tylko pięciokrotnie z bezpośrednim dopełnieniem ‘Boży/Boga’ (14,10.19; 15,1.7; 16,1).

[9] Wydaje się że oba greckie terminy (θυμίαμα i θυμός) należy łączyć ze sobą ze względu na wspólny źródłosłów oraz znaczenie (‘dym kadzideł’ i ‘dym gniewu’).

będących przedmiotem handlu (por. 18,13)[10]. A zatem i w tym wypadku nie mamy do czynienia ze starotestamentowym kultem ofiarniczym, przedstawione zaś greckie terminy nie spełniają kryteriów pozwalających na dostrzeżenie w Apokalipsie tego ważnego w Starym Testamencie tematu. Terminologia ofiarnicza w znaczeniu 'składania ofiar' tu nie występuje.

Jedynie słowo εἰδωλόθυτον, które zostało w Apokalipsie użyte dwa razy, ma bezpośredni związek ze 'składaniem ofiar', ale przypomnijmy, że chodzi w nim o pogański kult ofiarniczy. Termin εἰδωλόθυτον – 'ofiara', '(pokarm) ofiarowany bożkowi', '(pokarm) ofiarowany wizerunkowi bożka' pojawia się po raz pierwszy w „Liście do Kościoła w Pergamonie" (zob. 2,14), a po raz drugi w „Liście do Kościoła w Tiatyrze" (zob. 2,20). W obu wypadkach chodzi też o to samo, czyli wyrzut uczyniony tamtejszym wspólnotom, które przez spożywanie mięsa ofiarowanego bożkom naraziły się na bardzo ciężki grzech i odejście od Chrystusa. O wolności chrześcijan w spożywaniu wszelkich, w tym także ofiarowanych bożkom, pokarmów w swym Pierwszym Liście do Koryntian uczył wprawdzie św. Paweł apostoł, mówiąc, że *możecie jeść wszystko, co wam podadzą, i nie miejcie wyrzutów sumienia* (1 Kor 10,27); ale jednocześnie stwierdził on, że nie powinno to prowadzić do dwuznacznych postaw (por. 1 Kor 10,18-21) czy zgorszenia innych (por. 1 Kor 10,23-33). Według autora Apokalipsy obowiązujący w judaizmie całkowity zakaz spożywania pogańskich ofiar[11] dotyczył również wyznawców Chrystusa, a obok greckiego terminu εἰδωλόθυτον dowodem na to jest użycie innych spokrewnionych z nim słów, takich jak: εἰδωλολάτης – 'służący bożkowi', 'bałwochwalca' (21,8; 22,15) oraz εἴδωλον – 'bożek', 'posąg bożka' (9,20). I znowu w obu tych odniesieniach chodzi o takie samo negatywne stanowisko wobec pogańskiego kultu. W wypadku greckiego terminu εἴδωλον można też mówić o całej liście przykładów ze Starego[12] i Nowego Testamentu[13], które potwierdzają, że chodzi tu o negatywne ujęcie pogańskiego kultu. W tym kontekście należy podkreślić, że słowo εἰδωλολάτης wskazuje na osobę popełniającą jeden z listy najcięższych grzechów[14]. Całość tego wywodu prowadzi zatem do stwierdzenia, że znajdujące się w Apokalipsie pojęcia, które odnoszą się do ofiarniczego kultu pogan, nie są w żaden sposób związane z interesującym nas tematem starotestamentowego kultu, gdyż chodzi nam o kult prawowierny. Co za tym idzie, powyższe greckie terminy świadczą, że hagiograf nie był w żaden sposób zainteresowany sprawowanym w świątyni jerozolimskiej kultem, który ustał w obliczu jedynej ofiary Jezusa Chrystusa.

---

[10] Kontekstem wypowiedzi jest biadanie handlarzy nad upadkiem Babilonii.

[11] H.M.F. Büchsel, εἰδωλόθυτόν [in:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. II, Hrsg. G. Kittel, G. Friedrich, Stuttgart 1990, s. 376.

[12] To słowo w LXX pojawia się ponad 100 razy.

[13] Wprawdzie w Apokalipsie termin ten występuje jedynie tutaj (9,20), ale w całym Nowym Testamencie spotykamy go 11 razy, w negatywnym znaczeniu pogańskich bożków.

[14] H.M.F. Büchsel, εἰδωλολάτης εἰδωλολατρία, [in:] *Theologisches Wörterbuch*, Bd. II, s. 377.

W celu uzyskania jeszcze pełniejszego obrazu zawartej w Apokalipsie ofiarniczej terminologii trzeba by dodać, że istnieje również bogata terminologia ofiarnicza skoncentrowana wokół pojęć związanych z „przynoszeniem" czy „przedkładaniem" darów ofiarnych. Chodzi tu o takie słowa jak: ἀναφέρω – 'wznosić', 'brać do góry', 'ofiarować', 'składać (ofiary)'; προσφέρω – 'przynosić, przyprowadzać, ofiarowywać'[15] czy προσφορά – 'to, co jest przynoszone, dar, ofiara, ofiarowywanie'. I po raz kolejny należy stwierdzić, że słów tych w Apokalipsie po prostu nie ma. Powyższy przegląd terminologii ofiarniczej wyraźnie pokazuje więc, że jest ona nieobecna w tej ostatniej księdze Pisma Świętego. Pójdźmy zatem o krok dalej, przechodząc do zawartych w Apokalipsie jeszcze innych, ważnych z teologicznego punktu widzenia, obrazów związanych ze starotestamentowym kultem ofiarniczym.

II. APOKALIPSA O ŚWIĄTYNI I OŁTARZU (MIEJSCE)

Mając na uwadze starotestamentowy kult ofiarniczy, bezwzględnie trzeba go powiązać z miejscem, jakim była świątynia jerozolimska. Wprawdzie na początku, np. przez patriarchów, ofiary były składane w różnych miejscach na ziemi[16], lecz w pewnym momencie historii zbawienia Jerozolima wraz ze swoją świątynią stały się centralnym miejscem kultu[17] i wyłącznie tam można było wielbić Boga składanymi ofiarami. Stąd wielkie znaczenie takich pojęć, jak świątynia czy przybytek[18], i związanych z nimi teologicznych treści, które odnajdujemy w Apokalipsie. Bez wątpienia teologiczny temat świątyni w tej księdze jest godny podkreślenia, a greckie słowo ναός to jeden z częściej występujących w niej terminów; pojawia się dokładnie 16 razy (3,12; 7,15; 11,1.2.19.19; 14,15.17; 15,5.6.8.8; 16,1.17; 21,22.22). Warto jednak od razu zauważyć, że zaledwie dwukrotnie można to greckie słowo odnieść do budynku świątynnego w Jerozolimie (11,1.2)[19], i to jeszcze z pewnymi zastrzeżeniami[20]. Kontekst wizji św. Jana i częste dopowiedzenia typu

---

[15] Warto wspomnieć, że słowo to, które w Nowym Testamencie pojawia się 47 razy, w traktującym o ofiarach Starego Testamentu Liście do Hebrajczyków występuje aż 20 razy.

[16] Por. Kain i Abel (Rdz 4,3-5), Noe (Rdz 8,20), Abraham (Rdz 22,2), Izaak (Rdz 26,25), Jakub (Rdz 31,54).

[17] M. Peter, *Dzieje Izraela*, Biblioteka Pomocy Naukowych 11, Poznań 1996, s. 80.

[18] W tym wypadku chodzi jedynie o proste stwierdzenie faktu, że myśląc o „świątyni", posługujemy się także innymi słowami, które są synonimami, ale – co okaże się w dalszej części – zawsze konieczne jest zwrócenie uwagi na zamysł użycia danego słowa w języku greckim, jak również w polskim przekładzie. Wiele polskich przekładów używa bowiem np. słowa „przybytek" w nawiązaniu do „przenośnej świątyni" („Namiot Spotkania" i inne), zbudowanej pod kierunkiem Mojżesza w czasie wędrówki przez pustynię.

[19] Na taką interpretację tego fragmentu Apokalipsy wpływ ma przede wszystkim pojawiające się tu odniesienie do Dziedzińca Pogan (11,1). Por. O. Michel, ναός, [in:] *Theologisches Wörterbuch*, Bd. IV, Stuttgart 1990, s. 894.

[20] Z dużym prawdopodobieństwem możemy przyjąć, że również tutaj mamy do czynienia ze

w niebie otworzyła się świątynia (11,19)[21] lub *ze świątyni znajdującej się w niebie* (14,17) wskazują bowiem, że mamy tu do czynienia raczej wyłącznie z odniesieniami do świątyni niebieskiej. Wyraźnie zaznaczył to autor już na początku swojego dzieła w słowach: *Potem miałem widzenie: Oto w niebie otworzyła się brama i głos, który słyszałem na początku – podobny do dźwięku trąby – przemówił do mnie: „Wejdź tutaj, a pokażę ci, co potem musi się wydarzyć"* (4,1).

Wszędzie więc, gdzie mówi się o świątyni, należy mieć na uwadze przede wszystkim rzeczywistość nadprzyrodzoną, co oznacza patrzenie na sprawy ziemskie z perspektywy ostatecznego celu człowieka, jakim jest zbawienie wieczne (niebo). Wpływ na taką interpretację ma również świadomość istniejącego wówczas przekonania, że świątynia jerozolimska była zaledwie „znakiem" prawdziwego mieszkania Boga, które znajduje się w niebie (Ps 2,4; 103,19; 115,3; itd.), ziemska świątynia zaś to jakby kopia Jego pałacu niebieskiego (por. Wj 25,40), który tylko w pewnym sensie obecny jest tu na ziemi[22]. Wszystko jednak, co w Apokalipsie dotyczy świątyni, staje się mało istotne wobec znajdującego się w zakończeniu księgi stwierdzenia o braku tego jednego z najważniejszych starotestamentowych miejsc: *I przeniósł mnie (jeden z siedmiu aniołów) w duchu na wielką, wysoką górę i pokazał mi Miasto Święte, Jeruzalem, zstępujące z nieba od Boga. W nim była chwała Boga.* […] *Świątyni w mieście nie widziałem, gdyż jego świątynią jest Pan, Bóg Wszechmogący, i Baranek* (21,10-11.22).

Tych kilka zdań dobitnie wskazuje, że całość Apokalipsy zmierza do powiedzenia, iż świątynia jest niepotrzebna. Świątynią bowiem jest sam Bóg i Baranek (por. 21,22), a to skłania do podjęcia jeszcze jednego ważnego tematu, związanego z zagadnieniem kultu ofiarniczego, mianowicie „Baranka (ofiarnego)". Zanim zostanie on jednak przedstawiony, trzeba dopowiedzieć, że obok słowa „świątynia" pojawiły się w powyższym tekście także słowa *Miasto Święte* i *Jeruzalem*, które funkcjonują w ścisłej relacji z terminem świątynia. W Apokalipsie są one obrazami ukazującymi Kościół, nowy lud Boży, który gromadzi się już nie wokół świątyni, lecz wokół Chrystusa.

świątynią w niebie. Por. U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica – esegesi – teologia*, s. 257. Dowodem terminologicznym na brak odniesienia do ziemskiej świątyni w przykładach Apokalipsy jest również brak najbardziej typowego z greckich słów oznaczających świątynię jerozolimską, a mianowicie słowo ἱερόν, 'świątynia', 'sanktuarium' (występuje w NT 71 razy i ani razu w Apokalipsie).

[21] M. Rosik łączy to otwarcie świątyni ze zbawczą śmiercią Jezusa na krzyżu. Chodzi o otwarcie człowiekowi przystępu do Boga, które nastąpiło w chwili śmierci Jezusa Chrystusa na krzyżu. Zewnętrznym znakiem tego, że właśnie wtedy został otwarty przystęp do Boga, było rozdarcie zasłony przybytku (Mk 15,38). M. Rosik, *„Świątynia Boga w niebie się otwarła" (Ap 11,19). Pięć obrazów jednej idei*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 6 (2007), nr 2(11), s. 134-141.

[22] F. Amiot, *świątynia*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990³, s. 965.

To ostatnie stwierdzenie jest również bardzo ważne z powodu starotestamentowych zapowiedzi ukazujących Jezusa odgrywającego rolę, jaka w dawnym przymierzu została przypisana do świętego miejsca. Zapowiedziało to np. słynne proroctwo Natana, dotyczące budowy świątyni, gdy Dawid usłyszał takie oto słowa: *To Pan zbuduje ci dom. Kiedy dobiegną kresu twoje dni i spoczniesz obok twych przodków, Ja wywyższę twojego potomka, który wyjdzie z twoich wnętrzności, i utrwalę Jego królestwo. On zbuduje dom Mojemu imieniu, a Ja utrwalę tron jego królestwa na wieki. Ja będę mu ojcem, a on będzie mi synem* (2 Sm 7,11-14).

Mesjańska interpretacja tego proroctwa wyraźnie wskazuje na to, że chodzi w nim nie o dom zbudowany z kamienia, lecz o osobę Jezusa Chrystusa, który powiedział o sobie: *Zburzcie tę świątynię, a Ja w ciągu trzech dni ją wzniosę* (J 2,19), co – jak zaznacza ewangelista – Jego uczniowie zrozumieli dopiero po zmartwychwstaniu Chrystusa jako wypowiedź dotyczącą *świątyni Jego ciała* (por. J 2,21). Ten i wiele innych, tym podobnych, przykładów odnoszących się do świątyni jerozolimskiej świadczy o tym, że nie była ona punktem docelowym w historii zbawienia[23], a jej rolę w kontekście Nowego Testamentu przejął sam Mesjasz.

Bardzo ważnym uzupełnieniem tego, co do tej pory zostało powiedziane na temat świątyni, jest także zauważenie w Apokalipsie dwóch innych greckich słów: σκηνή, 'namiot, dach namiotu, mieszkanie, przybytek', oraz σκηνόω, 'mieszkać pod namiotami, rozbijać namiot, zamieszkać, osiąść'. Zwłaszcza zaś ten drugi termin, czyli czasownik σκηνόω, jest ważnym słowem, które występuje zaledwie pięć razy w Nowym Testamencie, z czego aż cztery razy w Apokalipsie (7,15; 12,12; 13,6 i 21,3). Natomiast rzeczownik σκηνή występuje 20 razy w Nowym Testamencie, a trzykrotnie w Apokalipsie (13,6; 15,5 i 21,3). Na uwagę zasługuje użycie tych greckich terminów w kontekście nowej Jerozolimy (rozdz. 21), w której – jak zauważyliśmy wcześniej – nie ma świątyni. Ujrzawszy w wizji nową Jerozolimę, św. Jan usłyszał także następujące słowa: *Usłyszałem też potężny głos rozlegający się od tronu: „Oto mieszkanie (*σκηνή*) Boga z ludźmi. On zamieszka (*σκηνόω*) z nimi i będą jego ludem, a On będzie Bogiem z nimi"* (21,3).

Wprawdzie znakomity współczesny egzegeta, zajmujący się tematyką Apokalipsy, U. Vanni twierdzi, że z punktu widzenia jedności literackiej słowa te należy rozumieć jako odnoszące się do obrazu nowej Jerozolimy[24], niemniej jed-

---

[23] Sam Jezus zapowiedział koniec świątyni i jej zburzenie, por. np. Mt 23,38. Temat ten podejmuje również List do Hebrajczyków.

[24] U. Vanni uważa, że podobnie jak w wielu innych miejscach, Apokalipsa ma dwa poziomy prezentacji jednego obrazu. Najpierw pojawia się wizualizacja, czyli św. Jan widzi obraz oczyma, a następnie do jego uszu dochodzi głos objaśniający to, co zobaczył. Tak więc oba zmysły, wzrok i słuch, pomagają w zrozumieniu przesłania wizji, odnosząc się do jednego i tego samego obrazu. W tym wypadku werset trzeci (21,3: to, co autor słyszy), odnosi się do wersetu drugiego (21,2: to, co autor zobaczył). U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica – esegesi – teologia*, s. 256-261.

nak wiele przemawia za tym, by słowa te powiązać także z ewidentnym brakiem świątyni w tym Świętym Mieście. O obecności Boga w nim bowiem nie musi świadczyć jakiś specjalny budynek i o to właśnie chodzi w zapowiedzi uczynienia sobie przez Boga mieszkania wśród ludzi. Najlepszym potwierdzeniem takiej interpretacji jest wcześniejsze użycie przez Apokalipsę słowa σκηνή w wyrażeniu *świątynia Namiotu*[25] *Świadectwa* (15,5). Istnieje zresztą wiele innych powodów, dla których należy ów „namiot" utożsamiać ze świątynią[26], w takim znaczeniu, że oto brak świątyni nie pozbawia ludzi Bożej obecności, a wręcz przeciwnie: Bóg jest stale obecny wśród nich, bo rozbił wśród nich swój „namiot", którym jest człowieczeństwo Jezusa Chrystusa. Najdobitniej świadczy o tym, jedyne poza Apokalipsą, użycie słowa σκηνόω – 'rozbić namiot, mieszkać', w Prologu *Ewangelii według św. Jana*: *Słowo stało się ciałem i zamieszkało (*σκηνόω*) wśród nas* (J 1,14). W tym miejscu też dochodzimy do wniosków, jakie już poprzednio zostały wysnute na podstawie wątku o świątyni, a mianowicie, że w Apokalipsie świątynia została zastąpiona przez żywą obecność Jezusa Chrystusa – prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Tym bardziej więc konieczne staje się przeanalizowanie obrazu apokaliptycznego Baranka, którym jest Zbawiciel świata.

Wątku świątynnego w Apokalipsie nie można jednak zakończyć bez uprzedniego odwołania się do jeszcze jednego ważnego elementu, jakim w świątyni jerozolimskiej był „ołtarz". I choć egzegeci na ogół uważają, że w Apokalipsie nie ma już mowy o ołtarzu ofiarnym[27], to jednak warto mu poświęcić trochę uwagi. Greckie słowo θυσιαστήριον – 'ołtarz' w ostatniej księdze Pisma Świętego występuje osiem razy (6,9; 8,3.3.5; 9,13; 11,1; 14,18; 16,7). Tylko jeden raz – podobnie jak w wypadku słowa „świątynia" i z takim samym zastrzeżeniem[28] – można o nim mówić jako o świątynnym ołtarzu znajdującym się w Jerozolimie (11,1). Gdy jednak wyłączymy ten jeden przypadek, zauważymy, że miejsce ołtarza nie znajduje się wcale w świątyni, lecz *przed Bogiem* (9,13), a dokładniej *przed (Jego) tronem* (8,3). Inne też jest jego zadanie, ponieważ nie służy on do składania ofiar ze zwierząt, lecz jest raczej „ołtarzem kadzielnym", na którym *spalane są modlitwy świętych* (por. 8,3-4). Tak więc nie wydaje się, by ołtarz, o którym mówi Apokalipsa, miał wiele wspólnego ze starotestamentowym kultem ofiarnym. Ponadto, podobnie jak świątynia, w zakończeniu księgi przestaje

---

[25] *Biblia Tysiąclecia* (wydanie piąte) używa w tłumaczeniach słowa przybytek zamiast namiot czy mieszkanie.

[26] Najbardziej wymownymi dowodami, że w Ap 21,3 należy widzieć świątynię, są starotestamentowe zapowiedzi proroków o wkroczeniu w historię człowieka Boga, który chce być *Bogiem z nami* (np. Iz 7,14). Ap 21,3 bezpośrednio odwołuje się jednak do tekstu Ez 37,27: *Pośród nich będzie moje mieszkanie. Będę ich Bogiem, a oni będą moim ludem*.

[27] F. Rienecker (red.), *Altar*, [w:] *Lexikon zur Bibel*, Zürich 1991[19], s. 60.

[28] Por. przypisy 19 i 20.

on być w ogóle potrzebny, a wszystko to ze względu na bezpośredni przystęp zbawionych w niebie do Boga i Baranka (por. 21,22). Jego figura po raz kolejny jawi się jako ta, która pełniąc funkcję świątyni, sprawia, że pomiędzy człowiekiem a Bogiem nie potrzeba już żadnego innego pośrednictwa.

III. APOKALIPSA O BARANKU (OFIARNIK I ŻERTWA)

Słowo ἀρνίον, 'Baranek' w Apokalipsie pojawia się aż 29 razy (5,6.8.12.13; 6,1.16; 7,9.10.14.17; 12,11; 13,8.11; 14,1.4.4.10; 15,3; 17,14.14; 19,7.9; 21,9.14. 22.23.27; 22,1.3), a poza tą księgą jeszcze tylko raz w Nowym Testamencie (w sumie 30 razy)[29]. Za wyjątkiem jednego przypadku, w którym mowa jest o bestii próbującej podszyć się pod Baranka (por. 13,11), wszystkie pozostałe miejsca występowania tego ważnego dla Apokalipsy św. Jana greckiego terminu odnoszą się bez wyjątku i z całą pewnością do Jezusa Chrystusa, Mesjasza – Zbawiciela świata. Jednak w ostatniej księdze Pisma Świętego znajdują się również inne ważne chrystologiczne określenia, z czego na wyróżnienie zasługuje m.in. autodeklaracja Jezusa: *Ja jestem Pierwszy i Ostatni* (1,17); która jest uzupełnieniem autodeklaracji Boga[30]: *Ja jestem Alfa i Omega* (1,8). Swoje ostateczne dopełnienie słowa te znajdują w końcowych deklaracjach księgi, najpierw znowu ze strony Boga: *Ja jestem Alfa i Omega. Początek i Koniec* (21,6); a następnie ze strony Jezusa, któremu przysługują wszystkie Boskie określenia: *Ja jestem Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec* (22,13)[31]. Należałoby wymienić przynajmniej niektóre z innych ważnych dla chrystologii Apokalipsy wyrażeń, np.: *Chrystus* (np. 12,10), *Syn Boży* (np. 2,18), *Pan panów i Król królów*[32] (np. 17,14), *Żyjący* (np. 1,18), *Świadek wierny* (np. 1,5) i wiele innych. Ta wielość chrystologicznych określeń wskazuje na bogactwo teologicznej myśli oraz znaczenie, jakie w wizji św. Jana zostało przypisane tematowi Jezusa Chrystusa, Mesjasza i Zbawiciela świata. Powyższe przykłady uzmysławiają też, że temat Jezusa-Baranka, będąc jednym z wielu chrystologicznych wątków Apokalipsy,

---

[29] Jedyne poza Apokalipsą miejsce NT, gdzie pojawia się baranek, to polecenie wydane Piotrowi przez Zmartwychwstałego Jezusa: *Paś moje baranki* (J 21,15). Natomiast w wypowiedziach Jana Chrzciciela o Jezusie jako *Baranku Bożym, który gładzi grzech świata* (por. J 1,29), zostało użyte inne greckie słowo, a mianowicie ἀμνός, 'baranek', 'jagnię'.

[30] Nie sposób tu omówić wszystkie autodeklaracje Boga i ich odniesienia do Chrystusa. Prezentując zaś to, co w sposób najlepszy zarysowuje interesujący nas temat, pomijamy wiele innych tytułów, jak np. odnoszący się do imienia Bożego tytuł: *Ten, który jest, który był i który przychodzi* (1,4 i następne).

[31] R. Bauckham, *La teologia dell'Apocalisse*, Brescia 1994, s. 72n.

[32] Ciekawy artykuł na temat tych tytułów przedstawił M. Karczewski, *Jezus Chrystus jako „Król królów i Pan panów" (Ap 17,14b; 19,16) na tle teologii Apokalipsy*, [w:] *Ewangelia o Królestwie*, Scripturae Lumen 1. Biblia i jej oddziaływanie, red. A. Paciorek, A. Czaja, A. Tronina, Lublin 2009, s. 265-281.

na pewno nie wyczerpuje w całości zagadnień związanych z Jego posłannictwem. Jednak bezwzględnie najważniejszy spośród wszystkich obrazów Apokalipsy związanych ze starotestamentowym kultem ofiarniczym jest Baranek, ponieważ wskazuje na ofiarę, jaką Chrystus – Kapłan i Żertwa – złożył za zbawienie świata.

Z uwagi na wielokrotność występowania greckiego terminu ἀρνίον w Apokalipsie należałoby wprawdzie skreślić szersze studium tego tematu. Już jednak pierwsze pojawienie się Jezusa-Baranka zawiera w sobie taką pełnię teologicznej treści, że staje się ono całkowicie wystarczającym przykładem służącym przedstawieniu zagadnień ofiarniczych[33]. Po raz pierwszy Baranek pojawia się w piątym rozdziale Apokalipsy w ramach wizji tronującego Boga: *Na środku tronu, wśród czterech istot żywych i pośród starszych zobaczyłem stojącego Baranka – jakby złożonego w ofierze. Miał on siedem rogów i siedmioro oczu, to jest siedem Duchów Boga posłanych na całą ziemię. Podszedł, aby wziąć zwój z prawej ręki Siedzącego na tronie. Gdy wziął zwój, cztery istoty żywe i dwudziestu czterech starszych upadło przed Barankiem. Każdy z nich miał cytrę i złotą czaszę napełnioną kadzidłem, to jest modlitwami świętych. Śpiewali oni pieśń nową: „Jesteś godny wziąć zwój i złamać jego pieczęcie, bo zostałeś zabity i swoją krwią nabyłeś Bogu ludzi z każdego plemienia, języka, ludu i narodu. Uczyniłeś ich królestwem i kapłanami dla naszego Boga, więc będą królować na ziemi"* (5,6-10).

Ukazanie Baranka w postawie stojącej wskazuje na Jego zmartwychwstanie (w. 6). Dlatego też jednoczesne określenie *jakby złożony w ofierze* (w. 6)[34], choć wskazuje na czynność ofiarniczą, to jednak odnosi ją do przeszłości, podobnie zresztą jak samo zmartwychwstanie. „Stojący" i „jakby złożony w ofierze/zabity" oznacza, że skutki aktu ofiarniczego i skutki zmartwychwstania trwają w teraźniejszości, są stale aktualne. Baranek nie musi więc ani po raz drugi składać z siebie ofiary, ani też po raz drugi pokonywać śmierci, ponieważ uczynił to w sposób skuteczny raz jeden, osiągając wszystkie zamierzone w tym ofiarniczym akcie, cele. Teologicznie ujmuje to także List do Hebrajczyków, który podkreśla, że Jezus Chrystus nie posłużył się krwią zwierząt ofiarnych, *lecz przez własną krew wszedł raz na zawsze do świątyni, znajdując wieczne odkupienie* (Hbr 9,12). Ten aspekt jednorazowej ofiary jest w Liście do Hebrajczyków bardzo wyraźny i odpowiada obrazowi Baranka zmartwychwstałego i jakby zabite-

---

[33] Vanni twierdzi, że w obrazie Baranka nie ma stopniowego dochodzenia do pełni tego obrazu, lecz od razu pierwsze jego ukazanie daje nam teologiczną pełnię. U. Vanni, *Libro dell'Apocalisse*, [w:] *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, a cura di P. Rosssano, G. Ravasi, A. Girlanda, Torino 1991[4], s. 92.

[34] Mylący nieco zwrot *złożony w ofierze* nie oznacza, że mamy tu do czynienia ze słowem ofiara (jako rzeczownikiem i odwołaniem do ofiar Starego Przymierza), lecz taki przekład jest wynikiem teologicznej interpretacji dokonanej przez polskiego tłumacza. Tekst oryginalny natomiast zawiera greckie słowo σφάζω oznaczające 'zabijać', 'zarzynać', co odpowiada oczywiście idei ofiarowania Baranka.

go. Podkreślona przez autora listu jednorazowość aktu ofiarnego Jezusa Chrystusa – Kapłana i Żertwy jednocześnie – prowadzi go także w konsekwencji do stwierdzenia, że osiągnięcie celu, jakim w przypadku zbawczej ofiary Chrystusa było wyzwolenie ludzkości z grzechów i wysłużenie ludziom zbawienia wiecznego, nie domaga się już żadnych innych dodatkowych ofiar: *Otóż gdzie jest odpuszczenie grzechów, tam nie potrzeba już składać za nie ofiary* (Hbr 10,18). Dlatego Apokalipsa, mówiąc o złożeniu przez Jezusa Chrystusa tylko jednej ofiary z siebie samego, ukazuje Go właśnie jako Baranka w postawie stojącej i jednocześnie jakby zabitego, co oznacza skuteczność Jego jednorazowej ofiary i zwycięstwa, niedomagającą się powtórzeń. Zatem również w tym obrazie należy upatrywać potwierdzenia końca starotestamentowego kultu ofiarniczego (na podstawie Apokalipsy św. Jana). W tym znajduje też swoje najgłębsze uzasadnienie temat niniejszego studium.

Ze skuteczności aktu ofiarniczego Baranka i Jego zmartwychwstania wynika dalej pełnia mocy (*siedem rogów*) i pełnia Ducha (*siedmioro oczu*), które pozwalają Mu zbawić cały świat (*siedem Duchów Boga posłanych na całą ziemię*). Dzięki temu Baranek staje się Panem historii (Jedyny *godzien wziąć zwój* i *otworzyć jego pieczęcie*) oraz zbawienia całej ludzkości (*nabyłeś Bogu ludzi z każdego plemienia, języka, ludu i narodu*). Jemu też całe stworzenie oddaje należny hołd uwielbienia (*dwudziestu czterech starszych upadło przed Barankiem*).

W powyższym tekście ukazującym Jezusa Chrystusa-Baranka, który w Apokalipsie jest właściwie jedynym pewnym odniesieniem do starotestamentowych ofiar, znajduje się jeszcze jedno ważne słowo-temat kultu ofiarniczego, które musi zostać poddane wnikliwej analizie, a mianowicie słowo kapłan – kapłani. Ostatnie zdanie przytoczonego uprzednio fragmentu brzmiało: *Uczyniłeś ich królestwem i kapłanami dla naszego Boga, więc będą królować na ziemi* (5,10).

IV. APOKALIPSA O KAPŁANACH (ZBAWIENIE WIERNYCH)

Po przedstawieniu najważniejszego elementu kultu ofiarniczego, jakim w Apokalipsie św. Jana jest bez wątpienia Baranek, przyszedł czas na przeanalizowanie ostatniego z ważnych terminów ofiarniczych znajdujących się w tej księdze, czyli greckiego słowa ἱερεύς, ‘kapłan’. Przy okazji tego ostatniego punktu studium poświęconego odejściu od starotestamentowego kultu ofiarniczego w jedynej prorockiej księdze Nowego Testamentu trzeba by krótko zaprezentować również ideę zbawienia. Kult ofiarniczy w Starym Testamencie miał służyć wejściu w kontakt z Bogiem i uzyskaniu płynących z tego łask, czemu miało służyć składanie krwawych ofiar. Nie może zatem zabraknąć również spojrzenia, jakie – ze względu na zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa – reprezentował św. Jan, ujmując odmiennie sposób dochodzenia do owoców tego, co wcześniej miało wysłużyć ludowi składanie przez kapłanów ofiar.

Greckie słowo ἱερεύς występuje w Apokalipsie trzy razy (Ap 1,6; 5,10; 20,6), za każdym razem w odniesieniu do powszechnego kapłaństwa wiernych. Za każdym razem również w ścisłej relacji do godności królewskiej, jaka przysługuje wiernym z racji ich udziału w dobrach królestwa Bożego. Stąd charakterystyczne dla Apokalipsy zestawienie greckich terminów „królestwo" i „kapłani": *Uczynił nas królestwem, kapłanami dla Boga, Ojca* (Ap 1,6). *Uczyniłeś ich królestwem i kapłanami dla naszego Boga, więc będą królować na ziemi* (Ap 5,10). *Będą oni kapłanami Boga i Chrystusa. Będą też z Nim królować przez tysiąc lat* (Ap 20,6).

Źródłem takiego myślenia o kapłanach z pewnością jest starotestamentowa obietnica Boga, jaką złożył On Mojżeszowi na Synaju: *Ale wy będziecie dla Mnie królestwem kapłanów i narodem świętym* (Wj 19,6). Problem, jaki pojawia się w tym cytacie ze Starego Testamentu, polega najpierw na złożeniu w jedno słów „królestwo" i „kapłani". Zwrot ten można bowiem rozumieć łącznie jako „królestwo kapłanów"[35] albo też każde ze słów potraktować oddzielnie, czyli „królestwo [i] kapłani". We współczesnej interpretacji egzegetycznej tego zwrotu zazwyczaj przyjmuje się, że chodzi o taką „świętość" narodu wybranego, która sprawi, iż spełni on wobec innych ludów kapłańską funkcję pośrednictwa łaski zbawienia[36]. W Apokalipsie jednak oba problemy (tłumaczenia i interpretacji) włączone są we własną teologiczną perspektywę księgi. Tak więc: „królestwo" i „kapłani" rozumiane jest rozdzielnie jako dwie różne godności wiernych, które jednak ściśle łączą się ze sobą ze względu na wspólne źródło, jakim jest dla nich zbawcza śmierć Jezusa-Baranka. W tym kierunku idzie również interpretacja obu godności, które wierni mają dzięki zbawczej śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Ważna dla tego studium godność udziału wiernych w kapłaństwie Chrystusa wymaga jednak dalszego rozwinięcia i dokładniejszego przeanalizowania.

Kapłańska godność wiernych to przede wszystkim wynik ofiary, jaką z siebie samego złożył Jezus-Baranek. W dwóch pierwszych miejscach występowania słowa „kapłani" jest ono poprzedzone informacją o zbawczej ofierze Chrystusa. Za pierwszym razem we frazie: *Temu, który nas miłuje*[37] *i który swoją krwią uwolnił nas od naszych grzechów* (Ap 1,5). Za drugim razem w stwierdzeniu, że *został zabity i nabył Bogu krwią swoją ludzi z każdego plemienia, języka, ludu i narodu* (por. Ap 5,9). W obu tych wypadkach chodzi więc o „krew Baran-

---

[35] Tak też jest zazwyczaj tłumaczone we współczesnych przekładach.

[36] R.J. Clifford, *Exodus*, [w:] *The New Jerome Biblical Commentary*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, London 1992, s. 52.

[37] Oprócz *ofiarniczej krwi* Zbawiciela można tu także dopatrywać się wątku Jego miłości jako elementu decydującego o uwolnieniu nas z grzechu; to jednak przede wszystkim we krwi, która łączy się z Jego ofiarą na krzyżu, należy widzieć ten czynnik, który uwalnia wierzących od grzechów oraz „czyni z nich kapłanów". W. Popielewski, *Zbawieni przez miłość Baranka*, „Verbum Vitae" 1 (2002), s. 185-198.

ka", która jest czynnikiem decydującym o ludzkim zbawieniu. Dzięki Jego krwi wierni stają się również kapłanami (por. Ap 1,5-6; 5,9-10). O zbawieniu przez krew autor Apokalipsy wspomina w różnych miejscach i na różne sposoby, np.: tłum zbawionych, *odzianych w białe szaty i z palmami w rękach* (por. Ap 7,9) znajduje się przed tronem Boga dlatego, że *wyprali (oni) swoje szaty i wybielili je we krwi Baranka* (Ap 7,14). Ciekawy motyw można też zauważyć w dwunastym rozdziale, gdzie w ramach orędzia z nieba autor usłyszał następujące słowa: *Lecz oni go pokonali dzięki krwi Baranka i dzięki słowu swojego świadectwa* (Ap 12,11). Kontekst tego stwierdzenia stanowi walka ze smokiem, a chodzi o to, że dzięki krwi Baranka również zbawieni mają udział w zwycięstwie Chrystusa nad szatanem. To właśnie dlatego „mieszkańcy nieba" nazywają owych zbawionych *swoimi braćmi* (por. Ap 12,10). Dalsza analiza tego fragmentu prowadzi do przekonania, że udział w tym zwycięstwie domaga się wiernego trwania w ciągłej gotowości dawania Chrystusowi świadectwa[38].

W Apokalipsie „być kapłanem" (por. Ap 1,6; 5,10; 20,6), w znaczeniu kapłaństwa powszechnego[39], oznacza po prostu 'być zbawionym', a to ze względu na „uświęcenie", czyli pokonanie grzechu, oraz ze względu na bezpośredni przystęp do Boga, domagający się w przeszłości pośrednictwa, czyli odnoszący się do roli kapłana. Pierwszy z wymienionych powodów, tzn. „uświęcenie", jest oczywiście wynikiem oczyszczenia z grzechów, jakie zbawieni osiągają dzięki ofierze Jezusa-Baranka, a dokładniej za sprawą przelanej przez Niego krwi. O krwi Baranka, otwierającej niejako drzwi zbawienia, świadczą też słowa zaczerpnięte z Listu do Hebrajczyków, gdzie czytamy m.in.: *Mamy więc pewność bracia, że wejdziemy do miejsca świętego dzięki krwi Jezusa. On otworzył dla nas nową, życiodajną drogę przez zasłonę, którą jest Jego ciało. On jest wielkim kapłanem nad domem Bożym* (Hbr 10,19-21).

W Apokalipsie św. Jana o bezpośredniości dostępu zbawionych do Boga świadczy natomiast także wiele innych motywów, jak np. ukazanie się Arki: *W niebie otworzyła się świątynia Boga, a w świątyni ukazała się Arka Jego Przymierza* (Ap 11,19), czyli świętego przedmiotu starotestamentowego kultu, będącego przede wszystkim symbolem Bożej obecności. Ukazanie się Arki, która w pewnym okresie historii zniknęła z kart Pisma Świętego, łączy się z żydowską

---

[38] F.P. Szymański, *Symbolika krwi Baranka i słowa świadectwa w świetle Ap 12,11*, „Theologica Thoruniensia" 5 (2004), s. 91. Dalsze przemyślenia autora tego ciekawego artykułu prowadzą nawet do zauważenia w powyższym fragmencie kontekstu Ofiary Eucharystycznej, która dla chrześcijan jest okazją stałego kontaktu z krwią Chrystusa i jej zbawczą mocą, pozwalającą wierzącym proklamować fakt zbawienia poprzez osobiste dawanie świadectwa.

[39] Święty Jan nie zajmuje się tematem kapłaństwa hierarchicznego, co wcale nie oznacza, że go nie zna. Niektórzy uważają np., że pozycja 24 starszych w Apokalipsie odpowiada właśnie tak rozumianemu kapłaństwu. Dla celów naszego studium lepiej jednak pozostać przy poprzednim stwierdzeniu, że tematem kapłaństwa hierarchicznego św. Jan po prostu się nie zajmuje.

tradycją, według której w czasach mesjańskich i ostatecznych zostanie ona odnaleziona. Jej ukazanie się zatem otwiera zbawionym przystęp do najświętszego miejsca w świątyni, co oznacza, że człowiek może wejść w bezpośredni kontakt z Bogiem[40] i nie potrzebuje do tego pośrednictwa sprawujących kult ofiarniczy kapłanów Starego Przymierza. Wśród bardzo wielu elementów tej idei warto przypomnieć – zauważony już i omówiony – brak świątyni w ostatnich rozdziałach Apokalipsy (por. Ap 21-22). Wszystkie zaś owe wątki zmierzają do ukazania zbawczej ofiary Jezusa-Baranka jako Tego, który daje człowiekowi możliwość bezpośredniego kontaktu z Bogiem. Jedynym pośrednikiem człowieka z Bogiem jest bowiem Jezus Chrystus, co sprawia, że rzeczywistość starotestamentowego kapłaństwa uległa całkowitej przemianie i nie potrzeba już starotestamentowych ofiar[41]. Święty Jan w swym Objawieniu na różne sposoby mówi zatem o końcu kultu świątynnego w Jerozolimie, wskazując na Jezusa Chrystusa, Mesjasza i Zbawiciela, który na siebie przyjął wszystko to, co w Starym Testamencie dotyczyło kultu ofiarniczego.

*

Terminologia związana ze sprawowaniem w świątyni jerozolimskiej starotestamentowego kultu ofiarniczego jest w Apokalipsie św. Jana prawie nieobecna. Taki wniosek płynie z przeprowadzonego studium tejże terminologii w ostatniej księdze Pisma Świętego, co – biorąc pod uwagę teologiczną perspektywę Nowego Testamentu – jest wnioskiem jak najbardziej zasadnym. Choć bowiem teologia Apokalipsy św. Jana jest bardzo głęboko zakorzenienia w starotestamentowych pojęciach i obrazach, to jednak sam kult ofiarniczy, sprawowany w świątyni jerozolimskiej według Prawa Mojżeszowego, w czasie powstawania tego ostatniego dzieła Nowego Testamentu należał już do przeszłości (zgodnie z powszechnym przekonaniem egzegetów przyjmujących, że dzieło św. Jana zostało napisane po 70 r. po Chrystusie). Jednak nie kwestie historyczne związane z powstaniem Apokalipsy były celem przeprowadzenia powyższego opracowania. Chodziło w nim raczej o ukazanie nieobecności starotestamentowej terminologii ofiarniczej po to, by w to miejsce wprowadzić obraz Baranka składającego siebie samego w ofierze, czyli osobę Jezusa Chrystusa – Zbawiciela. Przez Chrystusa bowiem, z Nim i tylko w Nim wierzący, obmyci Jego zbawczą krwią, dostępują odpuszczenia grzechów i mogą dzięki Niemu osiągnąć zbawienie. Dowodzi to nowości, jaką w pojmowanie kultu ofiarniczego wniosło chrześcijaństwo przez obchód pamiątki męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Wszystko to, co do tej pory było związane ze starotestamentowym kultem ofiarniczym, zostało

---

[40] M. Rosik, *„Świątynia Boga w niebie się otwarła”*, s. 140.

[41] A. Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Collana Saggi di Teologia, Torino 1990, s. 223.

przejęte i przemienione w świetle jednej, jedynej ofiary złożonej na krzyżu przez Jezusa Chrystusa. Potwierdzeniem zaś takiego spojrzenia jest nie tylko Apokalipsa św. Jana, lecz całość nowotestamentowej teologii kultu ofiarniczego. Stąd w trakcie terminologicznej analizy pojawiło się wiele odniesień do różnych pism Nowego Testamentu, zwłaszcza zaś do Listu do Hebrajczyków, który w tej kwestii jest szczególnie bliski sposobowi myślenia autora Apokalipsy. Jezus Chrystus przez swoją jedną i jedyną ofiarę pojednał ludzi z Bogiem i dał wszystkim możliwość osiągnięcia zbawienia, czyli otworzył im przystęp do Boga. Dlatego też kult ofiarniczy sprawowany w świątyni jerozolimskiej ustał, a starotestamentowa terminologia z nim związana odeszła do lamusa. Wielość ofiar Starego Testamentu została zastąpiona sprawowaniem przez chrześcijan pamiątki ofiary Jezusa Chrystusa.

SUMMARY

A study of the terminology of the Revelation of St. John pertaining to sacrificial cult evidences an essential transformation that is brought about by the faith in Jesus Christ. His salvific death on the cross affected a cessation of the Old Testament cult officiated in the Jerusalem Temple and the multiplicity of Old Testament sacrifices came to be replaced by the one and unique sacrifice made by Jesus Christ on the cross for the salvation of the whole world. Thanks to his offering people are liberated from sins that separate them from God and gained direct access to Him, i.e. participation in Divine life – eternal salvation. Speaking of the salvific offering of Jesus Christ the Revelation shows Christ above all as the Lamb who makes an offering of himself and that is why the theological implications relevant to the theme of sacrificial cult in the last book of the Holy Scripture are to be sought in this image. It is noteworthy that the Old Testament sacrificial terminology is virtually absent in the Revelation of St. John because everything that is related to the sacrificial cult is taken over by Jesus Christ. The manifold sacrifices of the Old Testament were merely foretokens of the one and unique sacrifice that Jesus Christ – the Lamb – offered on the cross for the salvation of the whole world. Thus, in the Revelation St. John does not refer any more to the sacrifices of the Old Testament but to the sacrifice of Christ, who redeemed man giving him access to God and this means salvation.

Key words

Revelation of St. John, sacrificial terminology, offering, cult, temple, priests, Lamb, blood, salvation

Poznańskie Studia Teologiczne
Tom 26, 2012

MIECZYSŁAW MIKOŁAJCZAK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Ein Interpretationsvorschlag zu der Perikope „über den messianischen Einzug Jesu – des Königs in Jerusalem" (Lk 19,28-44)

„Królewski wjazd Jezusa do Jerozolimy" (Łk 19,28-44) – propozycja interpretacji

1. EINLEITUNG

St. Lukas stellt den Triumphzug in Jerusalem als eine Demonstration dar, die den endgültigen und wichtigsten Abschnitt der Wanderung Jesu von Jericho nach Jerusalem betont. Alle Quellen sind darüber einig, dass der messianische Einzug auf dem Berg begann. St. Lukas bringt jenes Heilsgeschehen am Fuße des Berges, d.h. auf der Anhöhe an*: Als er in die Nähe von Betfage und Betanien kam, an den Berg, der Ölberg heißt* (τὸ καλούμενον Ἐλαιῶν – Lk 19,29). Nach dem Bericht von Mk 11,1 wurde die Bezeichnung: πρὸς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν dargestellt, das in dieser Perikope auch von St. Lukas verwendet wird (Lk 19,37).

Im Neuen Testament wird der „Ölberg" nur in den Evangelien und in dem Bericht der Apg 1,12 von St. Lukas erwähnt. Zum ersten Mal trittt der Berg in der Darstellung des königlichen Einzugs Jesu in Jerusalem auf (Lk 19,29.37; vgl. auch Mk 11,1; Mt 21,1). St. Lukas verwendet in diesem evangelischen Bericht zwei verschiedene Namen.

Der „Ölberg" bleibt der Ort, wo Jesus eine Nacht verbracht hat (Lk 21,37; vgl. auch Joh 18,1). Nach der evangelischen Überlieferung der übrigen Synoptiker, Mk 11,11-12 und Mt 21,17, verbrachte Jesus eine Nacht in Betanien und es scheint, dass in dem Evangelium von St. Lukas, wie auch in der Apostelgeschichte „Betanien" und „der Ölberg" austauschbar verwendet werden (vgl. Lk 24,50; vgl. auch: Apg 1,12). Es ist auch der Ort der eschatologischen Erörterung (vgl. bei den übrigen Synoptikern: Mk 13,3; Mt 24,3). Nach dem „heiligen Abendmahl" begab sich Jesus auf jenen „Ölberg" (Lk 22,39; vgl. auch Mk 14,26; Mt 26,30).

Den „Ölberg" finden wir auch (als Ankündigung – Bezug) in Sach 14,4, wo, wie es scheint, der Herr – JHWH mit dem gewählten Volk kämpfte, das sich gegen Jerusalem versammelt hatte. In dem Bericht von Ez 11,23 lesen wir: *Die Herrlichkeit des Herrn stieg aus der Mitte der Stadt empor; auf dem Berg im Osten der Stadt blieb sie stehen.* Das Emporsteigen der „Herrlichkeit des Herrn" entspricht der Rückkehr der Herrlichkeit des Herrn, die der Prophet in dem Zusammenhang des endgültigen Wiederaufbaus Israels ansieht (vgl. Ez 40-48). Danach führte JHWH sein gewähltes Volk zum Tor, das nach Osten gerichtet war. In weiterer Folge kam die Herrlichkeit des Gottes Israels – JHWH aus dem Osten heran (vgl. Ez 43,1n). Nach dem Bericht blieb die Betonung nicht so auf den „Ölberg" gerichtet wie auf die Tatsache des Herankommens der Herrlichkeit des Herrn von derselben Richtung, in die sie davonging[1].

Nach dem Absaloms Aufstand musste David aus der Stadt nach Osten fliehen. Etwas später, als David den Gipfel des „Berges" bestieg und vom Gipfel des Berges aus weiterzog, begegnete ihm der Diener Merib-Baals, der mit einem Paar Esel ging. Dann fragte ihn David, was er mit den Tieren machen will, und Ziba antwortete, dass die Esel für das königliche Haus bestimmt sind (vgl. 2 Sam 16,1--2). Auf diese Weise wurden die Esel – in der Ankündigung – mit dem „Ölberg" verbunden, vielleicht als ein Kontrast zu Absalom und seinen Pferden (vgl. 2 Sam 15,1).

Es scheint zu suggerieren, dass es eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Rückkehr Davids in seine Stadt und der ersten Ankunft Jesu in Jerusalem besteht, obwohl es keine ausreichenden Gründe zu solcher endgültigen Schlussfolgerung gibt.

Die Ereignisse auf dem „Ölberg" bilden jedoch für die Heilige Stadt Jerusalem eine Herausforderung, die deren Reaktion fordert. Denn auf dem „Ölberg" wird die ganze Heilige Stadt Jerusalem aufgefordert und es findet beinahe ein Dialog mit ihr statt.

Es scheint, dass dieser Aspekt der Konfrontation – die Aufforderung zum entschlossenen Eingreifen zugunsten der Zukunft der Stadt Jeruzalem – mit dem „Ölberg" verbunden ist. Die Erwähnung des „Ölberges" nach dem synoptischen Bericht von St. Lukas, sowie das große redaktionelle – evangelische Interesse für den „Ölberg" unterstreichen in dem der wissenschaftlichen Analyse unterzogenen Text die Situation der Gegenüberstellung mit der ganzen Heiligen Stadt – Jerusalem[2].

---

[1] Vgl. P.K. Stock, *L'Attività di Gesù a Gerusalemme – Mk 11-12*, Rome 1978, S. 30.
[2] Vgl. S. 32.

II. ANWEISUNG AN DIE JÜNGER

Nach dem Bericht von Lk 19,29 sehen wir, dass Jesus „zwei Jünger" (δύο τῶν μαρθητῶν) gesandt hat. Jeweils „zwei Jünger" werden nicht nur von Jesus (vgl. Lk 10,1; 22,8; vgl. auch Mk 6,7; 11,1; 14,13; Mt 21,1), sondern auch vom heiligen Johannes dem Täufer gesandt (vgl. Lk 7,18.20), sowie während der Apostelmissionen nach dem Bericht der Apostelgeschichte (vgl. Apg 8,14; 9,38; 10,7; 15,27; 19,22).

Nach der Überlieferung des Alten Testaments dagegen wird vor der endgültigen Entschlussfassung die Aussage von zwei oder drei Zeugen verlangt (vgl. beispielsweise Dtn 17,6; 19,15), oder, mit anderen Worten, die Mission von zwei Menschen bestätigt den Wert ihres Zeugnisses, des Zeugnisses der Menschen, die nicht im eigenen Namen kommen, sondern eine Botschaft zu übermitteln haben[3].

Sogar im Bericht von St. Lukas betont die Tatsache, dass sie „zwei" sind, ihre Qualifikation der „vom Herrn gesandten Boten" (vgl. Lk 19,31).

Es erlaubt uns, den Schluss zu ziehen, dass zwei Jünger die Anweisung erhalten haben: „Bindet ihn los und bringt ihn her!" Nicht anders als wenn es hier um „einen jungen Esel" (πῶλος) ginge, auf dem noch niemand gesessen hat (vgl. Lk 19,30).

Das Wort πῶλος („ein junger Esel/Fohlen") kommt im Neuen Testament nur in diesem Zusammenhang vor (vgl. Mt 3 Mal, Mk 4 Mal und Joh 1 Mal). Es ist noch seltener in der Septuaginta (7 Mal) und bildet oft den Äquivalent des hebräischen Wortes: עיד, (nur in Spr 5,19 bleibt es in der Übersetzung יעלה – „Gazelle").

Wenn es um die Übersetzung עיד – in der Septuaginta (LXX) geht, bemerken wir, dass das Wort oft als πῶλος wiedergeben wird, außer der Überlieferung von Jes 30,6, wo die Septuaginta (LXX) den Begriff ὄνος verwendet.

In der Septuaginta jedoch bleibt πῶλος ein Tier, das hauptsächlich zum Reiten gebraucht wird, mit der Ausnahme von der außergewöhnlichen Überlieferung von Gen 32,15.

W. Bauer behauptet, dass das Wort πῶλος, abgesehen von dem Bericht von St. Markus und St. Lukas, nur als Pferd verstanden werden kann und dass es sowohl für die Evangelisten als auch für ihre Zuhörer nichts anderes war[4].

Der sprachwissenschaftliche Grund der Schlussfolgerung W. Bauers ist jedoch nicht einwandfrei[5]. Der Evangelist St. Markus folgt selbst der Bedeutung

---

[3] Vgl. P.K. Stock, *Boten aus dem Mit – ihm – Sein*, „Analecta Biblica" 70 (1975), S. 86 ff.

[4] Vgl. W. Bauer, *The Colt of Palm Sunday (Der Palmesel)*, „Journal of Biblical Literature" 75 (1953), S. 220-229.

[5] Vgl. O. Michel, *Πῶλος*, [in:] *Theological Dictionary of the New Testament* Bd. VI, S. 959-961.

des Wortes in der Septuaginta (LXX) und diese wird durch die Interpretation des St. Matthäus bestätigt, wo es sich ausdrücklich um einen jungen Esel handelt.

Nach der Überlieferung von Gen 49,8-12 enthalten die von Jakobus vor seinem Tode ausgesprochenen Worte eine messianische Prophezeiung und in Gen 49,11 wird πῶλος als ein mit dem erwarteten Messias verbundenes Tier begriffen[6]. Es ist noch deutlicher in der Vergleichung mit dem Bericht von Zach 9,9: *Sieh, dein König kommt zu dir. Er ist gerecht und hilft; er ist demütig und reitet auf einem Esel, auf einem Fohlen, dem Jungen einer Eselin*. Sogar hier bleibt πῶλος ein vom messianischen König bestiegenes Tier[7].

Der junge Esel ist ein Zeichen des demütigen und friedlichen Charakters des Königs. Der Esel wird den Pferden gegenübergestellt, die man für Tiere des Krieges hält (vgl. 2 Sam 15,1; Sach 1,8; 6,2-3.6-7). Durch die Wahl eines Esels und nicht eines allgemein gebrauchten Pferdes wies er heimlich die allgemein angenommene Lösung der äußerst schlechten Lage Israels – des gewählten Volkes – ab. In den späteren Schriften ist das Pferd praktisch das Symbol des Krieges und der Gewalt. Es ist grundsätzlich der Antrieb des Krieges. Mit der Ausnahme von zwei Fällen im Buch Ester lesen wir über niemand im Militärrange, der ein Pferd nicht bestiegen hätte[8].

Der Bericht von Sach 9,10 weist auf die Vertreibung der Kriegspferde aus Jerusalem hin, und dies lässt den symbolischen Charakter des Reitens auf einem jungen Esel besser verstehen. Der messianische König ist also nicht der König des Krieges, sondern der König des Friedens. Im Text des Berichts von Gen 49,11 wird die Fülle während seiner messianischen Herrschaft betont, und im Bericht von Sach 9,9 ist die Rede vom „Frieden".

In dem Fragment des Berichts von Sach 9,9 bleibt die Spur dessen deutlichen Zitierens in Mt 21,5: *Sagt der Tochter Zion: Siehe, dein König kommt zu dir. Er ist friedfertig und er reitet auf einer Eselin und auf einem Fohlen, dem Jungen eines Lasttiers.* Das Zitat wurde der Überlieferung von Jes 62,11 entnommen, also gibt beinahe wörtlich den masoretischen Text im Bericht von Joh 12,15 wieder, und die Einleitung erinnert an die Überlieferung von Jes 40,9 und Jes 44,2.

St. Matthäus und St. Johannes verbinden das Verhalten Jesu direkt mit der alttestamentlichen Ankündigung, und sehen in diesem Handeln das Erfüllen

---

[6] Vgl. G. von Rad, *Das Erste Buch Mose*, Göttingen 1961, S. 372.

[7] Vgl. Text Sach 9,9 ist einer der wenigen Fragmente des AT, die von Christen und Rabinen als solche interpretiert werden, die den messianischen Sinn enthalten. Andere sind Mal 3,1; Mi 5,2: vgl. S.L. Edgar, *New Testament and Rabbinic Interpretation*, „New Testament Studies" 5 (1958--1959), S. 48; vgl. auch: H.L. Srack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München 1928, S. 842.

[8] Vgl. J. Blenkinsopp, *The Hidden Messiah and the entry into Jerusalem – II*, „Scripture" 13 (1961), S. 86.

der Ankündigung. Dadurch, dass Jesus auf diese Weise handelt, ruft Er sich zum messianischen König aus und betont gleichzeitig die friedliche Natur seiner Herrschaft.

Wenn es um die Diskussionen zum Thema πῶλος geht, fehlt im Bericht der Evangelien von St. Lukas und St. Markus solch eine deutliche Verbindung mit der Prophezeiung, also mit der Überlieferung des Sach 9,9.

Beide Evangelisten beschreiben jedoch genau das Herbeibringen des Esels zu Jesus und der Esel ist ein Tier, das besonders mit Messias verbunden ist, der (auf ihm) feierlich in Jerusalem einzieht. Bei St. Lukas, so wie bei St. Markus, gibt es kein wörtliches Zitat, aber wir sehen eine außerordentlich ausdrückliche Übereinstimmung zwischen dem Handeln Jesu und dem Bericht von Sach 9,9 – also das Reiten auf einem jungen Esel in Richtung Jerusalem – der Heiligen Stadt.

Das Tier wurde als angebunden beschrieben (πῶλον δεδεμένον – vgl. Lk 19,30), was das Echo/Widerhall der Überlieferung von Gen 49,11 ist. Aus den Worten πῶλον δεδεμένον geht hervor, dass der Evangelist die Tatsache unterstreichen will, dass die Herrschaft des Königs – Messias, des Königs aus dem Geschlecht Juda, gerade beginnen sollte. Wir lesen, dass Juda die Herrschaft in dem Moment antreten soll, wenn er nach Schilo kommt[9], oder eher, wenn derjenige kommt. dem das Königreich gehört.

Eigentlich, wenn der Herr kommt (ὁ κύριος αὐτοῦ). Daher, wenn der Messias kommt, wird er zum König – zum Herrn, und das, was Er benötigt, Ihm gehören wird, seinem königlichen Recht gemäß[10].

St. Lukas bestätigt ähnlich wie St. Markus die besondere Tatsache, dass bis dahin noch niemand auf diesem jungen Esel gesessen hat (ἐφ' ον οὐδει πώποτε ἀνθρώπων ἐκάθισεν – vgl. Lk 19,30; Mk 11,2). Auf diese Weise hebt St. Lukas den besonderen Charakter des Einzugs hervor. Selbstverständlich hätte der wahre König ein Tier, auf dem jemand bereits geritten war oder gesessen hatte, wegen der Verunreinigungsgefahr nicht gewählt[11].

Um diese Sonderbarkeit zu klären, erwähnt man gewöhnlich die alttestamentliche Überlieferung von Num 19,2 und Dtn 21,3 (im Fall einer zur Vorbereitung des Reinigungswassers gebrauchten Kuh oder bei der Darbringung eines Sündop-

---

[9] Vgl.: Der masoretische Text enthält שלה – viele andere Übersetzungen enthalten dagegen שילה (*Szelo*); vgl. W. Morgan: suggeriert, dass eine bessere Übersetzung zwei Worte bilden könnten שי und לה – *„Abgabe für ihn", daher „bis die Abgabe ihm dargebracht wird und bis er das Gehorsam bei den Völkern gewinnt*".

[10] Vgl. J.D.M. Dorret, *The Palm Sunday Colt in Law od the New Testament*, „Novum Testamentum. An International Quarterly for New Testament and Related Studies" 13 (1971), S. 256.

[11] Vgl. H. Danby, *The Mishnah*, Oxford 1933, S. 385: erklärt, dass kein einfacher Mensch auf einem Tier reiten durfte, auf dem mindestens einmal der König geritten ist.

fers für ein Verbrechen wurde verlangt, dass die Tiere noch nie ein Joch getragen haben). In der Überlieferung von 1 Sam 6,7 bezieht sich das gleiche auf Färsen, die einen neuen Wagen des Herrn ziehen sollten.

Alle drei Evangelisten – die Synoptiker – zeichneten den nicht veränderten Ausdruck ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει auf (Lk 19,31; vgl. auch: Mk 11,3; Mt 21,3). St. Lukas stellt diese Phrase in die Schlüsselposition, indem er dramatisch den Ausdruck: τινες aus Mk 11,5 hervorhebt, der zu ὁ κύριος in der Wiederholung des geheimnisvollen Befehls Jesu wird, was darauf hindeutet, dass St. Lukas in beiden Fällen über die dominierende christliche Färbung des Wortes hinaus und trotz der grammatischen Ungenauigkeit die Idee von κύριος übermitteln will, ihn als den Eigentümer zeigen und dabei betonen, wer der wahre Eigentümer des Tiers ist[12]. Die Ausführung der Aufgabe verläuft so, wie Jesus das vorhergesehen hat.

In der Zusammenfassung dessen, was schon behandelt wurde, bemerken wir, dass die Aufgabe einen besonderen Charakter hatte, was durch die Tatsache des Herbeibringens des Tiers zu Jesus betont wurde. Jenes Tier ist ein Fohlen, auf dem bisher niemand gesessen hat, und die Jünger nehmen es trotz der Proteste seiner Eigentümer, wobei sie lediglich feststellen, dass der Herr es braucht. Die Tatsache, dass Jesus jeden Aspekt des Geschehens vorausgesehen hat, bewirkt, dass die Aufgabe der Jünger ungewöhnlich ist und die wahre Natur der Königswürde Jesu offenbart.

III. BEGRÜßUNGSAKKLAMATION JESU DES KÖNIGS

In antiken Zeiten hielt der von einer Schlacht zurückkehrende, siegreiche König oder General einen Triumphzug in die Hauptstadt. Unter der großen Freude des Volkes ritt er auf einem weißen Pferd in die Stadt. Hinter ihm gingen die geschlagenen Feinde, manchmal ein König oder ein General. Gleichzeitig verteilte der Sieger den Menschen Geschenke[13]. Der Einzug Jesu in Jerusalem sah jedoch nicht so aus. Bei seinem königlichen Einzug ritt Jesus nicht auf einem Kriegspferd, sondern auf einem jungen Esel, als ein König, der im Frieden kommt. (vgl. Sach 9,9)

St. Lukas erinnert durch zahlreiche Anknüpfungen an die Krönung Salomos. Es sind die Worte: ἐπεβίβάσις (Lk 19,35; por. 1 Kön 1,33); καταβάσις (die Freude der Menschen äußern Lk 19,37; vgl. 1 Kön 1,40), sowie zwei Verweise auf den Frieden (vgl. Lk 19,38.42). Die Ähnlichkeit mit Salomo, dem König des

---

[12] Vgl. J. Blekinsopp, *The Oracle of Judah and the Messianic Entry*, „Journal of Biblical Literature" 80 (1961), S. 56.

[13] Vgl. H.H. Hobbs, *An Exposition of the Gospel of Luke*, Grand Rapids 1966, S. 277.

Friedens, scheint absichtlich zu sein in dem Evangelium, in dem Jesus auch als der neue Elija, der neue Mose und der neue Josef dargestellt wird.

Als das Tier zu Jesus herbeigebracht wurde, legten die Jünger ihre Kleider auf das Tier (αὐτῶν τὰ ἱματία) und setzten Jesus hinauf. Das Verhalten der Jünger ist in hohem Grade symbolisch. Es ist deutlich erkennbar, dass die Kleider als ein Sattel dienen sollten, der nötig war, wenn jemand auf einem Esel reiten wollte. St. Lukas lenkt selbst seine Aufmerksamkeit auf die Handlung der Jünger, die Jesus halfen, sich auf das Tier zu setzen (ἐπεβίβασαν τὸν Ἰησους). Das Ausbreiten der Kleider auf der Straße, damit das Tier darauf schreiten konnte, ist das nächste Zeichen der Achtung und der Anerkennung Jesu als König. St. Lukas erwähnt die Palmzweige nicht (vgl. auch Mk 11,8; Mt 21,8; Joh 12,13).

In seiner Akklamation lässt St. Lukas das unsichere Thema aus dem Bericht von Mk 11,8 (πολλοί) unbeachtet, deshalb setzen die Jünger hier deutlich ihr Handeln fort (anders als in dem Bericht von Mt 21,8 – ὅχλος). Er stellt eher fest, dass το πλῆθος τῶν μαθητῶν („alle Jünger")[14], Jesus zum König ausrufen mit den Worten: Ἐύλογημένος ὁ ἐρχόμενος, ὅ βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου (Lk 19,38a).

Der erste Teil der Akklamation wurde wörtlich aus dem alttestamentlichen Bericht – Ps 118,26, genommen: *Gesegnet sei er, der kommt im Namen des Herrn* Der Struktur des Ps 118 gemäß ist es möglich, dass der erste Teil von Ps 118,26 direkt von einer Person ausgesprochen wird und der zweite Teil von den Begleitpersonen. Der Bericht von Ps 118,26 nimmt grundsätzlich die zentrale Stellung in dem Psalm ein und betont dessen Kraft und Sinn[15].

Das Verb εὐλογειν besitzt zwei Bedeutungen: „feierlich loben (ehren)" und „mit Gnade füllen". Wenn es in der ersten Bedeutung gebraucht wird, ist der Mensch immer ein Subjekt und die Ehre ist immer an Gott gerichtet (eine Ausnahme finden wir in Ri 13,17). Wenn es in der zweiten Bedeutung vorkommt, ist Gott grundsätzlich das Subjekt (Gen 1,22.28), nur Er füllt mit Gnade. Obwohl die Menschen auch segnen können, indem sie um Gottes Gnade über andere anrufen, erteilen sie die Gnade nicht selbst (vgl. Gen 14,19; 22,17). In keinem Fall eignen sich alle fürs Anrufen um Gottes Gnade. Um Gottes Gnade können insbesondere die „Anführer des Volkes" (vgl. Gen 33,1 ff.; Jos 14,13; 26,6-7), der *König* (vgl. auch 2 Sam 6,18; 1 Kön 8,14.55) und die *Priester* (sowie: Num 6,23; Dtn 21,5) anrufen[16].

---

[14] Für Lukas bedeutet der Begriff „Jünger" alle Gläubigen, anders als für Matthäus und Markus, die sagen, dass der Begriff für die Bezeichnung der kleinen inneren Gruppe der Zwölf gebraucht wird. Vgl. M. Sheridan, *Disciple and Discipleship in Matthew and Luke*, „Biblical Theology Bulletin" 39 (1973), S. 234-255. Sogar in der Apostelgeschichte wird der Begriff „Jünger" niemals in Bezug auf die zwölf oder elf Apostel gebraucht.

[15] Vgl. A. Wiser, *Die Psalmen*, Göttingen 1963, S. 497-503.

[16] Vgl. H.W. Beyer, *Εὐλογέω*, [in:] *Theological Dictionary of the New Testament*, Bd. II, S. 755 ff.

Im Neuen Testament wird διε Βεζειχηνυνγ εὐλογητός ausschließlich in Bezug auf Gott gebraucht, εὐλογημένος dagegen niemals gebraucht, wenn man über Gott spricht. Εὐλογητός bedeutet „angebetet/verehrt" oder „erhoben/lobgepriesen/erhöht", εὐλογημένος dagegen bedeutet „gesegnet" oder „gnadevoll/voll Gnade".

Das Verb εὐλογειν finden wir 42 Mal im Neuen Testament (etwa 14 Mal bei St. Lukas selbst – in seinem Doppelwerk – Lk – Apg), und εὐλογημένος wird in den Evangelien besonders im Kontext des Einzugs Jesu in Jerusalem gebraucht (7 Mal) und in dem Zitat aus Ps 118,26 (6 Mal). Es bezieht sich auf Jesus in dem Bericht von Lk 13,35; 19,38; vgl. auch Mk 11,9; Mt 21,9; Joh 12,13; sowie Lk 1,42. Jesus ist „gesegnet", „voll Gottes Gnade", was mit Recht bei seinem königlichen Einzug in Jerusalem verkündet wird[17].

Die messianische Bedeutung des Begriffs ὁ ἐρχόμενος ist in den synoptischen Evangelien in zwei Zusammenhängen sichtbar: in dem Zeugnis von Johannes dem Täufer von dem, der ihm folgt (Lk 7,19-20; vgl. auch: Mk 1,7; Mt 3,11; 11,3; vgl. auch: Joh 1,15.27; sowie Apg 19,4) wie auch in der Ankunft Jesu in Jerusalem.

Im ersten Teil der Akklamation erkennt die Jüngermenge zweifach die enge Bindung Jesu mit Gott. Er ist voll Gottes Gnade und kommt als legitimer Bote des Herrn. Jesus wird so gegrüßt, während er sich Jerusalem nähert (sogar im Ps 118,26 wird der Gruß an denjenigen gerichtet, der in den Tempel hineingeht). Die Jüngermenge erkennt die Autorität Jesu an und damit auch die Rechtmäßigkeit seiner Taten.

Aus den Geschehnissen während des Zuges nach Jerusalem geht hervor, dass die messianischen Ansprüche, die von oder für Jesus vorgebracht werden, im Lichte der Erfüllung der Prophezeiung in Bezug auf Juda dargestellt werden. Nach dem alttestamentlichen Bericht: Gen 49,10, wie wir gesehen haben, bezieht sie sich auf denjenigen, der kommen muss, der die allgemeine Herrschaft erringt. Die in den Evangelien vorkommende Bezeichnung beschreibt im allgemeinen die eschatologische Gestalt des Menschensohns und damit Jesus, gemäß dem, was er von sich selbst gesprochen hat (vgl. Lk 21,27; vgl. auch Mk 13,26.36), sowie gemäß der endgültigen Bestätigung angesichts der Anklagen vor dem Hohen Rat (vgl. Lk 22,69; vgl. auch: Mk 14,62)[18].

---

[17] Vgl. P.K. Stock, *L'Attività di Gesù*, S. 54.

[18] Bemerken wir, dass Lukas den Einzug überhaupt nicht mit der Stadt verbindet. Nach Lukas tritt Jesus nicht vor dem letzten Abendmahl in die Stadt ein. Er verknüpft den Einzug eher mit dem Tempel. Die Tatsache, dass Jesus nicht in die Stadt eingetreten ist, sondern in den Tempel, befindet sich in Übereinstimmung mit der königlichen Art des Einzugs. Für Lukas ist Jerusalem die Bühne dieses zweifachen Ereignisses: des Abendmahls und der Qual (Passion).

Es scheint, dass St. Lukas im zweiten Teil der Akklamation den Sinn des Geschehens vereinfachte. Er lässt das hebräische Wort ‘ Ὡσαννά am Anfang und am Ende der Aussage weg; für die heidnischen Leser wäre es unverständlich gewesen. Die messianischen Titel verschwinden, um den politischen Titeln Platz zu machen. Jesus ist nicht mehr der Messias der Endzeit, der die letzten Werke in Gottes Geschichte vollbringt. Er ist König (ὁ βασιλεὺς) der mit dem Friedensprogramm kommt und als solcher von dem Volk aufgenommen wird[19].

Merkwürdigerweise ist St. Lukas der einzige, der das Lexem: ἐν οὐράνω εἰρήνη anbringt. Es ist nicht üblich, von dem Frieden im Himmel zu sprechen. Nach dem Bericht von Lk 2,14 steigt der Frieden, das heißt die Erlösung, infolge der Geburt vom Messias, zur Erde, zu den Menschen herab. Die Formulierung, die wir hier finden, ist schwierig. Vielleicht bedeutet dies, dass der Frieden im Himmel zwischen Gott und den Menschen eintrat infolge der Erhöhung Jesu als König (vgl. Apg 10,36), was die Gabe des Friedens bedeuten kann, die für Gottesvolk im Himmel dargebracht wurde.

Jesus ist der König, der kommt, um sein Königreich im Frieden zu gründen. Der Frieden und das Heil sind die Themen, die in der Königsideologie der griechisch – römischen Welt eng verknüpft sind. Nach St. Lukas kommt Jesus gerade deswegen, um die von dem Propheten verkündete Hoffnung auf Frieden zu erfüllen. Deshalb ist Simeon bereit, in Frieden zu sterben. Denn er sah den Frieden seines Volkes (vgl. Lk 2,29). Gemäß dem Bericht von Lk 19,43 kommen wir zum Schluss, dass Jerusalem nicht mehr den Frieden erfahren wird, weil es ihn nicht anerkennen will. Den Frieden bekommt das Volk, das von den Jüngern vertreten wird und das Jesus zu Ehren ruft.

IV. GRÜNDE DER SYMBOLISCHEN TATEN JESU, DES KÖNIGS UND MESSIAS – CONCLUSION

Wir können sagen, dass Jesus durch dieses symbolische Handeln den Grund seiner Ankunft in Jerusalem bekannt macht. Er ist der wahre, demütige und friedensvolle König. Die Interpretation des Verhaltens Jesu als messianischer Manifestation wurde durch die Reaktion der Menschen vollkommen bestätigt. Ihre Reaktion zeugt davon, dass sie Jesus für den messianischen König erklärten. Die Voraussage der Zerstörung von Jerusalem gegen Ende der Episode (vgl. Lk 19,41-44) bildet eigentlich eine Parallele zur Beendigung der Geschichte von dem Königstitelbewerber.

---

[19] J. Comblin, *La Paix dans la Théologie de St. Luc*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 32 (1956), S. 454. Auf S. 459-460, macht er eine Bemerkung darüber, dass bei Lukas das Problem der Gegenüberstellung des messianischen Friedens dem *Pax Romana* besteht.

Die Pharisäer äußern ihre Unzufriedenheit wegen des Schweigens des Volkes. Ihre Verweigerung der Verehrung/Huldigung dem gerechten König – Jesus dem Messias, führt seinerzeit zum Untergang[20].

Daher hat der Einzug Jesu in Jerusalem eine große Bedeutung. Er ist der Königstitelbewerber, der kommt, um von der Heiligen Stadt – Jerusalem, der Hauptstadt Israels, anerkannt zu werden. Seine königlichen Rechte gründen sich auf seine „edle Herkunft" (Lk 19,12), auf seine Abstammung aus dem Geschlecht Davids (vgl. Lk 18,38-39). Er wurde schon von seinen Jüngern wegen seiner Heilstaten für den König – Jesus den Messias erklärt (vgl. Lk 19,35-38). Er bringt seinem Volk „Frieden im Himmel" (Lk 19,38). Aber Jesus weiß schon, dass Jerusalem Ihn nicht anerkennen wird (vgl. Lk 19,14.27.42-44) und man kann Ihn doch nicht ohne tragische Konsequenzen ablehnen.

RÉSUMÉ

Jésus Christ par son activité symbolique révèle le motif de son arrivée à Jérusalem. Il est un véritable Roi humble et très tranquille. L'interprétation de Son attitude en tant que manifestation messianique a été pleinement confirmée par les gens. Ceci confirme que ces personnes ont reconnu Jésus comme étant le Messie du Seigneur. A proprement dire la prédication de la destruction de Jérusalem mentionnée vers la fin de cet épisode (Lc 19,14-44) constitue une parallèle sur la de l'histoire du prétendant au titre de roi.

Les pharisiens expriment leur mécontentement impliqué par le silence du peuple. Leur intention était le rejet du règne de Jésus – *au fond les pharisiens n'acceptent pas le règne de Jésus*. Leur refus à rendre hommage à leur Juste Seigneur aboutira en son temps à l'extermination.

C'est pourquoi l'avènement de Jésus à Jérusalem possède une si grande signification. Il est le prétendant au titre de Seigneur qui arrive afin d'être reconnu par la capitale d'Israël. Ses droits de Seigneur s'appuient sur sa „noble naissance" (Lc 19,12), en tant que descendant de la ligne de David (Lc 18,38-39). Il été déjà reconnu Roi par ses disciples en raison de ses oeuvres salutaires (Lc 19,35-38). Il apporte à son peuple „la paix au ciel" (Lc 19,38). Mais Jésus sait déjà que Jérusalem ne le reconnaitra pas (Lc 19,14.27.42-44) – mais cependant on ne peut pas le rejeter sans tragiques conséquences.

Les mots clés

Jésus Christ, Jérusalem, Roi, Messie du Seigneur, Israël, la ligne de David

STRESZCZENIE

Jezus Chrystus poprzez symboliczne działanie ujawnia powód swojego przybycia do Jerozolimy – jest prawdziwym, pokornym i pełnym pokoju Królem. Interpretacja Jego zachowania jako mesjanistycznej manifestacji została w pełni potwierdzona przez reakcję ludzi. Świadczy ona o tym, że uznali Jezusa za Mesjańskiego Króla. Właściwie przepowiednia zniszczenia Jerozolimy pod

[20] M.L. Egelkraut, *Jesus Mission to Jerusalem: A redaction Critical Study of the Travel Narrative in the Gospel of St. Luke, Lk 9,51-19,48*, Frankfurt am Main 1976, S. 127-128.

koniec tego epizodu (Łk 19,14-44) stanowi paralelę zakończenia historii o pretendencie do tytułu królewskiego.

Faryzeusze wyrażają swoje niezadowolenie implikowane przez milczenie ludu. Ich intencją było odrzucenie królowania Jezusa, *au fond les Pharisees ne veulent pas du règne de Jésus*. Ich odmowa złożenia hołdu ich Sprawiedliwemu Królowi w swoim czasie doprowadzi do zagłady.

Dlatego przybycie Jezusa do Jerozolimy ma duże znaczenie. Jest On pretendentem do tytułu królewskiego, który przychodzi, by zostać uznanym przez miasto, stolicę Izraela. Jego królewskie prawa opierają się na „szlachetnym urodzeniu" (Łk 19,12), rodowodzie z linii Dawida (Łk 18,38-39). Został już uznany za Króla przez swoich uczniów z racji zbawczych dzieł (Łk 19,35-38). Przynosi swojemu ludowi „pokój w niebie" (Łk 19,38). Jednak Jezus wie już, że Jerozolima Go nie uzna (Łk 19,14.27.42-44), a przecież nie można Go odrzucić bez tragicznych konsekwencji.

Słowa kluczowe

Jezus Chrystus, Jeruzalem, Król, Mesjasz Pan, mesjański Król, ród Dawida

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 26, 2012

JANUSZ NAWROT
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Miejsce i rola Starego Testamentu w adhortacji Benedykta XVI *Verbum Domini* (na przykładzie stosowanych cytacji)

The Place and Role of the Old Testament in the Exhortation *Verbum Domini* of Benedict XVI (on the Example of Quotations Used)

Liczne omówienia adhortacji papieskiej ukazują różne jej aspekty, zwłaszcza w kontekście zadań duszpasterskich, będących postulatami dla pracy Kościoła. Poszerzeniem perspektyw wyznaczonych przez dokument niech będzie również analiza wymienionych w nim cytatów ze Starego Testamentu. Ich miejsce oraz kontekst, w jakim się znajdują, rzuca szersze światło zarówno na ich teologię w rozumieniu papieskim, jak i sam sposób uprawiania egzegezy teologicznej, co nie pozostaje bez znaczenia dla życia i posługi Kościoła. Zadaniem podjętym w niniejszym artykule będzie prezentacja wspomnianych zagadnień.

I. WPROWADZENIE DO ADHORTACJI (1)[1]

Pierwszy tekst starotestamentowy wymieniony został już na samym początku dokumentu. Papież przywołał wówczas frazę z Iz 40,8b[2]:

słowo Boga naszego trwa na wieki

[1] Cyfry w nawiasie odnoszą do poszczególnych punktów adhortacji, co bardziej ułatwia szukanie, niż podawanie stronic w poszczególnych wersjach drukowanych dokumentu. W obecnym artykule zostało przyjęte jego wydanie jako *Posynodalna adhortacja apostolska Verbum Domini Ojca Świętego Benedykta XVI do Biskupów i Duchowieństwa, do osób konsekrowanych i wiernych świeckich o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, Poznań 2010 (w skrócie: *VD*). Cyfry te ułatwiają też odnośne poszukiwania w wersji elektronicznej dokumentu papieskiego.

[2] Tekst ów pojawi się w adhortacji jeszcze raz, jednak w kontekście roli Maryi jako *Mater Dei et Mater laetitiae* w punkcie 124.

jako tekst, do którego odwołuje się cytowany przez niego fragment 1 P 1,25[3]. Ojciec św. połączył je zgodnie z zamysłem samego autora 1 P, który w swojej wypowiedzi cytuje ów pierwowzór. Oba fragmenty przeciwstawiają wieczność słowa Bożego nietrwałości wszystkiego, co stworzone, zatem przemijające[4]. Kontekst wypowiedzi papieskiej tworzy podstawowe stwierdzenie, że słowo jest sposobem objawienia się Boga, a zarazem Jego darem dla całego stworzenia. Początkiem daru jest właśnie wieczność samego słowa, tak jak wieczny jest sam Bóg. Dar realizuje się poprzez objawienie. Zawiera on w sobie rzeczywistość darmowości i niezasłużenia przez kogokolwiek. Skierowane przez Stwórcę słowo nie jest ani nagrodą za cokolwiek, ani wymogiem. Będąc odwieczne, weszło w czas, zrealizowało się w Chrystusie jako cielesnej formie słowa Bożego, ku któremu zmierza papieska myśl[5]. Wieczność jest synonimem niezmienności, trwania i absolutnego wypełnienia. Jest to więc jedyne słowo, którego warto słuchać, co stanowi fundament i najważniejszy powód powstania adhortacji. Ważnym światłem, jakie dokument rzuca na życie ludzkie, jest przekonanie o tym, że słowo Boże jest podstawą i sensem egzystencji człowieka i całego stworzenia, budowanej na niezmiennym i nieodwołalnym słowie Boga. Samo połączenie obu tekstów akcentuje generalną łączność obu Testamentów. Stary uznany zostaje za wieczny, lecz także za przygotowanie do wypełnienia się w Nowym, a tym samym w kolejnym etapie historii ludzkości. Wreszcie słowo to jest żywe, działa wciąż i bez przerwy, nie tylko w historii. Przekracza ono także ramy jednego ludu, zostało obwieszczone wszystkim ludziom dobrej woli, kształtując w ten sposób historię ludzkości[6].

II. KOSMICZNY WYMIAR SŁOWA BOŻEGO (8)

Ta część dokumentu zwraca uwagę przede wszystkim na zależność całego stworzenia od słowa Bożego, co papież popiera przede wszystkim cytatami J 1,3; Kol 1,15-16 oraz Hbr 11,3, prezentującymi to zagadnienie w sposób najbardziej ogólny. Radość człowieka powinna wynikać z tego, że nic w świecie, w którym

---

[3] O chrystologicznej nośności wersetu świadczy intencjonalna zmiana tekstu Izajasza w wersji LXX z *theou* na *kyriou* w 1 P 1,25 por. Associacion Catholique Française pour l'Étude de la Bible (ACFEB), *Études sur la Première Lettres de Pierre*, LD 102, Paris 1980, s. 70-72.

[4] Paradoksalnie jednak to właśnie wieczność tchnącego Ducha sprawia, że po przyjęciu Go w ludzkie życie, właśnie przemijający z natury człowiek może zyskać trwanie wieczne, por. J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, NICOT, Grand Rapids 1998, s. 54.

[5] Komentatorzy zwracają uwagę, że do tej samej wieczności Słowa nawiązuje czwarta Ewangelia, stanowiąca motyw przewodni całego dokumentu papieskiego. Por. zwłaszcza C. Westermann, *Isaiah 40-66. A Commentary*, OTL, Philadelphia 1969, s. 42-43.

[6] L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III: 40-66. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, t. IX, cz. 2, Poznań 1996, s. 68.

funkcjonuje, nie jest dziełem „irracjonalnego przypadku", lecz wszystko kieruje się wolą Bożą[7]. Można się tego domyślić ze słów mówiących o Logosie, z którego rodzi się stworzenie. Pojmowany jest On przez papieża w sensie, jaki nadaje temu terminowi tekst J 1,3, czyli jako Słowo, jako druga Osoba Boska, Inteligencja i Wola odwieczna, stojąca rzeczywiście u początków wszystkiego, co nie jest Bogiem. Kontynuując tę myśl, można wnioskować, że całe stworzenie odbija w sobie mądrość stwórczego Rozumu, która przejawia się w doświadczalnym zmysłowo ładzie i harmonii, którymi ów Rozum kieruje. Na poparcie tej tezy zostały zacytowane aż cztery teksty Starego Testamentu:

Ps 33,6: *Przez słowo Pana powstały niebiosa*
i wszystkie ich zastępy przez tchnienie ust Jego.

Werset ów bezpośrednio uzasadnia wcześniejsze w. 4-5 mówiące o prawości słowa Bożego i niezawodności wszystkich Jego dzieł oraz przepojeniu Jego łaskawością całej ziemi. Jest to zrozumiałe tylko wówczas, jeżeli przyjmiemy, że początek wszelkiego stworzenia wiąże się z działaniem słowa Bożego, w omawianym przypadku zwłaszcza niebiosa i wszelkie jego zastępy, czyli siły, które – będąc całkowicie Bogu podporządkowane – wykonują Jego władzę nad ziemią[8]. Owo połączenie w w. 4-6 motywu ziemi i niebios stanowi odniesienie zarówno do teologii Rdz 1, jak i historii Izraela, w której słowo Jahwe pojawia się jako prawe, On zaś miłuje sprawiedliwość i prawo, co w teologii starotestamentowej dotyczy właśnie czynów doświadczanych przez Izraelitów, zwłaszcza podczas wędrówki do Ziemi Obiecanej. Nie można więc słowa tego traktować w kategorii wszechogarniającej mocy magicznej, jak w przypadku kosmogonii Egiptu[9]. Autor biblijny stawia w centrum orędzia *łaskawość* Jahwe, która jest jedynym wytłumaczeniem związku historii narodu z istnieniem całego świata[10]. Benedykt XVI ogranicza się w dokumencie do przedstawienia tezy o świecie jako dziele słowa Bożego Rozumu, co przybliża tekst psalmu do współczesnej mentalności. Niemniej jednak samo stworzenie świata jest dziełem przede wszystkim Bożej łaskawości i dobroci, planującej zaistnienie stworzenia. W oczywisty sposób tak różne stawianie akcentów nie przeciwstawia sobie obu teologii, uwypukla jedynie wybrany sposób ukazania Bożego zamysłu wobec stworzenia. Tradycja ży-

---

[7] W punkcie 20. adhortacji Ojciec św. raz jeszcze powróci do cytowanego niżej Ps 33,6, odnosząc go tym razem do działania Boga Ojca, stanowiącego źródło i początek Słowa – Jezusa Chrystusa.

[8] J. Goldingay, *Psalms 1: Psalms 1-41*, BCOT: *Wisdom and Psalms*, Grand Rapids 2006, s. 467.

[9] Szerzej na ten temat por. m.in. K. Koch, *Wort und Einheit des Schöpfergottes in Memphis und Jerusalem. Zur Einzigkeit Israels*, ZThK 62/1965, s. 251-293.

[10] H.-J. Kraus, *Theology of the Psalms. A Continental Commentary*, Minneapolis 1992, s. 36.

dowska zwraca uwagę, że mądrość Boga przejawia się w zaistnieniu świata jedynie dzięki słowu, a nie jakiejś specjalnej pracy, którą Bóg musiałby wykonać[11].

w. 9: *Bo On przemówił, a wszystko powstało;*
On rozkazał, i zaczęło istnieć.

Kolejny werset cytowany przez papieża w dokumencie znajduje się w części psalmu będącej wezwaniem całego stworzenia do bojaźni Bożej (w. 8) i wyznaniem wiary w absolutne panowanie Boga nad swym dziełem. Dzieje się to od momentu powstania tegoż na słowo Boże i jego rozkaz (w. 9), słowo to ma możność udaremniania wszelkich ludzkich planów i zamysłów (w. 10), a z drugiej strony psalmista podkreśla niezmienność zamysłów Bożych (w. 11)[12]. W tym przypadku w. 9 odgrywa rolę swoistego rdzenia całej teologii, ponieważ mówi o początku stworzenia, które istnieje wyłącznie na fundamencie Bożego słowa. Bez tej woli natomiast nie byłoby żadnych konsekwencji zaistnienia świata, jakimi są zarówno bojaźń wobec Boga (w. 8), jak i konieczność poznawania Jego niezmiennych zamysłów, co prowadzi do porzucenia własnych idei, których w tym kontekście nie wolno uważać za jedyne i wieczne (w. 10-11). To właśnie wyznanie wiary autora ma dla czytelnika głęboki wymiar moralny i zobowiązuje, by siebie, jako niewielkiej cząstki stworzenia, nie stawiać w jego centrum. Stała świadomość istnienia Stwórcy i pamięć o przeznaczonym miejscu w całości Jego dzieła są fundamentami prawdy w człowieku i właściwego odniesienia do Boga. Wydaje się, że autor biblijny chciał szczególnie mocno zaakcentować pochodzenie wszechświata z jedynego źródła, jakim jest Bóg, poprzez zastosowanie podwójnego paralelizmu synonimicznego między *przemówił – rozkazał* oraz *zaistniało – powstało*. Objawia się w tym szczególna moc Boga, całkowita zależność od Niego wszelkiego stworzenia oraz konieczność podtrzymywania go w istnieniu ciągłym słowem stwórczym. Benedykt XVI nie pomija owego aspektu *continuum*, mówiąc wcześniej o tym, że stwórczy Rozum zarówno *wprowadza ład*, jak i *kieruje* swym stworzeniem[13].

Ps 19,2: *Niebiosa głoszą chwałę Boga,*
dzieło rąk Jego[14] *nieboskłon obwieszcza.*

W dokumencie cytat ten pojawia się w zestawieniu ze stwierdzeniem, że *cała rzeczywistość wyraża tę tajemnicę*, czyli ukazane wcześniej jej zaistnienie za

---

[11] http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0005_0_04699.html [dostęp 09.05.2011].

[12] E.S. Gerstenberger, *Psalms*, *Part 1 with an Introduction to Cultic Poetry*, FOTL XIV, Grand Rapids – Cambridge 1988, s. 143-144.

[13] Wyraźnie świadczy o tym zastosowanie czasu teraźniejszego w wypowiedzi papieskiej.

[14] Także Ps 9,15; 96,3; Hi 28,27; Ba 3,35; Syr 16,26; 42,15-25.

przyczyną Logosu, który *wprowadza ład i nim kieruje*. Owo „wyrażenie" oznacza więc ukazywanie całym sobą, wszelkimi przejawami swego istnienia i funkcjonowania, które istota rozumna, jaką jest człowiek, może wychwycić i zauważyć. Autor natchniony mówi, co prawda, jedynie o *niebiosach* i *firmamencie*, które ściśle oznaczają niedostępną dla człowieka rzeczywistość pozaziemską[15]. Tymczasem należy je traktować raczej jako sklepienie zawieszone ponad ziemią. Przebywa tam przecież sam Bóg, antropomorficznie kontrolując stworzenie i rządząc nim (Ps 150,1)[16]. Nic tak bardzo, jak właśnie niebiosa, nie pociąga człowieka ku Bogu, świadcząc o Jego wielkości, doskonałości, wszechmocy i wszechwiedzy[17]. Tym bardziej więc poprzez odwołanie do niebios i firmamentu cała ziemia zostaje pociągnięta do oddania tej samej chwały Bogu. Benedykt XVI rozumie zatem oba terminy nie w sensie ściśle egzegetycznym, lecz szerszym, teologicznym, co prawda jako część, lecz najwyraźniejszą stworzenia, które pozostaje w stałym odniesieniu do swego Stwórcy. Werset stanowi przykład podwójnego paralelizmu synonimicznego, tworzonego przez układ par: *niebiosa – nieboskłon/firmament* oraz *głoszą – obwieszcza*, co w oryginale hebrajskim zaznaczono poprzez oba imiesłowy, akcentując tym samym czynność trwałą i dziejącą się w każdej chwili[18]. Zastosowanie obu czasowników jest typową personifikacją istot z natury nierozumnych i nieożywionych. Jest rzeczą oczywistą, że owo głoszenie i obwieszczanie odbywa się wyłącznie w relacji do człowieka odczytującego chwałę Boga ze sposobu funkcjonowania wszechświata, jego porządku, harmonii, doskonałości i własnego miejsca w nim wszelkich jego elementów[19]. Jest to przykład „mowy bezsłownej"[20], lecz tak elokwentnej, że człowiek poprzez samo ich istnienie łatwo odczytuje ich Autora.

Mdr 13,5: *Bo z wielkości i piękna stworzeń*
poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę.

Cytat ten stanowi logiczną konsekwencję rozważań papieskich wynikających z poprzednich tekstów, zwłaszcza ostatniego, w którym zwrócono uwagę na to,

---

[15] Oba wymienione zostają jedynie w Rdz 1,8.14.15.17.20, co pozwala przypuszczać, że autor psalmu odwołuje się właśnie do aktu stworzenia.

[16] G. Ravasi, *Psalmy 1-19 (wybór)*, cz. 1, tłum. K. Stopa, Kraków 2007, s. 313.

[17] M.in. K.H. Bernhardt, *Zur Bedeutung der Schöpfungsvorstellung für die Religion Israels in vorexilischer Zeit*, TLZ 85/1960, kol. 821-824; A. Rose, *Les cieux racontent la glorie de Dieu*, „Questions liturgiques et paroissiales" 38 (1957), s. 299-304.

[18] Jest tu więc obecna idea ciągłego wyliczania pochwalnego Bożej wielkości poprzez wspaniałość samych dzieł stających się jej świadectwem, G. Ravasi, *Psalmy 1-19*.

[19] Szerzej m.in. R. Tournay, *L'écriture des cieux et le Psaume XIX, 2-5 and Notules sur les Psaumes*, [w:] *Alttestmentliche Studien. Festschrift Friedrich Nötscher*, eds. H. Junker, J.N. Botterweck, Bonn 1950, s. 273.

[20] M. Girard, *Les Psaumes 1-50: Analyse structurelle et interprétation*, Montreal – Paris 1984, s. 170.

że głoszenie Bożej chwały przez nierozumny bądź co bądź wszechświat jest możliwe tylko w relacji do człowieka umiejącego tę chwałę Boga zobaczyć poprzez sposób działania całości stworzenia, jego porządku, harmonii oraz doskonałości. Taką też ideę niewątpliwie przekazał Benedykt XVI, przytaczając powyższe psalmy jako poezję prezentującą świat w sposób metaforyczny. Cytat z Księgi Mądrości każe rozumieć ową szansę dostrzeżenia chwały Boga w sposób dosłowny, w ścisłym odniesieniu do możliwości poznawczych człowieka[21]. Idąc dalej tropem zdań papieskich, zauważyć należy, że w Piśmie św. znajduje się zachęta do poznawania Stwórcy poprzez obserwowanie stworzenia, która wynika zapewne najpierw z poznawczych władz człowieka, przez co może on w ogóle nawiązać z otaczającym go środowiskiem jakikolwiek uświadomiony kontakt. Nauczanie Kościoła zostało wsparte przekonaniem autora natchnionego o możności poznawania istnienia Boga w sposób naturalny, nawet bez pomocy Jego objawienia, ze świata stworzonego[22]. Zachęta Biblii, podkreślona przez papieża, ukazuje jednak dalej, że każdy człowiek powinien zająć aktywną postawę w poszukiwaniu właściwych rozumowi ludzkiemu argumentów ze stworzenia na rzecz istnienia Boga, co w kontekście całości dokumentu można nazwać właśnie próbą odczytania mowy stworzenia głoszącego sobą istnienie swego Stwórcy[23]. Harmonia, uporządkowanie i doskonałe funkcjonowanie świata bowiem nie może być dziełem przypadku. Warto zwrócić uwagę na zastosowany przez autora biblijnego zwrot *analogōs*, 'przez podobieństwo', w procesie właściwego poznawania odgrywający rolę wręcz fundamentalną. Ów filozoficzny termin, występujący tylko w tym jedynym tekście biblijnym, wskazuje, że to, co z natury nie-

---

[21] Wymowna jest tu katecheza Jana Pawła II: *To rozumowe poznanie Boga „z rzeczy stworzonych" odpowiada rozumnej naturze człowieka. Odpowiada także pierwotnemu zamierzeniu Boga, który obdarzając człowieka rozumną naturą, chce, aby mógł być przez niego poznawany. „Bóg, przez Słowo stwarzając wszystko i zachowując (por. J 1,3), daje ludziom poprzez rzeczy stworzone trwałe świadectwo o sobie (por. Rz 1,19-20)". Świadectwo to jest dane i równocześnie zadane rozumowi ludzkiemu do odczytania. Poprzez wnikliwe i wytrwałe odczytywanie świadectwa rzeczy stworzonych rozum ludzki skierowuje się ku Bogu – i przybliża się ku Niemu. Jest to niejako droga „wstępująca": po stopniach stworzeń człowiek wznosi się ku Bogu, odczytując świadectwo bytu, prawdy, dobra i piękna, które w tychże stworzeniach jest zawarte. Ta droga poznania, która niejako ma swój początek w człowieku, jego umyśle, pozwala stworzeniu wznieść się ku Bogu. Możemy ją nazywać drogą „wiedzy"* (27.03.1985), por. http://www.apostol.pl/janpawelii/katechezy/bog-ojciec/samoobjawienie-si%C4%99-boga-%C5%BAr%C3%B3d%C5%82em-wiary [dostęp 13.05.2011].

[22] W KKK 47 Kościół naucza, że *jedynego i prawdziwego Boga, naszego Stwórcę i Pana, można poznać w sposób pewny przez pośrednictwo Jego dzieł, za pomocą naturalnego światła rozumu*, także Sobór Watykański I: DS 3004; 3026; Sobór Watykański II, DV 6.

[23] Warto tu podkreślić, że cytat Mdr poszerza wydatnie orędzie biblijne, kierując je do pozahebrajskiego kręgu kulturowego, nastawionego znacznie bardziej na słuchanie niż widzenie i kontemplację, B. Poniży, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, BPN 17, Poznań 2000, s. 165-166. Benedykt XVI zaprasza tym samym czytelników wszystkich kultur do odkrywania myśli biblijnej, czyniąc ją jakby księgą świętą całego świata.

poznawalne, można sobie przybliżyć poprzez analogię do rzeczywistości znanej. Jest to jednak proces o wiele szerszy niż proste porównanie jednej rzeczywistości do drugiej[24]. To, co mogłoby stać się pewną trudnością poznawczą, zachęca zarazem do odkrywania objawienia głównie z ksiąg biblijnych jako pomocy we wszystkich sytuacjach, w których ludzki umysł mógłby zawodzić lub sprowadzić na manowce[25]. Owa zachęta do czerpania z bogactwa objawienia wynika *implicite* z przytoczenia cytatu Mdr 13,5 przez Benedykta XVI.

III. STWORZENIE CZŁOWIEKA (9)

Fragment Rdz 1,27 to jeden z najbardziej fundamentalnych tekstów Starego Testamentu. Cytat ów został w dokumencie poprzedzony wywodem o rzeczywistości stworzonej, zrodzonej ze Słowa, będącej Jego dziełem, istniejącej po to, by Mu służyć. Jest ona także miejscem rozgrywającej się historii miłości Boga i Jego stworzenia, co swą pierwszą przyczynę i ostatecznie dopełnienie znajduje w zbawieniu człowieka. Dzieje zbawienia pozwalają odkryć, że pozycja człowieka w świecie stworzonym jest absolutnie wyjątkowa, niepowtarzalna i szczególna:

Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz,
na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę

Przywołując ten cytat, papież zwraca uwagę, że wyjątkowość i niepowtarzalność człowieka czerpie swe źródło z tego, że został stworzony przez Boga inaczej niż pozostałe istoty. Żadna bowiem z nich nie nosi w sobie znamienia podobieństwa do Stwórcy. W adhortacji Benedykta XVI fundamentalnymi znamionami owego podobieństwa są: wartość własnego ciała, dar rozumu, wolności i sumienia[26]. Cytując tekst Międzynarodowej Komisji Teologicznej, papież przypomina, że *każdy człowiek obdarzony sumieniem i poczuciem odpowiedzialności odczuwa wewnętrzny impuls, by czynić dobro*[27]. Wskazuje on tym samym, że potrzeba ta jest zarazem argumentem potwierdzającym istnienie rozumu, wolności działania oraz sumienia. Wydatnie zostaje tym samym rozszerzone tradycyjne pojęcie

---

[24] H. Lyttkens, *The Analogy between God and the World. An Investigation of Its Background and Interpretation of Its Use by Thomas of Aquino*, Uppsala 1952, passim.

[25] Co zresztą stało się udziałem pogan, a czego krytykę autor natchniony przeprowadza, por. B. Poniży, *Księga Mądrości*, s. 169-170.

[26] O ich istnieniu wnioskować można z samego tekstu biblijnego poprzez fakt, że Bóg kieruje do człowieka swe słowo, przyjmując milcząco, że ten jest w stanie po prostu je zrozumieć i przyjąć, jakkolwiek jeszcze nie odpowiada na nie własnym językiem, także K.A. Mathews, *Genesis 1-11:26. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 1A, Nashville 1996, s. 164-172.

[27] Dokument *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, n. 39, Watykan 2009.

podobieństwa do Boga. Obejmuje ono nie tylko statyczne „posiadanie" właściwej ludzkiej naturze cielesności, rozumu i wolnej woli, lecz dynamiczne funkcjonowanie sumienia, co wyraża się w stałej chęci czynienia dobra, zakodowanej przez Boga w człowieku. Owa dyspozycja jest także przejawem działania człowieka w ramach prawa naturalnego jako fundamentalnego wymogu moralnego. Jego zaś wyrazem jest najbardziej podstawowe pragnienie szacunku dla każdego ludzkiego życia i konieczność chronienia go właśnie dla wartości jego samego[28]. Warto podkreślić, że ludzkie możliwości ukazane są tu w kategorii daru, co znów budzić powinno postawę wdzięczności i docenienia wielkości samego siebie przez człowieka. Chyba nie bez znaczenia jest także, że w dokumencie papież przytacza cały cytat wraz z podziałem na płeć człowieka, dając jednoznacznie do zrozumienia, że dar Boga skierowany jest do obu płci w równej mierze zarówno co do jakości, jak i zakresu[29].

IV. REALIZM SŁOWA (10)

Wprowadzeniem w kolejny tekst starotestamentowy jest wpierw stwierdzenie nieprzemijalności Boga. Powoduje to z kolei solidność i trwałość wznoszącego budowlę swego życia człowieka. Słowo Boże powinno skłonić współczesny świat do zmiany własnej koncepcji realizmu, ponieważ jedyną dopuszczalną jego formą jest rozpoznanie w nim fundamentu wszelkiej rzeczywistości stworzonej. Jest to tym bardziej widoczne, że bardzo nietrwałe są podstawy współczesnej ludzkiej egzystencji i jej nadzieje. Jeśli ograniczają się jedynie do posiadania, przyjemności i władzy – nie zaspokoją najgłębszych pragnień ludzkiego serca. Jedynie Boże słowo może stanowić solidny fundament wówczas, gdy zabraknie ludzkich pewników. Potwierdzeniem tego stanowiska jest kolejny cytat:

Ps 119,89-90: *Słowo Twe, Panie, trwa na wieki,*
niezmienne jak niebiosa.
Wierność Twoja z pokolenia na pokolenie;
umocniłeś ziemię, i trwa.

Uwypuklony w treści dokumentu przez Benedykta XVI aspekt wieczności i niezmienności słowa Bożego jest także centrum zainteresowania samego autora

[28] O podobieństwie do Boga jako powołaniu człowieka wpierw do opanowania „wewnętrznej zwierzęcości" mówi m.in. A. Wénin, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-2,4*, Lire la Bible, Paris 2007, s. 40-48. W świetle rozważań Benedykta XVI jednym z fundamentalnych elementów tej walki jest wsłuchanie się w Boże słowo prowadzące ku pełni człowieczeństwa.

[29] Znajduje to pełne potwierdzenie w zapożyczeniach tekstu u Mt 19,4; Mk 10,6 oraz Ga 3,28, egzegeza u V.P. Hamiltona, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, NICOT, Grand Rapids 1990, s. 147-149.

natchnionego w prezentowanym wersecie. Sławi on Boga przede wszystkim za Jego bezwzględną wierność raz złożonym deklaracjom[30]. Warto szczególnie podkreślić formę bezpośredniego odniesienia psalmisty do Boga, co wynika niezawodnie z jego osobistego przekonania i doświadczenia życiowego. Słowa te są głęboko przemedytowane i traktowane jako przeświadczenie niezawodne, a wyznający je człowiek zdolny jest oprzeć się wszelkim zakusom i przeciwnościom losowym, jakie napotyka na drodze swego życia[31]. Papież akcentuje tu szczególnie możliwe rozczarowania, niepewność wszystkiego, co doczesne, nietrwałe i opatrzone błędami mogącymi nieraz mocno naznaczyć egzystencję człowieka nihilizmem, agnostycyzmem i zwątpieniem. Nie można jednak pominąć tego, że nie chodzi tu o wieczność samego Boga, lecz właśnie Jego słowo, czyli to, z czym kieruje się On bezpośrednio do człowieka, wlewając mu nadzieję, iż wobec kruchości jego egzystencji oparcie się na jego słowie jest najlepszym z możliwych rozwiązań[32]. Tak właśnie dzieje się według myśli obu wersetów: ponieważ słowo Boże jest wieczne, On sam jego mocą nieustannie podtrzymuje stworzony przez siebie świat[33], co daje człowiekowi nadzieję pośród własnej przemijalności. Nie bez kozery papież przywołuje także urywek mowy Jezusa z Mt 7,24 o budowaniu domu na skale.

Ps 119,114: *Ty jesteś obrońcą moim i moją tarczą:*
pokładam ufność w Twoim słowie.

Cytując ów werset psalmu, Benedykt XVI wyraźnie sugeruje postawę zaufania człowieka wobec stałości i niezmienności Bożego słowa. Zdecydowanie wynika ono z codziennego doświadczenia człowieka, który nie powinien opierać się na nietrwałych podstawach świata stworzonego, ciągle się zmieniającego i niezdolnego do zagwarantowania ludzkości poczucia pewności i pokoju serca. Właśnie owo codzienne doświadczenie człowieka, jak sugeruje papież, powinno skłaniać do głębokiego zaufania[34], następnie również do wdzięczności i chwale-

---

[30] S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, [w:] *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. VII, cz. 2, Poznań 1990, s. 510.

[31] Pewność ta wynika właśnie z przekonania o niezmienności Bożych wyroków, jak sam Bóg jest wieczny, S. Terrien, *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary*, CEC, Grand Rapids 2003, s. 802.

[32] W tekście psalmu w. 89-90 należą do części wychwalającej Boga jako dawcę przede wszystkim Tory będącej fundamentem ludzkiego postępowania, E.S. Gerstenberger, *Psalms, Part 2 and Lamentations*, FOTL XV, Grand Rapids – Cambridge 2001, s. 313; J.L. Mays, *The Place of the Torah-Psalms In the Psalter*, JBL 106/1987, s. 3-12.

[33] T. Booij, *Psalm 119,89-91*, Bib 79/1998, s. 539-541.

[34] Ufność zostaje tu wyrażona w zwrotach do Boga jako „obrońcy" (w samych psalmach jeszcze w: 3,4; 7,11; 18,3.31.36; 28,7; 33,20; 35,2; 47,10; 59,12; 76,4; 84,10.12; 89,19; 115,9-11 oraz 144,2) i „tarczy" (w Księdze Psalmów to: 10,11; 13,2; 17,8; 18,12; 19,7.13; 22,25; 27,5.9; 30,8; 31,21; 32,7; 38,10; 44,25; 51,11; 54,2; 55,13; 61,5; 64,3; 69,18; 81,8; 88,15; 89,47; 91,1; 101,5;

nia Boga z jednej strony dlatego, że świat stworzony nie umożliwia spełnienia wszelkich oczekiwań ludzkich, z drugiej zaś dlatego, że spełnienie to leży jedynie w Stwórcy wszelkiej rzeczywistości materialnej. Ponadto ufne zwrócenie się ku Bogu świadczy, że człowieka nie można zamknąć jedynie w rzeczywistości materialnej, lecz swoją strukturą duchową wykracza on daleko poza materię, w której funkcjonuje na co dzień. Ufając Bogu, może sobie wreszcie mocno i osobiście to uprzytomnić[35].

V. CHRYSTOLOGIA SŁOWA (11-12)

Najwięcej przytaczanych w dokumencie cytatów starotestamentowych znajduje się właśnie w tym punkcie adhortacji. Nie dziwi to, gdyż w teologii Nowego Testamentu właśnie Chrystus jako ostateczne Słowo Boga postawiony został w centrum ekonomii zbawienia, na co wskazuje przede wszystkim tekst Hbr 1,1-2. Ukazuje to nową perspektywę rzeczywistości jako dzieła Trójcy Przenajświętszej dokonanego za pośrednictwem słowa Bożego. Ów decydujący etap poprzedza jednak całe, długie stadium przygotowawcze, ukazane w Starym Testamencie, jawiącym się jako historia, w której Bóg przekazuje swoje słowo. Pierwszym znamiennym tego wyrażeniem jest fraza

Rdz 15,18: *Wtedy to właśnie Pan zawarł przymierze z Abramem, mówiąc:*
Potomstwu twemu daję ten kraj,
od Rzeki Egipskiej aż do rzeki wielkiej, rzeki Eufrat…

Przytoczony przez papieża cytat nie pojawia się przypadkowo, jakkolwiek już wcześniej Bóg kierował swe słowo do Abrahama (Rdz 12,1-3). Tutaj jednak zapowiada ono formalne zawarcie przymierza między Bogiem a protoplastą narodu wybranego i decyduje o tym. Akt ów funduje jeden z kamieni milowych historii, którą odtąd każdy Izraelita zaliczy do własnego dziedzictwa religijnego i narodowego. Słowo Boże – obok formalnego rytuału kultycznego (w. 17) – stało się fundamentalnym czynnikiem przymierza[36]. Co więcej, stało się nośnikiem

---

102,3; 104,29; 119,19; 139,15; 143,7). W w. 114 ufność ta jest odpowiedzią wierzącego na dotykające go prześladowania ze strony złoczyńców (w. 115), jednak można werset traktować w znacznie szerszym kontekście dotyczącym ufności o charakterze generalnym, H.-J. Kraus, *Psalms 60-150. A Commentary*, Minneapolis 1989, s. 418.

[35] J. Schreiner, *Leben nach der Weisung des Herrn: Eine Auslegung des Ps 119*, [w:] *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festschrift H. Groß*, Hg. E. Haag, F.L. Hoßfeld, SBS 13, Stuttgart 1986, s. 395-424.

[36] K.A. Mathews, *Genesis 11:27-50:26. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 1B, Nashville 2005, s. 176. Warto dodać, że uroczysty charakter Bożego zapewnienia wprowadzony został formułą *W tym dniu*, częstą w podobnych przypadkach (np. Rdz 7,1; Wj 13,8; 14,30; 19,1; Pwt 31,22).

treści zobowiązującej dla Boga, który zapewnił partnera układu, że wywiąże się z obietnicy nadania ziemi w określonych granicach jako przestrzeni nowego życia Abrahama[37]. Jest to ziemia, na której ma czcić Boga. Jednocześnie w życiu Abrahama rozpoczyna się nowy etap, o którym w stopniu całkowitym i w sposób zupełnie arbitralny decydować ma Bóg. Decyzja o całkowicie nowej egzystencji bohatera wiary Izraela została zakomunikowana za pomocą słowa Bożego, będącego pierwszorzędnym czynnikiem formującym nowy byt Abrahama. Bóg zaś ukazuje się poprzez swe słowo jako absolutny suweren zarówno historii, ziemi, jak i ludzkiej egzystencji, i to w zakresie indywidualnym oraz społecznym jako Pan narodów[38].

Pozostała grupa cytatów ukazuje także kolejne etapy Bożego objawienia za pomocą słowa przez pryzmat przymierza: zawartego z Mojżeszem (Wj 24,8) i zwłaszcza w kontekście uniwersalistycznym (Ps 22,28-29; 96,1-3; Iz 2,1-4; Jr 3,17). Dzięki temu wypowiedziane w czasach narodu wybranego słowo Boże przybliża się najbardziej do kontekstu chrystologicznego, co uzasadnia zastosowanie wspomnianych słów biblijnych właśnie w tym punkcie adhortacji. Wszystkie one podane zostały w konstytucji *Dei Verbum* w punkcie 14 Soboru Watykańskiego II, dlatego nie należą ściśle do dziedzictwa interesującego nas dokumentu. Ich szczegółowe omówienie nie jest zatem konieczne w tym artykule.

W punkcie 12 *Verbum Domini*, w dalszej prezentacji chrystologii słowa Bożego dochodzimy do bardzo trudnego urywka z Iz 10,23, cytowanego przez papieża w wersji Septuaginty. Cytat ów w adhortacji przywołany został w niezwykle pozytywnym kontekście wskazanym już przez tradycję patrystyczną i średniowieczną, która podkreśla część wypowiedzi proroka akcentującą fakt, że Bóg *krótkim uczynił swe słowo*. Wersja Septuaginty została następnie zacytowana w Nowym Testamencie przez Rz 9,28 dla ukazania – zdaniem papieża – zapowiadanych w Starym Testamencie nowych dróg Bożych. Benedykt XVI wykorzystał oba teksty, aby objaśnić tajemnicę narodzenia Jezusa Chrystusa, odwiecznego Słowa, Logosu, które stało się *tak małe, że zmieściło się w żłobie. Stało się dzieckiem, aby Słowo było dla nas uchwytne*. Dzięki temu zaistniało w widzialnym obliczu Jezusa z Nazaretu. Jednak problem interpretacyjny jest znaczny właśnie ze względu na całkowicie różny – od sugerowanego w dokumencie – kontekst wypowiedzi proroka:

Iz 10,23: *ponieważ słowo skrócone uczyni Bóg w całym świecie*

Warto podkreślić, że zarówno oryginał hebrajski tekstu biblijnego, jak i jego grecki odpowiednik w Septuagincie wspominają również o niekorzystnym dla

[37] Słowo w formie uroczystej deklaracji jest tu pojęte jako jeden z trzech konstytutywnych elementów przymierza, obok bezwarunkowości i daru ziemi oraz potomstwa, V.P. Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 438.

[38] J. Cazeaux, *Le partage de minuit. Essai sur Genèse*, LD, Paris 2006, s. 248-253.

przedstawicieli narodu wybranego powszechnym zniszczeniu przez Boży gniew, jakkolwiek niewielka część ludu zostanie ocalona. Nie można także pominąć faktu, że grecki termin *logos* pojawia się w w. 22-23 nie jako odpowiednik hebr. *dābār*, lecz *kilājôn* (w. 22) oraz *kālâ* (w. 23), a oba te słowa oznaczają *zniszczenie*, *dopełnienie* decyzji, która została definitywnie podjęta[39]. Wersja grecka zawiera tu odpowiednik *logon syntetēmenon*, 'słowo skrócone'. W ten sposób tłumacz najprawdopodobniej uszczegółowił sens pierwowzoru hebrajskiego, akcentując samą decyzję Boga, nie zaś fakt, który stał się jej skutkiem[40]. Nie można jednak pominąć Pawłowego rozumienia tego tekstu, o czym wspomina papieska adhortacja. List do Rzymian bazuje na wersji Septuaginty, w której Reszta – w myśl wersetu hebrajskiego mająca powrócić do Boga Izraela (Iz 10,22) – zostanie po prostu zbawiona (*sōthēsetai*), co naturalnie łączy się z teologią Apostoła narodów o nadziei przeniesionej z Ziemi Obiecanej na wiarę w Jezusa Chrystusa. W ten sposób złowieszcza zapowiedź Izajasza nie zostaje ograbiona ze swego pierwotnego kontekstu. Daje natomiast nadzieję tym spośród społeczności Izraela, którzy pozostają wierni Bogu, a zwłaszcza tym, którzy poprzez wiarę dołączają do owej „Reszty", dla której przeznaczone jest zbawienie. W tym świetle *logon syntemnōn* w Rz 9,28 nie oznacza nic więcej, jak głoszoną ewangelię. To właśnie zostało nieodwołalnie postanowione[41]. W kontekście teologicznym, podejmowanym przez papieża, występuje zaś odniesienie do nieodwołalnej decyzji Boga, że Słowo stanie się Człowiekiem, legnie w żłobie jako maleńkie Dziecię, by ostatecznie przyjąć oblicze Jezusa z Nazaretu[42].

Kolejny tekst Starego Testamentu zostaje zacytowany przez dokument w szerokim kontekście teologicznym, ponieważ nawiązuje do zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Papież mówi obecnie o Nim jako Słowie wcielonym, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, stającym się Panem wszystkiego, Zwycięzcą, Pantokratorem i źródłem zjednoczenia wszelkiego stworzenia. W ten sposób jawi się Chrystus jako „światłość świata", świecąca nieprzerwanie w ciemności. Papież sugeruje, że ku temu wydarzeniu prowadzi ostatecznie pełne znaczenie Ps 119,105:

---

[39] Historycznym wypełnieniem tej decyzji według wielu komentatorów był najazd Sennacheryba, króla Asyrii na Judę w roku 701 przed Chr., na ten temat m.in. J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 19, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2000, s. 257-258.

[40] Na takie tłumaczenie LXX wpłynęło zapewne zawarcie w oryginale hebrajskim czasownika *chāraṣ*, 'postanowić, zdecydować', co w stemie nip'al daje „to, co postanowione", P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 129; J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, NICOT, Grand Rapids 1986, s. 271.

[41] G.K. Beale, D.A. Carson (red.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids 2007, s. 649.

[42] *VD* 12, s. 20.

Twoje słowo jest lampą dla moich kroków
i światłem na mojej ścieżce.

Dalej mówi o Chrystusie, osobowym Słowie zmartwychwstałym jako ostatecznym i koniecznym świetle na drodze ludzkiego życia, dzięki któremu wszyscy przyjmujący Go żyją w światłości (12)[43].

W oczywisty sposób psalmista nie identyfikuje słowa Bożego z Jezusem Chrystusem, którego w swoich czasach nie mógł przecież znać, jednakże zapisany tekst stanowi doskonały wstęp do rozważań natury egzystencjalnej i teologicznej[44]. W ten sposób autor ukazuje przede wszystkim swój osobisty, bliski związek z Bożym słowem, którym pragnie się kierować w każdym dniu swego życia. Z drugiej strony naturą samego słowa Bożego jest permanentne wchodzenie w relację ze światem. Po to bowiem Bóg je wypowiada, by służyło jego dobru, choć tu już należy mówić o świecie wyłącznie ludzkim, zdolnym nawiązać z nim współpracę. Przez zastosowanie paralelizmu światło – lampa wskazuje psalmista na fundamentalną rolę słowa jako tego, które wyjaśnia, pozwala rozumieć lepiej sens, a także wszelkie przejawy ludzkiej egzystencji, i nadaje jej słuszny kierunek[45]. Czyni to w dwojaki sposób: ostrzegając przed tym, co złe, grzeszne lub niebezpieczne, oraz wskazując dobrą, tzn. akceptowaną przez Boga, drogę ludzkiego rozwoju. Nie chodzi więc jedynie o spekulacje naukowe, teoretyczne lub dogmatyczne, a także kontemplację piękna treści słowa. Ważniejsze są konkretne pouczenia, dzięki którym można postępować zgodnie z wolą Bożą[46]. Bez słowa zatem nie byłoby możliwe życie według Bożego projektu[47]. Nie wystarczy tu jedynie istnienie samego prawa naturalnego, lecz konieczne są konkretne wskazania objawienia Boga, które przekazuje On właśnie przez swe słowo. Czyni to jednak Bóg nie tylko w skali globalnej, z myślą o tzw. „ludzkości", lecz także o każdym człowieku z osobna. Na ten właśnie aspekt istnienia człowieka wskazuje autor, któremu o wiele bliższe jest owo osobiste działanie słowa[48]. Dlatego

---

[43] Papież idzie tu za wizją chrześcijańską, widzącą w słowie Bożym nie restrykcyjną regułę autorytetu kanonicznego nadanego jedynie teologii wywodzonej ściśle ze słowa pisanego, lecz całej teologii związanej z osobą Jezusa Chrystusa, S. Terrien, *The Psalms*, s. 802.

[44] *De facto* widzi on w słowie przede wszystkim Torę, czyli prawo pojmowane jednak szeroko, jako pouczenia i przykazania, S. Łach, *Księga Psalmów*, s. 510.

[45] Autor najprawdopodobniej nawiązuje tu do kolumny ognia oświetlającej drogę ludowi w czasie wędrówki do Ziemi Obiecanej oraz do menory świątynnej będącej symbolem stałej obecności Boga zarówno w świątyni, jak i w życiu każdego wiernego Izraelity.

[46] http://www.studylight.org/com/mhc-com/view.cgi?book=ps&chapter=119 [dostęp 17.05.211].

[47] Na tej właśnie podstawie autor może zaliczyć siebie do „sprawiedliwych" członków społeczności narodu, H.-J. Kraus, *Theology*, s. 161-162.

[48] W Prz 6,23 zaznaczył autor jedynie obiektywne działanie słowa Bożego jako światła, lecz nie w osobistej relacji do ludzkiego życia. To jednak z kolei uwypukla jego naturę bardziej niż rolę w życiu jednostki.

analizowany werset należy interpretować nie jako przedstawianie przez słowo różnych wariantów ludzkiego życia, które można przedsiębrać, lecz towarzyszenie Boga w drodze, którą człowiek już obrał i na której stara się ułożyć swe życie w świetle Bożych wymogów[49]. W stwierdzeniu tym odnaleźć można łatwo również osobisty szacunek autora do wartości pouczeń słowa Bożego jako tego, które człowiek uznaje za fundament swego postępowania. Tej właśnie roli – w myśl adhortacji – najlepiej w czasach Nowego Testamentu podejmuje się Jezus Chrystus, wcielone Słowo Boga.

VI. PROWADZENIE DIALOGU Z BOGIEM JEGO SŁOWAMI (24)

Kolejne teksty, do których odwołuje się papieski dokument, podane zostały w nieco dłuższych sekwencjach, zgodnie z tytułem obecnie omawianego punktu. Jeśli bowiem prowadzić dialog z Bogiem, trudno czynić to za pośrednictwem jedynie pojedynczych wersetów. Dlatego papież przywołuje tu całe perykopy. Wprowadzeniem do nich jest przypomnienie o przygotowawczej roli słowa Bożego do osobistej rozmowy człowieka z Bogiem, gdy On sam podaje konkretny sposób prowadzenia z Nim dialogu. Szczególnie uprzywilejowanym przykładem tekstów modlitewnych jest z oczywistych względów Księga Psalmów, rzucająca światło na różne aspekty ludzkiego życia, które dzięki niej mogą zostać przemienione w drogę ku Bogu. Psalmy pomagają przede wszystkim wyrazić bogactwo ludzkich uczuć, zwłaszcza tych, które odzwierciedlają różne stany cierpienia. Obok nich znajduje się jednak w Piśmie Świętym wiele tekstów mogących pomagać człowiekowi w formułowaniu modlitwy do Boga. Benedykt XVI wymienia tu trzy: Wj 33,12-16 jako przykład modlitwy wstawienniczej, Wj 15 i Jr 20,7-18. W pierwszym przypadku za modlitwę wstawienniczą w ścisłym sensie uznać należy jedynie w. 13b, w którym Mojżesz rzeczywiście prosi za ludem podążającym do Ziemi Obiecanej[50]. Podobnie potraktować można także boskie zapewnienie, że osobiście pójdzie On w dalszą drogę z Mojżeszem i całym ludem (w. 14)[51]. Stała obecność

---

[49] J. Goldingay, *Psalms 3: Psalms 90-150*, BCOT: *Wisdom and Psalms*, T. Longman III (wyd.), Baker Academic, Grand Rapids 2008, s. 420-421.

[50] Czyni to ze względu na świadomość swej wartości w oczach Bożych, co daje mu poniekąd prawo do błagania za lud ze względu na siebie samego i swą wierność Bogu, por. J. Lemański, *Księga Wyjścia*, NKB, t. II, Częstochowa 2009, s. 628-629. Mojżesz przeciwstawia się wcześniejszemu Boskiemu odrzuceniu tego ludu ze względu na jego grzeszność (32,7; 33,1), nazywając Izraela ciągle *ludem Pana*, W.H.C. Propp, *Exodus 19-40. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 2A, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2006, s. 603.

[51] Jest to zatem całkowite odnowienie wcześniejszej relacji Bóg – Jego lud i powrót do pierwotnej idei osobistego prowadzenia ludu do Ziemi Obiecanej (3,8.12.17), por. D.K. Stuart, *Exodus. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 2, Nashville 2006, s. 701.

ma być także dowodem, że Pan darzy swój lud życzliwością, co nie jest bez znaczenia, ponieważ rozmowa przywódcy ludu z Bogiem odbywa się w szerokim kontekście grzechu bałwochwalstwa, przez co naród wybrany zasłużył sobie na całkowite wytępienie, nie zaś na łaskawe towarzyszenie mu przez Boga. Dalej papież przypomina słynny tekst Wj 15 będący pieśnią radości z powodu zwycięstwa. Na specjalną uwagę zasługują tu formuły wychwalania i wdzięczności odnoszone bezpośrednio do Boga i Jego wielkości (w. 1-3.6.11.18.21)[52]. Wreszcie trzeci przywołany przez Benedykta XVI tekst to przykład skargi podczas pełnienia misji prorockiej, co wyraża z kolei Jr 20,7-18. Jest to typ skargi osobistej, skierowanej paradoksalnie przeciw Bogu, który włożył na barki proroka zadanie – jego zdaniem – zbyt ciężkie, nie udzielając mu stosownej pomocy i siły do sprostania tak trudnemu powołaniu[53]. Prorok jest zmuszony obwieszczać słowa Boga, wywołując czynny opór, urąganie i będąc pośmiewiskiem lub wręcz prowokując nieprzyjaciół do pozbawienia go życia (w. 7-8.10)[54]. Na nic zdała się próba zdezerterowania i porzucenia misji prorockiej, ponieważ Bóg sam zaczął ścigać swego sługę, dorzucając mu nowe cierpienia, także fizyczne (w. 9)[55]. Upadek ducha jest tak wielki, że Jeremiasz przeklina dzień swych narodzin (w. 14-19)[56]. Nie są w stanie wzmocnić go nawet krótkie chwile radości i uwielbienia Boga (w. 11-13). Podając ów przykład, autor dokumentu nasuwa czytelnikowi zdecydowanie odważny przykład modlitwy, w której można nawet zaatakować Boga – oczywiście przy zachowaniu postawy pełnej pokory i szacunku – a jednak prosić Go o większe wsparcie w walce o własne życie.

Papież zwraca przy tym uwagę, że włączając teksty biblijne w swoją modlitwę, człowiek kieruje do Boga Jego własne słowa, co nadaje charakter na wskroś dialogiczny z jednej strony całemu objawieniu chrześcijańskiemu, z drugiej zaś całej egzystencji człowieka, kierującego się do swego Boga. Bóg z kolei mówi, słucha oraz wzywa i porusza ludzkie życie. Taka obustronna relacja powoduje wreszcie, że w świetle słowa Bożego całe życie człowieka upływa pod znakiem powołania do wspólnoty z Nim.

---

[52] Szerokie omówienie egzegetyczne całości passusu m.in. G.W. Coats, *The Song of the Sea*, CBQ 31 (1969), s. 1-17; M. Howell, *Exodus 15,1-18. A Poetic Analysis*, ETL 65 (1989), s. 5-42; R.D. Patterson, *The Song of Redemption*, WTJ 57 (1995), s. 453-461.

[53] Jako kontynuacja odrzucenia próby odmowy wyrażonej już w 1,7, także J.R. Lundbom, *Jeremiah 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 21A, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1999, s. 852-858.

[54] J.A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, Grand Rapids 1980, s. 459-461.

[55] M.in. F.B. Huey Jr., *Jeremiah, Lamentations. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 16, Nashville 1993, s. 192.

[56] Egzegeza P.C. Craigie, P.H. Kelley, J.F. Drinkard, *Jeremiah 1-25*, WBC 26, Dallas 1991, s. 279-280.

VII. GRZECH JAKO NIESŁUCHANIE SŁOWA BOŻEGO (26)

Obecny punkt adhortacji stawia w centrum zainteresowania wolność człowieka, który doświadcza jej w stopniu tak wielkim, że może nawet nie nawiązać z Bogiem dialogu Przymierza, do którego został stworzony. Przyczyną takiej odmowy jest grzech tkwiący w człowieku, o czym słowo Boże wspomina, i to dosyć często. Zarówno bowiem w Starym, jak i w Nowym Testamencie, czytelnik odnajduje swoistą definicję grzechu jako niesłuchanie słowa wypowiadanego przez Boga, co ostatecznie może nawet zerwać Przymierze oraz zamknąć człowieka na zapraszającego go do wspólnoty Boga. Jako przykłady wymienia papież liczne cytaty biblijne: Pwt 28,1-2.15.45; 32,1; Jr 7,22-28; Ez 2,8; 3,10; 6,3; 13,2; Za 3,8[57]. Należy jednak zaznaczyć, że nie wszystkie z nich dotyczą grzechu. Otóż Pwt 28,1-2 stanowi zachętę do posłuszeństwa słowu Bożemu, co *de facto* równoznaczne jest z wypełnianiem wszystkich Jego poleceń. Obietnicą jest wywyższenie ponad wszystkie narody ziemi (w. 1) oraz cała seria błogosławieństw, wymienionych w w. 1-14 pod warunkiem wszakże pełnego posłuszeństwa zaleceniom skierowanym do ludu[58]. Można jedynie wnosić, że postawa przeciwna oznacza grzech nieposłuszeństwa z wszelkimi tego konsekwencjami. Z kolei w. 15 jest ostrzeżeniem przed taką właśnie postawą, czemu towarzyszy groźba skutków, jakie spadną na winowajców, a jakie z detalami przedstawiają w. 26-44[59]. Wreszcie w. 45 akcentuje przede wszystkim skuteczność kar, jakie na pewno dotkną łamiących Boże polecenia ogłoszone przez Mojżesza w imieniu Boga[60]. Fragment Pwt 32,1 jest wezwaniem do słuchania słowa głoszonego także przez Mojżesza w lirycznym kantyku podsumowującym dotychczasowe (i przyszłe) dzieje ludu[61]. Dopiero tekst Jr 7,22-28 jest właściwym przykładem nieposłuszeństwa ludu głosowi Boga, co obwieszcza zdecydowanie i bezpośrednio prorok Pański, mówiąc o całym okresie, jaki upłynął od zasiedlenia ziemi aż do czasów jemu współczesnych. W w. 23 Jeremiasz przypomina ów generalny nakaz Mojżesza dotyczący konieczności słuchania słowa Bożego[62], zaś w. 24 wymienia aż cztery formy nieposłuszeństwa, stosując szyk dopełniający:

---

[57] Por. przypis 78, s. 39.

[58] Ważne jest tu właśnie zastosowanie formuły warunkowości, por. H.W. Gilmer, *The If-You Form in Israelite Law*, SBLDS 15, Missoula 1975, s. 78-80.

[59] J.G. Gammie, *The Theology of Retribution in the Book of Deuteronomy*, CBQ 32 (1970), s. 1-12.

[60] Co jednak wskazuje, że Bóg ma cały czas pełną kontrolę nad ich skalą, kierunkiem działania i skutkami, D.L. Christensen, *Deuteronomy 21:10-34:12*, WBC 6B, Dallas 2002, s. 693.

[61] Wezwanie to jednak jest wstępem do prezentacji klasycznego dla tekstów prawniczych rzeczownika *rîb*, 'proces', co z kolei wskazuje na niezaprzeczalną winę zbuntowanego ludu względem swego Boga, jak to prezentują m.in. Pwt 4,25-31; 30,19; 31,28; Iz 1,2; Jr 6,19; 22,29; Mi 1,2, E.H. Merrill, *Deuteronomy. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 4, Nashville 1994, s. 409.

[62] W przeciwieństwie do nic niewnoszących a permanentnych ofiar składanych w świątyni, A. Strobel, *Jeremias, Priester ohne Gottesdienst? Zu Jer 7,21-23*, BZ 1 (1957), s. 514-224.

Ale nie usłuchali ani nie chcieli słuchać
i poszli według zatwardziałości swego przewrotnego serca;
odwrócili się plecami, a nie twarzą.

Taki układ treści wskazuje przede wszystkim na niekwestionowaną winę oskarżonego ludu, który – zdaniem proroka – w całości jest odpowiedzialny za to, że stoi już na skraju katastrofy[63]. Nie wynika to jedynie z ludzkiego błędu czy słabości, lecz złośliwości i zatwardziałości postawy, świadomego odrzucenia wołania proroków posyłanych nieustannie przez Boga dla ostrzeżenia przed zgubnymi skutkami odrzucenia Jego słowa (w. 25). Kolejny w. 26 znów przypomina o tym samym oskarżeniu:

Lecz nie usłuchali Mnie ani nie nadstawiali swych uszu.
Uczynili twardym swój kark, stali się gorszymi niż ich przodkowie.

Tu jednak autor nie poprzestaje na ogólnym stwierdzeniu zatwardziałości słuchaczy, jak w w. 24, lecz wspomina o stopniowym pogrążaniu się w niej w ciągu dziejów przez dodawanie kolejnych grzechów i przykładów nieposłuszeństwa[64]. Dlatego sam Bóg zapowiada prorokowi, że nawet obecnych jego słów naród nie posłucha (w. 27), co zostanie spuentowane ostatecznym oskarżeniem o niesłuchanie słowa Bożego z własnej winy (w. 28)[65]. W Ez 2,8 prorok zostaje wezwany do okazania pełnego posłuszeństwa przez symboliczne spożycie zwoju księgi z zapisanym słowem Bożym. Jest to całkowitą odwrotnością postawy powszechnego buntu ludu[66]. W 3,10 widnieje znów zachęta skierowana jednak wyłącznie do proroka[67], w 6,3 znajduje się zapowiedź całkowitego zniszczenia kraju izraelskiego wskutek nieposłuszeństwa[68], podobnie jak w 13,2, odczytać można wezwanie skierowane do fałszywych proroków wypowiadających się nie w imieniu Boga, lecz we własnym. Skutkiem tego stało się zwodzenie wielkich rzesz ludu na manowce wiary i oddalenie ich od wierności prawu Bożemu[69]. Wreszcie cytat Za 3,8 zawiera kolejną zachętę do arcykapłana Jozuego i jego

---

[63] J.A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, s. 289.

[64] Także 17,23; 19,15 oraz F.B. Huey Jr., *Jeremiah, Lamentations*, s. 109.

[65] Echo podobnego zachowania notują także 2,30; 4,3 oraz 6,8, L.C. Allen, *Jeremiah. A Commentary*, OTL, Louisville – London 2008, s. 103.

[66] Podobną postawę prezentował już wcześniej Jeremiasz (15,16), por. również L.C. Allen, *Ezekiel 1-19*, WBC 28, Dallas 1994, s. 40.

[67] Posłuszeństwo w ten sposób okazane stanowić będzie podstawę całej misji proroka wobec wygnańców, D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*, NICOT, Grand Rapids – Cambridge 1997, s. 129-130.

[68] H.G. Reventlow, *Wächter über Israel*, BZAW 82, Berlin 1962, s. 29 (27-34).

[69] Szersze przedstawienie relacji proroków obu typów m.in. F.L. Hoßfeld, I. Meyer, *Prophet gegen Prophet: eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten*, BBB 9, Fribourg 1973, s. 113-143.

doradców, dzięki którym spełni się obietnica dania oczekiwanego Pomazańca[70]. Taki zestaw cytatów w dokumencie papieskim sprawia, że nie można owych przykładów traktować w wąskim sensie, jako przytoczenie przejawów nieposłuszeństwa, lecz należy wskazać przede wszystkim na wartość postawy zgodnej ze słowem Bożym, przez co może nastąpić już to zlanie wszelkich dobrodziejstw Bożych na lud, już to odmiana jego dramatycznej sytuacji, spowodowanej nieposłuszeństwem.

Dalej Benedykt XVI wspomina, że Pismo Święte ukazuje grzech człowieka jako zasadnicze nieposłuszeństwo. Radykalnym przeciwieństwem tego jest doskonałe i pełne posłuszeństwo Jezusa aż do śmierci krzyżowej (Flp 2,8), co z drugiej strony odsłania do głębi grzech, w jaki popadł człowiek. Dzięki ofierze Chrystusa Bóg zawarł Nowe Przymierze z człowiekiem oraz dał możliwość pojednania (1 J 2,2; 4,10; Hbr 7,27). Jest to także wielkim dowodem Bożego miłosierdzia wyrażającego się nie tylko w możliwości odkupienia, ale też rozpoczęcia nowego życia w Chrystusie. Właściwą odpowiedzią wierzących powinno stać się rozpoznanie korzenia grzechu w niesłuchaniu słowa, jakie kieruje ku nim Bóg[71], oraz chęć przyjmowania w Jezusie, Słowie Bożym, przebaczenia otwierającego na zbawienie[72].

VIII. KOŚCIÓŁ PRZYJMUJE SŁOWO (50)

Tekst Wj 26,1 pojawia się tu w kontekście relacji, jaka buduje się między Słowem a Kościołem, konkretnie podczas przyjmowania Słowa. Jest bowiem Kościół niejako Jego własnością, przychodzi Ono do swego, chociaż zostało przez sporą część stworzenia odrzucone (J 1,11). Wyraża się to w nieposłuszeństwie i niepodporządkowaniu się boskiemu Logosowi. Tymczasem najważniejsze jest właśnie spotkanie i przyjęcie Słowa, które daje nową moc do radykalnej przemiany (J 1,12), gdy może ono kształtować i mocą Ducha Świętego upodobnić do Chrystusa. Jest to początek nowego stworzenia i narodzin z Boga (J 1,13), uczestnictwa w życiu Boga (Ga 4,5-6; Rz 8,14-17). Prolog Ewangelii Jana wskazuje, że Kościół jest wówczas rzeczywistością definiowaną przez przyjęcie Słowa Bożego, które stając się ciałem, przyszło zamieszkać we wspólnocie ludzkiej

---

[70] G.L. Klein, *Zechariah. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 21B, Nashville 2008, s. 143-145.

[71] Papież nie wymienia co prawda fundamentalnego tu tekstu Rdz 3,1-6, lecz to właśnie on jest pierwszym z serii tych, które wskazują właśnie na grzech jako nieposłuszeństwo człowieka względem Bożego zakazu w 2,16. Jeśli jednak mówi o *korzeniu grzechu*, z pewnością ma na myśli ten właśnie passus. Powyższe cytaty są już jedynie jego skonkretyzowaniem w historii narodu wybranego.

[72] *DV*, s. 39.

(J 1,14). Już w Starym Testamencie owo zamieszkanie Boga wśród ludzi nazwane zostało *shekinah* właśnie w Wj 26,1, jakkolwiek sam tekst używa tu pokrewnego wyrażenia *miškān*, 'przybytek'. Jednakże źródłosłów jest jednoznaczny, nakierowany na stałe przebywanie Boga pośród swego ludu. Sam cytat pojawił się w dokumencie zapewne jedynie jako egzemplifikacja owej obecności Boga poprzez widzialny symbol, jakim był dla Izraelitów wpierw przybytek sporządzony przez Mojżesza[73], potem świątynia jerozolimska, by ostatecznie po jej zniszczeniu, najważniejszą, a jednocześnie definitywną formą Jego przebywania wśród ludu stało się Słowo wcielone, Jezus Chrystus, co papież akcentuje w końcowej części tego punktu dokumentu. Intencją Benedykta XVI jest wyraźnie przyrównanie obu rzeczywistości, z oczywistym akcentem na doskonałość czasów Nowego Testamentu. W Starym bowiem o obecności Boga świadczyło miejsce święte, uczynione jednak ludzką ręką, gdy Chrystus jest dziełem samego Boga, ponadto Jego obecność jest żywa, działa i jest zjednoczona z ludzkością poprzez samą naturę człowieczą, nie zaś obiekt zewnętrzny.

IX. SŁOWO BOŻE I EUCHARYSTIA (54)

Kolejne trzy cytaty wyjęte ze Starego Testamentu zostały przytoczone jako odnośnik do następnego stwierdzenia papieskiego o wyższości czasów Jezusa nad czasami Starego Testamentu, jakkolwiek tekst Księgi Wyjścia ukazuje jedną z najwyższych form ludzkiego zjednoczenia z Bogiem. Kontekstem wypowiedzi papieskiej jest relacja między słowem i sakramentami, znajdująca zwieńczenie w celebracji eucharystycznej. Istotowa jedność słowa Bożego i Eucharystii poświadczona została w J 6 oraz Łk 24, a także w tradycji ojców Kościoła i w jego nauczaniu. Podstawą pozostaje jednak zawsze wielka mowa Jezusa o chlebie życia, przytoczona w perykopie J 6,22-69, zawierająca w tle porównanie Mojżesza z Jezusem.

Wiele jednak wskazuje na to, że w drukowanym tekście adhortacji nastąpił błąd cytowania. Prawdopodobnie nie chodzi o zapisany tekst Wj 3,11, lecz 33,11, wspominający ściśle to, co Benedykt XVI zaakcentował, mianowicie *tego, który rozmawiał twarzą w twarz z Bogiem*[74]. Odnośny passus brzmi następująco:

---

[73] Bardziej wymowny jest wcześniejszy cytat Wj 25,8 mówiący wprost o przebywaniu Boga pośród ludu właśnie poprzez święty przybytek. Także 29,45-46; 40,35; Kpł 16,16; Lb 5,3.

[74] *VD*, s. 81. Trzeba jednak stwierdzić, że nawet 3,11 nie odbiega zupełnie od stwierdzenia papieża, gdyż opisuje pierwsze spotkanie Mojżesza z Bogiem w krzewie gorejącym i prowadzoną wówczas rozmowę. W intencji jednak autora tekstu zdecydowanie nie chodziło o tak intymne spotkanie, a jedynie o zlecenie konkretnego zadania do wykonania, J. Nawrot, *Zapowiedź misji w mocy (Wj 3,7-12)*, PST 11 (2001), s. 7-20.

A Pan rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz,
jak się rozmawia z przyjacielem.

Stwierdzenie to ukazuje niezwykle wysoki stopień intymności oraz wyjątkowość relacji między Bogiem a Jego sługą[75]. Nie chodzi jedynie o niezwykłą jasność i zrozumiałość Bożego przekazu, lecz także szczególną zażyłość ze strony Boga. Nie przemawia On do Mojżesza jak władca do poddanego, lecz jak przyjaciel, który miłuje i do którego zawsze można udać się po wszelką pomoc. Warto przy tym zaznaczyć, że jest to przeciwieństwo dystansu, jaki istniał między Bogiem a resztą ludu, niegodną takiego obcowania z Bogiem z racji permanentnego nieposłuszeństwa Jego nakazom ani niezdolną do tego[76]. Tymczasem obecność takiego pośrednika między ludem a Bogiem, który cieszy się wspaniałą łaskawością Boga, dawała nadzieję Izraelitom przede wszystkim na zyskanie przebaczenia i licznych dowodów Bożej dobroci nawet przez tych, którzy pozostają grzesznikami, stoją z dala od Boga[77].

W tej samej konwencji pisze także papież. Bliskość Boga w Jezusie jest jeszcze większa niż bliskość między Nim a Mojżeszem. Jezus bowiem wręcz objawił Boga (J 1,18), Jego nowe oblicze, przede wszystkim ojcowskie. Mowa o chlebie nawiązuje bowiem do Bożego daru, jaki Mojżesz otrzymał dla swojego ludu w postaci manny na pustyni, a którym w rzeczywistości jest Tora, czyli słowo Boże, które pozwala żyć[78]. Nie bez znaczenia jest także teologia przeniesienia obszaru spotkań z Bogiem. Od całkowicie obcego Izraelitom miejsca pustynnego w Wj 3, poprzez niedostępną wprawdzie ludowi, ale będącą w zasięgu jego wzroku górę świętą (Wj 19), do namiotu spotkania, mieszczącego się już pośród ludu (Wj 33)[79]. Tymczasem w Eucharystii Jezus wchodzi w najściślejszą wspólnotę z każdym, kto zechce Go przyjąć. Jest ona jeszcze głębsza niż wspólnota Mojżesza z Bogiem. Jezus bowiem mieszka w ludzkim wnętrzu, nie przebywa zaś jedynie obok niego.

---

[75] J. Lemański, *Księga Wyjścia*, s. 628.

[76] D.K. Stuart, *Exodus*, s. 698. Na tle bliskowschodniej praktyki objawiania oblicza królewskiego jedynie wybranym jest to ważny argument na szczególne wyniesienie Mojżesza przez Boga w oczach ludu, W.H.C. Propp, *Exodus 19-40*, s. 600.

[77] http://www.studylight.org/com/mhc-com/view.cgi?book=ex&chapter=033 [dostęp 21.05.2011].

[78] Papież podaje tu jeszcze tytułem przykładu Ps 119 oraz Prz 9,5. Słowo Boże w czasach Starego Testamentu stanowiło jednak zbiór Bożych wymagań niemożliwych do pełnego zrealizowania, o czym przypomina teologia Pawła Apostoła. Tymczasem chleb eucharystyczny taką siłę daje.

[79] B. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, OTL, Louisville 1976, s. 618.

X. SŁOWO BOŻE I POWOŁANIA (77)

Trzy następujące teksty z Księgi Kapłańskiej prezentują to samo Boże wezwanie do świętości, skierowane do całego narodu wybranego. W adhortacji pojawiają się w kontekście relacji słowa Bożego do osobistego powołania każdego wierzącego do szczególnie bliskiej więzi z Bogiem w ekonomii Nowego Przymierza, przez pogłębienie więzi z Chrystusem, wcielonym Słowem Bożym. Samo bowiem życie jest już powołaniem w odniesieniu do Boga. Stopniowe pogłębianie osobistej więzi ze Stwórcą jest równoznaczne ze wzrostem świadomości powołania każdego do świętości. Realizacja tej drogi rozpoczyna się od dokonania definitywnych wyborów, będących odpowiedzią całego życia na Jego miłość poprzez realizację zadań i posług mających na celu budowanie Kościoła. Wspólnym fundamentem powołania jest chrzest, dzięki któremu nawiązana zostaje więź ze słowem Bożym. Potem jednak każdy realizuje osobiste powołanie zgodnie z własnym stanem życia. Pismo Święte ukazuje podstawowe objawienie powołania do świętości. Teksty poniżej zaznaczone, jakkolwiek wypowiedziane w różnych okolicznościach i sytuacjach, mają wspólny mianownik, którym jest żądanie:

Kpł 11, 44; 19, 2; 20, 7: *Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty!*

Wydaje się, że dobór tych właśnie tekstów przez papieża nie jest przypadkowy, ponieważ każdy z nich pojawia się we właściwym sobie kontekście: kultycznym (Kpł 11,44)[80] oraz moralnym (19,2; 20,7[81]). Obejmują tym samym całość ludzkiego życia, w którym żaden z jego aspektów nie powinien być wyłączony z podporządkowania owemu naczelnemu pragnieniu Boga. Skierowanie żądania Bożego wyłącznie do członków Jego ludu może być – jakkolwiek nie na płaszczyźnie sakramentalnej – ówczesnym odpowiednikiem późniejszego chrztu chrześcijańskiego, gdyż wspólnotę ludu Starego Testamentu tworzyli członkowie obrzezani i wyznający wiarę w jednego, tego samego Boga. Jest to jednak podstawa niewystarczająca do ukazania własnej odrębności. To właśnie ustawiczne dążenie do świętości ma niejako oddzielić ów lud od otaczających go grzesznych i nieczystych pogan, kalających się różnego rodzaju niegodziwościami[82]. W każ-

[80] W tekście tym świętość ma być zagwarantowana pilnym i skrupulatnym przestrzeganiem czystości rytualnej poprzez odrzucenie pokarmów uznanych przez prawo za nieczyste, E. Gerstenberger, *Leviticus*, OTL, Louisville 1993, s. 133.

[81] Drugi z cytatów stawia szczególne wymagania natury prawnej, dzięki którym można osiągnąć świętość pod warunkiem wszakże pełnej wierności wszystkim przepisom przekazanym przez Mojżesza. Oznacza to rezygnację z wszelkich praktyk mogących skalać jedyną, akceptowaną przez Boga drogę ku Niemu, J.E. Hartley, *Leviticus*, WBC 4, Dallas 1992, s. 338.

[82] A zarazem zbliżyć do Boga, całkowicie oddzielonego od sfery *profanum* świata, M.F. Rooker, *Leviticus. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 3A, Nashville 2000, s. 252.

dym z powyższych cytatów pojawia się uzasadniający wezwanie fundament, którym jest istotowa świętość Boga. Takiej w oczywisty sposób nie są w stanie nabyć członkowie Jego ludu, lecz realizują swą świętość właśnie na płaszczyźnie życia kultycznego i moralnego, czyli w odniesieniu do Boga i współbraci. Świętość ma się zatem stać kolejnym, jakże ważnym czynnikiem cementującym wspólnotę ludu Bożego, niezależnie od czasów i epok. Powołanie do niej pozostaje zawsze tak samo zobowiązujące. Oczywiście, postulat realizacji osobistej świętości na drodze własnego powołania jest owocem późniejszej refleksji Kościoła, lecz zalążek takiego myślenia można odnaleźć już w omawianej Księdze, zwracającej się przecież do ludu, który także w tamtej epoce prowadził bardzo zróżnicowane życie rodzinne, społeczne, zawodowe. Nowością jednak tego ujęcia jest ukazanie świętości jako drogi życia, nie zaś jedynie jako skrupulatne wypełnianie tych czy innych przepisów prawa[83].

Poniżej przedstawione teksty Starego Testamentu należą już do trzeciej części adhortacji, zatytułowanej *Verbum Mundo*, czyli „Słowo dla świata", omawiającej podstawowe posłannictwo Kościoła, jakim jest głoszenie słowa całemu światu.

XI. SŁOWO OD OJCA I DO OJCA (90)

W punkcie tym Benedykt XVI, idąc za Ewangelią Jana, uwypukla zasadniczy paradoks wiary chrześcijańskiej: niewidzialność Boga (J 1,18; 1 J 4,12), którego nie można w żaden sposób uchwycić, lecz z drugiej strony wcielenie tegoż Boga w Osobie Jezusa (J 1,14) i objawienie Go światu. Słowo, które najpierw jest u Boga, przyjąwszy ludzkie ciało, wraca ostatecznie do Ojca, niosąc ze sobą człowieczeństwo, które przyjęło na zawsze (J 13,3; 16,28; 17,8.10). Przez pouczanie wszystkich o Bogu Jezus stał się najlepszym i niepowtarzalnym „egzegetą" niewidzialnego Boga.

W takim kontekście papież przywołuje cytat Iz 55,10-11:

> *Zaiste, podobnie jak ulewa i śnieg spadają z nieba i tam nie powracają, dopóki nie nawodnią ziemi, nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju, tak iż wydaje nasienie dla siewcy i chleb dla jedzącego, tak słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocne, zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa.*

---

[83] Jest to tymczasem niezbędny warunek rozwoju człowieczeństwa każdego powołanego, A. Tronina, *Księga Kapłańska*, NKB, Częstochowa 2006, s. 301.

Nie trzeba skrupulatnie badać tekstu, by stwierdzić, że zacytowanie go w dokumencie służyło ilustracji rozumowania papieskiego na temat powrotu do Boga Jego słowa, które wpierw od Niego wyszło, lecz wraca dopiero po dokonaniu wszelkiego zamierzenia Jego Twórcy. Papież zwraca uwagę na zastosowane przez autora cytatu podobieństwo do skuteczności działań niektórych fenomenów natury, jak deszcz i śnieg, które w kraju o suchym klimacie zwrotnikowym uważane są za dobro ogromnej wartości[84]. Takie porównanie pozwala wpierw ujrzeć słowo Boże właśnie w relacji do zapowiadanego zbawienia Izraela, którego Bóg ma stać się Autorem[85], potem także jako należące do generalnej kategorii wartości niezbędnych do życia człowieka, tak jak ziemia potrzebuje wody, aby wydać plony. Nie wystarczy zatem sama ludzka praca czy zapobiegliwość, lecz trzeba jeszcze specjalnej łaski Bożej, która pojawia się w postaci wypowiadanego słowa, kierującego każdym aspektem ludzkiej egzystencji, a nawet całej rzeczywistości stworzonej. Tekst ten odczytywany jest jednak również w perspektywie misji proroków, posyłanych przez Boga, którzy dokładnie wypełniają zlecone im zadanie, po czym odchodzą[86]. Egzegeza Benedykta XVI zmierza w końcu do stwierdzenia, że – podobnie do starotestamentowych proroków – to *Jezus Chrystus jest tym ostatecznym i skutecznym Słowem, które wyszło od Ojca i powróciło do Niego, doskonale wypełniając w świecie Jego wolę*[87]. W szerszym kontekście tej części dokumentu prowadzi to do wniosku, że głoszenie Jezusa światu przez Kościół jest istotną częścią jego misji dla dobra tego świata.

XII. GŁOSZENIE SŁOWA BOŻEGO A CIERPIĄCY (106)

Według zgodnej opinii wszystkich ojców synodu misja ta jest zarówno potrzebna, jak i powinna objąć wszelkie rodzaje cierpiących. To właśnie cierpienie sprzyja stawianiu sobie fundamentalnych nieraz pytań o sens własnej egzystencji. Staje się to szczególnie ważne wobec przyjmowania przez współczesne społeczeństwo pewnej klasyfikacji wartości życia, objawiającej się w osiąganiu określonego poziomu skuteczności i dobrobytu. Zadanie słowa Bożego polega na objawieniu tajemnicy i wartości również tych etapów życia, kiedy człowiek jest osłabiony cierpieniem, oraz ukazaniu, że są one cenne w oczach Boga i przez to wartościowe niezależnie od kondycji zdrowotnej. W kontekście wyraźnego zderzenia między pierwotnym zamysłem Bożym a ludzkim

---

[84] L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III: 40-66*, s. 244.

[85] W tym kontekście zbawienie to jest oczywistą pewnością, dającą mocny fundament nadziei, por. C. Westermann, *Isaiah 40-66. A Commentary*, OTL, Philadelphia 1969, s. 289.

[86] J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 19A, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2000, s. 372.

[87] *VD*, s. 125.

doświadczeniem wszelkich niepomyślności życiowych Benedykt XVI posłużył się tekstem Mdr 2,23-24:

dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka
– uczynił go obrazem swej własnej wieczności.
A śmierć weszła na świat przez zawiść diabła
i doświadczają jej ci, którzy do niego należą.

Ojciec św. przypomniał wpierw ów pierwotny zamysł, dla którego Bóg stworzył człowieka. Jest nim szczęście i życie. W egzegezie papieskiej zastanawia brak podstawowego terminu *nieśmiertelność*, obecnego w tekście biblijnym. Wydaje się zatem pewne, że papież pojmuje je w zasadzie identycznie, przechodząc z czasowego aspektu egzystencji ludzkiej (nieskończoności trwania) na jakość, jaką ma być według zamysłu Bożego właśnie szczęście i pełnia życia. On sam przecież cieszy się nią w stopniu absolutnym i nieskończonym, ponieważ zaś z człowieka uczynił obraz własnej wieczności, jasne jest, że nie tylko niezniszczalność ma stać się elementem ludzkiej egzystencji, lecz wszystko, co się na nią składa, a co z Boga pochodzi[88]. Jednak ów bezsprzecznie rajski stan życia człowieka zakłócony został grzechem, poprzez który weszły na świat: choroba i śmierć. Papież dorzucił tu chorobę, jakkolwiek sam tekst biblijny nie wspomina o niej. Nie można jednak wątpić, że również cierpienie w każdym z jego etapów i płaszczyzn funkcjonowania należy do sfery śmierci, skoro wpływa na ograniczenie możliwości i sfer funkcjonowania ludzkiego życia. Jak bowiem śmierć stanowi jego przeciwieństwo w zakresie całkowitym, tak choroba wpływa negatywnie na jakość tego życia[89]. Interpretacja papieska jest więc zgodna z całością teologii biblijnej. Podobnej interpretacji podlega także *zawiść diabła*, obecna w w. 24, co papież przekłada na „grzech", znów przenosząc akcent z pierwszego źródła zła na świecie, na jego pierwszy skutek dotyczący człowieka.

Dalsze uwagi dokumentu papieskiego dotyczą już działania Boga, który z leczącą miłością nigdy nie przestaje pochylać się nad ludzką nędzą i cierpieniem[90]. Najwyższy przejaw bliskości Boga w cierpieniu człowieka ukazany został w przemieniającym ludzką słabość cierpieniu, męce i śmierci Jezusa, Słowa wcielonego[91].

---

[88] B. Poniży, *Księga Mądrości*, s. 29.

[89] Egzegeci skłaniają się ku rozumieniu śmierci na płaszczyźnie bardziej duchowej, nie zaś jako zakończenia istnienia fizycznego, D. Winston, *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 43, New York 1979, s. 122. Jednakże oficjalną wykładnią nauki Kościoła jest tu KKK, który w punkcie 1008 interpretuje Mdr 1,24 w sensie śmierci fizycznej, jakkolwiek z wszelkimi konsekwencjami także na pozostałych płaszczyznach jej oddziaływania.

[90] Zauważyć należy, że Benedykt XVI milczeniem ogarnia trudny w interpretacji w. 24b mówiący o doświadczeniu skutków śmierci przez tych, którzy znajdują się w sferze działania szatana. Nie jest to jednak zadaniem tego właśnie dokumentu.

[91] *VD*, s. 142.

XIII. BIBLIA A INKULTURACJA (114)

Teksty Rdz 1,27-28; 12,3 oraz 18,18 zostały w adhortacji zacytowane z innego dokumentu, mianowicie Papieskiej Komisji Biblijnej, poruszającego również kwestię relacji Pisma Świętego do wielości kultur na świecie[92]. Dlatego obecnie należy jedynie wspomnieć to samo papieskie poparcie dla wielkiej sprawy inkulturacji Ewangelii, zdolnej przenikać wszelkie kultury, przemieniać je w taki sposób, by mogły ukazać to, co w nich najlepsze. Z drugiej zaś strony kultury te stają się obszarem ewangelizacji, dając słowu Bożemu możność rozwoju i przenikania kolejnych społeczeństw.

XIV. TŁUMACZENIA I ROZPOWSZECHNIANIE BIBLII (115)

Podobnie do poprzedniego punktu rozważań adhortacji, także obecna kwestia została opracowana już w tym samym dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej z zacytowaniem tekstu Ne 8,8.12[93]. Podkreślając konieczność tłumaczenia Biblii, papież ukazuje działalność wielkich tłumaczy i interpretatorów czasów powygnaniowych, którzy dbali o przybliżenie słuchaczom słowa Bożego w językach przez nich zrozumiałych.

XV. WARTOŚĆ DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO (117)

Kwestia dialogu międzyreligijnego, jakkolwiek umieszczona na samym końcu adhortacji, nie jest wcale ostatnim problemem podejmowanym przez Kościół. Wręcz przeciwnie, stanowi jeden z ważniejszych punktów życia wspólnoty wierzących. Papież uzasadnia podjęcie go dialogiem samego Boga z całą ludzkością, zaś Kościół zobowiązany jest głosić słowo zbawienia właśnie poprzez spotkanie z wszystkimi ludźmi dobrej woli. W tym kontekście na czoło wysuwa się wspólna tradycja żydowsko-chrześcijańska, ukazująca miłość Boga ku wszystkim ludziom poprzez pierwsze przymierze z Noem. W Biblii zostało ono opisane w Rdz 9, z czego adhortacja zaakcentowała w. 13.14.16. We wszystkich tych wersetach wspólną tematyką jest „łuk na obłokach" będący znakiem owej miłości obejmującej cały świat. W samym tekście biblijnym wersety te dotyczą przymierza zawartego z ludzkością i nie ma tam mowy o miłości Boga do człowieka[94]. Stąd egzegezę papieża należy odczytywać w szerszym kontekście teologicznym, nie

---

[92] Dokument *Interpretacja Biblii w Kościele* z 15.04.1993, IV, B, *Ench. Vat* 13, nota 3112; *VD*, s. 150-151.

[93] Tamże; *VD*, s. 152.

[94] M.in. C. Westermann, który w swym obszernym komentarzu nie używa terminologii miło-

ściśle dosłownym, do czego w pełni uprawnia charakter prezentowanego dokumentu.

Następnie papież cytuje sztandarowe teksty należące do uniwersalistycznego nurtu Starego Testamentu: Iz 2,2nn; 42,6; 66,18-21; Jr 4,2 oraz Ps 47, których treść koresponduje z wcześniejszymi rozważaniami na temat powszechności Bożego kontaktu z ludzkością. Ich bogactwo teologiczne jest tak wielkie, że nie sposób omówić ich szczegółowo w ramach artykułu. Dlatego na koniec warto skupić się na wyszczególnieniu ich cech wspólnych, pozwalających w pełni uzasadnić konieczność zamieszczenia ich w papieskiej adhortacji. Otóż wpierw Iz 2,2-5 akcentuje nadejście eschatycznych czasów mesjańskich, w których ma nastać era globalnego pokoju[95]. Świątynia na Syjonie stanie się wówczas centrum religijnym całego świata. Prorocy zapowiadają pielgrzymki całego świata pogańskiego, który wykaże wolę poznania jahwizmu[96]. Ich uczestnicy będą chcieli poznać drogi Jahwe dzięki znajomości Tory oraz kroczyć nimi dzięki zachowywaniu przykazań[97]. Będą bowiem przekonani o tym, że Izrael ma pełnię prawdy. Autorzy wyrażają pewność, że podstawą osiągnięcia pokoju i zgody między narodami staną się rządy i sądy Jahwe nad światem. Według Iz 42,6 nastąpi to poprzez szczególną działalność Wysłannika Bożego, ustanowionego nie tylko dla narodu wybranego, lecz wszystkich ludów ziemi[98], jakkolwiek w myśl Iz 66,18-21 nastąpić to ma za pośrednictwem całego ludu Bożego, posłanego tam, gdzie ludzie nie znają jeszcze Jahwe, Boga Izraela. Wielu spośród nich wykaże dobrą wolę poznania Boga, za co niektórzy zostaną obdarzeni nawet godnością kapłanów i lewitów, czyli posiądą zaszczyt bezpośredniej służby Bożej[99]. W myśl Jr 4,2 szczerość postawy Izraela wobec Jahwe zadecyduje o uznaniu prawdziwości Boga przez inne narody[100]. W Ps 47 na uwagę zasługuje powszechność Bożego panowania nad światem (w. 3.8-9), co zostanie w końcu uznane i z radością przy-

---

ści w odniesieniu do opisywanego przymierza, por. *Genesis 1-11. A Continental Commentary*, Minneapolis 1994, s. 473-474.

[95] Takie czasy nadeszły wraz z Chrystusem, jakkolwiek Stary Testament nie potrafił jeszcze tego sprecyzować, por. J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, s. 116-117.

[96] G.V. Smith, *Isaiah 1-39. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 15A, Nashville 2007, s. 129-130.

[97] O szerszym sensie Tory u Izajasza, B.S. Childs, *Isaiah. A Commentary*, OTL, Louisville – London 2001, s. 30.

[98] Co odpowiada generalnie charakterowi tej części księgi, C. Westermann, *Isaiah 40-66*, s. 99-100.

[99] J. Blenkinsopp, *Isaiah 56-66. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 19B, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2003, s. 311-315.

[100] Które będą błogosławić sobie imieniem Izraela, jak miało to być w początkowym zamyśle Bożym wobec Abrahama w Rdz 12,3. Warunkiem jest wszakże szczerość i uczciwość postawy całego potomstwa Abrahama, wzorowana na jego postępowaniu, F.B. Huey Jr., *Jeremiah, Lamentations*, s. 79.

jęte przez wszystkie narody (w. 2)[101], które połączą się z ludem Boga Abrahama (w. 10)[102].

Kończąc swą cytację, Benedykt XVI powraca do głównego tematu miłości i stwierdza, że w wielu religiach następuje ścisłe połączenie odniesienia do Boga z etyką miłości do każdego człowieka. Wkładając powyższe cytaty w kontekst miłości bliźniego, papież znów wychodzi poza ścisłe ramy egzegezy i ujmuje zagadnienia w szerszej perspektywie teologicznej oraz świadomie znaczy je w oczywisty sposób interpretacją w świetle Nowego Testamentu, co było generalnym zamierzeniem adhortacji, ukazanym już w jej wstępie.

Podsumowując powyższe rozważania na temat użycia tekstów Starego Testamentu w adhortacji papieskiej, należy podkreślić kilka ważnych punktów:

a) Papież wskazuje na niezmienną i wieczną trwałość Starego Testamentu, na którym buduje późniejsza teologia nowotestamentowa. W dokumencie ukazane to zostało w cytacji tekstów Biblii hebrajskiej lub Septuaginty zawsze w kontekście problemów omawianych w związku z teologią konkretnego fragmentu pisma apostolskiego. Chociaż najczęściej frazy te stanowią wstęp do rozważań opartych na ewangeliach lub kolejnych pismach Nowego Testamentu, poświadcza to tym mocniej ich trwałość. Stanowi ona zalążek tego, co później rozwinie się w czasach Jezusa i po Nim, a dopełnienie swe znajduje w niezmienności i wieczności Nowego Testamentu. Omawiana adhortacja została opracowana zatem w duchu ważnego dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej zatytułowanego *Naród żydowski i jego święte pisma w Biblii chrześcijańskiej* z 2001 roku, który mówi wprost o niezmienności i trwałości Starego Testamentu (6-7).

b) W duchu tego samego dokumentu zauważyć można jednak przekroczenie teologii wymienionych tekstów w kierunku ich wypełnienia się w czasach Jezusa. Wspomniany dokument również to akcentował (8.11). Przekroczenie to wyznaczone zostaje przez działalność i nauczanie Jezusa, wychodzącego poza granice literalnego i ograniczonego rozumienia tekstów Starego Testamentu. Papież ukazuje samego Jezusa jako nową perspektywę zapowiedzi tekstów Pierwszego Przymierza. Z drugiej strony Ojciec św. uwidacznia możność ich otwarcia się na nowe horyzonty teologiczne.

---

[101] Po przejściu przez trudny i bolesny etap podporządkowania ich wszystkich władzy Boga. Oznacza to oczywistą rezygnację z własnego bałwochwalstwa i porzucenie zwyczajów zakodowanych nieraz od wieków a niezgodnych z duchem nowej wiary, G. Ravasi, *Psalmy 22-68 (wybór)*, cz. 2, tłum. K. Stopa, Kraków 2007, s. 309.

[102] Stając się niejako częścią ludu świętego, z dostępem do tych samych błogosławieństw, które rezerwowane są dla Izraela za pośrednictwem Abrahama, J. Goldingay, *Psalms 2: Psalms 42--89*, BCOT: *Wisdom and Psalms*, T. Longman III (wyd.), Grand Rapids 2007, s. 80-81.

c) Stary Testament ukazany został w adhortacji również jako nieprzemijający kontekst współczesnego, konkretnego postępowania wierzących. Nie jest on więc jedynie zbiorem tekstów historycznych. Warto podkreślić, że papież odnosi się do tekstów starotestamentowych w różnych częściach swego dokumentu, nie tylko w dogmatycznej, lecz również w pastoralnej. Cytaty te wskazują więc, że nie należy Biblii Pierwszego Przymierza uważać za zbiór wszelkiego rodzaju pouczeń przeznaczonych do badań historycznych, lecz jak najbardziej odnosić je do codziennego życia chrześcijan.

d) Zauważyć można także cytowanie przez papieża ksiąg zarówno protokanonicznych, jak i deuterokanonicznych. Zatem cały Stary Testament jest jednym i jednolitym źródłem objawienia słowa dla Kościoła ze wszystkimi głównymi nurtami literacko-teologicznymi: Torą, prorokami i Pismami. Widać tu wyraźną intencję papieża, by nie ograniczać się jedynie do uznanych we wszystkich konfesjach chrześcijańskich tekstów hebrajskich, lecz nie pomijać także tych ksiąg, które uważane są przez niektórych za apokryfy. Podobną uwagę zastosować należy do Septuaginty, traktowanej na równi z Biblią hebrajską.

e) Papieska egzegeza tekstów jest zdecydowanie bardziej teologiczna niż literalna. Sama analiza tekstów często nie ukazuje tak szerokiej perspektywy, jaką Benedykt XVI pragnie w nich widzieć. Tu jednak warto podejmować bardzo potrzebną analizę poszczególnych cytatów w szerszym świetle teologii biblijnej oraz całości nauczania Kościoła, do czego rozpatrywana adhortacja szczerze zachęca.

Skróty serii wydawniczych i czasopism

AB – The Anchor Bible, BBB – Bonner Biblische Beiträge, BCOT – Baker Commentary on the Old Testament, Bib – „Biblica", BPN – Biblioteka Pomocy Naukowych, BZ – „Biblische Zeitschrift", BZAW – Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, CBQ – „The Catholic Biblical Quarterly", CEC – Critical Eerdmans Commentary, ETL – „Ephemerides Theologicae Lovanienses", FOTL – The Forms of the Old Testament Literature, JBL – „Journal of Biblical Literature", LD – Lectio Divina, NICOT – The New International Commentary on the Old Testament, NIV NAC – New International Version – New American Commentary, NKB – Nowy Komentarz Biblijny, OTL – The Old Testament Library, PST – „Poznańskie Studia Teologiczne", SBLDS – Society of Biblical Literature Dissertation Series, SBS – „Stuttgarter Bibelstudien", TLZ – „Theologische Literaturzeitung", WBC – Word Biblical Commentary, WTJ – „Wesleyan Theological Journal", ZThK – „Zeitschrift für Theologie und Kirche"

SUMMARY

Benedict XVI underscores the unchanging validity of the Old Testament. In the exhortation *Verbum Domini* this is manifested by quotations of texts from the Hebrew Bible or the Septuagint in the context of problems discussed in connection with the theology of any of the New Testament writings. Moreover, the Pope shows Jesus himself as a new perspective of what is foretold by the text of the First Covenant and that is why the Old Testament becomes a lasting point of reference for the conduct of contemporary believers. It is also a unique and uniform source of revelation of the word for the Church. The Pope's exegesis of the texts is decidedly more theological than literal so it is worthwhile to undertake the analysis of particular quotations in a broader perspective of biblical theology and the entire teaching of the Church. The exhortation sincerely recommends such a task.

Key words

Bible, Old Testament, exegesis, theology, Benedict XVI, documents of the Church, Verbum Domini

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 26, 2012

ADAM RYSZARD SIKORA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Uczeń, którego Jezus miłował, świadkiem i nauczycielem wiary

The Disciple whom Jesus Loved as a Witness and Teacher of Faith

Ogłoszony przez Ojca Świętego Benedykta XVI „Rok wiary" inspiruje do pogłębionej refleksji nad problematyką wiary na różnych obszarach teologii. Jednym z nich jest biblistyka, która czerpiąc z bogactwa objawienia Bożego spisanego w świętych księgach, daje możliwość różnorodnego ujęcia tej problematyki. Refleksja nad bohaterskimi przykładami wiary, o których mówi Pismo Święte, była już praktyką starożytnych wspólnot chrześcijańskich, czego najlepszą ilustracją jest 11. rozdział Listu do Hebrajczyków.

Czy do takich heroicznych wyznawców należał także ten wyjątkowy uczeń, o którym w *Ewangelii według św. Jana* napisano, że był umiłowanym uczniem Jezusa? Od czasów św. Augustyna, który wyeksponował w Czwartej Ewangelii tematykę miłości[1], niewielu próbowało spojrzeć na tego ucznia przez pryzmat wiary. Sytuacja zaczęła się zmieniać w połowie ubiegłego wieku, kiedy to w przekonujący sposób wykazano, że w Ewangelii tej nie dominuje temat miłości, ale właśnie wiary[2]. Wskazano najpierw na statystykę, która ewidentnie ukazała kon-

[1] Por. J. Gallay, „*Dilige et quod vis fac". Notes d'exégèse augustienne*, „Recherches de Science Religieuse" 43 (1955), s. 545-555.

[2] Problematyce wiary w Czwartej Ewangelii poświęcono w ostatnich dekadach wiele wnikliwych opracowań, m.in. A. Vanhoye, *Notrie foi, oeuvre divine d'après le quatrième èvangile*, „Nouvelle Revue Théologique" 86 (1964), s. 337-354; D. Mollat, *La fede nel Quatro Vangelo*, [w:] *Catechesi con san Giovanni*, Brescia 1965, s. 35-43; F.M. Braun, *La foi selon saint Jean*, „Revue Thomiste", 69 (1969), s. 357-377; H. Schlier, *Fede, conoscenza e amore nel Vangelo secondo Giovanni*, [w:] *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, ed. H. Schlier, Brescia 1969², s. 361-380; F. Hahn, *Sehen und Glauben im Johannesevangelium*, [w:] *Neues Testament und Geschichte*, ed. H. Baltensweiler, B. Reicke; Zürich 1972, s. 125-141; M.C. Tenney, *Topics from the Gospel of John*: *The Growth of Belief*, „Bibliotheca Sacra" 132 (1975), s. 343-357; A. Jankowski, *Dynamika wiary według Czwartej Ewangelii*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 8 (1975), s. 25-41; W. Walter, *L'incroyance des cryants selon saint Jean*, Paris 1976; J. Painter, *John: Witness and Theologian*,

trast między liczbą użycia czasownika „wierzyć" i „miłować". Okazuje się bowiem, że słowo „wierzyć" występuje w Czwartej Ewangelii 98 razy, a słowo „miłować" 37 razy. Wprawdzie nie pojawia się w niej rzeczownik „wiara" – Jan preferuje bowiem zdecydowanie dynamiczną formę czasownikową – lecz rzeczownik „miłość" występuje w niej tylko siedem razy. Poza statystyką ważniejsza jest jednak pewna wewnętrzna logika tekstu, którą autor natchniony podporządkował określonemu celowi, a ten sformułował dość jasno w tzw. pierwszym zakończeniu, gdy napisał, że znaki, które zdziałał Jezus, *zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc, mieli życie w imię Jego* (20,30-31). W J 7,29 na pytanie słuchaczy: *Cóż mamy czynić, abyśmy wykonywali dzieła Boże* (7,28), Jezus odpowiada: *Na tym polega dzieło Boga, abyście uwierzyli w Tego, którego On posłał* (6,29). Jeśli przyjąć za Ignace de la Potterie, że Ewangelia Janowa w najgłębszych strukturach jest teologią objawienia Boga w Chrystusie, to odpowiedź człowieka na to objawienie wyraża się w przyjęciu Chrystusa, co w tej Ewangelii jest równoznaczne z wiarą w Niego[3]. W żadnej innej księdze Biblii nie jest powiedziane to tak wyraźnie[4].

Jest to odpowiedź o charakterze zarówno intelektualnym, wyrażająca się w pragnieniu coraz pełniejszego poznania tajemnicy Jezusa, jak i o charakterze moralnym, czego przejawem są określone postawy i działania[5]. W przypadku umiłowanego ucznia, będącego modelem wiary dla młodego Kościoła, zwrócenie uwagi na te dwa aspekty daje możliwość pełniejszego poznania wzniosłości i piękna tego wzorca, który reprezentuje on samym sobą. Uczeń ten bowiem, który w swym dziele tak silny akcent położył na problematykę wiary, sam jawi się jako wzór człowieka wierzącego. Rodzą się jednak konkretne pytania. W jaki sposób uczeń ten realizuje swoją drogę wiary? Jak wygląda jego odpowiedź wiary na stawiane mu przez Jezusa wyzwania? I wreszcie, czy dany przez niego przykład wiary może być drogowskazem, a przynajmniej pewną formą pomocy także dla współczesnych chrześcijan?

Ewangelia Janowa mówi o tym uczniu kilkakrotnie. Samo sformułowanie *uczeń, którego Jezus miłował* występuje w niej pięć razy (13,23; 19,26; 20,1; 21,7.20)[6], ale także, w co najmniej trzech innych tekstach (1,35-40; 18,15-16; 19,35) można dopatrzyć się wzmianek o nim, na co wskazuje kontekst i pewne

---

London 1979, s. 77-85; I. de la Potterie, *La fede negli scritti giovanei*, [w:] *Studi di cristologia giovanea*, Torino 1986, s. 156-171, 290-302; *Il cammino Giovaneo della fede*, „Parola, Spirito e Vita" (1988), s. 156-171.

[3] I. de la Potterie, *Il cammino Giovaneo della fede*, s. 156.

[4] A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 166.

[5] S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1-12*, t. IV, cz. 1, Częstochowa 2010, s. 217.

[6] Cztery razy jako μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς (13,23; 19,26; 21,7.20) i jeden raz jako μαθητὴς ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς (20,2).

rysy tego ucznia, znane z tekstów bezpośrednio o nim mówiących, a także starożytna tradycja.

Postać umiłowanego ucznia „tworzona" jest w Ewangelii w określonych wątkach przez następstwo sytuacji i rozwój wydarzeń[7]. W pierwszej części Ewangelii (J 1-12), mowa jest o nim tylko w pierwszym rozdziale. Znacząco jednak podkreślona jest jego obecność w części drugiej – narracji pasyjno-paschalnej (J 13-21). Fakt, że sformułowanie „uczeń, którego Jezus miłował" występuje tylko w tych partiach, sprawia, że postać tego ucznia, właśnie w kontekście męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa, nabiera najbardziej wyrazistych cech. W tej też części Ewangelii wyeksponowane zostały zasadnicze momenty jego drogi wiary i wskazane pewne jego postawy, które poza walorem historycznym niewątpliwie miały i nadal mają w Kościele funkcję dydaktyczną.

Uczeń ten, określony w tak niezwykle zaszczytny sposób, budził zawsze zainteresowanie kolejnych pokoleń chrześcijan[8]. Był obiektem dociekań tych, którzy pragnęli ustalić, jaka postać historyczna kryje się za tym tajemniczym określeniem[9], oraz tych, których bardziej interesowała jego sylwetka duchowa[10]. Stwierdzić należy, że dotychczasowe próby ustalenia, kim był, przez tych, którzy negują fakt, że umiłowanym uczniem jest św. Jan Apostoł, nie przyniosły żadnych miarodajnych rozstrzygnięć, a przedstawiane przez niektórych z nich hipotezy mają nieraz więcej wspólnego z fantastyką niż z poważnie uzasadnionymi tezami. Joachim Gnilka radzi, by dziś w ogóle z tego typu poszukiwań zrezygnować, gdyż na podstawie dostępnego, dość skromnego materiału źródłowe-

---

[7] R. Vignolo, *Personaggi del Quarto Vangelo: Figure della fede in San Giovanni*, Milano 1994, s. 24-26.

[8] J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 1997, s. 224.

[9] Kwestia ta nie jest przedmiotem zainteresowania niniejszego opracowania, w związku z czym w ogóle nie została w nim podjęta. Dyskusję na temat historyczności postaci Umiłowanego Ucznia syntetycznie przedstawia J.H. Charlesworth, *The Beloved Disciple: Whose Witnesss Validates the Gospel of John*?, Valley Forge 1995, s. 12-14. Ten sam autor, w tej samej publikacji (s. 127--224) dokonuje przeglądu i oceny różnych hipotez od czasów Ireneusza z Lyonu aż po czasy współczesne. W ostatnim okresie interesującą publikacją na ten temat jest studium W. Baltz, W. Frederick, *The Mystery of the Beloved Disciple: New Evidence, Complete Answer*, Concord 2010.

[10] J. Ernst, *Johannes. Ein theologisches Portrait*, Düsseldorf 1991; J. Misiurek, *Św. Jan Apostoł Ewangelista – pierwszy mistyk chrześcijański*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 45 (1998), z. 5, s. 19-29; H. Witczyk, *Rola „umiłowanego ucznia" w odniesieniu do Piotra „wypierającego się" Jezusa*, [w:] *Opoka Kościoła Chrystusowego. Bibliści KUL w 25 rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II*, red. S. Szymik, H. Ordon. Lublin 2004, s. 55-97; R. Kempiak, *Jan – umiłowany uczeń Jezusa. Rozważania biblijne*, Kraków 2006; S. Ziemiański, *Umiłowany uczeń Chrystusa*, „Życie Duchowe" 13 (2006), nr 47, s. 65-76; B. Kl'uska, *Uczeń ikoną Chrystusa. Studium egzegetyczno--teologiczne Mowy pożegnalnej J 13,31-16,33*, Lublin 2007; J. Kręcidło, *Tożsamość Umiłowanego Ucznia w czwartej Ewangelii*, „Collectanea Theologica", 78 (2008), nr 3, s. 45-58; A.R. Sikora, *Duchowy wizerunek „ucznia, którego Jezus miłował"*, [w:] *Studium Franciscanum in caritate facere*, red. F.T. Janka, Poznań 2009, s. 11-22.

go nie da się niczego pewnego ustalić[11]. Za o wiele bardziej obiecujące uznaje się dzisiaj badania tych uczonych, którzy interesują się duchowym profilem umiłowanego ucznia i jego znaczeniem dla wspólnoty Kościoła.

Nas interesuje droga wiary tego ucznia, której świadectwo pozostawił na kartach Ewangelii. Przyjrzyjmy się zatem tym ośmiu tekstom z Czwartej Ewangelii, w których jest o nim mowa.

1. 1,19-34

1 [35] *Nazajutrz znowu stał Jan i dwóch spośród jego uczniów (ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο),* [36] *a wpatrzywszy się w przechodzącego Jezusa, mówi: „Oto Baranek Boży".* [37] *Dwaj uczniowie usłyszeli, jak mówił, i poszli za Jezusem.* [38] *Jezus zaś, odwróciwszy się i ujrzawszy, że oni idą za Nim, mówi do nich: „Czego szukacie?" Oni powiedzieli do Niego: „Rabbi! – to znaczy: Nauczycielu – gdzie mieszkasz?"* [39] *Odpowiedział im: „Chodźcie, a zobaczycie". Poszli więc i zobaczyli, gdzie przebywa, i tego dnia pozostali u Niego. Było to około godziny dziesiątej.* [40] *Jednym z dwóch (εἷς ἐκ τῶν δύο), którzy to usłyszeli od Jana i poszli za Nim, był Andrzej, brat Szymona Piotra*[12].

Początek jego drogi wiary ilustruje tekst z J 1,39-45, mówiący o dwóch uczniach Jana Chrzciciela, którzy po jego słowach – na widok przechodzącego Jezusa – *Oto Baranek Boży*, natychmiast udają się za Jezusem i u Niego już pozostają. Obok wymienionego imiennie Andrzeja pojawia się tu drugi, anonimowy uczeń, którego Tradycja, ale także wielu współczesnych egzegetów, utożsamia z umiłowanym uczniem[13]. Widzimy go w gronie uczniów Jana chrzczącego *w Betanii nad Jordanem*. Mając na uwadze inne przywołane w najbliższym kontekście imiona uczniów Jezusa pochodzących z Galilei[14], można przyjąć, że i on

---

[11] J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, s. 224. J. Kręcidło dodaje: *Poszukiwania takie nie mają większego sensu i ukierunkowują niewłaściwie interpretację tekstu Ewangelii*. Por. *Nowe życie uczniów Jezusa. J 21 jako owoc eklezjologicznej relektury J 1-20 we wspólnocie Umiłowanego Ucznia*, Warszawa 2009, s. 294.

[12] Wszystkie przekłady tekstów biblijnych własne.

[13] Szerzej na ten temat: S.K. Ray, *St. John's Gospel: A Biblical Study Guide and Commentary for Individuals and Groups*, San Francisco 2002, s. 62-65. Zob. też: *Scholia vetera in Joannem*, PG 106, 1244B. R. Brown, *I Bogiem było Słowo*, Kraków 2010, s. 133. Ten sam autor uważa, że anonimowy uczeń z J 1,35-40 staje się umiłowanym uczniem w „godzinie" Jezusa (J 13,11nn) i wówczas osiąga ostateczną tożsamość w „kontekście chrystologicznym". Zob. *Community of the Beloved Disciple*, New York 1979, s. 33.

[14] Z Ewangelii synoptycznych wiadomo, że obaj bracia pochodzili z Betsaidy; gdy weźmie się pod uwagę opisy powołań pierwszych uczniów z tych właśnie ksiąg, to w gronie pierwszych powołanych przez Jezusa znajdzie się Szymon, jego brat Andrzej oraz synowie Zebedeusza: Jakub i Jan (Mk 1,16-20). Trzech spośród nich: Szymon, Jakub i Jan, będą wyraźnie wyróżnieni w trzech

odbył długą drogę z północy na południe w poszukiwaniu odpowiedzi na nurtujące go pytania religijne. Musiał w pewnym momencie, z pewnością, opierając się na przekonujących racjach, podjąć decyzję o opuszczeniu rodzinnych stron i udaniu się na poszukiwanie Mesjasza[15]. Jednak dopiero znacznie później zrozumie, że nie ta decyzja była początkiem jego drogi wiary. W kontekście mowy eucharystycznej usłyszy on ważkie słowa Jezusa, odkrywające prawdę o prawdziwym inicjatorze tej drogi: *Nikt nie może przyjść do Mnie, jeśli Ojciec mój nie pociągnie go* (J 6,44). Nie bez powodu werset ten nazwano w teologii fundamentalną wypowiedzią nauki o łasce[16]. Uczeń ten bowiem wówczas zrozumiał, że to nie on ani jego osobiste przemyślenia czy wpływ środowiska odegrały pierwszorzędną rolę w decyzji, którą podjął. Zrozumiał, że inicjatorem jego drogi wiary jest Bóg.

W szkole Jana Chrzciciela z pewnością wiele musiał dowiedzieć się o Mesjaszu. Musiał też poznać tytuły, którymi Jan Go określał, skoro na słowa *Baranek Boży* [17], nie zawahał się ani na moment przed podjęciem drugiej ważnej decyzji – decyzji o opuszczeniu Jana Chrzciciela i pójściu za Mesjaszem. Ujawnia to nie tylko jego zdolność do pozostawienia środowiska, które dawało mu poczucie bezpieczeństwa, a nawet zaspokajało – przynajmniej do pewnego stopnia – jego potrzeby religijne, gdy nie ono stanowiło cel jego poszukiwań[18]. Dalszy etap drogi, wyraźnie już wiodącej go za Jezusem, określonej zresztą specyficznym w obszarze powołaniowym słowem ἀκολούθειν, charakteryzuje się w pierwszych chwilach pewną nieśmiałością i zwłoką w nawiązaniu bezpośredniego kontaktu z Jezusem[19]. To Jezus przejął wówczas inicjatywę, stawiając pytanie: *Czego szukacie?* Wielu egzegetów[20] podkreśla, że jest to pytanie o fundamentalnym znaczeniu dla wszystkich poszukujących sensu swojego życia. Pytanie to bowiem

---

pierwszych Ewangeliach, jako jedyni towarzyszący Jezusowi w pewnych okolicznościach. I chociaż nie daje to całkowitej pewności, to jednak wzmacnia przekonanie Tradycji, że wśród dwóch wspomnianych uczniów Jana Chrzciciela, oprócz Andrzeja, był jeden z synów Zebedeusza – Jan. W tradycji synoptycznej również sama sprawa powołania uczniów wyglądała inaczej. Wprawdzie i ona opisuje na początku powołanie pięciu uczniów, ale ich imiona nie pokrywają się w pełni z listą podaną przez św. Jana.

[15] H. Seweryniak, *Mesjanizm grup społecznych Izraela w epoce Jezusa*, „Studia Płockie" XXV (1997), s. 15nn.

[16] J. Gnilka *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 367.

[17] Tytuł ten także musiał być znany wspólnocie Janowej. Częsty motyw Baranka w Apokalipsie św. Jana mógłby potwierdzać chętne nawiązywanie do tego określenia Jezusa w kręgach Jana Apostoła.

[18] H. Witczyk, *Kościół Syna Bożego*, Lublin 2012, s. 179.

[19] S. Mędala, *Ewangelia*, cz. I, s. 320.

[20] Np. F. Sieg: „Słowo Jezusa: *„Czego szukacie" – tí dzetēite – nie ma tylko sensu zwykłego pytania skierowanego do kogoś, kto nieśmiało nosi się z zamiarem zwrócenia się do innej osoby w określonej sprawie"*. Zob. *IV Ewangelia o powołaniu pierwszych uczniów (J 1, 35-51)*, „Bobolanum" 7 (1996), s. 133.

uświadamia prawdę o niespokojnym i niezaspokojonym ludzkim sercu, które, jak powie wiele wieków później św. Augustyn, pozostanie takim, dopóki nie spocznie w Panu. Uczniowie odpowiadają pytaniem na pytanie: *Rabbi, gdzie przebywasz*? Oczywiście, że można je zrozumieć dosłownie: *gdzie mieszkasz*?, ale greckie słowo μένειν – 'trwać, przebywać, mieszkać', ma w tej Ewangelii przede wszystkim głębszy duchowy sens. I zupełnie uprawnione jest rozumienie go w sensie: „Mistrzu, gdzie Ty trwasz, przy czym trwa Twoje serce, z czym, z kim Ty jednoczysz swoją myśl?" Gdy poszli i doświadczyli osobiście, w jakiej Jezus trwa relacji z Ojcem – bo o tym, jak nikt inny, umiłowany uczeń pozostawi nam świadectwo – podjęta została trzecia ważna decyzja: decyzja o pozostaniu z Jezusem.

Odtąd pewnym kluczem hermeneutycznym do zrozumienia tożsamości owego tajemniczego ucznia będzie słowo „bliskość". Będzie on odtąd trwał w bliskości Jezusa, o tę bliskość zabiegał, a gdy zostanie jej nie z własnej winy pozbawiony, zrobi wszystko, by ją niwelować, co wyraźnie pokażą następne teksty. Nigdy nie zapomniał, że było to około godziny dziesiątej. Była to bowiem jedna z tych chwil w życiu, o których nigdy się nie zapomina i którą się w wyjątkowych momentach z głębokim wzruszeniem wspomina. Wspomnienie o niej pozostawił też w Ewangelii. Pięknie, w perspektywie wiary ujął to Abraham Joshua Heschel: *posiadać wiarę to wspominać*. […] *Wydarzenia, w których duch Boga stał przed naszymi oczyma, namalowane są kolorami, które nigdy nie wyblakną*[21]. Barwy tej chwili, gdy uczeń ten powiedział Jezusowi „tak", nigdy w jego życiu nie wyblakły.

2. J 13,21-30

13 [21] *To powiedziawszy, Jezus głęboko wzruszył się w duchu i zaświadczył, i rzekł: „Zaprawdę, zaprawdę, mówię wam: jeden z was Mnie wyda".* [22] *Spoglądali uczniowie jeden na drugiego niepewni, o kim mówi.* [23] *Jeden z uczniów Jego – ten, którego Jezus miłował (εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς) – spoczywał na Jego łonie.* [24] *Jemu daje znak Szymon Piotr i mówi do niego: „Kto to jest? O kim mówi?"* [25] *Ten oparł się zaraz na piersi Jezusa i rzekł do Niego: „Panie, kto to jest?"* [26] *Jezus odpowiedział: „To ten, dla którego umaczam kawałek [chleba], i podam mu". Umoczywszy więc kawałek [chleba], wziął i podał Judaszowi, synowi Szymona Iskarioty.* [27] *A po spożyciu kawałka [chleba] wszedł w niego szatan. Jezus zaś rzekł do niego: „Co chcesz czynić, czyń prędzej!"* [28] *Nikt jednak z biesiadników nie rozumiał, dlaczego mu to powiedział.* [29] *Ponieważ Judasz miał pieczę nad trzosem, niektórzy są-*

---

[21] A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, Kraków 2001, s. 136nn.

dzili, że Jezus powiedział do niego: „Zakup, czego nam potrzeba na święto", albo żeby dał coś ubogim. 30 A on po spożyciu kawałka chleba zaraz wyszedł. A była noc.

Drugi obraz tego ucznia znajdujemy już w opisie ostatniej fazy ziemskiego życia Jezusa, w scenie w Wieczerniku stanowiącej wprowadzenie do wydarzenia na Kalwarii. We fragmencie dotyczącym zapowiedzi zdrady Judasza i ujawnienia zdrajcy (13,21-30) po raz pierwszy pojawia się wyrażenie *uczeń, którego Jezus miłował* (ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς). Znajduje się wśród innych uczniów, ale tym, co go wyróżnia, jest jego fizyczna bliskość przy Jezusie, która niewątpliwie ilustruje jego wewnętrzne przywiązanie do Mistrza. Decyzja podjęta w pamiętny dzień *o godzinie dziesiątej*, okazała się trwała. Coraz ściślejsze jednoczenie się z Jezusem osiągnie apogeum w tekstach pasyjno-paschalnych. W Wieczerniku umiłowany uczeń spoczywa *na łonie Jezusa*, jak miał odwagę przetłumaczyć greckie słowa ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησου (13,23) Jakub Wujek, który dobrze zdawał sobie sprawę z tego, że słów tych nie można rozumieć dosłownie, gdyż już na początku Ewangelii, w J 1,18, gdzie mowa jest o Logosie, który był *na łonie Ojca* (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς), mają one jednoznacznie metaforyczny sens, określający głębokie zjednoczenie Osób Boskich[22]. Umiłowany uczeń trwa więc analogicznie w duchowej łączności z Jezusem. Wielu egzegetów uważa dzisiaj, że być może autor Ewangelii, odwołując się do słów z Prologu, chciał wskazać, że jak Jezus dzięki swemu zjednoczeniu z Ojcem mógł być Jego Objawicielem, tak również *uczeń, którego Jezus miłował*, ma odgrywać wobec innych uczniów rolę objawiciela Jezusa[23]. Jego miejsce po prawej stronie Jezusa – jeśli przyjmie się, że według ówczesnych zwyczajów zajmował on pozycję półleżącą, opierając się na lewym przedramieniu – dodatkowo wskazuje na niego jako na przyjaciela Gospodarza uczty[24].

W Wieczerniku, sam będąc blisko Jezusa i poznając tajemnice Jezusowego Serca, podejmuje się przybliżania innych do zrozumienia zbawczych planów Bożych. Pośredniczy między Piotrem a Jezusem, by odkryć jedną z pierwszych bolesnych tajemnic o tożsamości zdrajcy. Znamienne jest, że niemal we wszystkich tekstach Ewangelii Janowej (oprócz sceny pod krzyżem – 19,25-37), gdy mowa jest o „uczniu, którego Jezus miłował", obok niego pojawia się także Szy-

---

[22] Por. Dante Alighieri, *Boska Komedia. Raj*, XXV 112-114: *Oto ten, który skłaniał niegdyś lica/Na przenajświętsze łono Pelikana/i z krzyża wybran Matce na dziedzica*. J. Mateos, J. Barreto, *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi 2000, s. 566; S.C. Barton, *People of the Passion*, London 1994, s. 71.

[23] R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983, s. 121.

[24] H. Cazelles, *Johannes. Ein Sohn des Zebedäus. „Priester" und Apostel*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio" 31 (2002), s. 480.

mon Piotr[25]. Piotr uznaje szczególną pozycję tego ucznia, dlatego jemu przedkłada własne pytania, będąc przekonany, że temu uczniowi Jezus nie odmówi odpowiedzi. Więź, jaka łączy go z Panem, pozwala mu bez wewnętrznych oporów prowadzić dialog i znajdować odpowiedzi na pytania, które nurtują zarówno jego samego, jak i całą wspólnotę. Ogarnięty miłością Jezusa zdolny jest przyjmować prawdy i pozostawać niezachwianym w wierze. Na tym etapie drogi widzimy tego ucznia jako jedynego zdolnego do przyjmowania najtrudniejszych prawd dotyczących losu Jezusa, a w konsekwencji także uczniów, którzy reprezentują tu Kościół[26]. Niewątpliwie jego postawa ma swoje źródło we wszechogarniającej go miłości Jezusa, która jest kluczem i wskazówką dla wszystkich Jego uczniów. Głębia jego poznania wynika nie tyle z tego, że on miłuje Jezusa, ile przede wszystkim z tego, że jest przez Jezusa miłowany. Jak pisze Janusz Kręcidło: *Bycie odbiorcą miłości Jezusa jest elementem konstytutywnym jego tożsamości – ważniejszym niż miłowanie Jezusa*[27].

Statyczność tej sceny na planie zewnętrznym kryje w sobie na planie wewnętrznym ogromną dynamikę: uczeń ten w swej duchowej drodze wiary wnika coraz głębiej w najważniejsze tajemnice Bożego planu zbawienia.

3. J 18,13-27

18 [13] *A najpierw zaprowadzili do Annasza. Był on bowiem teściem Kajfasza,*
który w owym roku był arcykapłanem. [14] *Właśnie Kajfasz poradził Żydom, że*
warto, aby jeden człowiek zginął za naród. [15] *A szedł za Jezusem Szymon Piotr*
z innym uczniem (καὶ ἄλλος μαθητής). Uczeń ten był znany arcykapłanowi i wszedł
z Jezusem na dziedziniec arcykapłana, [16] *podczas gdy Piotr zatrzymał się przed*
bramą na zewnątrz. Wszedł więc ów drugi uczeń (ὁ μαθητὴς ὁ ἄλλος), znany
arcykapłanowi, pomówił z odźwierną i wprowadził Piotra do środka. [17] *A służą-*
ca odźwierna rzekła do Piotra: „Czy może i ty jesteś jednym spośród uczniów
tego człowieka?" On odpowiedział: „Nie jestem". [18] *A ponieważ było zimno,*
strażnicy i słudzy, rozpaliwszy ognisko, stali przy nim i grzali się. Wśród nich stał
także Piotr i grzał się przy ogniu. [19] *Arcykapłan więc zapytał Jezusa o Jego*
uczniów i o Jego naukę. [20] *Jezus mu odpowiedział: „Ja przemawiałem jawnie*
przed światem. Uczyłem zawsze w synagodze i w świątyni, gdzie się gromadzą
wszyscy Żydzi. Potajemnie zaś nie uczyłem niczego. [21] *Dlaczego Mnie pytasz?*
Zapytaj tych, którzy słyszeli, co im mówiłem. Oto oni wiedzą, co powiedziałem".

---

[25] Zdaniem J. Gnilki, *w optyce czwartego ewangelisty pozycję Piotra można właściwie ocenić tylko przy uwzględnieniu pozycji umiłowanego ucznia*. Por. J. Gnilka, *Piotr i Rzym*, Kraków 2002, s. 201.

[26] B. Kl'uska, *Uczeń ikoną Chrystusa*, s. 400.

[27] J. Kręcidło, *Nowe życie*, s. 101.

22 Gdy to powiedział, jeden ze sług obok stojących spoliczkował Jezusa, mówiąc: „Tak odpowiadasz arcykapłanowi?” 23 Odrzekł mu Jezus: „Jeżeli źle powiedziałem, udowodnij, co było złego. A jeżeli dobrze, to dlaczego Mnie bijesz?” 24 Następnie Annasz wysłał Go związanego do arcykapłana Kajfasza. 25 A Szymon Piotr stał i grzał się przy ogniu. Powiedzieli wówczas do niego: „Czy i ty nie jesteś jednym z Jego uczniów?” On zaprzeczył, mówiąc: „Nie jestem”. 26 Jeden ze sług arcykapłana, krewny tego, któremu Piotr odciął ucho, rzekł: „Czyż nie ciebie widziałem razem z Nim w ogrodzie?” 27 Piotr znowu zaprzeczył i natychmiast kogut zapiał.

Kolejna scena ukazuje nam umiłowanego ucznia w drodze za Mistrzem, którego pojmano w ogrodzie Oliwnym, i którego prowadzą do rezydencji arcykapłana Annasza (18,12-27)[28]. Dokładnie mowa jest o dwóch uczniach Jezusa: Szymonie Piotrze oraz *innym uczniu* (ἄλλος μαθητής). Tylko ci dwaj nadal trwają w owym „ruchu” wiary, zapoczątkowanym decyzją o pójściu za Jezusem. Przez samo pójście za Jezusem pojmanym obaj uczniowie zaświadczają wpierw o trwającym w nich pragnieniu nie tylko dania odpowiedzi na „pociągnięcie” ich przez Ojca, ale także o wynikającym z ich osobistego doświadczenia pragnieniu bycia z Jezusem w każdych okolicznościach. Dla ich wiary, która już wcześniej przechodziła próby (J 6,60-71), nastaje czas kolejnych sprawdzianów życiowych, tym razem związanych już z męką i śmiercią Jezusa. Na tym początkowym etapie męki pokonują oni pierwszy lęk przed zewnętrznymi zagrożeniami. Ich wiara, motywowana miłością do Jezusa, nie lęka się grożących niebezpieczeństw[29]. Być może, późniejsze słowa św. Jana zapisane w Pierwszym Liście, że *w miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk* (4,18), będą reminiscencją tych chwil przeżywanych w czasie męki Jezusa. Postawa przywiązania obu uczniów do Jezusa zarysowuje się tu tym wyraźniej, że kontrastuje z postawą pozostałych uczniów, o których ewangelista nie wspomina, a którzy zniknęli gdzieś w ciemnościach tamtej nocy (por. 18,30).

Tymczasem pójście tych dwóch za Jezusem, jakkolwiek dramatyczny będzie miało przebieg, jest wyrazem ich pragnienia bycia blisko Mistrza[30]. Umiłowany

---

[28] Jest faktem, że z prawnego punktu widzenia przesłuchanie przed Annaszem nie miało żadnego znaczenia, ponieważ gdy postawiono przed nim Jezusa, Annasz od dawna nie sprawował już urzędu arcykapłańskiego. Urząd ten pełnił bowiem w latach 6-15 po Chr., zdeponowany z niego przez prokuratora rzymskiego Waleriusza Gratusa (15-26 po Chr.). Mimo to należał on do najbardziej wpływowych ludzi w ówczesnej Palestynie. Por. W. Smereka, *Annasz i jego udział w procesie Jezusa*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 7 (1954), s. 139-155.

[29] H. Czembor, *Uczeń umiłowany*, [w:] *Dwunastu Apostołów*, red. J. Turnau, Kraków 2002, s. 25.

[30] H.C. Waetjen, *The Gospel of the Beloved Disciple: A Work in Two Editions*, London 2005, s. 21, 167; W. Szczepański pisze, że *sam ów „drugi uczeń” (św. Jan?) pospieszył za Panem Jezusem do sali, w mieszkaniu Annasza i był świadkiem przesłuchania, które opowiada (Jan 18,19-23)*. Por. W. Szczepański, *Bóg – Człowiek w opisie Ewangelistów*, Kraków 1924, s. 366.

uczeń nie wypowiada w tej scenie ani jednego słowa, ale niezwykle wymowna jest jego milcząca, aktywna obecność. Nie odstępuje on od Jezusa i będzie jedynym, który będzie towarzyszyć Mu we wszystkich etapach upokorzeń i męki, poczynając od pałacu Annasza – miejsca ekstremalnie wrogiego wobec Jezusa i Jego uczniów[31]. Podobnie jak w Wieczerniku, pełni i tu wobec Piotra funkcję pośrednika, w tym wypadku dając mu sposobność przebywania w bliskości Jezusa. Gdy Piotr rozpocznie zmaganie z osobistym dramatem wyparcia się Jezusa, ze strony umiłowanego ucznia nie spotka się z żadnym osądem, a tym bardziej potępieniem, ale z milczącym cierpieniem przeżywanym w wierze.

W relacji o wydarzeniach rozgrywających się na Golgocie *uczeń, którego Jezus miłował*, pojawia się dwukrotnie. Już samym przyjściem na Golgotę potwierdza stałość swojej postawy względem Mesjasza, którego raz rozpoznawszy, nigdy nie chce opuścić. Z grona dwunastu jest jedynym, który dotarł na Kalwarię.

4. J 19,25-27

19 [25] *A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Klopasa, i Maria Magdalena.* [26] *Jezus więc, ujrzawszy Matkę i stojącego obok ucznia, którego miłował (τὸν μαθητὴν παρεστῶτα ὃν ἠγάπα), mówi do Matki: „Niewiasto, oto syn Twój”.* [27] *Następnie mówi do ucznia: „Oto Matka twoja”. I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie.*

W pierwszej odsłonie widzimy go pośród tych, którzy „stali” (παρεστῶτα) obok Ukrzyżowanego (19,25-27). Idea d o b r o w o l n e g o s t a n i a, s t a n i a z w ł a s n e j i n i c j a t y w y, zawarta w czasowniki ἱστήμι[32], odsłania dalsze jego duchowe rysy. Nic nie było w stanie powstrzymać go przed byciem jak najbliżej Pana: ani nieprzychylne okoliczności, ani możliwość utraty dobrego imienia, ani realne zagrożenie więzieniem, a nawet śmiercią.

Jego pobyt na Golgocie znów ma tylko pozory pasywności. Jak w Wieczerniku Jezus dał mu poznać część swych tajemnic, tak na Kalwarii dokonuje nowego objawienia poprzez tzw. słowa Testamentu z krzyża. W ostatnich chwilach ziemskiego życia Jezusa na swej drodze wiary uczeń otrzymuje zaskakujące objawienie, dar, na który po raz kolejny odpowie wiarą, to znaczy natychmiastową decyzją o jego przyjęciu. Dar Maryi jako Matki zmieni wpierw jego relację z samym Jezusem: z ucznia bowiem staje się bratem Jezusa. A decyzja o wzięciu Maryi „do siebie” będzie nie tylko wyrazem naturalnej troski synowskiej o Nią, ale nową jakością w jego życiu: poprzez bowiem wprowadzenie Maryi w prze-

---

[31] I. de la Potterie, *La Passione*, s. 58.
[32] J. Mateos, J. Barreto, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 82.

strzeń swojej wiary[33], nabędzie on poniekąd nową tożsamość[34]. Stanie się odtąd nie tylko synem Maryi, ale także uczniem maryjnym, niewątpliwie niewyobrażalnie wzbogacającym swój obraz Jezusa[35]. Odkąd bowiem umiłowany będzie żył w obecności Tej, która nosiła w sercu pamięć o Jezusie, i on sam będzie czerpał siły na swojej drodze wiary z Jej duchowego bogactwa.

5. J 19,33-37

19 [28] *Potem Jezus świadom, że już wszystko się dokonało, aby się wypełniło Pismo, rzekł: „Pragnę”.* [29] *Stało tam naczynie pełne octu. Nałożono więc na hizop gąbkę pełną octu i do ust Mu podano.* [30] *A gdy Jezus skosztował octu, rzekł: „Wykonało się!” I skłoniwszy głowę, oddał ducha.* [31] *Ponieważ był to dzień Przygotowania, aby zatem ciała nie pozostawały na krzyżu w szabat – ów bowiem dzień szabatu był wielkim świętem – Żydzi prosili Piłata, aby ukrzyżowanym połamano golenie i usunięto ich ciała.* [32] *Przyszli więc żołnierze i połamali golenie tak pierwszemu, jak i drugiemu, którzy z Nim byli ukrzyżowani.* [33] *Lecz gdy podeszli do Jezusa i zobaczyli, że już umarł, nie łamali Mu goleni,* [34] *tylko jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok i natychmiast wypłynęła krew i woda.* [35] *Zaświadczył to ten, który widział (καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν), a świadectwo jego jest prawdziwe. On wie, że mówi prawdę, abyście i wy wierzyli.* [36] *Stało się to bowiem, aby się wypełniło Pismo: Kość jego nie będzie złamana.* [37] *I znowu na innym miejscu mówi Pismo: Będą patrzeć na Tego, którego przebili.*

Jeszcze raz w scenie na Golgocie (19,33-37) mowa jest o *uczniu, którego Jezus miłował*, w bezpośrednim kontekście śmierci Jezusa na krzyżu. On sam określa tu siebie, jako tego, który *widział* (ὁ ἑωρακὼς) i *zaświadczył* (μεμαρτύρηκεν), i daje świadectwo o ostatnich chwilach ziemskiego życia Jezusa, Jego śmierci, potwierdzonej nie łamaniem goleni, lecz wypłynięciem krwi i wody z Jezusowego przebitego włócznią boku. Po raz pierwszy tak wyraźnie wzmianka o umiłowanym uczniu połączona jest formalnie z kwestią wiary. *Zaświadczył to ten, który widział, a świadectwo jego jest prawdziwe. On wie, że mówi prawdę, abyście i wy wierzyli* (w. 35). Zdaniem niektórych współczesnych egzegetów[36], dawanie świadectwa jest wprost pierwszorzędną jego cechą. U podstaw leży miłość, którą obdarzył go Jezus, miłość, która uczyniła go nadzwyczaj wrażliwym na zachowywanie w sercu wspomnień z okresu bycia z Panem w czasie Jego ziem-

---

[33] J. Ratzinger. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, Kielce 2011, s. 236.

[34] Tenże, *Tożsamość Umiłowanego Ucznia*, s. 50.

[35] J. Kudasiewicz, *Testament Jezusa (J 19,25-27). Nowe trendy interpretacyjne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 37 (1990), z. 1, s. 58.

[36] R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitness. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids 2006, s. 396-400.

skiego życia. Gdy patrzeć będzie na otwarty bok Jezusa, będzie to spojrzenie wiary łączące kontemplację obrazu[37], zapowiedzi starotestamentalnych[38] i słów samego Jezusa. Uczeń ten w godzinie pozornego zwycięstwa sił ciemności staje się przykładem dla Kościoła, jak dostrzegać w najbardziej dramatycznych chwilach życia znaki Bożego objawienia[39]. Z kolejnej próby umiłowany uczeń wychodzi zwycięsko: umocniwszy swoją wiarę, uczy siostry i braci w wierze nieustannie nosić i kontemplować obraz Jezusa ukrzyżowanego, by tę wiarę w sobie umacniać. Spojrzenie na Jezusa, któremu przebito bok, będzie towarzyszyć ludowi Bożemu aż do skończenia świata[40].

Rozdziały 20 i 21 Ewangelii według św. Jana zawierają opisy wydarzeń związanych ze zmartwychwstaniem Jezusa. Na planie narracji oprócz umiłowanego ucznia znów pojawia się Szymon Piotr, a także obecna na Golgocie Maria Magdalena. Reakcją na wieść o pustym grobie jest natychmiastowe udanie się tego ucznia wraz z Szymonem Piotrem do miejsca złożenia ciała Jezusa (20,1--10). Widoczny jest tu kolejny „ruch" tak w wymiarze fizycznym, jak i duchowym, związany z dynamiką wiary.

6. J 20,1-10

20 [1] *A pierwszego dnia po szabacie Maria Magdalena idzie wczesnym rankiem, gdy jeszcze było ciemno, do grobu i widzi kamień odsunięty od grobu.* [2] *Biegnie więc i przychodzi do Szymona Piotra i do innego ucznia, którego Jezus kochał (τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς), i mówi do nich: „Zabrano Pana z grobu i nie wiemy, gdzie Go położono".* [3] *Wyszedł więc Piotr i ów drugi uczeń (ὁ ἄλλος μαθητὴς) i szli do grobu.* [4] *Biegli oni obydwaj razem, lecz ów inny uczeń (ὁ ἄλλος μαθητὴς) wyprzedził Piotra i przybył pierwszy do grobu.* [5] *A kiedy się nachylił, widzi leżące płótna, jednakże nie wszedł do środka.* [6] *Przychodzi potem także Szymon Piotr, idący za nim. Wszedł on do wnętrza grobu i widzi leżące płótna* [7] *oraz chustę, która była na Jego głowie, leżącą nie razem z płótnami, ale oddzielnie zwiniętą na jednym miejscu.* [8] *Wtedy wszedł do wnętrza także i ów inny uczeń (ὁ ἄλλος μαθητὴς), który przybył pierwszy do grobu. Ujrzał i uwierzył.* [9] *Dotąd bowiem nie rozumieli jeszcze Pisma, [które mówi,] że On ma powstać z martwych.* [10] *Uczniowie zatem odeszli znowu do siebie.*

---

[37] L. Orlando, *Il Vangelo di Giovanni*, Taranto 2004, s. 235.

[38] Wj 12,46 i Za 12,10.

[39] *To co uczeń ów zobaczył na Golgocie, nie było tylko rejestracją zaobserwowanych faktów, ale patrzeniem na nie oczyma wiary. Pozostawiło ono w nim trwały ślad, było spojrzeniem kontemplującym, które umożliwiło mu transcendowanie czysto zewnętrznego wymiaru wydarzeń*. Por. L. Orlando, *Il Vangelo*, s. 235.

[40] Tamże, s. 235.

Na płaszczyźnie fizycznej szybsze pokonanie drogi do grobu przez umiłowanego ucznia odczytywano jako wyraz jego większego dynamizmu wiary, wyraz pragnienia bycia jak najszybciej we wszystkim, co łączy się z Jezusem[41]. Szybsze przemierzenie drogi do grobu stało się już w starożytnej egzegezie obrazem wiary tego ucznia, intensywnie i niestrudzenie szukającej zrozumienia tajemnicy Jezusa[42]. Chociaż do grobu jako pierwszy wszedł Piotr, to jednak pojawienie się w grobowcu umiłowanego ucznia zaowocowało postawą, którą on sam opisał w krótkim zdaniu: *Zobaczył i uwierzył* (20,8). Można powiedzieć, że przede wszystkim wiara jest konsekwencją tego, co narrator określił jako *zobaczył*[43]. Ogląd grobu przez tego ucznia, uwzględniający elementy materialne, nie zatrzymał się na zewnętrznych znakach dostępnych dla zmysłów, ale w wewnętrznym procesie wiary połączony został z głęboką duchową refleksją, odwołującą się do całego jego doświadczenia bycia z Jezusem, i przywołaniem na pamięć tego wszystkiego, co pozwoliło mu w swoistej „syntezie faktów" na wyprowadzenie wniosków sięgających daleko poza czyste doświadczenie zmysłowe[44]. „Zobaczone", to znaczy połączone razem patrzenie oczyma wiary i pamięć o słowach Jezusa, stało się w pewnym momencie przekonującym dla umiłowanego ucznia argumentem, by uwierzyć. Chodzi już o *wiarę paschalną*[45], wiarę w zmartwychwstanie Jezusa[46]. Okazuje się on pierwszym uczniem, który do tej wiary dochodzi. Przejście jednak od widzenia znaku do wiary w zmartwychwstanie Jezusa jest okryte tajemnicą, bo nie dokonuje się przez zobaczenie zmartwychwstałego Pana. Z dalszej relacji również będzie wynikało, że nie jest to od razu wiara doskonała, ale na jej drodze umiłowany uczeń postawił nowy krok, zmieniający istotnie jego wewnętrzny świat. Uczeń ten uwierzył, zanim zobaczył Zmartwychwstałego. Jego wiara nie była uwarunkowana ujrzeniem Jezusa zmartwychwstałego i koniecznością bezpośredniego spotkania z Nim, ale oparta na głębokiej refleksji nad Słowem Bożym i historycznymi faktami. Wiara paschalna jest darem miłości Jezusa i jednocześnie odpowiedzią miłości na miłość. Jest ona przenikliwym spojrzeniem miłości[47]. Nowość tej wiary, a jedno-

---

[41] T.L. Brodie mówi o ogromie duchowej witalności (*immense vitality*). Por. *The Gospel According to John*, s. 561. B. Kl'uska uważa, że *w kluczu sfery duchowej należy również zrozumieć fakt, iż Uczeń umiłowany biegł na przedzie – jako doskonalszy uczeń*. Por. B. Kl'uska, *Uczeń ikoną Chrystusa*, s. 404.

[42] R. Brown, *Giovanni*, Assisi 2005, s. 1265.

[43] *Wyrażenie εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν jest Janowym zwrotem technicznym, który niepodobna zrozumieć jedynie jako potwierdzenie wiadomości przekazanej przez Marię Magdalenę. Oznacza on wiarę, która się zrodziła na skutek oglądanego grobu*. Zob. L. Stachowiak, *Ewangelia*, s. 388.

[44] L. Orlando, *Il Vangelo*, s. 243.

[45] H. Witczyk, *Kościół Syna Bożego*, s. 330.

[46] Pamiętać należy, że zmartwychwstanie Jezusa było całkowitą nowością, gdyż *w judaizmie istniała wiara w zmartwychwstanie, ale w kontekście przemiany całego świata*. Por. S. Mędala, *Ewangelia*, t. II, s. 283.

[47] B.B. Blaine, uważa, że *Jego wiara w zmartwychwstanie jest związana w pewien sposób*

cześnie jej wzorcowy charakter dla przyszłych uczniów będzie polegać na tym, że nie widząc Jezusa zmartwychwstałego, wierzy się w Niego dzięki wyprowadzeniu wniosków ze zdolności wewnętrznego oglądu znaku, jego kontemplacji i odczytania najgłębszego sensu z pomocą łaski w świetle Bożego objawienia.

Po opisie pierwszych chrystofanii w rozdziale 20 ewangelista przedstawia w ostatnim rozdziale Ewangelii dalsze opisy spotkań ze Zmartwychwstałym. W perykopie J 21,1-14 umiłowany uczeń wraz z innymi uczniami nad Jeziorem Tyberiadzkim zajęty jest połowem ryb.

7. J 21,1-14

21 [1] *Potem znowu ukazał się Jezus uczniom nad Morzem Tyberiadzkim.*
A ukazał się w ten sposób: [2] *Byli razem Szymon Piotr, Tomasz, zwany Didymos,*
Natanael z Kany Galilejskiej, synowie Zebedeusza oraz dwaj inni z Jego uczniów.
[3] *Szymon Piotr powiedział do nich: „Idę łowić ryby". Odpowiedzieli mu: „Idzie-*
my i my z tobą". Wyszli więc i wsiedli do łodzi, ale tej nocy nic nie złowili.
[4] *A gdy ranek zaświtał, Jezus stanął na brzegu. Jednakże uczniowie nie wiedzieli,*
że to był Jezus. [5] *A Jezus rzekł do nich: „Dzieci, czy macie co na posiłek?"*
Odpowiedzieli Mu: „Nie". [6] *On rzekł do nich: „Zarzućcie sieć po prawej stronie*
łodzi, a znajdziecie". Zarzucili więc i z powodu mnóstwa ryb nie mogli jej wy-
ciągnąć. [7] *Powiedział więc do Piotra ów uczeń, którego Jezus miłował (ὁ μαθητὴς*
ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς): „To jest Pan!" Szymon Piotr, usłyszawszy, że to
jest Pan, przywdział na siebie wierzchnią szatę – był bowiem prawie nagi –
i rzucił się w morze. [8] *Reszta uczniów dobiła łodzią, ciągnąc za sobą sieć z ryba-*
mi. Od brzegu bowiem nie było daleko – tylko około dwustu łokci. [9] *A kiedy zeszli*
na ląd, ujrzeli żarzące się na ziemi węgle, a na nich ułożoną rybę oraz chleb.
[10] *Rzekł do nich Jezus: „Przynieście jeszcze ryb, któreście teraz ułowili".* [11] *Po-*
szedł Szymon Piotr i wyciągnął na brzeg sieć pełną wielkich ryb w liczbie stu
pięćdziesięciu trzech. A pomimo tak wielkiej ilości, sieć się nie rozerwała. [12] *Rzekł*
do nich Jezus: „Chodźcie, posilcie się!" Żaden z uczniów nie odważył się zadać
Mu pytania: „Kto Ty jesteś?" bo wiedzieli, że to jest Pan. [13] *A Jezus przyszedł,*
wziął chleb i podał im – podobnie i rybę. [14] *To już trzeci raz, jak Jezus ukazał się*
uczniom od chwili, gdy zmartwychwstał.

Uczeń ten musiał odbyć w wymiarze historycznym kolejną drogę, tym razem z południa kraju, z Judei, na północ – do Galilei[48]. Z Jerozolimy wyszedł

---

z jego wrażliwością na Jezusa, Por. B.B. Blaine, *Peter in the Gospel of John*, SBL Academia Biblica, vol. XXVII, s. 120.

[48] J. Gnilka, zauważa, że do Galilei uczniowie ci przybyli zgodnie z poleceniem Jezusa, a ich opuszczenie Jerozolimy nie było ucieczką; J. Gnilka, *Piotr i Rzym*, s. 82.

z wiarą w Jezusa zmartwychwstałego, odkąd po wejściu do pustego grobu *zobaczył i uwierzył* (20,8), a następnie z pewnością tę wiarę umocnił, będąc wraz z pozostałymi uczniami świadkiem chrystofanii (20,19-29). Pierwsze dni po zmartwychwstaniu nadały wierze umiłowanego ucznia nowy odcień. Odtąd jest to wiara, która stała się jego odpowiedzią na miłość Jezusa uwielbionego. Nie jest już ona związana z doświadczeniem historycznej recepcji Jego obecności, ale staje się partycypacją w błogosławieństwie danym tym, którzy nie będą widzieli, a będą wierzyli (por. 20,29).

Pomimo otrzymanej od Zmartwychwstałego misji, władzy odpuszczania grzechów oraz otrzymania Ducha Świętego, uczeń ten, choć dotarł w rodzinne strony, najprawdopodobniej jak i inni, był w jakimś stopniu zdezorientowany[49]. Nie rozumiejąc do końca wcześniejszych poleceń Jezusa, oddał się dawnemu zajęciu łowienia ryb, które jednak, jak podpowiada symbolika nocy, nie było podjęte *na słowo Jezusa*, ale z własnej inicjatywy. Umiłowany uczeń, chociaż znajduje się jakby w chwilowym „uśpieniu wiary", trwa jednocześnie w stanie *wewnętrznej gotowości*: gdy pojawia się Jezus, natychmiast odpowiada z mocą świadectwem żywej wiary i miłości. To on pierwszy rozpoznaje Go w Nieznajomym: *To jest Pan!* (ὁ κύριός ἐστιν). Poprzez sam tytuł „Pan" wyraża wiarę w Bóstwo Jezusa i Jego absolutne panowanie[50]. Zdaniem H. Witczyka[51], wiara *ucznia, którego Jezus miłował*, jest tu pełna, gdyż nie dotyczy jedynie samego faktu zmartwychwstania, lecz dostrzeżenia w osobie ukrzyżowanego, ale żyjącego Jezusa, postaci, w której obecny jest sam JHWH – Kyrios – Pan. Sam rozpoznawszy Chrystusa, innym toruje duchową drogę do Niego: staje się pośrednikiem między Jezusem a Piotrem i resztą uczniów, doprowadzającym do wspólnej uczty, będącej znakiem jedności i miłości.

Wydaje się, że w opisie tej sceny ewangelista chciał podkreślić szczególną rolę tego ucznia, jaką ma on do odegrania we wspólnocie. Polegać ma ona na wskazywaniu innym bezbłędnie rozpoznanej obecności Pana. Pozostali uczniowie wraz z Szymonem Piotrem ukazani są w czasie pracy, zajęci myślami o jej skuteczności i rezultatach. Umiłowany uczeń jawi się pośród nich jako ten, którego wnętrze nastawione jest, nawet wśród najbardziej intensywnych zajęć, na pamięć o Jezusie. Pozostaje on cały czas czuły i wrażliwy na Jego obecność[52], a co najmniej na znaki Jego obecności. Jego horyzonty sięgają poza „łódź", poza „sieci" i myśl o sukcesie czy niepowodzeniu. Jego spojrzenie dosięga horyzontu, dosięga „brzegu". Rozpoznając Jezusa, nie zachowuje tej prawdy dla siebie, ale wskazuje innym: *To jest Pan!* Staje się on wzorem i typem dla tych we wspólno-

---

[49] Por. Mateos, J. Barreto, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 844.
[50] W LXX tytuł κύριος odnoszono do Boga.
[51] J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji*, s. 456.
[52] Tamże, s. 457.

tach chrześcijańskich, których rolą będzie wskazywanie innym obecności Jezusa.

Powtórzenie przez pozostałych uczniów słów *To jest Pan!*, sugeruje, że swoją wiedzę opierali oni na świadectwie umiłowanego ucznia, na którym mogli niezawodnie polegać. Jego świadectwo jest znów wskazówką dla wszystkich przyszłych uczniów Jezusa, by wiarę w Niego oprzeć na tym, co wcześniej stało się doświadczeniem umiłowanego ucznia.

8. J 21,20-25

21 [20] *Odwróciwszy się, Piotr widzi idącego za sobą ucznia, którego Jezus miłował (τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς) i który spoczywał podczas wieczerzy na Jego piersi i rzekł: „Panie, kim jest ten, który Cię wyda?”* [21] *Piotr więc, widząc go, mówi do Jezusa: Panie, co z nim?”* [22] *Mówi mu Jezus: „Jeśli chcę, by on pozostał, aż przyjdę, co tobie (do tego)? Ty idź za Mną”.* [23] *Poszło więc do braci słowo, że uczeń ten nie umrze. Jednak Jezus nie powiedział mu, że nie umrze, lecz „jeśli Ja chcę, by pozostał, aż przyjdę, co tobie do tego?”.* [24] *Ten uczeń (οὗτος ὁ μαθητής) jest tym świadczącym o tym i o tym piszącym, a my wiemy, że jego świadectwo jest prawdziwe.* [25] *Jest jeszcze wiele innych rzeczy, które uczynił Jezus. Gdyby je jednak pisać jedna po drugiej, myślę, że cały świat nie zdołałby pomieścić pisanych ksiąg.*

We fragmencie Ewangelii po raz ostatni wzmiankującym *ucznia, którego Jezus miłował* (21,20-25), jego obraz zostaje wzbogacony nowymi treściami. Uczeń ten ukazuje się najpierw jako *ten, który idzie za* (ἀκολούθει) Piotrem podążającym za Jezusem. Droga wiary umiłowanego ucznia otrzymuje rys eklezjalny: uczeń ukazuje się jako *idący za* Piotrem, który otrzymał polecenie *chodzenia za* Jezusem (21,19). Pójście za Piotrem jest równocześnie pójściem za Jezusem. W kontekście wcześniejszego opisu nadania Piotrowi władzy pasterskiej przez Jezusa (21,15-17) taka postawa umiłowanego ucznia wskazuje, że liczy się on z hierarchicznym pierwszeństwem Piotra w Kościele[53]. Stwierdzenie zatem, że umiłowany uczeń szedł za Piotrem, ale także za Jezusem, zawiera jeszcze pełniejszy obraz wiary tego ucznia. Droga wiary za Jezusem jawi się jako droga wiary w Kościół, na czele którego ustanowiony został Szymon Piotr.

Pytanie Piotra o przyszły los tego ucznia *Panie, co z tym będzie?*, ujawnia ważną kwestię podjętą przez ewangelistę, a mianowicie właściwe rozumienie *pozostania* tego ucznia na ziemi. Istotą *pozostawania* (μένειν) umiłowanego

[53] Niewielką wagę do znaczenia słów o *chodzeniu za* w tym tekście przywiązuje R. Brown, który podkreśla raczej kontrast między Piotrem, który ma *iść za* Jezusem, a umiłowanym uczniem, który ma *trwać*. Por. R. Brown, *Giovanni*, s. 1403.

ucznia będzie dawanie nieustannego świadectwa o Jezusie poprzez to wszystko, co spisał w formie księgi[54]. Droga ciągłego świadectwa wiary *ucznia, którego Jezus miłował*, przyjmuje u kresu jego życia, po raz kolejny, nowe znamię. Staje się on kimś, kto pozostawia po sobie dzieło, które będzie miało na celu nie tylko umacnianie wiary tych, którzy już poznali Jezusa i Go przyjęli, ale będzie też budzić wiarę nowych pokoleń, aż do czasu, kiedy Jezus ponownie przyjdzie[55]. Miłość doświadczona przez niego pozwoliła mu pozostawić niezrównanej głębi ikonę umiłowanego Pana.

*

Rozważania na temat teologii wiary *ucznia, którego Jezus miłował*, pozwoliły odkryć wyjątkową drogę tego, w którym chrześcijaństwo już od starożytności widziało ideał ucznia Chrystusa. Jest to droga wiary, którą Czwarta Ewangelia ukazuje w kolejnych odsłonach, umożliwiających – oczywiście, do pewnego stopnia – nie tylko poznanie duchowej sylwetki owego ucznia, ale także zapoznanie się z jego odpowiedzią wiary. Wynika ona z wewnętrznej postawy ucznia dotkniętego Bożą miłością (łaską) i wyraża się przede wszystkim w jego postawach, o wiele rzadziej zaś w słowach.

Z całościowego obrazu analizowanych tekstów wyłania się obraz ucznia zjednoczonego ze swym Mistrzem. Jego droga wiary, ukazująca się nie tylko w relacji do Jezusa, ale także do Maryi, Piotra, Andrzeja i innych uczniów, jest procesem, w którym coraz pełniej poznaje on, kim jest Jezus, i w którym jego odpowiedź na nowe sytuacje, w jakich zostaje postawiony, budzi podziw ze względu na wrażliwość, refleks, odwagę, konsekwencję, a przede wszystkim nienazwaną bezpośrednio, ale ciągle wyczuwalną miłość do Jezusa.

Na plan pierwszy wysuwają się na trzy elementy tworzące tożsamość umiłowanego ucznia jako modelu ucznia odpowiadającego Bogu wiarą. Pierwszy uwidacznia się już na początku drogi jako decyzja o pozostaniu z Jezusem. Wyraża się to w trwaniu w bliskości Pana. Umiłowany uczeń nie znosi sytuacji rozłąki z Mistrzem. Chce być zawsze blisko Niego: na ostatniej wieczerzy spoczywa najbliżej Jezusa, idzie za Nim po Jego pojmaniu od ogrodu Getsemani aż po Golgotę, stoi u boku Ukrzyżowanego, a potem biegnie do grobu na wieść o tym, że *zabrano Pana*. Ta duchowa bliskość, bycie sercem przy Jezusie, daje mu jako pierwszemu możliwość niezawodnego rozpoznania Zmartwychwstałego na Jeziorze Tyberiadzkim, a nad brzegiem jeziora uzdalnia do kontynuowania podążania za Jezusem.

---

[54] L. Stachowiak podkreśla, że *Siła jego świadectwa płynie nie tylko z faktu bycia przy Jezusie, ale przede wszystkim z jego wyjątkowej relacji łączącej go z Mistrzem*, por. *Ewangelia*, s. 400.

[55] Zdaniem J. Gnilki, jest to najistotniejszy wkład Czwartej Ewangelii. Zob. J. Gnilka, *Piotr i Rzym*, s. 204.

Drugą istotną wzorcową cechą modelu wiary umiłowanego ucznia jest jego „maryjność". Widząc w umiłowanym uczniu wzór wierzącego, nie sposób wyobrazić sobie, by mógł być on autentycznym uczniem Jezusa bez *wzięcia do siebie* Matki Jezusa, bez gotowości do prowadzenia z Nią fascynującego dialogu, bez uczenia się od Niej właściwych postaw wobec Jej Syna. Nie ma prawdziwego ucznia Jezusa bez obecności w jego życiu Maryi, tak jak nie ma prawdziwego Kościoła Chrystusowego bez zaszczytnego miejsca w nim dla Jego Matki.

Trzeci istotny element tożsamości umiłowanego ucznia, to jego „eklezjalność". Uczeń ten występujący niemal we wszystkich tekstach wraz z Szymonem Piotrem, ukazuje się względem niego zawsze jako ktoś, kto okazuje mu posłuszeństwo, szacunek, pomoc. Niejednokrotnie na płaszczyźnie duchowej wyprzedza on Piotra, lepiej rozumiejąc Jezusa, głębiej wnikając w Jego tajemnice. I choć jest bardziej wrażliwy na obecność Pana, to w porządku instytucjonalnym okazuje on Piotrowi pierwszeństwo, a tym samym ostatecznie okazuje je Jezusowi, z woli którego Piotr ma paść owce. Przesłanie tych tekstów wydaje się jasne. Uczeń Jezusa, choćby nawet w życiu duchowym osiągnął wyższy poziom niż następca Piotra, winien jest zachować względem niego cześć i posłuszeństwo w sprawach, które określił Jezus, oraz winien służyć mu pomocą w wypełnianiu jego misji w Kościele. I jak nie ma prawdziwej odpowiedzi ucznia Chrystusa bez przyjęcia do siebie Matki Jezusa, tak nie ma też mowy o tożsamości wierzącego w Jezusa bez takiej postawy wobec następcy Piotra, której przykładem jest postawa umiłowanego ucznia względem Szymona, syna Jana.

Droga wiary *ucznia, którego Jezus miłował*, jest jedną z inspirujących propozycji odpowiedzi wiary daną tak Kościołowi rozumianemu jako wspólnocie, jak i każdej poszczególnej osobie. Jest swoistą katechezą, a zarazem przekonującym dowodem, w jaki sposób odbywanie drogi wiary na wzór umiłowanego ucznia owocuje niezwykłą głębią przenikania tajemnic zbawienia. Jest też nauką o odkrywaniu Bożej obecności w świecie, prowadzącej do osobistego wyznania: *To jest Pan!*

ZUSAMMENFASSUNG

Die Studie zur Theologie des Glaubens von dem Jünger, den Jesus liebte, ermöglich den einmaligen Weg des Jüngers zu entdecken, in dem das Christentum seit der Antike eine ideale Jüngergestalt sah. Es ist ein Glaubensweg, der im vierten Evangelium in den aufeinander folgenden Szenen dargestellt wird, um – natürlich bis zu einem gewissen Grad – nicht nur mit seinem geistlichen Profil des Jüngers, sondern auch mit seiner Glaubensantwort vertraut zu machen, die im Johannes-Evangelium als eine Antwort auf die Gottesoffenbarung in der Person Jesu Christi verstanden wird. Diese Antwort spiegelt die innere Einstellung des Jüngers, den die Liebe Gottes (die Gnade) berührt und sie kommt in erster Linie in seiner Haltung zum Ausdruck, eher als in den Worten.

Das Gesamtbild der analysierten Texte zeichnet das Bild des Jüngers, den sein Herz mit seinem Meister vereint und dessen Antwort unverkennbar mit seinem ganzen Leben gegeben wird: in

der Schweigsamkeit und in sparsamen Sätzen, die jedoch den Kern der Dinge treffen. Die durchgeführte Analyse zu den acht Perikopen, in denen der Jünger die wichtigste Rolle spielt, ermöglicht darin faszinierende Details zu sehen. Sein Glaubensweg, verstanden nicht nur in Bezug auf Jesus, sondern auch auf Maria, Petrus, Andreas und die anderen Jünger, ist ein Prozess, in dem er zunehmend erkennt, wer Jesus ist. Es ist seine bewundernswerte Verhaltensweise in immer neuen Situationen: wegen Empfindlichkeit, Reaktion, Mut, Konsequenz und vor allem wegen seiner direkt ungenannten, aber stets spürbaren Liebe zu Jesus, im bezeichnenden Wunsch, in der Nähe zu ihm zu sein.

Schlüsselwörter

der Jünger, den Jesus liebte, ein Glaubensweg, Johannes-Evangelium

Poznańskie Studia Teologiczne
Tom 26, 2012

PAWEŁ WYGRALAK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Asteriusza z Amazji i Nila z Ancyry interpretacja przypowieści o bogaczu i Łazarzu (Łk 16,19-31)

Interpretation of the Parable of the Rich Man and Lazarus (Lk 16,19-31) according to Asterius of Amasea and Nilus of Ancyra

W *Instrukcji o studium Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej*, wydanej w 1989 roku przez Kongregację ds. Wychowania Katolickiego, zapisano, że *Ojcowie są zasadniczo i przede wszystkim komentatorami Pisma Świętego, „divinorum librorum tractatores"*[1]. Pismo Święte było dla nich podstawą pasterskiego nauczania. Każde ich kazanie zawierało liczne odniesienia do tekstów biblijnych. Ojcowie stosowali różne metody interpretacji natchnionego tekstu[2], zawsze jednak zależało im na jak najlepszym odczytaniu zawartego w nim przesłania. Pragnęli, aby przygotowane komentarze biblijne służyły wiernym w ich duchowym rozwoju, by wskazywały im właściwe drogi postępowania w konkretnych sytuacjach życiowych. Dobrymi przykładami tak przygotowanych komentarzy są dzieła Asteriusza z Amazji i Nila z Ancyry. Obaj autorzy odnoszą się w nich do problemów środowiska, w którym przyszło im posługiwać. Wśród powierzonych im wiernych widoczny był podział na nieliczną grupę bogatych, wśród których znajdowali się także chrześcijanie, i bardzo liczną rzeszę biedaków[3]. By więc zaradzić zaistniałej sytuacji, sięgnęli do przypowieści o bogaczu i Łazarzu (Łk 16,19-31). Asteriusz przygotował oddzielne kazanie, Nil natomiast

[1] Kongregacja, ds. Wychowania Katolickiego, *Instrukcja o studium Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej* 26.1. z dnia 10 listopada 1989, „Acta Apostolicae Sedis", R. 82, s. 618, tłum. pol. [w:] S. Pieszczoch, *Patrologia. Działalność Ojców*, Gniezno 1994, s. 173. Por. także: R. Sierra Bravo, *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, Madrid 1989, s. 17.

[2] Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, Kraków 2000.

[3] Por. F. Drączkowski, *Czy sprawiedliwość wystarczy?*, [w:] *Patrystyczne dziedzictwo społecznej nauki Kościoła*, red. T. Makowski, Gniezno 1996, s. 82; J.P. Sodini, *Azja Mniejsza*, [w:] *Świat Bizancjum*, t. I: *Cesarstwo Wschodniorzymskie 330-641*, Kraków 2007, s. 422-423.

oparł na przypowieści fragmenty (sekcja IV i IX) swego traktatu *Peristeria,* napisanego dla mnicha Agatiusza[4].

Ponieważ tak Asteriusz, jak Nil są autorami mało znanymi, stąd na wstępie warto przedstawić ich podstawowe dane biograficzne.

Asteriusz z Amazji urodził się ok. 330-335 roku. Nie mamy żadnych informacji o pierwszym okresie jego życia. Focjusz utrzymuje, że nauki pobierał u słynnego znawcy retoryki i prawa – niewolnika Scytiana. Zachowane mowy wskazują, że Asteriusz musiał być pojętnym uczniem, a jednocześnie dobrym obserwatorem życia, człowiekiem bardzo wrażliwym[5]. Został biskupem Amazji w Poncie. I znowu jedynie na podstawie treści zachowanych kazań można domniemywać, że był gorliwym pasterzem, który w sposób jednoznaczny i wymagający głosił swoim wiernym Ewangelię Jezusa Chrystusa. Przykładem tego jest prezentowany komentarz do przypowieści o bogaczu i Łazarzu. Asteriusz zmarł prawdopodobnie pomiędzy rokiem 420 a 425[6], choć niektóre źródła podają rok 410, a może nawet 405[7].

Nil z Ancyry jest rówieśnikiem Asteriusza z Amazji. Żył na przełomie IV i V wieku. O jego życiu zachowało się niewiele informacji. On sam w *De vita monastica* pozostawił nam kilka mało precyzyjnych danych o sobie[8]. Najprawdopodobniej jako młody człowiek przebywał w Aleksandrii, gdzie zapoznał się z nauką ascetyczną filozofów pogańskich. Poszukiwania doprowadziły go jednak do bliżej nieznanego pustelnika chrześcijańskiego, dzięki któremu mógł zapoznać się z życiem monastycznym[9]. Niektórzy autorzy widzą w nim ucznia Jana Chryzostoma[10]. Osiadł w klasztorze położonym niedaleko Ancyry (dzisiejszej Ankary), gdzie pełnił funkcję przełożonego wspólnoty mnichów[11]. Zmarł około 430 roku. Nie wydaje się, że był pisarzem oryginalnym. Uprawianą przez niego teologię cechuje bardzo praktyczne podejście do pobożności i ascezy[12]. Cechy te

---

[4] Informacje na temat autorstwa i treści dzieła, zob. L. Nieścior, *Wstęp*, [w:] Nil z Ancyry, *Peristeria. Traktat dla mnicha Agatiusza*, Poznań 2003, s. 7-17, „Pisma Ojców Kościoła" (dalej POK), t. XXX; L. Nieścior, *Asceza chrześcijańska i filozofia w pismach Nila z Ancyry*, Poznań 2001, s. 23-24.

[5] Por. Focjusz, *In servum centurionis, quem Dominus sanavit,* „Patrologia Graeca" (dalej PG), 104, 213-216. Por. V. Vasey, *The social ideas of Asterius of Amasea*, „Augustinianum" XXVI (1986), s. 414.

[6] Por. V. Vasey, *The social ideas*, s. 414.

[7] Por. M. Żywczyński, *Poglądy chrześcijan IV wieku na nierówność majątkową w świecie*, „Życie i Myśl" 6 (1956), nr 3, s. 43.

[8] Dzieło *De vita monastica* nie zachowało się w oryginalnej, greckiej wersji, a jedynie w wersji syryjskiej z VII w. Por. L. Nieścior, *Asceza*, s. 20.

[9] Por. P. Bettiolo, *Gli scritti siraci de Nilo il Solitario*, Louvain 1983, s. 73, 75, 122; L. Nieścior, *Asceza*, s. 8; tenże, *Wstęp*, 10.

[10] Por. Georgius Monachus, *Chronicon* IX, 9.

[11] Por. K. Heussi, *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen*, Leipizig 1917, s. 81.

uwidaczniają się również w omawianym komentarzu do przypowieści o bogaczu i Łazarzu.

*

Dla Asteriusza istotne jest już pierwsze zdanie przypowieści mówiące o ubiorze bogacza (w. 19). Purpura i bisior są wyrazem zbytku. Normalnemu bowiem człowiekowi wystarcza zwyczajny ubiór, sporządzony z wełny na zimowe dni oraz z lnu na dni letnie. Autor podkreśla, że materiały te – wełna i len – są darami samego Boga, któremu należy okazywać nieustanną wdzięczność. Natomiast ubiory z purpury, bisioru trzeba uznać za przejaw zbytku i pychy[13]. Przy okazji dowiadujemy się o pewnych trendach w ówczesnej modzie ludzi bogatych. Korzystali oni z zaawansowanej sztuki tkania i przyozdabiali swoje ubiory kolorowymi wizerunkami, niby obrazami. *Na tkaninie widać lwy, pantery, niedźwiedzie, byki, psy, lasy, skały, polujących myśliwych i wszelkie inne wyobrażenia natury, właściwe sztuce malarskiej*[14]. Co ciekawe, modzie tej ulegali również chrześcijanie, którzy polecali tkaczom umieszczenie na swoich ubraniach wizerunków przedstawiających sceny ewangeliczne. Można więc było zobaczyć utkane wizerunki Chrystusa wraz z uczniami, a także wybrane wydarzenia z Jego ziemskiej wędrówki: sceny z wesela w Kanie Galilejskiej (por. J 2,1-11); paralityka, który uzdrowiony przez Chrystusa dźwiga na swoich ramionach łoże (por. Mk 2,1-12); ślepego, którego Jezus uleczył, nakładając mu na oczy błoto (por. J 9,1-7); kobietę, która przez wiele lat cierpiała na krwotok i została przez Chrystusa uzdrowiona (por. Mt 9,20-22; Mk 5,25-34); jawnogrzesznicę, której Zbawiciel przebaczył grzechy (por. J 8,3-11), i Łazarza, który został przez Jezusa wskrzeszony do życia (por. J 11,43-44)[15]. Choć moda ta w intencji bogatych chrześcijan była z całą pewnością wyrazem wyznawania przez nich przynależności do Chrystusa, to jednak dla Asteriusza taka forma pobożności była nie do przyjęcia. Według biskupa Amazji nie jest ona niczym innym, jak tylko ewidentnym przykładem hipokryzji i wewnętrznej pustki. Kaznodzieja potępia jednoznacznie wszystkich ludzi żyjących w zbytku i luksusie. Uważa bowiem, że luksus *rodzi się przez pomnażanie środków materialnych. Niemożliwe zaś jest gromadzenie bogactwa bez grzechu*[16]. Wydaje się ciekawe, że dla Asteriusza nie ma znaczenia aspekt świadectwa dawany przez wiernych ubranych w tak „ewan-

---

[12] Por. tamże, 114. Więcej informacji twórczości Nila zob. L. Nieścior, *Asceza*, s. 9-11.

[13] Por. Asteriusz z Amazji, *Homilia* I. *O bogaczu i Łazarzu z Ewangelii według św. Łukasza.* PG 40, 163-166; tłum. pol. A. Strzelecka, Święty Asteriusz z Amazji, *Homilie*, „Teologia Patrystyczna" (dalej TP), t. V (2008), s. 215-216.

[14] Asteriusz z Amazji, *Homilia* I. PG 40, 165-166. TP, t. V (2008), s. 217.

[15] Por. Asteriusz z Amazji, *Homilia* I. PG 40, 167-168. Por. P. Wygralak, *Świętego Asteriusza, biskupa Amazji, pouczenia dla bogatych*, „Vox Patrum" LII (2008), z. 2, s. 1260.

[16] Asteriusz z Amazji, *Homilia* I. PG 40, 169-170. TP 5, 218. R. Sierra Bravo, *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, s. 18-24.

gelicznie przyozdobione" ubrania. Jego zdaniem, chrześcijanin zamiast malować na swoich ubraniach wizerunki Jezusa, powinien przede wszystkim duchowo trwać przy Chrystusie, nieustannie Go uwielbiać i nosić w swoim sercu. Asteriusz wyraźnie podkreśla tu znaczenie duchowej więzi ze Zbawicielem. To ona jest podstawą wszelkich dzieł miłosierdzia[17]. Zachęca więc swoich słuchaczy do pogłębionego przeżywania ewangelicznego przesłania: *Nie staraj się, by mieć na szacie wizerunek paralityka, lecz poszukaj leżącego na łożu chorego, który potrzebuje pomocy. Nie spoglądaj na kobietę ciężko doświadczoną przez krwotok, lecz ulituj się nad zasmuconą wdową*[18]. Wypowiedź Asteriusza jest wspaniałym przykładem aktualizacji Bożego słowa. Wierni powinni być świadomi, że przesłanie ewangeliczne jest aktualne w każdych czasach. To, co zostało opisane na kartach Ewangelii, nie może być traktowane jedynie jako wspomnienie przeszłości. Ewangelia zawiera bowiem przesłanie dla współczesnego człowieka. Rozważając więc wydarzenia z życia Jezusa, jego miłość do człowieka, trzeba na miarę ludzkich możliwości naśladować Zbawiciela w codziennym życiu. Zamiast więc zdobić szaty pobożnymi obrazami, należy Ewangelię wprowadzać w życie, żyć miłością do Boga i bliźniego. Biskup Amazji podkreśla, że w postawie miłości bliźniego chodzi nie tyle o bierne oczekiwanie na potrzebującego, ile bardziej aktywne poszukiwanie ludzi potrzebujących pomocy. Stąd Asteriusz z całą mocą zachęca swoich słuchaczy: *poszukaj, ulituj się, pociesz, nakarm.* Prawdziwa miłość chrześcijańska bowiem ma z natury charakter dynamiczny, wychodzi ku potrzebującym, poszukuje ich[19].

Tak Asteriusz, jak i Nil zatrzymują się w swoich komentarzach nad postacią samego Łazarza. Biskup Amazji uważa go za człowieka skromnego serca i pełnego pokory. Znosi on bowiem swoje ubóstwo dobrowolnie i ze spokojem ducha, *odważnie i wielkodusznie przyjmując też przeciwności losu*[20]. Nil dodaje, że Łazarz nie uważał swojej niedoli za zło. Przeciwnie w milczeniu umiłował ją jako dobro[21]. Dzięki temu zasługuje na uznanie go za błogosławionego, zgodnie ze słowami Chrystusa: *Błogosławieni ubodzy w duchu* […] (Mt 5,3). Asteriusz, akcentując takie nastawienie Łazarza, przeciwstawia je postawie wielu innych biedaków, którzy wkroczyli na drogę przestępstwa. Nie można zatem uważać, że sama bieda *wystarcza do zbawienia*[22]. Istotne jest bowiem, w jaki sposób człowiek przeżywa swoje ubóstwo. Biskup Amazji w tym kontekście wspomina dwie postaci biblijne: Hioba, który mimo posiadanych bogactw zachował do nich właściwy dystans, uznając je za Boże dary, i Judasza, który mimo że ubogi, mający

---

[17] Por. Asteriusz z Amazji, *Homilia* I. PG 40, 167-168.
[18] Asteriusz z Amazji, *Homilia* I. PG 40, 167-168. TP t. V, s. 217.
[19] Por. P. Wygralak, *Świętego Asteriusza*, s. 1266.
[20] Por. Asteriusz z Amazji, *Homilia* I. PG 40, 175-176.
[21] Por. Nil z Ancyry, *Peristeria* IV, 16. PG 79, 847-848.
[22] Asteriusz z Amazji, *Homilia* I. PG 40, 175-176. TP t. V (2008), s. 222.

wspaniały przykład pozostałych apostołów i samego Zbawiciela, zdradził swego Mistrza *ogarnięty chciwością z powodu niegodziwości serca*[23]. W ten sposób Asteriusz wpisuje się w nurt nauczania Ojców Kościoła, którzy powszechnie uważali, że samo ubóstwo nie wystarcza do osiągnięcia zbawienia. Ważna jest postawa człowieka wolna od pożądliwości wobec dóbr materialnych niezależnie od tego, czy je posiada, czy też ich w ogóle nie ma[24].

Opisując postać Łazarza, biskup Amazji dochodzi także do bardzo zaskakującego wniosku. Uważa, że leżący przed domem bogacza Łazarz nie miał ani nóg, ani rąk, był więc kaleką. Gdyby tak nie było, to nie doznając od bogacza żadnego wsparcia, z pewnością przeniósłby się gdzie indziej[25].

Ojcowie starają się interpretować obecność Łazarza pod domem bogacza, nadając jej ostatecznie znaczenie eschatologiczne. Autor *Traktatu dla mnicha Agatiusza* podkreśla, że obecność biedaka pod domem bogacza była wyrazem zamysłu Bożego. *Bogacz nie odpędzał Łazarza od drzwi, zgodnie z zamysłem Bożym, aby leżąc nieustannie przy wejściu, przedstawiał sobą widok godny pożałowania, by z czasem bogacz jakoś zmiękł i zwrócił się ku miłosierdziu* […][26]. Owo nieustanne przebywanie Łazarza pod domem bogacza zatem nie wynikało z jego kalectwa, ale było zachętą daną przez samego Boga do czynienia dzieł miłosierdzia. Tej okazji bogacz niestety nie wykorzystał i stąd po swojej śmierci usłyszał od Abrahama słowa pełne wyrzutu: *Miałeś przed drzwiami lekarza, który uleczyłby ciebie z nieczułości, a tyś się nie wyleczył, chociaż choroba będąc jeszcze w początkowym stadium, mogła ustąpić dzięki lekarstwom*[27]. Łazarz, w interpretacji Nila, okazuje się więc posłanym przez Boga lekarzem, którego zadaniem było dać szansę bogaczowi na uleczenie z choroby chciwości i nieczułości. Łazarz mógł to uczynić, ponieważ był w nim obecny sam Chrystus, który powiedział: *Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili* (Mt 25,40)[28]. Podobnie interpretuje ten fragment przypowieści biskup Amazji. Podkreśla, że widok biedaka, kaleki bez rąk i nóg, który nie potrafił wydobyć z siebie żadnego głosu, nie wzruszył bogacza. Przechodził obok Łazarza i mijał go jak leżący na drodze kamień. W ten sposób obarczał się kolej-

---

[23] Asteriusz z Amazji, *Homilia* I. PG 40, 175-176. TP t. V (2008), s. 222-223.

[24] Por. Klemens Aleksandryjski, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?* 20. PG 9, 625-626. Por. także: F. Drączkowski, *Chrześcijanie wobec kultury i cywilizacji grecko-rzymskie. Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, [w:] *Chrześcijanie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w.*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, s. 33-62; F. Drączkowski, *Czy sprawiedliwość wystarczy?* [w:] *Patrystyczne dziedzictwo*, s. 78.

[25] Por. Asteriusz z Amazji, *Homilia* I. PG 40, 171-172.

[26] Nil z Ancyry, *Peristeria* IV, 14. PG 79, 841-842; tłum. pol. L. Nieścior, *Peristeria. Traktat dla mnicha Agatiusza*, POK 30, Poznań 2003, s. 58.

[27] Nil z Ancyry, *Peristeria* IV, 15. PG 79, 843-844. POK 30, s. 60.

[28] Por. Nil z Ancyry, *Peristeria* IX, 5. PG 79, 871-872; tamże IV, 13. PG 79, 841-842. POK 30, s. 58.

nym grzechem, który – zdaniem kaznodziei – jest nie do usprawiedliwienia[29]. Obaj autorzy w leżącym przed domem bogacza Łazarzu widzą znak miłosiernego Boga, który daje człowiekowi wystarczająco wiele sposobności do nawrócenia i przemiany życia. Okazje te, przez człowieka niestety niewykorzystane, staną się potem podstawą aktu oskarżenia. Bogacz *nie miał słusznego wytłumaczenia na swoją obronę, iż jakoby nie widział Łazarza*[30]. On przecież *leżał u wejścia, niejako przed oczyma wchodzącego i wychodzącego bogacza, co tym bardziej gotowało pysznemu nieubłaganą karę*[31]. Mając tak wspaniałą okazję do czynienia dzieł miłosierdzia, bogacz odwracał swoje oczy. Nie chciał patrzeć na nędzę biedaka, by obraz jego ran nie obrzydził jedzenia[32]. Sposób, w jaki bogacz patrzył na Łazarza, świadczy o jego powierzchowności. Widział bowiem jedynie łachmany biedaka i jego rany, a nie zadał sobie trudu, aby zobaczyć tego, co najważniejsze – ludzkiego wnętrza Łazarza. Pisze Nil: *nie widział purpury ukrytej wewnątrz, która wskazuje, że jest on królem, drwi z marnego ubioru, a nie spostrzega godności obrazu [Bożego]; bierze pod uwagę brud cielesny, a nie myśli o czystości duchowej*[33]. Ta purpura ukryta wewnątrz Łazarza, świadcząca o jego wielkości, odnosi się z pewnością do purpury, którą przyodziewał się bogacz. W ten sposób Nil, wskazując po raz kolejny na duchową pustkę bogacza i głębię ducha Łazarza, wskazał swoim czytelnikom, że nie szata zdobi człowieka, lecz co najcenniejsze jest w jego wnętrzu. Podobne refleksje o godności Łazarza snuje również Asteriusz. Według niego biedak jest przede wszystkim obrazem Bożym, uczynionym *ręką najznakomitszego Artysty i Stwórcy świata*[34]. Pogardzanie Łazarzem było więc pogardzaniem dzieła Boga Stwórcy.

Obaj autorzy podkreślają, komentując kolejny werset przypowieści (w. 21), że bogacz okazał się nawet bardziej nieczuły aniżeli psy, które lizały jego wrzody. One, choć pozbawione ludzkiego umysłu, pielęgnowały Łazarza. Czyniły tak, gdyż uznały go za spokrewnionego ze sobą, podobnie jak one, oczekującego na okruszyny ze stołu bogacza[35]. Asteriusz, wykorzystując opis zachowania psów wobec Łazarza, dokonuje bardzo surowej oceny postawy bogacza. Nie potrafił on *zlitować się nad kimś cierpiącym z głodu i choroby, jest niczym pozbawione rozumu zwierzę, które zgoła bezpodstawnie przybrało kształt człowieka, oszukując celowo naturę*. Chociaż bogacz ma ludzką naturę, to jednak ostatecznie nie jest jej godzien. Zachowuje się bowiem gorzej aniżeli bezrozumne zwierzęta,

---

[29] Por. Asteriusz z Amazji, *Homilia* I. PG 40, 171-172.
[30] Nil z Ancyry, *Peristeria* IV, 14. PG 79, 841-842. POK 30, s. 58.
[31] Asteriusz z Amazji, *Homilia* I. PG 40, 171-172. TP t. V (2008), s. 220.
[32] Por. Nil z Ancyry, *Peristeria* IV, 14. PG 79, 841-842.
[33] Nil z Ancyry, *Peristeria* IX, 5. PG 79, 871-872. POK 30, s. 81.
[34] Asteriusz z Amazji, *Homilia* I. PG 40, 171-172. TP t. V (2008), s. 220.
[35] Nil z Ancyry, *Peristeria* IV, 14. PG 79, 841-842. POK 30, s. 59.

które często okazują sobie wzajemnie współczucie[36]. Asteriusz podaje tu przykład świń, wołów i żurawi, które reagują na cierpienie i śmierć swoich „towarzyszy"[37]. Tymczasem człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga jako rozumny, dobry i łagodny, nie potrafi wzbudzić w sobie postawy miłosierdzia i współczucia, postępuje więc wbrew swojej naturze[38]. Asteriusz, wskazując na wyposażenie człowieka dane mu w akcie stworzenia, chce z całą pewnością podkreślić tym większą winę ewangelicznego bogacza. Każde obojętne przejście obok Łazarza było pomnażaniem popełnionego grzechu braku miłości. I nie ma tu możliwości żadnego usprawiedliwienia.

Interesującą i wartą odnotowania obserwację dotyczącą postawy bogacza wobec Łazarza poczynił Nil z Ancyry. Zauważył, że bogacz nie usunął spod swoich drzwi ani biedaka, ani też psów, choć ich obecność była dla niego uciążliwa. Taka postawa przekonuje, że także *w ludziach złych jest jeszcze jakaś iskra szlachetności naturalnej*[39]. W ten sposób egzegeta wyznał prawdę o naturalnym dobru człowieka, wynikającym z bycia stworzeniem Bożym. Stwórca wpisał w naturę człowieka dobro. I choć on zaprzecza temu swoim życiem, to jednak iskra naturalnej dobroci w pewnych czynach i tak się pojawia.

Nil, rozważając postępowanie obu bohaterów przypowieści, zauważa, podobnie jak Jan Chryzostom, że za życia nosili oni maski podobne do tych, które noszą aktorzy na scenie: Łazarz ubóstwa, bogacz bogactwa. Wskutek tego ich prawdziwe oblicza były zakryte. Obaj staną w prawdzie dopiero po śmierci, kiedy zdejmą maski[40].

Osobne miejsce w swoich komentarzach poświęcają obaj egzegeci kolejnej części przypowieści opisanej przez św. Łukasza w wersetach 22-31. Umiera tak Łazarz, jak i ów bogacz. Następuje więc czas sądu i odpłaty za czyny popełnione w czasie ziemskiego żywota. Asteriusz podkreśla, że Chrystus w swojej przypowieści wyraźnie odróżnił to, w jaki sposób do życia wiecznego przechodzą Łazarz i bogacz. Ten pierwszy niesiony przez samych aniołów spoczywa w nagrodę na łonie Abrahama. Szczegółową kwestią podjętą przez Asteriusza, którą w zasadzie pomija Nil, jest znaczenie terminu *łono Abrahama.* Nie należy interpretować go dosłownie. Przyjęcie na *łono Abrahama* należy rozumieć w sposób duchowy. To Abraham przyjmuje do radości wiecznej wszystkich, którzy za życia wiedli życie sprawiedliwe i prawe. W tym miejscu biskup Amazji wchodzi

---

[36] Por. Nil z Ancyry, *Peristeria* IV, 16. PG 79, 847-848.

[37] Por. Asteriusz z Amazji, *Homilia* I. PG 40, 171-172; P. Wygralak, *Problematyka duszpasterska w wybranych kazaniach świętego Asteriusza z Amazji*, [w:] *Myśl teologiczna Jana Chryzostoma*, TP t. V (2008), s. 207.

[38] Por. L. Nieścior, *Wstęp*, POK 30, s. 20.

[39] Nil z Ancyry, *Peristeria* IX, 4. PG 79, 869-870. POK 30, s. 80.

[40] Por. Nil z Ancyry, *Peristeria* IV, 14. PG 79, 841-842; Jan Chryzostom, *De Lazaro* PG 48, 986; L. Nieścior, przypis 46, POK 30, s. 59.

w swoisty dialog z ewangelistą Łukaszem, zastanawiając się, dlaczego umieścił tu postać Abrahama, skoro znamy więcej świętych postaci, jak np. Noe czy Enoch. Zdaniem biskupa Amazji, wybór Abrahama jest jak najbardziej uzasadniony. Patriarcha bowiem jako jedyny dostąpił szczególnej łaski objawienia Chrystusa w misterium Trójcy Świętej, *gdy podejmował gościną trzech aniołów pod postaciami trzech wędrujących mężów*[41]. Tak więc Łazarz został przyjęty na *łono Abrahama*, ale należy w tym dostrzec przyjęcie przez samego Chrystusa, który –zgodnie ze znaną genealogią – podług ciała jest potomkiem Abrahama. Ostatecznie zatem tym, który przyjmuje do bezpiecznego portu zbawienia, jest Chrystus. On to *jest sędzią i wynagradza cnotę, a przywołując sprawiedliwych swoim delikatnym i spokojnym głosem, powiada: „Pójdźcie błogosławieni Ojca mojego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane dla was* (Mt 25,34)[42].

Natomiast bogacz kończy w taki sam sposób, w jaki żył: *został pogrzebany w ziemi, gdyż ciałem, jak i duszą był człowiekiem ziemskim*[43]. W ciągu życia był bowiem tak bardzo zapatrzony w dobra materialne, że nawet godność swojej duszy *zniżył ku rzeczom materialnym* i nie zostawiając po sobie niczego godnego pamięci potomnych, kończy bogacz jak zwierzę. Ciało jego zostaje pogrzebane w ziemi, zaś dusza trafia do piekła[44]. Biskup Amazji w swoim komentarzu przejścia bogacza do wiecznego potępienia nie wspomina ani słowem o sądzie Bożym. Decyzja o losie człowieka po śmierci wynika wprost z jego ziemskiego postępowania. Bogacz zachowywał się w ziemskim życiu jak głupiec, który myślał jedynie o sobie, pogardzając innymi. Po śmierci więc stracił wszystko, co drugim zabrał[45]. Jego ręce okazały się puste. Nil z Ancyry w swoim komentarzu szerzej aniżeli biskup Amazji opracował część eschatologiczną przypowieści dotyczącą odpłaty w wieczności za życie ziemskie. Użyta przez niego forma sprawia wrażenie swoistego rachunku sumienia, który autor *Traktatu* czyni bogaczowi. Przywołuje więc wszystkie możliwości, jakie dane były bogaczowi za ziemskiego życia, aby mógł zasłużyć sobie na szczęście wieczne. Przypomina przy tym, że to za ziemskiego życia człowiek szykuje sobie los po śmierci. Egzegeta zwraca się do potępionego już bogacza: *Miłosierdzie bowiem, którego spodziewasz się obecnie, jest owocem tamtego zasiewu.* […] *teraz usiłujesz żąć, czegoś nie zasiał, i zebrać, czegoś nie rozsypał, i wziąć, czegoś nie położył*[46]. I wylicza Nil wszystkie grzechy i zaniedbania bogacza wobec Łazarza. Wykazuje jednoznacznie, podobnie jak uczynił to Asteriusz, że czas zasługiwania i czas przemiany kończy się z chwilą śmierci. Ktoś, kto za życia nie okazywał miło-

[41] Asteriusz z Amazji, *Homilia* I. PG 40, 173-174. TP t. V (2008), s. 221.
[42] Asteriusz z Amazji, *Homilia* I. PG 40, 175-176. TP t. V (2008), s. 222.
[43] Asteriusz z Amazji, *Homilia* I. PG 40, 177-178. TP t. V (2008), s. 223.
[44] Por. Tamże.
[45] Por. Tamże.
[46] Nil z Ancyry, *Peristeria* IV, 15. PG 79, 843-844. POK 30, s. 60.

sierdzia, nie może liczyć na nie po swojej śmierci. W momencie śmierci człowiek zostaje poddany sądowi, który jest sprawiedliwy i nieubłagany. *Teraz w milczeniu znoś karę, bo na nic się nie przyda błaganie potępionego po ogłoszeniu Boskiego wyroku. Wtedy był czas miłosierdzia i przebaczenia, a teraz – nieprzekupnego i sprawiedliwego sądu; wtedy był czas pobłażania, a teraz – odpłaty za dobre czy złe uczynki: wtedy był stadion, walki, ćwiczenia, a teraz – wynagrodzenie za trudy. Kto tam zwyciężył, tu otrzymuje wieniec*[47]. Nil w swoim komentarzu odnosi się wyraźnie do wyznania św. Pawła, który życie człowieka porównuje do zawodów, a nagrodę wieczną do wieńca zwycięzcy[48]. Czas ziemskiego życia jest czasem pokuty, a wylane łzy żalu nakłaniają Sędziego do okazania łaskawości. Po śmierci natomiast zgodnie ze słowami św. Jakuba 2,13: *będzie to sąd nieubłagany dla tego, kto nie czynił miłosierdzia*, czeka człowieka *wyrok surowy i bezlitosny*[49]. Dla Bożego sądu nie mają znaczenia także ziemskie godności. Mnich z Ancyry napisze, że rzeczywistość po śmierci *nie zna minionego dostojeństwa,* […] *ale wszystkich z jednakowym szacunkiem zabiera na sąd i rozpoznaje godność nie po tym, co się o sobie sądzi, ale po tym, czego się naprawdę dokonało dzięki cnocie*[50]. Tak więc dla losów człowieka po śmierci fundamentalne znaczenie ma czas ziemskiej wędrówki. Tu jest miejsce, czas i możliwości zasługiwania sobie miłosierdziem wobec ubogich na Boże miłosierdzie po śmierci.

Obaj autorzy są przekonani, że czas zasługiwania kończy się z chwilą śmierci. Los wieczny człowieka jest rozstrzygnięty. Opierają się na kolejnym fragmencie przypowieści (w. 24-26), w którym opisany jest dialog pomiędzy potępionym bogaczem a Abrahamem. Bogacz prosi Abrahama, aby ten, litując się, zezwolił Łazarzowi ochłodzić palący się w ogniu język. Nil z Ancyry, komentując ten fragment, odnosi się do ziemskiego życia bogacza i Łazarza i wskazuje na odwrócenie sytuacji bohaterów przypowieści po ich śmierci. Ten, który przedtem brzydził się okrytym wrzodami ciałem biedaka, teraz błaga go, aby ochłodził jego palący się w ogniu piekielnym język palcem umaczanym w wodzie. Taka postawa bogacza, który domaga się pomocy od Łazarza, oburza egzegetę[51]. Asteriusz będzie kpił z postawy bogacza, mówiąc, że lamentuje jak stara baba[52]. W dalszej części komentarza mnich z Ancyry zastanawia się, dlaczego Abraham nie wchodzi w dłuższy dialog z potępionym bogaczem, dlaczego nie wypomni mu wszystkich jego złych czynów, braku miłosierdzia wobec Łazarza. Ta część komentarza, będąc owocem głębokiej refleksji jej autora, jest dobrze przemyślanym

---

[47] Nil z Ancyry, *Peristeria* IV, 15. PG 79, 845-846. POK 30, s. 61.
[48] Por. 2 Tm 4, 7-8.
[49] Nil z Ancyry, *Peristeria* IV, 15. PG 79, 845-846. POK 30, s. 61.
[50] Nil z Ancyry, *Peristeria* IV, 16. PG 79, 847-848. POK 30, s. 62.
[51] Por. Nil z Ancyry, *Peristeria* IV, 14. PG 79, 841-842.
[52] Por. Asteriusz z Amazji, *Homilia* I. PG 40, 177-178. TP t. V (2008), s. 223.

rachunkiem sumienia dedykowanym wszystkim, którzy za życia ziemskiego posiadają dobra doczesne. Muszą oni zdawać sobie sprawę, że nie może po śmierci liczyć na miłosierdzie ten, kto nie praktykował go za ziemskiego życia. Dlatego też bogacz usłyszał od Abrahama jedynie te słowa: *Wspomnij synu, że za życia otrzymałeś swoje dobra, a Łazarz przeciwnie, niedolę* (Łk 16,25)[53].

W ostatniej części przypowieści mowa jest o tym, że pomiędzy miejscem pobytu Abrahama i Łazarza a piekłem, w którym przebywa bogacz, rozciąga się ogromna przepaść*, tak że nikt, choćby chciał, stąd do was przejść nie może ani stamtąd do nas się przedostać* (Łk 16,26). Asteriusz wskazuje, że oddziela ona pokutujących od radujących się niebieską chwałą sprawiedliwych. Nie można tej przepaści rozumieć dosłownie jako głębokiego rowu wykopanego przez aniołów, ale należy ją pojmować na sposób duchowy, zgodnie ze słowami proroka Izajasza 59,1-2: *Czyżby ręka Pańska nie może ocalić? Albo słuch Jego tak przytępiony, że nie może usłyszeć? Zaiste grzechy wasze oddzielają was od Boga*[54]. Zatem przepaść ta symbolizuje grzechy popełnione przez człowieka, które niczym rów nie do przebycia oddzielają grzesznika od Boga. Po śmierci nie ma już żadnej możliwości przekroczenia tej przepaści.

Na koniec warto zauważyć, że ani Asteriusz, ani Nil nie odnoszą się do ostatnich fragmentów przypowieści (w. 29-31), w których bogacz prosił Abrahama, by ten posłał Łazarza do ciągle jeszcze żyjących jego braci.

*

1. Interpretacje przypowieści o bogaczu i Łazarzu dokonane przez Asteriusza z Amazji i Nila z Ancyry wzajemnie się uzupełniają i niosą ze sobą podobne przesłanie mające wyraźnie duszpasterski charakter.
2. Obu autorom zależało przede wszystkim na pouczeniu tych bogatych chrześcijan, którzy pozostawali obojętni na cierpienia ubogich współbraci w wierze. Zachęcali więc wiernych do szczerej i dogłębnej refleksji nad postawą wobec posiadanych dóbr materialnych. Należy podkreślić, że nie starali się tym samym zmienić obowiązującego porządku społecznego i nie negowali, podobnie jak inni ojcowie tego okresu, prawa do własności prywatnej.
3. Komentując przypowieść o bogaczu i Łazarzu, Asteriusz z Amazji i Nil z Ancyry dochodzą do następujących wniosków:
   – Bogactwo nie jest przeszkodą na drodze do szczęścia wiecznego.
   – Ubóstwo nie jest gwarantem osiągnięcia radości wiecznej.

---

[53] Por. Nil z Ancyry, *Peristeria* IV, 16. PG 79, 845-846.
[54] Por. Asteriusz z Amazji, *Homilia* I. PG 40, 179-180.

– Istotna w życiu człowieka jest postawa wobec dóbr materialnych. Tak bogaty, jak i biedny może osiągnąć szczęście wieczne, jeśli wyzbędzie się ich pożądliwości.
– Człowiek bogaty jest zobowiązany do okazywania pomocy materialnej ludziom ubogim.
– Każdy biedny jest dla bogatego darem Bożego miłosierdzia. W ten sposób Ojciec Niebieski umożliwia bogatym wypełnienie przykazania miłości bliźniego.
– Nie może liczyć na miłosierdzie w dniu sądu ten, kto za ziemskiego życia nie był miłosierny wobec swoich współbraci.
– Czas zasługiwania na życie wieczne kończy się z chwilą śmierci.
– Jedynie wartościowe i pożyteczne w życiu ziemskim jest to, co człowiek daje w imię dobroczynności.
– W komentarzach do przypowieści brak jakiejkolwiek wzmianki o czyśćcu.

Postawione wnioski w całości mieszczą się w nurcie społecznego nauczania Ojców Kościoła.

SUMMARY

The article presents the interpretation of the parable of Lazarus and the rich man (Lk 16,19-31), made by Asterius of Amasea and Nilus of Ancyra. Both authors represent the background of the ancient Church of the east at the turn of the 4th and 5th centuries. The exegesis presented is of a pastoral nature. The history of Lazarus and the rich man subserved both Church Fathers to edify the rich Christians of the necessity to share their goods with the poor. Mercy shown in this way will be repaid in eternal life. A rich man ought to do as much good as he can in this life, as the time is short. Forms of aid to those in need proposed by Asterius and Nilus were not to disturb the existing social order but merely to sensitize to the needs of others. The teaching presented in the commentary in question is within the strand of the social doctrine of the Church Fathers.

Key words

Asterius of Amasea, Nilus of Ancyra, Lazarus, Abraham's breast, poverty, wealth, mercy

Poznańskie Studia Teologiczne
Tom 26, 2012

OLGA CYREK
Uniwersytet Rzeszowski
Wydział Socjologiczno-Historyczny

Współczesne zasady chronobiologii stosowane we wczesnośredniowiecznych wspólnotach monastycznych na podstawie reguł Augustyna z Hippony, Cezarego z Arles i Benedykta z Nursji

Chronobiology Principles Used in Early Medieval Monastic Communities under the Rule of Augustine of Hippo, Caesarius of Arles and Benedict of Nursia

Rozwój starożytnego i wczesnośredniowiecznego cenobityzmu polegającego na wspólnotowym życiu mnichów doprowadził do precyzyjnego opracowania przepisów klasztornych, które regulowały codzienny byt członków zgromadzeń. Warto tutaj zauważyć, że oprócz zwyczajowych norm prawnych obecnych w regułach zakonnych, znajdują się tam również ważne informacje świadczące o wiedzy autorów starożytnych na temat psychologii oraz funkcjonowania ludzkiego organizmu. Zakonodawcy w regułach umiejętnie rozpisali określony harmonogram dnia, uwzględniali tutaj nie tylko klimat, jaki panował w danym terenie, czyli czynniki zewnętrzne, ale również predyspozycje wewnętrzne mnichów.

Można przyjąć założenie, że nieobca im była znajomość cyklicznych rytmów, jakim podporządkowuje się ludzkie ciało, dostosowując się do zmian pór roku oraz do czasu dobowego. Posługując się pewnym uproszczeniem, można powiedzieć, że zmiany w organizmie ludzkim dokonują się pod wpływem naprzemiennie następujących po sobie sekwencji światła i ciemności oraz temperatury, z czego zdawali sobie sprawę organizatorzy życia monastycznego.

Dzisiaj jedna z nauk psychologicznych zwana chronobiologią dogłębnie zajmuje się czasem i periodycznym powtarzaniem się pewnych zjawisk fizjologicznych wpływających na nastrój i ogólne funkcjonowanie organizmu. Nie można jednak przyjąć, że to właśnie współcześnie po raz pierwszy zainteresowano się takimi zagadnieniami. Wręcz przeciwnie już starożytni zastanawiali się nad tymi sprawami, które przecież ściśle dotyczyły człowieka, jego fizjologii oraz życia wewnętrznego. Trzeba podkreślić, że także pierwsi organizatorzy życia

cenobitycznego mieli dość dobre pojęcie o naturalnych biologicznych rytmach, zdawali sobie też sprawę, że dostosowanie się do nich wpływa na utrzymanie równowagi psychofizycznej. Z tego też powodu różne czynności klasztorne przepisywali oni ściśle ustalonym porom w ciągu dnia, co stało się podstawą egzystencji mniszej.

Liczne reguły monastyczne powstawały w różnych klimatach, co uzależnione było od umiejcowienia wspólnot mniszych. Zakonodawcy musieli się więc liczyć ze specyficznymi warunkami charakterystycznymi tylko dla danego obszaru. Stąd też przepisy dotyczące godzin, liczby posiłków czy też ubioru i rodzaju pracy uzależnione były od realnych potrzeb.

W artykule omówiony został harmonogram dnia obowiązujący we wspólnotach monastycznych na podstawie reguł Augustyna z Hippony, Cezarego z Arles oraz Benedykta z Nursji. Święty Augustyn (zm. 430)[1] działający w Afryce Północnej przy organizowaniu klasztorów brał pod uwagę możliwości nie tylko fizjologiczne, ale też psychiczne osób decydujących się żyć we wspólnocie mniszej. Podobnie postępował Cezary z Arles (zm. 543 r.)[2], działający w Galii.

Jednak mistrzem w organizacji życia klasztornego okazał się Benedykt z Nursji (zm. 547)[3], którego reguła stała się popularna przede wszystkim w Italii.

---

[1] Na temat św. Augustyna zob.: G.I. Bonnier, *St. Augustine. Life and Controvesies*, Norwich 1986; P. Brown, *Augustyn z Hippony*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1993; H. Chadwick, *Augustyn*, tłum. T. Szafrański, Warszawa 2000; H. Cichowski, *Św. Augustyn jako teoretyk ascezy zakonnej*, „Przegląd Teologiczny" 11 (1930), s. 500-523; G. Corcoran, *Saint Augustine on Slavery*, Roma 1985; A. Trape, *Święty Augustyn. Człowiek – duszpasterz – mistyk*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1987; F. von der Meer, *Augustine the Bishop. The Life and work of Father of the Church*, London 1978; A. Zümkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, Würzburg 1968; wydania reguły św. Augustyna: *Reguła św. Augustyna*, [w:] *Starożytne reguły zakonne*, tłum. M. Starowieyski, PSP (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy) 26, Warszawa 1980, s. 93-102; *Ordo monaterii* i *Praeceptum*, tłum. i komentarz M. Starowieyski, [w:] *Św. Augustyn. Pisma monastyczne*, Źródła Monastyczne (ŹrMon) 27, Tyniec-Kraków 2007. Przekładu dokonano na podstawie wydania: L. Verheijen, *La Règle de saint Augustin*, I. *Tradition manuscrite*, Paris 1967, *Ordo monasterii*, 148-152 i *Praeceptum* 417-437. W artykule cytaty za: *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (PL) 32.

[2] Na temat św. Cezarego zob.: P. Riché, *Césaire d'Arles*, Paris 1958; M. Chaillan, *Saint Césaire (470-543)*, Paris 1912; A. Malnory, *Saint Césaire évêque d'Arles 503-543: thèse présentée a la Faculté des Lettres de Paris*, Paris 1894; A. Vogüé, *Cesareo de Arles y los origenes de las clausura de las monjas*, „Studia Silensia" t. XII (1986), s. 183-195; *Św. Cezary z Arles*, oprac. A. Żurek, Kraków 2002; w artykule cytaty za: *S. Caesarii Regula ad virgins*, PL 67; przekład polski, [w:] Cezary z Arles, *Pisma monastyczne*, tłum. E. Czerny, M. Borkowska, J. Piłat, ŹrMon 2, Kraków 1994; *Reguła Cezarego z Arles*, [w:] *Starożytne reguły zakonne*, tłum. M. Starowieyski, PSP 26, Warszawa 1980.

[3] Zob. *Benedykt z Monte Cassino, jego wejście do historii, do kultu i czci*, [w:] *Aby we wszystkim Bóg był uwielbiony. Rozważania monastyczne*, pr. zbiorowa przygotowali benedyktyni tynieccy, Tyniec 1984, s. 44-54; P. Carosi, *Il primo monastero Benedettino*, Roma 1956; T.M. Dąbek, *Święty Benedykt z Nursji*, Kraków 2004; W. Derkse, *„Reguła" Świętego Benedykta dla początkujących*, Kraków 2008; T. Fry (red.), *The Rule of St. Benedict. In Latin and English with Notes*,

W swoim klasztorze wszystko ustalił w ten sposób, by nikt nie czuł się zmęczony i nie wykonywał obowiązków przekraczających jego możliwości oraz by wszyscy odczuwali wewnętrzną radość z przebywania we wspólnocie. Okazał się przy tym bystrym obserwatorem życia codziennego i nie tylko tworzył teoretyczne prawa, ale także jako znakomity praktyk wcielał je w życie. Z drugiej jednak strony wiedział, że nie wszystko uda się zrealizować, gdyż nie zawsze pozwalają na to ludzkie możliwości. Zresztą natura ludzka w obliczu sztywnych praw niejednokrotnie okazuje się słaba i ulega pokusom. Benedykt niczego na siłę nie narzucał, nie próbował nawet zmieniać pewnych naturalnych przyzwyczajeń ludzkich, które pozwalały egzystować i podtrzymywać się przy życiu. Ten wielki zakonodawca czasami nawet widział słabość cenobitów, dlatego naginał prawa ustalone przez siebie i stosował często dyspensy.

I. NAPRZEMIENNOŚĆ AKTYWNOŚCI FIZYCZNEJ I DUCHOWEJ

Cenobici opierający się na regule Augustyna z Hippony od samego rana wykonywali pracę ręczną aż do seksty (szóstej godziny dnia). Potem, od seksty, czyli od południa, aż do pory nony zajmowali się studiami, a więc pracą intelektualną. Mniej więcej o dziewiątej godzinie dnia (czyli ok. piętnastej) zasiadali do wspólnego posiłku, a po jego zakończeniu znów zabierali się do swoich obowiązków – czy to w ogrodzie, czy też w innych miejscach – i wykonywali je aż do nastania pory nieszporów[4]. Przypuszczać należy, że na godziny ranne przepisane zostały cięższe prace, a po południu wykonywano lekkie czynności. Chociaż nie ma o tym bezpośredniej wzmianki, jednak pośrednio można wysnuć taki wniosek. Zgodnie z regułą mnisi udawali się do ogrodu, a przecież tam z pewnością

Collegeville-Minnesota 1981; G. Holzherr, *Reguła benedyktyńska w życiu chrześcijańskim*, Tyniec 1988; B. Jaspert, *Die Regula Benedicti – Regula Magistri – Kontroverse*, Hildesheim 1975; R. Hanslik, *Benedicti Regula*, Vindobonae 1977; *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (CSEL) 75; A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, t. I-II, Paris 1971-1972; *Sources Chrietiennes* (SCh), s. 181-182; komentarz – t. IV-VI, 1971, (SCh), s. 184-186; przekład polski, [w:] *Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta*, tłum. B. Turowicz, ŹrMon 40, Tyniec – Kraków 2006; M. Starowieyski (red.) *Starożytne reguły zakonne*, PSP 26, Warszawa 1980; najważniejsze komentarze do reguły św. Benedykta: A. Böckmann, *Perspektiven der Regula Benedicti. Ein Kommentar zum Prolog und den Kapiteln*, Münsterschwarzach 1968; I. Herwegen, *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedeln 1944; G. Hozherr, *Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben*, Dusseldorf 2000; T.G. Kardong, *Benedict's rule. A Transation and Commentary*, Collegeville 1996; A. de Vogüe, *La communauté et l'abaté dans la Reglè de saint Benoît*, Paris 1961; A. de Vogüe, *La Reglè de saint Benoît. Commentaire doctrinal et spiritual*, Paris 1977.

[4] Augustinus, *Regula secunda* 2, *Patrologiae cursus completus. Series Latina* [dalej cyt. PL] 32, 1450: *Operentur a mane usque ad sextam et a sexta usque ad nonam vacent lectioni et ad nonam reddant codices. Et posquam refecerint, sive in horti, sive ubicumque necesse fuerit, faciant opus usque ad horam lucernarii*; przekład pol.: św. Augustyn, *Ordo monaterii (Porządek klasztoru)* 3, ŹrMon 27, s. 151-152.

nie pracowali ciężko, a wszelką aktywność, jaką wtedy podejmowali, można by raczej traktować jako przyjemną.

Na podstawie tej krótkiej informacji zawartej w regule można dowiedzieć się, jaką wiedzą z zakresu chronobiologii dysponował św. Augustyn. Wiedział, że przy podejmowaniu wszelkiej aktywności pierwszorzędne znaczenie mają najpierw naturalne predyspozycje ludzi oraz ich zdolność do przystosowania się do upływającego czasu. Opierając się na własnym doświadczeniu i wnikliwej obserwacji życia codziennego, opracował plan dnia najbardziej korzystny dla funkcjonowania organizmu ludzkiego. Zauważył, że większość osób jest zdolna do podjęcia wysiłku fizycznego właśnie rano. Taki dość wysoki poziom energii utrzymuje się przeważnie do południa, kiedy zbliża się godzina seksty. Im bardziej dzień chyli się ku końcowi, tym więcej energii stopniowo uchodzi z organizmu, co sprzyja wyciszeniu i kontemplacji. Stąd też godziny popołudniowe stały się najbardziej odpowiednie dla rozmyślań i lektury duchowej.

Biorąc to wszystko pod uwagę, Augustyn podkreślił konieczność rozpoczęcia pracy zaraz od samego rana, a krótką przerwę od zajęć ustalił jedynie w czasie oficjum tercji. Oczywiście polecał wracać do swych obowiązków po zakończeniu modlitw[5]. Zresztą taka naprzemienność czynności była czymś Charakterystycznym dla większości reguł monastycznych.

Na podstawie reguły Cezarego z Arles przeznaczonej dla mniszek dowiadujemy się, że podobnie, jak to występowało we wspólnocie męskiej, tak również w klasztorze żeńskim istaniała dobra organizacja zajęć, a zmienił się jedynie rodzaj wykonywanej czynności. Mniszki więcej czasu poświęcały gotowaniu, ale wykonywały swoje obowiązki, podobnie jak i mnisi, według określonych dyżurów[6].

Właściwie już od samego rana podejmowały pracę i podczas wigilii zajmowały się przędzeniem wełny, a równocześnie słuchały, jak jedna z mniszek czyta pozostałym fragment Pisma Świętego. Wbrew pozorom udało się im uniknąć rozproszenia i nic nie odciągało ich uwagi od treści czytań, gdyż wszelkie czynności, jakie podejmowały, nie były na tyle skomplikowane, by mogły wzbudzać wewnętrzne rozproszenie. Ten ranny wysiłek fizyczny odgrywał dość ważną rolę, bo przede wszystkim mobilizował organizm do dalszego funkcjonowania w cią-

---

[5] Augustinus, *Regula secunda* 2, PL 32, 1451-1452: *Otiosum verbum apud eos non sit. A mane ad opera sua sedeant: post orationem tertiae eant similiter ad opera sua. Non stantes fabulas contexant nisi forte aliquid sit pro utilitate animae: sed sedentes ad opera laceant, nisi forte necessitas operis exegerit ut loquatur quis*. Św. Augustyn, *Ordo monasterii (Porządek klasztoru)* 9, s. 153.

[6] S. Caesarii, *Regula ad virgins*, PL 67, 1109: *Quae coquent singuli illis meri pro labore addentur. In omni ministerio, corporali tamen, in conquina, vel quidquid quotidianus exigit usus, vicibus sibi, excepta matre vel praeposita, succedere debent*; przekład pol.: Cezary z Arles, *Reguła dla dziewic* XII, PSP 26, s. 125.

gu następnych godzin. Zmuszał także do czuwania podczas czytań i nie pozwalał zasnąć przy wykonywaniu obowiązków[7].

Zgodnie z wyznaczonym planem zajęć od samego rana do drugiej godziny dnia (mniej więcej do ósmej rano) obowiązywało czytanie, natomiast przez pozostałą część dnia praca fizyczna. W trakcie podejmowania wszelkich czynności panowała cisza. Trzeba dodać, że wszelka rozmowa angażowała przecież siły i energię, a tę należało zachować, by skutecznie wykonać odgórne polecenia. Oczywiście czasem bezwzględna cisza nie była wskazana ze względu na ospałość mniszek, dlatego też przy wspólnej pracy jedna z nich mogła na głos czytać innym aż do trzeciej godziny dnia (czyli mniej więcej do dziewiątej rano)[8]. Może to świadczyć o tym, że organizm ludzki ranem potrzebuje większej mobilizacji, by potem móc prawidłowo funkcjonować, a słuchanie czyjegoś głosu właśnie pobudzało do większej aktywności i narzucało pewne tempo pracy. Działo się tak zwłaszcza wtedy, gdy tekst był czytany wyraźnie i w sposób jednostajny. Z drugiej strony pozwalano także na samodzielne poświęcanie się lekturze w ciszy. Praktycznie było to możliwe tylko rano przez pierwsze dwie godziny dnia. Był to stosunkowo krótki okres, ale widocznie nie odczuwano większej potrzeby oddawania się studiom i pracy umysłowej. Warto zauważyć, że w męskiej regule Cezary z Arles przepisał mnichom aż trzy godziny na indywidualne czytanie. Być może zakonodawca sądził, że mężczyźni są w stanie dłużej poświęcić się aktywności intelektualnej i wykazują większą mobilizację, by skupić myśli. Są to jednak hipotezy.

Zgodnie z Regułą przeznaczoną dla mężczyzn ważne było zachowanie posłuszeństwa i podporządkowanie się odgórnym poleceniom[9]. Wszyscy, bez żadnego wyjątku, po godzinie trzeciej udawali się do miejsca pracy[10].

Benedykt z Nursji zdawał sobie sprawę, że aby zachować równowagę psychofizyczną, trzeba naprzemiennie oddawać się różnym aktywnościom. Dlatego ustalił określone godziny, w których należało wykonywać pracę fizyczną, a w innych oddawać się lekturze duchowej[11]. Inny harmonogram zajęć rozpisał na po-

---

[7] S. Caesarii, *Regula ad virgines*, PL 67, 1109: *In vigilis, ut nemo per otium somno gravetur, ea opera fiat quae mentem non retrahat a lectionis auditu. Si qua gravatur somno, aliis sedentibus iubeatur stare, ut possit a se somui mareorem repellere, ne in opere Dei aut tepida inveniatur, aut negligens*. Cezary z Arles, *Reguła dla dziewic* XIII, s. 125.

[8] S. Caesarii, *Regula ad virgines* PL 67, 1109-110: […] *una de sororibus usque ad tertiam legat, de reliquo meditatio verbi Dei et oratio de corde non cesset* […]. Cezary z Arles, *Reguła dla dziewic* XVIII, s. 126.

[9] Cezary z Arles, *Reguła dla mnichów* VII, PSP, t. XXVI, s. 117.

[10] Tamże XIV, s. 118.

[11] S. Benedicti, *Regula* XLVIII, PL 66, 703: *Otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina*; przekład pol. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 48, 1, ŹrMon 40, s. 468.

szczególne okresy w roku. Uwzględniał przy tym ludzkie predyspozycje oraz konieczność dostosowania się do zmian czasu dobowego i pór roku.

Na pracę fizyczną przeznaczył około sześciu godzin dziennie[12], ale ważne jest, że nie nakazywał wykonywać jej ciągle bez żadnej przerwy. Zgodnie z zasadą *ora et labora* przeplatał ją pracą duchową, co świadczyło o jego zdroworozsądkowym podejściu. Zakonodawca dbał przede wszystkim o to, by zachować spokój ducha, nawet jeśli miało się to dokonać kosztem obowiązków klasztornych i jeśli trzeba było wcześniej skończyć pracę.

W okresie letnim, trwającym od Wielkanocy do pierwszego października, najpilniejsze obowiązki należało wykonywać już od samego rana, czyli od pierwszej godziny, i poświęcano się im aż do czwartej godziny dnia (czyli do dziesiątej rano według naszej rachuby)[13]. Benedykt zdawał sobie sprawę z tego, że w porze letniej właśnie godziny ranne są najbardziej korzystne dla wysiłku fizycznego. Wtedy organizm ludzki ma najwięcej energii, którą w miarę upływu czasu traci, np. na skutek upałów.

Od czwartej godziny prawie aż do seksty (czyli do południa), kiedy przypadała pora seksty, cenobici oddawali się duchowej lekturze[14]. Widocznie przed posiłkiem niewskazany był znaczny wysiłek organizmu, który mógł osłabiać. Benedyktowi zależało raczej na tym, by mnisi pozostawali wypoczęci i z chęcią zabierali się do pracy. Pora seksty przeznaczona była na posiłek, a po jego zakończeniu następowała sjesta. Mnisi kładli się na łóżkach i odpoczywali w ciszy, zachowując całkowite milczenie. Tylko dzięki temu możliwa była pełna regeneracja organizmu i nabranie sił do dalszej aktywności.

Taka przerwa w codziennych zajęciach stała się istotna dla prawidłowego funkcjonowania, gdyż niemożliwe było ciągłe podejmowanie wysiłku. W tym czasie niektórzy mnisi, jeśli odczuli taką potrzebę i nie byli na tyle znużeni, mogli zająć się czytaniem, ale nie robili tego na głos, gdyż nie mogli zakłócać ogólnego spokoju[15]. Można przypuszczać, że niektórzy spośród nich w tym czasie oddawali się drzemce, a tym bardziej było to możliwe, kiedy panował upał.

Nonę mnisi odmawiali nieco wcześniej, bo już o wpół do dziewiątej, a nie tak jak tradycyjnie o dziewiątej godzinie dnia. Po tym officjum ponownie zajmowali się różnymi ręcznymi czynnościami i tak zapełniali sobie czas aż do nie-

---

[12] M. Starowieyski, *Wstęp*, [w:] *Reguła św. Benedykta*, PSP, t. XXVI, s. 184.

[13] S. Benedicti, *Regula* XLVIII, PL 66, 703: *id est ut a Pascha usque calendas Octobris a mane exeuntes a prima usque hora paene quarta laborent quod necessarium fuerit*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 48, 3, s. 468.

[14] S. Benedicti, *Regula* XLVIII, PL 66, 703: *Ab hora autem quarta usque hora quasi sextam agent lectioni vacent*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 48, 4, s. 468.

[15] S. Benedicti, *Regula* XLVIII, PL 66, 703: *Post sextam autem surgentes a mensa pausent in lectis suis cum omni silentio, aut forte qui voluerit legere sibi sic legat ut alium non inquietet*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 48, 5, s. 468.

szporów[16]. Widać z powyższych przepisów, że w okresie letnim na czynności fizyczne przeznaczone były godziny ranne i popołudniowo-wieczorne. Środek dnia był niekorzystny dla tego typu zajęć z uwagi na pogodę, m.in ze względu na upał panujący w samo południe. Czynności podejmowane w poszczególne dni nie mogły być jednostajne. W niektórych porach cenobici wykazywali najwięcej sił do podjęcia wysiłku fizycznego, natomiast w innych, kiedy wychodziła z nich cała energia, odpoczywali lub zazwyczaj poświęcali się czytaniu Pisma Świętego. Dzięki takiej naprzemienności w czynnościach oraz odpowiednio długim przerwom między nimi z większą skutecznością wypełniali polecenia przełożonych i załatwiali najpilniejsze sprawy. Wynikało to także z natury człowieka, który zawsze dąży do tego, by podtrzymywać się jak najdłużej w zdrowiu, zachowując przy tym równowagę wewnętrzną.

Benedykt nigdy nie chciał przemęczać mnichów, co prawda, polecał pracę fizyczną, ale zawsze trzymał się zasady umiaru[17]. Jako niezwykle bystry obserwator praktycznie i bez idealizmu podchodził do wielu spraw. Widział, że w lecie dzień był dość długi, więc nie trzeba było poświęcać się pracy przez długie godziny, lecz można śmiało wyznaczyć dłuższy czas na wypoczynek. Zresztą wielokrotnie w południe temperatura była dość wysoka, co prowadziło do wycieńczenia organizmu i uniemożliwiało braciom efektywne realizowanie poleceń starszych. Dlatego św. Benedykt w samym środku dnia zwolnił cenobitów od pracy fizycznej, co nie znaczy, iż chciał, by pozostali całkowicie bezczynni. O tej porze odpoczywali oni, ale niekoniecznie biernie, bo mogli skupić się też na czytaniu tekstów duchowych lub na rozmyślaniu. Ta czynność stanowiła dla nich pewnego rodzaju rekreację. Umieszczenie takiego przepisu w regule świadczy o głębokiej wiedzy psychologicznej Benedykta. Przecież nie tylko ciało podlega zasadom chronobiologii, ale także psychika ludzka, która jest z nim nierozerwalnie związana. Wszelkie przemiany fizjologiczne mają także wpływ na nastrój i stan duchowy.

Jeszcze inny harmonogram obowiązywał w porze zimowej, czyli w okresie od pierwszego października aż do nastania Wielkiego Postu. Wówczas mnisi z samego rana poświęcali czas na pouczającą lekturę i tak czynili aż do drugiej godziny dnia (czyli do ok. ósmej rano)[18]. Widocznie ranna pora była najbardziej korzystna, aby właśnie wtedy zająć się czytaniem. Zresztą dzień stawał się wów-

---

[16] S. Benedicti, *Regula* XLVIII, PL 66, 703: *Et agatur nona temperius mediante octava hora, et iterum quod faciendum est operentur usque ad vesperam*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 48, 6, s. 468.

[17] S. Benedicti, *Regula* XLVIII, PL 66, 703: *Omnia tamen mensurate fiant propter pusillanimes*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 48, 9, s. 468.

[18] S. Benedicti, *Regula* XLVIII, PL 66, 703: *A calendas autem Octobris usque caput quadragesimae, usque in hora secunda plena lectioni vacant*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 48, 10, s. 468.

czas coraz krótszy, nad ranem było jeszcze ciemno i niemożliwe było wykonywanie pilnych prac. Wraz z nadejściem pory jesienno-zimowej organizm ludzki odczuwa już osłabienie, stąd też rankiem bardziej skłonny jest do kontemplacji. Niemniej jednak w miarę upływu godzin, gdy robiło się już jaśniej, mnisi zobowiązani zostali do pracy. Tym bardziej było to istotne, że dzień był coraz krótszy i przeważnie trzeba było skończyć najpilniejsze rzeczy przed zachodem słońca.

Po drugiej godzinie dnia wszyscy odprawiali modlitwy tercji, czyli trochę wcześniej, niż zazwyczaj przypadała trzecia godzina. Po tym oficjum zabierali się natychmiast do przydzielonych im prac, które wykonywali bez żadnej przerwy aż do nastania nony[19]. Widać wyraźnie, że porządek czynności uległ tutaj odwróceniu w porównaniu z czasem letnim. Autor reguły zdawał sobie sprawę, że w zimie to ranek bardziej sprzyja wysiłkowi umysłowemu niż fizycznemu. W zimie cenobici byli bardziej ospali i ociężali, nawet po przespanej nocy. Odczuwali potrzebę zażywania dłuższego snu, szczególnie w czasie przesilenia, kiedy w większym stopniu ulegali osłabieniu. Zabieranie się do rękodzieła od samego rana w takim wypadku byłoby niewskazane. Do wysiłku fizycznego należało się przyzwyczajać stopniowo wraz z upływem czasu, kiedy robiło się coraz jaśniej. Jednak kiedy cenobici już rozpoczęli aktywność fizyczną, to nie kończyli jej szybko, lecz trwali w niej przez większą część dnia i nie wyznaczali przerwy w południe na czytanie czy rozmyślania. Pogoda i upał nie przeszkadzały już i nie paraliżowały mnichów, jak to miało miejsce w lecie.

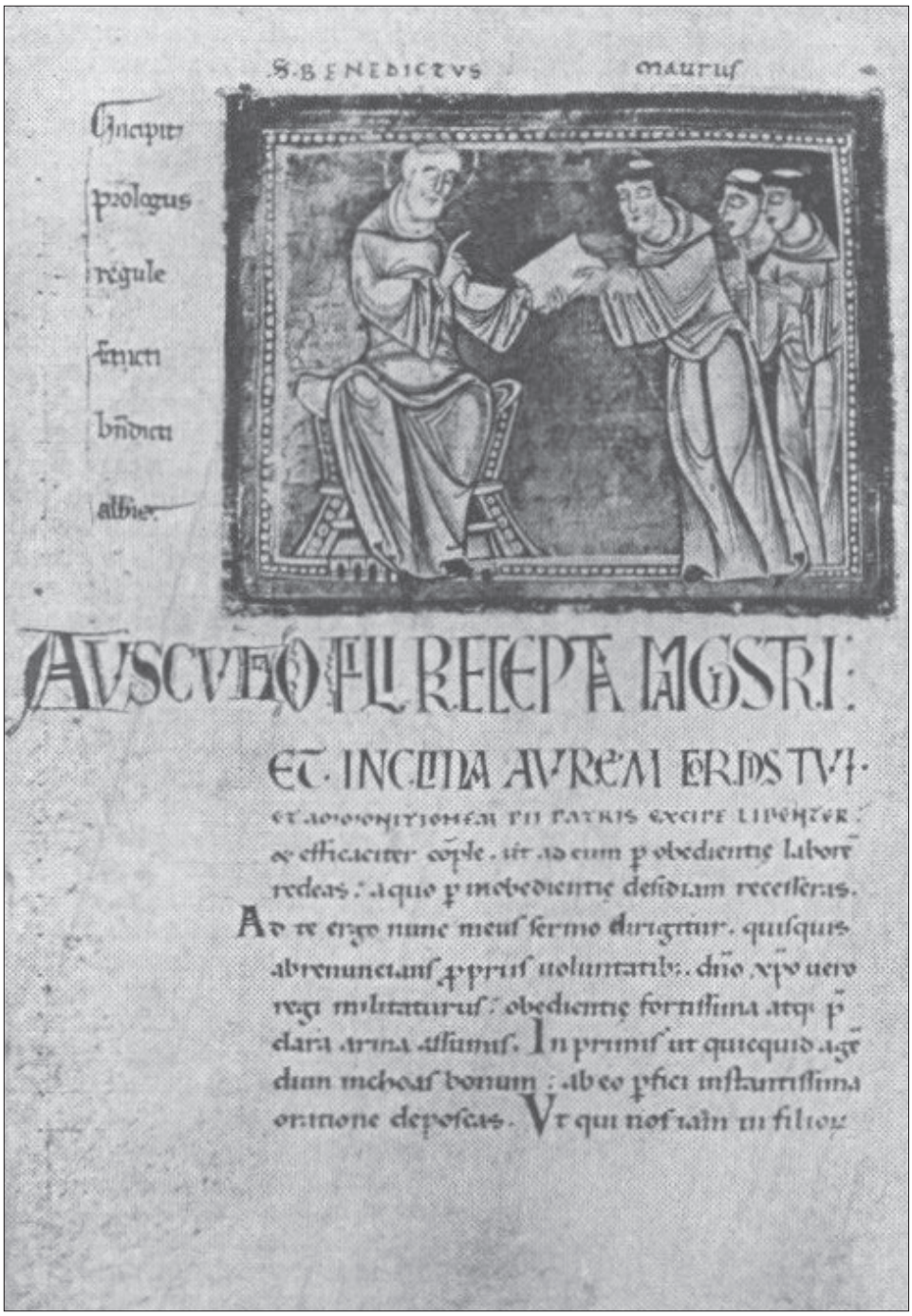
Gdy mnisi usłyszeli pierwsze dzwonienie informujące ich, że zbliża się kanoniczna pora nony, to obowiązkowo przerywali swoje czynności i czekali kolejnego sygnału[20]. Wtedy zasiadali do stołu, by spożyć wspólny posiłek, a potem nie wracali już do żadnej pracy, lecz skupiali się na lekturze duchowych tekstów i modlitwie[21]. Można więc powiedzieć, że w zimie godziny popołudniowe i wieczorne przeznaczane były na zasłużony odpoczynek po wielogodzinnej pracy oraz na aktywność intelektualną i duchową. Za niewskazane uznano podejmowanie wówczas ciężkiego wysiłku. Długie wieczory i szybko zapadająca ciemność sprzyjały też większemu skupieniu i kontemplacji. Z reguły o tej porze panowała cisza, a zmęczeni mnisi nie czynili już gwaru. Właśnie w tych zimnych miesiącach organizm zawsze odczuwa ogólne osłabienie, dlatego też pod wieczór stopniowo przygotowuje się już do nocnego spoczynku. Tym bardziej więc osoby przeznaczone do stanu mniszego nie mogły zajmować się skomplikowanymi

---

[19] S. Benedicti, *Regula* XLVIII, PL 66, 703: *Hora secunda agatur tertia, et usque nona omnes in opus suum laborent quod eis iniungitur*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 48, 11, s. 468.

[20] S. Benedicti, *Regula* XLVIII, PL 66, 703: *Facto autem primo signo nonae horae, disjungant se ab opere suo singuli et sint parati dum secundum signum pulsaverit*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 48, 12, s. 468.

[21] S. Benedicti, *Regula* XLVIII, PL 66, 703: *Post refectionem autem vacent lectionibus suis aut psalmis*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 48, 13, s. 468.



Rękopis Reguły Świętego Benedykta z roku 1129
British Museum

sprawami, które miały do załatwienia, co wywoływało u nich ogólne rozproszenie ducha.

Wyjątkowym okresem był czas Wielkiego Postu, kiedy więcej czasu przeznaczano na lekturę i rozważanie Pisma Świętego. Benedykt wykazywał wówczas dość dużą elastyczność, nie trzymał się ściśle harmonogramu i raczej gotów był poczynić ustępstwa na korzyść przedłużenia czasu na modlitwę i czytanie.

W tym czasie bracia przygotowywali się do Wielkanocy, dlatego zobowiązani byli do czytania duchowej lektury już od samego rana aż do końca trzeciej godziny dnia (czyli mniej więcej do dziewiątej rano), co znaczy, że robili to nieco dłużej niż dotychczas. Natomiast pracowali do końca dziesiątej godziny dnia[22]. W tym wypadku pracę fizyczną zaczynali o godzinę później, co związane było z koniecznością poświęcenia się dłużej pracy intelektualnej. Niemniej jednak obowiązki klasztorne zajmowały im mniej więcej tyle samo czasu i jeśli mnisi coś później zaczynali, to też później kończyli.

W okresie poprzedzającym najważniejsze święto w roku liturgicznym mnisi usilniej oddawali się sprawom intelektualnym. Gdy rozpoczynał się Wielki Post, każdy mnich otrzymywał po jednej książce, którą musiał obowiązkowo przeczytać w całości w tym czasie[23].

W czasie kiedy obowiązywała mnichów lektura, musiała panować cisza. Specjalnie wybrani starsi mnisi nadzorowali cenobitów, aby przypadkiem nie marnowali wtedy czasu i nie oddawali się próżnym rozmowom, przez co przeszkadzaliby innym w skupieniu[24]. Ogólnie członkowie klasztornej wspólnoty nie mogli rozmawiać w nieodpowiednim czasie[25]. Wynikało to również z pewnej wiedzy psychologicznej św. Benedykta. Wiedział on bowiem, że zbytni gwar osłabia organizm i utrudnia kontemplację oraz właściwe funkcjonowanie oragnizmu w ciągu dnia.

Jak w każdym cenobium, Dzień Pański należał do wyjątkowych i wówczas bracia zazwywczaj nie pracowali, a tylko niektórzy spośród nich byli wyznaczani do wykonania określonych pilnych obowiązków[26]. Niedzielę cenobici przeznaczali

---

[22] S. Benedicti, *Regula* XLVIII, PL 66, 704: *In Quadragesimae vero diebus, a mane usque ad tertiam plenam vacent lectionibus suis, et usque decimam horam plena operentur quod eis iniungitur*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 48, 14, s. 468.

[23] S. Benedicti, *Regula* XLVIII, PL 66, 704: *In quibus diebus Quadragesimae aecipiant omnes singulos codices de bibliotheca, quos per ordinem ex integro legant. Qui codices in caput Quadragesimae dandi sunt*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 48, 15-16, s. 469.

[24] S. Benedicti, *Regula* XLVIII, PL 66, 704: *Ante omnia sane deputentur unus aut duo seniores qui circumeant monasterium horis quibus vacant fratres lectioni, et videant ne forte inveniatur frater acidiosus, qui vacet otio aut fabulis et non est intentus lectioni, et non solum sibi inutilis est, sed etiam alios extollit*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 48, 17-18, s. 469.

[25] S. Benedicti, *Regula* XLVIII, PL 66, 704: *Neque frater ad fratrem iungatur horis incompetentibus*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 48, 21, s. 469.

[26] S. Benedicti, *Regula* XLVIII, PL 66, 704: *Dominico item die lectioni vacent omnes, excepto his qui variis officiis deputati sunt*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 48, 22, s. 469.

z reguły na lekturę i rozważanie Pisma Świętego. Jednak trzeba podkreślić, że wśród nich zdarzali się też leniwi, którzy nie chcieli oddawać się czytaniu i aby uchronić ich przed bezczynnością, polecano im inne prace do wykonania[27]. Nie mogli bowiem oddawać się gnuśności i zawsze pozostawali czymś zajęci. Zakonodawca zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństwa bezczynności, traktował ją jako szkodliwą dla życia duchowego i – być może dlatego – nie zważał na to, czy jest święto, czy też zwykły dzień, lecz zawsze polecał podejmować jakąkolwiek aktywność, czy to duchową, czy też fizyczną. Na odpoczynek pozostawało tak naprawdę niewiele czasu, chociaż zakonodawca uwzględnił go w regule i traktował jako istotny dla regeneracji organizmu oraz zachowania niezbędnych sił i ogólnego zdrowia.

Benedykt, rozpisując regułę, nie zawsze trzymał się ściśle jej praw, wiele razy w praktyce stosował dyspensy bądź to dotyczące zajmowania się pracą, bądź oficjum, w zależności od sytuacji. Jeśli zaistniała konieczność wykonania pilnej pracy, to nawet oficjum zostało jej podporządkowane. Zdarzało się to wtedy, gdy pracę należało skończyć w miejscu znajdującym się dość daleko od kościoła. Cenobici, którzy zostali przydzieleni do takich zajęć, z pewnością nie zdążyliby na czas na odprawiane oficjum, chyba że zakończyliby je o wiele wcześniej. Takich mnichów opat zwalniał z konieczności przybywania do kościoła na określone pory oficjum, lecz odprawiali oni godziny kanoniczne na tym miejscu, gdzie akurat spełniali swoje obowiązki[28]. Wówczas chwilowo przerywali zajęcia, a po zakończonej modlitwie mogli bez przeszkód powrócić do tego, co wcześniej zaczęli, ale bez tracenia czasu na dochodzenie do określonych miejsc.

W tym wypadku przejawiała się myśl praktyczna, obecna zresztą w całej regule Benedykta. Widać, jak jej autor ekonomicznie podchodził do wszystkich kwestii, chcąc zaoszczędzić nie tylko drogocenny czas, ale także siły mnichów. Było to zresztą niezwykle ważne, gdyż zbytnia aktywność ruchowa mogła ich za bardzo pobudzić i powodować rozproszenie duchowe. Zbyt duża mobilność mnichów nawet w obrębie kompleksu klasztornego wielokrotnie przyczyniała się do „straty czasu". Zabieganie cenobitów było więc niewskazane, bo czas, który musieliby poświęcić na przemieszczanie się, mogli przeznaczyć na modlitwę czy rękodzieło. Przede wszystkim zakonodawca miał tu na myśli czas przeznaczony na dotarcie do warsztatów czy też na pola. Stąd też jego racjonalne podejście do tej kwestii i inteligentne połączenie modlitwy i pracy wykonywanej na tym samym miejscu bez wewnętrznego rozdarcia i pośpiechu.

---

[27] S. Benedicti, *Regula* XLVIII, PL 66, 704: *Si quis vero ita neglegens et desidiosus fuerit ut non velit aut non posit meditare aut legere, iniungatur ei opus quod faciat, ut non vacet*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 48, 23, s. 469.

[28] S. Benedicti, *Regula* XLVIII, PL 66, 743-744: *Fratres qui omnino longe sunt in labore et non possunt occurrere hora competenti ad oratorium – et abbas hoc perpendet, quia ita est – agant ibidem opus Dei, ubi operantur, cum tremore divino flectentes genua*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 50, 1-3, s. 471.

II. MODLITWA WE WSPÓLNOTACH MONASTYCZNYCH

We wszystkich wspólnotach monastycznych najważniejsza była wspólna modlitwa, która odbywała się w ściśle określonych godzinach.

Święty Augustyn wyznaczył na nią takie godziny kanoniczne, jak *matutinum*, tercję, sekstę, nonę, nieszpory, podczas których odmawiano psalmy[29]. Główne pory oficjum przypadały mniej więcej co trzy godziny. W ten sposób mnisi mogli cały czas trwać na modlitwie, a w czasie pracy rozważali psalmy recytowane już przed podjęciem zajęć.

Po nieszporach oprócz modlitwy ważne było także czytanie lekcji, które stanowiło pouczenie dla cenobitów, zanim udali się na nocny spoczynek. Zresztą bezpośrednio przed snem należało jeszcze odczytać psalmy[30]. Świadczy to o tym, że dopóki mnisi byli świadomi i nie spali, byli zobowiązani do aktywności duchowej aż do nastania nocy.

Zakonodawca zdawał sobie sprawę, że w różnych porach roku zmieniała się długość nocy, stąd też i liczba nocnych modlitw musiała ulec zmianie. W okresie od listopada do lutego obowiązywało najwięcej modlitw do odmówienia, bo aż 12 antyfon i sześć psalmów, a jeszcze dodatkowo czytano trzy lekcje. W okresach, które były przejściowe między czasem letnim i zimowym, czyli w: marcu, kwietniu, wrześniu i październiku odmawiano 10 antyfon, pięć psalmów oraz trzy czytania. W porze letniej, czyli od maja do sierpnia, w czasie nocnych oficjów przypadało najmniej modlitw, bo tylko osiem antyfon, cztery psalmy oraz dwa czytania[31]. Wraz ze skracaniem się nocy modlitw musiało być mniej, gdyż wymuszał to wczesny wschód słońca.

Cezary z Arles w swojej regule wyznaczył określone pory przeznaczone na *opus Dei*. Ponieważ sądził, że godziny te były korzystnie ustalone, wobec tego tym bardziej za niestosowne uznał spóźnianie się na wspólne oficja. Nawet mnisi, którzy znajdowali się daleko poza właściwym obiektem klasztornym, zobowiązani byli do wypełniania swych duchowych obowiązków na miejscu swej pracy zaraz po usłyszeniu dźwięku wzywającego na modlitwę[32]. Świadczy to tym, że należało zawsze bez względu na okoliczności przestrzegać ustalonych godzin oficjów.

Reguła św. Cezarego w okresie od października do Wielkanocy zalecała wykonywanie wigilii składających się z dwóch nokturnów oraz trzech czytań. Jednak nie zachęcała do długotrwałej lektury Pisma Świętego. Wszyscy obowiązkowo czytali trzy kartki, czyli stosunkowo niedużo. Tylko taką ilość tekstu byli

---

[29] Św. Augustyn, *Ordo monasterii* (*Porządek klasztoru*) 2, ŹrMon 27, s. 151.
[30] Tamże.
[31] Tamże.
[32] Cezary z Arles, *Reguła dla mnichów* XI, PSP, t. XXVI, s. 117.

w stanie dobrze przyswoić i zapamiętać najistotniejsze kwestie. Po czytaniu znów oddawali się modlitwom, a potem po raz kolejny rozważali trzystronicowy fragment tekstu[33]. Święty Cezary wiedział, że istotne jest, by właśnie rankiem poświęcać się czytaniu, bo wtedy umysł chłonie nowe informacje, które utrwalają się następnie w ciągu dnia.

Po lekturze cenobici znów śpiewali psalmy. Na jutrzni po ich odmówieniu całość oficjum kończyli recytacją krótkiego fragmentu z Biblii, którego zresztą już wcześniej uczyli się na pamięć. Natomiast inne dłuższe teksty tylko czytali i rozważali ich treść. Takiego porządku modlitw przestrzegali w każdy dzień Pański[34]. Z powyższego widać, że w porze rannej możliwy był większy wysiłek umysłowy, skoro odmawiano zmemoryzowane teksty. Być może nie sprawiało to zbyt wielkiej trudności, gdyż umysł był wtedy wypoczęty po przespanej nocy.

W niektórych dniach w tygodniu modlitwy odmawiano w sposób bardziej uroczysty, dotyczyło to m.in.: sobót, niedziel i dni świątecznych, kiedy cenobici śpiewali chóralnie 12 psalmów. Dodatkowo jeszcze wysłuchiwali wtedy trzech lekcji z ksiąg Nowego Testamentu[35]. Widać z powyższego, że oficjum stanowiło istotną część życia monastycznego, stąd niezależnie od pory musiało być odprawiane z pietyzmem.

W klasztorze Benedykta z Nursji w trakcie okresu zimowego, który przypadał od pierwszego listopada aż do Wielkanocy, mnisi wstawali na oficjum nocne o ósmej godzinie nocy. Pora ta była ściśle ustalona, tak aby sen trwał dłużej niż połowa nocy. Dzięki temu mnisi po odpowiedniej dawce odpoczynku nie odczuwali zmęczenia w trakcie modlitwy[36]. Widać, że dzień cenobitów zaczynał się bardzo wcześnie, bo już nad ranem, ale wbrew pozorom nie sprawiało im to wielkiej trudności. Organizm nie cierpiał na brak snu, a wszelki niedosyt odpoczynku mógł nadrobić w ciągu dnia, kiedy czasem można było sobie pozwolić na drzemkę.

Po zakończeniu wigilii mnisi mieli jeszcze trochę czasu, podczas którego rozmyślali. Jeśli niektórzy spośród nich odczuwali taką potrzebę, to czas ten mogli też przeznaczyć na czytanie[37]. Widać, że harmonogram dnia został opracowany tak, aby między różnymi ważnymi czynnościami, które bezwzględnie należało wykonać, istniały jeszcze krótkie przerwy na wytchnienie i kontemplację.

---

[33] Tamże, t. XX, s. 119.

[34] Tamże, t. XXI, s. 119.

[35] Tamże, t. XXV, s. 120.

[36] S. Benedicti, *Regula* VIII, PL 66, 409: *Hiemis tempore, id est a calendas Novembris usque in Pascha, iuxta considerationem rationis, octava hora noctis surgendum est, ut modice amplius de media nocte pausetur et iam digesti surgant*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 8, 1-2, s. 418.

[37] S. Benedicti, *Regula* VIII, PL 66, 409-410: *Quod vero restat post vigilias a fratribus qui psalterii vel lectionum aliquid indigent meditationi inserviatur*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 8, 3, s. 418.

Takie chwilowe zatrzymanie się i zastanowienie nad sobą przed podjęciem kolejnych obowiązków miało duże znaczenie dla regeneracji organizmu. Zabieganie było czymś niewskazanym, niczego nie można było przyspieszać, a zwłaszcza wykonywania godzin kanonicznych.

Pora wstawania mogła się trochę zmieniać, w zależności od pory roku i możliwości samych mnichów. Przykładowo w okresie trwającym od Wielkanocy do pierwszego listopada mnisi wstawali o innej porze i można przypuszczać, że trochę wcześniej z uwagi na wcześniejsze świtanie. Godzina pobudki została ustalona w ten sposób, aby po wigiliach mnisi mieli jeszcze krótką przerwę, podczas której mogli załatwić najpilniejsze sprawy fizjologiczne. Po tej przerwie zaraz o świcie zaczynali oficjum Jutrzni[38]. Benedykt uwzględniał tutaj naturalne potrzeby cenobitów, nigdy nie spychał cielesności na dalszy plan. Wszelkie sprawy związane z prawidłowym funkcjonowaniem organizmu musiały być bezwzględnie załatwione wcześniej, zanim podjęto służbę Bożą. Tylko dzięki temu można było później rzeczywiście skupić się na modlitwie, kiedy już żadne ludzkie dolegliwości nie rozpraszały człowieka.

W czasie trwania oficjum nocnego w porze zimowej obowiązkowo należało wyrecytować określone psalmy, po czym następowało czytanie trzech lekcji[39]. Podczas trwania wigilii czytano nie tylko teksty ze Starego i Nowego Testamentu, ale także objaśnienia do nich[40]. Widać wobec tego, że w dłuższe zimowe noce przeznaczano więcej czasu na czytanie. Sięgano przede wszystkim do tekstów źródłowych, ale także starano się je lepiej zrozumieć dzięki literaturze pomocniczej. Po tych czytaniach znów odmawiano psalmy[41]. Zakonodawca sądził, że poranki najlepiej nadają się na zgłębianie duchowych treści, kiedy umysł jest świeży i bardziej skłonny do przyswajania nowych informacji. Poranne nauki dłużej pozostawały w umyśle mnichów, którzy potem przez cały dzień mogli rozważać w duchu to, co przyswoili sobie z samego rana.

W porze letniej trwającej od okresu wielkanocnego do pierwszego listopada, w oficjach nocnych nadal obowiązywały te same psalmy do odśpiewania co i w porze zimowej. Niemniej jednak ze względu na krótkie noce nie czytano już

---

[38] S. Benedicti, *Regula* VIII, PL 66, 410: *A Pascha autem usque ad supradictas calendas Novembris, sic temperetur hora ut vigiliarum agenda parvissimo intervallo, quo fratres ad necessaria naturae exeant, mox matutini, qui incipiente luce agendi sunt, subsequantur*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 8, 4, s. 410.

[39] S. Benedicti, *Regula* IX, PL 66, 422-423: *Quibus dictis, dicto versu, benedicat abbas et, sedentibus omnibus in scamnis, legantur vicissim a fratribus in codice super analogium tres lectiones, inter quas et tria responsoria cantentur*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 9, 5, s. 419.

[40] S. Benedicti, *Regula* IX, PL 66, 423-424: *Codices autem legantur in vigiliis divinae auctoritatis, tam Veteris Testamenti quam Novi, sed et expositiones earum, quae a nominatis et orthodoxis catholicis Patribus factae sunt*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 9, 8, s. 419.

[41] S. Benedicti, *Regula* IX, PL 66, 424: *Post has vero tres lectiones cum responsoria sua, sequantur reliqui sex psalmi, cum alleluia canendi*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 9, 9, s. 420.

Ikona z wyobrażeniem św. Cezarego z Arles

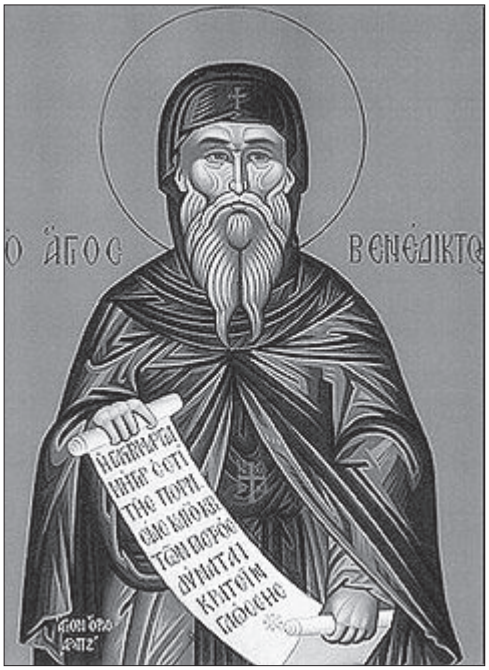
Ikona z wyobrażeniem św. Augustyna z Hippony

trzech lekcji, lecz z pamięci odmawiano tylko jedną lekcję ze Starego Testamentu. Jeśli chodzi o liczbę psalmów, to pozostawała ona mniej więcej taka sama zarówno w lecie, jak i w zimie, czyli obowiązywało do odmówienia nie mniej niż 12 psalmów[42]. W czasie kiedy wschód słońca następował dość wcześnie, a mnisi chcieli wcześniej udać się do pracy, nie pozwalano sobie na długą lekturę, polegano raczej na pamięci cenobitów, którzy już wcześniej przyswoili sobie na pamięć pewne teksty. Takie zmemoryzowane fragmenty Pisma Świętego mogły być szybciej odtwarzane z pamięci, co było dogodne zwłaszcza w trakcie trwania krótkich nocy.

Jednak mogło się zdarzyć, że zaspani mnisi spóźniali się na wigilie. Z tego też względu Psalm 94 odmawiany w tym czasie umyślnie był sztucznie przedłużany, tak aby bracia mogli przychodzić na modlitwy jeszcze w trakcie jego trwa-

---

[42] S. Benedicti, *Regula* X, PL 66, 433-434: *A Pascha autem usque ad calendas Novembris, omnis ut supra dictum est psalmodiae quantitas teneatur, excepto quod lectiones in codice, propter brevitatem noctium, minime legantur, sed pro ipsis tribus lectionibus una de veteri testamento memoriter dicatur, quam brevis responsorius subsequatur. Et reliqua omnia ut dictum est impleantur, id est ut numquam minus a duodecim psalmorum quantitate ad vigilias nocturnas dicantur, exceptis tertio et nonagesimo quarto psalmo*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 10, 1-3, s. 421.



Ikona z wyobrażeniem Benedykta z Nursji

nia. Za naganne uważano przychodzenie po *Chwała Ojcu* tego psalmu[43]. Z tego fragmentu reguły wysnuć można wniosek, że czas przeznaczony na modlitwę nie był aż tak ściśle ustalony, lecz raczej wykazywano tutaj pewną elastyczność.

Wyjątkowym dniem była niedziela, kiedy na wigilie wstawano wcześniej niż zwykle z uwagi na to, że oficjum trwało dłużej, należało je wcześniej zacząć. Po odśpiewaniu psalmów czytano cztery lekcje z responsoriami[44]. Potem znów odmawiano psalmy, a po nich czytano kolejne cztery lekcje[45]. Uroczyście odprawiane oficjum wymagało, by czytać więcej lekcji niż w dni powszednie. W Dzień Pański należało zagłębić się w tekstach biblijnych i nie żałowano wówczas na nie czasu, tym bardziej że nikt nie musiał się spieszyć do pracy.

Pod koniec wigilii również czytano kolejne cztery lekcje z Nowego Testamentu[46], a po hymnie opat jeszcze dodatkowo czytał fragment z Ewangelii[47].

---

[43] Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 43, 4, s. 462.

[44] S. Benedicti, *Regula* XI, PL 66, 433: *Dominico die temperius surgatur ad vigilias. In quibus vigiliis teneatur mensura, id est, modulatis ut supra disposuimus sex psalmis et versu, residentibus cunctis disposite et per ordinem in subselliis, legantur in codice, ut supra diximus, quattuor lectiones cum responsoriis suis. Ubi tantum in quarto responsorio dicatur a cantante gloria; quam dum incipit, mox omnes cum reverentia surgant*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 11, 1-3, s. 422.

[45] Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 11, 4-5, s. 422.

[46] Tamże 11, 7, s. 422.

[47] Tamże 11, 8-9, s. 422.

Poranek niedzielny był w całości przeznaczony na aktywność umysłową i właściwie w każdym tygodniu trzymano się tej zasady. Taki niedzielny porządek sprawowania wigilii obowiązywał cały rok niezależnie od tego, czy to była pora letnia czy zimowa[48]. Oczywiście czasem mogło się zdarzyć, że mnisi później wstali z łóżek, dlatego w takim wypadku lekcje czy też responsoria musiały być skrócone[49], aby nie przemęczać zbytnio cenobitów. Widocznie zdarzały się takie dni, kiedy ich organizmy odczuwały już przesilenie, w związku z czym nie byli już w stanie wcześnie wstawać. Można wysnuć wniosek, że w takich dniach pozwalano sobie na dłuższy sen.

Modlono się nie tylko na wigiliach nad ranem, ale także w ciągu całego dnia i zbierano się na wspólne oficja w określonych godzinach kanonicznych, takich jak jutrznia, pryma, tercja, seksta, nona, nieszpory i kompleta[50]. Przystępowano do wspólnej modlitwy co parę godzin, co należało nie tylko do duchowych obowiązków mnichów, ale stanowiło także dogodną dla nich przerwę w wykonywanej pracy. Takie powtarzające się cykle w naprzemiennej aktywności fizycznej i duchowej pozwalały zachować równowagę psychofizyczną.

III. CZAS WOLNY I ODPOCZYNEK

Mnisi z klasztoru Augustyna z Hippony widocznie mieli wolne chwile wyłącznie dla siebie. Przypuszczać jednak należy, że były one bardzo krótkie, gdyż zakonodawca nie poświęcił im większej uwagi. Wiadomo jednak, że mogli dobrze spożytkować wolny czas. Wówczas jeśli chcieli, to oddawali się indywidualnej modlitwie w oratorium, gdzie nikt im wtedy nie przeszkadzał, bo nie była to pora odprawiania wspólnego oficjum[51].

W regułach Cezarego z Arles praktycznie nie ma wzmianek o wolnym czasie, a jeśli już taki się znalazł, to zazwyczaj omawiany święty polecał go przeznaczyć na modlitwę lub głębszą refleksję nad świętymi tekstami.

Odgórnie ustalony plan dnia mógł być niekiedy naruszony, a na pewno nie musieli się mu podporządkowywać chorzy. W czasie kiedy odczuwali oni pewne

---

[48] S. Benedicti, *Regula* XI, PL 66, 434: *Qui ordo vigiliarum omni tempore tam aestatis quam hiemis aequaliter in die dominico teneatur*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 11,11, s. 423.

[49] S. Benedicti, *Regula* XI, PL 66, 434: *Nisi forte – quod absit – tardius surgant: aliquid de lectionibus breviandum est, aut responsoriis*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 11, 12, s. 423.

[50] S. Benedicti, *Regula* XVI, PL 66, 455-456: *Ut ait propheta: septies in die laudem dixi tibi. Qui septenarius sacratus numerus a nobis sic implebitur, si matutino, primae, tertiae, sextae, nonae, vesperae completoriique tempore nostrae servitutis officia persolvamus, quia de his diurnis horis dixit: Septies in die laudem dixi tibi. Nam de nocturnis vigiliis idem ipse propheta ait: Media nocte surgebam ad confitendum tibi.* Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 16, 14, s. 429.

[51] Św. Augustyn, *Praeceptum* II.2, s. 157.

dolegliwości, poddawali się swego rodzaju zdrowotnej kuracji, podczas której gruntownie wypoczywali[52]. Zakonodawca zdawał sobie sprawę z ważnej roli rekreacji i z pewnością pozwalał czasem na relaks, w czasie którego można było się rozluźnić i rozprostować ciało po nużącej, jednostajnej pracy. Chociaż nie ma w regule jakichś bezpośrednich informacji na ten temat, to jednak można się tego domyślać. Przecież brak odpoczynku negatywnie wpływałby na stan fizyczny i psychiczny członków zgromadzenia, co powodowałoby wewnętrzny niepokój, rozdrażnienie i w konsekwencji narzekanie na nadmiar obowiązków. Narzucony rytm pracy mógł chwilami wydawać się męczący i gdyby trwał bez żadnej przerwy, niekorzystnie odbiłby się na życiu duchowym cenobitów. Jednak wolny czas musiał być odpowiednio wykorzystany, aby przypadkiem nie dopuścić do całkowitej bezczynności.

Trzeba podkreślić, że św. Cezary zauważył również pewne niepokojące zjawiska pojawiające się na skutek nudy. Osoby znudzone monotonią zwykłego dnia niekiedy marnowały czas na próżne pogawędki, które miały im urozmaicać rutynę codziennych zajęć. Te praktyki mające także zły wpływ na innych zdecydowanie potępiał galijski zakonodawca[53].

Na temat czasu wolnego mało wypowiadał się nawet sam św. Benedykt, chociaż przecież zasłynął jako dość tolerancyjny zakonodawca, któremu zależało na zdrowiu psychicznym i fizycznym mnichów. Z pewnością w klasztorze przestrzegającym jego reguły w ciągu dnia istniały pory wolne od wszelkich zajęć, ale takie przerwy były na tyle krótkie, że nawet o nich nie wspomniano. Przecież obowiązkiem mnicha było zawsze pozostawanie w ciągłej gotowości do podjęcia jakiejkolwiek aktywności. Prawdziwej regeneracji organizmu służył właściwie tylko nocny odpoczynek.

Jednak trzeba zaznaczyć, że nawet podczas snu mnisi wykazywali wewnętrzną czujność i zawsze pozostawali gotowi do powstania na oficjum[54]. Ich sen musiał być dość płytki, a mimo to nie odczuwali zmęczenia dzięki wewnętrznemu nastawieniu i mobilizacji. Podświadomie wiedzieli, o której godzinie mają wstać, a to powodowało, że nie mogli się oddawać marzeniom sennym, lecz jedynie lekko drzemali. Ciągłe powtarzanie pewnych rutynowych czynności powodowało, że ich organizmy były w pewnym sensie zaprogramowane na określoną godzinę. Oczywiście czasem ich słabości nie pozwalały im działać jak maszyny. Wstawanie z łóżek mogło być niekiedy uciążliwe, a mnisi wiele razy byli zaspani. Jednak po to właśnie cenobici żyli we wspólnocie, aby mogli wspierać się nawzajem. Jedni drugich lekko budzili lub też mobilizowali do powstania, dzięki czemu nikt nie mógł usprawiedliwiać się, że się spóźnia na modlitwę[55]. Widać

[52] Cezary z Arles, *Reguła dla mnichów* XVII, PSP, t. XXVI, s. 118.
[53] Tamże, *Reguła dla mniszek* XVIII, PSP, t. XXVI, s. 126.
[54] Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 22, 6, s. 437.
[55] Tamże 22, 8, s. 437.

wobec tego, że przy ustalaniu przepisów Benedykt zawsze liczył się z możliwością ich wykonania, wyznaczył wystarczającą ilość snu, podczas którego możliwa była regeneracja organizmu.

Ważne jest też to, że aby zachować równowagę duchową, cenobici w określonych godzinach bezwględnie zachowywali ciszę, co pozwalało im zregenerować organizm. Szczególnie w porze nocnej obowiązkowo milczeli, i to niezależnie od tego, czy wcześniej jedli kolację, czy też nie[56]. Formą rekreacji mogło być także słuchanie niebyt ciężkiej lektury, która była dla nich duchowym pokrzepieniem. Szczególnie dotyczyło to pory wieczornej, kiedy po kolacji już nie rozmawiali, lecz słuchali, jak jeden spośród nich czytał im *Rozmowy* autorstwa Jana Kasjana albo *Żywoty Ojców*. Te teksty były dość proste do zrozumienia i można ich było słuchać o tak późnej porze. Nie zajmowano się wówczas trudnymi fragmentami z Pisma Świętego, za jakie uchodziły np. Heptateuch czy Księgi Królewskie. Zakonodawca zdawał sobie sprawę, że wieczorem mnisi nie mogli intensywnie myśleć[57]. Taki sam zwyczaj obowiązywał w okresie postu, kiedy nie jadano wieczerzy. Zaraz po odprawieniu nieszporów i po chwilowej przerwie mnisi zbierali się na wspólne czytanie fragmentów z *Rozmów*. Mniej więcej o tej porze odprawiali kompletę, a po jej zakończeniu zachowywali milczenie[58]. Widać więc, że w porze wieczornej i nocnej nie panował już niepotrzebny gwar, który przeszkadzałby w należytym wypoczynku. Prawdziwy relaks i regeneracja organizmu odbywały się tylko w bezwzględnej ciszy.

IV. PORY POSIŁKÓW

W klasztorach wielką wagę przykładano do wspólnego zasiadania przy stole na posiłek, który przypadał o ściśle ustalonych porach dnia. Godziny te jednak mogły się nieznacznie zmieniać w zależności od pory roku, która warunkowała długość dnia oraz pogodę.

---

[56] S. Benedicti, *Regula* XLII, PL 66, 669: *Omni tempore silentium debent studere monachi, maxime tamen nocturnis horis. Et ideo omni tempore, sive ieiunii sive prandii*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 42, 1-2, s. 461.

[57] S. Benedicti, *Regula* XLII, PL 66, 669-671, 42, 3-4: *si tempus fuerit prandii, mox surrexerint a cena, sedeant omnes in unum et legat unus Collationes vel Vitas Patrum aut certe aliud quod aedificet audientes non autem Heptateuchum aut Regum, quia infirmis intellectibus non erit utile illa hora hanc scripturam audire, aliis vero horis legantur*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 42, 3-4, s. 461.

[58] S. Benedicti, *Regula* XLII, PL 66, 671-672: *Si autem ieiunii dies fuerit, dicta vespera parvo intervallo mox accedant ad lectionem Collationum, ut diximus. Et lectis quattuor aut quinque foliis vel quantum hora permittit, omnibus in unum occurrentibus per hanc moram lectionis, si qui forte in assignato sibi commisso fuit occupatus, omnes ergo in unum positi compleant et, exeuntes a completoriis, nulla sit licentia denuo cuiquam loqui aliquid*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 42, 5-8, s. 461.

Zgodnie z *Ordo monasterii* Augustyna z Hippony posiłek zazwyczaj przypadał na porę nony i stanowił dobre pokrzepienie dla mnichów przed udaniem się do swoich zajęć[59]. W *Praeceptum* św. Augustyn zaznaczył, że we wspólnocie klasztornej w niektórych okresach należało zachować post. Niemniej jednak zdarzali się tacy spośród braci, którzy nie byli w stanie narzucić sobie takiej wstrzemięźliwości w jedzeniu ze względu na słabość ciała. Wówczas pozwalano im jeść, ale tylko w godzinach przeznaczonych na posiłek. Wyjątkowo tylko chorzy mogli posilać się przed ustalonymi porami[60].

W porównaniu do innych reguł monastycznych widać, że ten afrykański zakonodawca niewiele się wypowiadał na temat pożywienia, a tylko zaznaczył najważniejsze sprawy dotyczące tej kwestii. Można by założyć, że to zagadnienie nie było dla niego na tyle ważne, by je rozbudować, a bardziej poświęcił się sprawom duchowym. Z tych krótkich informacji wynika także jego tolerancyjne podejście do mnichów mających słabą naturę.

Cezary z Arles sprawom wyżywienia poświęcił już o wiele więcej miejsca. Podczas gdy Augustyn tylko napominał o konieczności zachowywania wstrzemięźliwości i umiarkowania w jedzeniu (być może pozostawiał tu pewną swobodę wyboru), to galijski zakonodawca ściśle opracował rodzaj i czas postów.

Zgodnie z *Rekapitulacją* do żeńskiej reguły wszyscy zobowiązani byli do przestrzegania określonych terminów postów. Jednak wszystko zostało ustalone w ten sposób, by nie stanowiło zbytniego obciążenia dla organizmu, a wszelkie przepisy były możliwe do wykonania. W okresie trwającym od Paschy do Pięćdziesiątnicy w piątki możliwy był tylko jeden posiłek[61]. Od dnia Pięćdziesiątnicy rozpoczynał się post trwający do kalend września (1 września). W tym czasie jadłospis ustalany był raczej zgodnie z indywidualnymi potrzebami. W następnym okresie postu przypadającym od kalend września (1 września) do kalend listopada (1 listopada) ustalono już bardziej sprecyzowane przepisy. Poszczono aż trzy dni w tygodniu, czyli w poniedziałki, środy i piątki. Najsurowszy rodzaj ascezy przypadał na okres od kalend listopada do Bożego Narodzenia. Wtedy post obowiązywał każdego dnia, oczywiście z wyłączeniem sobót i niedziel oraz świąt. Dodatkowo jeszcze siedmiodniowy post podejmowano przed świętem Epifanii i zaraz po jego zakończeniu. Taką ascezę praktykowano aż do tygodnia poprzedzającego Wielki Post. W tym okresie poszczono w poniedziałki, środy i piątki[62].

---

[59] Św. Augustyn, *Ordo monasterii* 3, s. 151-152: *na nonę trzeba zwrócić książki, a po posiłku należy wykonywać swoją pracę.*

[60] Św. Augustyn, *Praeceptum* III,1.

[61] Cezary z Arles, *Rekapitulacja*, *Reguła dla mniszek* 66, ŹrMon 2, s. 77.

[62] Tamże 67, s. 77-78.

Na podstawie powyższych danych trudno ustalić, czy terminy postów uwzględnione w regule całkowicie odpowiadają naturze ludzkiej, niemniej jednak na pewno można było ich przestrzegać. Wiele razy w ciągu tygodnia wyznaczano kilka dni postnych, ale nie sprawiało to nikomu wielkiego trudu, gdyż post nigdy nie obowiązywał w Dzień Pański i święta. W ten sposób organizm mógł szybko nadrobić wcześniejsze straty; zresztą nigdy nie dopuszczano do sytuacji jego wycieńczenia w wyniku wygłodzenia. Jeszcze jedna sprawa jest godna odnotowania. Wydaje się, że w okresie letnim najbardziej swobodnie podchodzono do wszelkich przepisów i liczono się z naturalnymi predyspozycjami członków wspólnoty. Natomiast w okresie poprzedzającym święto Bożego Narodzenia narzucano sobie najcięższy wysiłek ascetyczny. Można przypuszczać, że dotkliwiej go odczuwano, zwłaszcza że pora jesienno-zimowa wpływała na ogólne osłabienie organizmu. Trudno jest więc jednoznacznie określić, czy ustalony okres, w którym należało zachować wstrzemięźliwość w jedzeniu, zgadzał się z zasadami chronobiologii. Bardziej uzależniony był on od kalendarza liturgicznego niż naturalnych potrzeb, ale założyć należy, że wszyscy go ogólnie akceptowali.

Dzień postny został jednak tak obmyślany, by nikt w tym czasie nie zasłabł z powodu braku sił. Chociaż spożywano wtedy tylko jeden posiłek, to jednak był bardziej obfity niż zazwyczaj, to znaczy składał się aż z trzech dań. W ten sposób dostarczano sobie dawkę energii na dalszą część dnia, a równocześnie nie trzeba było dojadać. Natomiast wtedy, kiedy nie obowiązywał post, obiad składał się tylko z dwóch dań, dlatego że nie stanowił jedynego posiłku w ciągu dnia. Spożycie wszystkich przydzielonych dań zostało rozłożone w czasie, co nie zmuszało żołądków do zbyt intensywnego trawienia. Wtedy kiedy nie obowiązywała wstrzemięźliwość w jedzeniu, czyli przeważnie w święta, zasiadano do stołu dwa razy w ciągu dnia: w porze obiadowej i kolacji.

Pora posiłku była wyjątkowa także ze względu na to, że musiała wtedy panować cisza, co Cezary podkreślił także w męskiej regule. Nikt już wówczas nie rozmawiał, a wszyscy obowiązkowo milczeli[63]. Mogli jednak słuchać kogoś, kto czytał im Pismo Święte.

W klasztorze św. Benedykta również przykładano wagę do tego, by w określonych godzinach zasiadać do stołu na wspólny posiłek. Przypadał on przeważnie o szóstej godzinie dnia, czyli mniej więcej w południe, albo o dziewiątej, czyli około piętnastej[64]. W okresie od święta Paschy do Zielonych Świąt cenobici jedli dwa główne posiłki w ciągu dnia. Wówczas pora obiadu przypadała na szóstą godzinę dnia, a kolacja wieczorem[65]. Pory spożywania posiłków zostały

---

[63] Tamże, *Reguła dla mnichów* 9, ŹrMon 2, s. 87.
[64] Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 39, 1, s. 458.
[65] Tamże 41, 1, s. 460.

ustalone w ten sposób, aby nikt nie zasłabł w czasie codziennych zajęć i nie wygłodził organizmu.

Nie wiadomo, czy mnisi jadali między głównymi posiłkami, to znaczy czy coś przegryzali, np. gdy byli utrudzeni obowiązkami i nie mogli wytrzymać do ustalonych pór posiłków. Warto też tutaj zauważyć, że nigdzie nie ma mowy o jedzeniu zaraz z samego rana. Widocznie starożytni uważali taką praktykę za coś niegodnego, co współczesnym ludziom może się wydawać dziwne, tym bardziej że śniadanie uważane jest za najważniejszy posiłek dnia. Dostarczenie odpowiedniej ilości kalorii rano umożliwia dalsze funkcjonowanie w ciągu dnia i skuteczniejsze wykonanie pracy. Tymczasem w regułach monastycznych nie ma o tym żadnej wzmianki, a mimo to cenobici sprawnie wykonywali swoje obowiązki. Widocznie prace nie były dość uciążliwe i skomplikowane, a mnisi byli w stanie wytrzymać do południa bez posiłku. Z drugiej jednak strony można wysnuć wniosek, że mogli niekiedy coś przegryźć. Nie jest to jednak uwzględnione w regule, gdyż nie były to główne posiłki dnia, których zazwyczaj były dwa.

W niektórych dniach cenobici wykazywali większą wstrzemięźliwość w jedzeniu. Przykładowo w okresie od Zielonych Świąt przez cały okres letni w środy i piątki pościli aż do dziewiątej godziny dnia. Jednak taki przepis obowiązywał tylko wtedy, kiedy nie panowały upały ani nie trzeba było wykonywać pilnych prac w polu. W pozostałych zaś dniach do posiłku zasiadano o godzinie szóstej. Przypadała ona mniej więcej w południe i była zwyczajną porą obiadu, a szczególnie wtedy kiedy obowiązywały zajęcia rolnicze[66]. Zakonodawca znów ujawnił praktyczne podejście i ustalił takie godziny posiłku, aby nikt nie narzekał.

W okresie zimowym trwającym od czternastego września do początku Wielkiego Postu pora posiłku przypadała na dziewiątą godzinę dnia[67]. Niemniej jednak pora ta nie była taka późna, jak można się tego spodziewać. „Godziny", jakimi posługiwali się cenobici, były dość elastyczne. W lecie w ciągu dnia były one znacznie dłuższe, a w zimie krótsze. Nona w zimie przypadała tylko trochę później niż seksta w ciągu lata. Nikt więc nie był wygłodzony i nie musiał długo czekać.

Większy wysiłek mnisi podejmowali w czasie Wielkiego Postu aż do Wielkanocy, kiedy zasiadali do stołu dopiero w porze nieszporów. Ogólnie trzeba zaznaczyć, że zarówno odprawianie oficjum w tym czasie, jak i ostatni posiłek musieli oni skończyć jeszcze przed zachodem słońca, chcieli bowiem zrobić wszystko przy świetle dziennym, tak by nie zapalać lamp[68]. Zakonodawca podkreślał więc rolę naturalnego światła dziennego, które przyczynia się także do

[66] Tamże 41, 2, s. 460.
[67] Tamże 41, 6, s. 460.
[68] Tamże 41, 7-9, s. 460.

zachowania większej energii w organizmie. Wraz z nastaniem mroku zazwyczaj cenobici mieli mniej siły, niczego pilnego już nie załatwiali, bo źle wpływało to na ogólny stan ich zdrowia psychicznego i fizycznego.

Ustalenie określonych godzin posiłków miało służyć temu, by mnisi zachowywali umiar w jedzeniu i nauczyli się dyscypliny, ale wcale nie znaczy to, że zawsze trzymano się ich ściśle. Raczej wszystko uzależnione było od naturalnych potrzeb, a osoby starsze oraz dzieci mające słabą naturę mogły jeść wcześniej od pozostałych mnichów, czyli przed ustalonymi porami posiłku[69].

*

W podsumowaniu należy powiedzieć, że autorzy reguł monastycznych tworzyli przepisy klasztorne, opierając się na pewnych zasadach. Gdy ustalali codzienny harmonogram zajęć, uwzględniali nie tylko warunki zewnętrzne wynikające z lokalizacji danego kompleksu klasztornego. Zwracali przede wszystkim uwagę na naturalne predyspozycje człowieka, które umożliwiały mu dostosowanie się do zmian zachodzących w ciągu roku, szczególnie jeśli chodzi o długość trwania dnia i nocy, oraz przystosowanie się do upływającego czasu w ciągu całej doby. Oczywiście reguły pod pewnymi względami różniły się między sobą, co przeważnie wynikało z położenia geograficznego klasztorów i tym samym warunków klimatycznych. Organizatorzy życia cenobitycznego wiedzieli, że inne godziny są odpowiednie do pracy fizycznej, a inne do podejmowania aktywności duchowej i intelektualnej. Szczególnie w strefie klimatu umiarkowanego, np. w Galii i w Italii, plan dnia, aby mógł odpowiadać ogólnym potrzebom, musiał być uzależniony od pogody i cykli światła i ciemności. Również temperatura i wilgotność powietrza mogły wymuszać na mnichach wykonanie pracy tylko w określonych godzinach. Wszystkie te czynniki zewnętrzne wpływały na zachowanie sił i ogólny stan zdrowia. Dotyczyło to też aktywności intelektualnej i modlitwy. Ich pora, intensywność i długość trwania wielokrotnie uzależnione były od upływającego czasu i następujących po sobie sekwencji dnia i nocy.

Charakterystyczne dla omawianych reguł monastycznych jest też to, że ich przepisy nie stały w sprzeczności z ludzką naturą. Możliwe były nawet dyspensy, polegające na zwalnianiu z obowiązku podejmowania jakiejś czynności, jeśli zaistniała taka konieczność.

---

[69] S. Benedicti, *Regula* XXXVII, PL 66, 599-600: *Licet ipsa natura humana trahatur ad misericordiam in his aetatibus, senum videlicet et infantum, tamen et regulae auctoritas eis prospiciat. Consideretur semper in eis imbecillitas et ullatenus eis districtio regulae teneatur in alimentis, sed sit in eis pia consideratio et praeveniant horas canonicas*. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła* 37, 1-3, s. 455.

SUMMARY

The article describes the daily schedule of monks who live according to the rules of Augustine of Hippo, Caesarius of Arles and Benedict of Nursia based on the principles of chronobiology.

The authors of the monastic rules took into account not only the external conditions, the prevailing climate, but also the natural predisposition of the human body. Monks have to adapt to changes during the year, because they know that the length of night and day changes in each season of the year. Monks carry out their work and adapt well to time-related circadian succession of the cycles of light and darkness. They devote the remaining hours to physical work and other activities of a spiritual or intellectual character. Usually, they arraged their daily schedule in such a way that they could easily perform all their duties.

The founders of the rules took into account the body's natural needs and showed considerable psychological knowledge because they wanted the monks to do nothing contrary to nature and to the maintenance of their health. Although they set the appropriate hours of performing physical labor, engaging in intellectual pursuits, or prayer, they did not always stick to these rules and if necessary, used dispensation.

Key words

chronobiology, Church history, spirituality, monasticism, prayer, physical labor, Middle Ages

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 26, 2012

DOMINIK KUBICKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Wyzwania dla myśli teologicznej w dobie posoborowego półwiecza i dekonstrukcji totalitaryzmów ideologicznych

Challenges to Theological Thought in the Post-Conciliar Half-Century Marked by Deconstruction of Ideological Totalitarianism

Nie upłynęło jeszcze stulecie od czasu, kiedy katolicka teologia skoncentrowała się wyłącznie na zagadnieniach metafizyki boskiego Przedmiotu (Absolutu jako Bytu). Doprowadziło to do swoistej teologicznej izolacji[1], wskutek czego wydawało się, że nie istnieją problemy wiary chrześcijańskiej i kwestie społeczne wspólnot eklezjalnych. Nie upłynęło jeszcze półwiecze od wydarzeń przełomowych dla współczesności, kiedy zdawało się, że *aggiornamento* soborowe *Vaticanum Secundum* wystarczająco otwiera eklezjalną wspólnotę uczniów Chrystusa – Zmartwychwstałego Pana – na współczesność ludzkich społeczności własnego kręgu kulturowego i pozostałych kontynentalnych wspólnot, innych niż europejski mateczników cywilizacyjno-religijnych, uwrażliwiając ją jednocześnie na dostrzeganie „znaków czasu" w rzeczywistości ludzkiej, społecznej.

Niewątpliwie zatem nie jest możliwe rzetelne uprawianie teologii jako wiary *in statu scientiae* bez uwzględnienia sytuacji ludzkiej i bez podejmowania z per-

[1] Konieczność zarzucenia uprawiania teologii w modelu dziewiętnastowiecznej neoscholastyki była ówcześnie powodowana nie tyle niewydolnością refleksji – nad „dziś" i „teraz" aktu i treści wiary w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego i Zbawiciela – w koncepcji teologii jako metafizyki boskiego bytu, ile skrywaniem błędu teologicznego pod pozornie niezauważalnym błędem metodologicznym. Było nim uzasadnianie cytatami z Pisma Świętego prawdziwości konkluzji wypływających z metafizycznych tez o boskim Absolucie. Dodajmy jednocześnie – ów błąd polegał na nieuwzględnianiu w strukturze teologii fundamentalnego faktu objawienia chrześcijańskiego, czyli wydarzenia Jezus-Chrystus, Boga objawiającego się i objawiającego siebie w Jezusie Chrystusie jako fakcie i wydarzeniu historycznym, a zarazem jednostkowym (por. D. Kubicki, *Teologia, oparta na realizmie wcielenia*, *wpisująca się perspektywę fides quaerens intellectum oraz teologii jako nauki Akwinaty*, „Seminare. Poszukiwania Naukowo-Pastoralne" 19 [2003], s. 95-107; zob. także: tenże, *Le Saulchoir czyli „wypadek" teologiczny lat czterdziestych XX wieku*, „Poznańskie Studia Teologiczne", t. XVII [2004], s. 125-169; tenże, *Założenia teologii jako wiary in statu scientiae*, „Analecta Cracoviensia", t. XXXVI [2004], s. 213-227).

spektywy własnej sytuacji egzystencjalnej i historycznej refleksji nad Słowem objawiającym się w dziejach. Nie wystarcza więc postulowana, a zarazem wypracowana jedynie w założeniach, koncepcja teologii realizmu wcielenia, powracająca w perspektywę wyznaczoną myśli teologicznej przez średniowiecznych twórców teologii jako wiary *in statu scientiae*[2], która przybiera postać nieustannie nowej i nieustannie ponawianej „interpretacji" wydarzenia Jezus-Chrystus, dzięki krytycznej współzależności między doświadczeniem chrześcijańskim fundamentalnym (Tradycja) a doświadczeniem historycznym, „teraz" współczesności[3]. Wskutek tego konieczne jest konsekwentne uwzględnianie zarówno historycznej sytuacji społecznej egzystencji człowieczego podmiotu i całych ludzkich zbiorowości lokalnych, regionalnych, jak i kontynentalnych strukturalnych złożoności kulturowego funkcjonowania, w których zanurzone są eklezjalne wspólnoty wiary Kościoła Chrystusowego.

Niezbędne wydaje się zatem przełamanie [metodologicznego] uprzedzenia wobec tych kwestii teologicznych, które wyrastają z sytuacji społeczno-historycznej, jaką dostrzega i w jakiej na sposób osobowy tkwi uprawiający współcześnie teologię. Powyższe okazuje się tym bardziej niezbędne, że obecnie podnosi się z pewnym zdumieniem, iż proces specjalizacji nauki nie ominął także samej filozofii. Dyscyplina ta w dziejach europejskiej myśli intelektualnej uchodziła przecież za naukę fundamentalną i uniwersalną, a zwłaszcza za swoiste inspiracyjne badawcze źródło dla wszelkich dyscyplin, kształtowanych przez nią i w jej inteligibilnej strukturze. Nie sposób nie dopowiedzieć, że przecież powyższe stało się w międzyczasie także udziałem teologii we współczesnej postmoderności. Nie chodzi zatem jedynie o możliwość metodologicznie uzasadnionej refleksji teologicznej, ale i najpewniej przede wszystkim o jej skuteczność i pastoralną przydatność. Niewątpliwie jest to ograniczenie, w pewnym sensie nawet bariera, której istnienie sugerowano jedynie wyrażeniem „znaki czasu" w wypowiedziach pontyfikalnych papieża Jana XXIII i dokumentach Soboru opracowanych pod wpływem dwudziestowiecznych twórców teologicznej odnowy, przeszkoda ta nie została jeszcze dostatecznie przełamana w posoborowych inicjatywach europejskich środowisk teologicznych.

W pewnej mierze konsekwencją powyższego marginalizowania teologii do hermetycznie zamkniętych dyscyplin specjalistycznych jest pogłębiająca się przepaść pomiędzy środowiskiem teologicznym a eklezjalną hierarchią. Ta ostatnia bowiem autorytarnie wypowiada się w kwestiach teologicznych, dogmatycznych

---

[2] Czyli związana z podlegającym zmianie konceptem racjonalności (a więc podejmująca ukształtowany przez dziewiętnastowieczne nauki społeczno-historyczne, a wypracowywany ze strony filozofii koncept rozumienia jako *Verstehen* – por. A. Bronk, *Rozumienie*, *dzieje*, *język*, Lublin 1988, s. 77-97) oraz biorąca za punkt wyjścia rzeczywistość świata i człowieka.

[3] Por. C. Geffré, *Le réalisme de l'incarnation dans la théologie du Père M.-D. Chenu*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", t. LXIX (1985), s. 388-399.

i moralnych (rozumianych jako specjalistyczne dyscypliny teologiczne) i polega, jak się wydaje, w większym stopniu na inwencji pastoralnej hierarchów niż na rzetelnej pracy teologów, których refleksja jest uważana za mało przydatną bądź nawet za niepotrzebną ze względu na zamknięcie w ramach specjalistycznej dyscypliny lub wysoki stopień specjalistycznej treści[4].

Tymczasem zglobalizowany świat ludzkich społeczności wymyka się spod wpływu powierzchownie reagujących na niego osób pełniących funkcje eklezjalne, jeśli – oczywiście – same nie podejmują pogłębionej refleksji nad obecnością Słowa w ludzkich społecznościach. Niewątpliwie, każdy przypadek niekompetencji teologicznej, wynikającej z braku systematycznej lektury teologicznej, na tym poziomie eklezjalnym skutkuje dość poważnymi błędami pastoralnymi w działaniach i zaangażowaniu Kościołów lokalnych – zwłaszcza w społecznościach krajów postkomunistycznych. Może to mieć wpływ nie tylko na najbliższą przyszłość wiary tychże społeczności, ale także na żywotność wiary chrześcijańskiej w społeczeństwach integrującej się Europy. Jakie są zatem wyzwania dla współczesnej myśli teologicznej, a zwłaszcza dogmatycznej, w realiach początków XXI stulecia – doby globalizacji i dekadencji totalitaryzmów ideologicznych? Na ile kluczowym wyzwaniem jest skrywający się w przytoczonym powyżej wyrażeniu biblijno-soborowym „znaków czasu" postulat, przybierający imperatywny charakter wznowienia teologicznych badań nad sposobem przyjmowania istnienia Boga przez ludzi wierzących i kontemplatywnością aktu wiary chrześcijanina?

I. PROBLEM WSPÓŁCZESNYCH „ZNAKÓW CZASU" DLA UPRAWIANEJ TEOLOGII JAKO REFLEKSJI NAD SŁOWEM PRZEMAWIAJĄCYM W CZŁOWIECZYM „DZIŚ"

Odnowa teologii katolickiej w pierwszej połowie XX stulecia[5], skutkująca odnową soborową *Vaticanum Secundum*, przyczyniła się nie tylko do wydobycia teologii ze swoistego, religijnego getta i jej zamknięcia w doktrynalnej twierdzy przed „nieortodoksyjnym" (w odniesieniu do niej jako kryterium rozstrzygającego) rozumowaniem i pojmowaniem Boga[6], ale także do przezwyciężenia jej za-

---

[4] Kolokwialnie określa się powyższe „teologiczną uczonością", nie dostrzegając ze strony środowisk hierarchii kościelnej (w tym pełniących funkcje proboszczowskie – zainteresowanych bardziej administracją parafii i jej finansową dochodowością) i duszpasterzy (zasadniczo wikariuszy) wagi myśli teologicznej dla przepowiadania Słowa i sprawowania sakramentów Kościoła Chrystusa.

[5] Chodzi głównie o przezwyciężenie neoscholastycznej koncepcji teologii.

[6] Na paradoksalną anomalię w strukturze tak zwanego modelu metafizycznego teologii, czyli dziewiętnastowiecznej neoscholastyki, wskazał jako jeden z pierwszych M.-D. Chenu (por. M.-D.

późnienia w stosunku do stanu nauk nieteologicznych. Jest poniekąd zrozumiałe, że myśl i refleksja teologiczna, uprawiana współcześnie w katolickiej wspólnocie Kościoła Chrystusowego, nie może pozostać na etapie czy w stanie, do którego zdołali ją doprowadzić twórcy – głównie francuskojęzycznego środowiska teologicznego – teologicznej i soborowej odnowy. Oczywiście może i powinna obficie korzystać z niezwykle cennego ich dokonania i teologiczno-soborowego dzieła, dzięki któremu Kościół katolicki rozpoznaje siebie bardziej na wzór ewangelicznego zaczynu niż społeczności znającej odpowiedź na każde ludzkie egzystencjalne pytanie oraz odróżnia swą misję rozpoznawania realizującego się królestwa niebieskiego od ideologicznego narzucania religijnego światopoglądu ludzkim społecznościom. Wydawałoby się, że dzięki zapomnianej już posoborowej odnowie pastoralnej Kościoła katolickiego z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX stulecia i dzięki ukazaniu światu prawdziwego oblicza katolicyzmu podczas pontyfikatu papieża Jana Pawła II (1978-2005) można byłoby w teologii katolickiej ograniczyć się do niezbędnego dwojakiego zaangażowania. Z jednej strony byłoby to podjęcie lub podejmowanie wysiłku twórczego, zmierzającego do pozytywnego wypracowania koncepcji teologii, ukształtowanej na bazie aktualnie obowiązującej koncepcji inteligibilności jako *Verstehen*[7]. Z drugiej zaś byłoby to podjęcie i przeprowadzenie na nowo wysiłku badawczego nad opracowaniem „danych" (teologiczno-dogmatycznych) objawienia chrześcijańskiego w tak ukształtowanej współcześnie koncepcji teologii – opieranej bądź na realizmie Słowa objawionego w dziejach[8], bądź też na nieustannie nowej i nieustannie ponawianej interpretacji „wydarzenia" Jezus-Chrystus, dzięki krytycznej współzależności między doświadczeniem chrześcijańskim fundamentalnym (Tradycją) i doświadczeniem historycznym, wobec którego staje katolik (chrześcijanin) w swej lokalnej społeczności należący do wspólnoty wiary, w której spełnia się i realizuje jako wierzący podmiot.

Jeśli teologia stanowi właściwe człowiekowi, a więc racjonalne narzędzie badania objawienia chrześcijańskiego i jednocześnie wyrażania doktryny orędzia ewangelicznego na podstawie podlegającego zmianie paradygmatu inteligibilności[9], to rezultaty dwudziestowiecznej odnowy teologicznej i soborowej nie mogą pozostawać zbyt długo aktualne. Po upadku bowiem Związku Sowieckiego jako społeczności postkomunistyczne krajów Europy Środkowej i Wschodniej wraz ze społeczeństwami Europy Zachodniej, dojrzałymi w aspekcie obywatelskości

---

Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, w: G. Alberigo, M.-D. Chenu, E. Fouilloux, J.-P. Jossua, J. Lardière, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985, s. 91-176).

[7] Por. tamże, s. 126-139.

[8] Por. D. Kubicki, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, Poznań 2004.

[9] Zauważmy nadto – paradygmat intelegibilności podlega swoistej „ewolucji" intelektualnej człowieczego podmiotu w następstwie pokoleń, wykształcającej zmianę bazy społecznej.

(w uproszczeniu) i funkcjonowania w gospodarkach wolnorynkowych, żyjemy już w dobie integracji europejskiej, a postępujące zjawisko globalizacji nadto przynagla procesy integracyjne oraz polityczno-społeczne i ekonomiczno-gospodarcze zmagania transformacyjne, zagrażając nie tyle jakości, ile pierwotnemu zamysłowi zjednoczeniowemu[10], a nawet koncepcji wspólnotowej integracji[11]. Jednocześnie słabość ekonomiczno-gospodarcza i niemoc polityczna krajów Europy Środkowej i Wschodniej w stosunku do państw zachodniej części Europy nie pozwala im wprowadzić w sferę zainteresowań polityczno-społecznych unijnego establishmentu[12] tych wszystkich walorów aksjologicznych i wartości moralnych, jakie w dziejach stały się udziałem ich wieloetnicznych społeczności. Nie jest także przesądzone, czy najbardziej poważny kryzys XX stulecia, jaki przecież stanowi upadek masowej wiary religijnej wraz z jego konsekwencją, czyli upadkiem wiary w nieśmiertelność duszy w społecznościach cywilizacyjnego Zachodu, nie stanie się także udziałem społeczności krajów próbujących przełamać swój status cywilizacyjnego obrzeża[13] – krajów, które w warunkach

[10] Por. G. Labuda, *Przyszłość państw narodowych i nacjonalizmów w jednoczącej się Europie*, w: tenże, *Rozważania nad teorią i historią kultury i cywilizacji*, Poznań 2008, s. 435-465.

[11] Od wykształcenia się frankijskiego Zachodu w terytorialnych granicach Galii jako uległej dezintegracji w wyniku tzw. „wędrówki ludów" dawnej prowincji Imperium Romanum dzieje europejskich społeczności naznaczone były nieustannym napięciem (społeczno-politycznym i gospodarczo-ekonomicznym) pomiędzy cywilizacyjnym centrum i jego obrzeżem. Powyższe nie uległo zmianie aż po współczesność początków XXI stulecia. Kraje tzw. młodszości cywilizacyjnej (por. J. Kłoczowski, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998) po ustaniu ekspansji radzieckiego hegemona, usiłującego odwzorować w rzeczywistości społeczno-politycznej ideologię marksistowsko-leninowską społeczeństw Europy Wschodniej, i pewnym, ograniczonym przezwyciężeniu społeczno-politycznych konsekwencji w mentalności swych społeczeństw, nadal pozostają w sferze cywilizacyjnych obrzeży bądź europejskich półperyferii, licząc na ostateczne przełamanie tego stanu i uzyskanie dojrzałego poziomu rozwoju cywilizacyjnego, a jednocześnie obywatelskiego. Wobec zjawiska globalizacji chodzi najpewniej o stabilne funkcjonowanie dawnych krajów komunistycznych w strukturach unijnych – funkcjonowanie jednocześnie wspierające wspólnotowy organizm dążący do uzyskania znaczenia globalnego. Wiadome jest jednak, że, o ile w globalnej perspektywie dokonujące się aktualnie przejście do epoki informacyjnej pozostaje niewątpliwie niemałym wyzwaniem dla wszystkich społeczności świata, o tyle trudności społeczeństw krajów Europy Zachodniej wskazują w sposób oczywisty na zwiększoną trudność powyższego zadania w przypadku społeczeństw postkomunistycznych, którym w większym stopniu niż krajom Europy Zachodniej zagraża sprowadzenie do roli półperyferii globalnego świata. Jest to konsekwencja zagubienia intelektualnego, duchowego i politycznego. Trudno przesądzać, czy w pewnych środowiskach europejskiego polityczno-biznesowego establishmentu nie jest brana pod uwagę alternatywna koncepcja integracji europejskiej, uwzględniająca współczesną Rosję mocarstwową jako zaplecze surowcowo-produkcyjne dla dotychczasowego centrum cywilizacyjnego Europy, na ewentualność niepowodzenia procesów transformacji ekonomiczno-gospodarczych krajów postkomunistycznych, bądź w ogóle zakładana *a priori* jako plan do zrealizowania kosztem społeczności tychże państw unijnych.

[12] Mamy na myśli wykształcone i nadal kształtujące się środowiska polityczne oraz establishment intelektualno-polityczny Parlamentu Europejskiego, Rady Europy itd.

[13] Por. D. Kubicki, *Wokół niewiary w zmartwychwstanie w społecznościach europejskiego Zachodu*, „Ateneum Kapłańskie", t. CLV (2010), z. 2 (609), s. 350-361.

swobody przemieszczania się i zarobkowania we wspólnocie państw członkowskich Unii Europejskiej nadal tracą najbardziej wartościowe pod względem moralnym i twórczym jednostki. Sytuację niektórych państw Europy Środkowej i Wschodniej komplikuje ponadto połowiczny zaledwie sukces transformacji społeczno-politycznych i ekonomiczno-gospodarczych, w innych z kolei przekształceń takich nie przeprowadzono lub przeprowadzono je błędnie, co skutkuje niepowodzeniem całości procesu i utrzymaniem statusu społeczności upośledzonych w stosunku do społeczeństw zachodnioeuropejskich[14].

W związku z tym katolicka eklezjalna Wspólnota uczniów Zmartwychwstałego nie może zbyt długo biernie cieszyć się dobrodziejstwem teologicznej i soborowej odnowy, przeprowadzonej w XX stuleciu. Nie może ona bowiem porzucić dalszej pracy teologicznej nad próbami wyjaśnienia objawienia chrześcijańskiego i jego pogłębionego rozumienia w odniesieniu do wyzwań współczesności. Jednak należy zadać pytanie, czy obecne nieprzezwyciężalne trudności w tymże dziele nie są spowodowane brakiem całego pokolenia teologów odnowy soborowej *Vaticanum Secundum* z zachodniej części Europy oraz wygaśnięciem bądź wyczerpywaniem się twórczych sił w pokoleniu ich następców[15], dla których bez wątpienia większym problemem pozostaje przekaz dziedzictwa wiary chrześcijańskiej młodym pokoleniom niż koncentrowanie się na podejmowaniu wnikliwej refleksji teologicznej w społeczeństwach pozbawionych żywych eklezjalnych wspólnot wiary. Inną przyczyną wspomnianych trudności mogą być ograniczone możliwości twórcze intelektualistów społeczności krajów postkomunistycznych, a zwłaszcza ich środowisk teologicznych, które są niedostatecznie doceniane we wspólnotach Kościołów lokalnych. Kościoły tych państw zostały osłabione po 1944 roku, w okresie zależności hegemonialnej od Związku So-

---

[14] Por. D. Kubicki, *Polonia i emigracja Trzeciej Rzeczypospolitej jako nowy wymiar patriotyzmu* [w druku].

[15] Pojawia się oczywiście pytanie o przyczynę tego rodzaju stanu rzeczy. Czyżby odnowa teologiczna skutkująca odnową soborową *Vaticanum Secundum*, podjęta była zbyt późno w stosunku do negatywnych społeczno-moralnych konsekwencji tendencji intelektualnych późnej nowożytności, a zasadniczo Oświecenia, i zwłaszcza negatywnych konsekwencji rewolucji francuskiej (dopowiedzmy od razu – które z opóźnieniem ponad dwóch stuleci zaczyna sobie dopiero badawczo uświadamiać spora część uniwersyteckiego świata historyków oraz badaczy i myślicieli-humanistów – zob. np.: L. Mezzadri, *Rewolucja francuska a Kościół*, tłum. E. Łukaszyk, Kraków 2007), m.in. przeznaczającej religii (chrześcijańskiej i każdej innej) jedynie funkcję społecznego nadzoru, realizując w ten sposób jedną z aspiracji Oświecenia, a więc wizję religii „użytecznej"? Czyżby więc odnowa ta nie zdążyła odwrócić tychże konsekwencji mentalnych w społecznościach, które zbyt głęboko już uległy presji „nowoczesności" i nieświadomie pozwoliły wykształcić w sobie postawy niewiary lub braku wiary i relatywizmu moralnego? A może należałoby zbadać, na ile odnowa teologiczna wraz z odnową soborową zdołała przełamać dziedzictwo pooświeceniowe, utrwalone w społecznościach zachodniej części Europy wydarzeniami rewolucji francuskiej i głębokim naznaczeniem duchem zaprowadzonych przez nią zmian społeczno-politycznych, religijno-moralnych i mentalno-kulturowych – w pewnym sensie nieodwracalnych.

wieckiego, kiedy funkcjonowały mocno sfeudalizowane układy nomenklaturowe, których niestety nie zdołano przełamać na początku transformacji ustrojowo-politycznych[16].

Tymczasem życie ludzkich wspólnot i anonimowość cechująca rozrastające się miejskie aglomeracje wraz z niespotykanymi dotąd możliwościami techniczno-technologicznymi stawiają nowe problemy teologiczne, a nawet dogmatyczne – dopowiedzmy od razu – wynikające po części z nowej sytuacji społecznej, wpływającej na odmienność powstającego na bazie społecznej paradygmatu inteligibilności. Pojawiają się zatem nowe wyzwania dla refleksji teologicznej[17], lecz pozostaje kwestią nadal otwartą, czy wobec nowych wyzwań ery informacyjno-komunikacyjnej środowiska teologiczne zdołają wykazać tyle twórczej energii, aby je uchwycić i poddać kompleksowej refleksji badawczej, a eklezjal-

---

[16] Nie sposób nie dodać, że skutkują one przyznawaniem większego znaczenia stosunkom i układom personalno-lojalnościowym niż kompetencyjności i wykazywanym faktycznym zdolnościom kandydatów, także w strukturach eklezjalnych. Powyższe konsekwentnie powoduje, że znajdujący się bliżej realnej władzy (administracyjnej, państwowej itd., a także kościelnej) angażują nawet jej instrumenty, aby czasowo bądź skutecznie raz na zawsze eliminować wszystkich wykazujących większe zdolności lub mogących się wykazać bardziej znaczącymi i rzetelniejszymi osiągnięciami osobowo-naukowymi. Por. D. Kubicki, *Samotność teologa – samotnością mistyka i twórcy*, „Studia Gdańskie" t. XXVI (2010), s. 132-142.

[17] Należy przekornie zauważyć, że udziałem sporej części współczesnych jest patrzenie z nieukrywaną dumą na cywilizację, która jest ich udziałem. Oto bowiem od czasu, kiedy człowiek wieku dwudziestego zdołał stanąć na Księżycu, wzrosło tempo przemian technologiczno-technicznych, zwiększa się ono jednocześnie przy każdym nowym wynalazku oraz zastosowaniu następujących po sobie i wzajemnie warunkujących się nowych odkryć naukowych. Tak więc nie robi już na współczesnych wrażenia myśl, że podróżujemy szybciej niż światło, że w razie życiowego nieszczęścia możemy liczyć na udany przeszczep potrzebnych organów, że znamy swój własny kod DNA, a więc w pewnym sensie możemy przewidzieć zagrażające nam choroby. Przywykliśmy do tego, że jesteśmy rozpieszczani przez możliwości, jakie roztacza przed nami następujący postęp techniczny i technologiczny. Często wprost nieświadomie korzystamy z niego. Delektujemy się więc jedzeniem bez przybrania na wadze, na długie godziny rozsiadamy się wygodnie w fotelach przed audiowizualnym sprzętem bez potrzeby fizycznego wysiłku tworzenia czegokolwiek, a pozbawieni lęku o cokolwiek w wyniku zabezpieczenia się przed przypadkowym spłodzeniem potomstwa „bawimy się" własną seksualnością. Jednocześnie trochę lękamy się cywilizacyjnego postępu. Wystarczy najzwyczajniejszy brak prądu, wynikły z pozrywannia linii przesyłowych energii elektrycznej na skutek działania sił natury, a tkwimy w ciemnym i zimnym mieszkaniu, pozbawieni wszystkich dobrodziejstw cywilizacji, a jednocześnie bez żadnych środków do życia. Wystarczy najzwyczajniejszy gest złej woli psychicznie niezrównoważonego człowieka, a skazani jesteśmy na masową zagładę w wyniku działania śmiertelnego, zmutowanego wirusa, wskutek spowodowanej świadomie katastrofy lotniczej czy innej lub chociażby użycia broni palnej, środków wybuchowych itd. Wystarczy również nieubłagana chciwość kilku wpływowych i hiperbogatych, decydujących o nieprzystąpieniu do porozumienia z Kyoto (Japonia), aby podnosiła się średnia roczna temperatura (?) na całej planecie pod wpływem rosnącej ilości gazów cieplarnianych, emitowanych do atmosfery, a wraz z nim, aby topniały lodowce Himalajów i Alp, a także dotychczas bezkresne przestrzenie Antarktyki i Antarktydy, oraz aby zmieniał się klimat, wywołując lokalne coraz częstsze kataklizmy i anomalie pogodowe.

na hierarchia, dając przykład duchowieństwu swych diecezji, okaże się żywotnie zainteresowana skorzystaniem z podjętego wysiłku refleksji nad Słowem, które przemawia w człowieczym „dziś" globalnego świata.

II. CZY WSPÓŁCZESNA NIEWIARA NIE STANOWI KONSEKWENCJI OKREŚLENIA ROLI RELIGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ JAKO SPOŁECZNIE UŻYTECZNEJ I ODWZOROWYWANIA TAKIEJ JEJ POSTACI W FUNKCJONOWANIU SPOŁECZEŃSTW POOŚWIECENIOWEGO ZACHODU?

Chociaż wyłonione z mieszaniny postaw społecznych i prądów umysłowych dwie wielkie XIX-wieczne ideologie: nacjonalizm i socjalizm (w późniejszej postaci: komunizm), zdewaluowały się w wydarzeniach XX stulecia[18]: II wojnie światowej oraz ekonomiczno-gospodarczym bankructwie krajów bloku wschodniego wraz z ogłoszoną w 1991 roku decyzją o likwidacji komunizmu przez partyjne kierownictwo Związku Sowieckiego, to jednak obie zdołały zadać społecznościom Europy olbrzymie straty demograficzne i ekonomiczne oraz niepoliczalne krzywdy moralno-etyczne, intelektualno-mentalne, a także kulturowe. Unicestwiły bowiem miliony człowieczych istnień w świadomie realizowanych planach eksterminacji, ale także rozdzieliły od siebie na linii Łaby po 1945 roku wspólnoty narodowo-państwowe Europy na prawie pół wieku „żelazną kurtyną"[19] i wykształciły odmienne systemy socjoekonomiczne i polityczne – po jednej stronie pluralistyczne i demokratyczne, zaś po drugiej totalitarne. Zrujnowały ponadto życiowe losy wielu pokoleń ludzkich całej Europy Wschodniej i poważnej połaci Europy Środkowej znajdującej się w zasięgu hegemonialnego wpływu Związku Sowieckiego i oddziaływań doktryny marksistowsko-leninowskiej.

Wobec powyższego jest zrozumiałe, że trwające nadal napięcie pomiędzy cywilizacyjnym centrum europejskiego Zachodu a jego obrzeżem nie jest korzystne dla żadnej ze wspólnot narodowo-państwowych Europy, czyli zarówno Europy Zachodniej, jak i Europy Środkowej i Wschodniej. Niweczy bowiem ideę wspólnotowego cywilizacyjno-kulturowego dopełniania się, a umacnia ideologiczny prymat i dyktat mocarstw ekonomiczno-gospodarczych nad państwami

---

[18] Por. G. Labuda, *Przyszłość państw narodowych i nacjonalizmów w jednoczącej się Europie*, s. 444-447.

[19] Współpracownicy J. Stalina obwieścili przekonanie, że świat powojenny podzielił się na dwa obozy: socjalistyczny pod egidą Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich i kapitalistyczny pod przewodnictwem Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Nie należy pomijać także podziału Europy na część zachodnią i wschodnią – wraz z decyzjami o charakterze instytucjonalnym i ustrojowym obu stron, a także o podziale Niemiec (od 1949) na Republikę Federalną Niemiec i Niemiecką Republikę Demokratyczną.

pozostającymi w trakcie transformacji ekonomiczno-gospodarczych i kulturowo-społecznych, które nadto w pewnym sensie nadaremnie usiłowały – i najpewniej coraz słabszym głosem usiłują – podnieść kwestię swej odmienności kulturowej i konceptów państwowo- i narodowotwórczych[20].

Nie sposób nie zauważyć, że recepcja soborowa przebiegała w odmienny sposób w społecznościach kulturowo chrześcijańskiej Europy po obu stronach „żelaznej kurtyny"[21]. W dobie europejskiej integracji jako społeczności – z jednej strony bardziej pooświeceniowe, zaś z drugiej strony bardziej postkomunistyczne – nieświadomie stajemy przed niezwykle zasadniczą kwestią dla własnej, a w pewnym sensie europejskiej[22], religijnej przyszłości. Ze względu na skoncentrowanie uwagi intelektualnych środowisk chrześcijańskich na odnowie teologicznej, co było reakcją na kryzys modernistyczny z początków XX stulecia, a następnie na przygotowanie i przeprowadzenie odnowy soborowej, nie zauważono najbardziej istotnego problemu, jaki widać obecnie w konfrontacji rozdzielonych na prawie dwa stulecia części Europy (zachodniej i wschodniej), czyli roli, jaką wyznaczyło chrześcijaństwu, i w ogóle religii, pooświeceniowe funkcjonowanie społeczności europejskiego Zachodu – dominujących we wszystkich dziedzinach życia społeczno-politycznego i gospodarczo-ekonomicznego XIX-wiecznej Europy. Tymczasem narody Europy Wschodniej pozostawały pod wpływem tworzących się tam i funkcjonujących mocarstw[23]. Należy więc zadać pytanie, czy obecnie nie należy nie tylko przezwyciężyć dominujące ideologicz-

---

[20] Okres równolegle realizowanych transformacji ostatniej dekady XX stulecia – zarówno ze strony państw Dwunastki i samej Communauté Européenne, jak i ze strony poszczególnych państw kandydackich z nieistniejącego bloku wschodniego – zintensyfikował dość liczne refleksje dotyczące Europy i jej społeczności. Można je sumarycznie uprościć do dwóch przeciwstawnych stanowisk. Otóż, z jednej strony zachodnioeuropejskie środowiska intelektualne wyrażały pogląd, że to, co zazwyczaj określa się mianem Europy, stanowi w istocie ideę kształtowaną wciąż na nowo przez kolejne epoki i pokolenia mieszkańców wspólnego kontynentu, zaś z drugiej strony poszczególni przedstawiciele środowisk intelektualnych z Europy Środkowej i Wschodniej podnosili konieczność uwzględnienia istnienia archetypów cywilizacyjnych – stanowiłyby one podłoże samego procesu poszukiwania europejskiej tożsamości. Inaczej, postulowano uwzględnienie twórczego dualizmu w spojrzeniu na dziedzictwo kulturowe Europy, czyli zauważenie słowiańskiej *Latinitas* (*Slaviae Latinae*) jako stanowiącej rodzaj duchowej wspólnoty, która zdołała się wyróżnić i w dziejach wyróżniała się na tle *Latinitatis* zachodnioeuropejskiej

[21] Por. D. Kubicki, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, s. 9-11.

[22] Por. tenże, *Współczesność globalizujących się ludzkich społeczności wyzwaniem dla teologii katolickiej*, *a zwłaszcza teologii uprawianej w Polsce*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej", 1 (56):2009, s. 173-196.

[23] Dopowiedzmy, brak zainteresowania dla stosunków we wschodniej i środkowej Europie (*Ostmitteleuropa*), wynikający z akceptacji mocarstwowego stanowiska Rosji w tym rejonie, okazały w końcu XIX stulecia: Anglia, Francja i Hiszpania, nasilając całą swą ekspansję kolonialną w kierunku Azji Południowej (Indii), Afryki i Ameryki Południowej i Północnej (Kanady). Por. G. Labuda, *Przyszłość państw narodowych i nacjonalizmów w jednoczącej się Europie*, s. 445.

ne przekonania, m.in.: o doskonałości ustroju liberalnego, który jednak nie może stanowić ostatniego słowa ani w rozwoju myśli politycznej, ani w praktyce ustrojowej, ale także o przeznaczeniu i właściwie rozpoznanej funkcji religii w społeczności europejskiego Zachodu. Wydaje się to potrzebne z uwagi na udawanie przez polityczny establishment państw zachodnioeuropejskich, jakoby rzekomo pozostawał neutralny światopoglądowo i wyznaniowo, gdy faktycznie takowy nie jest, oraz ze względu na ograniczanie funkcji chrześcijaństwa i religii w ogóle do sfery prywatnej, a także niewłaściwe postrzeganie chrześcijaństwa w kategoriach *sacrum-profanum*?

Niewątpliwie zatem osadzenie uprawianej refleksji teologicznej w realiach czasu i codzienności życia poszczególnych pokoleń ludzkich pozwala uchwycić kwestie teologiczne w ich odniesieniu do człowieczej egzystencji społecznej. Zanim podejmiemy zasadniczy wątek najbardziej pilnych dla katolickiej dogmatyki wyzwań związanych ze zjawiskiem globalizacji początków XXI stulecia, spróbujmy ująć powyższe raz jeszcze z odmiennej perspektywy.

W półwieczu od dzieła soborowego, jakby wprost przeciwnie w stosunku do oczekiwań związanych z możnością czerpania z obfitych owoców soborowej odnowy[24], stajemy wobec podwójnie zwiększonego zadania. Nie chodziłoby bowiem jedynie o zwyczajne wypracowywanie koncepcji teologii na miarę potrzeb współczesnego czasu, a więc naukowe badania objawienia chrześcijańskiego i uprzystępnianie danych wierzącym lokalnym wspólnotom Kościoła Chrystusowego, z równoczesną refleksją nad doświadczeniem wiary, której przedmiotem staje się zarówno poszczególna wspólnota Kościoła integralnie z innymi stopiona i stanowiąca całość eklezjalnej wspólnoty Ciała mistycznego Chrystusa, jak i poszczególny chrześcijanin wewnątrz własnej, lokalnej wspólnoty wierzących. Chodziłoby przede wszystkim o przezwyciężenie w aktualnej postmodernistycznej sytuacji konsekwencji pewnego rodzaju braku udziału ze strony myśli teologicznej – nadto rozdzielonej na protestancką i katolicką i zogniskowanej na wzajemnej kontrowersji[25] – w nowożytnym wypracowywaniu inteligibilności, które ostatecznie skoncentrowało się na *praxis* życia ludzkich społeczności oraz na empiryczności doświadczanego fizykalnego świata. Nie chodziłoby zatem o przezwyciężanie przez myśl teologiczną jedynie swoistego zapóźnienia w stosunku do czasu europejskiej nowożytności, w którym dokonał się zwrot ku *praxis*,

---

[24] Paradoksalnie, ojcowie soborowi nie przewidzieli upadku systemów totalitarnych i dekonstrukcji współczesnych ideologii, gdyż nie mogli i ponieważ powyższe wykraczałoby poza ich kompetencje. Jest to jednak nasze zadanie do podjęcia i wypełnienia pod sankcją życiowego, osobowego niespełnienia.

[25] Teologowie soborowej odnowy dowiedli bowiem, że katolicka „myśl" teologiczna rozwijała się w europejskiej nowożytności na podstawie kontrowersji w stosunku do protestanckiego *sola Scriptura*, *sola gratia* i *sola fides*, wykształcając model swoistej teologii barokowej.

a pominięty został rozum teoretyczny[26]. Chodziłoby także o podjęcie zmagania z niekorzystnymi dla wyartykułowywanego orędzia ewangelicznego w (Akwinatowej) koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae*, myślnymi (intelektualnymi) czy mentalnymi tworami moderności, które ewentualnie wykorzystane w konstruowaniu współczesnych teologiczno-dogmatycznych sformułowań lub koncepcji pastoralnych mogłyby przedłużać stan kryzysu myśli teologicznej[27].

Być może jest to przyczyna trwającego kryzysu wiary w społecznościach europejskiego i zaatlantyckiego Zachodu. Być może owocem tego są niewłaściwe postulaty i błędne sposoby wprowadzania w życie soborowej odnowy. Wydaje się, że powinno nas, chrześcijan europejskiego kręgu cywilizacyjnego, po prostu zdziwić niezwykłe ożywienie religijne na wszystkich pozostałych kontynentach globalizującego się świata przy jednoczesnym doświadczaniu jakby religijnej obojętności społeczności krajów wysoko uprzemysłowionych. Czy zatem nie należałoby na serio i na nowo przemyśleć wszystkie konsekwencje nowożytnych stanowisk intelektualnych, będących skutkiem refleksji poprzednich pokoleń i konstytuujących odpowiedzi na współczesne zapytania, a przynajmniej wyznaczających na nie odpowiedzi? Mam tu na myśli chociażby dość kontrowersyjny spór o laickość, która jest ślepa na religijną tolerancję, rozpoznaną przecież jako niezwykle cenny wytwór nie tylko myśli soborowej *Vaticanum II*, ale także wypracowany model praktycznego współistnienia religijnych społeczności w danym państwie[28].

W związku z tym pośród zagadnień, które należałoby na nowo badawczo podjąć i nad którymi należałoby poczynić dogłębne, a nawet wręcz podstawowe studia, znajduje się Bóg i możliwość Jego poznania. Czyżby właśnie powyższe było przyczyną niemożności zrealizowania w życiowym *praxis* (w sensie działania moralnego i postępowania zewnętrznego) poszczególnych członków Kościoła katolickiego odnowy soborowej, która stanowi pewną granicę wszystkiego, czyli kres religijności, poza którym zaczyna się jedynie zanurzanie się w pseudoreligijność czy powierzchowną pobożność, jaka występuje w życiu ludzi Zachodu – europejskiego bądź zaatlantyckiego?

Problem jest bowiem o tyle niepokojący, że wobec niezwykłej żywotności religii innych kręgów kulturowych i cywilizacyjnych stan chrześcijaństwa na Zachodzie może słusznie budzić niepokój i liczne znaki zapytania. Czyżby główną przyczyną takiego stanu chrześcijańskich realizacji ewangelicznego orędzia była niezrozumiałość eklezjalnego języka i zwyczajnego kościelnego nauczania

---

[26] Por. T. Buksiński, *Dwa rozumy filozofii*, w: tenże (red.), *Rozumność i racjonalność*, Poznań 1997, s. 131-202.

[27] Niewątpliwie z powyższego może nie zdawać sobie sprawy każdy niespecjalista, nieteolog przejmujący dziedzictwo dwudziestowiecznych teologów odnowy.

[28] W tym miejscu chętnie przywołalibyśmy przykład Polski ze stuleci XVI-XVIII.

– co jednocześnie świadczyłoby o niemożności „trafienia" nadawcy do adresata z tworzoną przez niego „wiadomością", czyli doktryną chrześcijańską – dla ludzi Kościoła, usiłujących nadać religijny kształt ich własnemu, osobistemu życiu codziennemu, lecz pozostawionych samym sobie w wyniku braku pożądanej i koniecznej komunikacji z *magisterium Ecclesiae*? Czyżby więc nie znajdowali oni odpowiedniej pomocy ze strony zarówno Kościoła, jak i teologii jako myśli i refleksji nad egzystencjalno-mistycznym spełnieniem się (osobowym doświadczeniem) wiary w Jezusa Chrystusa – Syna Bożego i Zbawiciela, Zmartwychwstałego Pana, z czego pragną uczynić prawdziwy fundament swego życia?

III. KATOLICKA DOGMATYKA WOBEC WYZWANIA WSPÓŁCZESNEGO STANU FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNYCH ROZWAŻAŃ O BOGU

Czy nie ma wystarczającej racji J.M. (Innocenty) Bocheński OP (1902-1995), postulujący konieczność podjęcia na nowo poważnych studiów nad zagadnieniem dotyczącym Boga i możliwości poznania Go[29]? Jednak nie chcemy koncentrować się na tej kwestii, jedynie ją zaznaczając, a całą uwagę niniejszej refleksji pragniemy skoncentrować na sferze wiary jako realnym, osobowym ukierunkowaniu ku Bogu żywemu – wiary w swej logice wzrastającej i dążącej aż ku mistycznemu spełnieniu człowieczego podmiotu *twarzą w twarz* z Nim[30], Objawiającym się i Objawiającym siebie w Słowie, która została ujęta w dokumentach *Vaticanum Secundum* w wyrażeniach biblijnych lub biblijno-soborowych (pastoralnych). Sformułowania te pomimo intencji twórców tych tekstów pozostają niemal, a niekiedy wręcz zupełnie niezrozumiałe dla współczesnych pokoleń posoborowej odnowy[31]. Należy bowiem pamiętać o nastąpieniu zmiany pokoleniowej pod koniec lat siedemdziesiątych XX stulecia, wyrażonej w swoistym „buncie" ówczesnego młodego pokolenia studenckiego wobec formy autorytarnego – jak wówczas podnoszono w powszechnej ocenie zainteresowanych – modelu i spo-

---

[29] Oczywiście, nie chodziłoby przy tym o studia ograniczające się do objawienia chrześcijańskiego, ale „objawienia" religijnego w ogóle. Zdaniem Bocheńskiego, chodziłoby o dość pilną potrzebę przezwyciężenia, obciążonego licznymi nieporozumieniami współczesnego myślenia o Bogu, odziedziczonego i jakby bezkrytycznie przejętego po nowożytności (por. J.M. Bocheński, *W sprawie Bożycy*, w: tenże, *Sens życia*, Kraków 1993, s. 153-162).

[30] Por. M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997, s. 46, 63, 70.

[31] Mamy bowiem na myśli niektóre kluczowe wyrażenia soborowe, m.in. „znaki czasu", do których za chwilę powrócimy. W tym względzie, jeżeli opracowanie naukowe (zob. P. Rabczyński, *Znaki czasów według Marie-Dominique Chenu*, Olsztyn 2007) nie wychwytuje problemu, trudno o nadzieje i oczekiwania, aby współcześni umieli ująć istotną treść soborowego nauczania pomimo duszpasterskiego upraszczania wyartykułowanych treści doktrynalnych orędzia ewangelicznego.

sobu nauczania na poziomie uniwersyteckim[32]. Czyżbyśmy zatem w niecałe półwiecze od zamknięcia obrad soborowych jako ludzie należący do nowych (nastałych w międzyczasie) pokoleń nie potrzebowali już (chociażby interpretacyjnego) wprowadzenia do treści dokumentów soborowych? Samo bowiem dzieło *Vaticanum Secundum*, chociaż stanowiło owoc namysłu nad wiarą czy kolegialnego rozstrzygnięcia soborowego w obecności następcy św. Piotra, to jednak także widać w nim naukowy wkład twórców odnowy teologicznej, którzy finalizowali swe życiowe dokonania i cały wysiłek twórczy. Od ich myśli oddziela nas więc jedno stulecie, nabrzmiałe w wydarzenia o niespotykanej w europejskich dziejach gęstości i skali?

Niemniej jednak wydaje się nam, że dzieło soborowe zostało zakończone z uwagi na zrealizowanie zawartych w nim wyzwań, impulsów, inspiracji i postulatów doktrynalno-moralnych itd. i że bieg wydarzeń zmusza nas do kierowania uwagi na inne, bardziej aktualne i pilne, życiowo niezbędniejsze wyzwania. Jednocześnie, nie sposób nie zauważyć, że pastoralne dzieło *Vaticanum Secundum* społeczności polskiej w pewnym sensie przesłania dobrodziejstwo pontyfikatu papieża Jana Pawła II, które również domaga się rzetelniejszego opracowania teologiczno-pastoralnego, chociażby ze względu na potrzeby współczesności. Niestety, schyłek imperium Związku Sowieckiego i rozpad bloku wschodniego, co spowodowało zwrócenie się krajów Europy Środkowej i Wschodniej w stronę społeczno-politycznie i gospodarczo-ekonomicznie stabilnych państw zachodnioeuropejskich oraz podjęcie transformacji, odwrócił uwagę od wielu ważnych spraw doktrynalnych, skutkujących przyjmowaniem, a nawet wypracowywaniem błędnych postaw moralnych w sferze publicznej. I tak, w społecznościach młodszych pod względem cywilizacyjnym[33] wracamy do postaw przedsoborowych, czego dość wyraźnym przykładem jest coraz częściej pojawiające się w sferze publicznej sprowadzanie wiary do światopoglądu, na co nie reagują pozostający w dobrych relacjach z nowo wykształconą (i dawną, postkomunistyczną nomenklaturową) elitą polityczną w Polsce poszczególni przedstawiciele eklezjalnej hierarchii. Zjawisko to przybiera takie rozmiary, jakby w ogóle (nie podnosząc już intelektualnego wkładu i dzieła refleksji ze strony wielu innych teologów) nie było wysiłku twórczego i teologicznego dzieła M.-D. Chenu OP – jednego z aktywnych twórców odnowy teologicznej i soborowej, który przecież dokonał przełomowego dla współczesnej refleksji nad Słowem objawiającym się w człowieczych dziejach zwrotu i przezwyciężył zakorzeniony w nowożytnej i postmodernistycznej mentalności nawyk sprowadzania wiary do światopoglądu.

---

[32] J.-M. Lustiger, *Wybór Boga* [*Le Choix de Dieu*], tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1992, s. 205-215.

[33] Zob. przypis 10. Por. D. Kubicki, *Teologia katolicka a młodsza Europa globalizacyjnej współczesności* (cz.1), „Teologia w Polsce", 4 (2010), nr 2, s. 233-245.

Czy warto wspominać wszystkie inne niedomagania lub wypaczenia intelektualno-mentalne współczesności, kiedy nie zauważamy nawet tych podstawowych wynaturzeń wiary chrześcijańskiej i samego orędzia ewangelicznego, a także nie rozumiemy doktryny chrześcijańskiej? Dopowiedzmy od razu – dość symbolicznym przykładem powyższej kwestii jest niereagowanie na prowadzenie (najpewniej nieświadome, dziedziczone z nowożytności) przez współczesnych (zasadniczo przez gremia polityków) dysputy o obecności Kościoła w społeczeństwie obywatelskim w perspektywie dualizmu *sacrum* i *profanum*[34]. Wypacza to przecież zarówno postrzeganie, jak i rozumienie chrześcijaństwa i jego ewangelicznego orędzia wprost niemieszczącego się w tychże kategoriach. Objawiające się bowiem w dziejach Słowo (Chrystus jako Słowo i słowo ewangeliczne) i obecność mistyczna (sakramentalna) Chrystusa w Jego Kościele (Jego Ciele mistycznym) odwzorowuje się w społecznej rzeczywistości jako królestwo nadchodzące, a jednocześnie realizujące się w ludzkiej współczesności, czyli jako już obecne. Nadto, dualizm *sacrum* i *profanum* pozostaje obcy chrześcijaństwu, skoro nie sposób nie przyznać, że *grecki dualizm pomiędzy „teoria" i „praxis" całkowicie znika jedynie w ewangelicznej pasji Ewangelii, kiedy to aktywna miłość do ludzi jest w sensie dosłownym miłością do Chrystusa w naszych braciach*[35]. Cóż powiedzieć o bardziej skrytych i teologicznie skomplikowanych zagadnieniach – jak np. odkrywczej tezie M.-D. Chenu o deontologicznej deformacji, jakiej w czasach nowożytnych uległa katolicka myśl moralna, przejmując w znacznym stopniu Kantowską redukcję etyki do nauki o powinnościach moralnych, marginalizując jednocześnie refleksję nad moralnymi dynamizmami w człowieku, nad człowieczym powołaniem ostatecznym czy wreszcie nad dostępnymi każdemu wierzącemu już obecnie (w życiowej codzienności i spełnianiu się jako człowieczy podmiot) antycypacjami życia wiecznego[36]?

Podobne problemy dostrzegamy w sferze pragmatyki społecznej, publicznej, współcześnie transformującej się Trzeciej Rzeczypospolitej – państwa członkowskiego Unii Europejskiej. Powyżej nakreśliliśmy w zarysie dziedziny – niemal i dosłownie wszystkie z życia społecznego, które świadczą o konieczności podejmowania refleksji teologicznej, a dogmatycznej w szczególności. Nowego przemyślenia domaga się nie tylko rola religii i samego chrześcijaństwa (instytucjonalnego jako Kościoła w Polsce oraz społecznego jako obecności poszczególnych chrześcijan w życiu publicznym i działaniach o charakterze użyteczności społeczno-kulturowej) w społeczności Polski, ale także stosunek do forsowanych przez (bliżej nieokreślające się) przemożne środowiska zachodnioeuropejskie

---

[34] Por. P. Napiwodzki, *Na tym się Kościół nie kończy*, „W Drodze" 2008, 10 (422), s. 60-69.

[35] M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, s. 66.

[36] Por. J. Salij, *Wstęp*, w: M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, s. 10-11. Posługujemy się, oczywiście, niedoskonałym pojęciem, lecz nie sposób posłużyć się lepszym lub doskonalszym – z powodu jego braku.

prób podporządkowania (a przynajmniej cywilizacyjnego i polityczno-kulturowego hegemonialnego uzależnienia) sobie tradycji kulturowo-religijnej Polski, a także innych nowych państw członkowskich Unii Europejskiej młodszych pod względem cywilizacyjnym[37]. Są to oczywiście zagadnienia trudne dla osób, którym obca jest wymagająca codziennej wielogodzinnej praktyki praca naukowa i refleksja, dlatego jednym z postulatów musi być wydatniejsze wsparcie i docenienie pracy teologicznej kadr naukowych Kościoła w Polsce przez jej hierarchię.

Wobec rozmiaru poruszonych wcześniej zagadnień okołoteologicznych, osadzonych jednak w egzystencji i społeczeństwie, w którym realizuje się człowiecza odpowiedź na wydarzające się i objawiające Słowo przemawiające w ludzkich dziejach, chcielibyśmy podnieść wywołaną już kwestię jednego z rozpoznawalnych wyrażeń biblijno-soborowych. Stanowi ono pewien graniczny miernik, który niewątpliwie wskazuje na cechę nieukończonego dzieła twórców teologiczno-soborowej odnowy, pozostawionego jako dziedzictwo. Oczekuje ono teologicznego naukowego rozwinięcia zawartych w nim inspiracji, postulatów, kwestii, perspektyw refleksji, a zarazem rozpoznawania objawiającego się Słowa w realiach społeczno-kulturowych i cywilizacyjnych, jakie stają się udziałem poszczególnych ludzi. W świetle wspomnianego wyrażenia konieczne jest jednocześnie twórcze wypracowywanie sposobów rozumienia Słowa objawiającego się w człowieczych dziejach.

Wyrażeniem takim, które zrobiło niewątpliwie sporą karierę pastoralną, duszpasterską i, w pewnym sensie, także teologiczną, jest określenie „znaki czasu", które przez ostatnie pół stulecia było „pastoralnym obrazem" o niezwykłej sile inspiracji w nauczaniu kościelnym. Jednak w upowszechnionym znaczeniu, być może z winy niedostatecznego interpretacyjnego opracowania, kojarzy się z Heglową koncepcją podmiotowości dziejów i historii i jest tak rozumiane. Tymcza-

---

[37] Nie sposób nie zauważyć, że reprezentujące je przedstawicielstwa parlamentarno-rządowe nadal pozostają dość słabe (kompetencyjno-moralnie) wobec przedstawicielstw państw europejskiego Zachodu – silnych i stabilnych, mających dobrze uformowaną pod względem kompetencji służbę dyplomatyczną i wypracowane przez pokolenia konkretnie zdefiniowane cele polityczne i ekonomiczno-gospodarcze. Jednocześnie nie można nie przypomnieć silnego laicyzowania (bez większego rozgłosu) obecności kadry naukowej (duchowieństwa) w strukturach (zwłaszcza) wyższych szkół i uczelni prywatnych na wzór zachodnioeuropejski (zwłaszcza francuski), a także publicznych (chodzi o formę zwracania się do nich „per pan" – czyżby na skutek bliżej nieokreślonych, niepisanych dyrektyw), czego – oczywiście – jeszcze nie wychwytują hierarchowie, mając jedynie do czynienia z politycznym establishmentem, potrzebującym ich moralnego poparcia w polskiej społeczności o katolickiej dominancie, więc zachowującym formy tytulatury. Jednak konieczne jest podniesienie powyższego „drobiazgu" (ze sfery publicznej), gdyż w nieodległej przyszłości możemy obudzić się w rzeczywistości całkowicie zlaicyzowanej, a hierarchowie (zapatrzeni we własne cele) pozostaną ostatnimi, których dotknie powyższe. Zob. także. C.S. Bartnik, *Dobry człowiek łaską Bożą. Podziękowanie za medal za zasługi dla KUL JP II, Lublin*, *2.IV. 2009 r.*, „Teologia w Polsce" 3 (2009), nr 1, s. 168.

sem zawiera w sobie niezwykle twórczą, nie do końca wyeksploatowaną myśl, wynikającą z ducha intelektualnego czasów odnowy teologicznej, a następnie soborowej. Czyż pewna podpowiedź nie jest zawarta w zasadniczej tematyce podejmowanej przez myślicieli odnowy teologicznej? Czyż francuskojęzycznemu środowisku dominikańskiemu nie chodziło o uchwycenie wartości życia mistycznego w wymiarze społecznym dla wszystkich przynależących do chrześcijańskiego *congregatio fidelium* i stanowiących je? Czyż pierwszymi pracami naukowymi M.-D. Chenu – podobnie, jak innych, pozostałych teologów odnowy *Vaticanum Secundum* – nie były teologiczne rozważania dotyczące aktu kontemplatywnego i życia duchowego w ogóle, wykazujące osadzone na teandryzmie[38] przekonanie o koniecznym (związanym nawet z ryzykiem doszczętnego wypaczania doktryny) powrocie refleksji teologicznej bądź nawet jej zwrocie w twórczą perspektywę rzeczywistości wcielenia Słowa, Syna Bożego w Jezusie Chrystusie, Synu Maryi-Dziewicy? Książki Chenu podejmowały jednocześnie próbę przezwyciężenia narastającego w każdej generacji błędnego postrzegania chrześcijańskiej duchowości i mistyki i wprowadzenia egzystencjalnie trudnej do zachowania równowagi pomiędzy rozłącznymi względem siebie tendencjami „ucieczki ze świata" bądź „utopienia się w nim", „stopienia w jego wymiarze"[39].

Wydaje się, że dzieło twórców odnowy teologicznej i soborowej pozostaje nadal nieznane, a może nawet zapomniane w pokoleniach przełomu stuleci XX i XXI, skoro większość spośród obecnej społeczności katolickiej jest dumna z rozpoznawania wspólnych treści chrześcijańskiej tradycji mistyki i tradycji pogańskich, m.in. Dalekiego Wschodu, charakteryzujących się zasadniczo mentalnością i duchowością „ucieczki" od realiów społeczno-fizycznych.

Tymczasem „znaki czasu" należy rozumieć jako odwrotność znaczenia, jakie w powierzchownym rozumieniu wyznaczamy jego treści. Otóż, każdy człowieczy podmiot, wierzący w Syna Bożego i Zbawiciela oraz Zmartwychwstałego Pana, ma możliwość sięgnięcia w głębię swego *jestestwa* i w wymiarze mistycznym stawania bądź kontemplatywnego stanięcia *twarzą w twarz* wobec Objawiającego się jako *Podstawy Sensu* (w wyrażeniu teologów odnowy[40]) i Objawiającego siebie w Słowie oraz jako Słowo, a także wobec udzielającego łaskę w Sakramencie Kościoła jako mistycznego ciała Chrystusa. Owo duchowe (mistyczne) zjednoczenie nie pozwala wierzącemu pozostać już tym samym czło-

---

[38] Przypomnijmy, czyli dostrzeganiem Bosko-ludzkiej struktury Kościoła jako Ciała Chrystusa, Kościoła jako kontynuacji tajemnicy wcielenia (por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, w: G. Alberigo, M.-D. Chenu, E. Fouilloux, J.-P. Jossua, J. Lardiere, *Une école de théologie: le Saulchoir*, s. 91-176; także tenże, *La théologie au Saulchoir*, w: M.-D. Chenu, *La foi dans l'intelligence*. Paris 1964, s. 243-267).

[39] Oczywiście w przenośni jako formy „aktywizmu" bądź hedonizmu lub przesłonięcia nim, a nawet zaduszenia promyków transcendentalności w głębi jestestwa.

[40] Np. K. Rahner.

wiekiem. Zmusza do innego postrzegania własnej codzienności zanurzonej w wymiarze społecznym, skłania do przemiany w działaniu moralnym i postępowaniu, jakie jest jego udziałem w wymiarze społecznym czy w sferze prywatnej i publicznej. Zintensyfikowanie w miarę możliwości aktualnego własnego wzrostu duchowego pozwala rozszerzać się tajemnicy zrozumienia Boga, Jego postępowania wobec świata, wobec ludzkich pokoleń i wobec każdego człowieczego podmiotu. Następuje nieustanna interakcja pomiędzy działaniem moralnym człowieczego podmiotu a głębszym rozumieniem działania Objawiającego się i Objawiającego siebie – pogłębiająca ową interakcję i jej częstotliwość. Wówczas wystarczy jedynie słowo ewangeliczne bądź jakikolwiek bodziec intelektualno-moralny w wymiarze relacji lub działania w sferze międzyludzkiej, aby w człowieczym podmiocie powodowane było przypomnienie o tajemnicy nasycenia zrozumieniem Boga i Jego postępowania wobec stworzenia bądź aby był on powodowany pragnieniem lub wolą powrotu w głębię mistyczną swego *jestestwa*[41]. Nadto przecież chrześcijanin (laik, a także duchowny lub zakonnik) nie żyje w społecznej izolacji. Przeżywa osobową sytuację wiary w odniesieniu do świata ludzkich społeczności. Żyje także postrzeganiem owego świata, czyli własnym ustosunkowywaniem się do społecznych zachowań – zarówno postaw zbiorowych, z jakimi się zderza bądź o jakich jest na sposób pośredni informowany, jak również indywidualnych, pojedynczych, nie dość licznych, które nie mogą być postrzegane jako zachowania masowe. Jednocześnie w wymiarze społecznym przeżywa tajemnicę Kościoła Chrystusa i Jego sakramentów w sakramencie Kościoła wraz z tym, który pozostaje najbardziej znamiennym – Eucharystią. Jest ona ponawiana w uobecnianiu w ludzkim „dziś" i „teraz", ze względu na człowiecze stawanie się w głębi jestestwa i osobowe spełnianie się w łasce i z pomocą łaski Tego, który udziela misterium siebie[42]. Na tymże społecznym poziomie lud Boży w jego poszczególnych wierzących członkach – pozostających na różnym stopniu wiary i moralnego zaangażowania w zależności od etapu życiowego spełnienia się i kondycji osobowościowo-moralnej, intelektualnej, mentalnej, aksjologicznej itd. – jako *congregatio fidelium*, uorganizowane w hierarchiczną społeczność, wspólnotę wiary, stanowi przedmiot działania Słowa Bożego[43], Słowa objawiającego się w dziejach ludzkich pokoleń.

---

[41] Por. D. Kubicki, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, s. 215-225.

[42] Należy jednocześnie pamiętać, że chociaż Kościół (eklezjalna hierarchia, Magisterium) osądza proroctwa, to istnieje jakaś inicjatywa oddolna – ze strony wierzących podmiotów eklezjalnych wspólnot wiary, i że Duch Święty ożywia całe (mistyczne) ciało Kościoła, a więc nie tylko eklezjalną hierarchię.

[43] Por. *Jacques Duquesne interroge le Père Chenu*, *Un théologien en liberté*, Paris 1975, s. 195. Także: *Jean Puyo interroge le Pere Congar. Une vie pour la vérité*, Paris 1975, s. 228nn.

„Znaki czasu" pozostają zatem zarówno w postawie wierzącej jednostki, jak również w postępowaniu (życiowym – moralnym, zewnętrznym, w działaniach, zaangażowaniu i jego motywacjach) członków wspólnot wiary działaniem Słowa w ludzkiej – w wymiarze społecznym – rzeczywistości, odwzorowującym owo zrozumienie Boga i Jego postępowanie wobec świata. Owe człowiecze postawy – zarówno jednostkowe, jak zbiorowe lokalnych społeczności[44] – mogą przejawiać także niezrozumienie Objawiającego się w Słowie i Objawiającego siebie, jeżeli większość członków społeczności ludzkich nie sięga w mistyczną głębię swego człowieczego jestestwa, aby sycić się Słowem – zrozumieniem tajemnicy Transcendującego i Transcendentalnego – Ponadprzedmiotowego i Ponadsubiektywnego. Wówczas ów znak niewątpliwie pobudza do intensywniejszych działań tych, którzy duchowo żyją wewnętrznym wzrostem, „rozszerzaniem się" w nich tajemnicy zrozumienia Boga i Jego postępowania wobec stworzenia. Z kolei ponieważ człowiecze bycie-w-świecie (w wymiarze następstwa pokoleń i społecznym uorganizowywaniu się ludzkich działań) jest byciem z innymi ludźmi poprzez wstępowanie w interakcję, czyli tworzenie społeczeństwa i jego zróżnicowanych struktur politycznych, ekonomicznych, gospodarczych, państwowych, administracyjnych itd., piętno ludzkiego działania moralnego (w zróżnicowaniu aksjologicznym) może odzwierciedlać się w tychże strukturach społecznych. Zachodzi więc możliwość postrzegania owych struktur w kategorii „znaku czasu" jako zbyt mało odwzorowujących ludzkie zrozumienie Boga i Jego postępowania wobec stworzenia, czyli jako struktur moralnie wyzwalających w poszczególnym podmiocie (bądź wspólnocie podmiotów) wolę działania, aby przełamać ich negatywne oddziaływanie na teraźniejszość współczesnych – czyli przełamać niweczenie społecznej sprawiedliwości, ludzkiej aktywności, poszanowania człowieczej godności itd.

Dostrzegamy zatem, że „znaki czasu" nie mają nic wspólnego z bliżej nieokreślonym zawieszeniem w próżni (rzeczywistości stworzonej, społecznej) Słowa objawiającego się w ludzkich dziejach – jak wyobrażają to sobie czytający soborowe dokumenty bądź przepowiadający słowo. Wskazują jednak na problem pogłębiającego się niezrozumienia przez pokolenia posoborowe dziedzictwa doktrynalno-pastoralnego *Vaticanum Secundum* i bliżej nieokreślonego reagowania na współczesność – niczym w Europie nowożytnej teologia barokowa, koncentrując się wyłącznie na stanowisku antyprotestanckim, pozbawiła się, a przynajmniej ograniczyła na sposób nieświadomy swe możliwości rozumienia Słowa objawiającego się w człowieczych dziejach. Czy zatem nie należałoby podjąć nie tyle studiów nad recepcją ostatniego soboru w społeczeństwach świata katolickiego, ile także i przede wszystkim studiów integralnych nad rozumieniem wiary (*in statu scientiae*) przez ostatnie sobory od początków europejskiej nowożytno-

[44] Odwzorowujące wykształconą w nich mentalność, wartości moralne itd.

ści[45]? Czyż bowiem nie wskazują one na niezwykłą perspektywę podążania chrześcijańskich społeczności w ich lokalnych wspólnotach wiary w wymiarze historycznej ekonomii chrześcijaństwa? Działo się tak od reakcji Soboru Trydenckiego na subiektywizm i indywidualizm łaski luterańskiej lub kalwińskiej[46] – pomimo wszystko jednak na niemal trzy stulecia barykadujący katolicki Kościół, uniemożliwiając mu powrót do orędzia ewangelicznego, co było dość wygórowaną ofiarą za zachowanie depozytu tradycji wiary i uniezależnianie od zmieniających się ówcześnie paradygmatów inteligibilności. Następnie w latach Soboru Watykańskiego I zdogmatyzowano doktrynę chrześcijańską wobec ideologizmów (błędów) XIX stulecia (liberalizmu i racjonalizmu) kosztem możności rozpoznania i rozróżnienia nowych wartości wolności i autonomii cywilizacji naukowej w świecie stającym się coraz bardziej postmodernistycznym. Czyż owego postępu w ekonomii chrześcijaństwa nie widać wreszcie w latach Soboru Watykańskiego II, pozornie pozostającego poza perspektywą dwóch powyższych, historycznie uprzednich dzieł soborów, a także złudnie niespójnego w jego licznych dokumentach i dokonaniach? Czyż wobec środowiska swych następców twórcy odnowy teologicznej i soborowej XX stulecia nie zdołali komplementarnie nakreślić – chociażby w ważnych dwóch dokumentach: *Lumen gentium* i *Gaudium et spes* – wypowiedzianego ustami ojców soborowych wyzwania systematycznego opracowywania i wypracowania wizji wspólnotowego wymiaru eschatologii? Czy ich dokonania nie stanowią inspiracji przynajmniej do niezwykle uważnego spojrzenia na społeczną rzeczywistość współczesności i do nieustannego podejmowania twórczego badania i uważnego obserwowania stawania się przyszłości człowieka w następujących po sobie pokoleniach i jednocześnie przyszłości świata – z racji uchwycenia i rozpoznawania współczesności w perspektywie ekonomii historycznej chrześcijaństwa?

Czyż zatem obecna teologia nie powinna także brać pod uwagę – zasadniczych dla współczesnego zjawiska globalizacyjnego – pytań dotyczących kierunku, w którym zmierza świat, czyli jego wydarzania się społecznego i poietycznego, jakie jest udziałem współczesności w związku z jej osiągnięciami techniczno-technologicznymi? Czyż nadal nie pozostaje zasadniczym wyzwaniem dla teologii refleksja nad rozumieniem postępu (cywilizacyjnego, technologiczno-technicznego itd.) i jego znaczeniem w wymiarze historii zbawienia? Czy w perspektywie orędzia ewangelicznego – a więc królestwa nadchodzącego i przybliżającego się oraz nastającego i już wydarzającego się – współcześnie uprawiana teologia nie powinna podjąć ze zdwojoną rozwagą refleksji nad motywami skłaniającymi

---

[45] Czy zatem nie należałoby podjąć w teologicznej perspektywie dogłębniejszej teologicznej refleksji jako hermeneutyki jedności nauczania soborowego ostatnich zgromadzeń hierarchii eklezjalnej wokół urzędu następcy św. Piotra?

[46] Oczywiście, chodzi o luterańską bądź kalwińską koncepcję łaski.

chrześcijanina do zaangażowania się w transformacje społecznej, politycznej, moralnej i innej sfery ludzkiego bytowania i ich funkcjonowanie, aby świat był bardziej ludzki, moralnie sprawiedliwszy[47]? A wobec zjawiska postępującej niewiary w nieśmiertelność duszy w chrześcijańskich społecznościach Zachodu czyż nie zachodziłaby konieczność podjęcia w refleksji teologicznej kwestii dialogu z ludźmi, którzy mniemają, że nie mają możliwości wiary ani nie wykazują postawy wiary[48]?

Niewątpliwie docenienie *Gaudium et spes* stanowiłoby odważny intelektualny gest umożliwiający dowartościowanie współczesnych intelektualnych poszukiwań, których brakuje w perspektywie teologicznej. Tymczasem postawa współczesnych teologów jest jednoznacznie naznaczona eklezjologicznym monofizytyzmem[49]. Ich refleksja bowiem pozostaje w wymiarze pozaczasowych i pozahistorycznych prawd, a jej twórcy wychodzą z założenia, że taka postawa stanowi właściwsze dla autentycznej wiary i pobożności intelektualne stanowisko niż pełna odpowiedzialności i intelektualnego otwarcia refleksja nad współczesnością królestwa mającego niebawem nadejść i jednocześnie już wydarzającego się.

Jest niewątpliwie zrozumiałe, a w pewnym sensie logicznie zasadne, że nie można pozostawić soborowej odnowy na wpół zrealizowanej i na wpół oczekującej na zrealizowanie w dziejach Kościoła katolickiego, jeżeli tylko pojawia się taka ocena *Vaticanum Secundum* w początkach XXI stulecia. O ile refleksja teologiczna z pierwszej połowy XX stulecia skutkowała odnową soborową, o tyle współczesność posoborowa koniecznie potrzebuje odnowy teologicznej. Po przezwyciężeniu bowiem koncepcji teologii rozumianej jako metafizyka Absolutu boskiego Przedmiotu i metodologiczno-epistemologicznym „uzdolnieniu" teologii jako wiary *in statu scientiae* do uchwycenia jej przedmiotu – również treść refleksji teologicznej musi przestać koncentrować się wyłącznie na różnych postaciach apologetyki pontyfikalnej, a także na studiach teologicznych *opus* twórców odnowy teologicznej i soborowej XX stulecia, które jakkolwiek były ważne, to jednak pozostają jedynie refleksją nad dziejami myśli teologicznej[50]. Po

---

[47] Wraz z zasadniczym pytaniem – w imię czego należy podjąć ów wysiłek czynienia go bardziej ludzkim oraz w jakim sensie czynić ludzkim?

[48] Por. *Jacques Duquesne interroge le Père Chenu*, *Un théologien en liberté*, s. 193-195.

[49] Por. P. Napiwodzki, *Na tym się Kościół nie kończy*, s. 64.

[50] Nie sposób nie zastanowić się nad losem duchownych, powracających z Zachodu do Polski po uzyskaniu stopni naukowych i studiach myśli mistrzów teologicznej odnowy – doktoryzujących się jakby u samego kulturowego źródła. Najpewniej powinien ów fakt zaniepokoić odpowiedzialnych za poszczególne Kościoły lokalne w Polsce, a przynajmniej postawić problem przyczyny ich nieaktywności naukowej wraz z rzetelną próbą uzyskania zadowalającej odpowiedzi – czyżby nie podołali kompetencji naukowej w konkurencji z innymi? Jednak wówczas pojawia się pytanie o naukową aktywność tych wszystkich, którzy zwyciężyli w rywalizacji naukowej. Na wiele osobistych pytań ze strony rzetelnie uprawiających refleksję teologiczną, pytań o funkcjonowanie ekle-

przezwyciężeniu więc wielu barier w dziejach teologii i jej refleksji – wraz z ostatnim zawężeniem, metodologicznym niedostrzeganiem wymiaru historycznego przez neoscholastyczną koncepcję teologii – pozostaje przełamanie bariery przedmiotu teologii jako wiary *in statu scientiae*, czyli odważniejsze uchwycenie Słowa objawiającego się w człowieczych dziejach, w wymiarze społecznym, socjalnym w odniesieniu do spełniającego się w osobowej wierze ludzkiego podmiotu – świadka Zmartwychwstałego Pana i aktywnego uczestnika spełniania się Jego królestwa.

RÉSUMÉ

Sans doute l'événement majeur qui s'est produit dans la théologie catholique de XX siècle passé est-il l'oeuvre du Vatican II. Auteur essaye de démontrer qu'il faut le faire continuer dans le changement survenu d'un démi-siècle après le concil du *Vaticanum Secundum* au sein des sociétés modernes de l'Europe, engagées en voie de l'integration européenne au sein de l'Union Européenne – d'une part de la transformation globale du monde d'aujourd'hui, et d'autre part des transformations de l'Europe aux niveaux sociales, économiques et politiques après le chut de l'idéologie communiste. Auteur démontre que la réflexion théologique ne peut se faire sans réflexion sur l'*aujourd'hui* de l'homme dans la société qui se fait d'*aujourd'hui* dans les traits très concrèts.

Mots clés

l'*aggiornamento* de l'Église à l'époque du mondialisation, le christianisme après le Concile de Vatican II, l'Église de Pologne, l'Église dans le monde moderne en plein transformation, les *signes* du temps, la théologie du monde moderne en plein transformation et l'ère de communication globale, la théologie élaborée en Pologne, la théologie élaborée après le Concile de Vatican II

---

zjalności hierarchicznej, udziela inspirujących podpowiedzi publikacja dzienników Y. Congara OP (zob. Y. Congar, *Journal d'un théologien (1946-1956)*, Paris 2005 – tłum. polskie: Y. Congar, *Teolog na wygnaniu. Dziennik 1952-1956*, tłum. M. Romanek, Poznań 2008).

Poznańskie Studia Teologiczne
Tom 26, 2012

TOMASZ NAWRACAŁA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

„Might we become God?" Some methodological remarks on *theosis*

„Czy możemy stać się Bogiem?" Kilka uwag metodologicznych na temat *theosis*

Yearning for God has been an inherent part of the human heart since the beginning of its existence, both on an individual and communitarian level of the whole mankind. The man wants God, His gifts, necessary to live, and God Himself to build strong bonds. Only God seems to provide the permanence of such bonds where there is no place for disappointment or exploitation. To yearn for God is to yearn for the good and happiness in the face of the evil and misery that are revealed despite tireless efforts and actions taken to avoid them; this is yearning for something which is stable despite changeability and the bulk of events taking place every day. Yearning for God provides the feeling of safety, peace, stability and sense in senseless actions or against all set conventions and expectations. This yearning is not influenced by finding God. It anticipates this finding very strongly. At first the man wants God, he craves for knowing God and living with God, and later on he finds God. The more he finds, the more he satisfies this incredible desire. God is not the objective of the human actions: it is not the man who seeks God, it is God who allows the man to perceive.

God gives Himself to the man as far as possible. Hence, searching for God requires time and it emerges in the human life as a ceaseless process in which God speaks to the man in a way to be understood so that he accepts divine revelation. The priority of God should be emphasized out of necessity: this is God who goes to the man and attracts him. Being with God means not only natural fulfillment but supernatural as well. Eternal communion with God is the gift of grace where nothing that the man achieves results from what he/she is entitled to on account of his/her being. God gives Himself as the first one, gradually. This way He might want the man to get used to Him. If the sin described in Genesis means breaking off relations with the good and separation from the good, the return requires time not to kill the man with this lost and regained goodness.

The process of returning to God has to be based on humility out of necessity. If humbleness is commonly defined as remaining in the truth, it means that only in view of God it reveals its power. Remaining in the truth takes place in the face of the Truth itself. None of my personal and genuine truths matters any more. The only one that does, is the Truth that comes surprising, explaining, opening and enriching all my truths. Additionally, understanding seems essential here. The truth is built by means of the intellect based on logical principles. To prove on the grounds of premises and to predict consequences on the grounds of reasons is the easiest and the most reliable way to deem something true. Everything that disturbs this order causes anxiety and leads to uncertainty. If something is illogical, it cannot be true. God, revealing Himself as the truth, does not disturb this order not only because He *explicite* adopts Himself to the man. It is also due to the fact that in the moments when the revealed truth is not understood in all its depth, He allows to accept it on account of His authority. As the highest truth, God reveals the truth and watches it to be accepted by the man in a proper way. Even if the truth goes beyond this time, the ability to study it guarantees its ultimate proper interpretation.

In this context one should put the statement written down in the New Testament and referring to the mystery of the Word that became flesh, that was born, grew up, suffered, died and was buried, resurrected and was elevated to the Father's right. These are not human truths although expressed in a human way. One should find reality in what is logical and coherent. This is the reality of God Himself which is defined and expressed by individual words in a true although incomplete way. Therefore, these words are valuable: they all belong to God and they all depend on Him. Another reality reveals in them, the reality which in the human reality is similar to the grain thrown into the soil. It must ripen until it bears fruit and although the harvest time seems close, it cannot be accelerated in any way. Every rush might destroy anything that has already been grown. Thus, what one needs is patience to give the strength hidden in the grain the right power and let it "naturally" reveal what is covered inside. The way to God is placed in the perspective of *already and not yet*, which is such a perspective when He is already experienced by the man, all these experiences, however, are just a deposit and foretaste of the height. It should be strongly emphasized: it is not about the quantity but the quality itself. Even this deposit in its essence remains the height.

I am going to the Father (John 14:12), says Jesus in the fourth Gospel. These words seem to direct all His actions and reveal the sense of existence. It is not about coming anywhere after all. It is about returning to the Father from whom one has gone. The beginning answers the ending, although the similarity does not necessarily mean identity. Jesus goes to the Father and comes to the world to redeem. He returns to the Father, not the same though. He does not have the virtual act of creation in Himself but the real one. He comes back to the Father car-

rying this creation and recapitulating it in Himself as the Head. The statement: *No one can come to the Father except through me* (John 14:6) seems to reflect the way of returning. Coming to the Father is possible only *with* and *through* Christ.

The present article does not aim at showing the possibilities of deification. There is wide and rich literature on the subject both in the Latin and Orthodox traditions. The study aims at highlighting some essential points without which all the theology of deification may seem just a mythologization of Christianity or such a generalization which not only simplifies but even distorts it.[1] The fundamental difficulty lies in understanding what even the Catechism of the Catholic Church quotes as an absolute end of the human life, *For the Son of God became man so that we might become God*.[2] How is such a transformation possible? How far can it concern and bind God and the man?

The answer to the first question refers to the will of God Himself and we will come back to it later on. At present the answer to the next question should be considered and criteria of speaking about deification should be defined. Three elements: Christological, anthropological and ecclesial need special attention and they should be looked into as key elements for the whole issue.

I. CHRIST AS AN EXAMPLE

If we can say anything about God, we do not know about Him more than we do. This sentence of the Lateran council is a statement which may be referred to the apophatic theology, so close to the eastern Christianity. The western Church did not, however, avoid the question about God at all: despite all human limitations it was trying to treat theology as a field of science that gives positive re-

---

[1] As an example the statement from one of the websites. The author, asked what deification is, answers, *It is simply the transformation of sinners into God's own perfect and glorified likeness and image*. What does it mean? Is it just regaining what was originally in the man? Therefore, what was the death of God Himself for? Wasn't there any other way to correct the future? The simple transformation of sinners – i.e. who? The sinners who rejected the bonds with God consciously should be put in one row with children who died without the possibility to receive the sacrament of Christian initiation. If only sinners – what should be said about the One who had neither original sin nor any other? Quoted after:
http://holyname.cc/wpcontent/uploads/2011 /09/Divinizatin-of-Man.pdf [31 October 2012].

[2] *Catechism of the Catholic Church*, Poznań 1994, No 460. This number can be found in the part devoted to the motives of incarnation. The Catechism asking why God became man shows four motives: soteriological (No 457), cognitive (we recognize God's love; No 458), model (the example of holiness; No 459) and eschatological (No 460). The last motive concerns the participation in the divine nature, the article itself, however, except for the first sentence is a compilation of quotations from the works by Irenaeus of Lyon, Athanasius and St. Thomas Aquinas.

sults. *Theo-logy* says something about God, for example that the word itself expresses reality which is impossible to describe. The word which is the man's word, represents the reality totally different from him and incomparable with anything, i.e. divine. This word written down even negatively, presents a positive reality. If the council mentioned above says that it is somehow impossible to get to know God, it does not emphasize this impossibility itself but reminds of the limitations of human recognition. Human words refer to the truth but because this truth is different than human, one must be cautious and aware of the fact that it cannot be closed in one definition or another. God is always greater and He exceeds all human statements. It is not only the result of the human limitation but also the proof of God's excellence.

What can we say about God in a human way? The sentence that saint John treated as a statement in the fight with heterodox trends: Logos was made flesh. Not some word and not some flesh are taken into consideration but the second person of the Holy Trinity and the true human body. God became the man. He wanted and let express himself in a human way. The ocean of being in this one moment of incarnation limited itself and accepted the nature of creation as its own. Since then we can talk about God in a human way and represent Him in a human way as well. We neither take anything from God nor add anything to Him. This great mystery of incarnation does not change God's nature. He is perfect in all His existence, not since a definite moment of His life but forever. God is everything for Himself and He does not need anything. If the incarnation causes any change, it must refer to the humanity as it is connected with divinity. God does not need the man; this is the man who needs God and not because he is imperfect himself but because thanks to God the man achieves something that he is capable of and he would not be able to achieve on his own.

Deification should not be considered on the plane of nature. It does not belong to the nature. If it is an ultimate gift of God, it is because He elevates human skills and abilities above what is given to Him as the Creation. Thus, it is necessary to consider this gift on the supernatural level in the category of grace.[3]

This is the ultimate, constant and incomparable with anything way of giving the Creator Himself to the creation. God gives himself to the man keeping this

---

[3] A strong tension between two Christian traditions appears in the problem of deification as well. If the eastern tradition develops the motive of *theosis* till the 14th century (the example of Gregory Palamas), the western tradition will be directed to the theology of grace. The definition of sanctifying grace, given to the man by God, is closer to the people from the West than talking about divine "energies" falling down on the man and emphasized by the people from the East. It should be recalled here that the following thesis by M. Baius is considered incorrect, *The sublimation and exaltation of human nature in participation with the divine nature has been due to the integrity of the first condition, and hence must be called natural, and not supernatural*, Pius V, Bulla *Ex omnibus afflicionibus*, after: http://denzinger.patristica.net/#n1000 [5 November 2012].

way all promises. If the man imagines this gift this way or another, it should be remembered that He collects all the imaginations himself and simultaneously, exceeds all of them. God gives Himself differently, more and better.[4]

Two principles show the perspective of searching: Christ as the embodied Word and grace as an absolute and eschatological gift from God. Now one should ask about the action of this grace in Christ Himself, as the result of this action is recognized as deification.

The Word became flesh (John 1:14). This statement from the prologue of the fourth Gospel, already mentioned above, shows the Word which has its nature and which in some specific moment of the human history takes on another nature – human nature. If this eternal, divine Word is eternally constituted by divinity, It exists perfectly and in the infinite way due to Its divinity. The Word exists as God and becoming the man It takes on human nature in Its individual divine existence as one of the Persons in the Holy Trinity. The Word that became flesh is still God and simultaneously, It takes on something that It has not possessed before – humanity. The mystery of incarnation is a mystery of a new way of the Word form existence.

Uniting two natures in one form of the Word is not a natural fact. If nature is identified with the substance, i.e. the existence of a definite thing in a strictly implemented way, this nature becomes a significant indicator of the existence itself. If the man has a human nature, he may exist as an individual, specific man only, different from other people. And similarly God, possessing the divine nature exists in it in the implemented way. The pure divine nature does not exist and it does not become the person. It exists when it is the nature of a specific divine person. If in the embodied Word, in Christ, the unification *in natura* appeared, the subject of existence and activity would be one nature combining divine and human elements. Something new would appear, some resultant of two components in which the existence of Christ would be implemented. It – as mentioned above – is not possible and is not in accordance with the faith of the Church that in Christ recognizes unquestionably both God and man.

How can one explain the combination of two natures in Christ? Is it possible? Yes, it is. The answer is included in the term of the personal unification. After incarnation the Logos does not lose what (who) It was before. And It was a divine person. The person is an individual being in which a rational nature is implemented.[5] The being that really exists is first of all a definite object that gains

---

[4] Hence this Paul's calling, *What no eye has seen and no ear has heard, what the mind of man cannot visualise; all that God has prepared for those who love him* (1 Corinthians 2:9).

[5] A classical definition of Boetius which was introduced to the theology gradually. It is used to define divine persons in the Holy Trinity, the man in the Christian anthropology as well as the Church and its personality. The last issue may become the subject of wide ecclesiological research.

dignity naturally in intellectual and volitional functions. The man existing as a man is not only someone individual, distinguished from the people by his implemented humanity but he also deserves dignity. He does not gain it in his lifetime – he is born with it. In the following stages of his life the man shows who he is by the way he acts. Similarly, the divine person: existing individually he differs from other Persons of the Holy Trinity as a result of the implemented divine nature. Existing without the time sequence but in eternal now he has dignity incomparable with dignity of a created being. The other (and any other) Person of the Holy Trinity loves Himself with the perfect love and possesses constant and nonvested knowledge. Both love and cognition are eternal in Him.

When we talk about Christ and His two natures combined in one, we state that in Him – and in Him only – divinity and humanity are combined not only *in una persona* but *in una persona tantum*. Two natures are combined in one person in such a way that they remain unconfused between each other, although they are permanently united.[6] The eternal person of the divine Logos recognizes the human nature as his own one and it may be said that the same eternal person of the divine Logos dies on the cross because He was earlier born from the Virgin Mary. In his human existence this person becomes individual and complete and He allows to be distinguished from other people and to be identified in a human way.

The hypostatic union understood this way shatters the attempt to consider Christ as "the effect" of unifying divinity and humanity in either substance (there is no substance) or disease (the unity is severed) sense. It is necessary to acknowledge that this connection is something indirect: the separation of factors at one subject – the carrier – is kept. There are two natures completely different but just one person – the divine one. Therefore, the indirect unification is the unification according to the substance: divinity and humanity exist in the same subject as belonging to him and revealing him according to their own properties. Divinity and humanity belong to the Word and the Word exists as one in the divine and human natures.

Christ, genuine God and a genuine man sets the borderline of reaching God. It is a non-extendable, constant and eternal borderline. All *theosis* must refer to the mystery of the embodied Word out of necessity.

---

[6] The most important sentence of *Tomus ad Flavianum* is: *So the proper character of both natures was maintained and came together in a single person. Lowliness was taken up by majesty, weakness by strength, mortality by eternity*. It means that each nature maintains its properties both before and after the Logos incarnation. These both natures – which is emphasized by the statement of the council in Chalcedon – coexisting in one person do not lose anything: they both are perfect and complete. However, the way of this coexistence was defined negatively by the council: unconfusedly, unchangeably, indivisibly, inseparably (everywhere there is Greek *a* as a negation: *a-sygchytos, a-treptos, a-diairetos, a-choristos*), after http://patristica.net/451_tomus&e&e&en [31 October 2012].

II. THE MAN AS THE SUBJECT

The man was created in the image and the likeness of God (compare Genesis 1:16a). It was the man who was given such a great gift that puts him higher than anything that exists. In this gift all human dignity is revealed as well as the openness of God to what exists beyond Him. If everything that exists is different from God out of necessity, the man created in the image and likeness of God is called to search God and find his fulfillment in Him only. The man searches God, God, however, lets him find Himself. Searching and finding God is possible *in* and *through* Christ only.

What does it mean? First, that no one can reach God except for man. Even an angel cannot achieve what is done as a result of deification. Pure spirits get to know and love God with all their existence as the result of a single decision of their will. Getting to know who God is, they love Him and cannot change that.[7] Thus, salvation does not concern them, just like they are not subject to the effects of death of the Just for the unjust. Christ dies for sinners and this way he rectifies the sin renewing for the man the lost justice before God. God, however, dies, God who not only changes what the man destroyed but gives something more as well. Through Christ's death on the cross the sin is expiated. Along with this gift of mercy, however, the gift of God's infancy appears. Since then the man may address God *Abba, Father* (compare Mark 14:36), which is the same as neither Adam nor Eve would be able to call even if they did not sin. This gift of being sons in the Son is undeserved and it concerns man only. Pure spirits do not take advantage of it as they do not need a redemptive sacrifice.[8] Those who did not sin, have no obstacles to stand in front of God; those who failed, however, are not and will never be entitled to come back invoking services of the Son of God's death.[9]

The state of pure spirits' innocence has the nature of deification. It is about God Himself. Angels meet Him and love Him, and through this activity they grow in the divine life according to the level of salvation history. The man reaches

---

[7] The fall of angels results from the fact of meeting God. Their choice is ultimate and constant. There is no possibility of salvation for them. Compare: Synod in Constantinople (543), *Anatemy przeciwko orygenistom* No 7 and 9, in: *Breviarium fidei*, drawn up by I. Bokwa,T. Gacia, Poznań 2007.

[8] It does not mean that Christ's death is completely indifferent for them. It brings them growth in glory and growth in the grace of eternal life.

[9] The problem of apokatastase and a potential possibility of devil's salvation should be omitted here out of necessity. The Church saw in this opinion some theological view only and not za dogma. A discussion can and probably will proceed. In principle it, however, concerns the question about the freedom of return: in His omnipotence God can force to come back even the devil. But is He then served in freedom or out of compulsion? In the other case more important becomes the following question: how much is slave's love worth?

this growth according to the order of holiness. The more he chooses the way that leads to God in his earthly existence, the more he grows in his services in God which means that he multiplies the gift of his holiness. The end of this growth will be meeting God *face to face* (compare 1 Corinthians 13:12) and the participation in His own life (compare 2 Paul 1:3-4).

Deification is not and cannot be the change of the human nature. For whom would eternity be at that time and for whom the payment? The man deserves and the man receives the reward. Nobody else and in no other way than the human one. The gift of *theosis* is strange for the human nature, although it concerns this nature itself. It does not disturb anything that is constitutive in this nature for being the human, in his individuality and rationality, and simultaneously it makes the same subject receive something new – a new way of existence. If the existence results from the essence of being, deification is not any human disease, something that at some stage of his life he may receive through his personal effort or as a gift. It is more a free gift which keeping the former state, brings one more essential element modifying nothing at all. The mystery of Christ is summarized in the sentence *aliud et aliud*, one but another: one person in two various natures. The man redeemed should take over something from this mystery: remain one person in the human nature with new ontological properties.[10]

The ontological change is the gift of grace.[11] God, letting the man share the eternity with Him, allows the man to become immortal and constant. The man cannot achieve eternity since it is typical of the Creator's existence only. Everything that exists beyond Him, becomes temporary. The participation in God's life does not change this fact and does not make eternal what cannot be eternal. The new life in God is the participation in eternity through infinite existence.[12]

---

[10] The subtleness of this problem depicts condemning sentences that can seem incorrect a bit or just incorrect at all to many theologists: *We are transformed entirely in God, and we are changed into Him; in a similar manner as in the sacrament the bread is changed into the body of Christ; so I am changed into Him because He Himself makes me to be one with Him, not like (to Him); through the living God it is true that there is no distinction there. Whatever God the Father gave to His only begotten Son in human nature, all this He has given to me; here I except nothing, neither union, nor sanctity, but He has given all to me as to Himself. Whatever Sacred Scripture says about Christ, all this also is verified with respect to every good and divine man.Whatever is proper to divine nature, all this is proper to the just and divine man; because of this that man operates whatever God operates, and together with God he created heaven and earth, and he is the generator of the eternal Word, and God without such a man does not know how to do anything*. John XXIII, *In agro dominico*, after: http://denzinger.patristica.net/#n500 [5 November 2012].

[11] This statement is the foundation of all sacramental theology, especially understanding the sacrament of baptism. Its grace does not make the man capable of doing good but transforms him indeed implanting in Christ and making permanently new, not strange, however, towards himself.

[12] It is about a difference between *aeternitas* of God and *perpetuitas* or *sempiternitas* of the man. Classical theology also distinguished these two ways of existence and was not wrong refer-

The end of all deifying activity of God reveals the most in Mary's life. Mary, saved from the original and personal sin, filled with grace in the moment of conception, and then reinforced with the Holy Spirit, reflects all the process of reaching God and cooperating with His grace. Faithful to Her God all the life She receives resurrection after death. The One that She gave birth to, did not let her rest in the grave. The One that created Her, gave Her life and gifts meant for the man. Mary is God's child and the first human in whom this infancy is revealed with all its power. The worship of Mary is Her deification. It does not disturb Her humanity but makes it perfect, showing the complete beauty of God's calling. It is Mary who shows what *theosis* is: beauty of the man finding the image and likeness of God in himself, and simultaneously, the enormousness of God's love who reflects Himself – in a limited but real way – in the man.

III. EQUALITY IN DIGNITY

If *theosis* is based on what is significant for the man and may disturb the integrity of his existence, how should it be expressed? If everything that constitutes humanity is to be kept and not lost, what reference allows to understand who the man is and lets him Get closer to God leaving him alive?

It should be remembered once again what has already been said before. Deification as the end of human aspiration is eternal life. This life is not, however, some marvelous description of divine reality that makes the man happy. This happiness exists but only because eternal life is someone: God is eternal life. It means that deification out of necessity includes the reference to God, i.e. three Persons of one Holy Trinity. Eschatological fulfillment is entering the community with these Persons, and *theosis* determines a relation between the man and God. It is about establishing a relation among persons, a personal relation in which I become someone new keeping my former identity.

The relation expresses and explains the difference between two subjects, even very diverse ones.[13] They can differ in many traits but finally they have at least one common feature – existence. If they exist, they are similar to each other, although in their properties they are more or less perfectly and eternally different. If the relation meant unification, everywhere where one subject refers to another one, the outcome, i.e. the third person or thing would appear. This third one would not already be what its substrates were and yet it would not be totally new

---

ring: *tempus* – to the man living earthly life and *aevum* – to the life of angels and human souls separated from the body as *aeternus* – reserved for expressing the existence of God.

[13] Read more on this subject in the paper by B. Lonergan included in: *La Trinité*, Perpignan 2009, p. 689-720.

as it carried inside what it came from. At the same time the relation assumes some difference and some similarity. Relations between people are based on what each of them have in common and individual, typical only of themselves. All exist in a human way but this existence is fulfilled in a unique and individual way in every person. It means that the relation is just between beings belonging to the same order and it expresses the difference inside the same order. Two relation subjects differ from each other in substances as each of them fulfils their essence in a different way. If they are to remain in this relation between each other, their mutual attitude must be their disease existence. The relation does not influence the substance formation; at first this substance exists with all the attributes and as existing in a complete way, it establishes relations with others. Other existing beings are another complete substance and at the same time, they are the end of some definite attitude towards them. The difference in the subject existence results from the substance difference of these subjects which establish separate relations as others.

The difference necessary in the relation does not determine the substance difference that results from the contradiction through which one being excludes the other one. If something refers to one thing, it excludes the use of the same definition towards the other one. The use of one term that defines what is significant and domineering in respect to two beings is out of the question, although it may show some similarity. When in this individual existence one being is shown, the other one is excluded.

Two beings are in the relation not only because they differ in substances but also due to the contradiction (exclusion) between them. Moreover, it may happen that the beings will be similar to each other and despite that they will also differ and interact. The basis for this difference will be a person then.[14]

Deification, not changing the subject, i.e. the person, does not destroy anything and does not lose anything. The person is long-lasting and existing once cannot stop existing. This explains the mystery of the Logos incarnation to a larger extent. He takes on the human nature and makes it his own. This appropriation means that the humanity belongs to the Word. In the world of people this relation does never lead to the personal existence as the existence of the person is identified with the human nature. No man, no human person can say that he exists beyond or irrespective of the human nature. In the case of the Logos this

[14] The best example is here the relation between the father and the son. They both differ from each other and this difference is a contradiction here. One cannot be the son and the father of one's own father. Simultaneously however, they do not differ in the substance as both the father and the son are human beings and they have a human nature. Thus, the difference concerns the person and only the person lets them establish the relation and say: paternity is characterized by this father's attitude to the son and filiation is the relation of this son to this father.

statement is not true any more: the person (divine) was, is and will be different from the nature (human) that he takes on; the nature is maintained in this person and through this person. It is undoubtedly a real relation since the subject really exists and can be distinguished from the other ones with the human nature. However, this is not the relation which is the reason for existing the human nature: it exists depending on the divine activity. *For this is how God loved the world: he gave His only son* (John 3:16). The Son became the man extolling the human nature to His personal dignity.[15] This extolling is the right of the human nature reality which exists as long as it belongs to the Word. Without this affiliation it would stop existing.

Eternity is a relation between the man and God which is the new approach of various persons towards each other. This approach is based on love as it is love which constitutes the essence of God Himself. God is love (compare 1 John 4:8): He creates the man out of love, redeems him and invites to the communion with Him. Love is the key to the history of salvation, its beginnings and ending. It lasts eternally, neither changing God's intention nor shattering the man's freedom. The relation resulting from love, is built in love and equality. God letting the man participate in His life, elevates him to His own way of being not only through the change in nature but through equality in dignity as well. Thanks to love God elevates the man to Himself, but he does not want the man to become God![16] He allows some difference as in this difference God can truly truth, good, happiness, all kinds of reference and ultimate fulfillment. Not for the chosen ones but for everyone. Every man with no exception is called to participate in God's life and everyone may receive the gift of deification as well.

In this context the question asked in the introduction may be finally answered. How is the transformation which is called *theosis* possible? Its reality results from the will of God Himself. It is He who gives gifts freely to whom He wants to and how He wants to. Sometimes He just does it for a while, and sometimes forever. Sometimes these gifts are transitive and sometimes given forever.

---

[15] *I shall no longer call you servants, because a servant does not know the master's business; I call you friends, because I have made known to you everything I have learnt from my Father* (John 15: 14-15). Isn't calling the man God's friend fascinating itself? Due to this friendship the man can get to know God, expect some help from Him, be convinced about His constant care, shortly speaking, live well and safely.

[16] Pius XII writes: *But let all agree uncompromisingly on this, if they would not err from truth and from the orthodox teaching of the Church: to reject every kind of mystic union by which the faithful of Christ should in any way pass beyond the sphere of creatures and wrongly enter the divine, were it only to the extent of appropriating to themselves as their own but one single attribute of the eternal Godhead. And, moreover, let all hold this as certain truth, that all these activities are common to the most Blessed Trinity, insofar as they have God as supreme efficient cause*, *Mystici Corporis Christi* No 78 after: http://www.vatican.va/holy_father/ pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi_en.html [5 November 2012].

Deification is such a gift which is disposed by God in any way He wants to. And it is not given to the chosen ones but to all the people. Every man may have it for himself if he just wants to receive it now, cooperate with it and develop effectively.

Finally, deification can be defined as such a personal relation between God and the man which unites maintaining differences, similarly to both natures in Christ that are united in one person. The key to and ending of all *theosis* remains Christ, the Word embodied, true God and the true man.

STRESZCZENIE

Chrześcijańska wizja człowieka ukazuje go jako nieustannego wędrowca do Boga. To bycie z Bogiem ukazuje się człowiekowi jako przedmiot najgłębszych nadziei i pragnień, które stopniowo realizują się aż do pełni w życiu wiecznym. Eschatologiczne wejście człowieka we wspólnotę z Osobami Trójcy Świętej określa się tradycyjnie słowem przebóstwienie. Co jednak oznacza? Jaką rzeczywistość określa dosłownie, a nie przenośnie? Niniejszy artykuł wskazuje na kilka istotnych elementów koniecznych do rozpatrywania *theosis* człowieka. Nie chodzi tylko o wskazanie możliwości przebóstwienia jako takiego, tylko o pewną metodologię mówienia o nim. Kluczowe jest bowiem pytanie, jak daleko *theosis* niweluje dystans między człowiekiem a Bogiem.

Słowa klucze

przebóstwienie, Chrystus, Trójca Święta, człowiek, łaska, *theosis*

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 26, 2012

DAMIAN GUZEK
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Nauk Społecznych

Pojęcia muzyczne w narracji teologicznej Hansa Ursa von Balthasara

Musical Concepts in the Theological Narration of Hans Urs von Balthasar

Zbawiciel jest polifoniczny (*πολύφωνός*)[1]. To lapidarne stwierdzenie, zapisane przez Klemensa Aleksandryjskiego u początków chrześcijańskiej teologii, jest bodaj pierwszą próbą połączenia treści teologicznych z terminologią muzyczną. Poszukiwanie nowych sformułowań teologii przez wysublimowane wykorzystywanie pojęć i dzieł muzycznych nie należy do częstych dróg w systematyce teologicznej. W historii Kościoła nie brak jednak i takich teologów, którzy podążając za inspiracją Klemensa z Aleksandrii, tak w stosowanej metodzie, jak w prowadzonej narracji, traktowali o muzyce w sposób bliski systematyce. Wśród najsłynniejszych znajdują się Hildegarda z Bingen (1098-1179), Marcin Luter (1483-1546), Karl Barth (1886-1968) oraz Hans Urs von Balthasar (1905--1988), słynny ze stwierdzenia *Prawda jest symfoniczna* (*symphonisch*)[2]. Twórczości ostatniego z przywołanych teologów – Hansa Ursa von Balthasara – dotyka niniejszy artykuł, obierając sobie za cel przedstawienie metodycznej roli pojęć i dzieł muzycznych w prowadzonej przez niego narracji teologicznej.

I. MUZYKA JAKO *LOCUS THEOLOGICUS*

Muzyka rozpatrywana jest u Balthasara wraz z literaturą i sztukami plastycznymi w ramach jego teologicznej estetyki. Dominującą perspektywą badań tego obszaru są jednak analizy z pogranicza teologii i teorii literatury. Wątki muzyczne nie należą do szeroko komentowanych wśród badaczy jego

[1] Klemens Aleksandryjski, *Protreptikos* I, 8, 3. Sources Chrétiennes 2 s. 62.

[2] H. Urs von Balthasar, *Die Warheit ist symphonisch. Aspekte des christlischen Pluralismus*, Einsiedeln 1972.

spuścizny. Tym samym muzyka pojawia się w pracach na temat Balthasara w sposób akcydentalny.

Czytanie bazylejczyka poparte znajomością przytaczanych przez niego utworów muzycznych otwiera tymczasem nowy horyzont jego teologicznego geniuszu. Okazuje się, że sam Balthasar, choć pozostawiał w swoich pracach muzykę w cieniu literatury, posiłkował się nią w miejscach podstawowych dla swojej teologii. Spoglądając na obecność muzyki w twórczości teologa, należy zatem przyznać jej status *locus theologicus*.

W usystematyzowanym sposobie dochodzenia bazylejczyka do wiedzy teologicznej – metodzie całości przed częściami – dostrzegalne jest bowiem typowo techniczne wykorzystanie środków szeroko ujmowanej spuścizny muzycznej. Balthasar wykorzystuje szeroko rozumianą spuściznę muzyczną jako jedno z miejsc źródłowych dla swojej teologii, przy czym traktuje pojęcia i dzieła muzyczne w sposób funkcyjny – wyrażają to, czego nie sposób wypowiedzieć inaczej.

II. KLUCZOWE KATEGORIE MUZYCZNE W NARRACJI VON BALTHASARA

Już pierwszy artykuł naukowy *Die Entwicklug der musikalischen Idee* z 1925 roku przesiąknięty jest słownictwem typowym dla refleksji muzykologicznej. W nie mniejszym stopniu odnajdujemy warsztat teorii muzyki w *Die Kunst der Fuge* z 1928 roku. Wraz ze wzrostem dorobku Balthasara kanoniczne rozumienie terminów muzycznych przyjmuje u niego postać akcydentalną. W zamian wzrasta obecność zreinterpretowanych teologicznie pojęć muzycznych.

Wykorzystanie terminów muzycznych w sposób teologiczno-techniczny przybiera u teologa wymiar przemyślanego i powtarzalnego działania, które zorientowane jest na osiągnięcie jednego z trzech celów:

- wzbogacenia technicznego języka teologii terminologią muzyczną, która na zasadzie metafory ożywia prowadzoną narrację;
- wyjaśnienia treści teologicznych za pomocą alegorii muzycznych;
- naprowadzenia na intuicję autora – niektóre z niejednoznacznych terminów teologicznych zostają zastąpione jednoznacznymi terminami muzycznymi.

Wyjaśnienie poszczególnych dróg dodatkowo komplikuje to, że Balthasar powraca z upodobaniem do pojęć mających liczne znaczenia. Pisma bazylejczyka niczym partytury odwołują się do wielu terminów muzycznych: symfonii, harmonii, libretta itp.

Znane stwierdzenie *Prawda jest symfoniczna* Balthasar wpisuje w pierwotne rozumienie symfonii jako współbrzmienia[3] oraz pojawiające się na przełomie

[3] A. Jacobson, *Słownik muzyczny*, tłum. H. Martenka, C. Nelkowski, Bydgoszcz 1993, s. 339.

XVII i XVIII wieku określanie mianem symfonii *wszelkich kompozycji instrumentalnych, a zwłaszcza orkiestralnych*[4]. Symfoniczność prawdy jest zatem współbrzmieniem kilku składowych czy kompozycją na wiele instrumentów, przy czym *różne rzeczy brzmią. To co różne, brzmi jedno w drugim*[5].

Symfoniczność stanowi dla teologa metaforę terminu „pluralizm". Pluralizm prawdy w humanistyce niejednokrotnie utożsamiany jest z wielością prawd. Hans Urs von Balthasar kontestuje takie stanowisko, uściślając, że w ortodoksyjnej teologii „pluralizm" to w istocie „symfonia"/„symfoniczność". Jest to zgrabny zabieg, który pozwala Balthasarowi podejmować wywód eklezjologiczny, umiejscawiając kategorię pluralizmu wewnątrz kościelnej powszechności (wszak „katolicki", czyli „powszechny", pochodzi od greckiego *καθ'όλον* – obejmujący całość[6]).

Perspektywa zastąpienia „pluralizmu" „symfonicznością" nie należy do jedynych środków stylistycznych stosowanych przez autora. Symfonicznością określa Balthasar wiekuistą Prawdę – Trójjedynego[7]. Tajemnica, która umyka możliwościom opisu przez ludzki język, w istocie potraktowana jest przez Szwajcara jako wymagająca przyjęcia jakiegoś pewnika. Balthasar wyznaje zatem, nie mniej, nie więcej niż: *Nawet wiekuista Prawda jest symfoniczna*[8]. Oddaje tym samym rozumienie perychorezy u ojców kapadockich z IV wieku, dla których wewnętrzne życie Boże *jest jakby „pulsowaniem", w którym „z jedności powstaje Trójca, a z Trójcy jedność"*[9].

Konsekwencje przyjęcia symfoniczności prawdy otwierają również przestrzeń do nowej jakościowo wykładni rozumienia Kościoła. Pod pojęciem symfonii odkrywamy u teologa, że problematyczna dla pluralizmu wielość zostaje usytuowana w przestrzeni jedności w jeszcze jednym aspekcie. Balthasar stwierdza bowiem, że *jedność kompozycji pochodzi od Boga*[10], a także, że *we właściwej symfonii wszystkie instrumenty integrują się jednak w ogólne brzmienie*[11].

---

[4] J.W. Reiss, *Mała encyklopedia muzyki*, Warszawa 1960, s. 727.

[5] H.U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, tłum. I. Bokwa. Poznań 1998, s. 5.

[6] Por. J. Morawa, *Znaki prawdziwości Kościoła*, [w:] *Teologia fundamentalna*, t. IV, red. T. Dzidek i in. Kraków 2003, s. 154; Paweł VI: Rozważanie w czasie audiencji generalnej *Jedność i pluralizm w wierze*. Watykan 14.06.1969, [w:] Paweł VI: *Trwajcie mocni w wierze*. t. II. Kraków 1974, s. 193.

[7] Por. H.U. von Balthasar, *Prawda*, s. 9.

[8] Tamże.

[9] G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*, tłum. W. Szymona. Kraków 2001, s. 29.

[10] H.U. von Balthasar, *Prawda*, s. 6.

[11] Tamże, s. 5.

Po tym dochodzimy do przekonania, że Balthasar posiłkuje się symfonią w sposób alegoryczny, aby zobrazować dynamikę życia Kościoła. Stwierdza, że chcąc zrozumieć symfonię, należy wysłuchać ją od początku do końca – niezbędne jest poddanie się jej oddziaływaniu. Sama nie zaistnieje, jeśli zabraknie libretta lub partytury, które wskażą sposób gry utworu[12]. Warto przy tym nadmienić, że poddanie się oddziaływaniu symfonii jest u teologa obrazowym opisem życia „nowego człowieka", który został zapoczątkowany na chrzcie (por. Ga 5,16-23).

Nie inaczej podchodzi Balthasar do Tradycji i Pisma Świętego. Posiłkując się pojęciem libretta[13] oraz partytury[14], teolog przedstawia niezbędność dwóch źródeł wiary Kościoła – Pisma Świętego (libretta) oraz Tradycji kościelnej (partytury)[15]. Tylko taka praktyka zapewnia, jego zdaniem, zachowanie intencji tworzonego utworu – zachowanie ortodoksji oraz tożsamości „Kościoła dziś" z „Kościołem początków". Ten obrazowy opis koresponduje z zapisaną na Soborze Watykańskim II zasadą, że Kościół Chrystusowy trwa (soborowe *subsistit in*) w pełni w Kościele katolickim[16].

Ostatni z aspektów symfoniczności Kościoła wyraża krytyczny stosunek teologa do istniejących podziałów chrześcijan. Jak zaznacza:

Dzisiejsza sytuacja, od której musimy wyjść, jest niewątpliwym szarpaniem struktury jedności, odrzucanej jako więzienie. Czy nie jest hańbą to, że melodia została uwięziona w ramach potrójnej fugi, że prawo fugi współokreśla jej przebieg, a nawet jej początkową formę? Melodia chciałaby się uwolnić z tego uzależnienia, móc się zaprezentować i wyśpiewać „w czystej formie"[17].

Co tu się dzieje? Nie znosi się nadrzędnej jedności, której ze swoim zdaniem i swoim darem łaski jest się zaledwie częścią, a jedność z całości przenosi się na części. Nie chce się symfonii, lecz żąda się unisono[18].

Finezyjne zastąpienie dwóch wielkich rozłamów w Kościele pojęciem fugi – właściwie trzema fugami: katolicką, prawosławną i reformowaną – dostarcza kilku trafnych spostrzeżeń, które umykają w opisach pozbawionych takiej metafory. Po pierwsze, każda z fug realizuje odrębną melodię. Najprawdopodobniej pod odrębnościami linii melodycznych Balthasar rozumie różne tradycje chrześcijańskie, a dokładniej różne cechy konstytuujące tożsamość danej konfesji.

---

[12] Por. tamże s. 8.

[13] *Libretto* jest tekstem opery, oratorium lub innego utworu.

[14] Partytura jest kompletem materiałów nutowych dla dyrygenta i poszczególnych członków orkiestry.

[15] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, nr 8.

[16] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, nr 8.

[17] H.U. von Balthasar, *Prawda*, s. 7.

[18] Tamże s. 10.

Po drugie, żadna z fug nie może być utożsamiana z symfonią jako taką – nie ma miejsca na jedynie słuszną drogę przeżywania doświadczenia wiary chrześcijańskiej. Z drugiej strony w każdej z części objawia się coś z całości.

Po trzecie, Balthasar dostrzega, że w samym Kościele, traktowanym jako symfonia wielu wspólnot, nie sposób uznać tylko jednej przewodniej melodii, rozumianej tym razem jako określona linia duchowości. Wielość duchowych dróg, składających się szeroko na katolickość Kościoła, wyjaśnia przykładem: *Żaden święty nie twierdził nigdy, że czyni coś jedynie słusznego. Matka Teresa z Kalkuty czyni coś, w tym samym kraju Abbé Monchanin uczynił coś zupełnie innego*[19].

Czwartą z zauważalnych przestrzeni symfoniczności jest zabudowany w działanie „trzech fug" brak dobrej woli – prawo fugi powstrzymujące melodię. Fuga opiera się na współgraniu elementów, które nie chcą jednak na powrót wspólnego wykonawstwa. Co więcej, nawet jeśli pojawia się perspektywa wspólnej harmonijnej gry, symfonia ustępuje miejsca grze *unisono* – wspólnemu wykonywaniu tego samego dźwięku przez muzyków całej orkiestry[20]. Balthasar wprowadza przy tym korektę, że symfoniczna gra nie polega przecież na odgrywaniu jednej melodii – chodzi w niej o jedność w różnorodności[21]. Zdaje się, że odnajdujemy w tym opozycję do przedsoborowej formuły, że Kościół Chrystusowy to Kościół katolicki[22].

Symfonia jako metafora Kościoła pozostaje środkiem językowym o dużej dozie życiowego realizmu. Obejmując wszystkie części, nie jest bowiem wolna od napięć: *Wielka muzyka jest zawsze dramatyczna, to coś bezustannie kłębiącego się i niosącego ze sobą zanikanie napięć na wyższym poziomie. Dysonans nie jest jednak kakofonią*[23].

W nielicznych wypadkach bazylejczyk najpierw wyjaśnia pierwotne znaczenie terminu muzycznego. Następnie nadaje mu sens teologiczny. Dzieje się tak w zastosowaniu czasownika „stroić", którym Balthasar wyraża jedność posłannictwa Jezusa Chrystusa z Jego egzystencją. Teolog pisze:

„Stroić" (Stimmen) jest czasownikiem przechodnim używanym w muzykologii dla określenia nadania strunie właściwej wysokości tonu (co z kolei jest spra-

---

[19] Por. tamże.

[20] A. Jacobson, *Słownik muzyczny*, s. 365.

[21] Podobną myśl wyraża Jan Paweł II: *Wszystko to uczyniono w przekonaniu, że uprawniona różnorodność nie sprzeciwia się bynajmniej jedności Kościoła* […]. Cyt. za: Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 50.

[22] Por. Sobór Trydencki, Sesja IV, Dekret I. *O przyjęciu świętych ksiąg i Tradycji*, [w:] *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, s. 115-116.

[23] H.U. von Balthasar, *Prawda*, s. 11.

wą odpowiedniości), a w sensie nieprzechodnim oznacza wynik zestrojenia […] *Można być „w nastroju", można być „we właściwym nastroju" względem jakiegoś wydarzenia. Jeśli to ostatnie pojęcie używane jest w sensie chrystologicznym, to w pierwszym rzędzie odnosi się do zgodności między Jego posłannictwem a egzystencją*[24].

Strojenie z natury rzeczy wymaga czasu. Balthasar, pochwyciwszy tę intuicję, dostrzega w niej alegorię procesu przybliżania się Boga do człowieka – rozwoju historii zbawienia. Teolog wskazuje tu na aktywność ludzi: *każdy rzępoli po swojemu*[25]; oraz tęsknotę za uniwersalnym odniesieniem, które prezentuje pod terminem „dźwięku A"[26]. Następnie stwierdza, że podanie „dźwięku A" – inkarnacja Jezusa Chrystusa – jest pełnią czasów (por. Ga 4,4), rozpoczynającą też właściwą symfonię – Kościół.

Wspomniano wcześniej, że Balthasar słowem „symfonia" zastępuje m.in. Kościół. Teraz dochodzi do tego fakt, że teologia ukryta pod czasownikiem „stroić" odnosi się przede wszystkim właśnie do Kościoła. Balthasar wprowadza w tym zakresie kolejną metaforę – rozumianym w sensie muzycznym „motywem" określa: organizację rodzącego się Kościoła, szczególną rolę, jaką odgrywa w nim Maryja, udzielanie chrztu, łamanie chleba, namaszczanie chorych, nakładanie rąk, napominanie, ustanawianie prezbiterów, ustalanie tradycji[27].

Na gruncie muzycznym „motyw" tożsamy jest z krótką, rozpoznawalną figurą melodyczną lub rytmiczną. Natomiast w analizie utworu muzycznego oznacza najmniejszą jego część, która stanowi niejako zarodek utworu, ponadto tworzy z innymi podobnymi częściami jego temat[28]. U Hansa Ursa von Balthasara motyw, rozumiany jako cząstka istotna dla kształtu utworu, doskonale nadaje się do potraktowania w kategoriach teologicznych. Alegoryczny język teologa odnajduje wówczas wyraz dla oddania pierwszorzędnej prawdy eklezjologicznej o tożsamości Kościoła: jego życiu sakramentami[29], figurze Matki Bożej[30] jako zapowiedzi czasów eschatologicznych Kościoła czy wreszcie woli Chrystusa, aby Kościół miał określone fundamenty[31]. Teolog pokazuje, że kiedy *motywy zostały już splecione, dostrojone do siebie, fuga nabiera rozpędu*[32].

---

[24] H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna. 1. Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 409.

[25] Tenże, *Prawda*, s. 11.

[26] Por. tamże.

[27] Por. tamże, s. 8.

[28] Por. A. Jacobson, *Słownik muzyczny*, s. 227.

[29] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, nr 10.

[30] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, nr 53.

[31] Por. tamże, nr 18-19.

[32] H.U. von Balthasar, *Prawda*…, s. 8.

[33] Por. J.W. Reiss, *Mała encyklopedia*, s. 185.

Licznym i sugestywnym środkiem wyrazu w pismach Hansa Ursa von Balthasara jest „harmonia". Teolog rozumie ją w sposób wieloznaczny, niejednokrotnie zamienny ze słowem symfonia. Analiza dzieł bazylejczyka pozwala na wyprowadzenie pewnych ogólnych wniosków na temat obecności tego terminu w jego teologicznej narracji.

Na gruncie teorii muzyki przez harmonię zwykło się określać element muzyki obejmujący współbrzmienia, ich budowę, funkcjonowanie i zasady następowania po sobie[33]. Balthasar stosuje takie rozumienie, nadając mu teologiczny wymiar. Posiłkując się myślą Orygenesa, Bazylejczyk określa relację obu Testamentów jako harmonię tworzącą koncert piękna[34]. Z samego pojęcia harmonii wydobywa zatem dwa istotne elementy: współbrzmienie oraz zasady następstwa po sobie. Wprawne oko dostrzega wówczas, że relacja Starego Testamentu do Nowego stanowi przykład koncertu – zapowiedzi i realizacji[35].

Ciekawe okazuje się pojęcie „ludzkich harmonii". Hans Urs von Balthasar nadaje im również nazwę „klasycznych harmonii". Polegają na jasnym wyodrębnieniu kontrastu boskości z ludzkością, łaski z grzechem itp. Ich sednem jest poszukiwanie środka w ferworze trudów. Okazuje się zatem, że współbrzmienie wnętrza człowieka realizowane jest na drodze wewnętrznych kompromisów.

Język muzyki obecny jest również w mniej eksponowanych obszarach Balthasariańskiej spuścizny. Bazylejczyk stosuje z mniejszą częstotliwością, lecz również w kontekście teologicznym, m.in. pojęcia: akord, brzmienie, canzona, cisza, *claves*, dysonans, dźwięk A, fagot, fałsz, gama, głos, homofonia, kakofonia, koncert, libretto, melodia, miara, motyw muzyczny, partia, pieśń, polifonia, recytatyw, rytm, szarpanie, partytura, strojenie, ton, *unisono*, wysokość tonu.

III. CHARAKTER DZIEŁ MUZYCZNYCH W NARRACJI TEOLOGICZNEJ VON BALTHASARA

Pojęcie utworu należy do niezwykle chłonnych. Łacińskie *opus* – dzieło – zawiera w sobie „już" skomponowania i „jeszcze nie" zinterpretowania. Możemy z tej perspektywy spoglądać na muzykę w szerokim aspekcie nurtów i klasyfikacji oraz sposobów aktualizacji, czyli sztuki wykonawczej. Podstawowym podziałem będzie granica *sacrum/profanum*. Do pierwszej zaliczymy formy będące na usługach liturgii, czynności kultycznych. Pozostała stanie się domeną świata świeckiego. Dostrzeżemy wówczas, że każdy teolog, który pragnie posługiwać się twórczością muzyczną, stoi przed wyborem jednego z dwóch zbiorów.

---

[34] H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna. 1*, s. 577.

[35] Na temat relacji obu Testamentów zob. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, nr 14-20.

Muzyki o silnych związkach z religią – w jej zakres wejdzie m.in. muzyka sakralna – oraz muzyki typowo świeckiej.

Problemem kluczowym okazuje się wybór Hansa Ursa von Balthasara. Dokładniej jego orientacja po jednej ze stron linii celowości muzyki. Paradoksalnie, takie potraktowanie problemu obce jest von Balthasarowi, dla którego muzyka stanowi fenomen przenikania się tego, co ludzkie, z tym, co Boskie – nie nadaje się do atomizacji w obszarze bycia na usługach świętego/świeckiego. Niezależnie od tematu i celu linia podziału nie istnieje, muzyka bowiem dostarcza zawsze śladów transcendencji: bądź w postaci odwołań do Boga, bądź w koncentracji na dobru, prawdzie, pięknie[36]. Balthasar traktuje dzieła muzyczne w sposób integralny, raz odwołując się do *Mszy koronacyjnej* Mozarta, innym razem rozpatrując arię z *Cosi fan tutte*.

Na początku należy odwołać się do rozumienia dzieła muzycznego u Balthasara. W apologii przeciw deistom teolog przedstawia świat jako dzieło Stwórcy[37]. Kontrastuje przy tym obraz Boga jako „wielkiego zegarmistrza" z dziełami sztuki, w tym muzyką Johanna Sebastiana Bacha. Balthasar wskazuje wówczas, że dzieło muzyczne jest przede wszystkim pracą skończoną. Ma w sobie wszystko to, co w nim konieczne – nadaje się do interpretowania.

Wskazane rozumienie dzieła muzycznego w ramach metody teologicznej Hansa Ursa von Balthasara należy potraktować odrębnie od przywoływanych wcześniej terminów muzycznych. Utwory, w przeciwieństwie do pojęć muzycznych, nie są wyłącznie środkami pośrednictwa myśli. Pomagają dostrzec Boże objawienie, następnie zachwycić się nim i podjąć próbę naprowadzenia na jego istotę.

Należy przy tym zauważyć, że dla teologa ziemskie standardy piękna nie stanowią wystarczającego kryterium dla piękna Bożego objawienia. Jak dostrzega John O'Donnell, *na zasadzie kontrastu Balthasar argumentuje, iż jedynie słuszną drogą prowadzącą do stworzenia estetyki teologicznej jest pozwolić, by objawienie boskie wyznaczało własne standardy piękna*[38].

Balthasar musi jednak odnaleźć środek opisu tego, w czym wyraża się to, co Boskie. Znajduje go między innymi w muzyce – najbardziej nieuchwytnej ze

---

[36] Obecny w sztuce związek boskiego z ludzkim inaczej obrazuje Joseph Ratzinger. Kładzie nacisk na fakt, że *Logos* jest podstawą wszystkich dzieł człowieka. Balthasariańskie przemieszanie świeckiego z sakralnym u Ratzingera wyraża się w kategorii naśladownictwa Stwórcy. Innymi słowy, człowiek komponujący muzykę nie pisze ot tak, lecz posiłkuje się wzorami, które pochodzą od Boga. Wszystko jest zatem jedną wyznaczoną przez Stwórcę przestrzenią. Więcej na temat tego typu naśladownictwa zob. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. I, Katowice 2010, s. 106.

[37] H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna. 1*, s. 387.

[38] C. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005, s. 43.

sztuk, przy tym sztuce najbardziej bezpośredniej. Dzieła muzyczne obecne są u Balthasara jako wyraz przeniesionej na grunt estetyki katolickiej doktryny o analogii bytu[39], która pozwala mu na dostrzeganie harmonii pomiędzy pięknem ziemskim i boskim.

Hans Urs von Balthasar przyznaje, że w kluczowych kwestiach dla chrześcijaństwa próbował w swoich dziełach, *wychodząc od alegorii teatru (chrześcijańskiego), wypracować sposób podejścia do misteriów Objawienia* – przy czym precyzuje [D.G.] – *alegoria ta wiele by dała i stworzyłaby korzystną sposobność – nie inaczej niż w przypadku katolickiej muzyki Haydna i Mozarta – poruszanie się już na samym wstępie nie w obszarze „egzystencjalistycznym" i skierowanym z góry przeciwko myśli o istocie, lecz w obszarze niepolemicznym, pierwotnie katolickim*[40].

Z przytoczonej wypowiedzi wynikają trzy warte odnotowania wątki. Po pierwsze, dzieła muzyczne Mozarta i Haydna, umiejscowione przez teologa na równi z teatrem, nie dają możliwości polemiki. Są utworami o specyficznym katolickim rysie – ów rys jest afirmowany albo przemilczany – Mozart i Haydn tworzą, poszukując idealnej harmonii. Doskonale koresponduje to z ideami estetycznej harmonii w teologii. Kiedy w języku teologicznym von Balthasara wypatrujemy „zestrojenia", możemy zatem w naturalny sposób odwołać się do katolickiego Mozarta i Haydna.

W opozycji do tego obecny jest luterański rys Bacha, wyrażony poprzez skrajności – nie tyle w napięciu, ile w kontrastach. Przenosząc Bacha na język teologiczny, zbliżymy się natychmiast do Marcina Lutra, który z założenia rezygnował z jakichkolwiek estetycznych idei w teologii. Co prawda, u Lutra znajdziemy metodologiczną zasadę, że muzyka jest druga po teologii[41], jednak obowiązuje ona przy założeniu odrębności teorii muzyki oraz teologii. Ponadto muzyka jako taka przynależy u Lutra do Boskiego, a nie ludzkiego porządku[42]. Tymczasem sama teologia jest dla Lutra wyrazem skrajności – fakt, że *Bóg identyfikuje się z grzesznikiem, a nieśmiertelny Pan zostaje przybity do krzyża, wyraża szczyt sprzeczności*[43].

Obecność Mozarta i Haydna w praktyce sprowadza się do teologicznej – przy tym katolickiej – alegorii, którą Balthasar wyraża poprzez określony utwór muzyczny. W książkach teologa najczęściej pojawiają się trzy dzieła operowe Wolf-

---

[39] Na temat rozwoju konceptu analogii bytu u Hansa Ursa von Balthasara zob. J. Palakeer, *The Use of Analogy in the Theological Discourse. An Investigation in Ecumenical Perspective*. Roma 1995, s. 99-103.

[40] H.U. von Balthasar, *Krótki przewodnik po moich książkach*, [w:] tenże, *O moim*, s. 23.

[41] Por. P. Stoltzfus, *Theology as a Performance. Music, Aesthetics, and God in Western Thought*, New York – London 2006, s. 30.

[42] Por. M.L. Hendrickson, *Musica Christi. A Lutheran Aesthetic*, New York 2005, s. 213.

[43] C. O'Donnell, *Klucz do teologii*, s. 42.

ganga Amadeusza Mozarta: *Le Nozze di Figaro* KV 492; *Così fan tutte* KV 588; *Die Zauberflöte* KV 620. Wszystkie powstały między 1781 a 1791 rokiem, tj. w okresie rosnącej samotności i życiowych niepowodzeń kompozytora[44].

Balthasar odkrywa je dla teologicznego ucha jako środki nie mniej, nie więcej niż teologicznej alegorii. Najpóźniej skomponowana, dwuaktowa opera *Czarodziejski flet – Die Zauberflöte*, KV 620[45], stanowi materiał opisu co najmniej trzech przestrzeni. Po pierwsze, w *Świadectwie o Mozarcie* Balthasar utożsamia kompozytora z *Czarodziejskim fletem* – utwór jak całość, stanowi dla teologa swoisty przewodnik *przeczucia miłości, światła i chwały*[46] – *Czarodziejski flet*/ /Mozart prowadzi przez dysonanse bytu, pokazując w sposób najbardziej przejrzysty dziecięctwo Boże oraz powołanie do świętości.

Natchnienie w sensie artystycznym obecne w *Czarodziejskim flecie* przekładalne jest również na język teologiczny. Balthasar posiłkuje się analogią Pisma Świętego i *Czarodziejskiego fletu*[47]. Chce tym samym pokazać, że autentyczne natchnienie – zarówno w sensie teologicznym, jak również artystycznym – po stronie ludzkiego autora jest zawsze na wskroś naznaczone jego osobowością. Kontynuując tę analogię, Balthasar dodaje, że *nieziemskie natchnienie w człowieku nim ogarniętym rodzi wolność głębszą od tej, która jest we wszystkich niezdecydowanych w wyborze; i z tej właśnie racji odciska ona na tym dziele piętno osobowej niepowtarzalności i konieczności*[48].

W *Czarodziejskim flecie* przywoływany jest problem winy i pokuty. Wychodząc od nieadekwatności antycznej tragiki do tragedii Chrystusa, niewinnie cierpiącego w śmierci złoczyńcy, pojawia się dylemat odpowiedzialności moralnej osoby. Zawiłą narrację rozjaśnia przykład z *Czarodziejskiego fletu*: *„sąd" nad Tamino jest zupełnie inny niż sąd nad Papageno*[49].

---

[44] Por. N. Elias, *Mozart. Portret geniusza*, tłum. B. Baran, Warszawa 2006, s. 189-190; H. Küng, *Mozart. Traces of Transcendence*, tłum. B. William. Michigan 1993, s. 26-27.

[45] Hans Urs von Baltasar przytacza również fragmenty libretta utworu, autorstwa Emanuela Schikanedera. Zob. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka. 1. Prolegomena*, tłum. M. Mijalska, M. Rodkiewicz, W. Szymona. Kraków 2005, s. 369.

[46]H.U. von Balthasar, *Świadectwo o Mozarcie*, [w:] tenże, *Pisma wybrane. Pisma z zakresu sztuki i religii*, tłum. M. Urban, D. Jankowska, Kraków 2007, s. 54-55.

[47] Por. tenże, *Teologika, 2. Prawda Boga*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2004, s. 187-188.

[48] Tamże, s. 189.

[49] H.U. von Balthasar, *Teodramatyka. 1*, s. 431. Książę Tamino i ptasznik Papageno, bohaterowie *Czarodziejskiego fletu*, są postaciami o skrajnie różnych osobowościach i postawach. Tamino symbolizuje człowieka poszukującego, który znalazł się na rozdrożu. Musi wybrać wolność od obowiązku lub poświęcenie na rzecz wyższej wartości – w jego przypadku jest nią Wtajemniczenie, Świątynia. Decydując się na drugie, poddany zostaje próbom wtajemniczenia, by w ostatecznym rozrachunku otrzymać nagrodę – rękę pięknej Paminy. Tymczasem prosty Papageno, powołany do podobnych wyborów jak Tamino, nie jest w stanie sprostać próbom. Jego małość i bezrefleksyjność, wpływają również na łagodniejszą ocenę jego upadków. Ostatecznie otrzymuje jednak przebaczenie i nagrodę w postaci spotkania pięknej Papageny. Tematyka opery stanowi dla Balthasara

Zbierając odwołania do *Czarodziejskiego fletu*, odkrywamy u Balthasara, że ich istotą jest odniesienie do szeroko pojętej wolności. Analogia utworu z Pismem Świętym wskazuje na twórczą wolność człowieka równocześnie pogodzonego ze swoistym „poddaniem się" Bogu. Dla teologa jawi się także jako realizacja powołania człowieka. Zarówno Izajasz, jak i Mozart, pojęli bowiem swoją misję i ją wypełnili[50]. Po drugie, ten typ poddania podparty zostaje świadectwem kompozycji. Balthasar powie o *Czarodziejskim flecie*, że *jawi się nam jako realizacja nieograniczonej twórczej wolności*[51].

Wspominając Johanna Sebastiana Bacha, nie sposób dostrzec owego luterańskiego charakteru jego twórczości, który doskonale obrazuje u Balthasara kwestie wymagające kontrastów. Teolog uwidacznia je zwłaszcza w monumentalnym *Matthaus-Passion* BWV 244. Warto odnotować jednak, że dzieło obecne jest w narracji Balthasara jako całość. Balthasar nie wyróżnia żadnej z części czy też osobnych arii, recytatywów, partii chóralnych.

Kompozycja Bacha z tekstem *Pasji według św. Mateusza* prezentuje dwie możliwe ścieżki zachwytu nad pięknem. Alegoria słuchania *Pasji* prowadzi do zachwytu nad wartościami estetycznymi utworu lub aktem adoracji[52]. Te same obrazy mogą zatem zostać zrozumiane w sposób różnie głęboki i trafny – prowadzić do teologii lub poprzestać wyłącznie na przyjemności estetycznej.

Na końcu dostrzeżemy, że *Pasja* w kompozycjach Bacha jest przede wszystkim jednym z wielu obecnych w kulturze nośników Słowa Bożego:

Życie jest tak długie, a stałe powtarzanie tego samego tak usypiające. Kto mieszka przy wodospadzie, ten po upływie tygodnia nie słyszy już tego szumu… straciliśmy umiejętność wsłuchiwania się. Sfery niebieskie śpiewają, lecz my słyszymy tylko siebie i hałas naszych spraw […] *Mogę ewentualnie zgodzić się na to, by czasami – nie przesadnie często – przyjąć jakąś mądrość płynącą z Bożego Słowa. Mogłoby to być kazanie, budująca godzina z Biblią. „Pasja według św. Mateusza" J.S. Bacha* […][53].

Ostatnią z poruszanych kwestii jest fakt, że poznanie wartości utworu powiązane jest z dysponowaniem odpowiednimi kompetencjami, ostatecznie wypływa jednak z samego dzieła. Balthasar ujmuje to w sposób następujący:

Dla głuchych na doznania estetyczne uwierzytelnienie (uwiarygodnionego) przewodnika operowego może dopomóc w uznaniu „Così fan tutte" za wspania-

---

prostą, przy tym finezyjną, ilustrację związku ciężaru grzechu ze stopniem świadomości osoby go popełniającej.

[50] Por. H.U. von Balthasar, *Teologika, 2. Prawda*, s. 188.

[51] Tenże, *Teodramatyka. 2. Osoby dramatu. Część 1. Człowiek w Bogu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2006, s. 256.

[52] Por. tenże, *Teologika, 2. Prawda*, s. 245.

[53] Tenże, *Serce świata*, tłum. W. Poprawski, Kraków 2003, s. 66-67.

łą operę. Ale kto jest kompetentny do „autentycznego" uwiarygodnienia dzieła Mantegni czy Mozarta? Bynajmniej nie jest to żaden inny wielki artysta, który będąc artystą, miałby przecież w najlepszym razie tę samą rangę. O swym roszczeniu do prawomocności może dać świadectwo tylko samo dzieło[54].

W opisie dostrzegamy przyczynek do krytyki teologii sprzężonej z muzyką. Okazuje się bowiem, że właściwe odczytanie muzyczno-teologicznej narracji nie jest sprawą łatwą – liczba głuchych na doznania estetyczne przewyższa słyszących muzykę. Problemem jest uprawianie w takiej przestrzeni teologii, która będzie nie tylko dobrze powiedziana – *teologia bene dicta*[55] – lecz również właściwie zrozumiana.

Potrzeba kompetencji, które pozwolą na dostrzeżenie wielkości danego dzieła. Balthasar nie rozsądza, na czym takie uwierzytelnianie miałoby polegać. Wskazuje również na bark kryterium, na podstawie którego można rozpoznać adekwatny opis dzieła muzycznego. Co istotne, teolog jest zdania, że pośrednictwo dla „głuchych" stanowi konieczność. Kryje się pod tym jego ogromny szacunek do muzycznej spuścizny wieków jako miejsca źródłowego również dla teologii. Ostatecznie jednak to samo dzieło przekonuje odbiorcę o swojej treści i walorach.

SUMMARY

The article focuses on the role that musical terminology and musical masterpieces perform in the theological narration of Hans Urs von Balthasar. The author analyses the major musical terms present in Balthasar's works and the various interpretations of those terms in the theologian's thought. Next, he shows how Hans Urs von Balthasar uses the musical masterpieces to focus on the unspoken content of faith. The analysis confirms that Hans Urs von Balthasar treats music as an important theological source: a „locus theologicus".

Key words

Hans Urs von Balthasar; musical concepts, musical work, aesthetics, theology of music

---

[54] Tenże, *Chwała. Estetyka teologiczna. 1*, s. 537-538.

[55] Trafnie ujmuje tę kwestię Jerzy Szymik, który podaje, że *jest to zarazem* […] *teologia bene dicta: „dobrze wyrażona", „trafnie nazywająca". Poszukiwanie właściwego języka, „danie rzeczom ich własnego imienia" to jedno z najważniejszych zadań nauk humanistycznych*, cyt. za: J. Szymik, *Teologia*, s. 15.

Poznańskie Studia Teologiczne
Tom 26, 2012

MAŁGORZATA WIERTLEWSKA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

The Church within Me. The Science of Love according to St. Thérèse of the Child Jesus

Kościół we mnie. Nauka miłości według św. Teresy od Dzieciątka Jezus

St. Thérèse of the Child Jesus and of the Holy Face is the youngest doctor of the Church both in terms of age (died at the age of 24), and being a quite recently proclaimed one (1997). For these as well as other reasons (a woman, a contemplative) it is worthwhile to examine, if only as a preliminary approximation, her spiritual experience and its accompanying insights on the Church as a community of faith in the redeeming God, a community embraced by the believer as the quintessence of his or her inmost self. The task might be especially rewarding for a theologian, since *when the Magisterium proclaims someone a doctor of the Church, it intends to point out to all the faithful, particularly to those who perform in the Church the fundamental service of preaching or who undertake the delicate task of theological teaching and research, that the doctrine professed and proclaimed by a certain person can be a reference point, not only because it conforms to revealed truth, but also because it sheds new light on the mysteries of the faith, a deeper understanding of Christ's mystery*.[1] In compliance with the above, the question that I seek to answer is: What light does the doctrine of St. Thérèse expressed in *The Story of a Soul* shed on our understanding of the Church as Christ's mystery?

St. Thérèse developed a principle of living one's relationship with God based on complete and unconditioned trust in His love which she called the Little Way. Its pivotal point is to allow God, by the consent of one's will, to work in one's life the full measure of goodness that one is capable of. In His omniscience God knows what shape of one's life is most beneficial in the all-comprising Provi-

[1] Pope John Paul II, *Proclamation of St. Thérèse of the Child Jesus and the Holy Face as a "Doctor of the Church"*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1997/documents/hf_jp-ii_hom_19101997_en.html; [retrieved on 15.09.2012].

dence. Therefore, we can be certain that by allowing our lives to be governed by divine will we shall lead a life that we can truly identify with and recognize as our own throughout, because it comes from Him, who knows us more intimately than we can know ourselves. Formulating it as a negative principle, the Little Way means not putting any obstacle to the graces God communicates to one. Thus, when followed consistently, it breaks down the dividing wall between self-reliance and reliance on God in the pursuit of fulfillment, because one's personal capacities are discovered and cultivated in an unreserved submission of one's will to the will of God as the Father, on trust that every event can become an occasion to bring one closer to God which simultaneously means closer to oneself and the circumstances of one's life. The Little Way is a path of self-development through exercising freedom that takes off from affirmation of oneself as a child of God and proceeds to the affirmation of God as the Father of all people. God Himself is the wellspring of integrity that one finds at the very core of one's selfhood to draw upon in taking on obligations and responsibility for others as well as to grapple with inner and outer adversities. Discovering God in the depth of one's conscience as a personal ground of being is experienced in a twofold way: as self-acceptance and as freedom from oneself, in the sense of not being bound in self-assessment by one's expectations or the notions other people might have concerning what counts as a successful or unsuccessful life. Practicing unimpeded, childlike reliance on God is then the unifying principle that enables a structured life concordant with what one professes to believe. It is the straightforwardness with which Thérèse gives testimony to God's active presence in her life that makes her spiritual autobiography such an accessible and persuading reading.

I. THE CHURCH AS GOD'S FAMILY

In *The Story of a Soul* we can distinguish three major aspects of divine filiation: (1) spontaneous childlike relationship to God the Father; (2) maturity in uniting one's will with the will of the Father through love of Christ; (3) persistent trust in God's love against personal experience of insurmountable trials of faith, the *dark night of the soul*. Those three aspects can also be regarded as subsequent stages of Thérèse's growing awareness of the dignity involved in being grafted onto Christ in baptism and can be said to correspond to the stages of her life, which can with some approximation be labeled as being a child, learning to be a child and being like a child.

Her spontaneous childlike relationship to God the Father is a natural continuation of the attitude cultivated in the Martin family, which as a "home Church" was a life promoting milieu where receptiveness in discovering God's will for one's life and then aspiring towards its fulfillment were matters of primary im-

portance. Perceiving oneself as a child of God was in line with being a child in the family, encouraged and supported by its elder and more experienced members and oriented towards seeking that place in the world where one could make a gift of one's life to others and thereby discover one's true self. By accepting a state of self-insufficiency one opens onto assistance and instruction from others, weaving a web of reliable interactions that create a community with a potential for infinite expansion. Inherent in this attitude is such an upbringing that instills in the child the desire to experience the generosity and creative power of love as a parent. In her monastic life Thérèse saw herself as a mother responsible for the eternal life of those souls that according to her inner discernment God had entrusted to her charge.[2] This from her early age included grave sinners, i.e. people who on account of transgression against the dictates of their conscience found themselves hindered or even unable to love God. By performing everyday chores with the intention of making it up to Jesus for the deficiency of love in such persons, and by offering prayers for them Thérèse helped them overcome their captivation by sin. Later on, another category of persons was especially included in her practice of mission by doing all things with the right intention, viz. priests. The juxtaposition of great sinners and priests might seem astonishing at first sight, but both groups are representative of the community of the Church, and do not exclude each other. In fact, everyone in the Church is a sinner redeemed by Christ, and priests are those who by celebrating sacraments, especially the Eucharist, build the visible Church of those who have been set free by receiving salvation in Christ. Thérèse learned by experience that even a minor act done for the love of God brings more good to the Church than any great works performed without this personal relationship with Christ. She could also see that God's grace was operative in inspiring confidence in Him in the souls to which she had dedicated her life of monastic discipline.

Maturity in uniting one's will with the will of God the Father is achieved by imitation of Christ in his submission to the Father in the prayer at Gethsemane. This is an attitude that requires genuine courage, because the future that opens before one is not unknown and thus cannot be made to look encouraging. The state of mind that is meant here consists in being fully aware of the suffering and peril that lie ahead, but consenting to accept them against all natural inclinations. As Thérèse puts it, you practice true courage when in the agony of the heart you want to take on the perils and at the same time push them away. The decision to accept the oncoming affliction is possible when one knows this is the price that

[2] Karol Wojtyła, the later pope John Paul II in his book *Miłość i odpowiedzialność* (*Fruitful and Responsible Love*), Lublin 1960, says that on the spirituals level fatherhood and motherhood do not differ in a significant way. Thus, spiritual parenthood is a gift that enables us to be co-workers of God the Father. And since human beings have spiritual souls, parenthood always involves giving spiritual life to other persons, enlivening them with what one lives by.

must be paid for the salvation of souls. It is a decision made before God out of love for Christ, and not in order to win self-esteem or to be admired by others. Self-denial expands the boundaries of personal freedom and teaches self-responsibility. The suffering or varying degrees of pain connected with deprival that is inherent in sacrifice is like a crevice through which God can enter and begin to work in our lives, thus becoming visible to others. Therefore, self-sacrifice always means participating to some extent in Christ's kenosis on the Cross.

In this connection Thérèse reflects on two passages from the Gospel: Jesus on the Cross uttering the words *I thirst*, and Jesus at the well asking the Samaritan woman *Give me to drink*, and in both cases she is deeply touched by the fact that God implores His creatures to ease his craving, surrendering Himself to their mercy. The physical thirst is a sign and metaphor of Christ's thirst for souls, his yearning for their love. Thérèse responds with what she calls an exchange of love, in return for God's love extended to her in Christ, she wants to bring others to Christ, just like the Samaritan woman, that they too might find the truth about their lives and the joy of being loved by God. *God did not disdain to beg a little water from the Samaritan woman. He was athirst, but when He said: "Give me to drink", He, the Creator of the Universe, asked for the love of His creature. He thirsted for love. And this thirst of Our Divine Lord was ever on the increase. Amongst the disciples of the world, He meets with nothing but indifference and ingratitude, and alas! Among His own, how few hearts surrender themselves without reserve to the infinite tenderness of His Love*.[3] Let us note a continuation of this discernment in the work of Mother Theresa of Calcutta with her undiscriminating universality of Christ-centred ministry in the midst of the Hindu community and elsewhere. Mother Theresa brought out the intuitions embedded in the spiritual experience of Thérèse of Lisieux and lived them by brining love to the destitute and asking other destitute, e.g. prisoners, to pray for her congregation and those in its care. In the chapels of the Missionaries of Charity there is always a cross with an inscription *I thirst* underneath. The complementary vocations of those two women have given the Church a new likeness to Christ.

Another image that Thérèse uses in order to expound the universality of Christ's salvation in the Church's mission is that of a lamp that is lit and set on

---

[3] Saint Thérèse de Lisieux, *The Story of a Soul* (*L'Histoire d'une Ame*): *The Autobiography of St. Thérèse of Lisieux*; trans. T.N. Taylor; Chapter V: *Vocation of Thérèse*; http://www.ccel.org/ccel/therese/autobio.html; [retrieved on 15 Sept. 2012].

Manuscrit B Folio 1 Verso: *Dieu qui déclare n'avoir pas besoin de nous dire s'il a faim, n'a pas craint de "mendier" un peu d'eau à la Samaritaine. Il avait soif… Mais en disant: "donne moi à boire". C'était "l'amour" de sa pauvre créature que le Créateur de l'univers réclamait. Il avait soif d'amour… Ah! je le sens plus que jamais Jésus est "altéré", Il ne rencontre que des ingrats et des indifférents parmi les disciples du monde et parmi ses "disciples à lui", il trouve, hélas! peu de coeurs qui se livrent à lui sans réserve, qui comprennent toute la tendresse de son Amour infini.*

a stand so as to enlighten everyone in the house. She places emphasis on the word "everyone" because it is God's desire to draw all people to Himself, and there are always more people in the house of God than we can know of or even suppose. To cooperate in the work of salvation one need not be sinless. Jesus does not require moral perfection from us, but trust in him as the one who knows and reveals the truth. The nature of love is submission.

Being like a child in one's relationship with God also means relentless trust in His love against any personal experience of the "dark night of the soul". Thérèse teaches that in such circumstances one ought to be guided by two principles: you should never let yourself be discouraged in renewing efforts to carry out the undertaken responsibility in the face of repeated failures, and if you find it impossible to believe in the spiritual reality, even in the existence of God, cling to your yearning for God and all the things He stands for in human life, and induce yourself to love Him if only by the power of your will. As we can see, the second principle is an extreme case of the first. The idea underpinning both is a commonplace observation of a small child who tries to climb a step, and keeps putting up its foot even though the step is too high. Eventually, one of the parents will stoop, pick up the child and carry it upstairs in their arms. All the child must do is just never give up trying.

II. THE CHURCH AS A COMMUNITY OF SINNERS JUSTIFIED AND ENTRUSTED TO ONE ANOTHER IN CHRIST

Thérèse considers the problem of sin in the context of God's forgiving love which wipes away sin and awakens love and gratitude in the one who is forgiven. However, she draws attention to Christ's words which reveal a peculiar proportionality that the more there is to forgive, the greater the love given in return. Does this mean that those who do not commit grave offences have less reason to love God? On the contrary, as they are the ones whose path God had cleared of rocks against which they might have stumbled. No person should therefore think of themselves as sinless by virtue of their own efforts, but realize that God in His providence has spared them so that they might all the more generously extend His love to their fellow human beings. If the Father did not send the Son to call the just, but the sinners, and the Church is a community of those who have answered Christ's call, all of them are sinners. In this light the call to sainthood is universal, because human sinfulness is universal. Justification of the sinner is God's answer to human sin. So, saints are persons who are fully aware of their sinfulness and therefore have been forgiven much more than other sinners, who did not seek forgiveness. As a result of this, those whom we call saints, love God all the more. St. Thérèse expresses this as follows, *He wishes me to love Him,*

because He has forgiven me, not much, but everything. Without waiting for me to love Him much, as St. Mary Magdalene did, He has made me understand how He has loved me with an ineffable love and forethought, so that now my love may know no bounds.[4] For Thérèse, Mary Magdalene at the tomb is a paragon of a saint – she stooped so low and persisted in looking at the dark void until she saw two angels who told her of the resurrection.

The driving force of all vocations within the Church is love of Christ, so if one loves Christ, one has a share or in other words has the possibility to contribute to any vocations by engaging in fulfilling one's own vocation with commitment. Whatever one member of the living organism of the Church does affects the whole. And one act of pure love does more for the Church than all external works taken together.

Thérèse insists on one's learning to distinguish between seeking oneself and seeking the will of God, which is always directed towards the good of the other, where following one's natural desires comes into play. Service to others sometimes means being severe where truth is concerned, but we must then not seek for ourselves the good opinion of the one whom we reprove. That is self-love, but love of the other is something different. It is ready for self-denial. However, there is one exception: love of the other cannot lead to the denial of one's bond with Christ and the Church, for that would be deceiving oneself. On the contrary, being steadfast in the obedience of faith to the authority of the Church where we have grown in the love of Christ is a test and measure of our love of others.

III. THE CHURCH AS A SCHOOL OF LOVE

This aspect of the Church proceeds from the Eucharist, by nature a thanksgiving and an oblation of self-effacing love. The unity of the Last Supper and the Cross which is enacted during every Mass is explained by Jesus himself in the image of the grain of wheat which must fall on the ground and die in order to bear fruit – an image he uses to explain the meaning of his ministry. It is from this Paschal mystery of kenosis that the Church brings forth the power of stirring up the love of God in human hearts, leading them to a response of opening the door of their hearts to Christ, thus allowing him to instruct them through the events of their lives to imitate his humility in doing the will of the Father. There is a picture painted by St.

---

[4] Saint Thérèse de Lisieux, *The Story*, Chapter IV: *First Communion and Confirmation*.

Manuscrit A Folio 39 Recto: *Il veut que je l'aime parce qu'il m'a remis, non pas beaucoup, mais tout. Il n'a pas attendu que je l'aime beaucoup comme Ste Madeleine, mais il a voulu que JE SACHE comment il m'avait aimée d'un amour d'ineffable prévoyance, afin que maintenant je l'aime à la folie!…*

Thérèse which illustrates a scene from the Revelation[5] of Jesus knocking on the door of a house that represents the human soul. Jesus is in an attitude of someone humbly imploring to be let in, and characteristically there is no handle on the outside of the door, showing that it can only be opened from within. This simple representation makes a stark point, making us realize that each one is free in choosing how to respond to Jesus' plea to establish an intimate living bond with him, symbolized by the inner decision of taking him home, and that Jesus cannot operate in our lives without the consent of our will, but if invited to enter, he himself will work in us, bringing our potential for love to fulfillment.

This points us to the Eucharistic mystery of transubstantiation which culminates in receiving the Holy Communion, whereby all those who open the doors of their individual lives to Jesus are united in his name as one Church, an assembly of those who have answered his call addressed to each one specifically under his or her own name. Each of the faithful can now be said to reveal Christ to others according to the measure of their readiness to participate in the destiny of the grain of wheat. In fact, there is no other manifestation of the risen Christ acting in the world then the testimony provided by the lives of those who profess faith in him. The Church is therefore a sacrament of Christ's presence in the world, transforming the reality of human lives from within through a love that encompasses all those whose lives are linked together in a natural milieu or by an act of the will of the acting subject followed by intercession for others, an attitude that can expand the capacity of the soul infinitely. Thérèse mentions that she often experienced such an expansion of the heart at prayer. So the Eucharistic nature of the Church is made manifest in the life of those in communion with Jesus, who shares with them all that he has and all those whom he has. That is why, when reflecting upon the correspondence between the growth of love of Christ in her and her growing yearning that he might be loved by each human soul so that each person might experience the tenderness and goodness of his love, to her own surprise she uses the words of Christ's priestly prayer, discovering that with those who love him and receive his sacraments, Jesus authentically shares the fullness of his ministry of salvation.

She writes, *Just as a torrent carries into the depths of the sea all that it meets on its way, so, my Jesus, does the soul who plunges into the shoreless ocean of Thy Love bring with it all its treasures. My treasures are the souls it has pleased Thee to unite with mine; Thou hast confided them to me, and therefore I do not fear to use Thy own words, uttered by Thee on the last night that saw Thee still*

---

[5] Rev 3: 29: *Look, I am standing at the door, knocking. If one of you hears me calling and opens the door, I will come to share his meal, side by side with him.* A similar idea linking love, opening the door of one's life to Jesus and the Eucharist is also to be found in Jesus' farewell discourses, Jn 14:32, *If anyone loves me he will keep my word, and my Father will love him, and we shall come to him and make our home with him.*

a traveller on this earth. Here follows Christ's priestly prayer quoted by Thérèse from memory, which shows her freedom and ease in dealing with what belongs to the One she spiritually espoused as a Carmelite nun. The whole passage ends with the statement, *Perhaps it is daring, but, for a long time, hast Thou not allowed me to be daring with Thee? Thou hast said to me, as the Prodigal's father to his elder son: "All I have is thine". And therefore I may use Thy very own words to draw down favours from Our Heavenly Father on all who are dear to me*.[6] The Eucharist becomes an event of communion, a personal union with Christ that can be described in the words of the Chalcedon definition of the two natures, human and divine, which coexist in the one person of the Son of God, *without confusion, change, division, or separation*.[7]

The same intuition of the Church being constituted in the person of Christ by those who are united to him in love and in turn in their own persons bring him the souls of those who remain in a variety of relations to them, is developed by Thérèse in reflection on a verse from the Song of Songs (1:3) *Draw me in your footsteps, we will run*. This is how in terms of day-to-day practice she explains her spiritual experience of living the commandment of the love of God and neighbour in whatever circumstances of life: *By asking to be drawn, we desire an intimate union with the object of our love. If iron and fire were endowed with reason, and the iron could say: "Draw me!" would not that prove its desire to be identified with the fire to the point of sharing its substance? Well, this is precisely my prayer. I asked Jesus to draw me into the fire of his love, and to unite me so closely to himself that he may live and act in me. I feel that the more the fire of love consumes my heart, so much the more shall I say: "Draw me!" and the more also will souls who draw near me run swiftly in the sweet odour of the Beloved. Yes, they will run – we shall all run together, for souls that are on fire can never be at rest*.[8]

---

[6] Saint Thérèse de Lisieux, *The Story*, Chapter XI: *A Canticle of Love*.

Manuscrit C Folio 34 Verso: *C'est peut-être de la témérité? Mais non depuis longtemps vous m'avez permis d'être audacieuse avec vous, comme le père de l'enfant prodigue parlant à son fils aîné, vous m'avez dit: "Tout ce qui est à moi est à toi". Vos paroles, ô Jésus, sont donc à moi et je puis m'en servir pour attirer sur les âmes qui me sont unies les faveurs du Père Céleste*.

[7] Council of Chalcedon: Denzinger-Schönmetzer, *Enchirydion Symbolorum*, 302.

[8] Saint Thérèse de Lisieux, *The Story*, Chapter XI*: A Canticle of Love*, Manuscrit C Folio 35 Verso: *Qu'est-ce donc de demander d'être Attiré, sinon de s'unir d'une manière intime à l'objet qui captive le coeur? Si le feu et le fer avaient la raison et que ce dernier disait à l'autre: Attire-moi, ne prouverait-il pas qu'il désire s'identifier au feu de manière qu'il le pénètre [Manuscrit C Folio 36 Recto] et l'imbibe de sa brûlante substance et semble ne faire qu'un avec lui. Mère bien-aimée, voici ma prière, je demande à Jésus de m'attirer dans les flammes de son amour, de m'unir si étroitement Lui, qu'Il vive et agisse en moi. Je sens que plus le feu de l'amour embrasera mon coeur, plus je dirai: Attirez-moi, plus aussi les âmes qui s'approcheront de moi (pauvre petit débris de fer inutile, si je m'éloignais du brasier divin), plus ces âmes courront avec vitesse à l'odeur des parfums de leur Bien-Aimé, car une âme embrasée d'amour ne peut rester inactive…*

The image of iron and fire as a symbol of unitive love between God and the soul – her freely chosen, persistent submission to the divine power within her, to enhance her createdness in the image and likeness of God – has a long standing in Christian mystical literature. It is therefore worthwhile to bring together at this point some of the writings on the soul's progress towards spiritual fruition that use the simile of iron and fire. Let us note the intuitions contained therein on the ecclesiastic dimension of an individual soul that grows in her love of divine love. The relevant sources will be presented here through quotations ordered according to their main themes, so that in effect we can have both an overview of the expressiveness of the simile over time, and a cross-section of the soul experiencing the transformative workings of grace, as a result of which she perceives her own progress as service to the entire community of God's children.

Thus, to start chronologically, St. Macarius the Great (4th century) employs the analogy of metal changing its consistency in fire to describe the conversion accomplished by God's love in the soul, whereby she becomes capable of regaining her original, natural disposition of attentiveness to divine will. The soul then wishes to embody the Word of God and in this way receive from the beloved her uncorrupted self. In the third of his *Spiritual Homilies* Macarius writes about this inner transmutation:

As iron, or lead, or gold, or silver, when cast into the fire is freed from that hard consistency which is natural to it, being changed into softness, and so long as it continues in the fire, is still dissolved from its native hardness – after the same manner the soul that has renounced the world, and fixed its desires only upon the Lord, and has received that heavenly fire of the Godhead, and of the love of the Spirit, is disentangled from all love of the world, and set free from all the corruption of the affections; it turns all things out of itself, and is changed from the hardness of sin, and melted down in a fervent and unspeakable love for that heavenly Bridegroom alone, whom it has received.[9]

Throwing a bridge across time to span the earliest with the latest author whom I would like to refer to, let us now listen to Bl. Elizabeth of the Trinity, a French Carmelite nun who lived on the turn of the 19th and 20th century (1880--1906). In a group of short texts known as her Last Retreat (1906), in *The Seventh Day* she takes up the idea of the soul turning all things out of herself to make room for the Word of God, who *came to bring fire to the earth* (Lk 12:49), *for indeed our God is a consuming fire* (Heb 12:29). Elizabeth shows that the soul's own efforts to conform to the nature of God, whom she recognizes as akin to her

[9] Macarius the Egyptian, *Spiritual Homilies*, ed. D.R. Jennings, Patristics in English Homepage: http://www.seanmultimedia.com/Pie_Macarius_Egyptian_Homilies_1-5.html [retrieved 15.08.2012].

own nature, are a prerequisite of the effectiveness of God's grace, and she likens the ensuing encounter to spiritual espousal:

[Christ] finds my soul empty of all that is not included in the two words, His love, His glory. He chooses it for his 'wedding canopy'. He rushes in with joy, 'like a strong man running its course' and I cannot 'escape His heat'. This is the consuming fire (Heb 12:29) which will work that blessed transformation spoken of by St. John of the Cross. 'Each of them seems to be the other, and they are both but one': a 'Praise of Glory' of the Father.[10]

This unitive movement is an endless dialogue of love in our hearts. The self-disclosure of the Beloved awakens in the soul the desire to be like the Beloved up to the point of identity, so that eventually she can say in the words of St. Paul *it is no longer I who live, but it is Christ who lives in me* (Gal 2:20). Hence the soul's longing to purge the sins she had committed, which become visible in the light of the presence of the Beloved. In Letter 172 Elizabeth explains purgatory not in terms of a just punishment, but as an expression of love on the part of the soul. What she says about the afterlife can certainly also apply to the path of perfection on which the soul embarks already in her earthly life. This is how she puts it: *Perhaps we will see our faults and infidelities, let us abandon them to love which is a consuming fire and thus accomplish our purgatory of love.*[11]

This intuition echoes in the instructions of St. John of Karpathos (7th century) written with the aim of encouraging those tempted to abandon the monastic life, so that they may persevere in their ascetic struggles for their own good and for the good of the whole community. The author advocates confidence in divine power, meekness of spirit and submission of the will, using the contrast between the effects of cold and heat on objects subjected to their action, in order to bring into relief the difference in the state of the soul, depending on the decision of her will regarding her sinful condition:

If a demon has such strength as to force a man, even against his will, to change from his natural state of goodness into a state of sin, how great must be the strength of the angel who at the appointed time is commanded by God to restore that man's whole condition. If the icy blast of the north wind is strong enough to give to water the hardness of rock, what cannot the warmth of the south wind achieve? If extreme cold forces everything to submit to it – for 'who can withstand His cold?' (Ps 147:17) – cannot heat in the same way alter everything? 'Who can abide the burning heat?' (Ecclus. 43:3). So let us confidently believe that the cold, dark coals of our mind will sooner or later blaze with heat and light under the influence of the divine fire.[12]

---

[10] E.M.T. Murphy (ed.), *Elizabeth of the Trinity: Always Believe in Love*, New York 2009, p. 144.

[11] Tamże, p. 88.

[12] St. John of Karpathos, *For the Encouragement of the Monks in India who had Written to*

The contention that the soul needs to settle within herself is whether adherence to the divine Beloved jeopardizes her own identity, altering it to the point of annihilation. Richard of St. Victor applies the symbolism of marriage to the process of the soul's perfection of her love, and divides what he calls the *steep stairway of love* into four stages: the bethrothal, the marriage, the wedlock, and the fruitfulness of the soul.[13] In his treatise *De Quatuor Gradibus Violentae Charitatis* (Migne, Patrologia Latina cxcvi), he uses the simile of iron and fire to visualize the contrast between the state of a soul that withholds itself from entering the transaction of love for fear of losing her hitherto apparent distinct identity, and that which is not afraid to make the radical decision of submerging herself in divine love, in quest of her fulfillment: *When the soul is plunged in the fire of divine love like iron, it first loses its blackness, and then, growing to white heat, it becomes like unto the fire itself. And lastly, it grows liquid, and losing its nature is transmuted into an utterly different quality of being. As the difference between iron that is cold and iron that is hot, so is the difference between soul and soul: between the tepid soul and the soul made incandescent by divine love*.[14]

For St. Bernard of Clairvaux, the soul's voluntary forgetfulness of her previous state makes her capable of overcoming the limits of her self-contained existence: *And real happiness will come, not in gratifying our desires or in gaining transient pleasures, but in accomplishing God's will for us: even as we pray every day: "Thy will be done in earth as it is in heaven" (Matthew 6:10). […] As a drop of water poured into wine loses itself, and takes the color and savor of wine; or as a bar of iron, heated red-hot, becomes like fire itself, forgetting its own nature; or as the air, radiant with sun-beams, seems not so much to be illuminated as to be light itself; so in the saints all human affections melt away by some unspeakable transmutation into the will of God*.[15]

Similar insights are to be found in Jakob Boehme, a 17th century Lutheran mystic: *I give you an earthly similitude of this. Behold a bright flaming piece of iron, which of itself is dark and black, and the fire so penetrateth and shineth through the iron, that it giveth light. Now, the iron doth not cease to be; it is iron still: and the source (or property) of the fire retaineth its own propriety: it doth not take the iron into it, but it penetrateth (and shineth) through the iron; and it*

Him: One Hundred Texts, Text 66; in: *The Philokalia. The Complete Text Complied by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth*, vol. I, translated from the Greek and edited G.E.H. Palmer, Ph. Sherrard, K. Ware, London 1979, p. 297.

[13] Cf. E. Underhill, *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, London 2003, p. 165.

[14] Tamże, p. 504.

[15] St. Bernard of Clairvaux, *On Loving God*, Chapter 10: *Of the fourth degree of love: wherein man does not even love self save for God's sake*; http://www.pathsoflove.com/bernard/on-loving-god_la.html; [retrieved on 15.09.2012].

is iron then as well as before, free in itself: and also is the source or property of the fire. In such a manner is the soul set in the Deity; the Deity penetrateth through the soul, and dwelleth in the soul, yet the soul doth not comprehend the Deity, but the Deity comprehendeth the soul, but doth not alter it (from being a soul) but only giveth it the divine source (or property) of the Majesty.[16]

The issue of the soul's identity is also interestingly taken up by Thomas Aquinas. In his *Summa Theologica*, Question 28 "The effects of love", Article 5 'Whether love is a passion that wounds the lover?'. In response to the objection that melting is a kind of dissolution he explains: *«But love melts that in which it is: for it is written: "My soul melted when my beloved spoke" (Song 5:6). Therefore love is a dissolvent: therefore it is a corruptive and a wounding passion*, Aquinas asserts: *Dionysius says (Div. Nom. iv) that "everything loves itself with a love that holds it together," i.e. that preserves it. Therefore love is not a wounding passion, but rather one that preserves and perfects*. And further on in the same section: *Now nothing is hurt by being adapted to that which is suitable to it; rather, if possible, it is perfected and bettered. But if a thing be adapted to that which is not suitable to it, it is hurt and made worse thereby. Consequently love of a suitable good perfects and betters the lover; but love of a good which is unsuitable to the lover, wounds and worsens him. Wherefore man is perfected and bettered chiefly by the love of God: but is wounded and worsened by the love of sin, according to Hosea 9:10: "They became abominable, as those things which they loved"*.[17]

We can therefore conclude that unitive love heightens the soul's self-awareness and endows her with the capacity to recognize her true self. St. Catherine of Siena states it clearly in one of her prayers: *In your nature, eternal Godhead, I shall come to know my nature. And what is my nature, boundless love? It is fire, because you are nothing but a fire of love. And you have given humankind a share in this nature, for by the fire of love you have created us*.[18] Furthermore, and perhaps paradoxically, by abiding in the fire, partaking of it, the soul preserves itself from corruption and dissolution, because God Himself safeguards her from any external dangers. This is how St. Catherine expresses the idea in her dialogues with divine Providence: *These souls, thrown into the furnace of My charity, no part of their will remaining outside but the whole of them being inflamed in Me, are like a brand, wholly consumed in the furnace, so that no one*

---

[16] Jakob Boehme, *The Threefold Life of Man* (cap. vi. 88); quoted in: E. Underhill, *Mysticism*, p. 504.

[17] Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Question 28: *The effects of love,* Article 5: *Whether love is a passion that wounds the lover?*; http://www.newadvent.org/summa/2028.htm; [retrieved on 15.09.2012].

[18] St. Catherine of Siena, *Prayer 12 My Nature is Fire*, in: S. Noffke (trans. and ed.), *The Prayers of Catherine of Siena*, 2nd edition, San Jose 2001.

can take hold of it to extinguish it, because it has become fire. In the same way no one can seize these souls, or draw them outside of Me, because they are made one thing with Me through grace.[19]

Now the unitive love becomes fruitive. John Ruysbroeck expounds the fruitive aspect of the soul's union with her divine Beloved in his treatise *The Adornment of the Spiritual Marriage*. God acts in and through the soul in accordance with her individual capacities and the needs of others to which she can respond in the current circumstances of her life. The active outpouring of the soul's powers is at the same time experienced as her homecoming, her return to the source of her being. The crucial transaction of living energies between God and the soul occurs within the inward man, so it proceeds in an immediate and intimate mode. Ruysbroeck's description parallels St. Thérèse's statement that souls that are on fire can never be at rest, meaning that they can never be barren, futile and inactive, as they are animated by no less than divine love, the essence of God's life: *such a quickened man rises up, with his whole being and all his powers, and joins himself to God with life-giving and active love, then he feels that his love is, in its ground, where it begins and ends, fruitive and without ground. If he then wishes to penetrate further, with his active love into that fruitive love: then, all the powers of his soul must give way, and they must suffer and patiently endure that piercing Truth and Goodness which is God's self. For, as the air is penetrated by the brightness and heat of the sun, and iron is penetrated by fire, so that it works through fire the works of fire, since it burns and shines like the fire, and so likewise it can be said of the air – for, if the air had understanding, it could say: I enlighten and brighten the whole world" – yet each of these keeps its own nature. […] And therefore we must perpetually turn inwards and be renewed in love, if we would seek out love through love. And this is taught us by St John, where he says: He that dwelleth in love dwelleth in God and God in him*.[20]

Let us complete our review of the compelling image of the iron and fire with insights formulated by Bl. Elizabeth of the Trinity, who spells out the soul's participation in the bond of love of the three Divine Persons in terms of her partaking in the salvific ministry of Christ: *O Consuming Fire, Spirit of Love, descend into my soul and make all in me as an incarnation of the Word, that I may be to him a super-added humanity wherein he renews his mystery; and you, O Father, bestow yourself and bend down to your little creature, seeing in her only your*

---

[19] St. Catherine of Siena, *Dialogo*, cap. lxxviii, quoted in: E. Underhill, *Mysticism*, p. 504-505.

[20] John of Ruysbroeck, *The Adornment of Spiritual Marriage*, Chapter VIII: *Showing how the inward man should exercise himself, that he may be united with God without means*; in: idem: *The Adornment of the Spiritual Marriage, The Sparkling Stone, The Book of Supreme Truth*, trans. from the Flemish G.A. Wynschenk DOM, ed. E. Underhill, Grand Rapids 1916; at: http://www.ccel.org/ccel/ruysbroeck/adornment.html; [retrieved 15.09.2012].

beloved Son in whom you are well pleased.[21] She does not reserve this privilege to herself alone, but sees it as the vocation of the Carmelite, who is called to be a sacrament of Christ to literally the whole world,[22] and this likens her mission to that of the priest: *I like the thought that the life of the priest and the Carmelite is an advent that prepares souls for the Incarnation. David says in one of his psalms: "Fire goes before him" (Ps 97:3). Is not love that fire? And is it not also our mission to prepare the way of the Saviour by our union with Him whom the Apostle calls a consuming fire? By contact with Him, our souls, spread throughout all the members of the Body of Christ, which is the Church. Then we shall console our Master's Heart, and He will be able to show us to His Father, saying: "I am already glorified in them"(Jn 17:10)*.[23]

This line of reasoning, to which also St. Thérèse wholly subscribed and by which she lived,[24] corresponds with the interpretation of the famous formula *extra Ecclesiam nullus omnino salvatur* laid down in the Declaration *Dominus Iesus* in a section explaining the nature of the Church as the "universal sacrament of salvation", on the basis of its being always united to Jesus Christ, and in this way establishing an indispensable relationship with the salvation of every human being. Those who are not formally and visibly members of the Church, obtain salvation in Christ by virtue of a grace that has a mysterious relationship to the Church, but does not make them formally part of the Church. The declaration then admits that *With respect to the "way" in which the salvific grace of God – which is always given by means of Christ in the Spirit and has a mysterious relationship to the Church – comes to individual non-Christians, the Second Vatican Council limited itself to the statement that God bestows it "in ways known to himself". Theologians are seeking to understand this question more fully*.[25] We

---

[21] Bl. Elizabeth of the Trinity, *Prayer to the Trinity* (21st Nov. 1904), Cf. E.M.T. Murphy, *Elizabeth of the Trinity*, p. 130.

[22] In her poem *The Carmelite* (1909), she writes: *A Carmelite, a soul adoring! One/Surrendered to God's action, all, entire;/Whatever comes – in Large Communion,/Her heart uplifted, burning with God's fire!/'The one thing necessary' she has found: /God's Being, Light and Love. She'll intercede –/Her prayer a cloak that wraps the world around:/in that way – an apostle then indeed!* Ibidem, p. 119.

[23] Bl. Elizabeth of the Trinity, *Letter 25* (29th Nov. 1905, to Abbé Chevignard), Ibidem, p. 107.

[24] The spiritual affinity of the two Carmelites, particularly their understanding of contemplation as a means of accessing holiness to all, and their corresponding insights of the way of perfection of the soul: the little way of love (Thérèse) and the indwelling of God in the soul (Elizabeth) are presented and discussed in: H.U. von Balthasar, *Two Sisters in the Spirit: Thérèse of Lisieux and Elizabeth of the Trinity*, D. Nichols, A.E. Nash, D. Martin (trans.), San Francisco 1992.

[25] Declaration "*Dominus Iesus*" on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church; Part IV: *The Church and the other religions in relation to salvatio*n; http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html; [retrieved on 15.09.2012].

can say that St. Thérèse resolved this question in practical terms, reaching profound theological insights by consistently adhering to her Little Way of spiritual childhood.

IV. THE CHURCH AS A COMMUNITY OF CONTEMPLATIVE LIFE

I know and I have experienced that "the Kingdom of God is within us". Our Lord has no need of books or teachers to instruct our souls. He, the Teacher of Teachers, instructs us without any noise of words. I have never heard Him speak, yet I know He is within me. He is there, always guiding and inspiring me; and just when I need them, lights, hitherto unseen, break in. This is not as a rule during my prayers, but in the midst of my daily duties. Sometimes, however, as this evening, at the close of a meditation spent in utter dryness, a word of comfort is given to me: Here is the Master I give thee, He will teach thee all that thou shouldst do. I wish thee to read in the Book of Life in which is contained the science of love".[26] Thérèse also uses the metaphor of a name to indicate one's most personal and intimate relationship with God which is not transferable, cannot be shared by anyone else and is knowable only to the addressee. The metaphor is taken from Rev 2:17 that those who prove victorious will be given by God a white stone with a new name written on it, known only to the man who receives it. We can say that it is the genuine truth about one's life and one's specific calling that unfolds along with the course of one's life and is discovered in inner dialogue with God which is enabled by the spiritual assistance of the community of the faithful.

V. BELIEVING IN THE CHURCH AS A VIRTUE

On the pages of her spiritual autobiography Thérèse often speaks of eternity as the authentic dimension of human life. Therefore, thinking about one's life in terms of unity involves looking at oneself and other persons as empowered with an infinite future. This in turn calls for patience and perseverance in waiting for the desired results of one's efforts both in dealing with oneself and all the more

---

[26] Saint Thérèse de Lisieux, *The Story*, Chapter VIII: *Profession of Soeur Thérèse*.

Manuscrit C Folio 34 Verso: *Je comprends et je sais par expérience "Que le royaume de Dieu est au-dedans de nous." Jésus n'a point besoin de livres ni de docteurs pour instruire les âmes, Lui le Docteur des docteurs, il enseigne sans bruit de paroles … Jamais je ne l'ai entendu parler, mais je sens qu'Il est en moi, à chaque instant, Il me guide, m'inspire ce que je dois dire ou faire. Je découvre juste au moment où j'en ai besoin des lumières que je n'avais pas encore vues, ce n'est pas le plus souvent pendant mes oraisons qu'elles sont le plus abondantes, c'est plutôt au milieu des occupations de ma journée…*

so in dealing with others. We must not be discouraged by an apparent futility or even failure of endeavors undertaken in good faith in the service of the Church and its universal mission of being a sacrament of salvation in Christ. Human beings are persons endowed with freedom, so their response to the gift of grace is never a predictable automaton but a mystery of someone relating in a new way to his or her life, which the biblical language calls conversion, i.e. turning back to God and this might occur over long periods of time. In this connection Alasdair MacIntyre[27] interestingly points out that there are situations when one recognizes the obligation not to abandon a certain person or a specific cause in spite of hardships, but to abide by them with a patience and forbearance similar to that of God towards His creatures. Such constancy and integrity is only possible when one believes in an overriding purpose of every human life – the joy of being with God. MacIntyre quotes Kierkegaard that purity of heart is to will one thing. Setting this phrase in the context of St. Thérèse's doctrine, this one thing, the salvation of all souls is a concern in which all the baptized are invited to partake by allowing themselves to be animated by the spirit of Christ, thereby working towards the salvation of others in ways known to God.

CONCLUSION

In the Introduction to the Polish translation of *The Story of a Soul* we can read the following words: *Today even in the Church, and all the more so outside the Church, God seems to many people to be a hidden God, and hence often even an absent God. They are deprived of the joy of which it is said: It is the greatest of joys to know that God exists*.[28] And in the very first pages of St. Thérèse's autobiography we come across a statement that underlies her entire outlook: *God's Love is made manifest as well in a simple soul which does not resist His grace as in one more highly endowed*.[29] If today for so many people God is invisible to the point of nonexistence, is it perhaps not so, because by resisting His grace we Christians prevent Him from making His love manifest in our lives? Since each Christian has the privilege of saying *I have been grafted onto Christ in the sacrament of baptism*, the privilege of imitating Christ is accessible to every Christian. It begins by opening the door of one's heart and life to Christ, and it is a door that can only be opened from within. And now my final conclusion about the nature of the Church derived from the book of life of St. Thérèse of the

[27] A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, 1984, 2nd edn., Chapter 14: *The Nature of the Virtues*.

[28] Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*, Kraków 1984, p. 28.

[29] Saint Thérèse de Lisieux, *The Story of A Soul*, Prologue *Manuscrit A Folio 2 Verso*: *J'ai compris encore que l'amour de Notre Seigneur se révèle aussi bien dans l'âme la plus simple qui ne résiste en rien à sa grâce que dans l'âme la plus sublime…*

Child Jesus. The Church is first and foremost an inner act that creates an objective reality – the communion of saints – that is those who have found themselves in God.

SUMMARY

The article presents insights on the nature of the Church which are to be gained from reading the autobiographical book of St. Thérèse of the Child Jesus, *The Story of a Soul*. As indicated by the title of the book, the soul is the central personal reality and agency of spiritual transaction. It is within the sphere of the soul that the person first lives the sacramentality of the Church as a source of encounter with God that opens onto the possibility of a relationship of love. Divine love in turn expands the natural capacities of the soul to encompass others, even strangers, in the life of one's soul as a living member of the community of the Church, thus also giving them a share in the spiritual gifts of Christ mediated by the Church. Special attention is paid to the conformity of Thérèse's experience of soul transforming divine love with that of other saints and mystics throughout history, as expressed by the metaphor of iron and fire.

Key words

St. Thérèse of the Child Jesus, *The Story of a Soul*, soul, Church, divine love

STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia intuicje odnoszące się do natury Kościoła, jakie można wyczytać z autobiografii św. Teresy od Dzieciątka Jezus *Dzieje duszy*. Jak wskazuje już tytuł książki, dusza jest centralną osobową rzeczywistością i podmiotem duchowej wymiany. To właśnie w sferze duszy osoba najpierw doświadcza sakramentalności Kościoła jako źródła spotkania z Bogiem, które otwiera możliwość relacji miłości. Boża miłość z kolei rozwija naturalne zdolności duszy do ogarnięcia sobą innych, także tych osobiście nieznanych, i włączenia ich w wewnętrzne życie duszy jako żywych członków wspólnoty Kościoła, dając im w ten sposób udział w duchowych darach Chrystusa przekazywanych przez Kościół. Autorka skupia szczególną uwagę na wykazaniu zgodności doświadczania Bożej miłości przez św. Teresę z podobnym doświadczeniem innych świętych i mistyków na przestrzeni dziejów, doświadczenia opisywanego metaforą żelaza i ognia.

Słowa kluczowe

św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*, dusza, Kościół, Boża miłość

Poznańskie Studia Teologiczne
Tom 26, 2012

MARTA KOWALCZYK
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Wydział Teologiczny

Sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia i uzdrowienia w doświadczeniach mistycznych św. Gertrudy Wielkiej

The Sacraments of Christian Initiation and Healing in the Mystical Experiences of St. Gertrude the Great

Święta Gertruda Wielka, występująca w literaturze również z przydomkiem „z Helfty", przyszła na świat w Turyngii 6 stycznia 1256 roku. Jako niespełna pięcioletnie dziecko została oddana na wychowanie do klasztoru w Helfcie, gdzie opieka nad nią została powierzona innej wielkiej mistyczce okresu średniowiecza, a mianowicie Mechtyldzie von Hackeborn, która sprawowała funkcję mistrzyni nowicjatu oraz dyrektorki przyklasztornej szkoły[1]. Pod jej czujnym okiem

[1] Święta Mechtylda von Hackeborn, która skoligacona była z cesarskim rodem Hohenstaufów, przyszła na świat w 1241 roku. W roku 1248 jako mała dziewczynka odwiedziła wraz ze swoją matką klasztor w Rodersdorf, w diecezji Halberstadt, gdzie jej siostra Gertruda była już mniszką. Siedmioletnią dziewczynkę tak zafascynowało klasztorne otoczenie, że nie chciała wyjechać i prosiła, by dopuszczono ją do posługi w zgromadzeniu. Na przyjęcie kilkuletniej dziewczynki do wspólnoty zgodę wyraziła ówczesna ksieni klasztoru Kunegunda von Halberstadt. Później, w latach 1251-1292 funkcję ksieni w klasztorze w Helfcie sprawowała siostra Mechtyldy, Gertruda von Hackeborn, która powierzyła swojej młodszej siostrze w 1261 roku prowadzenie szkoły klasztornej i funkcję mistrzyni nowicjatu. Ze względu na piękny głos i zdolności muzyczne została przez wspólnotę mianowana również kantorką. W 1291 roku św. Mechtylda zaniemogła i do końca życia została przykuta do łóżka. Już za jej życia widoczna była skuteczność jej wstawiennictwa u Boga za ludźmi. Często przybywali do niej po poradę, modlitwę lub pociechę duchową strapieni ludzie świeccy i duchowni z odległych zakątków Rzeszy. Wielokrotnie w jej dziele zatytułowanym *Liber specialis gratiae*, przetłumaczonym na język polski pt. *Zwierciadło duchownej łaski*, pojawiają się opisy boleści, które ofiarowała z pożytkiem dla innych, oraz modlitwy, poprzez które zwracała się do Pana, prosząc o łaski dla potrzebujących. Otrzymawszy ostatnie namaszczenie 18 października 1299 roku, zmarła w opinii świętości *ofiarując swe serce Zbawicielowi i zanurzając się w Nim* 19 listopada 1299 roku. Por. *Bibliotheca Sanctorum*, *Universita Lateranense*, t. IX, Roma 1967, kol. 97; M. Kowalczyk, *Podobieństwa w myśli religijnej św. Mechtyldy von Hackeborn i św. Gertrudy Wielkiej*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny", XXIX (2009), nr 4, s. 107--109; W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, Warszawa 1997, s. 739; Gertruda z Helfty, *Zwiastun Bożej miłości*, t. I, tłum. B. Chądzyńska, E. Kędziorek, Kraków 2001; tejże, *Zwiastun Bożej miłości*, t. II, tłum. B. Chądzyńska, E. Kędziorek, Kraków 2007, IV, 25, 7. (Dalej: *Zwiastun*), I, 16, 1-5; II, 5, 4;

Gertruda rozpoczęła swoją edukację od gramatyki poprzez sztuki wyzwolone, aby skończyć ją na teologii[2]. Dorastając fizycznie, rozwijała się też intelektualnie i duchowo. Z czasem zaczęła czytać i rozważać *wszystkie boskie pisma, jakie tylko miała albo jakie udało się jej zdobyć*, z Pismem Świętym na czele[3]. Słowo Boże było jej pokarmem duchowym. Przełomowy w życiu św. Gertrudy moment łaski nadszedł 27 stycznia 1281 roku. Wówczas to charakterystyczna dla jej mistrzyni – św. Mechtyldy *głęboko posunięta kontemplacja, polegająca przede wszystkim na jakby miłosnym, pełnym zachwytu i otwartym na absorbcję, obcowaniu z Bożym Słowem Biblii, z tym, co ludzkie i co Boże*[4], stała się również jej udziałem, a osiągane *stany mistyczne oraz objawienia, jednym spojrzeniem objęły fizyczne serce Jezusa*[5]. Punktem kulminacyjnym jej przeżyć mistycznych stały się zaślubiny, podczas których stała się w pełni „oblubienicą Pana". I choć od 17 listopada 1301 roku, czyli od dnia śmierci tej wielkiej inspiratorki kultu Serca Jezusa, minęły już wieki, pamięć o niej pozostaje wciąż żywa, o czym świadczą wznowienia wydawnicze jej pism, wybieranie jej jako patronki dla licznych klasztorów, szkół, a nawet Peru[6]. Całą katechezę wygłoszoną podczas audiencji generalnej 6 października 2010 roku poświęcił tej wielkiej mistyczce papież Benedykt XVI[7], toteż warto przyjrzeć się doświadczeniom duchowym św. Gertrudy w ujęciu teologicznym na podstawie jej własnych pism.

Na szczególną uwagę zasługuje ówczesna interpretacja funkcji sakramentów świętych, wzbogacona o wiedzę „wlaną" podczas doświadczeń mistycznych, podczas których święta prowadziła „ożywioną dyskusję" z Chrystusem.

IV, 25, 7. W celu ujednolicenia oznaczenia cytatów, bez względu na rodzaj wydania, w pracy przyjęto następujący kod: cyfra rzymska – numer księgi; pierwsza cyfra arabska – numer rozdziału; druga cyfra arabska (jeśli występuje) – punkt w rozdziale.

[2] Gertruda z Helfty, *Zwiastun*, I, 1, 1.

[3] Jak napisała redaktorka jej pism, św. Gertruda „zwykła zachwycać się Pismem Świętym, a tym samym zachwycać się Bogiem". Zob. Gertruda z Helfty, *Zwiastun*, I, 1, 2; I, 9, 1.

[4] M. Kowalczyk, *Podobieństwa w myśli religijnej św. Mechtyldy von Hackeborn i św. Gertrudy Wielkiej*, s. 109.

[5] Zob. tamże. Por. P. Dinzelbacher (red.), *Leksykon Mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia*, tłum. B. Widła, Warszawa 2002, s. 293.

[6] Jako jedną z najważniejszych krzewicielek kultu Serca Jezusa wymienia Gertrudę w encyklice *Haurietis Aquas* papież Pius XII. Jest to spowodowane m.in. faktem, że wszystkie wezwania litanii do *Najświętszego Serca Jezusa* w jej obecnej formie znaleźć można już w pismach tejże mistyczki z Helfty. Obecnie wspomnienie liturgiczne przypada według Martyrologium Rzymskiego 16 listopada. Zob. *Martyrologium Rzymskie oraz elogia świętych i błogosławionych z niektórych martyrologiów zakonnych*, Kraków 1967, s. 328; Pius XII, *Haurietis Aquas*, [w:] *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, red. L. Poleszak, Kraków 2006, s. 156-157.

[7] Benedykt XVI, Św. Gertruda Wielka, Audiencja generalna 6 października 2010, <http://www.opoka.org.p1/biblioteka/W/WP/benedyktxvi/audiencje/ag06102010.html>, [online], [dostęp: 23.04.2011].

Niestety, choć sakramentów jest siedem, to trzeba szczerze przyznać, że Gertruda Wielka w swoich pismach szczególną uwagę poświęciła czterem, które – jak chrzest i eucharystia – stanowią podstawę i warunek wtajemniczenia chrześcijańskiego czy też – jak pokuta i namaszczenie chorych – oczyszczają i uzdrawiają, przynosząc ulgę cierpiącym na ciele i duszy. Bierzmowanie jest wspomniane szczątkowo, a sakramentom kapłaństwa i małżeństwa funkcjonującym w powszechnym rozumieniu, mistyczka w swoich dziełach właściwie miejsca nie poświęciła, gdyż w obrębie jej zainteresowań duchowych znajdowała się przede wszystkim konsekracja dziewic oraz mistyczne zaślubiny, które stały się jej udziałem. A wszystko to w zgodzie ze słowami: *Kto bowiem przyjmuje Boski sakrament z umiłowania mej chwały, otrzymuje zbawienny pokarm mego Boskiego Ciała wraz z najwyborniejszym balsamicznym nektarem bóstwa, a ponadto ozdobę Bożych cnót o niezrównanym blasku*[8].

I. CHRZEST

Chrzest jest bramą, przez którą człowiek wchodzi do społeczności Kościoła i zostaje wszczepiony w mistyczne Ciało Chrystusa. Podczas tego sakramentu Duch Święty udziela swoich darów, aby nowe dziecko Boże zostało uzdolnione do dawania świadectwa o Bogu swoim dobrym postępowaniem[9]. Według św. Gertrudy przez chrzest człowiek znajduje się w Bożym posiadaniu, czego szczególną pieczęcią jest nadawane podczas obrzędu imię. Dlatego podczas obchodzenia pamiątki chrztu św., która miała jej pomóc *odrodzić się w Bogu poprzez świętość nowego życia i powrócić do nowego dzieciństwa* pojmowanego jako święte dziecięctwo Boże (Por. J 3,3-5)[10], w momencie nadawania imienia prosiła: *Najmilszy Jezu, wpisz moje imię do księgi życia pod swoim pełnym słodyczy imieniem. Powiedz mojej duszy: „Ty jesteś moja, Ja – twoje Zbawienie rozpoznałem cię; już nie będziesz zwać się «Opuszczoną», lecz nazywana będziesz: «Rozkosz moja w niej»", aby moja cząstka na zawsze była z Tobą na ziemi żyjących*[11].

---

[8] Gertruda z Helfty, *Zwiastun*, IV, 13,5.

[9] Przez chrzest człowiek otrzymuje łaskę uświęcającą i łaskę usprawiedliwienia, które uzdalniają go do wiary w Boga, do pokładania w Nim nadziei i miłowania. Sakrament ten daje mu też zdolność życia i działania pod natchnieniem Ducha Świętego za pośrednictwem Jego darów oraz pozwala mu wzrastać w dobru przez cnoty moralne. Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1995, n. 1213, 1265, 1266, 1272, 1274, 1277.

[10] Gertruda z Helfty, *Ćwiczenia*, tłum. B. Chądzyńska, s. M.I. Rosińska, s. M.B. Michniewicz, Kraków 1999, s. 85.

[11] Tamże, s. 94. Gertruda posłuszna wezwaniu Pana: *staraj się o określonej porze, zwłaszcza podczas święta Paschy i Pięćdziesiątnicy, obchodzić pamiątkę chrztu*, uroczyście celebrowała wspomnienie przyjęcia tego sakramentu. W swoich *Ćwiczeniach* praktykę tę, jako pożyteczną dla duszy, zalecała także innym. Tamże, s. 85.

Samo wspomnienie, czy też pamiątka obrzędu chrztu, odbywa się według pism Gertrudy bardziej wewnątrz, na sposób duchowy, i ma służyć odnowieniu obrazu dziecka Bożego w człowieku. Dlatego podczas wezwania Trójcy Świętej pojawia się wątek miłosierdzia – tak potrzebnego duszy, która zdaje już sobie sprawę z własnych niedoskonałości. Zamiast zanurzenia w źródle mistyczka wołała: *W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Jezu, Źródło życia, pozwól mi wypić puchar wody żywej zaczerpniętej w Tobie, abym po skosztowaniu Ciebie nigdy już nie pragnęła niczego innego oprócz Ciebie. Zanurz mnie całą w głębinach swojego miłosierdzia. Ochrzcij mnie i uczyń nieskalaną w swojej bezcennej śmierci. Odnów mnie w swojej krwi, którą mnie odkupiłeś. W wodzie swojego najświętszego boku obmyj mnie z wszelkiej skazy, jaką kiedykolwiek pokalałam chrzcielną niewinność. Napełnij mnie swoim Duchem i posiądź mnie całą w czystości ciała i duszy. Amen*[12]. Natomiast zamiast namaszczenia olejem krzyżma św. Gertruda, nawiązując do słów rytuału chrztu świętego, zalecała w swoich ćwiczeniach, aby prosić Pana o namaszczenie Duchem, które naucza wszystkiego koniecznego do osiągnięcia życia wiecznego. Wyrażają to słowa modlitwy: *Ojcze Święty, który przez Syna swojego Pana naszego Jezusa Chrystusa odrodziłeś mnie z wody i z Ducha Świętego, daj mi dzisiaj pełne odpuszczenie wszystkich moich grzechów i zechciej mnie namaścić krzyżmem Ducha swojego na życie wieczne. Amen. Niech pokój Twój wiecznie ze mną będzie. Amen*[13]. Z kolei zamiast obrzędu zakładania białej szaty, św. Gertruda zalecała, aby wypowiedzieć słowa: *O! Jezu, Słońce sprawiedliwości, spraw, abym się w Ciebie przyoblekła, bym mogła żyć według Ciebie. Pozwól mi zachować pod Twoim przewodnictwem białą, świętą i nieskalaną szatę chrzcielnej niewinności i przedłożyć ją nietkniętą przed Twoim trybunałem, bym ją miała na życie wieczne. Amen*[14]. A gdy, mistyczka zapragnęła ulżyć Męce Pańskiej, usłyszała: *Jeśli chcesz Mi ulżyć w moich cierpieniach, trzeba, abyś i ty cierpiała i byś stała po mej lewej stronie po to, żebym mógł spocząć na twojej piersi. Jeśli bowiem skłaniam się na lewą stronę, spoczywam na moim Sercu, co dla utrudzonych jest rzeczą najmilszą. Patrzę wówczas prosto w twoje serce i cieszę się dźwiękiem twoich słodkobrzmiących pragnień, którymi nieustannie Mnie pieścisz; uśmiecha się do Mnie wdzięczne piękno różnych twoich uczuć, którymi pałasz wobec Mnie; wzdycha ku Mnie niezłomna ufność, z którą zwracasz się do Mnie każdym poruszeniem twego serca; i napełnia Mnie słodyczą płynący z twego serca strumień miłości, przez którą pragniesz dla wszystkich łaski wiecznego zbawienia*[15]. W ten sposób w *Zwiastunie* zostały uka-

[12] Święta parafrazuje w tym miejscu przekaz Ewangelii Janowej dotyczący zastosowania wody jako symbolu. Odnosi się tu do spotkania z Samarytanką (por. J 4,10), strumieni wody żywej (J 7,37n) oraz wody i krwi wypływającej z boku (1 J 5,6; J 19, 34). Zob. Gertruda z Helfty, *Ćwiczenia*, s. 94-95.

[13] Tamże, s. 95.

[14] Tamże, s. 96.

[15] Gertruda z Helfty, *Zwiastun*, IV, 15, 1.

zane duchowe pocieszenia, które tworzą niejako uzdrawiający balsam. Służą one, podobnie jak Komunia św., budowie i umacnianiu własnego życia i relacji z Bogiem. Stanowią zadatek życia wiecznego[16]. Tym, którzy pragną budować swoje życie na nauczaniu i w zgodzie z Chrystusem, św. Gertruda zaleca, by powierzać własną wiarę i niewinność chrzcielną Sercu Jezusa, słowami: *Mój najsłodszy Jezu, zachowaj w świątyni najłaskawszego Serca swojego czystość mojej chrzcielnej niewinności i przyrzeczenie mojej wiary, abym dzięki Twojej wiernej opiece mogła przedłożyć je Tobie nietknięte w godzinie śmierci. Przyłóż pieczęć swojego Serca do mojego serca, abym mogła żyć według Ciebie, a po zakończeniu tego wygnania, bez przeszkód, z radością do Ciebie przybyła. Amen*[17]. Jak z tego wynika, dla mistyczki z Helfty Serce Jezusa było najdoskonalszym gwarantem realizacji wszelkich dobrych przedsięwzięć.

II. BIERZMOWANIE

Tak kiedyś, jak i współcześnie, przez niezatarte znamię, które pozostawia sakrament bierzmowania, ochrzczeni, pogłębiając łaskę chrzcielną, ściślej wiążą się z Kościołem i otrzymują dary Ducha Świętego, które udoskonalają ich do szerzenia i obrony wiary słowem i czynem[18]. Jako swoistą formę bierzmowania, a raczej jego odnowienia, św. Gertruda w swoich rozważaniach proponuje duchową podróż po wewnętrznych przeżyciach, które powinny towarzyszyć osobie przyjmującej ten sakrament. W odniesieniu do osób, które były bierzmowane, jest to niejako egzamin z dojrzałości duchowej połączony z prośbą o umocnienie w wierze. Dlatego święta zaleca, aby w swoich modlitwach wołać: *O zawsze zwycięski Królu, Jezu, najwyższy Kapłanie, wzmocnij mnie swoją wszechwładną mocą, uzbrajając mnie w miecz ducha, o Mocarzu, abym zawsze triumfując nad tysiącem podstępów szatana, zwyciężała w Tobie*[19]. Na zakończenie zaś zachęca, by prosić: *Panie Boże, który tak jesteś moim Stwórcą, że jesteś jednocześnie moim Odnowicielem, odnów dzisiaj swojego Ducha Świętego w moim sercu i przyjmij mnie do grona swojego usynowionego ludu jako latorośl nowego rodu, abym razem z dziećmi obietnicy radowała się, że przez łaskę otrzymałam to, czego nie mam z natury. Uczyń mnie wielką przez wiarę, radosną dzięki nadziei, cierpliwą w zmartwieniach, rozkoszującą się Twoją chwałą, żarliwą duchem, wierną służebnicą Twoją, Panie Boże, mój prawdziwy Królu, i aż do końca dni moich z Tobą wytrwale czuwającą; abym to, w co teraz wierzę i na co mam nadzieję, wówczas z radością ujrzała w rzeczywistości na własne oczy; abym zobaczyła Cię takim,*

---

[16] KKK, 1212.
[17] Gertruda z Helfty, *Ćwiczenia*, s. 101-102.
[18] Por. KKK, 1285-1303.
[19] Gertruda z Helfty, *Ćwiczenia*, s. 99-100.

jakim jesteś, twarzą w twarz. Tam, drogi Jezu, nasyć mnie Sobą; tam bądź mi nieustającym odpoczynkiem w obcowaniu z Twoim pełnym słodyczy obliczem. Amen. Amen. Amen[20]. Tym samym troiste „Amen" odnosi prośbę do całej Trójcy Świętej, której mistyczka z Helfty powierzyła całe swoje życie, i potwierdza ją wobec Niej.

III. EUCHARYSTIA

Od wieków za pośrednictwem Eucharystii wszyscy ochrzczeni uczestniczą razem ze wspólnotą Kościoła w ofierze Jezusa Chrystusa[21]. Poprzez ucztę paschalną, która stanowi źródło i szczyt życia chrześcijańskiego, dusza napełnia się łaską i otrzymuje zadatek przyszłej chwały[22]. Dla św. Gertrudy, podobnie jak dla współczesnych, Eucharystia urzeczywistniała komunię życia z Bogiem, bo *ilekroć ktoś z pobożnością uczestniczy we Mszy – kierując swą duszę ku Bogu, który w tym sakramencie samego siebie składa w ofierze dla zbawienia całego świata – wtedy Bóg Ojciec patrzy na niego z takim upodobaniem, jak na ofiarowaną sobie przenajświętszą hostię*[23]. W sposób szczególny uwydatniają ten pogląd objawienia, których najczęściej doświadczała mniszka z Helfty właśnie w kaplicy podczas celebracji liturgicznej.

Prosiła wówczas, aby Zbawiciel zechciał sprawić mocą swojego miłosierdzia, by we wszechmocnej miłości i w wichurze swojego Ducha rzucił ją w siebie tak, aby prawdziwie zaczęła opuszczać samą siebie i w zachwycie pogrążyła się w Nim, czyli słodkiej Miłości[24].

W samym „sakramencie miłości" bowiem widziała ona szczególny dar Serca Jezusowego, który sam Zbawiciel często pokazywał jej jako rękojmię wiecznego przymierza Boga z ludźmi. A gdy przyjęła Komunię św., ukazał się jej Pan pod postacią pelikana, czyli ptaka, którego pisklęta odżywiają się jego własną krwią[25].

Święta Gertruda Wielka podkreślała też wielką wartość adoracji eucharystycznej, gdyż *ilekroć człowiek z pragnieniem i pobożnością wpatruje się w hostię, w której sakramentalnie ukryte jest Ciało Chrystusa, tylekroć pomnaża swoje zasługi w niebie, ponieważ w przyszłym oglądaniu Boga uzyska tyle szczególnych radości, ile razy na ziemi spoglądał z pobożnością i pragnieniem*

---

[20] Gertruda z Helfty, *Ćwiczenia*, s. 100.
[21] Por. KKK, 1322.
[22] Por. KKK, 1323-1324.
[23] Gertruda z Helfty, *Zwiastun*, III, 18, 8.
[24] Taż, *Ćwiczenia*, s. 150.
[25] Taż, *Zwiastun*, III, 18, 12.

na Ciało Chrystusa, albo nawet tylko pragnął na nie spoglądać, gdyby tylko mógł, lecz jakieś przeszkody mu nie pozwoliły[26].

Ponadto według św. Gertrudy przyjęcie Ciała i Krwi Pańskiej podczas Komunii św. pod dwiema postaciami urzeczywistnia i przygotowuje na doskonałą jedność człowieka z Bogiem. Myśl tę odzwierciedlają słowa modlitwy: *Niech Twoje czcigodne Ciało i Twoja droga Krew, Panie mój Jezu Chryste, zachowają moje ciało i moją duszę na życie wieczne. Amen. Niech pokój Twój będzie ze mną. W Tobie, Jezu, prawdziwy Pokoju, niech mam na zawsze pokój ponad pokój, aby przez Ciebie dojść do tego pokoju, który przewyższa wszelki umysł. Tam, radosna, będę wiecznie oglądać Cię w Tobie. Amen*[27]. Dlatego, prosząc, aby Chrystus był w centrum życia, a godzina przyszłej śmierci została całkowicie udoskonalona, należy – podobnie jak niegdyś Gertruda – wołać: *O najmilszy Gościu mojej duszy, mój najukochańszy Jezu, niech Twoje słodkie Wcielenie będzie dziś dla mnie odpuszczeniem wszystkich moich grzechów, zadośćuczynieniem za moje zaniedbania i odzyskaniem całego mojego straconego życia. Niech będzie moim wiecznym zbawieniem, uleczeniem duszy i ciała, pożarem miłości, odrodzeniem cnoty i zamknięciem mojego życia w Tobie na wieki. Niech będzie dla mnie wolnością ducha, świętością życia, szlachetnością obyczajów; niech będzie dla mnie tarczą cierpliwości, oznaką pokory, opoką zaufania, pocieszeniem w smutku, podporą w wytrwałości. Niech będzie dla mnie pancerzem wiary, siłą nadziei, doskonałością miłosierdzia, wypełnieniem Twoich przykazań, odrodzeniem ducha, uświęceniem w prawdzie i spełnieniem całego życia zakonnego. Niech będzie dla mnie źródłem cnót, kresem wad, wzrostem wszelkiego dobra i trwałym świadectwem Twojej miłości, abym do tej obcej ziemi przywiązana tylko ciałem, ale o nienasyconym umyśle, zawsze wracała myślami tam, gdzie jesteś Ty, moja najlepsza cząstka. Obym przy końcu mojego życia, odrzuciwszy przykrą powłokę doczesnego ciała, dotarła do tego najsłodszego drzewa migdałowego, gdzie w nowym blasku Twojego okrytego chwałą Człowieczeństwa będę oglądać najjaśniejsze światło Twojej najdoskonalszej Boskości. Niech tam Twoje pełne słodyczy oblicze jak najpiękniejsza róża orzeźwi mnie swoim nieodpartym pięknem; tam uwolniona od trosk doczesnego życia, radosna, będę wiecznie ucztować i radować się w bogactwach Twojej miłości, tak jak małżonka cieszy się rozkoszami swojego króla. Amen*[28].

Przy tym zupełnie oryginalna jest u Gertrudy swoista idea dopełnienia przez Komunię św., w stosunku do której święta świadomie używa słowa *incorporatio*, oznaczającego u niej nie tyle wcielenie Syna Bożego, ile raczej przyjście Zbawiciela do ciała przez komunię. Bierze On wówczas na siebie wszelkie braki i słabo-

---

[26] Tamże, IV, 25, 8.
[27] Gertruda z Helfty, *Ćwiczenia*, s. 97.
[28] Tamże, s. 98-99.

ści, dopełniając w duszy to, czego jej brakowało[29]. Sama też mniszka, przyjmując Komunię św., zrozumiała, że każde jej zaniedbanie jest naprawiane w sposób doskonały właśnie mocą tego sakramentu[30]. Toteż przystępując do komunii, Gertruda „rzucała się" całkowicie w Boga, aby przez ten sakrament żyć tylko dla Niego[31].

Zagadnieniem interesującym, które podążając za myślą Mechtyldy von Hackeborn, rozwinęła w swoich dziełach Gertruda, była „komunia duchowa". Temat ten stał się dla obu mniszek bardzo absorbujący w sytuacji, gdy na krótko przed rokiem 1296 na ich klasztor podczas wakansu na stolicy biskupiej w Halberstadt, z powodu sporu dotyczącego długu konwentu, został nałożony przez kapitułę katedralną interdykt zakazujący siostrom przystępowania do komunii św., co spowodowało u mniszek pogłębiony stan pustki i braku pociechy, przypominający stan nocy opisywany przez św. Jana od Krzyża[32]. W *Zwiastunie* czytamy, jak *Ostatniego dnia przed zawieszeniem nabożeństw, gdy zgromadzenie śpiewało Mszę „Safoe Sancta Parens" ku czci Matki Bożej*, Gertruda martwiła się nałożoną na klasztor karą, która pozbawiała mniszki możliwości udziału we Mszy św. oraz przyjmowania komunii[33]. Skarżyła się też Panu, że z powodu ziemskich dóbr, których mniszki potrzebowały do utrzymania, zostały pozbawione Ciała i Krwi Pańskiej[34]. Na taką swoją troskę uzyskała zapewnienie, że Pan w tej sytuacji przychodzi do niej i wszystkich sióstr, które tego pragną i które chciałyby pragnąć[35]. Pan też powiedział jej, że klątwa nałożona z takiego powodu nie zaszkodzi im bardziej *niż próba przecięcia czegoś drewnianym nożykiem: nie może on w ogóle ciąć, a jedynie odcisnąć nieznaczny ślad noża*[36]. Autorów edyktu polecił zaś Pan Gertrudzie pozostawić w spokoju, gdyż sam z nimi o wyrządzonej edyktem szkodzie pomówi, co wskazuje, że takimi swoimi decyzjami zaciągnęli oni winę[37]. Nikt bowiem nie może zabronić przychodzić do Chrystusa i brać udziału w Eucharystii, która jest szczytem działania, przez które Bóg w Chrystusie uświęca świat, a równocześnie szczytem kultu, jaki ludzie w Duchu Świętym oddają Chrystusowi, a przez Niego Ojcu[38]. Jest bowiem Eucharystia streszczeniem i podsumowaniem wyznawanej wiary[39]. Jest świadectwem chrześcijańskiego życia i jego pokarmem.

---

[29] Tamże, s. 98.

[30] Gertruda z Helfty, *Zwiastun*, IV, 39, 1.

[31] Taż, *Ćwiczenia*, s. 150.

[32] Taż, *Zwiastun*, III, 16, 1.3-4.

[33] O obłożeniu klasztoru interdyktem przez kapitułę katedralną, pod koniec 1295 roku, wspomina także św. Mechtylda von Hackeborn, [w:] *Liber specialis gratiae*, III, 16. Zob. Gertruda z Helfty, *Zwiastun*, III, 16, 1.

[34] Tamże, III, 16, 3.

[35] Tamże, III, 16, 4.

[36] Tamże, III, 16, 5.

[37] Gertruda z Helfty, *Zwiastun*, III, 16, 3.

[38] KKK, 1325.

[39] Tamże, 1327.

IV. POKUTA

Poprzez sakrament pokuty wierzący otrzymują przebaczenie zniewagi wyrządzonej Bogu i dostępują pojednania z Kościołem, któremu przez swoje złe uczynki zadali ranę[40]. Pokutę często nazywa się sakramentem nawrócenia i pojednania, ponieważ urzeczywistnia w sposób sakramentalny wezwanie Jezusa do poprawy i powrotu na drogi miłującego Ojca, z których człowiek zboczył przez swoje złe postępowanie względem bliźniego[41]. A wszystko to zgodnie z wezwaniem *idź i pojednaj się z bratem swoim* (Mt 5,24), choć nie zawsze i dla samej św. Gertrudy było łatwe, o czym najlepiej świadczą wzmianki, w których mistyczka obwinia się, że sprawiła przykrość współsiostrze lub nie była posłuszna przełożonej[42].

Przydarzyło się też, że i *dla Gertrudy odprawienie spowiedzi stało się ciężarem i wydawało jej się, że własnym wysiłkiem nie zdoła do niej przystąpić*[43]. Dlatego powierzała ten swój problem na modlitwie, pogrążając się cała w rozważaniu swych win, aż *zdało jej się, że cała jej skóra pokryła się drobnymi skaleczeniami, jakby ją otarto ostrymi źdźbłami słomy*[44]. Wówczas to Chrystus, jako pełen miłosierdzia lekarz, rzekł do niej: *Zagrzeję ci kąpiel leczniczej spowiedzi moim Boskim tchnieniem. A gdy się w niej obmyjesz, jak trzeba, ukażesz Mi się bez zmazy*[45]. Oprócz kąpieli, po przeciwnej, prawej stronie ujrzała też piękny ogród z różami bez kolców, które przyciągały pięknym zapachem, co – jak zrozumiała – miało symbolizować przyciągającą ją wewnętrzną słodycz Bożej łaski i uszlachetniającą człowieka funkcję sakramentu pokuty[46]. Aby jednak człowiek, mógł skorzystać z tego daru Bożego miłosierdzia i oczyścić swoje wnętrze, potrzebny jest według mistyczki prawdziwy i głęboki żal, który przygotowuje na przyjęcie łaski poprzez rozważanie ze smutkiem swoich win i nieprawości[47]. Pośród nich najgorsze są trzy wady: uleganie niewłaściwym przyjemnościom, pozwolenie na zło i pożądliwość[48]. Są też grzechy, przez które, jak zapisała Gertruda człowiek – rozpoznając je w sobie – upokarza się i doznaje skruchy: płynie z nich korzyść dla zbawienia człowieka. Pan dopuszcza je niekiedy nawet u najbliższych przyjaciół, aby dzięki nim ćwiczyli się w cnotach. Są też i inne grzechy, które człowiek lekceważy, rozpoznając je w sobie, a co gorsza, czasem nawet broni ich niby czynów sprawiedliwych i nie chce się z nich poprawić. Z ich

---

[40] Tamże, 1422.
[41] Tamże, 1423.
[42] Gertruda z Helfty, *Zwiastun*, I, 11, 9; I, 12, 1.
[43] Tamże, III, 14, 1.
[44] Tamże, III, 14, 1.
[45] Tamże, III, 14, 1.
[46] Tamże, III, 14, 2-3.
[47] Tamże, IV, 2, 1;IV, 9, 1.
[48] Tamże, IV, 17, 3.

powodu człowiek ściąga na siebie największe niebezpieczeństwo i wieczną zgubę, choć podczas sakramentu pokuty dusza może być z nich całkiem oczyszczona[49]. Żal za grzechy otwiera bowiem Boże Serce, które ma upodobanie w wierności, przejawiającej się w nawróceniu[50]. Dlatego mistyczka, kiedy tylko mogła, pozdrawiała i *całowała pięć różanych ran Pana, aby wyprosić przebaczenie wszystkich grzechów popełnionych przez pięć ludzkich zmysłów*[51]. A kiedy pytała, *czy natychmiast, gdy ktoś popada w grzech, traci także błogosławieństwo*, Pan odrzekł jej, że nie, *bo chociaż grzech kładzie się nieco cieniem na blasku Bożego przebaczenia, jednak miłość moja zawsze zachowuje w człowieku ślad tego błogosławieństwa na życie wieczne. On zaś pomnaża je w sobie i zwielokrotnia tyle razy, ile stara się z pobożnością przystępować do sakramentów*[52]. Kto zaś z pokorą uznaje się za grzesznika, wynagradza Mu sąd, podczas którego został skazany na śmierć. Podobnie jak ten, kto się podporządkowuje zgryźliwym przełożonym, sprawia, że Jego korona cierniowa staje się lżejsza. Kto zaś obrażony pierwszy z pokorą wyciąga rękę w geście pojednania, pomaga Panu w dźwiganiu krzyża, co według objawień mistyczki z Helfty tylko podkreśla wielką wartość i bogactwo autentycznej pokuty i pojednania[53].

Zagadnieniem oryginalnym, które rozwinęła w *Zwiastunie* św. Gertruda, była spowiedź duchowa. Zdarzyło się bowiem, że kiedy rozważała swe grzechy, prosząc o ich wybaczenie, otrzymała błogosławieństwo od Zbawiciela, który rzekł: *Udzielam ci odpuszczenia i przebaczenia wszystkich grzechów z głębi Mej bezinteresownej miłości. Abyś się prawdziwie poprawiła z wszystkich twych grzechów, przyjmij jako nałożoną przeze Mnie pokutę takie oto zadośćuczynienie: codziennie przez cały ten rok spełnisz jakiś dobry uczynek w zjednoczeniu z tą miłością, przez którą Ja odpuściłem ci wszystkie twoje grzechy*[54]. Dlatego w swoich pismach wskazuje też Gertruda na wielką wartość dobrych uczynków. W *Zwiastunie* pisze, jak *zobaczyła Pana Jezusa jako Króla, który trzymał oburącz jakieś drzewo jakby wycięte tuż przy ziemi, ale obsypane przepięknym owocem i liśćmi,*

---

[49] Tamże, IV, 2, 2. Mówił też jej Pan, że dozwala, aby ludzie popełnili jakiś lekki grzech, aby pokutując za niego, stali Mu się bliżsi przez pokorę. Gertruda z Helfty, *Zwiastun*, III, 18, 22.

[50] Gertruda z Helfty, *Zwiastun*, IV, 3, 9; IV, 16, 1.

[51] Tamże, IV, 25, 1.

[52] Tamże, III, 18, 8.

[53] Tamże, IV, 26, 8. W opisie innej wizji, w której pobrzmiewa zbieżność z późniejszymi objawieniami św. Faustyny Kowalskiej, czytamy, jak powiedział jej Pan: *codziennie pragnę być składany w ofierze Bogu Ojcu za każdego grzesznika z tą samą miłością, z którą się ofiarowałem na krzyżu dla zbawienia całego świata. Dlatego każdy, kto czuje się przytłoczony ciężarem swoich grzechów, choćby nie wiem jak wielkim, niech westchnie do Mnie z nadzieją przebaczenia, ofiarując Bogu Ojcu moją najniewinniejszą mękę i śmierć, i niech wierzy, że przez to otrzyma zbawienne owoce przebaczenia, gdyż nie ma na ziemi żadnego równie skutecznego lekarstwa na grzechy, jak pobożna pamięć mojej męki połączona z prawdziwą skruchą i szczerą wiarą*. Zob. Gertruda z Helfty, *Zwiastun*, IV, 25, 2.

[54] Tamże, IV, 7, 1.

z których każdy promieniował cudownym blaskiem niby gwiazda[55]. I zrozumiała, że drzewo, które zobaczyła, *oznaczało miłość, która nie tylko obfituje w owoce dobrych uczynków, ale i w kwiaty dobrych chęci i promienne liście ich korzystnych następstw*[56]. Dlatego, jak zauważa mistyczka, *zastępy niebieskie podziwiają i cieszą się, gdy człowiek pochyla się nad człowiekiem, starając się wedle możności pomóc bliźniemu w jego niedostatkach*[57]. „*Niesłuszne* [zatem] *jest usprawiedliwianie się, jak to czynią niektórzy: Jeśli Bóg chciałby, abym zrobił to i to, sam użyczyłby mi łask potrzebnych do tego. Jest bowiem rzeczą sprawiedliwą, aby człowiek w tym życiu we wszystkim jakby pochylał kornie swój rozum przed Bogiem i nie zgadzał się z podszeptami własnej woli, szukając swojej korzyści – w przyszłości otrzyma za to hojną odpłatę.* […] *I nie wystarczy, by człowiek nakłonił swój rozum do dobrych uczynków wobec nieprzyjaciela, jeśli nie szuka przy tym okazji, aby swe zamiary wprowadzić w czyn*[58]. Do tego, aby zamiary te realizować w zgodzie z własnym sumieniem i przykazaniami, potrzebna jest pokora, na którą, podobnie jak u św. Bernarda, wskazuje mistyczka[59].

Co interesujące, po jednej z wizji Gertruda dostrzegała możliwość szczególnej formy odpuszczania grzechów. Nastąpiło to podczas kontemplacji, kiedy rozważała słowa: *Którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone* (J 20,23). Wówczas, zadziwiona słowami, które usłyszała, pytała: *Panie, jak to być może? Przecież ta władza związywania i rozwiązywania została dana jedynie kapłanom!*, a Pan odpowiedział: *W czyjejkolwiek sprawie osądzisz, rozeznając w moim Duchu, że nie ma winy, ten z pewnością zostanie przeze Mnie uznany za niewinnego, a w czyjej sprawie dostrzeżesz winę, ten stanie przede Mną jako winowajca, gdyż Ja sam mówię przez twoje usta*[60]. Dla wielu osób podejście takie może być zadziwiające. W rzeczywistości jednak trzeba je wiązać z obowiązującą w wielu klasztorach okresu średniowiecza tradycją tzw. kapituły win, podczas której mnisi i mniszki wyznawali swoje nieposłuszeństwa i występki przed opatką lub opatem, realizując w ten sposób swoją podległość wobec reguły i zwierzchników.

Wracając do pism Gertrudy Wielkiej, warto zauważyć jej pełen nadziei stosunek do odpustów. Kiedy bowiem usłyszała, że został ogłoszony odpust na wiele lat[61], bardzo pragnęła skorzystać z tej łaski. A kiedy na skutek choroby nastąpiły trudności i powiedziała o tym pragnieniu Panu, udzielił jej na mocy swojej Boskiej władzy pełnego odpuszczenia wszystkich grzechów i niedoskonałości,

---

[55] Gertruda z Helfty, *Zwiastun*, III, 15, 1.
[56] Tamże, III, 15, 1.
[57] Tamże, III, 15, 1.
[58] Tamże, III, 15, 2.
[59] Tamże, III, 28.
[60] Tamże, IV, 32; tamże, IV, 27, 3.
[61] Tamże, III, 11, 1.

które popełniła[62]. Podobnie, gdy nie mogła udać się, by ujrzeć relikwie Krzyża Świętego, Pan pouczył ją, że *najświętsze* [Jego] *relikwie, które można posiadać na ziemi, to słowa najsłodszej miłości mego najłaskawszego Serca*[63]. Słowa te pobudziły ją do oddawania głębszej czci Sercu Jezusa i układania modlitw, które stanowiły swego rodzaju wianki uwielbienia, zdobiące jej Oblubieńca.

V. NAMASZCZENIE CHORYCH

O ile przez sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego – chrzest, bierzmowanie i eucharystię – człowiek otrzymuje nowe życie w Chrystusie, o tyle przez sakramenty uzdrowienia, czyli pokutę i namaszczenie chorych, lekarz naszych dusz i ciał, który odpuścił grzechy paralitykowi i przywrócił mu zdrowie ciała (por. Mk 2,1-12), chciał, aby Kościół mocą Ducha Świętego kontynuował Jego dzieło uzdrawiania tych, którzy tego potrzebują[64]. Dlatego od wieków *przez święte chorych namaszczenie i modlitwę kapłanów cały Kościół poleca chorych cierpiącemu i uwielbionemu Panu, aby ich podźwignął i zbawił*[65].

Przez sakrament namaszczenia chorych cierpiący otrzymuje łaskę umocnienia, pokoju i odwagi, by przezwyciężyć trudności związane ze stanem ciężkiej choroby lub niedołęstwem starości oraz dar głębszego zjednoczenia z męką Chrystusa[66]. Sam obrzęd liturgiczny obejmuje przede wszystkim włożenie przez kapłana rąk na głowę chorego i modlitwę nad nim, a następnie namaszczenie chorego świętym olejem[67].

Toteż podążając za słowami św. Jakuba: *Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana. A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone* (Jk 5,14-15), także Gertruda Wielka korzystała podczas swoich licznych niedomagań i chorób z tego Bożego lekarstwa. Relacjonując swoje wizje, opowiada, jak podczas namaszczenia *Pan wziął ją w swe ramiona i w mocnych, a w słodkich swych objęciach śpiewał jej czule: „Na obraz Boży został uczyniony człowiek". Po czym ucałował jej oczy, i uszy, usta i serce, dłonie i stopy, i powtarzał słodki ten śpiew przy każdym z członków, odnawiając przez to najwspanialej w jej duszy swój Boski obraz i podobieństwo*[68].

---

[62] Tamże, III, 11, 1.
[63] Tamże, IV, 52, 1-5.
[64] KKK, 1420-1421, 1503-1509.
[65] Tamże, 1499.
[66] Tamże, 1520-1522.
[67] Tamże, 1519.
[68] Gertruda z Helfty, *Zwiastun*, IV, 14, 7.

Od przyjmowanego podczas Eucharystii sakramentu namaszczenia chorych należy odróżnić szczególną jego formę, tzn. przygotowanie do ostatniego przejścia *(sacramentum exeuntium,* czyli sakrament odchodzących), zwane powszechnie wiatykiem. Jest to ostatnie namaszczenie olejami osób, które kończą swoje ziemskie życie. Wiatyk otacza koniec tego ziemskiego życia jakby ochroną, zabezpieczającą nas na ostatnią drogę – przejścia ze śmierci do życia, przejścia z tego świata do Ojca, w zgodzie ze słowami św. Jana Ewangelisty: *Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym* (J 6,54)[69]. Z sakramentu tego skorzystała też Gertruda Wielka. Choć bowiem śmierć jest według mistyczki niejako chwilą prawdy, podczas której, po pierwsze, dusza odczuwa bezpośrednio chwałę, z jaką wzywa ją do siebie Bóg Ojciec, po drugie, radość, z jaką ją przyjmuje, a po trzecie, miłość, jednoczącą ją poprzez Ducha Świętego, to pomimo wszystkich swoich zasług nie należy rezygnować z zaopatrzenia, które na ostatnią drogę pozostawił niebieski Oblubieniec[70].

VI. MODLITWY ŚW. GERTRUDY WIELKIEJ

Wśród wielu tekstów mistycznych, pozostawionych przez mniszkę z Helfty, na szczególną uwagę zasługują te, które dotyczą budowania mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa poprzez sakramenty święte. Co warte zaznaczenia, modlitwy swoje, niemal jak małe dziełka literackie, Gertruda układała i spisywała przez całe swoje życie, co sprawia, że odnaleźć je można w różnych publikacjach, począwszy od *Ćwiczeń* poprzez dziełko *Legatus divinae pietatis*, w którym umieściła zapisywane przez siebie własne przeżycia duchowe, po wydane w 1668 roku w Kaliszu przez Marcina z Cochem modlitwy[71]. Te ostatnie, opublikowane

---

[69] KKK, 1523-1524.

[70] Gertruda z Helfty, *Zwiastun*, I, 3, 4.

[71] Po raz pierwszy w przekładzie niemieckim dzieło to wydane zostało drukiem w Lipsku w 1595 roku wraz z pismami jej duchowej mentorki i przyjaciółki – św. Mechtyldy von Hackeborn. Na język polski w 1648 roku przetłumaczył je Jakub Gawath, nadając polski tytuł *Herold Bożej łaskawości*. Drugie polskie wydanie dzieła św. Gertrudy ukazało się w 1763 roku w Wilnie, dzięki staraniom tamtejszych benedyktynek. Współcześnie, w roku 2001, nakładem wydawnictwa Herder ukazała się swego rodzaju trylogia zawierająca dzieła trzech wielkich mistyczek z Helfty, czyli św. Mechtyldy von Hackeborn, św. Mechtyldy von Magdeburg oraz św. Gertrudy Wielkiej. Publikacja ta była niejako odpowiedzią na rosnące zainteresowanie tymi średniowiecznymi świętymi oraz sukcesywne przywracanie odzyskanych przez wspólnotę katolicką klasztornych obiektów do użyteczności publicznej. Krytycznego opracowania i wydania w Paryżu w latach 1875-1877 dzieł św. Gertrudy z Helfty wraz z objawieniami jej mistrzyni, św. Mechtyldy, dokonali również benedyktyni z Solesmes, nadając swojej dwutomowej pracy tytuł *Revelationes Gertrudianae et Mechtildianae*. Ponadto św. Gertruda była też redaktorką dzieła św. Mechtyldy von Hackeborn zatytułowanego *Liber specialis gratiae*, tłumaczonego na język polski jako *Księga szczególnej łaski*. To składające się

w postaci *Modlitewnika św. Gertrudy i św. Mechtyldy* z dodanym pouczeniem o modlitwie ustnej, z czasem zostały zebrane przez nieznanego jezuitę wraz z modlitwami Mechtyldy von Hackeborn i wydane m.in. w 1670 roku w Kolonii jako *Preces Gertrudianae*, które w Polsce funkcjonowały pod dość długim tytułem – *Bóg Moją Miłością. Modlitwy św. Gertrudy, czyli prawdziwy duch modlitw objawionych po największej części przez samego Zbawiciela naszego Pana Jezusa św. Gertrudzie i św. Mechtyldzie*[72]. Składają się na nie różnego rodzaju pozdrowienia, uwielbienia, westchnienia i ofiarowania, poprzez które mistyczki z klasztoru w Helfcie powierzały swemu Oblubieńcowi wszystkie trapiące je sprawy[73].

W Polsce przeżycia mistyczne św. Gertrudy oraz modlitwy jej autorstwa są rozpoznawalne dzięki benedyktynom tynieckim, którzy w ramach serii *Źródła monastyczne* w 1999 roku wydali *Ćwiczenia* oraz w roku 2001 i 2007 opublikowali podzielonego na dwa tomy *Herolda* pod przystosowanym do współczesnego języka polskiego tytułem *Zwiastun Bożej miłości*[74]. Własną duchowość wzbogacać również można, korzystając z wydanego w 2012 roku przez wydawnictwo Flos Carmeli, w ramach serii Matki Kościoła modlitewnika, który zawiera zarówno teksty św. Gertrudy, jak i modlitwy inspirowane jej objawieniami, zebrane przez Marcina z Cochem[75].

1. Modlitwy pomocne w nawróceniu i poprawie

Wszystkie te małe dziełka, będące kwintesencją średniowiecznej duchowości, nawiązują przede wszystkim do czci wobec poszczególnych Osób Trójcy Świętej, która udziela swoich łask poprzez sakramenty święte, a zwłaszcza przez eucharystię i umożliwiającą oczyszczenie duszy pokutę. Co ważne, poprzez swoje modlitwy św. Gertruda nauczała prostych ludzi prawd wiary. Tym, którzy chcieli nawrócenia i poprawy, mistyczka polecała modlitwę: *Mój słodki Przyjacielu, aż do urodzajnych i wspaniałych głębi Trójcy Świętej. To tam wszystkie moje grzechy zostały odpuszczone przez miłosierdzie, wszystkie występki okryte*

---

z pięciu ksiąg dziełko powstało za przyczyną ksieni Zofii z Querfurtu (1292-1303), która wiedząc o podupadającym zdrowiu Mechtyldy, poleciła opiekującym się chorą siostrom z Gertrudą Wielką na czele spisywanie wizji i zwierzeń mistyczki bez jej wiedzy. J. Misiurek, *Wielkie mistyczki Kościoła*, s. 39; *Bibliotheca Sanctorum*, kol. 97; Dinzelbacher (red.), *Leksykon mistyki*, s. 182.

[72] W wersji francuskiej modlitwy wydano pt. *Les belles prieres de sainte Mechtilde et sainte Gertrude*, ostatni raz w Paryżu w roku 1925.

[73] Zob. *Bóg Moją Miłością. Modlitwy św. Gertrudy, czyli prawdziwy duch modlitw objawionych po największej części przez samego Zbawiciela naszego Pana Jezusa św. Gertrudzie i św. Mechtyldzie*, Judex Surrogatus, Canonicus Metropolitanus L. Łyszkowski, Varsaviae 1900, Chicago 1918, (dane z wydania trzeciego, poprawionego). J. Misiurek, *Wielkie mistyczki Kościoła*, Lublin 1999, s. 47.

[74] M. Kowalczyk, *Podobieństwa w myśli religijnej św. Mechtyldy von Hackeborn i św. Gertrudy Wielkiej*, s. 112.

[75] M. Kowalczyk (red.), *Modlitewnik – Matki Kościoła*, Poznań 2012, s. 30-36.

Twoją nieocenioną miłością, a moje zmarnowane życie wraz z całą swoją ruiną, przez Ciebie, o wspaniała Miłości, zostało odbudowane dzięki najdoskonalszemu obcowaniu z moim Jezusem. Tam właśnie moja dusza osłabiona i chora ze znużenia tym życiem, w Tobie, o życiodajna Miłości, odnajdzie młodość, odnowiona jak orzeł, i w uniesieniu radości, uszczęśliwiona widokiem Twego pełnego słodyczy oblicza jak ktoś, kto znalazł i już ma, pochwyci nieskończone radości życia wiecznego, które posiądzie w Tobie na wieki, o Boże – Miłości. Amen[76]. W innej modlitwie prosiła też Gertruda: *W cieniu Twej ręki, najdroższy Jezu, chroń mnie, niech Twoja prawica mnie przyjmie. Otwórz przede mną drzwi swojego miłosierdzia, abym naznaczona znakiem mądrości, była prawdziwie wolna od wszelkich ziemskich pożądań i wdzięczną wonią Twoich przykazań rozradowana służyła Ci w Twoim Kościele, i z dnia na dzień wzrastała z mocy w moc. Amen*[77]. Żałując za grzechy, św. Gertruda składała Sercu Jezusa liczne *Ofiarowania*[78]. Wśród nich za jedno z piękniejszych i przepełnionych charakterystycznym dla mistyczki językiem symbolicznych porównań uznać można następujące: *O najukochańszy Ojcze! Dla odpokutowania za wszystkie grzechy moje, ofiaruję Ci całą mękę Syna Twego najmilszego. Tę mękę, jaką od tamtej godziny ponosił, gdy w żłobie na sianie położony, pierwszy płaczliwy głos wydał, następnie ulegał niemowlęctwa potrzebom, słabościom dziecinnym, przykrościom młodości i różnym przeciwnościom i bólom aż do tej godziny, w której z głową skłonioną, wielkim głosem, na krzyżu Ducha Przenajświętszego swego oddał. Dla wynagrodzenia zaś tego wszystkiego, co przez niedbalstwa opuściłem, ofiaruję Ci Ojcze najukochańszy, całe życie przenajświętszego Syna Twego, życie, którego wszystkie myśli, słowa i uczynki samą były doskonałością. Ofiaruję Ci je od owej godziny, w której z Tronu Twego zesłany, wszedł przez dziewicze łono Maryi na świat, aż do tej godziny, w której się przed Twymi Ojcowskimi oczami stawił ze zwycięską chwałą i koroną człowieczeństwa swojego. Amen*[79].

Jak widać, w modlitwach powyższych znaleźć można odniesienia do bezmiaru miłości Odkupiciela i Miłosierdzia Bożego, które nieodzownie łączą się z sakramentami uzdrowienia duchowego.

2. Chwała Panu w Najświętszym Sakramencie

W modlitwach św. Gertrudy nie brak również odniesień do sakramentu Eucharystii oraz należnej Najświętszemu Sakramentowi czci. Modlitwy te stanowią świadectwo istniejącej w średniowieczu czci wobec ukrytego w monstrancji Cia-

---

[76] Gertruda z Helfty, *Ćwiczenia*, s. 227.

[77] Tamże, s. 90.

[78] *Bóg moją miłością*, s. 111-140. Niektóre modlitwy, choć są dość obszerne, ze względu na charakter i unikatową wartość historyczną, zostaną przytoczone w całości.

[79] *Bóg moją miłością*, s. 122-123.

ła Chrystusa, co znalazło ukoronowanie w ustanowionej w 1264 roku przez papieża Urbana VI bullą *Transiturus de hoc mundo* uroczystości ku czci Najświętszego Sakramentu[80].

Powstałą po ogłoszeniu Bożego Ciała atmosferę duchową pięknie oddaje napisana przez św. Gertrudę modlitwa-pozdrowienie, gdzie znajdujemy pełne symboliki słowa: *Witam Cię, najszlachetniejsze Ciało i Krwi najdroższa Pana mego Jezusa Chrystusa, istotą pod postacią chleba prawdziwie obecny! Oddaję Ci pokłon z taką czcią i nabożeństwem, z jakimi Cię czci i pokłon oddaje dziewięć Chórów Anielskich. Upadam przed Tobą na twarz w największym upokorzeniu ducha, wierząc i mocno wyznając, że Ty, Pan mój i Bóg mój, tu prawdziwie obecny jesteś. Witam Cię, o najszlachetniejsze Ciało Zbawiciela mego, prawdziwa Ofiaro zawieszona za nas na krzyżu! Łącząc się z uwielbieniem, jakie człowieczeństwo Twoje oddawało naturze Boskiej, oddaję Ci pokłon w imieniu wszystkich stworzeń i dziękuję Ci, żeś dla zbawienia naszego raczył tu zostawać. Witaj dobry Jezu, przedwiecznego Ojca Słowo, jasności chwały, źródło pobożności, zbawienie świata, Ofiaro święta! Witaj, o Jezu, ozdobo Ojca, Książę pokoju, furto niebieska, Chlebie żywy, Synu Dziewicy, przybytku Bóstwa. Wierzę mocno, że Ty, Boże mój, tu jesteś obecny; na mnie z tego Sakramentu spoglądasz i wszystkie skrytości serca mojego przenikasz. Wierzę, iż pod tą osobą chleba, nie tylko Ciało i Krew, ale też Bóstwo i człowieczeństwo Twoje są ukryte. I chociaż tego dobrze pojąć nie mogę, tak jednakże mocno w to wierzę, że jestem gotów za tę prawdę krew swoją przelać. Przed Tobą o Sakramencie Przenajświętszy, upadam z czcią największą! A wyśpiewując pienie chwały Twojej ze wszystkimi Aniołami i Archaniołami, z Tronami i Państwami, z Cherubinami i Serafinami, i ze wszystkimi pułkami Niebieskimi, serdecznie po stokroć tysięcy powtarzam: Niechaj będzie pochwalony Przenajświętszy Sakrament Ołtarza!*[81] Uwielbiając Najświętszy

[80] Jako argumenty przemawiające za wprowadzeniem święta Bożego Ciała, papież Urban IV w swojej bulli wymienił: rozwój pobożności eucharystycznej związany z objawieniami bł. Julianny z Liège, które dotyczyły konieczności ustanowienia specjalnego dnia ku czci Najświętszego Sakramentu, zadośćuczynienie za znieważenia oraz uczczenie pamiątki ustanowienia przez Jezusa Chrystusa sakramentu Eucharystii podczas ostatniej wieczerzy. Na święto Bożego Ciała papież wyznaczył czwartek po oktawie Trójcy Świętej, dlatego jest to podobnie jak data Wielkanocy tzw. święto ruchome. W Polsce Boże Ciało uczczono po raz pierwszy w 1320 roku w diecezji krakowskiej. W 1420 roku na synodzie gnieźnieńskim uznano uroczystość już za powszechną i obchodzoną we wszystkich kościołach w państwie. Od końca XV wieku w wielu diecezjach Europy wprowadzono uroczyste błogosławieństwo Najświętszego Sakramentu w trakcie sprawowanej Mszy św. W naszym kraju procesję Bożego Ciała łączono z procesją błagalną o odwrócenie nieszczęść, a zwyczaj ten przyjął się powszechnie w XV wieku i wszedł do liturgicznej księgi *Rytuału piotrkowskiego* z 1631 roku. Po Soborze Watykańskim II Konferencja Episkopatu Polski zmodyfikowała 17 lutego 1967 roku obrzędy procesji Bożego Ciała, wprowadzając w całej Polsce nowe modlitwy przy każdym z czterech ołtarzy oraz czytania Ewangelii, które tematycznie związane są z Eucharystią. Zob. Urban IV, *Transiturus de hoc mundo*, [w:] G. Ott, *Eucharisticum*, Regensburg, 1869, s. 207-209. Por. *Encyklopedia katolicka*, t. II, Lublin 1985, kol. 861-864.

[81] *Bóg moją miłością*, s. 40-42.

Sakrament, wołała też Gertruda: *O najbliższa Serca Ojcowskiego Istoto, przez wzajemną wdzięczność, jaką uwielbienia Twoje i hołdy łączą Ciebie z Trójcą Przenajświętszą, dziękuję Ci, żeś ustanowił ten nieoszacowany Sakrament, przez który ziemia z niebem jest pojednana i nieprzeliczonymi skarbami łask napełniona. Sławię, wychwalam i wielbię mądrą i łaskawą wszechmocność Twoją. Chwalę i pokłon oddaję wszechmocnej i łaskawej mądrości Twojej. Błogosławię i dziękuję wszechmocnej i mądrej łaskawości Twojej, Chryste Jezu, za to, że potrafiłeś, że umiałeś, że raczyłeś dla naszego zbawienia ustanowić ten najwspanialszy Sakrament. O jedyna i prawdziwa nadziejo duszy mojej, Chryste Jezu! Chwalę Ciebie z całego serca, Ciebie kocham, Ciebie czczę, Tobie pokłon oddaję i pokornie proszę, racz się teraz Bogu Ojcu za moje wielkie przewinienia ofiarować, jak się ofiarowałeś na krzyżu za winy i zbrodnie świata całego. O Chryste Jezu, słodka i jedyna miłości moja! Spojrzyj najłaskawszymi oczami miłosierdzia Twojego na mnie najniegodniejszego, który pokornie przed Tobą upadam na kolana, żebrząc odpuszczenia niezliczonych grzechów swoich. O kwiecie najszlachetniejszy, różdżko i latoroślo Jessego! Przez niewypowiedzianą miłość najsłodszego Serca Twojego zmiłuj się nade mną, i dla chwały Imienia Twojego przyjmij mnie do łaski Swojej świętej! Ojcze najukochańszy! Ofiaruję Ci najmilszego Syna Twojego na wiecznej chwały Twojej ofiarę i na zgładzenie grzechów naszych. Spojrzyj proszę, na twarz Chrystusa i wspomnij na to zbyt obfite zadośćuczynienie za grzechy nasze, gdy Syn Twój najmilszy za nie na krzyżu zawisł, a zmiłuj się nad nami! Amen*[82]. W ten sposób, poprzez jedną modlitwę, św. Gertruda wyraziła więcej niż całe traktaty teologiczne. Składając dziękczynienie za sakrament Eucharystii, uwielbiała wszystkie skatowane podczas męki członki Zbawiciela, prosząc przez Jego miłosierdzie o odpuszczenie grzechów. W Najświętszym Ciele i Krwi widziała mistyczka ukryte bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa, który uniżył się, aby wypełnić wolę Ojca i przynieść ludzkości odkupienie.

W modlitewniku zawierającym pisma św. Gertrudy i św. Mechtyldy znaleźć można również modlitwę, którą zalecano odmawiać po podniesieniu, aby jak najwłaściwiej oddać cześć i uwielbienie Bogu. Dlatego podczas każdej Eucharystii obie mistyczki starały się powtarzać słowa: *Najświętszy Ojcze, ponieważ Syn Twój Jednorodzony już prawdziwie na Ołtarzu świętym zostając, stał się całopaleniem i ofiarą za grzechy nasze, łączę się z tą miłością, z jaką On sam przedtem na krzyżu, a teraz na świętym ołtarzu się ofiaruje. Ofiaruję Ci najświętsze Ciało i Krew Jego, Człowieczeństwo i Bóstwo, cnoty i doskonałości, mękę i śmierć Jego przyłączam do tego skarbu nieprzebranego, a zarazem ofiaruję Ci wszystkie zasługi i dobre uczynki, łaski i przywileje Najświętszej Maryi Panny i wszystkich świętych; wszystkie także dobre uczynki ludzi pobożnych i cały skarbiec duchowy Kościoła świętego. Do tego dodaję jeszcze osobliwie to wszystko, cokolwiek*

[82] Tamże, s. 42-43.

ja, albo przyjaciele moi kiedykolwiek dobrego uczynili, lub też bolesnego ucierpieli dla Twojej chwały. Ofiarowanie moje łączę z tą, jak i ze wszystkimi w całym świecie odprawianymi Mszami św., składając je Tobie w ofierze Ojcze wieczny, przez ukochanego Syna Twego, w dzielności i mocy Ducha Świętego na Twoją największą chwałę i uwielbienie! Chcę tym sposobem uznać najwyższy majestat i panowanie Twoje, oraz dzięki Ci złożyć za wszystkie dobrodziejstwa, jakie kiedykolwiek wyświadczyłeś stworzeniom, jak też na zupełne zgładzenie wszelkich grzechów i zmazanie wszystkich krzywd wyrządzonych majestatowi Twemu najświętszemu. Po wtóre, ofiaruję Ci tej Mszy św. tajemnicę na pomnożenie pociech i chwały człowieczeństwa Pana naszego Jezusa Chrystusa, na uczczenie i uszanowanie wszystkich tajemnic życia i śmierci Jego, i na pomnożenie chwały i błogosławieństwa Panny Maryi, osobliwie patronów i świętych, których pamiątkę dziś Kościół św. obchodzi. Po trzecie, ofiaruję Ci tej Mszy św. tajemnicę, za siebie samego, nędznego grzesznika i za wszystkich swoich, tak według ducha, jak i według ciała, za wszystkich przyjaciół (mianowicie n. n.) i za wszystkich wiernych chrześcijan tak żywych, jak i umarłych (mianowicie n. n.), prosząc pokornie, żebyś Ją przyjąć raczył, jako godne dziękczynienie, za wszystkie dobra tak ciału, jak i duszy świadczone, na uproszenie łask nam potrzebnych; na uchronienie się od wszelkiego złego, duchowego i cielesnego, które by zbawieniu naszemu szkodzić mogło; a na koniec, na najdoskonalsze zadośćuczynienie i wypłatę za grzechy, na ich odpuszczenie także za wszystkie niedbalstwa nasze. W tej to intencji ofiaruję Ci nieskończoną radość jaką Ci, Syn Twój, a Bóg nasz, sprawił synowską swoją uległością, oraz wszystkie zadośćuczynienia za winy nasze. Przez Niego, z Nim i w Nim, niech Ci będzie Bogu Ojcu Wszechmogącemu, w jedności Ducha Świętego, wszelka cześć i chwała przez wszystkie wieki wieków. Amen[83].

Podobnie jak w modlitwie odmawianej podczas podniesienia, tak i przy zbliżającej się do chorych agonii, mistyczka odwoływała się do tajemnic życia i śmierci, których rozwiązanie nastąpiło podczas ofiary krzyżowej. Za jedno z najbardziej poruszających i wstrząsających zarazem można uznać przesłanie św. Gertrudy zawarte w *Pozdrowieniu wszystkich członków Chrystusowych,* które polecane przez nią było do odczytania osobie umierającej. Napisano w nim: *Pozdrawiam was rozkoszne członki Pana mojego Jezusa Chrystusa, dla zbawienia naszego różnymi sposobami męczone! Pozdrawiam Cię głowo, godna czci, za nas cierniem ukoronowana i trzciną uderzona!*

Pozdrawiam Cię, twarzy Przenajświętsza, za nas opluwana i spoliczkowana! Pozdrawiam was, oczy najukochańsze Zbawiciela, za nas łzami oblane. Pozdrawiam was usta najsłodsze, za nas żółcią i octem napojone! Pozdrawiam was uszy najszlachetniejsze, szyderstwami i bluźnierstwami za nas zelżone! Pozdrawiam cię szyjo Królewska, za nas zbita, ramiona przenajświętsze, za nas ubiczowane!

---

[83] Tamże, s. 32-35. Por. Gertruda z Helfty, *Zwiastun*, IV, 19.

Pozdrawiam was, dłonie i ręce przenajświętsze, za nas na krzyżu rozciągnięte! Pozdrawiam was, piersi Boskie, za nas zbite i udręczone! Pozdrawiam was, kolana przezacne, za nas dla modlitwy ugięte, przy męce wykrzywione! Pozdrawiam was, nogi czcigodne, za nas gwoździami przybite! Pozdrawiam was, nogi czcigodne, za nas gwoździami przybite! Pozdrawiam cię, rano boku przenajświętszego, dla nas włócznią otworzona! Pozdrawiam Cię, Ciało Jezusowe za nas na krzyżu zawieszone, zmęczone, umarłe i pogrzebane! Pozdrawiam cię, Serce najsłodsze, skarbnico Trójcy Przenajświętszej za nas na krzyżu gwałtem otworzone! Pozdrawiam Cię trzykroć, święta duszo Jezusa Chrystusa, aż do śmierci smutkiem napełniona! Pozdrawiam Cię Krwi najsłodsza, z ran Chrystusa obficie wylana! Pozdrawiam was, rany czcigodne Zbawiciela, zadatku miłości, ceno naszego odkupienia, niegdyś w męce okrutnej Jezusowi zadane, teraz błyszczące w niebie jako gwiazdy jaśniejące. Zapisz mnie dobry Jezu, do tej księgi bólów i ran swoich, ukryj mnie w tym świętym schronieniu przed czartem kusicielem; a przez zasługi i rany członków Twoich, racz dać duszy mojej przy wyjściu z ciała ową niewinność, którą przez mękę wszystkich członków swoich Przenajświętszych razem i każdego z osobna, wysłużyłeś Kościołowi Twojemu. Amen[84].

W ten sposób te poruszające i poetycko piękne modlitwy wzrastały wraz z dojrzewaniem duchowym mistyczki z klasztoru w Helfcie. W swojej wymowie obejmują one całe życie ludzkie, od narodzin do śmierci, stanowiąc niewątpliwie wzmocnienie i ubogacenie duchowego wymiaru oraz wymowy sakramentów świętych.

*

Według św. Gertrudy Wielkiej wszystkie sakramenty budują Kościół – mistyczne ciało Chrystusa, budując i umacniając duszę poszczególnego człowieka. Największy wpływ na to święte dzieło mają sakramenty chrztu i eucharystii, którym mistyczka poświęciła w swoich pismach najwięcej miejsca. Ważną rolę, ze względu na swoją ożywczą i uzdrowicielską dla duszy moc, odgrywa również sakrament pokuty, który pozwala dostąpić oczyszczenia i wprowadzić ducha w stan wyciszenia i spokoju. Warto zauważyć przy tym, że w sakramentologii św. Gertrudy pojawiły się też intuicje wskazujące na możliwość dostąpienia łaski, kiedy z różnych względów brak kapłana zdolnego do sprawowania sakramentów Eucharystii i pokuty. Wówczas, jak według Gertrudy w jednym z objawień powiedział jej Oblubieniec, obdarowuje On swoim szczególnym błogosławieństwem tych, którzy tego bardzo pragną, co współcześnie można odnieść do tzw. komunii duchowej. Według św. Gertrudy błogosławieństwo to dotyczy również sakramentu pokuty. W pismach mistyczki z Helfty sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia i uzdrowienia uzupełniają się i ubogacają człowieka, by jeszcze

---

[84] *Bóg moją miłością*, s. 130-132.

pełniej wspierać go w ziemskim pielgrzymowaniu na chwałę Serca Zbawiciela, któremu św. Gertruda zawierzyła swoje doczesne życie i swoją śmierć.

RÉSUMÉ

Le monastère cistercien, fondé près du château de Mansfeld en 1229 et transféré en 1258 à Helfta, fut aux XIIIe et XIVe siècle un centre religieux important de la mystique féminine en Europe. Le rayonnement mystique du monastère de Helfta est incarné par les quatre femmes saintes que sont Gertrude et Mechthild de Hackeborn, Mechthild von Magdeburg et Gertrude la Grande, qui est la seule sainte allemande qu'on appelle aussi „la Grande".

Gertrude la Grande, bien connue pour son célèbre ouvrage *Le héraut de l'Amour divin* et *Exercices* naquit en 1256. Elle y exalte avant tout l'humanité de Jésus, elle y développe la devotion à l'eucharistie et au Sacré-Coeur. Ces livres sont fruit d'une contemplation de liturgie est tout entire consacré au Verbe incarné, sauveur et médiateur entre Dieu et l'homme, qui n'a jamais cassé de répandre son amour sur la terre. Mechtilde y exalte avant tout l'humanité de Jésus, elle y développe la devotion à l'eucharistie et de Sacré-Coeur car tout vient de Dieu par le Coeur du Fils incarné et tout y remonte par la meme voie.

Comme il a été demontré dans la thèse, Sainte Gertrude appercoit l'action de Saint Esprit construisant le Corps Mistique de Christ non seulement dans les saints sacrements (baptême, confirmation, eucharistie, réconciliation, onction des malades) mais aussi dans de nombreuses pratiques religieuses comprenant différentes formes de piété et de prière. Il arrivait à la mistique de composer elle-même ses propres prières à la glorie du Sauveur, de la Vierge Marie et des Saints. Cette pratique, au fur et a mesuré que le temps passait, devenait de plus en plus connue parmis les fidèles qui prenaient connaissance de l'oeuvre de Sainte Gertrude, la preuve en sont les prières composées par eux, réunnis dans un livre de prière par Martin de Cochem.

Tendue vers la communion sans fin, elle conclut sa vie terrestre le 17 novembre 1301 ou 1302 à l'âge d'environ 46 ans.

Mots clés

Gertrude la Grande, monastère d' Helfta, XIII-e siècle, mystique allemande, Sacré-Coeur,
les sacrements d'initiation – baptême, confirmation, eucharistie,
les sacrements de guérison – réconciliation, onction des malades

SUMMARY

Saint Gertrude the Great (1256-1302) was a Saxon Christian saint. She died in the monastery of Helfta. As a young girl, she joined the Benedictine monastery at Helfta, under the direction of its abbess, Gertrude of Hackeborn. She is sometimes confused with her abbess, which is why she is often incorrectly depicted in art holding a crosier. She later experienced a conversion to God and began to strive for perfection in her religious life, turning her scholarly talents to scripture and theology. Many of the writings of St. Gertrude have unfortunately perished. Those now extant are: The *Legatus Divinae Pietatis*, the *Exercises of St. Gertrude* and the *Liber Specialis Gratiae* of St. Mechtilde.

The *Exercises*, which are seven in number, embrace the work of the reception of baptismal grace to the preparation for death. Her glowing language deeply impregnated with the liturgy and scriptures exalts the soul imperceptibly to the heights of contemplation. St. Gertrude the Great had

a very special devotion for the Sacred Heart. St. Gertrude taught that Jesus has given us the gift of His Sacred Heart so that, when suffering, we can seek our refuge and our consolation there.

The characteristic trait of St. Gertrude's piety is her devotion to the Sacred Heart, the symbol of that immense charity which urged the Word to take flesh, to institute the Holy Eucharist, to take on Himself our sins, and, dying on the Cross, to offer Himself as a victim and a sacrifice to the Eternal Father.

Key words

Gertrude the Great (or Saint Gertrude of Helfta), mysticism, Holy Eucharist, Baptism, Confirmation, Penance, Anointing of the Sick, kloster Helfta, Sacred Heart

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 26, 2012

ALEKSANDRA BOBROWSKA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Filologii Polskiej

Autoidentyfikacja i doświadczenie ciała w *Autobiografii mistycznej* Marianny Marchockiej

Self-Identification and Experience of the Body in the *Mystical Autobiography* of Marianna Marchocka

Autobiografia mistyczna jako zabytek literatury konfesyjnej od lat budzi zainteresowanie badaczy. Jako pierwszy zwrócił na nią uwagę św. Rafał Kalinowski, który w XIX wieku rozpoczął starania o otwarcie procesu beatyfikacyjnego autorki. *Autobiografia* została jednak wydana dopiero w 1939 roku przez Karola Górskiego*. Powstaje coraz więcej poświęconych jej rozpraw (by wymienić prace autorstwa m.in. Janusza Golińskiego[1], Wojciecha Grupińskiego[2] czy Katarzyny Kaczor-Scheitler[3]). O Mariannie Marchockiej sporo piszą również badaczki zajmujące się pisarstwem zakonnic: Halina Popławska[4], Karolina Targosz[5], Małgorzata Borkowska[6]. W 2010 roku ukazało się nowe wydanie *Autobiografii* opracowane przez Czesława Gila[7].

* *Autobiografia mistyczna M. Teresy od Jezusa, Karm. Bosej (Anny Marii Marchockiej) 1603--1652*, wyd. Karol Górski, Poznań 1939, „Pisarze Ascetyczno-Mistyczni Polski", t. II. Toż: reprint, Poznań 2009, z posłowiem Feliksa Lenorta (*Marianny Marchockiej „Autobiografia mistyczna" po siedemdziesięciu latach*).

[1] J. Goliński, *Mistyka i łaska. Życie wewnętrzne Marianny Marchockiej w świetle „Żywota"*, [w:] *Pisarki polskie epok dawnych*, red. K. Stasiewicz, Olsztyn 1998.

[2] W. Grupiński, *Wewnątrz. Rzecz o „Autobiografii mistycznej" Marianny Marchockiej*, Warszawa 2005; tenże, *Autobiografia mistyczna Marianny Marchockiej jako kłopot i dar dla teologa*, „Poznańskie Studia Teologiczne" XXIV (2010), s. 191-213.

[3] K. Kaczor-Scheitler, *Mistycyzm hiszpański w piśmiennictwie polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku*, Łódź 2005.

[4] H. Popławska, *Żywoty i autobiografie w rękopiśmiennych zbiorach Biblioteki Karmelitanek Bosych na Wesołej w Krakowie*, [w:] *Staropolska kultura rękopisu*, red. H. Dziechcińska, Warszawa 1990.

[5] K. Targosz, *Piórem zakonnicy. Kronikarki w Polsce XVII w. o swoich zakonach i swoich czasach*, Kraków 2002.

[6] M. Borkowska, *Panny siostry w świecie sarmackim*, Warszawa 2002.

[7] Teresa od Jezusa (Marianna Marchocka), *Autobiografia mistyczna i inne pisma*, oprac. C. Gil, Kraków 2010.

Badacze zazwyczaj dogłębnie analizują strukturę dzieła, jego miejsce w historii literatury i tradycji mistycznej. Przyjmując perspektywę literaturoznawczą i teologiczną, akcentują w swoich badaniach obecny w utworze autobiografizm i przedstawiony w nim model duchowości. Takie ujęcie usuwa jednak w cień fakt, że *Autobiografię* odczytywać można także jako rzeczowe i obiektywne studium doświadczenia kobiecego ciała i jego miejsca w życiu duchowym. Brakuje prac ukazujących cielesność jako nieodłączny element przeżycia mistycznego. W swych interpretacjach badacze pomijają problem autentyczności opisywanych przez Marchocką zjawisk, przypisują je wyszczególnionym przez teologów rodzajom modlitwy, nie dociekając nawet ich podstawowych związków z psychiką i fizycznością zakonnicy.

Dlatego niniejszy artykuł jest próbą podjęcia tych wzmiankowanych zaledwie dotąd kwestii, zbadania duchowych i cielesnych przejawów mistycznego przeżywania przez karmelitankę relacji z Bogiem. Punktem wyjścia do rozważań nad utworem stanie się jego geneza, znaczenie, jakie dla samej Marchockiej miało pisanie, oraz warsztat pisarski autorki. Tego rodzaju wprowadzenie pozwala rzucić światło na osobowość autorki i jej stosunek do własnego dzieła, które odgrywają istotną rolę w przypadku analizy opisanych w *Autobiografii* uniesień mistycznych podjętej ze szczególnym uwzględnieniem psychiki i duchowości zakonnicy oraz towarzyszących ekstazom niezwykłych doświadczeń ciała. Zainteresowanie bowiem budzić może nie tylko więź między fizycznością i duchowością karmelitanki a jej przeżyciami wewnętrznymi i relacją z Bogiem, ale też jej wyrażony literacko stosunek do własnej psychiki i ciała. *Bo wszytko pragnienie moje w tym pisaniu jest wylać jako przed Bogiem jak najaśniej duszę moję*[8]

Badacze zgodnie twierdzą, że *Autobiografia* Marianny Marchockiej jest wyjątkowym zjawiskiem na tle XVII-wiecznej literatury polskiej, a w szczególności polskiej literatury mistycznej. Karol Górski, wydawca *Autobiografii*, sugeruje wręcz, że literatura światowa zna jedynie kilkanaście dzieł tej rangi[9]. O wartości utworu stanowi według niego nie tylko głębia mistycznych przeżyć autorki, ale także prostota i trafność, z jaką opisała ona swoje doświadczenia. Nie wszyscy podzielają ten pogląd. Zarzuca się Marchockiej brak oczytania i należytego wykształcenia, przejawiające się w nieporadności stylu i błędach ortograficznych[10], co zresztą zauważył sam Górski[11]. Podobne spostrzeżenia poczynili np. Janusz

[8] Tamże, s. 212. Kolejne cytaty z *Autobiografii* oznaczane będą skrótem *AM* i numerem strony podanymi w nawiasie. Tekst najnowszego wydania, z którego pochodzą wszystkie cytaty, oparty jest na transkrypcji dokonanej przez Karola Górskiego, z zachowaniem form staropolskich i uwspółcześnieniem pisowni wielkich i małych liter oraz interpunkcji.

[9] K. Górski, *Wstęp*, [w:] *Autobiografia mistyczna m. Teresy od Jezusa, karm. bosej (Anny Marii Marchockiej)*, *1603-1652*, wyd. tenże, Poznań 1939, s. 7.

[10] O których wnioskować można z nielicznych zachowanych fragmentów własnoręcznych zapisków autorki.

[11] Tenże, s. 28. Z tekstu *Autobiografii* wynika, że do lektur Marchockiej należało przede

Goliński, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Małgorzata Borkowska. Ta ostatnia niedostatki stylu *Autobiografii* tłumaczy także niewydolnością języka polskiego, zwłaszcza w zakresie terminologii i sposobów obrazowania[12]. Niemniej jednak *Autobiografia* zajmuje ważne miejsce w literaturze doby staropolskiej, jeśli nie ze względu na walory literackie, to z pewnością jako nowe zjawisko społeczno-kulturowe. Jest świadectwem wkraczania kobiecości w sferę *sacrum*, w dziedzinę poznania tego, co niepojęte dla ludzkiego rozumu, gdzie kobieta występuje jako podmiot i, co więcej, pozostawia pisemny przekaz najgłębszych osobistych przeżyć. Małgorzata Borkowska określa dzieło Marchockiej jako *pierwszą i na kilka jeszcze wieków jedyną próbę oddania w języku polskim bezpośredniego przeżycia Boga*[13]. Warto więc przyjrzeć się okolicznościom, jakie towarzyszyły powstawaniu tak szczególnego utworu.

Jean-Noël Vuarnet, analizując różne przypadki kobiecych ekstaz na przestrzeni wieków, pisze: *Przeżyty aż po krańce przez niektóre kobiety ów raptus*[14] *i jego pisemne odtworzenie, poszukiwanie i opis „modlitewnych stanów" i „nadzwyczajnych łask", umożliwiły od czasów średniowiecza rozkwit osobliwych gatunków – rozmownych kwiatów kobiecości, gdzie indziej zmuszanych do milczenia*[15]. Autobiograficzne zapiski zakonnic byłyby wobec tego przełamaniem pewnego tabu, możliwością wyrażenia własnych emocji i zaistnienia na scenie literackiej w charakterze pełnoprawnej autorki[16]. Należy bowiem pamiętać, że wiek XVII daleki był jeszcze od przyznania kobietom prawa do swobodnej wypowiedzi, a tym bardziej do publikowania swojej twórczości. Względną swobodę zapewniały zakony, w których płeć piękna mogła bez przeszkód rozwijać się nie tylko duchowo, ale też intelektualnie, przy czym twórczość literacka jest tu wyłącznie jedną z możliwych dróg samorealizacji. Pisarstwo zakonne zwykło się nie bez przyczyny kojarzyć przede wszystkim z zakonem karmelitanek bosych. Odznaczające się szczególną pobożnością i talentem literackim mniszki zobowiązane były przez przełożonych do spisywania wzorem św. Teresy własnych do-

---

wszystkim Pismo Święte i żywoty świętych, podczas pobytu w zakonie także pisma św. Teresy z Ávila i św. Jana od Krzyża.

[12] M. Borkowska, *Panny siostry*, s. 178.

[13] Tamże. Nie znaczy to, że Teresa od Jezusa Marchocka jest jedyną wybitną kobiecą postacią ówczesnego życia zakonnego. Spośród karmelitanek opinią świętości cieszyły się także Anna od Jezusa, czyli Jadwiga Stobieńska, oraz Barbara od Najświętszego Sakramentu, czyli Teofila z Kretkowskich Zadzikowa. Obie były autorkami autobiografii, które zachowały się jednak jedynie we fragmentach.

[14] Mirosława Hanusiewicz podaje jako polski odpowiednik słowo „zachwycenie" i tłumaczy je jako odmianę ekstazy cechującą się gwałtownością i krótkotrwałością. Zob. M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1998, s. 294.

[15] J.-N. Vuarnet, *Ekstazy kobiece*, tłum. K. Matuszewski, Gdańsk 2003, s. 12.

[16] Znane są przecież postacie mistyczek, które czynnie zaangażowały się w reformę Kościoła i brały aktywny udział w życiu politycznym Europy, jak choćby św. Katarzyna ze Sieny czy św. Teresa z Ávila.

świadczeń[17]. Zachodzi tu zatem rozbieżność między faktyczną potrzebą samorealizacji twórczej a działaniem wymuszonym odgórnym nakazem. Same zakonnice odbierały nieraz obowiązek pisania jako uciążliwy. Jak pisze Karolina Targosz, *mimo ciekawości otoczenia siostrzanego oraz ludzi z zewnątrz, starały się one ukrywać naturę swych doznań*, tak że autobiografie są jedynym odzwierciedleniem ich przeżyć[18].

Autobiografia mistyczna matki Teresy od Jezusa Marchockiej jest jednym z takich dzieł pisanych w duchu posłuszeństwa. Już w pierwszym rozdziale autorka daje wyraz swej niechęci do pisania: *A to zaczynam to pisanie* […], *nie mogąc dalej odkładać tego aktu posłuszeństwa, przyciśnioną nim będąc do tego. Bo zeznawam złość moję, i niedoskonałość w tej cnocie, że poddaństwo na przełożeństwo, a nad ten akt nie było mi nic cięższego w posłuszeństwie w duchu i w naturze, a sama nie wiem czemu, bo toż wszytko powiedziałabym waszej miłości, co napiszę i zna już wm. dosyć i prawie, wszytkie grzechy moje. A to się pokazuje złość i niedoskonałość moja tym czuciem trudności, ale wola dla samej wolej Boży aktu podaje się powolnie* (AM, s. 37).

Zwrot do spowiednika przybiera wręcz formę skargi lub usprawiedliwienia – po co pisać, skoro można wszystko opowiedzieć podczas spowiedzi? Zakonnica nie ma jednak zamiaru uciekać od obowiązku. Motywacją do jego podjęcia jest dla niej wzgląd na posłuszeństwo spowiednikowi i przeświadczenie, że wola przełożonych zgodna jest z wolą Bożą, której autorka nie chce uchybić. *Niezmiernie mnie to zastraszyło i sturbowało, nie mogąc sama pojąć, co to czynić, a mając takie obowiązanie posłuszeństwem, które mi jako niedoskonałej barzo trudne a przykre się stało. I miałam w nim wielką trudność w sobie z wielu przyczyn, żem ja sobie tego nie ważyła i trudno w pamięci mieć mogła, i czasu do pisania w takich zatrudnieniach nie miała, i więcej, niżem sama pojąć mogła, stawiła mi się trudność wielka, a ciężkie posłuszeństwo, prawie z mojej zwykłej złości.* […] *Uczynieł mnie wm. potym wolną od tego ślubu, żebym nic skrupułu w tym nie miała. Ale żadnym sposobem nie mogłam być w tym wolna na sumnieniu i w duszy, ani nic zataić i nie chcieć co w duszy mojej, żeby wm. nie miał wiedzieć, ile ze mnie jest* (AM, s. 260-262).

Toteż zakonnica podejmuje trud spisywania dziejów swojego życia, z tym jednakże zastrzeżeniem, że spowiednik zatrzyma treść wyznań w tajemnicy, a rękopis spali (co zresztą uczynił, ale po uprzednim sporządzeniu kopii). Oba-

---

[17] Problem pisarstwa zakonnego omawia szerzej M. Borkowska. Zauważa jednak, że nie we wszystkich zakonach żeńskich obowiązywał podobny stosunek do twórczości, co w zakonie karmelitańskim. Warto tu wspomnieć o łęczyckim klasztorze norbertanek, który po wizytacji opata otrzymał następujące upomnienie: *A iż Bóg wszechmogący białej głowie nie pióro, ale igłę do robót ręcznych przeznaczył,* […] *surowo wszystkim pannom kałamarza i papieru zabraniamy*. Zob. M. Borkowska, *Panny siostry*, s. 179.

[18] K. Targosz, *Piórem zakonnicy*, s. 120.

wy związane z dochowaniem tajemnicy spowiedzi świadczą o tym, jak wielką wagę przywiązywała autorka do swojej pracy. Jej autobiografia przypomina formą wyznanie grzechów w czasie sakramentu pokuty – są tu zwroty do spowiednika, akcentowanie własnej grzeszności i słabości, szczery opis stanu duszy i przeżyć wewnętrznych[19]. Trudno jednak rozróżnić, czy konfesyjny charakter zapisków Marchockiej wynikał istotnie z pragnienia uczynienia rozrachunku, wobec czego *Autobiografia* miałaby zastąpić tzw. spowiedź generalną, czy też w zamyśle spowiednika miała ona stanowić swego rodzaju pamiętnik, zaś przesadna samokrytyka miała swe źródło wyłącznie w nazbyt skrupulatnej naturze penitentki[20]. Niezależnie od motywacji, jaka nią kierowała, dzięki swojej szczerości stworzyła Teresa od Jezusa dzieło wyjątkowe, bo przesiąknięte prostotą i autentyzmem. Janusz Goliński pisze: *Autorka* […] *nie mogła, nie chciała i nie planowała stworzyć dzieła dedykowanego potomności, daleka bowiem była od przeświadczenia o wyjątkowości swojego życia, o jego wartości godnej podniesienia do rangi przykładu*[21].

Intymność towarzysząca pisaniu wyznań pozwala autorce odkryć swoje wnętrze, zgłębić sens duchowych przeżyć, opowiedzieć o doświadczeniu spotkania z Bogiem. W *Autobiografii* szczególnie uwidacznia się pierwsze w historii literatury polskiej introspektywne podejście do kobiecej natury, w którym autorka z pełną świadomością analizuje psychologiczne prawa rządzące jej duszą. Pisanie *Autobiografii* było również dla zakonnicy okazją do dalszego rozwoju duchowego. Stanowi zapis kształtowania postawy wzajemności, otwierania się człowieka na możliwość dialogu z Bogiem. Jej pisanie miało przynieść duszy pożytek poprzez skłonienie do rozpamiętywania Bożej dobroci i odnowienia więzi ze Stwórcą, było więc swego rodzaju ćwiczeniem duchowym.

---

[19] O sakramencie spowiedzi i roli, jaką odgrywał na przestrzeni wieków, pisze Jean Delumeau w książce *Wyznanie i przebaczenie*, jego praca dotyczy jednak sakramentu pokuty świeckich, brak w niej natomiast analizy kierownictwa duchowego osób zakonnych. Niemniej jednak jego koncepcja spowiedzi jako „duchowego położnictwa" wydaje się trafna także w odniesieniu do funkcji spowiedników zakonnych. Zob. J. Delumeau, *Wyznanie i przebaczenie*. *Historia spowiedzi*, tłum. M. Ochab, Gdańsk 1997.

[20] Z tekstu wynika, że sama autorka postrzegała swoje zapiski jako spowiedź: *Tak piszę, jakom już zaczęła, jako w spowiedzi i pod rozgrzeszenie poddaję, a proszę dla miłości Boży, żeby było w taki tajemnicy* (*AM*, s. 118). Skoro jednak spowiednik zdecydował się opublikować *Autobiografię*, uznać musiał, że nie naruszy tajemnicy spowiedzi, wobec tego wyznania nie miałyby charakteru sakramentu. Konfesyjność zapisków Marchockiej można także powiązać z nurtem zapoczątkowanym przez *Wyznania* św. Augustyna – wtedy jej opowieść, rozpatrywana jako historia grzechu i nawrócenia, wymaga przedstawienia siebie w jak najgorszym świetle, by tym samym całą zasługę oddać Bogu. Ten typ literatury nastawiony jest jednak na działanie dydaktyczne, ma zachęcać czytelnika do przemiany i uświadamiać mu miłość Boga, zaś pisma Marchockiej nie były (przynajmniej w zamyśle autorki) przeznaczone dla szerszego grona odbiorców.

[21] J. Goliński, *Mistyka i łaska*, s. 61.

Na uwagę zasługuje przynależność gatunkowa *Autobiografii*, a raczej trudność, jaką stanowi przyporządkowanie jej do konkretnego gatunku literackiego. Wojciech Grupiński poświęcił temu zagadnieniu cały rozdział swej monografii, umieszczając zapiski zakonnicy na granicy nurtów: autobiografii duchowej, *confessiones* oraz terezjańskiej autobiografii mistycznej[22]. Jednak *Autobiografia* Marchockiej realizuje także postulaty sformułowane w definicji gatunkowej zaproponowanej przez Philippe'a Lejeuna, zgodnie z którą autobiografia to *retrospektywna opowieść prozą, gdzie rzeczywista osoba przedstawia swoje życie, akcentując swoje jednostkowe losy, a zwłaszcza dzieje swej osobowości*[23]. Pisma Marchockiej spełniają wszystkie warunki zawarte w powyższej definicji. Autor dzieła jest tożsamy z narratorem, a ten z kolei – z głównym bohaterem. Narracja ujęta jest w formę prozatorskiej opowieści, której tematem są losy jednostki, przede wszystkim historia rozwoju osobowego. W *Autobiografii* dostrzec można także ślady Lejeune'owskiego paktu referencjalnego[24]. Konfesyjny charakter zapisków i zapewnienia o szczerości *jako w spowiedzi* świadczą o (nieujętym wprost) zobowiązaniu pisania prawdy, przy czym nie chodzi tu o autentyczność wydarzeń, ale o rzetelne przekazanie wspomnień i odczuć piszącego.

Wypada jeszcze poświęcić chwilę uwagi warsztatowi pisarskiemu Marchockiej. Nie sposób pominąć w tym miejscu uderzającego podobieństwa, jakie nasuwa się w zetknięciu *Autobiografii* Marchockiej z *Księgą życia*, dziełem mistrzyni i reformatorki zakonu karmelitańskiego, św. Teresy z Ávila[25]. Zbieżności jest tak wiele, że mogą one stanowić materiał na osobną pracę, dlatego zostaną tu wymienione jedynie pokrótce. Wspólnych cech doszukać się można w budowie utworów, biografii autorek oraz głównych cechach życia duchowego. Zachodzą jednakże między nimi znaczne różnice na płaszczyźnie stylistycznej. *Księga życia* przesiąknięta jest topiką erotyczną, zaczerpniętą, jak twierdzi Denis de Rougemont, z romansów rycerskich[26]. Brakuje tego u Marchockiej – jej zapiski cechuje powściągliwość, pewien dystans wynikający nie z braku uczuć, ale

---

[22] Zob. W. Grupiński, *Wewnątrz*, s. 10-23.

[23] Zob. P. Lejeune, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, tłum. W. Grajewski, S. Jaworski, A. Labuda, Kraków 2007², s. 22. Mimo że autor ograniczył zakres swoich badań do utworów z ostatnich dwóch wieków, zastrzegł, że niektóre utwory dawniejsze także mogą wpisywać się w opracowany przez niego schemat. Dlatego ustalenia Lejeuna posłużą tu zbadaniu przynależności gatunkowej pism Marianny Marchockiej.

[24] Por. tamże, s. 47.

[25] Teresa od Jezusa, *Księga mojego życia*, tłum. D. Wandzioch, oprac. T. Álvarez, D. Wandzioch, Poznań 2008.

[26] Zob. D. de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, tłum. L. Eustachiewicz, Warszawa 1999², s. 124-128. Badacz wskazuje analogie między literaturą mistyczną XVI wieku a stylem średniowiecznych romansów rycerskich, przytaczając odpowiednie zwroty i wyrażenia („umrzeć z nieumierania", „grot miłości", symbolika „zamków", „walka z miłością, z której trzeba wyjść pokonanym").

z pokory wobec Wszechmogącego, z poczucia własnej małości. Warszawska Teresa[27] zwraca się do Stwórcy zawsze słowami: „Panie mój", „Boże mój", podkreślając tym bliskość relacji, lecz unikając zbytniej poufałości[28]. W pozycji Oblubienicy stawiają ją zazwyczaj badacze, nigdy zaś ona sama.

Znamienna dla stylu Marchockiej zwięzłość i prostota wypowiedzi może wynikać zarówno ze wspomnianego już niedostatecznego wykształcenia, jak i ze skrupulatnej osobowości autorki. Krótkość i wyrazistość mogą wynikać z nakazu spowiednika lub z natłoku obowiązków ograniczających czas przeznaczony na pisanie[29]. Badacze tacy, jak Karol Górski i Jerzy Wiesław Gogola[30], w ubóstwie formy niebezpodstawnie dostrzegali znak „wymownej nieokazałości". Jedną z jej cech jest nieobrazowość opisu widzeń. Kiedy karmelitanka wspomina o modlitwie „przez imaginacją wyraźną", pisze: *Raz, mając modlitwę o piekle, wyimaginowało mi się miejsce jedno straszne rzetelnie w piekle z takim natchnieniem, „żeś to miejsce sobie zasłużyła, i byłabyś w nim, kiedy by cię był Bóg z świata nie wyrwał, ale jeszcze i teraz bój się, jeślibyś tu źle żyła". Tak było wyraźne obaczenie onego miejsca, że go i teraz pamiętać mogę* (AM, s. 80). I w innym miejscu: *Rozumiem, że to było w imaginacyjej. Wyraził mi się majestat barzo piękny, w nim Panna Naświętsza w wielkiej piękności, oddająca od nas onymi słowy, któreśmy śpiewały, prośby nasze* […]. *Tym sposobem przez imaginacyją nie wiele mi się trafiało i wszytkiego nie pamiętam, więcej przez rozum i słowa te wnętrzne, czego ja nie rozumiała, co to za sposób, tylko za jakie natchnienia Pańskie* (AM, s. 136).

Na pierwszy rzut oka widać, że dane zakonnicy objawienia mają charakter obrazowy[31]. Autorka pomija jednak opis scenerii, sytuacji i postaci. Skupia się

---

[27] Nazywana tak ze względu na przyjęte po profesji imię oraz miasto, w którym spędziła ostatnie lata swego życia. Przydomek ten odzwierciedla także szacunek, jakim otaczana była Marchocka, sugeruje bowiem jej podobieństwo do św. Teresy z Ávila, a zarazem podkreśla polskość zakonnicy.

[28] Mirosława Hanusiewicz próbuje uzasadnić brak topiki erotycznej posłuszeństwem zaleceniom spowiednika: *Być może postulat wiernego odtworzenia przeżyć wewnętrznych, sformułowany przez kierownika duchowego, na którego plecenie Marchocka spisywała swoją autobiografię, powstrzymuje autorkę przed zaangażowaniem mistycznej topiki, którą znać mogła choćby z pism św. Teresy: żywej śmierci, strzał i ogni miłości*. Zob. M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe*, s. 302.

[29] Zob. W. Grupiński, *Wewnątrz*, s. 105.

[30] Zob. K. Górski, *Wstęp*, s. 29-30; J.W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej, karmelitanki bosej, 1603-1652. Studium z duchowości karmelitańskiej*, Kraków 1995, s. 55-59.

[31] Nie sposób nie zauważyć tu podobieństwa do techniki Ignacjańskich ćwiczeń duchowych polegających na samodzielnej medytacji, w którą zaangażowane są wyobraźnia, rozum i wola człowieka. Oto przykładowe wprowadzenie do ćwiczenia I: *Polega na wyobrażeniu sobie miejsca. Trzeba tutaj zwrócić uwagę na to, że podczas kontemplacji lub rozmyślania o przedmiocie widzialnym, takim jak kontemplowanie Chrystusa, naszego Pana, który jest widzialny, wyobrażenie miejsca będzie na tym polegało, że okiem wyobraźni ujrzę miejsce materialne, w którym się znajduje to, co chcę kontemplować.* […] *Jeżeli przedmiot kontemplacji lub rozmyślania jest niewidzialny – tak jak*

przede wszystkim na swoich wrażeniach i emocjach. Wizja piekła budzi trwogę, jest straszna. Natomiast Matka Boska jawi się jako wcielenie piękna i całe Jej otoczenie jest tym pięknem przeniknięte. Zakonnica najwięcej uwagi poświęca zatem nie obrazom, które ujrzała, lecz reakcjom, jakie w niej wywołały. W przeżyciach mistycznych istotna była dla Marchockiej przede wszystkim skierowana do niej nauka i to, jakie znaczenie miała ona dla jej życia wewnętrznego, jej relacji z Bogiem. Wyznania miały przedstawiać rozwój duchowy mistyczki, dlatego autorka dokonuje selekcji materiału, pisze tylko o rzeczach ważnych. Bardziej ufa słowom, które Bóg kierował do niej w duszy, i poznaniu rozumowemu niż obrazom ukazywanym jej w wyobraźni. Ostatecznie nie kieruje nią pospolita ciekawość i nie interesuje jej wygląd zaświatów, gdyż jak pisze Wojciech Grupiński, *zakonnica nie tyle obawia się „piekła" lub marzy o „niebie", ile pragnie zawsze i wszędzie pozostawać przy swoim Oblubieńcu. W tym też sensie na pierwszym planie osobistej eschatologii Marianny znajdowałaby się alternatywa „być z Bogiem, czy być bez Boga" – nie zaś wybór między „miejscami" infernalnego cierpienia, niebiańskiej szczęśliwości albo ekspiacyjnego oczekiwania*[32].

Jednocześnie niektóre ustępy *Autobiografii*, głównie poświęcone rozważaniom Męki Pańskiej, napisane zostały językiem obrazowym i zmysłowym[33]. Dla zobrazowania barokowych elementów stylu warto przytoczyć fragment wyznań opisujący silne doznania narratorki: *w jakiej męce, bólu leżał*[34] *Chrystus Pan na krzyżu. W ciele najmniejszej cząsteczki całości nie było, żyły wszytkie potargane, krew wszytka wysączona, zewsząd nienawiść, bluźnierstwa, z matki, z przyjaciół przytomności żal, boleść. To to tak w onej przytomności swojej Pan pokaże siebie samego i wyrazi duszy czucie, boleść swoję. Nie jakoby pojmowała, domyślała, ale jaśnie widzi, czuje, wszytka niknąc ustaje, a serce prawie się rozsadza, znieść nie mogąc* (AM, s. 213).

---

tutaj: o grzechach – wyobrażenie miejsca będzie polegało na popatrzeniu na moją duszę [w innym tłumaczeniu: *okiem wyobraźni* – przyp. A. B.]*, jakby była uwięziona w tym mogącym się zepsuć ciele, a cały ten układ na tej łez dolinie jakby był na wygnaniu wśród dzikich zwierząt. Przez wyraz układ mam na myśli duszę i ciało*. Zob. I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. J. Ożóg, Kraków 2002.

[32] Wojciech Grupiński mówi tu o „negatywności" języka *Autobiografii*, która polegałaby na tym, że *raczej ukrywa on, niż ujawnia, i nie tyle nazywa, ile nie nazywa*. W. Grupiński, *Wewnątrz*, s. 99.

[33] Zob. K. Kaczor-Scheitler, *Mistycyzm hiszpański*, s. 115.

[34] Zastanawia fakt, że zarówno tu, jak i w innym fragmencie *Autobiografii* (*AM*, s. 246), Chrystus nie wisi, a leży na krzyżu. Może tu chodzić o łoże miłości, w którym dokonały się zaślubiny Boga z człowiekiem. Bardziej prawdopodobne wydaje się jednak w tym przypadku ujęcie krzyża jako łoża boleści. Podobny motyw pojawia się w innym utworze barokowym, zbadanym i opisanym przez Marię Wilczek. Krzyż jest w nim łożem *samemi boleściami wysłanym Bogu śmiertelnemu*. Por. M. Wilczek, *„Łoże krzyża" – nieznany utwór barokowy ze zbiorów krakowskich wizytek*, „Barok" V (1998), nr 1-2, s. 236.

Marchocka sięga po typowo barokowe środki wyrazu, takie jak paradoks, hiperbola i kontrast. Nie jest to jednakże świadoma stylizacja artystyczna. Użycia tych środków wymaga raczej nieprzekładalna na słowa treść objawień – ambiwalentna natura przeżyć mistycznych oraz ich intensywność wykracza poza możliwości języka[35]. Halina Popławska wskazuje jeszcze jeden element charakterystyczny dla twórczości barokowej, czyli motyw „rzeczy przeciwnych sobie". Opozycja między jakościami rzeczywiście pojawia się w utworze często. Ciało i duch, grzech i łaska, świat klasztoru i świat zewnętrzny to tylko niektóre wątki realizujące ten schemat.

Mimo pewnej surowości język Marchockiej nie jest tak rzeczowy i suchy, jak mogłoby się wydawać. Nie brak w nim odniesień symbolicznych, jak błoto, cierń i krzyż w opisie jednego ze snów[36]. Jednak największą jego zaletą jest zdolność odtwarzania przeżyć za pomocą rozbudowanych porównań: *Położyłam się zaraz u nóg Panny Naświętszej jako pies jej, prosząc, żeby mnie, psa swego, ratowała i trzymała przy sobie, i radziła o mnie, czyniąc ze mną, co się jej podoba* (AM, s. 245). *I tak mi bywało, jako na podobieństwo tego, który pije z smakiem wielkim, a nie dla potrzeby, ale tylko, że smakuje. Już się tak wnurzy, że i o mierze nie pamięta, jeno żeby jak najwięcej pić i nasycić się* (AM, s. 133).

Podobnych porównań pojawia się w tekście więcej, większość z nich służy zobrazowaniu nędzy i grzeszności duszy. Najczęściej zło ukazane jest pod postacią psa i świni. Płaszczyzną porównania staje się zatem rzeczywistość, w jakiej zakonnica wyrosła – świat zewnętrzny, ziemiański.

Autobiografia nie jest arcydziełem literatury polskiej, stanowi jednak ważny etap w rozwoju twórczości ekspresyjnej, nastawionej na opis przeżyć wewnętrznych i doświadczeń mistycznych. Jej autorka boryka się z niedomaganiami własnego stylu, ale też z ubóstwem ówczesnej polszczyzny. Staje przed koniecznością ubrania w słowa przeżyć, które wymykają się nie tylko językowi, lecz całemu ludzkiemu pojmowaniu i pojęciowaniu. Zarazem dzięki unikaniu przesadnej ornamentyki nadaje swemu wywodowi charakter rzeczowy, obiektywny, zdumiewający trafnością spostrzeżeń. Styl *Autobiografii* odpowiada osobowości zakonnicy, a także stanowi odbicie jej życia wewnętrznego.

Pamiętaj, Panie, żem człowiek, a daj dotrwać (AM, s. 139)

W XVII wieku rozwój duchowy zakonnic poddany został ścisłej kontroli spowiedników, przybywających do klasztoru zazwyczaj z zewnątrz. Szczególny niepokój opiekunów budziły uniesienia i stany mistyczne penitentek. Trudno się

---

[35] W. Grupiński, *Wewnątrz*, s. 107.
[36] *AM*, s. 186.

temu dziwić, zważywszy na niepewne pochodzenie i wątpliwą nieraz autentyczność tych doznań[37]. Oddzielenie prawdziwych ekstaz od omamień słabej psychiki i opętań wymagało trzeźwego osądu otoczenia, ale także ścisłego kontaktu mistyczki z kierownikiem duchowym. Dlatego też ekstaza indywidualna poddana została „nadzorowi" przełożonych, przede wszystkim zaś spowiednika. Taka kontrola pozwalała ekstatyczce działać w nurcie posłuszeństwa Kościołowi i chroniła ją przed błędami. Jean- Noël Vuarnet podkreśla jednak, że kontrola ta nie była przy tym narzucana odgórnie, ale wypływała z woli samej mistyczki, z pragnienia uniknięcia błędów w rozwoju życia mistycznego[38]. W podobnie dwuznaczny sposób opiece przełożonych poddana została Marianna Marchocka. Jej uniesienia przyjmowane były przez otoczenie z nieufnością. Nie będąc pewnymi natury jej przeżyć, spowiednicy uciekali się nieraz do egzorcyzmów, których zakonnica, jak sama przyznaje, bardzo się bała[39]. Mimo lęku karmelitanka nie protestowała przeciw decyzjom przełożonych i poddawała się im ze względu na ślub posłuszeństwa. O wadze, jaką do posłuszeństwa przełożonym przywiązywała Marchocka, wspomniano już przy okazji badania genezy jej *Autobiografii*[40]. Jednak posłuszeństwo Warszawskiej Teresy nie ograniczało się wyłącznie do pokornego wykonywania powierzonych jej zadań. Była przekonana, że od poddania woli zwierzchników zależało jej życie, a nawet zbawienie duszy, o czym upewniają dwa fragmenty relacji. Pierwszy odnosi się do cielesnych utrapień autorki: *Przyjachał tam w. o. nasz prowicyjał i zastał mię w onych utrapieniach moich z wielkim politowaniem, jakie pokazał nade mną. Upewniał mię w tym, żem nie była opętaną, egzaminował mię o podobieństwo czarów; i o to się także inszi ojcowie bali z pewnych przyczyn. A to zakazał mi pod posłuszeństwem, żebym tego nie miewała, i nie miałam przez czas długi tego trapienia, i póki on był przełożonym nie miewałam już tego, co to na ciele, tylko co w duszy* (AM, s. 112).

Powyższą wypowiedź można interpretować na dwa sposoby. Albo oddanie mistyczki dla zakonu było tak wielkie, że nakaz prowincjała (jako zwierzchnika, który miał nad nią władzę) mógł uwolnić jej ciało od utrapień, albo Marchocka

---

[37] Wiek XVII szczególnie borykał się z dziedzictwem dwóch wieków poprzednich – herezją i reformacją, które pozostawiły po sobie owoce w postaci licznych „prywatnych" uniesień i wypaczeń nauki Kościoła. Wystarczy wspomnieć chociażby opętane z Loudun czy ruch kwietystów. Jean Delumeau podaje jako przykład odstępstw doktrynalnych wypowiedź pani Guyon, która twierdziła, że *gdyby jakaś osoba, która straciła wolę, lub której została ona zabrana przez Boga, popełniła czynności grzeszne, to nie miałaby grzechu*. Zob. J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, tłum. P. Kłoczkowski, t. I, Warszawa 1986, s. 72.

[38] Zob. J.-N. Vuarnet, *Ekstazy kobiece*, s. 136-137.

[39] Zob. *AM*, s. 111, 122-123.

[40] Jak zauważa Czesław Gil, Marchocka była zdania, że *podstawą życia zakonnego jest posłuszeństwo Chrystusowi, które w praktyce wyraża się przez wierność prawu zakonnemu i poddanie woli przełożonych*. C. Gil, *op. cit.*, s. 11.

szanowała autorytet przełożonego na tyle, by na jego żądanie stawić czoła udrękom cielesnym[41]. Drugi fragment opisuje niebezpieczeństwo śmierci: *Źlem się srodze miała i barzo poruszyła, w kilka godzin poczęły już we mnie wszytkie siły ustawać i wszytka niszczeć. Obaczyła jedna siostra i pulsu patrząc, bo się na tym znała, rozumiała, żem już umrzeć miała.* […] *Prosiłam barzo Panny Najświętszej, żeby mi nie dała przeciwko posłuszeństwu umierać i nie być nieposłuszną, oddając się na wolą Boską i bynajmniej żywota nie pragnąc, tylko dla samego posłuszeństwa, oświadczając się i prosząc, bylem przeciwko woli przełożonego nie umierała.* […] *i przyszłam zaraz do siebie, ruszać się i mówić mogłam.* […] *Przyszło mi też wewnątrz jakieś upewnienie, żem już umrzeć nie miała dla posłuszeństwa* (AM, s. 187).

W tym wypadku wzgląd na posłuszeństwo przełożonemu tchnął w zakonnicę siły do walki ze śmiercią. Toteż w modlitwie prosiła nie tyle o uratowanie życia w ogóle, ile o pomoc w dochowaniu ślubu – wystąpienie przeciwko woli przełożonego w ocenie mistyczki było, niezależnie od okoliczności, grzechem śmiertelnym[42].

Wiek XVII „oswoił" mistycyzm także w wymiarze codzienności. Doświadczenie mistyczne wykroczyło poza samą kontemplację, zakorzeniło się w życiu codziennym. Od ekstatyków zaczęto wymagać aktywności, użyteczności. Przeważył model *vita activa*, jak pisze Jean Delumeau, *trzeba było więcej Mart, a mniej Marii*[43]. Jean-Noël Vuarnet przywołuje historię Madame Acarie, która *miała zwyczaj wychodzić o określonych porach ze swych ekstaz, ażeby z powodu mistycznych awantur nie uległ zakłóceniu rytm podawania posiłków jej mężowi*[44]. Aktywizacja życia mistycznego nastąpiła jednak nie tylko u ekstatyczek świeckich. Warszawska Teresa lękała się, by popadając w mistyczne uniesienie, nie zaniedbać codziennych obowiązków[45]. Jakkolwiek miłe było jej poczucie Bożej obecności, nie oczekiwała z tego tytułu żadnych przywilejów i nie pozwalała sobie na uchybienia względem reguły zakonnej. Jej ekstazy miały ponadto charakter bardzo osobisty. Nieustającą troską Warszawskiej Teresy była świadomość,

---

[41] Z innej wzmianki wynika, że w pewnym okresie z nakazu prowincjała Marchocka „nie zażywała" także „obecności Pańskiej", czyli nie korzystała z daru mistycznego zjednoczenia ze Stwórcą. Zob. *AM*, s. 168.

[42] Jak wiadomo, Marchocka daleka była od strachu przed śmiercią, niejednokrotnie wyrażała w swoich zapiskach gotowość na śmierć, jeśli tylko taka byłaby wola Boga (por. *AM*, s. 99, 242, 265). Pragnienie śmierci przybrało także charakter symboliczny – by umrzeć dla wszystkiego, co nie jest Bogiem. Oznaczało to całkowite wyrzeczenie się świata (por. *AM*, s. 163-164).

[43] J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa*, s. 73.

[44] J.-N. Vuarnet, *Ekstazy kobiece*, s. 144-145.

[45] *Tom też często miewała, jakoby mnie kto pilnował, przypominając: „To teraz masz czynić, na to teraz dzwonią" etc. Kiedym też zakrystyją miewała, tom kładła klucze pod obrazem Naświętszej Panny, prosząc miłosierdzia o ratowanie, żem nie wiedziała, co czynić. I doznawałam, żem ani wiedziała, jakom co czyniła albo sprzątnęła, albo nagotowała za krótki czas* (*AM*, s. 119).

że jej mistyczne uniesienia wprowadzają zamieszanie w życie wspólnoty. Unikała wszelkiej spektakularności, by nie przyciągać żądnych sensacji widzów[46]. Obecność w klasztorze osób świeckich, zwłaszcza królowej z fraucymerem, przeszkadzała jej, bo wykluczała swobodę modlitwy[47].

Ekstaza religijna nastręcza psychologom jako przedmiot badań wiele trudności. Problemem staje się przede wszystkim pogodzenie naukowego krytycyzmu i sceptycyzmu z eksplikacjami teologicznymi. Kwestią sporną jest, czy uniesienia mistyczne zaliczyć należy do zjawisk patologicznych, niejasne pozostaje także, w jakiej mierze zdolność ich przeżywania zależy od uwarunkowań psychicznych mistyka. W przypadku *Autobiografii* matki Marchockiej dodatkową trudność stanowi fakt, że o jej stanie fizycznym i psychicznym wnosić można jedynie z osobistych zapisków i świadectw otoczenia[48], które, po pierwsze, nie są obiektywne, po drugie, sporządzone zostały przez osoby mające często problem z wysłowieniem, przez co przebieg i istota doświadczeń zakonnicy pozostają nieraz niejasne. Warto jednak przyjrzeć się autobiografii karmelitanki, by w świetle osiągnięć współczesnej psychologii zbadać powiązania między jej psychiką a duchowością.

Czy w odniesieniu do Marianny Marchockiej można mówić o patologii i zaburzeniach psychicznych? Zdaniem psychiatrów, *charakterystyczne dla epilepsji stany zamroczeń i stany lękowe oraz omamy wzrokowe i słuchowe mogą występować z wizjami oraz ekstazami religijnymi.* […] *Zaburzenia uwagi, myślenia i uczuć (stany otępienia i ambiwalencja uczuć) idą w parze z zaburzeniami w życiu religijnym chorego (skłonność do bigoterii, przesadnego wykonywania praktyk religijnych, mistycyzmu, fanatyzmu, patetycznej frazeologii religijnej i moralizatorstwa, urojonej wielkiej roli religijnej, przesadnej pobożności).* […] *Wskazano również na przejawy zamroczeń o treści religijnej, wizji religijnych, stygmatów, wzmożone dociekania religijne i metafizyczne, przesadne poczucie winy i wyrzuty sumienia, skłonność do skrupulantyzmu religijnego, myślenia magicznego, przesądu i zabobonu u osób cierpiących na psychozy reaktywne i nerwice*[49].

---

[46] *Potym we Lwowie nie bywał ten sposób tak często, i Panu chwała, bo to z większym cudem było u tych, z którymi byłam, i u tych, które dopiero przychodziły. A tom miała przecie wolność uchraniać się i uchodzić, i zamykać, kiedym mogła, że nie nagle objęło* (*AM*, s. 216).

[47] *Obaczyłam się, że panna jedna królowej jejmości blisko mnie klęczała, i wpadło mi w myśl, żebym czyniła co, co bym się obaczyła. Czyniłam, com mogła, szczypałam, biełam się i tak jakoby ze snu przychodziłam do siebie* (*AM*, s. 252).

[48] Co według Zenomeny Płużek decyduje o fenomenologicznym ujęciu badawczym w procesie psychologicznego badania zjawisk mistycznych. Zob. Z. Płużek, *Psychologiczna analiza doświadczenia mistycznego*, [w:] *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 94.

[49] J. Szmyd, *Religijność i transcendencja. Wprowadzenie do psychologii religii i duchowości*, Bydgoszcz – Kraków 2002, s. 155.

Wiele z powyższych symptomów odnaleźć można w zwierzeniach Warszawskiej Teresy. Biorąc pod uwagę niespotykany dotąd w klasztorze przebieg ekstazy, siostry podejrzewały, że mistyczka może być chora na epilepsję. Jednak sama autorka pewna była mistycznej natury swoich niedomagań. Mimo drętwienia i bezwładności ciała zachowywała pełną świadomość, co nie zdarza się przy atakach epilepsji[50]. Stany oschłości (które hiszpańska szkoła karmelitańska za św. Janem od Krzyża zalicza do kontemplacji wlanej lub tzw. „nocy zmysłów" i uznaje za przejaw bezpośredniego działania Boga[51]) oraz rozchwiania emocjonalnego (zwłaszcza w okresie nowicjatu) można by uznać za oznaki choroby, podobnie jak widzenia czy stygmaty. Cytowanemu tu opisowi odpowiada także silnie rozwinięte poczucie własnej grzeszności, skrupulatność i wyjątkowa wrażliwość sumienia[52].

Na podstawie powyższych rozważań nie da się jednak jednoznacznie uznać doświadczeń matki Marchockiej za rezultat choroby. Nie budzi wątpliwości nadmiernie nerwowa natura zakonnicy, ale nie zaburza ona funkcjonowania karmelitanki w świecie ani jej zachowań społecznych. Skoro mistyczka tłumi przejawy nerwicy i nie pozwala się jej rozwijać, nie można mówić o stanie chorobowym. Bliższe wydaje się podejście Alberta Dryjskiego, który ekstazę religijną uznaje za stan właściwy także psychice normalnej, a za jej przyczynę uważa pobudzenie wyjątkowymi okolicznościami czy przeżyciami wewnętrznymi lub zewnętrznymi[53]. W tym wypadku zastrzeżenie budzi jednak uwarunkowanie ekstazy udziałem dodatkowych czynników. Z tekstu *Autobiografii* nie wynika, że wszystkie ekstazy poprzedzone były silnym przeżyciem czy niecodziennym zdarzeniem. Zdarzały się nieregularnie i nadchodziły niespodziewanie, niezależnie od okoliczności, a z drugiej strony przez samą zakonnicę traktowane były nie tyle jako wyjątkowe przeżycie, ile jako jeden z rodzajów modlitwy, niekoniecznie lepszy od pozostałych. Natomiast według Zenomeny Płużek ambiwalencja uczuć i dwo-

---

[50] Zob. *AM*, s. 208-211.

[51] Zob. K. Kaczor-Scheitler, *Marianna Marchocka a św. Teresa z Avila*, Poznań 2009, s. 33-37.

[52] Mario Rosa podkreśla, że skrupuły i nieustanna obawa przed grzechem, wpajane zakonnicom przez kaznodziejów i spowiedników albo będące skutkiem ascetycznych i normatywnych, dosłownie interpretowanych lektur, doprowadzały mniszki epoki baroku do neurozy czy wręcz zaburzeń psychicznych. Zob. M. Rosa, *Mniszka*, tłum. M. Gurgul, [w:] *Człowiek baroku*, red. R. Villari, tłum. B. Bielańska, M. Gurgul, M. Woźniak, Warszawa 2001, s. 248. Jean Delumeau podkreśla natomiast wszechobecność strachu, nie tylko przed samym grzechem, ale także przed wszystkim, co może do niego prowadzić. Jest to więc lęk przed szatanem i wszelkimi jego wysłannikami, do których zalicza się czarownice, heretyków, a nieraz wręcz Żydów i kobiety. Zob. J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu: XIV-XVIII w.*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1986. Por. tenże, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.* (wyd. pol. 1994) oraz *Skrzydła anioła. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach* (wyd. pol. 1998).

[53] Zob. J. Szmyd, *Religijność i transcendencja*, s. 234.

istość motywacji (potrzeba pogłębiania życia wewnętrznego przy jednoczesnym lęku przed działaniem w tym kierunku) nie są czynnikiem sprzyjającym zachodzeniu zjawisk mistycznych, tylko ich skutkiem albo raczej symptomem. Ekstaza nie ma charakteru patologicznego, jakkolwiek osoby o naturze histerycznej, ze skłonnościami do identyfikacji, są bardziej podatne na doświadczanie niezwykłych stanów ducha[54].

Tezy o przynależności doznań mistycznych do doświadczeń właściwych psychice normalnej broni także Wincenty Granat, powołując się na sądy Henri Bergsona, Williama Jamesa i Maxa Schelera. Jego zdaniem, niezwykłość towarzyszących mistykom zjawisk wynika z tego, że *wielkość spraw, jakie opanowały ich umysł i wolę, i ta świadomość, że jednoczą się z Najwyższą potęgą, nie mogą sobie znaleźć wyrazu w psychice umysłowej i stąd wynikają gorączkowe poszukiwania za słowem, gestem i obrazem*[55].

Większość badaczy zgodnie twierdzi, że podstawowym czynnikiem różniącym uniesienie mistyczne od psychozy jest zdolność działania i trzeźwego myślenia. Mistycy mogą wykonywać w trakcie trwania ekstazy rozmaite czynności, potrafią myśleć konstruktywnie i zachowują kontakt z otoczeniem. Dowodem na to wspomniane wyżej ekstazy „użyteczne", a w przypadku matki Marchockiej zachowanie pełni władz umysłowych w trakcie ekstatycznego odrętwienia poczytanego przez siostry za atak epilepsji. Światło na złożoną osobowość zakonnicy rzuca także fragment kroniki zakonnej opisujący ucieczkę karmelitanek bosych ze Lwowa oblężonego w 1648 roku przez Kozaków i Tatarów. Teresa od Jezusa pełniła wówczas funkcję przełożonej i to pod jej opieką znajdowały się uciekinierki. *Na wyścigi zatem, ale do głębi przejęte strachem zniosłyśmy rzeczy na wóz, a tylko Matka z ufnością działając, przysposabiała dusze wszystkich a także wozy.* […] *Podczas gdy wszyscy miotali się między nadzieją a strachem, w końcu szlachta, która nam towarzyszyła, podchodzą do naszej Matki, jako do ostatecznej wyroczni (bo już wielu uważało ją za świętą), która wtedy jedyna pełna otuchy z powodu wielkiej ufności w Bogu pozostała nieugięta, poradziła, aby na noc zatrzymać się wewnątrz murów*[56].

W relacji kronikarki próżno szukać choćby śladu wzmianki o rozchwianiu emocjonalnym matki przełożonej. A przecież okoliczności jak najbardziej sprzyjały atakowi histerii. Tymczasem Marchocka najpierw aktywnie uczestniczyła

---

[54] Zob. Z. Płużek, *Psychologiczna analiza*, s. 96-105. Warto tu zauważyć, że wiek XVI wiąże histerię przede wszystkim z działaniem szatana. Opętanie groziło także melancholikom, którzy wykazywali naturalną skłonność do ulegania wpływowi diabła. Jak pisze Etienne Trillat, histeria i melancholia *różnią się znacznie między sobą, lecz mają tego samego ojca*. Zob. E. Trillat, *Historia histerii*, tłum. Z. Podgórska-Klawe, E. Jamrozik, Wrocław 1993, s. 30-31.

[55] W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 267-268.

[56] *Opis ucieczki karmelitanek bosych ze Lwowa w 1648 r.*, [w:] K. Górski, M.A. Borkowska, *Historiografia zakonna a wzorce świętości w XVII w.*, Warszawa 1984, s. 210-211.

w przygotowaniach, przysposabiając wozy, potem zaś zachowywała hart ducha większy niż mężczyźni, którzy towarzyszyli zakonnicom, i udzielała im taktycznych wskazówek.

Wojciech Grupiński wyczerpująco omawia ambiwalentny czy wręcz negatywistyczny stosunek Marchockiej do wszystkiego, co świeckie. Za Jeanem Delumeau pisze o *infernalizacji ziemskiej rzeczywistości* i uznaje pragnienie życia w czystości oraz niechęć do szlacheckiej obyczajowości za główne czynniki przesądzające o wstąpieniu Marchockiej do klasztoru[57]. Należy się jednak zastanowić, czy przejawy niechęci do świata zewnętrznego nie wynikają raczej z dość rozpowszechnionego w XVII w. przekonania o wyższości stanu zakonnego nad stanem świeckim[58]. Zarazem Marchocka nie była jednostką aspołeczną, zamkniętą w sobie. Podkreślała wrodzoną żywość i wesołość natury, których nie wyzbyła się po wstąpieniu do zgromadzenia[59].

Warto zbadać, jak na tle wszystkiego, co zostało już powiedziane o psychice i osobowości Marchockiej, prezentuje się jej duchowość. Kluczowa pod tym względem wydaje się *Przemowa* otwierająca *Autobiografię*. Stanowi ona skrócony opis relacji karmelitanki z Bogiem: *W tym poznaj (rzeczono mi) wielkość miłosierdzia dobrodziejstwa mego, żem ci się otworzył i dał poznać, żebyś we Mnie, Bogu, miała źrzódło, grunt i koniec swój i do tego przez wszytko ciągnęła i zmierzała. I Ja też ciebie, własność moję, w się wściągnął i wziął, żebyś mieszkała we Mnie, a Ja w tobie, jakom mówieł do uczniów moich: „Mieszkajcie we Mnie, a Ja w was*[60]. […] *A dlatego dajęć tę łaskę jeszcze tu, w tym żywocie, żebyś poznawając Mnie i miłując, wpadła bez przeszkody już w wieczności w Mię, z zupełną Mnie znajomością i miełością* (AM, s. 35-36).

Jak już wspomniano, mistyka w wydaniu Warszawskiej Teresy nie ma wymiaru oblubieńczego. Zakonnica praktycznie w ogóle nie korzysta z topiki Pieśni nad Pieśniami. Odwołując się w *Przemowie* do Pierwszego Listu św. Jana, wskazuje na inne źródło języka, jakim posługuje się do opisu swojego życia wewnętrznego. Ma to być język Ewangelii. Marchocka postrzega zatem Chrystusa nie z perspektywy Oblubienicy, a z perspektywy uczniów. Jest to miłość

---

[57] Zob. W. Grupiński, *Wewnątrz*, s. 45-61.

[58] Jak pisze Małgorzata Borkowska, według opinii publicznej życie zakonne umożliwiało efektywniejszą pracę nad własnym zbawieniem niż życie świeckie. Takie podejście niosło ze sobą niebezpieczeństwo przyjmowania do zakonów także kandydatek nienadających się do wyłącznej służby Bożej jedynie przez wzgląd na zbawienie ich dusz. Zob. M. Borkowska, *Panny siostry*, s. 132. To przekonanie stanowi dziedzictwo średniowiecznych (istniejących już od VI i VII wieku) chrześcijańskich definicji społecznego uwarstwienia, które zakładały istnienie tzw. *tria genera christianorum*: duchownych, rolników i rycerzy, przy czym poświęcona całkowicie Bogu droga życiowa duchownych przewyższała drogi laikatu, czyli tych, którzy żywili i bronili.

[59] Zob. *AM*, s. 103.

[60] Por. 1 J 3,24.

rozumowa, rodząca się z oświecenia duszy poprzez przebywanie u boku Pana. Największą rolę gra tu poznanie[61]. Tak jak uczniowie dostąpili łaski towarzyszenia Chrystusowi w trakcie Jego ziemskich dni, tak mistyczka dopuszczona została do Niego, zanim przekroczyła próg śmierci. Zakonnica pozostaje więc w żywym kontakcie z Żywym Słowem, co stawia ją w kulturze Logosu, w kręgu myślenia właściwszym mężczyznom. Kobiece myślenie w kategoriach relacji miłosnej i oblubieńczej ustępuje poznaniu intelektualnemu, w pewien sposób dyskursywnemu. Widoczne są tu wpływy duchowości ignacjańskiej[62].

Duchowość Marchockiej zaliczyć można z powodzeniem do nurtu mistyki pasyjnej. Ten rys jej życia wewnętrznego zapowiada już moment profesji i oddanie się Bogu *na drogę prowadzenia przez krzyż* (AM, s. 95). Rozważanie Męki Pańskiej było jedną z ulubionych praktyk religijnych zakonnicy. Chętnie obierała sobie za przedmiot rozmyślań modlitwę Chrystusa w Ogrójcu, ukoronowanie cierniem, ukrzyżowanie. Zamiast spotykać się z „Umiłowanym" w ogrodzie miłości, towarzyszyła mu w ogrodzie Oliwnym. Zjednoczenie z Bogiem następowało nie tyle przez miłosne złączenie, ile przez współcierpienie, *compassio*. Korzystała z każdej okazji, by ofiarować swoje cierpienia i dolegliwości jako udział w Męce Chrystusa[63]. Wiąże się to także z praktykowaniem ascezy, niezależnie od bólu i niedogodności spowodowanych złym stanem zdrowia. Potrzeba umartwienia była tak silna, że zakonnica podejmowała posty i praktyki pokutne w tajemnicy przed przełożonymi, zdając sobie sprawę, że inaczej zabroniono by jej tego ze względów zdrowotnych[64]. Kwestią do rozstrzygnięcia pozostaje,

---

[61] Warto zauważyć, że w przytoczonym fragmencie *Przemowy* słowa „poznawać" i „znajomość" poprzedzają zawsze słowa „miłosierdzie", „miłować", „miłość". Poznanie stoi więc na pierwszym miejscu, gdyż z niego rodzi się miłość. Jest to miłość w najpełniejszym dla chrześcijanina wymiarze – chrześcijańska *agape*, odpowiedź na zbawczą, bezwarunkową miłość Boga.

[62] Co prawda Karol Górski uważa, że typ życia i religijności Marchockiej bliższy jest dominikańskiemu niż ignacjańskiemu (por. K. Górski, *Wstęp*, s. 25). Nie uzasadnia jednak swojego stanowiska. Postawiona przez niego teza nie brzmi przekonująco, zważywszy, że do obowiązków matki Marchockiej jako przełożonej należało wprawdzie głoszenie konferencji dla sióstr, jednak żywioł kaznodziejski był jej obcy, podobnie jak gruntowne wykształcenie czy zamiłowanie do życia we wspólnocie i wspólnotowa modlitwa. Bliższe były jej natomiast Ignacjańskie „żołnierskie" posłuszeństwo i modlitwa prywatna jako droga medytacji.

[63] Wojciech Grupiński stosuje w odniesieniu do powyższych praktyk termin łaciński: *imitatio passionis Christi*. Zob. W. Grupiński, *Wewnątrz*, s. 79. Pragnienie naśladowania Męki Pańskiej sytuuje Marchocką w tradycji *devotio moderna* i zbliża ją do nauk Tomasza á Kempis (zob. Tomasz á Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. A. Kamieńska, przedm. J. Twardowski, Warszawa 2010). Według Zofii Mitosek łacińskie słowo *sequor*, przetłumaczone na język polski jako „naśladowanie", oznacza 'pójście za kimś, towarzyszenie, postępowanie, podążanie czyimiś śladami'. Chodzi tu o tzw. *mimesis* jednoczącą, którą od *mimesis* greckiej różni pojęcie celu – naśladowanie Chrystusa, czyli podążanie za Nim, ma doprowadzić duszę do bezpośredniego z Nim kontaktu. Zob. Z. Mitosek, *Mimesis i religia* (*O „Naśladowaniu Jezus Chrystusa" Tomasza á Kempis*), [w:] taż, *Mimesis. Zjawisko i problem.* Warszawa 1997, s. 169-186.

[64] Zob. *AM*, s. 201-202.

w jakim stopniu na zdolność współodczuwania Męki Pańskiej wpływały uwarunkowania psychiczne mistyczki, zwłaszcza właściwa jej osobowości skłonność do identyfikacji. W kręgu pasyjnym duchowość Marchockiej umieszcza także Halina Popławska. Zalicza ją do nurtu dolorystycznego, za czym przemawia, jej zdaniem, *tendencja Teresy do zadawania sobie bólu tak fizycznego jak psychicznego, akceptacja cierpień wewnętrznych oraz negatywna postawa wobec własnego ciała i ziemskich rzeczywistości. Świadczyłby o tym również bardzo istotny dla „Autobiografii" motyw „dwu rzeczy przeciwnych sobie"*[65].

Istotną rolę w rozwoju duchowym Warszawskiej Teresy odegrało wyrzeczenie się świata zewnętrznego i poświęcenie się wyłącznie służbie Bogu. Dla świata czuła się obca: *Często mi w myśli i pamięci bywały te słowa do Pana: „W tej ziemi pustej i niedrożnej" etc.*[66]*, bo się tak zda w tym wygnaniu żywota, tu w tej śmiertelności, wszystko obce, trudne, przykre, często się musi płakać i czuć barzo, kiedy by nie sama tylko wola Boża kontentowała* (AM, s. 257).

Należy przy tym zaznaczyć, że odcięcie od spraw ziemskich nie szło w parze z zerwaniem relacji międzyludzkich. Mimo niezrozumienia, z jakim otoczenie przyjmowało nieraz jej stany mistyczne, a także zakonnych intryg i konfliktów, o których wspomina mimochodem[67], Marchocka pielęgnowała kontakty z bliskimi osobami, a jako przełożona troszczyła się o oddane jej pod opiekę siostry. Jej starania w tym względzie były zgodne z ewangelicznym nakazem miłości bliźniego. Dbała przy tym, by wszystkich traktować jednakowo, nikomu nie okazywać niechęci, ale też nikogo nie faworyzować. Unikała również zbytniego zacieśniania więzi, które mogłoby prowadzić do nadmiernego zaangażowania w życie doczesne i odciągałoby uwagę duszy od Boga[68].

W relacji zakonnicy często opisywanym zjawiskiem są powracające stany oschłości duchowej. Wbrew utartym przekonaniom życie mistyczki nie składało się wyłącznie z niekończących się porywów ducha. Modlitwa odpocznienia, którą cechuje brak wysiłku, silne odczucie obecności Bożej, a zarazem spokój wewnętrzny i uczucie przyjemności[69], ustępowała poczuciu opuszczenia, oddalenia od Boga oraz trudnościom ze skupieniem, które zakonnica przezwyciężała jedynie dzięki przekonaniu o konieczności wytrwania na modlitwie. Na początku zakonnej drogi Marianny Marchockiej taki stan duszy wywoływało szatańskie kuszenie, które miało doprowadzić postulantkę do zaniedbania rozwoju wewnętrznego, a nawet ucieczki z klasztoru. Z czasem oschłości zaczęły oznaczać

---

[65] H. Popławska, *Żywoty i autobiografie*, s. 199.

[66] Por. Ps 63,2.

[67] Zob. *AM*, s. 231-239.

[68] Zob. *AM*, s. 115.

[69] Zob. O. Filek, *Modlitwa odpocznienia*, [w:] *Mater spiritualium. Studia nad doktryną św. Teresy od Jezusa*, Kraków 1974, s. 181-230.

nowy etap życia duchowego karmelitanki – zapowiadały „noc ciemną duszy", w czasie której zakonnica odczuwała opuszczenie przez Boga i męki równe czyśćcowym, a jednocześnie znajdowała się na wyżynach modlitwy.

Można stwierdzić, że mistycyzm Marchockiej ma podwójny wymiar – uniesienia, modlitwa kontemplacyjna i widzenia mają prowadzić ku celowi ostatecznemu, jakim jest zjednoczenie z Bogiem, ale czynią to jakby okrężną drogą, poprzez pobudzanie duszy do odkrywania Boga w sobie. Mistyczne przeżywanie dialogu z Bogiem idzie w parze z intensywną pracą nad sobą. Przeżycia ekstatyczne zakonnicy są jedynie pomocą daną od Boga do codziennego zwalczania pokus i mozolnego zbliżania się ku Chrystusowi, nie są zaś celem same w sobie. Drogę do świętości znaczą dla Marchockiej nie tyle kolejno osiągane stopnie mistycznego wtajemniczenia, ile bitwy stoczone z własną słabością i pokusami szatana.

Serce we mnie wniwecz prawie zniszczało (AM, s. 274)

Na przestrzeni wieków stosunek chrześcijaństwa do ciała ulegał licznym zmianom. Wczesne chrześcijaństwo, jak również średniowiecze i barok, zapominały, że ciało zostało człowiekowi dane przez Boga, który *widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre*[70]. Na przełomie IV i V wieku św. Augustyn, choć nie potępiał cielesności, uznawał znaczną wyższość duszy nad ciałem[71]. Dualizm manichejczyków, leżący u podstaw wielu zapatrywań biskupa z Hippony, wywarł ogromny wpływ na postrzeganie ciała jako tego, co uniemożliwia człowiekowi zjednoczenie z Bogiem, usuwając w cień pośrednictwo bosko-ludzkiej natury Chrystusa, człowieczeństwo Maryi i tajemnicę wcielenia. Przez długie wieki ciało wiązano z grzechem pierworodnym[72] i poddawano praktykom pokutnym, oszpecano, wyrzekano się erotyki i seksualności, a wszystko po to, by uwznioślić ducha, wyrwać go z „okowów" ciała. Stosunek do cielesności umotywowany jest niemal zawsze względami religijnymi. Stąd niemało kontrowersji budziły

---

[70] Rdz 1, 31.

[71] Stanisław Kowalczyk pisze: *Ciało człowieka w antropologii św. Augustyna jest interpretowane jako bytowe dobro: ma ono właściwą sobie formę, kształt, harmonijną budowę, właściwości, naturalne piękno. Jest ono jednak także kruche w istnieniu, podlega ograniczeniom, chorobom, jest śmiertelne. Z tego względu w psychofizycznej naturze człowieka elementem pierwszoplanowym jest dusza, która jest niematerialna i dlatego niezniszczalna, tj. nieśmiertelna*. Por. S. Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009, s. 46.

[72] Jacques le Goff i Nicolas Truong zaznaczają, że chrześcijaństwo zachodnie przyniosło przesunięcie kategorii grzechu pierworodnego. O ile Biblia i wczesne chrześcijaństwo istotę grzechu pierworodnego upatrują w pysze i ciekawości, o tyle myśl średniowieczna sprowadza go do występku seksualnego. Zob. J. Le Goff, N. Truong, *Historia ciała w średniowieczu*, tłum. I. Kania, Warszawa 2006, s. 41-44.

w Kościele wystąpienia heretyków i mistyków poruszające problem cielesności, od sporów o dwoistość natury Chrystusa, przez gnostycki antyseksualizm, po nasycone topiką erotyczną wyznania mistyków.

Każde przeżycie mistyczne ma dwa wymiary – cielesny i duchowy. Uniesienie ducha nie pozostaje bez wpływu na stan władz cielesnych[73]. To przecież zmysły są podstawowymi narzędziami poznawczymi człowieka i jako pierwsze rejestrują wszelkie bodźce. Nieraz ciało manifestuje wszystko, co dzieje się z mieszkającym w jego wnętrzu duchem, kiedy indziej skrzętnie ukrywa największe nawet poruszenia. Mistycy, patrząc na świat oczyma Boga, nie mogą nienawidzić ciała, a zarazem czują się przez nie ograniczeni.

Autobiograficzny zapis życia wewnętrznego Marianny Marchockiej także ukazuje, w jak wielkim stopniu ciało uczestniczy w przeżywaniu doświadczenia mistycznego. Warto zatem zbadać, jaką rolę odgrywa cielesność w życiu duchowym polskiej mistyczki, jak jej organizm reaguje w stanach ekstatycznych i jak może wpływać na ich przeżywanie.

Mirosława Hanusiewicz zauważa: *Rzeczą teologów byłoby rozstrzygnięcie, czy stany, których doświadczała polska karmelitanka, odpowiadają kryterium extasis divina sformułowanym przez Benedykta XIV, tu jednak ważniejszy jest sam ich literacki opis, a więc – właśnie – wyeksponowanie fizjologicznych niezwykłości, ukazanie ekstazy jako swoistej podróży duszy poza ciało i zaznawania „czułej przytomności" samego Boga, podkreślenie nieodłącznego od ekstazy cierpienia*[74].

Przytoczony tu cytat budzi pewne zastrzeżenia. Przede wszystkim uderza w *Autobiografii* nie wyeksponowanie, a ukrycie zjawisk nadzwyczajnych. Marchocka wyraźnie marginalizuje niezwykłe doświadczenia fizyczne, co wynika z jej ukierunkowania na rzeczywistość duchową – jej zapiski są, jak pisze Wojciech Grupiński, *relacją o doświadczeniu Boga transcendentnego*[75]. Aspekt fizyczności, jakkolwiek stale obecny w wyznaniach karmelitanki, nie dominuje toku narracji podporządkowanego motywowi przewodniemu, czyli historii ducha. *Autobiografia* miała charakter introspektywny, uwaga autorki cały czas skierowana była ku własnemu wnętrzu. Natomiast „czuła przytomność" Boga nie zawsze szła w parze ze stanem ekstatycznym i wyobcowaniem zmysłów, często manifestowała się także na sposób intelektualny, poprzez uruchomienie myślenia abstrakcyjnego.

---

[73] Należy pamiętać, że doświadczanie niezwykłych stanów mistycznych może być uwarunkowane predyspozycjami ciała. Niniejsza praca abstrahuje jednak od dwukierunkowości oddziaływania ducha i ciała, przyjęta perspektywa badawcza skłania do postrzegania doświadczeń ciała jako skutków przeżyć duchowych.

[74] M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe*, s. 302.

[75] W. Grupiński, *Wewnątrz*, s. 96.

Aspekt cielesny przejawia się w *Autobiografii* najczęściej w formie historii cierpień zdrowotnych autorki. Opisy przeżyć duchowych przeplatają się nieustannie z relacją o wypadkach, dolegliwościach, bólach. Choroba towarzyszyła zakonnicy przez cały jej pobyt w zakonie. Stan zdrowia matki Marchockiej stopniowo się pogarszał, tak że ostatnie lata życia upłynęły jej w nieustającym cierpieniu. Choroba była elementem jej codzienności i wiązała się ściśle z przeżyciami wewnętrznymi, nic więc dziwnego, że spisując dzieje swej duszy, autorka wspomina jednocześnie o stanie zdrowia. Dolegliwości fizyczne nie pozostawały bez wpływu na życie duchowe.

Ciało stanowiło w wyobrażeniach Marianny Marchockiej niejako pole bitwy dla dwóch antagonistycznych sił. Już w okresie nowicjatu słabość ciała przyszłej karmelitanki stała się celem ataków różnych pokus, w których zakonnica rozpoznawała działanie szatana: *Zatym poczęła mi przychodzić ckliwość, tęskność jakaś na modlitwie, nie na wolej mojej, ale jawną pokusą czartowską* […]. *Do onych ckliwości przyszła mi jeszcze większa ciężkość, wzbudzenie we mnie mdłości, cknienia, niesposobności jakiejsi wewnątrz głowy, żołądka, że już zemdleję, zwomituję, żeby koniecznie wyniść* […]. *Wypadł ze mnie womit bez żadnej przyczyny i niezwyczajnej materyi, cały żółty.* […] *Jeno wyszłam z chóru, niczem nie czuła* (AM, s. 81-83).

Ataki choroby były nie tylko (jak w cytowanym wyżej fragmencie *Autobiografii*) narzędziem szatańskiego kuszenia, które poprzez odwodzenie duszy od modlitwy miało nadwerężyć jej silną więź z Bogiem. Często szły w parze z cierpieniami ducha: *A to zaraz pod ten czas ciężej jeszcze cierpiałam tak wewnątrz na duszy, jako i na ciele, i z ciężkości tych a gwałtu z nich w naturze wpadłam w gorączkę ciężką.* […] *Miałam i na duszy utrapienia w tej chorobie i mawiałam do Pana, że ciałem i duszą stękam, i zdało mi się mniej czuć choroby powierzchnej niż na duszy. Ale i po chorobie tom więcej i ciężej czuła opuszczenie od Boga z ciemnościami i zakryciem od duszy, jakich nigdy przedtym nie miewałam, z zamieszaniem zmysłów.* […] *Nalegały na mnie desperacje ciężkie, żywe,* […] *że aktem temu przeciwnym i czym inszym ratować się albo odpór dać nie mogłam, tylkom albo głową trzęsła, albo ręką ruszyła na oświadczenie, że nie zezwalam, nie odstępuję* (AM, s. 117-118).

W takich wypadkach zakonnica nie poddawała się działaniu choroby i nie pozwalała, by dolegliwości fizyczne doprowadzały do zamarcia jej życia duchowego. Marchocka walczyła nie tylko ze swoim ciałem, z jego słabością i ułomnością, ale także o swoje ciało – o kontrolę nad nim, o zachowanie jedności między tym, co duchowe, i tym, co cielesne. Kiedy ciało buntowało się przeciw postanowieniom zakonnicy, jej duch pozostawał nieugięty. Wyrazem zwycięstwa nad pokusami atakującymi ciało był znak odmowy okazany właśnie za jego pośrednictwem, przez skinienie głowy i ruch ręki. Pełna wierności i przywiązania do Boga wola zakonnicy przezwyciężyła udręki ciała wykorzystanego przez szatana do walki z uniesieniami ducha.

Marchocka daleka była jednak od uznawania swych cierpień fizycznych za karę od Boga czy efekt złośliwych działań szatana. Przyjmowała chorobę jako krzyż dany przez Boga. O ten krzyż sama niejednokrotnie prosiła, by móc go ofiarować w ważnych dla niej intencjach. Jak pisze Katarzyna Kaczor-Scheitler, *cierpienie, stanowiące wartość pomocną w wewnętrznym dojrzewaniu, Marchocka rozpatrywała zawsze w odniesieniu do Chrystusa. Było ono swego rodzaju nobilitacją, wyrazem bliskości z Bogiem cierpiącym, otwarcia jej oczu na Inny wymiar. Cierpienia zakonnicy manifestowały przekonanie o jej przynależności do Chrystusa*[76].

Krzyż wyznaczał karmelitance indywidualną drogę zbawienia. Naśladowanie Męki Chrystusa wyrażało się w rozważaniu poszczególnych jej części, ale nie ograniczało się wyłącznie do *compassio* duchowego. Zakonnica angażowała w przeżywanie Męki także swoje ciało. Pobudzeniu duszy do rozważań pasyjnych służyć miały liczne i różnorodne praktyki ascetyczne, znane od wieków w tradycji chrześcijańskiej i związane z Chrystusowym nakazem wzięcia swego krzyża i pójścia za Nim. Jednak to cierpienia niezależne od woli mniszki, wynikające z przyczyn naturalnych, na przykład będące skutkiem choroby, odgrywały istotniejszą rolę w doskonaleniu ducha karmelitanki. Umęczenie spowodowane wieloletnim bólem głowy karmelitanka wykorzystywała, by wczuwać się w boleść Chrystusa koronowanego cierniem: *Głowa mnie też bolewała barzo jakimsi niepospolitym sposobem, łupaniem i rozłupowaniem takim, że mi się zdało, jakoby głowę moję kto po cząscze rozbierał, ani było wtenczas mówić, ani głową ruszyć. Kiedy mi w takim bólu dawał Pan łaskę, jako czasem dawał, żem mogła myślić i pojmować mękę Jego przy koronacyjnej, było mi nieco do cierpienia ulżeniem* […] (AM, 139).

Dolegliwości fizyczne stanowiły pomoc w przeżywaniu Męki Pańskiej, ale były także następstwem zbyt intensywnej modlitwy i uniesień mistycznych. Ciało odczuwało wzmożony wysiłek ducha i ulegało zmęczeniu oraz atakom bólu: *Taki i jeden akt srodze głowie zaszkodzi, abo mojej szkodził. Tym niejako wyciśnieniem osłabiał ją barzo, także też niepomiernością afektów wzbudzanych do Boga.* […] *Obrażało mi to czasem głowę i serce, alem ja na to nic nie dbała ani umiała jako miarkować się, by jeno było jako najwięcej zażyć* (AM, s. 133).

Z powyższych rozważań można wyciągnąć wniosek, że niedomagania karmelitanki wynikały wyłącznie ze schorzeń naturalnych. Wątłe zdrowie zakonnicy sprawiało, że jej organizm szczególnie odczuwał wysiłek spowodowany wytężoną koncentracją na modlitwie. Bóle będące skutkiem niezdiagnozowanych lub nieopisanych przez autorkę chorób mogły zaś nie mieć nic wspólnego z uniesieniami mistycznymi. Dopiero sama Marchocka, ofiarowując je Bogu i przez nie

---

[76] K. Kaczor-Scheitler, *Mistycyzm hiszpański*, s. 123.

jednocząc się z cierpieniem Chrystusa, wciągała je w obręb doświadczenia mistycznego.

Jednak w relacjach dotyczących poszczególnych ekstaz pojawiają się opisy fizycznych reakcji, z których wynika, że ciało w pełni uczestniczyło w niezwykłym przeżyciu. Zenomena Płużek wymienia fizyczne objawy towarzyszące wszystkim ekstazom, zebrane na podstawie relacji świadków: *stan kataleptyczny podobny do tego, jaki ma miejsce w stanach hipnotycznych.* […] *Początek wystąpienia ekstazy poprzedzony jest okrzykiem lub głośnymi oddechami, obserwuje się brak wrażliwości na ból* […] *albo występuje nadmierna wrażliwość na ból, występują zmiany mimiki i na twarzy maluje się stan błogostanu lub cierpienia, temperatura ciała jest podwyższona, z twarzy i innych części ciała wydobywa się promieniowanie albo wręcz płomyki ognia. W pomieszczeniu, w którym przebywał ktoś doznający ekstazy, obserwatorzy odczuwali ładny i przyjemny zapach,* […] *obserwowane są także bilokacje*[77].

Katarzyna Kaczor-Scheitler podkreśla natomiast stan wyciszenia i zawieszenia zmysłów oraz towarzyszące mu wyjście poza siebie, wyobcowanie związane z przejściem na wyższy poziom świadomości[78]. Marchocka pamiętała dokładnie moment swojej pierwszej ekstazy[79]. Poprzedzało ją poruszenie serca i poczucie Boskiej obecności. Krótko potem zakonnica zaczęła odczuwać cierpnięcie dłoni i drżenie serca, które przejmowało całe ciało, jednak nie czuła zimna. Ekstazie tej nie towarzyszyło żadne widzenie, jedynie świadomość odczuwalnej obecności Boga. Nie temu przeżyciu zakonnica poświęca jednak najwięcej uwagi. Z kilkudziesięciu ekstaz, które przeżyła Marchocka, szczegółowo opisana została przez nią tylko jedna, druga z kolei. Jest to opis niezwykle szczegółowy, przy tym rzeczowy i obiektywny[80]. Druga ekstaza także zaczęła się od poruszenia serca, drętwienia rąk i zupełnego braku czucia, towarzyszył im jadłowstręt. Następnie *W sercu się też coś działo, niknęło, gwałt jakiś czuło, odetchnienie mi ciężkie było. Aż mi coś od serca uderzyło do oka lewego, a zaraz mi oko wysiadło, zaczerniało, a ja też poczęła przychodzić do siebie.* […] *Czuła ja i wiedziała, co się ze mną działo w duszy i skąd mi te wzruszenia serca pochodziły, a z tego, że mi Pan dawał bytność i przytomność swoję w duszy barzo jasną i czułą.* […] *a serce tego mizerne znieść nie mogło, czy wyskoczyć, czy się rozsiecz chciało, dziwy we mnie czyniło jako co żywego, ryki, skoki, trzęsienia, ażem od zmysłów odchodziła, nie mogąc ani pojmować, ani patrzyć, ani słyszeć, bo tak we mnie była ta przytomność Boska, że dusza siły swe gubiła, ani pamięci, ani rozumu wniwczym ruszyć. Nie mogę wyrazić – prawie jakoby dusza zniknęła w Bogu, a Bóg sam*

---

[77] Z. Płużek, *Psychologiczna analiza*, s. 103.
[78] K. Kaczor-Scheitler, *Mistycyzm hiszpański*, s. 113-115.
[79] *AM*, s. 207.
[80] Zob. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 150.

w niej operował. Ona swoich własności nic nie używa ani ruszy, jeno co sam Bóg wlewa. […] *A niedługi to czas, czasem nadłużej pół godziny jakie, i nie wiem, jeśli będzie czasem krócej, przez kwadrans, przez pacierz, czasem barzo krótko, tylko jako dotchnieniem jakimsi prędkim, pokazaniem a wzruszeniem ducha wielkim* (AM, s. 208-209).

Zawarte w tym opisie reakcje organizmu z powodzeniem zaliczyć można do cielesnych oznak ekstazy. Pojawia się tu i stan kataleptyczny, i zawieszenie zmysłów. Dodatkowo występuje ambiwalencja uczuć, połączenie cierpienia z przyjemnością obcowania z Bogiem. Wątpić należy natomiast, czy ekstazę Marchockiej określić można za Mirosławą Hanusiewicz jako *akt poznawczy, w którym człowiek rozprasza sensoryczne iluzje i odkrywa, że rozkosz jest cierpieniem, ono zaś – nadludzkim szczęściem*[81]. Pasyjność jest nieodłącznym elementem życia wewnętrznego karmelitanki i uwidacznia się nie tylko w stanach ekstatycznych, lecz także w codziennych zmaganiach z cierpieniem. Ponadto Marchocka unika przedstawiania swych przeżyć mistycznych w kategoriach rozkoszy, mówi raczej o wzruszeniu. Na uwagę zasługuje bierna postawa mistyczki. To Bóg jest tym, który działa, przepełnia duszę łaskami, „operuje" w niej, a Jego ingerencja jest wręcz namacalna.

Nieco dalej Marchocka opisuje reakcje ciała w zależności od treści, jakie stanowiły przedmiot oświeceń Boskich: *Wszytko to według sposobów bywało. Jeśli będzie z większym podniesieniem ducha, wyraźniejszym sposobem, w wyższych rzeczach, to też barziej dłużej i serce według materyjej robi. Kiedy co z pociechą, z weselem – dobroć, miłość Boska – to skoki, latania etc. Kiedy z męki Pańskiej, z życia tu abo w materyi w ciemności – to ryki, wysadzania etc., że nabiegło czasem jak bułka chleba etc.* (AM, s. 216).

Niejednokrotnie pojawia się w *Autobiografii* motyw „rozsadzającego się" serca, niezdolnego pomieścić światło Boskiego objawienia. Wyraźnie widać przy tym dwa aspekty ludzkiej natury: problem ograniczenia przez ciało i niewystarczalności języka. Przepełnienie Bożą obecnością sprawia, że ciało staje się naczyniem zbyt małym, by zmieściło się w nim doświadczenie bezpośredniego kontaktu ze Stwórcą. Serce szaleje w ekstazie, bo doznaje czegoś, co wychodzi poza granice ludzkiej kondycji, do czego ciało nie nawykło. Ale serce jest także uznawane za ośrodek uczuć, co znaczy, że stan ekstazy przekracza nie tylko fizyczne, ale także emocjonalne doświadczanie ciała. Ludzki zasób uczuć nie wystarcza, żeby zrozumieć Boską deklarację miłości i odpowiedzieć na nią. Ograniczenie czynnikami psychofizycznymi[82] przejawia się między innymi w niewy-

---

[81] Zob. M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe*, s. 298.

[82] Pochodzenie uczuć i emocji może stanowić kwestię sporną, jednak w bezpośrednim doświadczeniu transcendentnego jako element ludzkiej natury podlegają one ograniczeniom tak samo jak ciało, są ludzką odpowiedzią na przeżycie mistyczne, dlatego zaliczone zostały do psychicznych czynników osobowości człowieka.

rażalności przeżyć mistycznych. Język jako ludzkie narzędzie komunikacji nie jest w stanie oddać istoty spotkania z Bogiem ani opisać w pełni niezwykłych reakcji organizmu.

Liczne choroby, jakie przechodziła matka Marchocka, oraz niezwykłe doświadczenia ciała towarzyszące mistycznym uniesieniom nie bez powodu budziły w otoczeniu mniszki kontrowersje. Mogły bowiem świadczyć zarówno o spoczywającej na niej łasce, jak i opętaniu, zwłaszcza że autorka wspomina o *dręczeniu*, *strachach*, *przytomności czartowskiej czułej i jawnej* (AM, s. 106). O tym, jak trudne było niekiedy rozróżnienie między jednym a drugim, świadczy współczesny Marchockiej przypadek Zofii Tomickiej, kobiety opętanej, która swój stan poczytywała za szczególną łaskę od Boga i drogę do zbawienia[83]. Mimo niewątpliwych oznak opętania (szatan przemawiał jej ustami) nie oskarżono jej o czary ani herezję, otoczona została natomiast opieką jezuitów i opinią świętości, o czym świadczy żywot spisany przez jezuitę Stanisława Brzechwę[84]. Wojciech Grupiński podkreśla, że *tak ważny dla tożsamości własnej religii problem racjonalne-aracjonalne Stanisław Brzechwa ośmielił się rozstrzygnąć nie na korzyść teistycznego rozumu stojącego na straży integralnej ortodoksji doktryny, lecz na korzyść indywidualnego doświadczenia wiary*[85].

Do nurtu indywidualnego doświadczenia religijnego zalicza także Mariannę Marchocką[86], przyporządkowując niejako obie kobiety do tej samej kategorii doświadczenia spirytualnego. Jakkolwiek jednak fizyczne oznaki niezwykłych przeżyć wydają się do siebie podobne[87], zachodzi między nimi istotna różnica. O ile bowiem Zofia z Tylic w trosce o swoje zbawienie otwierała swoją duszę na oścież na działanie mocy szatańskich, demonicznych, o tyle karmelitanka broniła wstępu do swojej nawet najbardziej niepozornym czartom.

Marchocka pisze: *I zda mi się, żem była pierwej jako więzień niecierpliwy, tęskniący w tym więzieniu, w tych ciemnościach i pragnący barzo wybawienia.*

---

[83] Wojciech Grupiński zalicza przypadek Tomickiej do tzw. opętań ekspiacyjnych. Zob. W. Grupiński, *Opętanie ekspiacyjne po staropolsku? Przypadek Zofii Tomickiej*, „Poznańskie Studia Teologiczne" XXIII (2009), s. 191-212.

[84] Zob. S. Brzechwy, *Wzór i wizerunek świętej i dziwnej świątobliwości, to jest żywot i śmierć pobożna jejmości pani Zofii z Tylic Tomickiej*. Zob. W. Grupiński, *Opętanie ekspiacyjne*, s. 191-192. Zastanawia fakt, że tak ewidentny przypadek opętania nie tylko był przez otoczenie tolerowany, ale wręcz pochwalany. W duchowości potrydenckiej nie było wszak miejsca na przypadki sporne, tymczasem żywot Zofii Tomickiej, zamiast trafić na indeks ksiąg zakazanych, pretendował do miana utworu hagiograficznego. Samą opętaną wspierali zaś jezuici, którzy składali przecież dodatkowy ślub posłuszeństwa papieżowi i Kościołowi, a za swą szczególną misję uważali walkę z każdym odstępstwem od doktryny.

[85] W. Grupiński, *Opętanie ekspiacyjne*, s. 211.

[86] Tamże, przyp. 54.

[87] Obie kobiety odczuwały bóle głowy, wymiotowały, doznawały skurczu lub paraliżu, doświadczały wyrzutów sumienia i uczucia smutku, utrapienia.

Dlategoż kiedy się dostało światła i wolności, już się zapomniało o więzieniu i rozumiało o wolności, a z tego było wesele, pociecha. A teraz czuję się jako więzień podany na więzienie, wiedząc o więzieniu (AM, s. 176).

Pierwszym skojarzeniem, jakie nasuwa się czytelnikowi w związku z powyższym fragmentem, jest uwięzienie w życiu doczesnym, „w tej ziemi pustej i niedrożnej". Taka interpretacja doskonale komponuje się ze wspomnianą w poprzednim rozdziale negacją świata zewnętrznego i wyobcowaniem z ziemskiej rzeczywistości. Jednak wyznanie o zamkniętym więźniu odczytać można także w węższej perspektywie – więzieniem jest dla Marchockiej nie tylko świat, ale także własne ciało. Dusza, która *dostała światła i wolności*, to dusza opuszczająca ciało w momencie ekstazy. Powrót do zmysłów jest bolesny, bo przypomina duszy o balaście z krwi i kości ciągnącym ją w dół i oddalającym od Boga. Tradycja pojmowania ciała jako więzienia sięga czasów przedchrześcijańskich. Już dla Platona ciało stanowi tylko chwilowe miejsce pobytu duszy, jest dla niej więzieniem, a nawet mogiłą[88]. Myśl wczesnochrześcijańska przyswoiła sobie ten platoński stosunek do ciała. Według św. Pawła nie ma zgody między pragnieniami ducha i ciała, aby należeć do Chrystusa, należy *ukrzyżować ciało swoje z jego namiętnościami i pożądliwościami*[89]. Orygenes twierdził z kolei, że *Bóg stworzył ciała w tym celu, aby w nich uwięzić dusze za popełnione przez ludzi grzechy*[90]. Tertulian reprezentował jeszcze bardziej skrajne poglądy. Według niego wszystko, co należy do ciała, jest złe, człowiek zaś jest wyłącznie ciałem, a każdy pierwiastek dobra pochodzi tylko od Boga. Dla św. Jana od Krzyża ciało jest więzieniem, w którym należy zamknąć okna zmysłów, by w ciemności i pustce, w tak zwanej nocy ciemnej zmysłów nastąpić mogło całkowite zjednoczenie z Bogiem[91]. Dopiero ogołocenie ciała z władz poznawczych, zerwanie więzi ze światem zewnętrznym umożliwia człowiekowi spotkanie Boga. Bóg może wlać swoją łaskę tylko do duszy oczyszczonej, pozostającej jak gdyby w próżni. Mirosława Hanusiewicz wskazuje drugi biegun myślenia – zakorzenioną w filozofii tomistycznej barokową sztukę i poezję religijną, które *w konkretnym doświadczeniu artystycznym potwierdzają duchową jedność osoby i dają wyraz prawdzie, że stworzenie, w całej swej niedoskonałości i moralnym rozdarciu, może zaznać (choć przecież nie – pomieścić) Nadprzyrodzonego, być ziemską przestrzenią Jego obecności*[92].

Nasuwa się jednak pytanie, czy dla wszystkich poetów baroku człowiek rzeczywiście stanowił jedność duszy i ciała. Na przykład w poezji Mikołaja Sępa Szarzyńskiego najwyraźniej uwidacznia się dualizm degradujący i potępiający

---

[88] Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 2007[22], s. 100.
[89] Ga 5,16-24.
[90] Zob. S. Kowalczyk, *Ciało człowieka*, s. 48.
[91] Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, tłum. i oprac. B. Smyrak, Warszawa 2002, s. 27.
[92] M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe*, s. 292.

cielesność, skarga na fizyczność, która ogranicza duszę i spycha ją w odmęty grzechu. Ciało było nieprzyjacielem, z którym wieść należało wojnę o zbawienie duszy.

Marianna Marchocka traktowała swoje ciało bardzo surowo. Stosowała różne praktyki ascetyczne, by ujarzmić „żywość natury" i poskromić afekty ciała[93]. Przeżywając pokusy przeciwko drugiemu ślubowi zakonnemu[94], nosiła habit przez całą dobę, nie zdejmując go nawet do snu[95]. Pościła, oprócz obowiązkowych dni postnych, zawsze w środy, ale często narzucała sobie wstrzemięźliwość od pokarmów mięsnych także w innych dniach. Nosiła włosiennicę, używała dyscypliny i żelaznego łańcuszka, choć spowiednik w trosce o jej zdrowie zalecał ćwiczenie ciała najwyżej ręcznikiem[96]. Nie przywiązywała wagi do słabego stanu zdrowia, tłumacząc: […] *ja widzę naturę swoję różną od inszych, grubszą, nienałożoną w to, a dlatego mogącą znieść więcej, bo niejednaką drogą Pan prowadzi wszytkich* (AM, s. 241). Zgodnie z tym przeświadczeniem nie skarżyła się na bolesne dolegliwości, przemilczała nawet uraz kolana, usiłując normalnie wykonywać swoje obowiązki[97].

Za nieodłączny element przeżyć mistycznych uznaje się powszechnie uniesienie miłosne. Anselm Grün twierdzi wręcz, że przeżycie erotyczne jest nie tylko naturalną, ale wręcz konieczną częścią doświadczenia mistycznego: *Eros i mistyka należą do obszaru tych samych doświadczeń. Eros, jako namiętne pragnienie zespolenia i zjednoczenia, musi przenikać miłość do Boga, aby człowiek mógł całkiem Jemu się poddać i w ten sposób zjednoczyć się z nim.* […] *Eros przez cały czas popycha go w ramiona kochającego Boga i pozwala mu przeżyć w Nim wypełnienie swojej tęsknoty i przemianę swoich uczuć*[98].

Zjednoczenie miłosne właściwe jest mistyce oblubieńczej, której czołowymi przedstawicielami byli św. Teresa z Ávila i św. Jan od Krzyża. Fakt, że oboje związani byli z Karmelem, rzutuje w pewien sposób na postrzeganie ich karmelitańskich następców. Wielu badaczy, zasugerowanych podobieństwem *Księgi życia* Teresy Wielkiej i *Autobiografii mistycznej* Marianny Marchockiej uparcie doszukuje się w tej drugiej oznak miłosnego zapatrzenia w Oblubieńca i mistycz-

[93] Tu „afekty" w znaczeniu gwałtownych emocji, namiętności, ale i przywiązania do rzeczy doczesnych. Georges Bataille uważa, że *umartwienie się to sposób na pogodzenie pragnienia zbawienia z pragnieniem pogrążenia się w śmiertelnej rozkoszy miłosnych objęć* (Zob. G. Bataille, *Erotyzm*, tłum. M. Ochab, Gdańsk 2007², s. 232). Dalsza analiza *Autobiografii* wykaże jednak, że w przypadku Marianny Marchockiej nie może być mowy o erotycznym podłożu ascezy.

[94] Tradycyjnie za drugi uznaje się ślub ubóstwa, z kontekstu wynika jednak, że autorka ma na myśli ślub czystości: *rozumiałam, że ja to chorobę jakąś dziwną cierpię, wstyd mię hamował do powiadania tego komu* (*AM*, s. 104).

[95] *AM*, s. 106.

[96] *AM*, s. 201-202.

[97] *AM*, s. 84.

[98] A. Grün, G. Riedl, *Mistyka i Eros*, tłum. M. Ruta, Kraków 1998, s. 71.

nego z Nim zjednoczenia. Tymczasem Marchocka, dość obszernie wszak relacjonująca przeżycia swojego ciała, nie wspomina nigdy o towarzyszącej ekstazie gorączce zmysłów. Kiedy pisze: *Nie masz nic i w czasie, i w wieczności, na co się poddaje, miłość jako goło Boga dla Boga, z jakiem zniszczeniem siebie od wszystkiego, co nie jest Bóg* (AM, s. 213), ma na myśli poczucie zespolenia, któremu towarzyszy poryw uczuć. Nie ma tu jednak ani śladu erotyzmu, pojawia się natomiast motyw destrukcji własnego „ja" i rozpłynięcia się w miłości Bożej, wiążący się z odrzuceniem wszystkiego, co ziemskie[99]. Nasuwa się pytanie, czy brak wzmianek na temat przeżyć erotycznych nie wynika przypadkiem z nieświadomości autorki, która nie umiała takowych doświadczeń rozpoznać. Opinie badaczy przeczą istnieniu takiej możliwości. Georges Bataille zauważa bowiem: *[U św. Teresy] doświadczeniu kontemplacji towarzyszyło bardzo wczesne rozpoznanie związków radości duchowej z emocją zmysłową. Jak pisze ojciec Beinaert, „mistycy byli doskonale świadomi zmysłowych odruchów, jakich w swoim doświadczeniu doznawali"*[100]. Podobne stanowisko zajmuje Denis de Rougement. Jego zdaniem, *Geniusze jak św. Jan od Krzyża i św. Teresa byli lepiej niż ktokolwiek zorientowani w niebezpieczeństwach „duchowej lubieżności"*. […] *Otóż oboje mówią na ten temat tak swobodnie, że nie dostrzega się już, co właściwie miałyby oznaczać w ich wypadku powszednie podejrzenia o „stłumienie", wyparcie ze świadomości*[101].

Znając skrupulatną naturę Marchockiej, można przypuszczać, że nie tylko byłaby w stanie rozpoznać wszelkie poruszenia ciała równie dokładnie jak mistycy hiszpańscy, ale przede wszystkim nie stroniłaby od opisania ich w *Autobiografii*, zgodnie z przyjętą zasadą szczerości wobec spowiednika. Milczenie zakonnicy na temat doznań erotycznych tłumaczyć może poniższy fragment jej wyznań, następujący bezpośrednio po opisie pokus przeciwko ślubowi czystości: *Bo też wola moja z łaski Bożej nie była skłonna do tego, i owszem, z taką przykrością cierpiałam to, żeby mi było łacniej a z większą kontentacyją frymarczyć się na nie wiem jakie męki i czyśćcowe, niż to czuć i cierpieć. I samam o to Boga prosiła, żeby mnie był tym raczej karał i w to odmienił* (AM, s. 105).

Można wnioskować, że Marchocka nie odczuwała potrzeby wrażeń seksualnych, wszelkie doznania związane ze sferą seksualności były dla niej przykre i nie wiązały się z odczuciem przyjemności (pytanie o przyczynę takiego nastawienia zostawić należy psychoanalitykom). Gdyby jej ekstazy wiązały się z przeżyciami erotycznymi, odczuwałaby je zapewne jako karę. Sama zablokowała więc swoje reakcje, wydzieliła jakby ze swojego ciała ten obszar, który nie miał uczestniczyć w doświadczeniu mistycznym.

---

[99] Por. K. Kaczor-Scheitler, *Mistycyzm hiszpański*, s. 114.
[100] G. Bataille, *Erotyzm*, s. 220.
[101] D. de Rougement, *Miłość a świat kultury*, s. 125.

Mówiąc o cielesnym wymiarze ekstazy, wspomnieć należy jeszcze jedno zjawisko marginesowe w mistyce Marchockiej. Marginesowe nie dlatego, że niewarte uwagi, ale dlatego, że zostało przemilczane przez samą autorkę, wiadomość o nim pojawia się dopiero w świadectwach spowiednika i współsióstr. Chodzi tu o stygmaty, jakie pojawiły się na ciele zakonnicy w ostatnich miesiącach jej życia. Były to rany nad kolanami i łokciami[102] oraz w boku, *bielsze niż ciało, a jakoby mgłą otoczone* (AM, s. 276). Stygmaty uchodzą za znak pełnego zjednoczenia z Chrystusem w Jego męce, osiągnięcia pełni w naśladowaniu Jego cierpień. Zenomena Płużek wysuwa przypuszczenie, że mają związek z określonymi cechami osobowości, takimi jak submisyjność, sugestywność i zdolność do identyfikacji z obiektem[103]. Niemniej jednak zjawisko stygmatyzacji jest trudne do zbadania, nie tylko dla psychologów, ale też dla lekarzy.

Matka Marchocka poświęca swemu ciału wiele uwagi. Nie eksponuje jednak „fizjologicznych niezwykłości", jak chciałaby Mirosława Hanusiewicz. Jej postawa wobec własnej cielesności to zainteresowanie osoby głęboko świadomej więzi między duszą i ciałem, drobiazgowa analiza, która odkrywa zarówno wnętrze, jak i jego zewnętrzną powłokę. Opisy niezwykłych stanów mistycznych nie zajmują w jej *Autobiografii* wiele miejsca. Centralnym punktem wyznań karmelitanki jest bowiem jej relacja z Bogiem, ta zaś wykracza daleko poza granice ciała. Im głębsza staje się więź z Wszechmogącym, tym mniej potrzeba mistycznych uniesień i tym bardziej mistyk oddala się od pojmowania zmysłowego na rzecz mistyki codzienności – konsekwentnego realizowania cnót chrześcijańskich w praktyce.

*

Dla większości badaczy *Autobiografia mistyczna* to przede wszystkim zapis bogatego życia wewnętrznego skromnej zakonnicy, który analizować należy z pomocą dyskursu teologicznego. Pomija się natomiast obszerne partie tekstu poświęcone opisom kondycji fizycznej autorki, jej dolegliwościom, odczuciom i reakcjom, nie dostrzegając głębokiego związku między stanem fizycznym zakonnicy a jej przeżyciami duchowymi. Wysuwana przez licznych badaczy teza o marginalizacji zjawisk nadzwyczajnych, jakkolwiek w pełni uzasadniona, służy nader często usprawiedliwieniu pobieżnej zaledwie analizy stale powracającego w *Autobiografii* problemu ciała. Także aspekt psychologiczny odgrywa w *Autobiografii* istotną, choć nie zawsze docenioną rolę. Drobiazgowa i skrupulatna introspekcja autorki wyznań może stanowić dla psychologów, teologów i literaturoznawców cenne źródło wiedzy o psychicznym podłożu doświadczeń mistycznych, o reakcjach człowieka na bezpośredni kontakt z Tajemnicą i próbie wyrażenia tych przeżyć za pomocą języka.

---

[102] Usytuowanie ran w miejscach innych, niż głosi tradycja, skłaniało świadków przekonanych o świętości karmelitanki do zachowania ostrożności. Stąd skreślenia i poprawki w rękopisach.

[103] Z. Płużek, *Psychologiczna analiza*, s. 108.

W uniesienia mistyczne Marianny Marchockiej zaangażowane były wszystkie jej władze, zarówno cielesne, jak i duchowe. Mimo że ciało stanowi w relacji z Bogiem raczej ograniczenie, a sama zakonnica ma do niego stosunek negatywny, siła doświadczenia mistycznego razem z duszą obejmuje także zewnętrzną, cielesną jej powłokę. Jakkolwiek w wyznaniach karmelitanki widoczne są więc ślady myślenia dualistycznego, jej przeżycia religijne poświadczają nierozerwalną jedność duszy i ciała. Cielesność Marchockiej jest w pewien sposób wysublimowana. Podporządkowana została bowiem najwyższemu celowi, jakim było dla zakonnicy osiągnięcie zbawienia. Duchowość Marchockiej, a przez to także jej doznania cielesne, rozwijała się w określonym kierunku – w kierunku zjednoczenia z Chrystusem poprzez naśladowanie Jego Męki. Choć mistyka pasyjna zakładała umartwienie ciała (niekiedy aż do samookaleczenia), ostatecznie przypominała o jego zbawczej roli, gdyż właśnie dzięki cierpieniu fizycznemu możliwe stało się odkupienie człowieka. Pasyjność przejawia się w życiu matki Marchockiej nie tylko na płaszczyźnie bolesnych doznań ciała. Poczucie samotności i oddalenia od Boga towarzyszące nocy zmysłów upodabniało karmelitankę do Chrystusa modlącego się w Ogrójcu, opuszczonego przez uczniów, przeżywającego już nadchodzącą mękę. Doświadczenie wewnętrzne Marianny Marchockiej nosiło zatem znamiona nie mistyki oblubieńczej, a mistyki Ogrójca – naznaczone było cierpieniem i całkowitym poddaniem woli Bożej, modlitwą zroszoną krwawym potem umartwionego ciała.

SUMMARY

Researchers agree that *Mystical Autobiography* of Marianna Marchocka, written at the end of the 1640's and published in 1939 by Karol Górski, is an extraordinary phenomenon in 17th-century Polish literature, especially in Polish mystical literature. The *Autobiography*, compared with such works as the *Autobiography* of Teresa of Ávila, testifies to spiritual development of the Carmelite, provides a psychological study and a thorough record of female body experience. Despite the negativistic attitude of the nun to her body, as emphasized by researchers, both spirit and body were engaged in the mystical experiences of Marianna Marchocka – the body was involved in the experience of union with Jesus Christ. This article is an attempt to analyze spiritual and bodily signs of the Carmelite's experience of a mystical relationship with God. Knowledge of the author's personality and her attitude to her work, just like the analysis of mystical elation described in the *Autobiography* (paying special attention to the nun's psyche and spirituality, and extraordinary bodily experience accompanying ecstasy) would not be possible without examining the genesis of the work, the importance that Marchocka attached to the act of writing itself and the author's writing skills. What is of interest here is not only the bond between the Carmelite's physicality and spirituality and her inner experiences and relationship with God, but also the literary expression of her attitude to her psyche and body.

Key words

Polish literature, mysticism in the 18th century, Marianna Marchocka,
autobiography of mystical experience, account ofexperiencing the female body, mystical ecstasy

Poznańskie Studia Teologiczne
Tom 26, 2012

GRZEGORZ KUBSKI
Uniwersytet Zielonogórski
Instytut Filologii Polskiej

Ćwiczenie duchowe zapisane przez hierofanta. *Psalmy przyszłości* Zygmunta Krasińskiego*

Spiritual Exercises Written by a Hierophant. *Psalms of the Future* by Zygmunt Krasiński

W dwusetną rocznicę urodzin poety

W latach czterdziestych XIX stulecia nie tylko Zygmunt Krasiński był przerażony niedobrą sytuacją polityczną w Europie. Jak sądził, znajdujące zwolenników ideologie i ukazujące się książki odbiorą Polakom podstawę ich siły w czasie złym, to znaczy zniszczą wierność zasadom religii i respekt wobec wypracowanego przez stulecia szlachetnego etosu. By ich umocnić, opublikował w 1845 roku trzy pierwsze *Psalmy przyszłości*: *Psalm wiary, Psalm nadziei* i *Psalm miłości.* Sprowokowany polemiką Juliusza Słowackiego, a także moralnymi skutkami rewolty 1846 roku, w 1848 roku wydał w Paryżu utwory tego cyklu, poszerzając zestaw o jeszcze dwa: *Psalm żalu* oraz *Psalm dobrej woli.* Wiele razy i bardzo głęboko analizowano historiozoficzne przesłanie tej poezji. Równie dogłębnego namysłu wymagałoby rozważenie jej teologicznych treści, niezwykle istotnych nie tylko z tego powodu, że niosą tezę, iż Polacy są narodem mesjańskim – często w ówczesnej kulturze i przez wielu wyrażaną. Nim jednak dojdzie do takiego teologicznego odczytania, konieczne jest skupienie się na tym, jak ta mesjanistyczna wiara wieszcza jest wyrażana. Dlaczego i po co wybrał „psalmiczność"?

Psalmy przyszłości przez długi czas były jednym z najważniejszych utworów wyrażających i kształtujących polskie doświadczenie narodowe w świetle przeżywanej wiary. Były jednym z tych dzieł, które dawały możliwość przyjęcia własnego położenia nie jako klęski i beznadziei. W dziewiętnastowiecznym kanonie Polaków, ale i jeszcze potem, zajmowały takie poczesne miejsce wespół

* Artykuł jest fragmentem większej całości poświęconej psalmom poetów.

z *Dziadami*, *Litanią pielgrzymską*, *Przedświtem*, hymnami Słowackiego, *Pieśniami Janusza*, później i Sienkiewiczowską *Trylogią* oraz kilkoma jeszcze tekstami. Nieraz spotykam się ze stanowczym zdziwieniem, cóż właściwie wspólnego z biblijnymi psalmami ma cykl Krasińskiego. Zresztą naprawdę dzieło wieszcza formalnie wcale nie przypomina wskazywanego tytułem swego podstawowego pierwowzoru gatunkowego. Tym bardziej należy dziś podkreślić, że w pierwszych dekadach funkcjonowania wspomnianych utworów Krasińskiego braku „psalmiczności" nie zarzucał im nikt, nawet najwybitniejszy polski biblista czasów romantyzmu, ks. Walerian Serwatowski, gdy napisał ich recenzję[1].

I. SPÓR KATOLIKA Z POETĄ

Wprawdzie wspomniana recenzja jest i nieco interwencyjna, bo wpływ poety okazuje się nieprzeciętny: *Młodzież nasza lgnie do pism jego, i słusznie zachwyca się nimi, a panienki psalmów jego na pamięć się uczą*[2]. Tymczasem ks. Walerian Serwatowski obawia się, że z tym wpływem nie tylko postawy religijne będą się umacniać, co sprawiedliwie poecie przyznaje, ale i niezgodne z katolicką wiarą uznawanie reinkarnacji. To już wcześniej niepokoiło ks. Aleksandra Jełowickiego[3]. Zresztą nie tylko o wędrówkę dusz katolik powinien się w tym wypadku spierać z poetą, bo i sama koncepcja trynitarna jest w jego utworach trochę niejasna. Nie mówiąc już o takich sprawach, jak to by

I jako On nas stworzył, tak my tworzyć dalej
I z wnętrza nas samych wyprowadzać światy,
By prząść Mu, jak nam uprządł, widomości szaty [...].

(PW, 74-76)[4]

albo:

Teraz gdy rozgrzmiał się już sąd Twój w niebie
Ponad lat zbiegłych dwoma tysiącami,
Daj nam, o Panie, świętymi czynami
Śród sądu tego samych wskrzesić siebie!

(PD, 13-16)

---

[1] W. Serwatowski, *Psalm wiary Zygmunta Krasińskiego*, „Krzyż" 2 (1867), s. 13-14.

[2] Tamże, s. 13.

[3] Z. Krasiński, *Listy do różnych adresatów*, oprac. Z. Sudolski, t. II, Warszawa 1991, s. 220-221 (list do A. Jełowickiego z 8.10.1848).

[4] *Psalmy przyszłości* cyt. z: Z. Krasiński, *Dzieła literackie*, wyb. P. Hertz, t. II, Warszawa 1973, s. 193-259. Stosuję następujące skróty: PW – *Psalm wiary*; PM – *Psalm miłości*; PN – *Psalm nadziei*; PŻ – *Psalm żalu*; PD – *Psalm dobrej woli.* Po skrócie tytułu podaję numerację wersów według cyt. edycji.

Jest faktem, że *Psalmy przyszłości* należą do tego okresu twórczości Krasińskiego, w którym jego rozterki religijne oddalają go w niektórych doktrynalnych szczegółach od nauki Kościoła. Sam zresztą zdawał sobie z tego sprawę. Tezy o charakterze teologicznym wyrażone w psalmicznym cyklu opracował jednocześnie w formie dyskursywnej w nieukończonym traktacie *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów.* Znacznie później, gdy był na innym etapie osobistego życia religijnego, w obawie przed wszczęciem zamętu w duszach odbiorców zalecił nawet, by zasięgnąć opinii zmartwychwstańców, czy można bez szkody w wierze opublikować ten traktat. To zalecenie spełnili dopiero spadkobiercy poety. Osąd teologów był krytyczny[5]. Gest romantycznego wieszcza, który stawia autorytet Kościoła wyżej niż własne „natchnione" moce poznawcze i dlatego cofa zamiar drukowania, wydaje się zdumiewający w epoce przeceniającej indywidualizm geniuszów. Świadczy też o sumieniu samego autora. Wprawdzie to wszystko zdarzy się trochę później, gdy będzie on o wiele bardziej troskliwie podtrzymywał swoje więzi z Kościołem, również w zakresie życia sakramentalnego.

Podczas lektury cyklu zaś łatwo się z kolei przekonać, że sformułowania teologiczne mogą się raczej nasuwać odbiorcom, gdyż zazwyczaj stanowią element wieloznaczeniowej, semantycznie bogatej kreacji poetyckiej, przeważnie opartej na Biblii oraz tekstach liturgicznych[6]. Nie mają takiej oczywistości pojęciowej, jaką osiągają w narracji *O stanowisku Polski*. To jest zresztą specyficzne dla wszelkiej poezji, a nie tylko tych właśnie utworów Krasińskiego[7]. Zatem pierwszy z zacytowanych wyżej przykładów, piękny obraz poetycki mówiący o ludziach „tworzących", „przędzących" Bogu „widomości szatę", mógłby być po

[5] Z. Krasiński, *Listy do Augusta Cieszkowskiego, Edwarda Jaroszyńskiego, Bronisława Trentowskiego*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1988, t. II, s. 304, p. 21.

[6] *Psalmy przyszłości* są najbardziej związanym z tekstem Biblii utworem Krasińskiego. Udało mi się odnaleźć 180 intertekstualnych powiązań z Pismem Świętym, co przedstawiłem w referacie *Psalmy przyszłości – historia zbawienia*. Referat został wygłoszony w Opinogórze na konferencji zorganizowanej przez Uniwersytet Mikołaja Kopernika z okazji dwusetnej rocznicy urodzin poety i znajdzie się w książce pokonferencyjnej.

[7] Edward Kasperski zwracał uwagę na problem wzajemnej relacji, a właściwie wzajemnej nieprzekładalności, wzajemnej nieadekwatności kategorii literackich, specyficznych dla poezji oraz *doktrynalnych kategorii religijnych, heterogenicznych wobec warunków i właściwości literatury* (E. Kasperski, *Religijność a literatura romantyczna*, [w:] *Religie i religijność w literaturze i kulturze romantyzmu*, red. E. Kasperski, O. Krysowski, Warszawa 2008, s. 18). Trzeba dodać, że owa sieć relacji nabiera szczególnego charakteru, kiedy doktrynalne kategorie religijne są funkcją biblijnych kategorii literackich – funkcją tak ich pojęciowego spetryfikowania doktrynalnego, jak nieodłącznie np. ich natury metaforycznej czy parabolicznej. W takich wypadkach zachodzi napięcie między dyskursem zbliżonym do filozoficznego a mową poetycką. Jest to napięcie niejako nieusuwalne, tworzące własny styl teologii (przede wszystkim widoczne w katolicyzmie). Jednak taka teologia, choć mówi przecież o Bogu niepojętym, to jednak możliwym do fortunnego przekazu w narracji religijnej, która daje się zrozumieć i za pomocą której członkowie Kościoła mogą się całkiem rozsądnie porozumieć. Mogą też Boga głosić za pomocą środków dostępnych mowie.

prostu literacką interpretacją znanej z Biblii prawdy, że *rzeczy jego niewidzialne od stworzenia świata, przez rzeczy uczynione widzialne bywają, to jest ona wieczna jego moc i Bóstwo* (Rz 1,20)[8]. Wobec tego wszystko, co uczynione na ziemi, także dzieła człowieka, świadczą o swej głównej przyczynie, to znaczy o Stworzycielu. Przecież nawet tak teologicznie świadomy myśliciel, jak jezuita Maciej Kazimierz Sarbiewski, twierdził w XVII wieku, po raz pierwszy używszy podobnego określenia w dziejach myśli o poezji, że poeta jest twórcą na podobieństwo Boga Stwórcy. Nie ma jakichś dowodów znajomości przez Krasińskiego tej staropolskiej koncepcji. Jednak można by się nawet dopatrzyć podobieństwa w ujęciu sprawy przez obu polskich poetów. Gorzej, gdyby naszemu romantykowi chodziło o to, że to człowiek „stwarza" Bogu coś w rodzaju widzialnego Jego ciała, bo to już jest oczywisty panenteizm. Naturalnie, tekst *Psalmu wiary* jest tak sformułowany, że nie trzeba koniecznie tak tego ostatniego sensu w nim widzieć. Tymczasem taki sens się już w całej oczywistości nasuwa, gdy czytamy dyskursywne opracowanie tego tematu w traktacie *O stanowisku Polski*. Krasiński przedstawia tam stwarzanie jako *prawo wiekuiste, jednoż i to samo we wszechduchu*, czyli w samym Bogu oraz *we wszystkich duchach stworzonych*. […] *Bóg wszystek udzielił się i udziela wciąż czemuś drugiemu, czyli stworzył i wciąż stwarza świat – stwarzać albowiem, to udzielać się czemuś, co nie jest, ale co będzie, kiedy mu się udzielę – każden czyn nie czym innym. – W świecie stworzonym wszystko trwa, rozwija się, żyje wnętrzną tego samego prawa*[9]. Jest to ewidentna koncepcja emanacji Bóstwa, które na przestrzeni czasu dalej stwarza siebie, stwarzając świat. Im wyższa forma organizacji bytu, tym to stworzenie pełniejsze, tym bardziej jest jak Bóg. To prawo przejawia się już w przyrodzie nieożywionej, ale dotąd najdoskonalej w stanie życia społecznego: *W ludzkości stan społeczny, którego uświęcenie i wywyższenie celem ludzkości, stan społeczny, mówię, jest właśnie tym udzieleniem się sobie duchów ludzkich nawzajem. – Wszędzie i zawsze kto daje, ten odbiera – kto kocha, ten wzmaga się – kto z siebie się wylewa, czyli stwarza coś na zewnątrz, ten w tej samej chwili wyżej stwarzany sam. Im duchy wyższe, tym widoczniejsze działanie tego prawa w nich – tym wyraźniej, prędzej, dotkliwiej życie w nich wykwita za jego dopełnieniem* [się – GK]; *i to słuszna, bo tym tylko wyższe one, że od dawniejszego czasu go dopełniać zaczęły*[10].

---

[8] Ponieważ Z. Krasiński przytaczał Pismo Święte w przekładzie gdańskim (choć sam najprawdopodobniej czytał je głównie po francusku, a potem poszukiwał polskich odpowiedników danego fragmentu), dlatego w niniejszym artykule cytacje i odniesienia biblijne podaję za tym tłumaczeniem z edycji: *Biblia Święta, to jest wszystko Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza*, Warszawa [właśc. Wiedeń] 1869.

[9] Z. Krasiński, *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, [w:] tenże, *Pisma*, t. VII, Kraków – Warszawa 1912, s. 38.

[10] Tamże, s. 38-39

W rozwijanej koncepcji samostwarzania się Boga i ciągłego samostwarzania się już przez Boga stworzonego człowieka tym, co widzialne, mają być ludzkie czyny i ich rezultaty. Wprawdzie jest to trochę tak ujęte przez poetę, jakby interpretował on nakaz Pana Jezusa z Kazania na górze, by ludzie *uczynki wasze widzieli, a chwalili ojca waszego, który jest w niebiesiech* (Mt 5,16). Czytamy w traktacie: *Jak On nas stworzył z niczego, to jest wylał z Siebie, tak my znów doszli do pewnego stopnia duchowości żywej, wylewać Jego prawo będziem z siebie i nim urządzać i stroić zewnętrzną naturę, na nowe lutnie, że tak się wyrażę, naciągać dawne życia struny. Według Jego woli świętej, z naszą zrosłej, będziem snuć z siebie samych następne dzieje żywota naszego wiecznego i wszystkie zewnętrzne kształty nasze, a tych naszych kształtów przeciągnieniem i zwierzchnią obwijką będą światy wszechświata. – My będziem ich wewnętrznymi żywotami, ich bijącymi sercami – one naszymi czynami – one szatami Boga, tkanymi przez nas, a im lepiej i głębiej Go poznamy przez ten czyn i twórczość naszą, tym On się nam bardziej odkryje pięknym, mądrym, nieskończonym* […] *– zatem wiecznie trwającym w stosunku do nas ideałem, pomimo że i rozwitą w stosunku nas rzeczywistością* […][11].

Przy okazji tego fragmentu z traktatu warto zapisać dygresję, że metafora „strojenia" naszej natury, naciągania „życia strun" na „nowe lutnie" przypomina czynność psalmisty, a może jest i reminiscencją owej *pieśni […] wielkiej, pieśni-tworzenia*, którą składa Konrad w III części *Dziadów.*

Nie mniej intrygujący wydaje się drugi przykład z *Psalmów przyszłości*, owa prośba do Boga, by dozwolił nam *samych wskrzesić siebie*. Obrazowanie o charakterze rezurekcyjnym, spożytkowane do ukazania położenia Polski pod zaborami, było wszak wtedy bardzo rozpowszechnione. Miało ogromną siłę moralno-konsolacyjną. Zapewne przeważnie bywało odczytywane jako metafora, a właściwie typiczne przedstawienie odzyskania kiedyś niepodległego i własnego państwa, którego nas pozbawiono. Z pojęcia zmartwychwstania, znanego z katechizmu, przede wszystkim Zmartwychwstania Pańskiego, brano więc pod uwagę to, co działało analogią, a nie całą prawdę naszej wiary. Nawet gdy oczekiwano królestwa Bożego na ziemi w związku z tym zmartwychwstaniem, to jeszcze stosowanie wspomnianej tu metafory nie wywoływało koniecznie znaczeń eschatycznych. Zresztą z samego Pisma Świętego znamy podobną podwójność sensów motywu śmierci i wskrzeszenia. Święty Paweł stosuje ją w odniesieniu do siebie i swoich adresatów, Efezjan, jako tych, których Bóg „wybrał" w swoim Synu *przed założeniem świata* (Ef 1,3). Warto nadmienić, że w liczne aluzje do tej kanonicznej epistoły obfituje *Psalm wiary.* Apostoł, posługując się przenośnią rezurekcyjną, mówi o aktualnej sytuacji: *I was ożywił, którzyście byli umarli w upadkach i w grzechach. I gdybyśmy byli umarłymi w grzechach, oży-*

[11] Tamże, s. 54-55.

wił nas pospołu z Chrystusem, (gdyż łaską zbawieni jesteście). […] *to nie jest z was, dar to Boży jest* (Ef 2,1.5.8). Aktualna sytuacja – już teraz, za życia adresatów, bo Chrystus już zbawił świat – jest darem Bożym, łaską, *nie jest z was*. Użyte przez św. Pawła obrazowanie ma wskazywać jednocześnie, oprócz tego, co jest, także stan eschatyczny. Podobnie można by też rozumieć treść prośby przytoczonej z *Psalmu dobrej woli*. Takiej wieloznaczeniowości nie mają już tezy z traktatu *O stanowisku Polski*. Są jednoznacznie eschatyczne: *Żywot wieczny jest stwarzaniem ciągłym samych siebie w Bogu przez własną twórczość i łaskę Boga – jest miłością naszą, rozwijającą się coraz olbrzymiej ku Bogu, i Boga przez to samo ku nam* […]. – *Podnosić się i róść co chwila jest prawem ich [kochających Boga] żywota. – Z miłości swej do Boga wciąż sami się przeradzają, rodzą się na nowo z siebie samych, wstępują w górę* […] – *Oto rodzące się postępowo syny Boże, z Boga i z siebie samych*[12].

Przy lekturze *Psalmów przyszłości*, tak jak to bywa z poezją, mogą się nasuwać rozliczne polisemie. Wydaje się, że raczej nie zbiegałoby się to z oczekiwaniami samego autora. Wybór poezji jako środka przekazu ma wprawdzie na celu przede wszystkim poruszenie duszy odbiorców. Choć w wypadku romantyzmu dogmat nauczany w ten sposób nie był obojętny. Toteż cykl Krasińskiego był jednak czytany jako nacechowany dogmatycznie. Był też odbierany jako wyraz wiary samego autora, a nie tylko jako kreacja poetycka. Ku takiej lekturze skłaniały na pewno niejasne romantyczne przekonania o szczerości autorskiej w liryce, dominujące w ówczesnym odbiorze poezji. Świetnie z tego wszystkiego zdawał sobie sprawę syn poety, Władysław Krasiński. Starał się wyjaśnić te kwestie Stanisławowi Tarnowskiemu, a przy okazji trafnie streścił doktrynalne konotacje cyklu: *Część dogmatyczna, że tak się wyrażę, Psalmów przyszłości, to jest Psalm wiary i nadziei, stanowią w powszechnym [mniemaniu] treść przekonań religijnych mego Ojca. Widziałem ludzi, którzy spuszczając się na przyznaną mu cechę religijności, gotowi byli powtarzać jego słowa jak liturgiczne modlitwy. Tymczasem jest to tylko przeciętna wypadkowa ruchu jego myśli, punkt środkowy jego przebiegu, skręt elipsy wyobrażeń ku ogniskowi katolicyzmu. Psalm wiary różni się wielce od Syna cieniów – Bóg nie jest Wszech-duchem, ale Najwyższym Duchem – Słońcem! Ma własną swoją nie udzielającą się osobistość, jest Panem i Ojcem Przedwiecznym, a nie spanoszonym człowiekiem. Z dawnego* [zespołu swych przekonań – GK] *zachował, że jako Byt i Myśl w świecie mieszka i jest wszechwiązannym stworzenia łańcuchem. Pojęcia to niejasne, ale już przepaścią oddzielone od poprzednich.* […] *autor pod względem dogmatycznym nie stoi jeszcze na stanowisku Kościoła, chociaż do niego się zbliżył, a zbliżenie to olbrzymim postępowało krokiem, jak nam same Psalmy pokazują. Ostatnie bowiem są*

[12] Tamże, s. 64-65.

już w zgodzie z wiarą co do ogólnych zarysów, owszem wyraźne i chciane noszą piętno katolicyzmu, a jednak dwa lata zaledwie oddziela je od pierwszych[13].

Odnajdując doktrynalną niejednoznaczność niektórych fragmentów *Psalmów przyszłości*, nie można zapominać, że jeden z najbliższych przyjaciół poety od 1846 roku, zresztą zawdzięczający mu także utrzymanie finansowe, Bronisław Trentowski, później jeden z najwyższych dostojników lóż niemieckich, zestawi tezy traktatu *O stanowisku Polski* ze spuścizną hermetyczną[14]. Epistemologiczne fundamenty deizmu jako światopoglądu tychże lóż filozof wyrazi za pomocą poetyckiego obrazowania, nasuwającego na pamięć tak Wielką Improwizację, jak i początkowe fragmenty *Psalmu wiary*, by zaraz potem scharakteryzować duchowość wolnomularską[15]. A tę charakterystykę, jak podkreśla, najtrafniej podsuwają mu sceny wtajemniczenia z *Niedokończonego poematu* Zygmunta Krasińskiego, które obszernie zacytuje. Co ciekawe, za każdym razem, gdy w *Panteonie*, i nie tylko tam, będzie przytaczał teksty Krasińskiego, wprowadzi do nich znaczącą modyfikację niektórych szczególnie doktrynalnie nacechowanych wyrażeń[16]. *Niedokończony poemat* zawiera zaś sporo autocytatów z *Psalmów przyszłości*.

II. SYGNAŁY BIBLIJNOŚCI I RELIGIJNOŚCI ROMANTYCZNEJ WYPOWIEDZI POETYCKIEJ

Jako się rzekło, cykl *Psalmów* Krasiński rozpoczyna poetycką manifestacją podmiotu wypowiedzi, jednoznacznie osadzoną w reinkarnacyjnej koncepcji człowieka (czy to jeszcze osoba ludzka?)

---

[13] *Listy i wspomnienia o Zygmuncie Krasińskim*, [w:] Z. Krasiński, *Listy do różnych adresatów*, t. II, s. 578-579 (list W. Krasińskiego do S. Tarnowskiego z 7. 04.1871).

[14] B. Trentowski, *Panteon wiedzy ludzkiej lub Pantologia, encyklopedia wszechnauk i umiejętności, propedeutyka powszechna i wielki system filozofii*, Poznań 1874, t. II, s. 245.

[15] Tamże, s. 134.

[16] Ta kwestia istniała już za życia Krasińskiego. Zob.: Z. Krasiński, *Listy do Koźmianów*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1977, s. 162 (komentarz Stanisława Egberta Koźmiana do listu poety z 10.08.1847); G. Kubski, *„Zacność zwycięży" zamiast Wiecznego Rewolucjonisty. Trentowskiego-Krasińskiego odpowiedź na przesłanie wiersza „Do autora Trzech psalmów"*, [w:] *Słowacki i wiek XIX*, red. M. Ruszczyńska, t. I, Zielona Góra 2012, s. 116-117, 122-124.

Trentowski wpisywał sformułowania z tekstów Krasińskiego we własne wypowiedzi, słowa cytowanego autora jednak podmieniał, a przy tym deklarował daleko idącą wzajemną wspólnotę myśli. Z jednej strony Krasiński wiedział, że filozof zniekształca jego sformułowania, lecz tego nie prostował. Z drugiej strony na pewno obu autorów różniło pojmowanie osoby Jezusa Chrystusa, szczególnie zaś Jego Boskości, której kwestionowania nie można poecie zarzucić. Czyżby Trentowski znał inną, niewiadomą nikomu innemu stronę poglądów poety, czy też przed nim sam udawał jednak inne przekonania, niż w istocie żywił? Nie ma możliwości rozsądnego udokumentowania odpowiedzi na to pytanie, a byłoby to jakoś rozstrzygające przy rozpoznaniu przesłania *Psalmów przyszłości* (a jeszcze bardziej pomocne przy lekturze *Niedokończonego poematu*).

Dusza i ciało to tylko dwa skrzydła,
Którymi Czasu i Przestrzeni sidła
Duch mój rozcina w postępowym locie!
Gdy się zużyją przez chwil i prób krocie,
Odpadać muszą – lecz on nie umiera –
Choć się to śmiercią nazywa u ludzi!
On zwiędłe zrzuca, a świeże przybiera
I w nie otulon, znów na jaw się budzi! [...]
Za nim – przeszłości zmierzchające tonie!
Przed nim – rozwarte wszechbezmiarów błonie!
Przed nim świat wszystek – Czas, przestrzeń bez końca,
Piętra z dróg mlecznych i dni z lat tysiąca [...]
(PW, w. 1-8, 17-20)

Wizja dościgania bezkresu, dosięgania nieskończoności należała wszak w romantyzmie do repertuaru wyobrażeń o możliwościach poznawczych podmiotu poetyckiego. Szybko też weszła w polskojęzyczny obieg literacki. Już w 1825 roku Feliks Chlibkiewicz przyswoił polszczyźnie wiersz Byrona *When Coldness Wraps This Suffering Clay.* Sytuacja mówiącego jest tam podobna do tej, która później będzie określać Konrada z *Dziadów*, ale także i podmiot wypowiedzi opisujący siebie na początku *Psalmów przyszłości*, w których zawarta jest niejedna aluzja do dramatu Mickiewicza. Oto ten angielski utwór*:*

Lodem gdy zetnie śmierć tej gliny postać,
Gdzież nieśmiertelna pomknie wtenczas dusza?
Umrzeć nie może, nie może tu zostać,
Ćmiące ją pyły gdy z siebie rozprósza.
Będzie jej czysty duch od tej godziny
Przelatał planet pełne światła szlaki?
Czy wraz zapełni przestrzeni krainy
I ujrzy światów widome orszaki?

Wszystko widząca, choć nie tyka oczy,
Myśl wieczna, stała, w krańce nie ujęta,
Co tylko ziemia lub niebo roztoczy,
Wszystko znów ujrzy, wszystko rozpamięta:
[…]
Wszystko duch ujrzy światłości oczyma,
Wszystko, co było, ujrzy w jednym razie.
[…]
Co czas lub zdziała, lub ciśnie w zatraty,
Duch się w przyszłości rozprzestrzenia całej,
Choć słońca gasną, choć się łamią światy,
On stoi przecie w swej wieczności stały[17].

[17] G. Byron, *Lodem gdy zetnie śmierć*, przeł. F. Chlibkiewicz, [w:] tenże, *Wiersze i poematy*, wyb. J. Żuławski, Warszawa 1961, s. 115.

Oczywiście wiersz Byrona nie ma ewidentnego odniesienia do koncepcji reinkarnacji, tak zasadniczej w prezentacji podmiotu *Psalmów przyszłości*. Tekst angielskiego poety należy do jego zbioru *Melodii hebrajskich* (*Hebrew Melodies*) z 1815 roku. Bogdan Burdziej klasyfikuje ów wiersz do tej grupy utworów całego zbioru, które *realizują motywy biblijne*[18]. Uczony wspomina o sile oddziaływania *Melodii hebrajskich* na polskich romantyków, łącznie z Mickiewiczem[19]. Jasne, że znaczenie ma tu i kult twórczości Byrona w kręgach literackich. W tym kontekście, a już szczególnie gdy wspomnimy na wiersz *When Coldness Wraps This Suffering Clay*, ekspresja kosmicznego zasięgu świadomości podmiotu wypowiedzi poetyckiej może być dla ówczesnych odbiorców sygnałem sakralności i biblijnych proweniencji. Wprawdzie gdy chodzi o samego Krasińskiego, jego fascynacja twórczością autora *Manfreda* przechodziła rozmaite koleje, więc raczej ważny jest ogólny polski klimat odbioru dzieł angielskiego romantyka, a nie bezpośrednie nawiązywanie do konkretnych utworów. Choć więc zachodzi pewna zbieżność początku *Psalmów przyszłości* i zacytowanego wyżej wiersza, to dzieje się tak raczej z powodu upowszechnienia się obecnego tam obrazowania i reminiscencji Wielkiej Improwizacji. Zresztą w tekście Krasińskiego wynika ono także z zainspirowania się dziełami francuskiego romantyka, Victora de Laprade'a. W tym wypadku dochodzi do głosu także niemal erotyczna motywacja, motywacja nie tyle odzwierciedlona w treści czy przesłaniu, ile w okolicznościach twórczego zamysłu.

Mimo wszystko wątek Byronowski jest tutaj ważny. Pozwala bowiem uświadomić nam sobie, że sygnały biblijności tekstu, znaki sięgania przez romantycznych autorów do poetyckich wartości Pisma Świętego – niekoniecznie prowadzą do formalnego wykończenia wypowiedzi naśladującego werbalne ukształtowanie – nawet ukształtowanie przekładu utrwalonego w danym języku – receptorze. Poetykę biblijną romantycy odczytują częściej na poziomie tematyczno-ideowym, choć nie jest to zjawisko zupełnie nowe w literaturze europejskiej, w romantyzmie oczywiście nabiera własnej specyfiki.

Można chyba wyrazić przeświadczenie, że oddziaływanie Byronowskich tekstów, również w Polsce, przenosi poza Wyspy Brytyjskie sposoby poetyckiej relektury Pisma Świętego. Wprawdzie zostały one określone przede wszystkim w odniesieniu do tzw. poetów jezior, Samuela Taylora Coleridge'a i Williama Wordswortha. Byli to zaś twórcy pozostający w opozycji ideowej do autora *Melodii hebrajskich*. Jednak owoce pierwszych dekad przyswajania polszczyźnie utworów z tegoż zbioru wydatnie pokazują, że występuje w tym wszystkim podobne dążenie. Otóż jak twierdzą specjaliści od literatury angielskiej, ówcześni

---

[18] B. Burdziej, *Super flumina Babylonis. Psalm 136 (137) w literaturze polskiej XIX i XX w.*, Toruń 1999, s. 106.

[19] Tamże, s. 109-110.

brytyjscy twórcy skupiali swe zainteresowania przede wszystkim na zamyśle tekstów Pisma Świętego, ewokowanych przez nie wyobrażeniach, a przede wszystkim – wartościach moralnych, gdy tymczasem badania biblistyczne, refleksja akademicka usiłowała rozpoznać język i rytm Biblii[20]. Anglia i Niemcy w egzegezie czerpały w tym zakresie przede wszystkim z fundamentalnych ustaleń Roberta Lowtha.

Wobec tej tendencji możemy odnaleźć w polskim romantyzmie w zasadzie dwa sposoby postępowania z ukształtowaniem poetyckiej dykcji. Jedna to będzie właśnie wyzyskiwanie formalnych cech języka utrwalonych w polszczyźnie przekładów Pisma Świętego, również na poziomie rytmu i składni. To jednak dotyczy prozy biblijnej, naśladującej głównie Ewangelie kanoniczne. Tu najwyższym wzorem artystycznym będą oczywiście *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* oraz *Anhelli*, ale i niejeden fragment prozy genezyjskiego dzieła Słowackiego. W zakresie poezji chyba najbardziej ku takiemu rozwiązaniu językowego ukształtowania, oczywiście w odniesieniu do Starego Testamentu, zmierza *Siedm psalmów pokutnych* (powstałych w 1846 roku, wydanych w 1849 roku) Wincentego Pola. Jednak gdy chodzi o poezję biblijną, to u nas najczęściej bywała wtedy przetwarzana tak, jak we wspomnianej wcześniej romantycznej twórczości Anglików.

Poetycka wyobraźnia romantyzmu podążała zatem bardziej w stronę jakiejś (niejasnej i tajemniczej) idei czy istoty mechanizmów biblijnego przedstawiania niż językowych sposobów wyrażania. Najpełniej te kwestie wypowiedział w refleksji teoretycznej Coleridge w słynnym zbiorze esejów *Aids to Reflection.* Ten angielski myśliciel uznał symbol biblijny za pierwowzór wszelkiej możliwej reprezentacji symbolicznej. Uważał, że istotą takiego zjawiska jest jego zamysł. Za rdzeń zaś tego zamysłu uznawał to, co Pismo Święte przedstawia, czyli relację boskiego i ludzkiego. Taki symbol ujmuje wszak – zdaniem Anglika – esencję każdego aktu religijnego[21]. W *Aids to Reflection* Coleridge definiuje też oddziaływanie symboliki biblijnej jako Skuteczne Wezwanie możliwe do usłyszenia, do rozumienia za sprawą Ducha[22]. Autor tychże *pomocy do namysłu* rozwija potem, na marginesie Listu do Rzymian, sprawę wzajemnych powiązań duchowej natury człowieka, słuchacza tego wezwania, oraz Ducha Świętego.

Krasiński pozostawał pod przemożnym wpływem podobnego pojmowania. W jego dotąd znanej spuściźnie nie ma śladów lektury *Aids to Reflection*. Być może w ogóle nie znał tego dzieła. Jednak wpływ teoretycznego namysłu Coleridge'a sięgał daleko, docierał i do niemieckiej myśli okołobiblijnej. Stąd analo-

---

[20] J.R. Barth, *The symbolic Imagination. Coleridge and the Romantic Tradition*, Princeton 1977, s. 122-123.

[21] Tamże, s. 121.

[22] S.T. Coleridge, *Aids to Reflection*, London 1851, s. 41.

gie w koncepcjach naszego wieszcza nie są zaskoczeniem. Taka była tendencja epoki.

Krasiński w liście do Delfiny Potockiej z końca 1843 roku wykładał rdzeń oddziaływania Pisma Świętego jako tekstu: *to księga ksiąg rozszerzająca się w miarę, jak duch człowieczy się rozwija* […]. *Księga ta żywą jest wciąż, bo jej litera coraz innym, wyższym, a jednak tym samym napełnia się Duchem. Wszystkie proroctwa* […] *są wyrazem jednego i tego samego prawa Bożego, ale to prawo coraz szerszych okręgów dotyka, coraz większe przestrzenie zachwytuje* [tzn. chwyta, zajmuje, zagarnia, ale także z jakimś zachwytem, podziwem – GK] *pod siebie. Od jednej rodziny patriarchalnej do jednego narodu, od tego narodu do jednego kościoła, od tego kościoła do wszechkościoła, czyli całej ludzkości*[23]. Krasiński był pewnie pod najsilniejszym wpływem Schellingiańskiej filozofii objawienia. Jednak dla nas są teraz najważniejsze nie tyle konteksty filozoficzne, ile zwrócenie uwagi na poszerzanie się zakresu znaczenia danego obrazowania biblijnego. Poeta pisze wprawdzie przede wszystkim o znaczeniu proroctwa, ale w zasadzie dotyczy to w ogóle występujących w Piśmie Świętym wyobrażeń. Chodzi o to, że są one w ruchu nieustającego uniwersalizowania swego znaczenia. Księgi biblijne wypowiadają zatem – według naszego poety – *wszystkie dzieje historii, wszystkie bóle serca ludzkiego, wszystkie nadzieje myśli człowieczej*[24]. Wydawać by się mogło, że oto stykamy się nie z niczym innym, jak dobrze znanym przez wszystkie wieki chrześcijaństwa sposobem duchowej lektury Pisma Świętego, z koncepcją taką, jak trojakich sensów biblijnych, jak teorią typów i antytypów, prefiguracji. Po nie wszak rodzimi romantycy chętnie sięgali – tak jak Mickiewicz w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego*. Oczywiście, w cyklu Krasińskiego męka i zmartwychwstanie Pańskie są figurą politycznego położenia Polski, a także figurą kolei losów całej ludzkości. Jednak nieprzeciętnie licznie wprowadzone do *Psalmów przyszłości* obrazowanie biblijne tylko w niewielu przypadkach może podlegać tym schematom lektury. To obrazowanie także nieczęsto mieści się w klasycznej konwencji metafory jako skróconego przyrównania. Nieczęsto również w naszym cyklu wychodzi z przyrównania, z zaznaczeniem tego za pomocą wskaźników „jak" lub „jako", przejętych zresztą z samego Pisma Świętego. W większości przypadków obrazowanie biblijne w tej romantycznej psalmodii jest dalece zdekontekstualizowane w stosunku do źródła, tak że pierwowzór trzeba lokalizować aż w kilku możliwych miejscach zapożyczenia, i to naznaczonych odrębnymi sensami[25].

---

[23] Z. Krasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, oprac. Z. Sudolski, t. II, Warszawa 1975, s. 186-187 (list z 6-7.12.1843).

[24] Tamże, s. 186.

[25] Z tego powodu poetycka interpretacja przekazu biblijnego stosowana przez Krasińskiego, ale i wielu innych twórców tej epoki, pozostaje w jawnej opozycji metodologicznej w stosunku do

By nie rozbudowywać zanadto tego teoretycznego ekskursu, wystarczy tu powiedzieć, że w wielu przypadkach obrazowania czerpanego przez Krasińskiego z Biblii mamy do czynienia z mechanizmem, który Northrop Frye określił jako metafora implicytna. O tyle jest uzasadnione akurat powołanie się tutaj na tego uczonego, gdyż jego refleksja wynika organicznie z romantycznych koncepcji języka biblijnego. Otóż za metaforę implicytną, specyficzną dla Pisma Świętego, Frye uważa taką, która nie ma w swym schemacie logicznym elementu „jest" ('X jest Y'), lecz tworzy ją *samo zestawienie obrazów.* Przy rozumieniu słów budujących taką metaforę wybieramy wprawdzie lekcję któregoś z ich znaczeń słownikowych, ale tak, że pozostałe znaczenia słownikowe nie ulegają eliminacji w lekturze tego specyficznego obrazu[26]. To zjawisko – zdaniem Frye'a – odegrało doniosłą rolę w odczuciu odbiorców, którzy w Piśmie Świętym, mimo jego gatunkowej rozmaitości, odnajdywali jedność literacką, jakiej nie da się utożsamić z jednością wynikającą z interpretacji doktrynalnej. Uczony określił tę jedność jako wypadkową *narracji, wyobrażeń i tego, co nazwaliśmy metaforą implicytną*[27]. Ujął więc w kategoriach czysto świeckich to, co romantycy odnajdywali jako esencję aktu religijnego – obdarzającego mocą łączenia różnych aspektów w nierozdzielne jedno. Krasiński wielokrotnie wskazywał na religijność poezji. Znaczenie religii tłumaczył zaś, jak wielu innych ówczesnych poetów, jako postawę i jako metodę poznawczą: *Religia pochodzi od* religiare *i nie tylko to jej treść znaczy, połączenie ziemi z niebem, ale jeszcze jej metodę, czyli, że ona sama z siebie się wywija, płynącym, a nie przerywanym wątkiem! gdzie płynność, gdzie wylew, gdzie aspiracja, tam przerwy i rozerwy nie ma*[28].

Jednym z typowych dla „metody" Krasińskiego przykładów owej „płynności" w zakresie przechodzenia kolejnych obrazów biblijnych jest wizja z *Psalmu dobrej woli*, ukazująca Polaków przed otchłanią podczas Bożego sądu nad światem. Ciąg pochodzących z Pisma Świętego motywów doskonale spełnia funkcję „metafory implicytnej" w rozumieniu Frye'a:

Przepaść – śmierć wieczna – w której nie ma Ciebie –
Co od początku złych i pysznych grzebie,
A sama pychą i złością, i swarem,
I mężobójstwem onem, jak świat, starem,
I kłamstw, i bluźnierstw rozkipionym warem!
I wstała, siwa, w pasach z czerwoności!
W czarnych błyskawic czarnej jaśni płynie!
Rdzę z krwi pokoleń i gruzy, i kości

„klasycznej" egzegezy chrześcijańskiej. Por. np. św. Augustyna *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 151 – III.35).

[26] N. Frye, *Wielki Kod. Biblia a literatura*, tłum. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998, s. 82, 84-85.

[27] Tamże, s. 88.

[28] Z. Krasiński, *Listy do Augusta Cieszkowskiego*, t. I, s. 111 (list z 26.03.1843).

Na swych topielach piętrzy ku wyżynie,
[…]
jeśli zawrotnym na nią spojrzym okiem,
Jeśli się jednym ku niej ruszym krokiem,
Wnet zórz nam światło poblednie na skroni
I Syn nad nami Twój łzy nie uroni,
I Duch nie będzie nam Pocieszycielem!

(PD, w. 109-124)

Cały fragment z wizją jest wpisany w relację modlitewną, w sytuację apostrofy do Przenajświętszego „Ty", do Boga („Syn Twój"). Otchłań zostaje w wizji ukształtowana jako przestrzeń oraz personifikacja. Jako *Przepaść – śmierć wieczna* wywodzi się z dwóch postaci występujących w Apokalipsie – z Anioła przepaści (Ap 9,11) oraz jeźdźca na *koniu płowym*, który nosił imię *śmierć* i za którym postępowało piekło (Ap 6,8). Grzebanie *złych i pysznych* jest reminiscencją z Księgi Izajasza (14, 11). Lista plugawych czynów, utożsamionych tu z samą otchłanią, jest podana za Ewangelią według św. Mateusza (15,17). Przestroga przed spoglądaniem *zawrotnym* […] *okiem* na przepaść nawiązuje do słów Ezechiela (Ez 33,25). Gdyby Polacy zapatrzyli się w plugastwa, to wtedy Chrystus Pan *łzy nie uroni* nad nimi, nie zapłacze, jak zapłakał nad swym przyjacielem Łazarzem, gdy przybył go wskrzesić (J 11,35), A może tak też, jak zapłakał nad Jerozolimą – na wzór lamentującego Jeremiasza (Łk 19,41).

Jeszcze tego dokładnie nie wiemy, w jakim stopniu na brzmienie polskich wierszy romantycznych powiązanych z Biblią wpłynęły nasze pieśni kościelne (które też były przecież bardzo zależne od tekstów skrypturystycznych). Nie przeprowadzono dotąd stosownych badań porównawczych. Jednak lektura wielu spośród wspomnianych wierszy nieodparcie wywołuje echo brzmienia liturgicznych i innych pobożnych utworów. To może być jeden z powodów całkiem licznych reminiscencji hymnów kościelnych w *Psalmach przyszłości* Krasińskiego.

Weźmy tylko dla przykładu wspomniane *Siedm psalmów pokutnych* W. Pola. Są one poetycko wysmakowaną parafrazą Wujkowego przekładu z 1599 roku, zgodnie z konwencją katolickich modlitewników połączoną z małą doksologią – formułą trynitarną towarzyszącą w książeczkach do nabożeństwa tym biblijnym modlitwom. W Psalmie 51 (u Pola, za Wulgatą, jest to 50) znajdujemy w wersecie 19. wyrażenie *przed Twoim tronem*, które nie ma odpowiednika w źródle parafrazy. W wersecie 21. poeta użył słów *Twoje ołtarze* zamiast Wujkowego *Twój ołtarz*[29]. Pierwszy przykład przywodzi na pamięć frazeologię powstańczego *Hymnu* Juliusza Słowackiego, drugi brzmi jak echo *Boże, coś Polskę*. Jeszcze bardziej syntezę skrypturystycznego tekstu i katolickich modlitw poeta zaznaczył w Psal-

[29] W. Pol, *Siedm psalmów pokutnych z Psałterza Dawidowego ułożonych do śpiewu*, [w:] tenże, *Dzieła*, t. III, Mikołów – Częstochowa [b.r.], s. 32.

mie 102 (w jego numeracji – 101), gdzie w werset 3. wprowadził aluzję do *Sub tuum praesidium: Któregokolwiek pod Twoje obrony/Ja się uciekam, pociesz mnie tajemnie*[30]. Zabieg Pola osadza jego parafrazę przede wszystkim w katolickiej pobożności, w jej potrydenckim kształcie. Psalmy pokutne jako forma osobistej modlitwy towarzyszącej spowiedzi św. były zalecone wiernym do odmawiania wespół ze wspomnianą doksologią i ową starożytną apostrofą do Przenajświętszej Dziewicy[31].

Przykład Wincentego Pola, z którego cyklem publiczność literacka zapoznała się po *Psalmach przyszłości*, jest mimo to znamienny jako tło artystycznych rozwiązań zastosowanych przez Krasińskiego. Wydaje się, że u autora *Pieśni Janusza* odnajdujemy typowy znaczący przypadek ogólniejszej ówczesnej tendencji. Mianowicie reprezentuje on swoimi tekstami zachodzącą wtedy reaktywację wzorców poetyckich spopularyzowanych poezją barską, w której łączyły się stylistyczno-ideowe cechy biblijne z reminiscencjami pieśni religijnych, a to wszystko wyrażało jednocześnie żarliwe uczucia patriotyczne[32]. Poezję sprzed ośmiu dekad w romantyczny obieg czytelniczy wprowadzały jej edycje w latach czterdziestych. Odpowiadało to jakoś żywionemu już wcześniej przekonaniu, choćby wyrażanemu z powodu twórczości o tematyce narodowej autorstwa Jana Pawła Woronicza. Kazimierz Brodziński zauważał w *Kursie literatury*, że ogrom troski dotyczącej kwestii politycznych, obecny w aktualnych polskich wierszach, znajduje wzór właśnie w Piśmie Świętym, albowiem *u Hebrajczyków była poezja zupełnie patriotyczną*[33].

Jak słusznie zauważa Andrzej Waśko w najważniejszej w ostatnich dekadach syntezie twórczości wieszcza, poezja ostatniego okresu jego życia była nawiązaniem do tradycji poezji barskiej i wywodzącej się z niej twórczości patriotycznej okresu Sejmu Wielkiego. O nawiązaniu, zdaniem krakowskiego uczonego, zadecydowały cele ideowe (religijne i patriotyczne) i zamiary moralizatorskie (perswazyjne), chronologicznie najwcześniej zrealizowane w *Psalmie miłości*[34].

Dodajmy, że mowa przecież o tradycjach istotnych dla poety także z przyczyn najbardziej osobistych, prywatnych, ale i uprawomocniających jego głos jako tego oto konkretnego Polaka i szlachcica. Idea, by *Rozciąć szablą krwawy knut/Barbarzyńskich w świecie hord*, by zaistniało *jedno pienie* Polaków (PM, w. 380-381, 387), to przecież idea konfederacji barskiej, na której czele stali

---

[30] Tamże, s. 33.

[31] *Mszał rzymski*, oprac. G. Lefebvre, tłum. S. Świetlicki, H. Nowacki, Lophem lez Bruges [1931], s. 1786.

[32] A. Bednarek, *Konfederacja barska*, 2: *Literatura*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IX, Lublin 2002, k. 560-561.

[33] Cyt. za: B. Burdziej, *Super flumina Babylonis*, s. 100-101.

[34] A. Waśko, *Zygmunt Krasiński. Oblicza poety*, Kraków 2001, s. 393-394.

przodkowie Krasińskiego, osoby o randze publicznej, a zarazem jakże symbolicznej – i marszałek, i biskup. Nie były to postaci niejednoznaczne, jak generał Wincenty, ale stanowiące niezaprzeczalnie godne kontynuacji wzory poświęcenia się jego rodu dla Polski. To przeciw temu poświęceniu – przecież – skierowały się *hajdamackie noże* (PM, w. 388). To wtedy Krasińscy – co było bezdyskusyjne, jednoznaczne – bronili wiary (katolickiej) i Polski. Tak jak dla Mickiewicza losy wileńskich młodzieńczych patriotów ułożyły się w figurę późniejszych wypadków, tak dla Krasińskiego szlachetna postawa konfederatów, dziadów autora *Psalmów*, oraz hajdamackie mordowanie – w figurę obecnych i przyszłych losów tych Polaków, którzy są wierni Bogu, i Jego przeciwników.

Tak zatem konwencje poezji epoki ważnej dla autora *Psalmów przyszłości* odzwierciedliły się w sposobach biblijnego kształtowania tego cyklu utworów. Jak właśnie powiedzielibyśmy, do standardu należy w tym wypadku łączenie reminiscencji skrypturystycznych z odniesieniami do innych tekstów utrwalonych w pobożnej praktyce. Dla cyklu Krasińskiego są nimi przede wszystkim hymny liturgiczne. Zresztą nie dziwi może, że autor jako arystokrata nie tylko z urodzenia, ale jak to się określa – arystokrata ducha, sięga oto po teksty najwyższej próby literackiej, o szczególnym znaczeniu w europejskiej i kościelnej tradycji, w swej godności niewiele ustępujące samemu słowu Bożemu. Sięga w omawianym tu cyklu nieraz i w sposób dosyć skomplikowany, misternie opracowany, podobnie jak to jest z wykorzystywaniem przez niego Pisma Świętego.

Niech chociaż poniższy naprawdę reprezentatywny przykład, przybliży tendencję, z jaką mamy do czynienia w cyklu Krasińskiego. Intertekstualne powiązania zaobserwujemy choćby w *Psalmie nadziei* – najbardziej spośród całego cyklu skupionym na darach Ducha Świętego. Trzecia Osoba Trójcy Świętej jest dla przesłania wszystkich *Psalmów przyszłości* przedmiotem specjalnej nadziei, co zresztą należy do częstego wśród romantyków przekonania, tak wielu z nich oczekiwało przecież nadejścia Jego epoki. Ta nadzieja w wypadku pism Krasińskiego jest osadzona w przyjętych założeniach teologiczno-antropologicznych, wprowadzonych już w pierwszych strofach całego cyklu, w *Psalmie nadziei* dalej precyzowanych w słowach: *Duch Święty żywot chowa* [czyli strzeże – GK],/ /*By wraz ciało z duszą zlał* (PN, w. 7-8). Słuszne jest odczytywanie tego stwierdzenia w kontekście rozważań o dalszym działaniu Boskiej mocy stwórczej, także w aktywności człowieka – również wskrzeszającego samego siebie. W budowaniu poetyckiej materii obrazowania mocy Ducha Świętego służy autorowi nawiązywanie do hymnu *Veni Creator Spiritus* wespół z wyzyskiwaniem fraz i obrazów biblijnych:

O, przyjdź prędzej, wiosno świata!
O, przyjdź prędzej, Duchu-Boże!

(PN, w. 35-36)

Parę wersów dalej do owej żarliwej prośby dołączy się kontekst szczegółów. Otóż zanim nastanie oczekiwana epoka, czyli zanim *wniebowstąpim w Raj miłości*, *wprzód ziemia ta stroskana/Pokój przyjąć musi wszędzie* (PN, w. 40; 53-54). Hymn *Veni Creator* wychwala *Boga dar najwyższy – miłość*, o nią też prosi. Tak samo – prosi o pokój[35]. Aluzje do tekstu liturgicznego wnet, kilka linijek dalej, natrafią na dodatkowe powiązania intertekstualne. W apostrofie do Polski padają słowa: *grób twój tylko/Był kołyską nowej zorzy* (PN, w. 77-78). Stanowią one aluzję do *Hymne à la Pologne* Fèlicitègo Roberta de Lamennais'go, tekstu, który znajdywał oddźwięk w ówczesnych wierszach patriotycznych. Echo wiersza francuskiego autora, ideowo bliskiego Krasińskiemu, wzmacnia zarazem wymowę rezurekcyjną, a taka tematyka także jest obecna w *Veni Creator*. Obraz zorzy na niebie dalej przywodzi na pamięć ten sam hymn liturgiczny, gdzie Duch Święty to *ignis, caritas.* Jest On też nazwany tym, który *wzbogaca mową usta*, czyli daje Boże natchnienie ludzkim słowom[36]. Nasz wieszcz romantyczny roztacza wizję spełnienia się tego daru. Wprawdzie w trybie pytajnym, a więc obwarowanym pewną wątpliwością, stawia tezę: *Wszak kazana w imię Pana/Ewangelia wieczna będzie?* (PN, w. 55-56). Jednak dalej wizja nie wywołuje już pytania, lecz obraz ukrzyżowanej Polski, która z miejsca swej kaźni prorokuje narodom (PN, w. 7-74). Wyrażenie *Ewangelia wieczna* wywodzi się z Apokalipsy (14,6), ale zarazem z koncepcji Josepha de Maistre'a, który zapowiadał nastanie nowego *objawienia Objawienia* z nadejściem na ziemię królestwa Bożego.

Prawdziwą kulminacją tej tendencji syntezy słowa biblijnego, przede wszystkim Pawłowego[37] oraz proroczego (Apokalipsa), liturgii i poezji religijnej, jest kompozycja ostatniego utworu cyklu. Cały *Psalm dobrej woli* ma bowiem układ glosy, co stanowi kolejne w twórczości Krasińskiego świadectwo jego zainteresowania wierszami św. Teresy z Ávili. Niezbędny przy takiej kompozycji cykliczny nawrót tych samych słów znajduje tu swoje urzeczywistnienie w powtarzaniu fraz: *Wszystko nam dałeś, co dać mogłeś, Panie* (PD, w. 1). Te frazy zaś nawiązują do *Improperiów*, czyli wyrzekań, wypominań z liturgii Wielkiego Piątku, znanych w polskiej parafrazie jako *Ludu mój, ludu*. Łaciński pierwowzór zawiera i takie wypominanie: *Quid ultra debui facere tibi, et non feci? – Co więcej uczynić mogłem dla ciebie, a nie uczyniłem?*[38] I na to wyrzekanie Pana Boga *Psalm dobrej woli* ma być pełną żarliwej wiary odpowiedzią Polaków: *wszystko nam dałeś*.

---

[35] *Mszał rzymski*, s. 1755-1756.
[36] Tamże, s. 1755.
[37] Spore fragmenty *Psalmu wiary* są poetycką reinterpretacją Listu do Efezjan.
[38] *Mszał rzymski*, s. 826.

III. PSALMICZNOŚĆ

Czyż św. Paweł nie stawiał na równi *psalmów i hymnów, i pieśni duchownych* (Ef 5,19)? Czyż nie widział ich wyjątkowej przydatności, gdy trwają *dni złe*? Osadzenie przez wieszcza jego cyklu religijno-patriotycznego w kontekście liturgicznej hymniki nie tylko za pomocą aluzji do konkretnych tekstów używanych przez Kościół również ma głębokie uzasadnienie. Jeden z motywów odpowiada na tendencję ówcześnie występującą w polskiej poezji religijnej. Wynika także z założeń gatunkowych określających stosowanie psalmu. Ten bowiem może być definiowany w naszej tradycji jako skonwencjonalizowany akt pobożności, modlitwa praktykowana w ustalonych kontekstach. Chrześcijańska praktyka określiła także przesłanie Księgi Psalmów i jej treści ascetyczne.

Na ostatni z wymienionych aspektów wyraźnie wskazuje już pierwotny zamysł cyklu Krasińskiego, wyrażony tytułami pierwszej wersji całości: *Psalm wiary*, *Psalm nadziei* i *Psalm miłości.* Poeta zaznacza w ten sposób, że cyklem odwołuje się do przesłania, do głównej treści Księgi Psalmów, którą są trzy cnoty Boskie. Taka interpretacja biblijnego zbioru była rozpowszechniona w dawnych wiekach, także w XIX stuleciu. Była uwzględniona często w używanym w romantyzmie komentarzu do Biblii, wydanym po raz pierwszy w 1836 roku w Niemczech, wznawianym wielokrotnie, również po francusku. Chodzi mianowicie o komentarz Josepha Franza von Alliolego. Taka interpretacja znajdywała nawet poświadczenie w szkolnych książkach do nauczania religii, i to aż do pierwszych dekad następnego wieku. Jej źródłem były objaśnienia do Psałterza, *Enarrationes in Psalmos*, św. Augustyna. Do słów: *Dobra rzecz jest wysławiać Pana, a śpiewać imieniowi twemu, o Najwyższy* (Ps 102,1 – u św. Augustyna, za Septuagintą, Ps 101,1), zapisał on komentarz: *nullum aliud canticum nos doceat Deus, nisi fidei, spei et caritatis, Bóg nie uczy nas żadnej innej pieśni, jak kantyku wiary, nadziei i miłości*[39]. Wprawdzie trzeba dla ścisłości zaznaczyć, że ojciec Kościoła w tych słowach mówi niekoniecznie o całym Psałterzu, ale jego myśl odniesiono w praktyce egzegetycznej do wymowy całości zbioru.

Taka interpretacja Psałterza określiła między innymi sens oficjum brewiarzowego księży katolickich: *Cokolwiek mężowie, duchem Bożym natchnieni napisali, każdemu, a osobliwie kapłanowi, wielce jest pożytecznym ku utwierdzeniu się w wierze, nadziei i miłości* […]. *Ale nie masz księgi pisma św., która by pod tym względem większe korzyści niosła nad psałterz, czyli pobożne pienia Dawida i innych mężów św. starego zakonu*[40] – przypominał niemal rówieśnik wieszcza,

---

[39] Boussetio, *Disseratio de Psalmis*, [w:] *Noveau commentaire sur tous les livres des Divines Écritures*, red. J.F. D'Allioli, Paris 1876, t. III, s. 433; Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, tłum., wstęp J. Sulowski, oprac. E. Stanula, t. IV, s. 200 (Ps XCI, n. 1).

[40] F. Pawłowski, *Psałterz, czyli Księga Psalmów z przydatkiem pieśni biblijnych, które w brewiarzu Rzymskim przychodzą, i trenów Jeremiaszowych*, t. I, Kraków 1872, s. XI.

egzegeta ks. Franciszek Ksawery Pawłowski. To bardzo ważny kontekst pomagający rozumieć cel *Psalmów przyszłości*. Polacy są przecież w nich określani jako *Lud święty* (PM, w. 149 – Dn 7,27) i *ziemski kapłan* Boga (PW, w. 108 – Wj 19,6; 1 P 2,5) – na wzór Ludu Kapłańskiego Starego Testamentu. Polacy mieli zatem, w zamyśle Krasińskiego, praktykować swoją modlitwę psalmiczną, mieć także swoje psalmy, jak miał je naród wybrany. Popularny ówcześnie modlitewnik Polaków, *Ołtarzyk polski* zredagowany przez Stefana Witwickiego, powiadamiał zaś o przepisanych przez papieża Benedykta XIV odpustach dla wiernych, którzy będą praktykowali akty wiary, nadziei i miłości[41]. Ta książeczka do nabożeństwa podaje zresztą kilka razy rozmaite zestawy takich aktów, które są odmawiane wespół z wersetami biblijnymi, i to najczęściej – z fragmentami psalmów.

Zatem tradycja Kościoła osadziła pobożne odmawianie biblijnych psalmów w praktyce cnót. Krasiński czytelnie nawiązał do niej w tytułach pierwszej wersji wydanej w 1845 roku. W wierze, nadziei i miłości znajdywał wartości jeszcze inne niż powszechnie znane z katechizmu. Wyjaśniał Delfinie Potockiej: *Wiarą we mnie dzisiaj jest wierzyć, że Chrystusa słowo stosuje się tak dobrze do ziemi, jak do nieba. Nadzieją, że ono owładnie wszystkością świata i najdrobniejszym drobiazgiem potocznego życia, miłością zaś – umieć tę wiarę i nadzieję spoić razem w czyny realne!* […] *wspomniałem Ci o trzech tych nie tylko teologicznych, ale zdaniem moim, arcyludzkich cnotach, które już dzisiaj nam do wszystkości świata zastosować należy, jeśli chcemy stać się duchami!*[42]

Sama idea *nie tylko teologicznych, ale arcyludzkich cnót* jest przeto w ujęciu Krasińskiego istotą tego, co pojmował jako religię – jako „łączenie". Jest to łączenie ziemi i nieba, spajanie miłością wiary i nadziei w czynach. Stać się „duchami" dla ludzi ma to oznaczać, by wrócili do swego pierwotnego stanu anielskiego, to znaczy – osiągnęli królestwo Boże. Taka jest antropologia i eschatologia *Psalmów przyszłości*, eschatologia, która – podobnie jak w traktacie – ów wyższy nad ciało i duszę stan określa pojęciem „duch". Ten zaś właśnie jest rdzeniem religii: *w przedmiotowym świecie takim duchem – taką jaźnią – taką osobistością twórczą ni polityka, ni filozofia, ale religia*[43]. Jej *istotą jest związek i obcowanie duchów stworzonych z Duchem Stworzycielem*[44]. Nic więc dziwnego, że *Psalmy przyszłości* niejeden raz pobrzmiewają echem hymnu *Veni Creator.*

---

[41] *Ołtarzyk polski, to jest Zbiór nabożeństwa katolickiego… Egzemplarz dla kobiet*, Paryż [1841], s. 12-13 (ta edycja zawiera błąd, zamiast „Benedykt XIV" jest „Benedykt XVI"). Wiemy, że Zygmunt Krasiński korzystał z którejś wersji tej książeczki do nabożeństwa w bardzo ważnym momencie, to znaczy modląc się przy konającym przyjacielu, Konstantym Danielewiczu. Zob.: Z. Krasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, t. I, s. 617 (list z 4.01.1842).

[42] Tamże, t. II, s. 357 (list z 14.03.1844).

[43] Z. Krasiński, *O stanowisku Polski.*, s. 115.

[44] Tamże.

Jeszcze dobitniej do katolickiej pobożności nawiązuje Krasiński, poszerzając cykl w 1848 roku. Czyni to po ataku Juliusza Słowackiego na przesłanie pierwszej wersji zamykającej się w trzech utworach. Teraz będą jeszcze dwa: *Psalm żalu* i *Psalm dobrej woli*. Ramę ideową będzie stanowić praktyka pokutna, gesty chrześcijańskiej ekspiacji. Jak się wydaje, wieszcz uznał taki kontekst za niezbędny po wydarzeniach 1846 roku, gdy poszły w ruch „hajdamackie noże". Czy jednak już o *Psalmie wiary, Psalmie nadziei* oraz *Psalmie miłości* myślał w ten sposób? Trudno dziś powiedzieć. Wprawdzie w 1846 roku o tychże trzech utworach napisał do Konstantego Gaszyńskiego jako o *pokutnych pianiach* [*sic*][45]. Jednak to określenie nie stanowi silnego dowodu autorskiego zamiaru. Krasiński bowiem skrzętnie ukrywał swoje autorstwo cyklu, a miał zwyczaj, że w listach szyfrował niejedne dane w obawie, by nimi nie zadysponował jakiś niepożądany czytelnik korespondencji. W wypadku zacytowanego określenia mamy na pewno sugestywną omownię, która pozwoliła Gaszyńskiemu, przez skojarzenie z psalmami pokutnymi, pomyśleć o utworach wieszcza. Jednak w wypadku cyklu poszerzonego w 1848 roku odniesienia pokutno-ekspiacyjne będą już niewątpliwe.

Kościelne wskazówki do pobożnego przeżywania sakramentu spowiedzi św. uwzględniały odmówienie siedmiu psalmów pokutnych[46]. Godziwe przystąpienie do tego sakramentu obejmowało – i obejmuje – nie tylko akty wiary, nadziei i miłości, ale koniecznie *skruchy i żalu* jako *pokuty serca* oraz *pokuty woli albo mocnego przedsięwzięcia poprawy*[47]. Katolik oprócz odmówienia wspomnianych psalmów czynił też liczne akty pobożne. A towarzyszyły one nie tylko spowiedzi, ale także Komunii św. *Ołtarzyk* Stefana Witwickiego zawiera po spowiedzi teksty aktów wiary, pokory, skruchy, nadziei, pragnienia, a po przyjęciu Przenajświętszego Sakramentu – aktów uwielbienia, miłości, *dzięków*, prośby, poddania się oraz obietnicy[48]. Choć tytuły cyklu Krasińskiego sugerują przede wszystkim związek z praktykami pokutnymi, to ważne są również zbieżności z liturgią sakramentu bierzmowania. Wypełniały ją akty wiary, nadziei, miłości, pokory, skruchy oraz dziękczynienia, ofiarowania, obietnicy (w której deklarowano wolę wierności) i pragnienia (gdzie zwracano się do Boga o pomoc w wytrwaniu). W tym kontekście występował też hymn *Veni Creator*[49], w którym prosimy Boga o *wlanie miłości w serca*, pokonanie słabości ciała, *ukrzepieniem mocą trwałą* i *zapalenie światłości zmysłom*[50]. Przecież tymi Jego darami – jak zaleca wieszcz

---

[45] Z. Krasiński, *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1971, s. 339 (list z 4.01.1846).

[46] *Ołtarzyk polski*, s. 289.

[47] J. Schmid, *Zasady wiary katolickiej przykładami historycznymi objaśnione*, [b. nazwiska tłumacza], t. III, Wilno 1884 [I w. niemieckie – 1848], s. 110, 118.

[48] *Ołtarzyk polski*, s. 303-312.

[49] Tamże, s. 321-329.

[50] *Mszał rzymski*, s. 1755-1756.

– ma się posługiwać Polska, *w męczeńskiej sile* ma być *Przewodczynią Wszechmiłości*, *rządzić światem dusz*, *gardzić państwem ciał* (PM, w. 323, 363-364, 368--369), a jakże potrzebne jest to umocnienie, bo przecież do Boga wznosi się *szloch zwątpień – jęk skargi* Polaków (PM, w. 320).

Zatem nie poetyka psalmów rozumiana formalistycznie, ale poetyka odbioru, społecznie utrwalonych, a raczej uświęconych wzorców korzystania z tych modlitw dyktuje Krasińskiemu wybór gatunku dla jego cyklu. Nie takie to znów zaskakujące. Księga Psalmów jest bowiem na tle Biblii właśnie nie tylko najbardziej konwencjonalną poezją, ale także najbardziej publiczną[51].

Trzeba dodać, że od XVIII wieku, za Robertem Lowthem, i w trakcie romantyzmu interpretowano początki tej poezji jako spełnienie nakazu Bożego, by pieśni były przeznaczone ku pouczeniu (profetyzm) i przypominaniu. Wielebny Lowth rozumiał jako dokument tego początku działań poetyckich relację o Bożym poleceniu kierowanym do Mojżesza, by ułożył dla swego ludu pieśń (Pwt 31,19.21)[52]. Zawiera już ona konstytutywne elementy ukazywania wierności i niewierności narodu wobec Pańskich postanowień i doświadczenia prób oraz kar (Pwt 32). Wypełnia schemat ideowy, który będzie często wykorzystany w Psałterzu. Tak właśnie u nas *Dziady* zarysują prawzór poezji mówiącej o narodzie do Boga. Stamtąd przeniknie również do polskich wyobrażeń patriotycznych. Stamtąd właśnie – ale to znaczy też, że z Psałterza. Przecież Mickiewiczowskiemu Konradowi, który woła do Boga, On nie odpowiada – jak bohaterowi mesjańskiego Psalmu 22 (w. 3). Psalm ten jest modlitwą, która podejmuje wątki ideowe wspomnianej pieśni Mojżeszowej (Ps 22,13 – Pwt 32,13). Według *Dziadów* Najwyższy odpowiada jednak pokornemu słudze, który tak samo jak człowiek mówiący w tymże psalmie, mieni się przed Nim niczym i plugastwem (Ps 22,7). *Psalmy przyszłości*, w których istnieją nawiązania do *Dziadów*, pokazują z kolei głęboką wiarę, że Bóg odpowiedział Polakom, czuwając nad całymi ich chrześcijańskimi dziejami. I w dramacie Mickiewicza, i w *Psalmie miłości* cierpiąca Polska jest wyszydzona przez gawiedź (PM, w. 300-314), jak bohater Psalmu 22 (w. 8-9) i Pan Jezus. *Psalm miłości* (w pierwotnym zamyśle ten utwór zamykał cykl) w ostatnich słowach głosi wiarę, że *Nie odwróci twarzy Bóg* (PM, w. 431). Starotestamentowy pieśniarz stwierdza w swej modlitwie, że On *się nie odwrócił od utrapienia ubogiego, ani skrył od niego oblicza swego, owszem, gdy do niego wołał, wysłuchał go* (Ps 22,25).

Skrajność przeżyć ukazywana w biblijnych psalmach nie daje zbyt oczywistych możliwości całkowitego utożsamienia się czytelników – użytkowników

[51] R. Adler, *The Poetic and Wisdom Books*, [w:] *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, red. J. Barton, Cambridge 1998, s. 230-231.

[52] R. Lowth, *De sacra poesi hebraeorum*, Londyn 1753. Korzystam z przekładu z roku 1787 opatrzonego objaśnieniami J.D. Michaelisa, *Lectures of the Sacred Poetry the Hebrews*, tłum. G. Gregory, wstęp V. Freimarck, t. II, Hildesheim 1969, s. 19.

tych modlitw – z wyrażanym tam położeniem człowieka. Ten bowiem jest raz to w przepaściach grobu, przerażających otchłaniach nieszczęść, bezbronny i zupełnie sam wobec drapieżników, bandytów, żywiołów, własnej śmierci, raz to na szczytach euforii, niepohamowanego szczęścia. W jednych i drugich razach kimś, kogo mógłby i pragnie spotkać, jest wyłącznie Bóg. Są jeszcze w Księdze Psalmów utwory, których bohater wypowiadający się to naród, społeczność wyznawców, podmiot zbiorowy. I w tym wypadku zachodzi wiele podobieństw do tej grupy, gdzie do Boga mówi podmiot indywidualny.

Nasuwa się nieodparte porównanie do okoliczności z jakichś pierwotnych rytuałów przejścia. Gdy człowiek, nieraz nagi i bezbronny, niewyposażony w żadne pomoce, niewspierany przez nikogo ze współplemieńców, jak „mędrzec na pustyni" wywalczył przetrwanie, otrzymywał inne, nowe siły, by spotkać swoje „przeznaczenie". Etnologiczne podobieństwa do prymitywnych rytuałów nie są najwłaściwszą drogą do odczytywania sensów psalmów. Jednak są jakąś pomocą do odkrywania ich estetyki. A jest prawdą, od wieków zaobserwowaną, że teksty tej księgi Pisma Świętego, za pomocą przecież dalece skonwencjonalizowanych środków wyrażania (jakże wiele z tych utworów jest do siebie wzajemnie podobnych), odtwarzają przed odbiorcą w aktualizującej anamnezie stany zupełnie elementarne, pierwotne. Mówią o rzeczach strasznych i wspaniałych, jednak zawsze przekraczających granicę zwykłej percepcji emocjonalnej i sensorycznej. Tak zresztą jest i w wypadku dopiero co wspominanego Psalmu 22. Osiemnastowieczni i romantyczni autorzy byli wyczuleni na te odniesienia Psałterza. Dwudziestowieczni egzegeci zresztą również odkryją owe aspekty, ale już bez świadomości kontynuacji tego, co było zauważone w dobie oświecenia[53].

Zaznaczone w XVIII stuleciu odczytanie inicjacyjnych pokładów Psałterza jednak – być może – nie wynika koniecznie z dociekań naukowych, ale z zaintrygowania tajemniczymi potrzebami rytualizmu, bardziej jeszcze – z rzeczywistej praktyki, ale już nowożytnej. Robert Lowth odnajdywał rytualne przeznaczenie Psałterza na podstawie swojego odczytania wzmianki u Ezdrasza (3,10.11). W tym kontekście niektóre psalmy, szczególnie 107 i 139 określił jako *hymny inicjacyjne podczas świętych misteriów*[54]. Wyobrażenie o procedurach wtajemniczenia w ogóle jakoś kształtowało ówczesne poznawanie prawd Biblii. Samuel T. Coleridge określał, co w tym kontekście jest ewidentne, rozumienie jej ksiąg, za sprawą Ducha Świętego, jako wstępowanie do Świątyni, przechodzenie przez *przedsionek i próg Prawdy*[55]. W praktyce iluminatów, *Lichtfreudów* (*resp.* różo-

[53] Np. o istotnym prekursorstwie tego ujęcia u egzegetów sprzed dwustulecia nie wspomina się nic w hasłach bardzo rzeczowego *Słownika hermeneutyki biblijnej*. Por. np.: J.R. Porter, *Interpretacja kultowa*, [w:] *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2005, s. 309-311; J.R. Porter, *Mit i obrzęd*, [w:] *Słownik hermeneutyki biblijnej*, s. 589-591.

[54] R. Lowth, *Lectures of the Sacred Poetry*, s. 270-274.

[55] S.T. Coleridge, *Aids to Reflection*, s. 41.

krzyżowców), a na pewno w przypadku grupy awiniońskiej z naszym rodakiem, Tadeuszem hr. Grabianką, istotną rolę odgrywał Psalm 68 w przeróbce kawalera de Beaufonta[56]. Nie trzeba dodawać, że Krasiński był zafascynowany duchową atmosferą świata różokrzyżowców, o czym dobitnie świadczy *Niedokończony poemat.* Być może zresztą to on wprowadził do naszego języka wyraz „różokrzyżowiec" jako odpowiednik *Rosenkreuzera*[57].

Łatwo zauważyć, że w każdym z dopiero co wymienionych psalmów ich bohaterowie są w czeluściach śmierci, ciemności, krwawej zasadzce (Ps 68,14.21.24; Ps 107,10; Ps 139,19). Tak właśnie, jak można by określić aktualne położenie Polaków ukazywane w wizjach cyklu Krasińskiego. Jednak rola Psalmu 68 jest spośród tych źródeł ważniejsza w realizacji naszego wieszcza. *Psalm nadziei* kończy się rozbudowaną poetycko reminiscencją tego tekstu biblijnego. Oto pobieżne chociaż zestawienie (w nawiasie dopisuję odpowiednie wersety Psalmu 68):

Czas już zedrzeć z wieku chmurę!
[*Jako bywa dym rozpędzony, tak ich (tzn. nieprzyjaciół) rozpędzisz* – Ps 68,3]
Idącego Pana chwalmy!
Rzucać palmy – rzucać psalmy –
Kwiaty na dół – pieśni w górę!

O! rzucajcie pieśni, kwiaty!
Oto idzie – idzie Pan,
[…]
[*Śpiewajcie Bogu, śpiewajcie psalmy imieniowi jego; gotujcie drogę temu, który jeździ na obłokach* […] *radujcie się przed obliczem jego* – Ps 68,5]

Przemieniony, z niebios szczytu,
znad wszechświata gwiezdnych ścian,
Jak widnokrąg wszechbłękitu,
Ku nam spływa – spływa Pan!
[…]

Oto idzie moc zwycięska,
Panujący idzie Pan!
[*panujący Pan; Temu, który jeździ na najwyższych niebiosach od wieczności; oto wydaje głos swój, głos mocy swojej. Przyznajcie moc Bogu, nad Izraelem dostojność jego, a wielmożność jego na obłokach…. Bóg Izraela sam daje moc i siły ludowi swemu* – Ps 68,21.34-36]

(PN, w. 81-104)

---

[56] J. Ujejski, *Król Nowego Izraela. Karta z dziejów mistyki wieku oświeconego*, Warszawa 1924, s. 103, 109.

[57] Tamże, s. 26.

Poeta połączył reminiscencje Psalmu 68 z motywami wjazdu Pana Jezusa do Jerozolimy oraz Jego paruzji. Natomiast cały ten utwór cyklu jest zamknięty klamrą myśli: *Dość już długo – dość już długo/Brzmiał na strunach wieszczów żal* (PN, w. 1-2 oraz 105-106). Jest to niewątpliwie zgodne z zaleceniem właśnie Psalmu 68: *sprawiedliwi weselić się i radować będą przed obliczem Bożym* (Ps 68,4).

Odniesienia do motywów „inicjacyjnego" Psalmu 68 poeta wykorzysta jeszcze w ostatnim, piątym utworze cyklu. Znów będzie chodziło o położenie Polaków, tym razem w wizji sądu eschatycznego. Zgodnie z tym Psalmem, ale również z Apokalipsą, są oni *wpół nad grobem, a wpół jeszcze w grobie* (PD, w. 118 – Ps 68,14.21; Ap 6,9). Jednak jako zbawieni otrzymują *skrzydła na zmartwychwstanie*, podobnie do Apokaliptycznej Niewiasty (PD, w. 99 – Ap 12,14). Krasiński uważał bowiem, że zbawienie to powrót człowieka do stanu anielskiego, z którego kiedyś wyszedł[58]. Niejeden nurt w starożytności chrześcijaństwa snuł podobne domysły, między innymi Marcjon, którym żywo się interesowano za pośrednictwem Tertuliana[59]. Jednak gdy chodzi o skrzydła – anielskie i ludzkie – trzeba powiedzieć, że w *Psalmie dobrej woli* stanowią motyw potraktowany jako kontrast między przeanielającymi się Polakami a upadłą „jutrzenką", czyli Lucyferem (Iz 14,12). Jest mianowicie tak:

Skrzydła nam rosną już na zmartwychwstanie
[…]
Ku nam z błękitów – jakby z Twego łona,
Złote jutrzenki – jakby Twe ramiona
Spieszą już na dół od nieba po ziemię,
By zdjąć nam z czoła wiekowych klęsk brzemię.

(PD, w. 99-104)

W pieśni Mojżeszowej znajduje się przyrównanie Boga wybawiającego Izrael i orła wynoszącego na swych skrzydłach pisklęta (Pwt 32,11-12), w Psalmie 68 – *będziecie jako gołębica, mająca pióra posrebrzone, a której skrzydła jako żółte złoto* (Ps 68,14). Skomplikowane łączenie tylu wątków biblijnych jest bardzo charakterystyczne dla techniki poetyckiej *Psalmów przyszłości*, a specjalnie – dla kreowanych w nich obrazów za pomocą metafor implicytnych. Jeśli zaś chodzi o motyw skrzydeł z biblijnego psalmu „inicjacyjnego" – funkcjonował jako symbol inicjacyjny. Mianowicie w rycie wtajemniczenia do jednej z dziewiętnastowiecznych lóż używano nawet takiego rekwizytu, atrapy skrzydeł, któ-

[58] W związku z ukazywaniem zbawionych w Apokalipsie Krasiński pisał do Delfiny Potockiej: *wnet staną się czymś wyższym niż człowiek, przejdą w stan anielski, inna organizacja fizyczna dana im będzie, w przemienione obleką się ciała – toć jest ciał zmartwychwstanie – i wstąpią w żywot wieczny*, w którym dalej będą się rozwijać, zgodnie z wolą Boga i swoją. – Z. Krasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, t. II, s. 197 (list z 14.12.1843).

[59] T. Zieliński, *Konkordancja z dzieł ojców śś.* [świętych] *i pisarzy Kościoła*, wedle Mignego *Patrologiae cursus completus*, Poznań 1908, s. 534.

rą wkładał kandydat[60]. Zauważmy jeszcze, że jest to motyw podobny do tego, który na samym początku cyklu Krasińskiego służy do poetyckiej charakterystyki podmiotu wypowiedzi, wznoszącego się coraz bliżej ku Bogu, by kontemplować tajemnicę Trójcy Przenajświętszej, a zarazem osiągać wejrzenie w istotę przeznaczenia ludzkości. Trudno w tej chwili jednoznacznie odpowiedzieć, czy ów motyw skrzydeł nie wynika ze skojarzenia wyobrażeń wywiedzionych z Biblii z przedstawieniem Kronosa-Saturna. Wszakże jednak Chrystus Pan objawienie w Apokalipsie *oznajmił i posłał przez Anioła swojego* (Ap 1,1). W romantyzmie pamiętano też, że *Pismo nazywa proroków „ludźmi Boga", Aniołami posłanymi od Pana*[61]. Przy tym samo proroctwo określano też wtedy za Hebrajczykami jako „widzenie, *visio*"[62], a wizję Robert Lowth traktował jako jedną z podstaw poetyckości w Biblii, podstaw leżących tak u źródeł psalmów, jak i ksiąg prorockich. Profetyzm – zdaniem anglikańskiego biskupa – to w rezultacie większa ozdobność poezji, wzlot wyobraźni, entuzjazm – prowadzące *ku niezwykłym szczytom wzniosłości*[63]. W następnej epoce ten pogląd zagości w kompendiach biblistycznych.

Wgląd w istotę przeznaczeń człowieka i Polski, osiągnięty przez poetę mówiącego w *Psalmach przyszłości*, skutkuje ukazywaniem rozbudowanych wizji. Ich fabularna oś wywodzi się z wydarzeń znanych z Pisma Świętego. Jest to znamię stylu poematów Krasińskiego, rozpoczęte *Przedświtem*, wzmagające się w obrazowaniu *Syna cieniów*, a najpełniej wykorzystane właśnie w omawianym tu cyklu. Poezja jest w nich drogą poznania, jej słowo dla odbiorców brzmi przede wszystkim – w zgodzie z oczekiwaniem epoki – jako „sugestywne proroctwo"[64]. I to ostatnie jak najbardziej się łączy z dziewiętnastowiecznym odczuciem estetyki Psałterza.

Polskie wydanie kompendium ks. Prospera de Aquili, czyli uwspółcześnionego słownika o. Augustyna Antoine'a Calmeta z 1719 roku, w haśle informującym o proroctwach zaznacza, że w Starym Testamencie są one *wszystkie zawarte w pismach proroków większych i mniejszych*[65]. Jednak już tłumacz podpisujący się jako Xiądz Tadeusz, w swoim artykule wstępnym do 4. tomu jako księgi prorockie wymienia Hioba, Jeremiasza i Psalmy[66]. Xiądz Tadeusz bowiem wyraża

---

[60] Z. Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980, s. 290.

[61] *Prorocy*, hasło [w:] P. de Aquila, *Dykcjonarz biblijny z ksiąg Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu zebrany*, tłum. Xiądz Tadeusz, t. III, Kraków 1845, s. 150.

[62] Tamże, s. 149.

[63] R. Lowth, *Lectures of the Sacred Poetry*, t. II, s. 68.

[64] G. Halkiewicz-Sojak, *Czy Przedświt jest poetycką „summą" Krasińskiego?*, [w:] *Zygmunt Krasiński – nowe spojrzenia*, red. G. Halkiewicz-Sojak, B. Burdziej, Toruń 2001, s. 391.

[65] *Proroctwo*, hasło [w:] P. de Aquila, *Dykcjonarz biblijny*, t. III, s. 149.

[66] Xiądz Tadeusz, *O prawidłach, których się trzymać należy, i o przysposobieniach potrzebnych nam do czytania z pożytkiem Pisma Świętego*, [w:] P. de Aquila, *Dykcjonarz biblijny*, t. IV, s. X.

już stanowisko teoretyczne następnej epoki, pozostające pod prominentnym wpływem Lowtha.

Jaka racja stoi zaś za zjednoczeniem przez Krasińskiego treści czerpanych z Apokalipsy z psalmicznym kształtowaniem obrazowania – oczywiście kształtowaniem w duchu psalmiczności odczytywanej w jego epoce? Otóż ta sama, co dopiero streszczona powyżej. Nie dziwi i dziś, że poeta uważał Objawienie św. Jana za *poemat proroczy pisany przed 1700 laty*[67]. Niezwykłą poetyckość ksiąg św. Jana podkreślano już w niemieckiej egzegezie racjonalnej. Jednakże w postrzeganiu psalmów w XIX wieku podnoszono także, za św. Augustynem, że w nich się *zamyka* […] *wszystko to, co znajduje się w innych świętych księgach*[68]. I to samo podnoszono w wypadku Apokalipsy. Pokazywano, iż *ona jest zbiorem wszystkich pism, składem wszystkich proroków, doskonałym uzupełnieniem wszystkich ich przepowiedzeń. Ona jest przeplatana ciągle ich wyrazami, jest składem obrazów, podobieństw i figur, których oni użyli, ona jest ostatnim punktem widoku, do której wszystkie wyobrażenia rozsiane po wszystkich innych świętych pismach, schodzą się i jednoczą*[69].

Jak wszystkie przepowiednie i proroctwa, *Psalmy przyszłości* nie są wypełnione takimi obrazami, którym można by przypisać jednostkowe odniesienie w wydarzeniach otaczającego odbiorcę teraz i później świata. Nie da się wywieść z tych utworów jednej fabuły historycznej (że użyjemy tu tak tautologicznego wyrażenia). I tak miało być, tak też Krasiński pojmował poetyckie obrazy samej kanonicznej Apokalipsy. Nieco dziwi to, bo zanim napisał cykl, sam słał Cieszkowskiemu alegorezę jej epizodów w odniesieniu do bieżących wypadków. Jednak już po pisarskim doświadczeniu pracy nad cyklem zastrzegał się, znów komentując dla przyjaciela Objawienie św. Jana w świetle tego, co się wtedy działo w Europie. Podkreślał: *ogólnie mówię, w szczegóły się nie wdaję, bo kto o przyszłości mówi, ten wariat, gdy chce anegdotę jej opowiadać*[70].

Tak chyba jest. *Psalmy przyszłości* nie są opowiadaniem „anegdoty" historiozoficzno-teologicznej. To odnajdujemy już raczej w prozie *O stanowisku Polski.* O wyborze gatunku rozstrzygała siła jego oddziaływania. Właśnie siła, dobitność, które zmuszają do przekroczenia zwykłej percepcji obrazów poetyckich: estetycznej i sensorycznej. Są mocniejsze niż banalny, przyziemny ogląd nawet okropnych współczesnych wypadków. Tak Krasiński czytał Psałterz i po napisaniu cyklu. Może jeszcze bardziej tak czytał po tym właśnie swoim doświadczeniu pisarskim. *Wczoraj czytając psalmy pokutne Pola wpadłem w atak nerwowy i płacz na tym wierszu: „One poginą, jak szata zwietrzeją", zdało mi się, że już wszechświaty giną*

---

[67] Z. Krasiński, *Listy do Augusta Cieszkowskiego*, t. I, s. 337 (list z 9.04.1848).
[68] *Psalm*, hasło [w:] P. de Aquila, *Dykcjonarz biblijny*, t. III, s. 169.
[69] Xiądz Tadeusz, *O prawidłach*, s. XXXII.
[70] Z. Krasiński, *Listy do Augusta Cieszkowskiego*, t. I, s. 426 (list z 5.01.1849).

i wietrzeją jak szata. Wszystko – wszystko marnością![71] – zwierzył się Augustowi Cieszkowskiemu w rok po edycji swojego poszerzonego cyklu.

Zresztą jego *Psalmy* są tyleż poetyckim wieszczeniem (to dla romantyków tautologia), co najprawdziwszą modlitwą, bezpośrednimi zwrotami do Boga. Ostatni utwór cały jest prośbą do Niego. Oczywiście od Niego zależy spełnienie się prośby, ale także od żarliwości i wytrwałości modlącego się, wytrwałości w ponawianiu próśb, w rozmyślaniu przemodlonych idei, we wprowadzaniu cnót we własne życie. Nawiązując do pobożności katolickiej, ale i do inicjacyjnej mistyki, autor sugerował, że zapisuje Polakom niezbędne ćwiczenie duchowe.

IV. HIEROFANT

W jaki stan duszy mają wprowadzić *Psalmy przyszłości*? Gdzie leżą źródła mistycznego uniesienia? Wiadomo, że wypływają z darów katolickiej pobożności, z liturgii Kościoła, która wyrazistym echem odzywa się w modlitewnych pieniach cyklu Krasińskiego. Jednak też ciągle pobrzmiewają oddźwięki jakiegoś innego porządku duchowego, które zapewne niepokoiły także ks. Serwatowskiego, choć nie wszystkie je nazwał. One sprawiają, że mowa poety jest jakościowo jakby odmienna od tej znanej od biblijnych proroków. Szczególnie i ewidentnie widać to w pierwszych strofach cyklu, choć przecież dla estetyki romantyzmu – także całkiem biblijnych.

Bohaterowie kanonicznego Psalmu 68, ludzie pobożni i sprawiedliwi, słyszą zapowiedź, że *weselić się i radować będą przed obliczem Bożym, i pląsać będą od radości* (Ps 68,4). Zarazem słyszą zachętę: *Śpiewajcie Bogu, śpiewajcie psalmy imieniowi jego* (Ps 68,5). I ci sprawiedliwi, wyprowadzeni przez Pana *z głębokości morskiej*, oddadzą Mu hołd, sławiąc Go w entuzjastycznym pochodzie kultycznym do Świątyni, w procesji błogosławiących Boga: *Wprzódy szli śpiewacy, a za nimi grający na instrumentach, a w pośrodku panienki bijąc w bębny* (Ps 68,26). Bohaterowie *Psalmu nadziei,* Polacy pod koniec utworu są ukazani w podobnej kultycznej procesji. Obraz ma charakter wizji, zapowiedzi dopiero mającej się spełnić. Ten entuzjazm jest dookreślony w następnym utworze cyklu. Jest nazwany *świętym szałem* (PM, w. 37). To wyrażenie nie ma jednak proweniencji biblijnej. Nasuwa raczej skojarzenie z pogańskimi misteriami, a już na pewno z poematem Victora de Laprade'a *Eleusis.*

W *Eleusis* de Laprade'a też jest procesja, która ma wiele wspólnych szczegółów z tą ukazaną przez psalmistę, lecz zmierza do progów świątyni Cerery[72]. Sam poemat należy do zbioru *Odes et poèmes* z 1844 roku.

---

[71] Tamże, t. I (list z 13.09.1849).

[72] V. de Laprade, *Oeuvres poétique*, t. I, Paris, 1878, s. 143.

De Laprade to wielki francuski poeta, rówieśnik Krasińskiego. Był ważny dla naszego wieszcza, a uznanie okazało się wzajemne. Autor *Odes et poèmes* serdecznie przestawał z Konstantym Gaszyńskim, czyli z jednym z najbliższych przyjaciół naszego wieszcza. Utwory Francuza od wczesnej fazy twórczości (np. poematu *Colère de Jésus* – *Gniew Jezusa*) stanowią próbę zespolenia poezji i doktryny religijnej. Zauważano w nich oddziaływanie Byrona i Alphonse'a de Lamartine'a, a w dostosowaniu symboli ewangelicznych do aktualnej sytuacji społecznej widziano inspiracje dzieł ks. Hogona de Lamennais'go[73]. Poematy de Laprade'a przeniknięte są głębokim, choć nieortodoksyjnie chrześcijańskim mistycyzmem, pozostają pod wpływem ówcześnie bardzo żywej wyobraźni hermetycznej. Wystarczy dodać, że imię tytułowej bohaterki poematu *Hermia* ze wspomnianego tomu można odczytać jako żeńską formę wyrazu Hermes. Słowo Laprade'a pobrzmiewa tyleż echem Biblii, co starożytnych wierzeń misteryjnych. Zainteresowanie nimi poety uznaje się za echo tez Pierre'a Ballanche'a. Poetę intrygowały także powstające za jego czasów nowe formy kultu, już nie chrześcijańskiego jednak, które miały tajemnicze ryty. Jednakże poeta zarzucał osobom je praktykującym brak wiary[74].

Warto pamiętać de Laprade'owi, że prawdziwie podziwiał patriotyzm współczesnych sobie Polaków oraz ich żarliwą religijność. Dał temu piękny wyraz w poemacie *Resurrecturis*, *aux Polonais*[75], napisanym na wieść o masakrze urządzonej przez Rosjan w Warszawie w 1861 roku. Poemat ukazał się w zbiorze *Voix du Silence*, wydanym w 1864 roku. Nie tylko tytuł *Resurrecturis* nawiązuje do znanego utworu Krasińskiego, ale także liczne aluzje w samym tekście. Przykuwa uwagę religijna powaga, znakomicie wprowadzony motyw Najświętszej Dziewicy jako Orędowniczki Polaków (za wzorem *Przedświtu* i właśnie *Psalmu dobrej woli*). Budzi szacunek hołd, jaki francuski poeta oddaje ofiarom bestialskiej masakry, nazywając ją *grobem wolności* oraz głoszenie wiary, że za Bożą sprawą *wielki lud męczenników* zmartwychwstanie[76]. Oczywiście – poemat jest także wspaniałym hołdem złożonym twórczości Krasińskiego.

To wszystko już jednak będzie wiele lat po *Psalmach przyszłości* oraz po śmierci ich twórcy. Dla komponowania samych *Psalmów przyszłości* ma natomiast znaczenie, że tuż przed ukończeniem pierwszej wersji cyklu, w październiku 1844 roku Krasiński dostaje od Delfiny Potockiej w upominku tom *Odes et poèmes.* Najpierw prezent wywołuje nowe tony w długo już trwającym miłosnym

---

[73] J. Condamin, *La vie et les oeuvers de V. de Laprade*, Lyon 1886, s. 142, 145, 149.

[74] Tamże, s. 108.

[75] Za zwrócenie uwagi na ten poemat oraz wiele innych cennych wskazówek związanych z francuskimi źródłami dziękuję Panu prof. dr. hab. Wiesławowi Mateuszowi Malinowskiemu z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

[76] V. de Laprade, *Oeuvres poétique*, t. II, Paris, 1879, s. 125-132.

zauroczeniu, i to zdecydowanie nie małżonką, mimo że od ślubu z Elizą z Branickich upłynęło już nieco czasu. Nie jest bowiem niespodzianką, że książka darowana przez ukochaną już przez to samo musi zaistnieć wyjątkowo w erotycznej egzaltacji poety. W romansie pisanym życiem wtedy przez Krasińskiego akurat wszelkie najwyższe uniesienia, nawet o charakterze religijnym, zawsze i tak wypełnione były marzeniami o Delfinie. Szaleńczo i samoniszcząco, jak na czytelników pobożnych książek jakby jeszcze niedorośle, lecz tak właśnie toczyła się ta intymna fabuła. Choćby potężne uczucia poezji wielkiej karmelitanki, jej cierpienia z powodu dystansu odgraniczającego od Pana Jezusa jako źródła z *Ułamka naśladowanego z Glozy św. Teresy* stanowią już nie co innego, lecz figurę tęsknoty za ukochaną kobietą. Jest też faktem, że bez tej właśnie tęsknoty nie byłoby ważnego w patriotycznym kanonie *Resurrecturis*[77].

„Błogosławieństwami" nazywali Zygmunt i Delfina między sobą ów tom de Laprade'a[78]. Nazywali tak przedmiot lektury, przy której jeśli wierzyć korespondencji, razem płakali – wypełniając skwapliwie romantyczne oczekiwania literackie co do wspólnego czytania poezji przez zakochanych. Czy łzy wyciskały wszystkie zamieszczone tam utwory Francuza? Może tylko wspólne miłosne łkanie brzmiało przy słowach poematu *Benedition nuptiale sur la montagne*, mającego formę modlitwy. Jakże pasuje do tęsknot tych specjalnych czytelników. W ich niejednoznacznym położeniu osobistym nie musi ich drażnić to, że błogosławiącym jest ksiądz, a nupturienci są typową parą przy ołtarzu. Bohaterowie tego utworu nie są szeregową parą, a błogosławiącym nie jest chrześcijański kapłan, za to jest poeta przemawiający z woli Boga. Nie prowadzi ich do kościelnego ołtarza, nie wiąże sakramentalnie stułą, lecz zwyczajem starożytnych – *mistycznym lnem* (*par mas mains, tenait le lin mystique*) pokazuje kierunek odnalezienia Słowa[79]. Len należy do symboli misteryjnych oraz hermetycznych. W każdym razie to Delapradowe błogosławieństwo okazywało się jakby specjalnie napisane dla naszego wieszcza, który za pomocą słowa pragnął służyć Bogu i ludziom, a jednocześnie tą służbą wykazać się przed ukochaną (z którą przecież nie otrzymałby benedykcji przed kościelnym ołtarzem). Jakby specjalnie napisane dla niego właśnie, by kontynuował dzieło rozpoczęte *Przedświtem* – zarazem żarliwie religijne, narodowe i erotyczne, bo przecież bohaterem tego poematu był i naród, i Beatrycze (poza poematem szerzej znana jako Delfina), i miłość. A że znalazło się w tomie specjalnie darowanym przez ukochaną, to już prawdziwie wskazówka i wyzwanie.

---

[77] Pisałem o tym w artykule: „*Wiersz taki spiżowy" i „furia iberica". Sytuacja retoryczna w poemacie „Resurrecturis" Zygmunta Krasińskiego*, „Filologia Polska. Uniwersytet Zielonogórski", 2 (2005), s. 197-220.

[78] Z. Krasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, t. II, s. 549 (list z 28.10.1844).

[79] V. de Laprade, *Benedition nuptiale sur la montagne*, [w:] tenże,*Oeuvres poétique*, t. I, s. 347, 351.

Z tego tomu Krasiński przepisał Delfinie obszerne fragmenty poematu *Hermia.* Rozległe cytaty wzruszyły adresatkę. Reakcja wielce ucieszyła nadawcę: *A co, „Błogosławieństwo" Laprade'a? Rad jestem temu, że Cię wzruszyło, żal będę miał wieczny, że nie ja Tobie to pisał*[80]. Tuż po pierwszej edycji *Psalmów przyszłości* żal może być nie wieczny, a przeszły. Konstantego Gaszyńskiego prosi wtedy o zakup wszelkich możliwie bliskich mu książek *w rodzaju moim, wiesz: filozoficzno-polityczno-mistyczno-historyczno-Lapradowo-uniwersalnym*[81]. Można te słowa rozumieć jako charakterystykę książek, które poeta najchętniej by czytał. Jednak przecież w całości pasują do właśnie wydanego cyklu, a więc poeta może tak teraz powiedzieć o lekturach odpowiadających typowi jego własnej twórczości.

Nie dosyć, że Krasiński uznał utwory z podarowanego przez Potocką tomu za znakomitą poezję, to jeszcze do tego sam zauważył, że wywołały w nim niezwyczajnie wiele myśli. Okołolapradowe refleksje będą się między obojgiem rozwijały przez wiele listów, ale już w pierwszym z nich, wraz z podziękowaniem za upominek, wieszcz dopowie do poematu *Hermia,* że znajduje w nim *w kształtach zewnętrznych panteistyczność, w natchnieniu wewnętrznym osobistość,* […] *miłość Chrystusowa stająca się prawem nie tylko dusz już wszystkich, ale i ciał wszystkich, a zatem i duchów*[82]. I nie będzie zaskoczeniem, że ten poemat był inspiracją *Psalmu wiary*, gdyż przekazywał wizję metempsychozy. Jednak być może także u źródeł ujęcia modelu ontologicznego osoby ludzkiej w tym właśnie utworze Krasińskiego stoi wcześniejszy jeszcze niż *Odes et poèmes* tom de Laprade'a, mianowicie *Psyché.* Tam w poetyckiej interpretacji Księgi Rodzaju zaznacza się triada ciało-dusza-duch. Wracając do listu do Delfiny z podziękowaniem za podarunek, powiedzmy, że Krasiński zainspirowany francuskim poetą zapisuje i taką myśl, którą ułożywszy później w kształty Bajronowsko-Mickiewiczowskie, poda jako cytowany już tutaj początkowy obraz w swoim cyklu: *Bo wszak wiesz, że duch to ta osobistość, co na najrozmaitszych stopniach i w najrozmaitszych kształtach objawia się jakby dwoma skrzydłami, ciałem i duszą, lub jakby dwoma osobistościami, osobistością myśli, a sam jest osobistością tych dwóch osobistości, sobą i nimi, jednym i trójcą zarazem*[83].

W ogóle to można by ze wspomnianego listu przytoczyć jeszcze wiele racji, które skłoniły Krasińskiego do zadłużenia się w poezji de Laprade'a. Uznał ją więc za nowy etap literatury, nową fazę ducha ludzkiego, wcielanie się słowa Chrystusowego we wszechświat, *miłość miłości*[84]. Uznał wreszcie za dowód, że

---

[80] Z. Krasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, t. II, s. 548 (list z 28.10.1844).
[81] Tenże, *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*, s. 336 (list z 25.12.1845).
[82] Tenże, *Listy do Delfiny Potockiej*, t. II, s. 520 (list z 14.10.1844).
[83] Tamże, s. 525 (list z 15-16.10.1844).
[84] Tamże, s. 526.

oto *natura świetna, rozmaita i głęboka pogan pojednała się w końcu z miłością chrześcijańską i nie tylko już wiara i miłość rodzą się z katechizmu, z kilku słówek przepisanych dogmatycznych, ale z każdego źdźbła trawy*[85]. Potraktował zatem jako formę wyższego zjednoczenia odrębnych dotąd względem siebie nawzajem pierwiastków religijnych, czyli spełnienie oczekiwań, które od poprzedniego jeszcze stulecia mocno dawały o sobie znać w duchowym życiu Europy. We wzorcu poezji de Laprade'a odnalazł religijną i literacką syntezę, czyli coś co było w ówczesnym mniemaniu wyróżnikiem kanonicznej Księgi Psalmów i Apokalipsy, może także – już na obszarach prywatnej historii – tę w istocie nieosiągalną syntezę dążeń tradycyjnego katolika i romantycznego poety-myśliciela.

Utwory z tomu *Odes et poèmes* nie tylko dostarczały Krasińskiemu wzorców *w rodzaju moim*, ale definiowały status twórcy. Na przykład w *Utopie – Au comte Alfred de Vigny*, w apostrofie do poety tenże jest określany jako *pasterz ludzkich myśli* (*pasteur des humaines pensées*)[86]. I jest to charakterystyka tyleż odwołująca się do biblijnego wyobrażenia proroka Pańskiego (Jr 23), co i do antycznego mistagoga. W *Eleusis* będą wypowiedziane przez tajemniczy Pewien Głos wskazówki dla *świętego artysty* (*artiste sacré*), by wyśpiewywał hymn serca, a w żadnym wypadku nie wsłuchiwał się w mowę demonów docierającą ze świata[87]. Ukazany w tym poemacie mistagog, Hierofant – to kapłan żyjący u Świętych Wrót. On przyjmuje procesję „śmiertelnych". Udziela im nauk, w których pobrzmiewają starożytne mądrości pogańskie i ewangelijne słowa o oddzieleniu chwastów od zboża (Mt 3,12), a więc o sądzie nad światem, o śmierci wiecznej i życiu wiecznym. Gani mistów, że nie potrafią uznawać swoich win, są zuchwali przed bóstwem. Ostrzega, że w czasie gdy do ich domów docierają cierpienia i klęski, głód, świat wabi obietnicami życia bez trudów i złotem, a oni albo dadzą się temu głosowi zwieść, albo wybiorą dary miłości, które są nad to wszystko większe. Swoimi naukami prowadzi mistów we wtajemniczenie w Dobro i Prawdę. On tylko zna bowiem źródło wiedzy, z którego wody można zaczerpnąć na niedostępnej górze, tam gdzie doleci w swym życiu samotny orzeł – na szczyt, gdzie już spogląda się w nieosłonięte niczym samo słońce. Takie wtajemniczenie – to próba polegająca na trudzie, na czynie, na działaniu[88]. Jednakże funkcja hierofanta epoptów (czyli otrzymujących oświecenie) kojarzyła się w XIX stuleciu ze współczesnymi praktykami wtajemniczania w stopnie mistycznych społeczności, których członkowie *słuchają, admirują i przyjmują wyroki* tychże mistagogów[89].

---

[85] Tamże, s. 520 (list z 14.10.1844).

[86] V. de Laprade, *Utopie. Au comte Alfred de Vigny*, [w:] tenże, *Oeuvres poétique*, t. I, s. 372.

[87] Tenże, *Eleusis*, [w:] tenże, *Oeuvres poétique*, t. I, s. 208.

[88] Tamże, s. 186-187, 190-191.

[89] [A.] Barruel, *Historia jakobinizmu wyjęta z Dzieł Xiędza Barruel, Memoires pour servir à l'Histoire du Jacobinisme*, t. IV, Berdyczów 1812, s. 123.

Kompozycja *Eleusis* na pewno znalazła odbicie przede wszystkim w obszernych partiach *Niedokończonego poematu* Krasińskiego. Jednak także ton i przesłanie nauk Hierofanta pobrzmiewają w *Psalmach przyszłości*. Również na pewno odbija się jego pozycja mistagoga w sytuacji, w miejscu zajmowanym wobec odbiorcy, z którego wypowiada się nadawca całego cyklu psalmicznego. Przewodzi on eschatycznej procesji, kieruje do niej nakazy, wielokrotnie stara się pokazać, jak *w Ducha się wstępuje*:

Gdy pochylisz kornie czoło
[…]
I, klęczący, spójrzysz wkoło
Na niesprawiedliwości –
Klęski – smętki – gromy,
Babylony i Sodomy –
[…]
I przyćmione w górze słońce,
I niebieskie mocy,
Wstrząśnięte wśród nocy –
A uczujesz miłość trudu
I męki odwagę!
Wstaniesz ludzi zbawiać z brudu,
Kryć ich wstydy nagie. –
I za rany – i za ciernie
Podziękujesz tkliwie –
I dotrzymasz wiernie
Na nieszczęścia niwie!
(PŻ, w. 385-407)

I na pewno sięga wejrzeniem do niedostępnych zwykłemu oku źródeł: *I ja patrzę śród zamieci/W niebios kir!/I ja widzę – kędy leci/Zdarzeń wir* (PŻ, w. 442--446).

To nie tylko sprawa tak dobrze już w szkolnej lekturze spopularyzowanej konwencji poezji wieszczej, sprawa literackiego sztafażu malującego kompetencje poety działające jedynie na obszarach fikcji literackiej. Wszak mówimy tym razem w takim samym stopniu o gatunkach poetyckich, co o akcie modlitwy – pojmowanej również na wskroś religijnie. To przecież poważnie wzbudzało obawy ks. Serwatowskiego, zacytowane na początku niniejszych rozważań. *Psalmy przyszłości*, tak samo jak ich biblijny pierwowzór gatunkowy, są modlitwą! Nie wyłącznie na tezy, ale na modlitwy poróżnił się Krasiński ze Słowackim. We wstępie do *Psalmu żalu* zaznacza, że przeciwnik idei jego trzech pierwszych utworów cyklu *kończy pieśń modlitwą gorącą i uroczystą o rychłe ziszczenie się dopiero co wyżej przytoczonych obrazów* (PŻ – wstęp). Zaznacza autor, który przecież tak istotnie włącza w swoje psalmy reminiscencje hymnu *Veni Creator*, który tak obszernie nawiązując do słów św. Pawła w całym cyklu, musi mieć

w pamięci i te: *o cobyśmy się modlić mieli, jako potrzeba, nie wiemy: ale tenże Duch przyczynia się za nami wzdychaniem niewymownym* (Rz 8,26). Musi pamiętać o nich poeta, gdy do Niego wznosi prośby – choćby te zawarte w wielu zwrotkach *Psalmu nadziei.* Te prośby są kierowane do Boga, by nadeszła szybciej chwila, gdy *Poznan będzie – niepojęty!* – bo dotychczas poznanie blokuje *chmura* (PN, w. 14; 81).

Gdy przyjmie się ściśle religijny punkt widzenia, ściśle religijne rozumienie modlitwy, to wielkiej wagi nabierają obecne w *Psalmach przyszłości* owe wpływy modeli antropologicznych oraz aktywności duchowej sprzecznych z doświadczeniem Kościoła, które już wtedy były w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego wskazywane jako przeszkoda na drodze zbawienia człowieka. A przecież Krasiński w swym cyklu obszernie odwoływał się do praktyk katolickiej pobożności, jej tradycje zagarniał, by służyły także tym, którzy będą odmawiać jego psalmy. Brał pod uwagę jej moc, by oferowane przez niego rodakom modlitwy wypraszały ich dobro.

Ukazanie, w jakim stopniu kontemplowanie przez poetę objawienia Bożego oraz tekstów liturgii, także w jakim stopniu praca nie tylko nad poezją, ale jednocześnie i tym samym nad modlitwą, powodowała budowanie jego własnej wiary, wymagałoby osobnego studium. Nie jest to zagadnienie, które można by udokumentować w zadowalający sposób. Dotyka przestrzeni intymności, do której innym ludziom, także badającym spuściznę literacką, nie wypada docierać zbyt natarczywie. Jednak nie może ujść uwagi w tym wypadku to, co stwierdzała osoba z natury lepiej zorientowana w przestrzeni najbardziej osobistej, a mianowicie syn poety. W zacytowanych tu wcześniej stwierdzeniach Władysława Krasińskiego na temat pracy ojca nad *Psalmami przyszłości* rysuje się całkiem jednoznaczny proces nawracania się samego autora. To jest ważny aspekt teologiczny tego procesu twórczego. Potwierdza on niejako coś, co w tradycji przyznaje się samym psalmom kanonicznym – skuteczną rolę w umacnianiu wiary nimi się modlącego.

Z tegoż samego religijnego punktu widzenia patrząc na *Psalmy przyszłości*, trzeba także zauważyć, że na szczęście ich duchowy synkretyzm nie wpłynął na konstrukcję samej wiary ich pierwszych adresatów. Szersze rzesze czytelników raczej włączyły w swoje doświadczenie pobożności, a nie tylko literackie, ściślej – tej pobożności, której celem było wymodlenie u Boga patriotycznej siły i męstwa wytrwania – takie wątki cyklu Krasińskiego, które nie naderwały ich związków z Kościołem. Ten temat wymagałby jednak jeszcze dodatkowego studium teologiczno-literackiego.

Pierwszy istotny monografista twórczości Zygmunta Krasińskiego, Stanisław Tarnowski uważał, że ostatni utwór omawianego tu cyklu, *Psalm dobrej woli* zamyka nie tylko jedną wielką epokę polskiej poezji, ale także kończy pewien

„akt wieszczy" rozpoczęty Widzeniem ks. Piotra. To przekonanie nie budzi dziś aprobaty badaczy[90]. Jeśli nawet ów pogląd dziewiętnastowiecznego uczonego to daleko idąca idealizacja, to wnosi pewien całkiem inspirujący pierwiastek. Powiedzieć by można mianowicie, osadzając zjawisko w tych samych ramach czasowych, że oto mamy pewien przedział w dziejach nie tylko rodzimej literatury, ale duchowości. Będzie to przedział wyznaczony przez znaczące dla Polaków teksty modlitewne – *Litanię pielgrzymską* oraz właśnie *Psalmy przyszłości*. Z punktu widzenia teologii to decydujący etap religijnej refleksji Polaków nad własnym położeniem. Wnioski z tej refleksji prowadziły do odnajdywania sensu w tym położeniu, czyli do rozpoznania własnego powołania. To rozpoznanie w redukcjonistycznym ujęciu bywa dziś, bez próby zrozumienia, opisywane jako narodowa pycha. Przecież właśnie wtedy w tutejszej religijności zostają sformułowane przekonania, nie po raz pierwszy, ale pierwszy raz w sposób oddziałujący do naszych czasów, że trwanie przy wierze w Boga nigdy nie jest tylko wyłączną sprawą danego społeczeństwa, że jest ono także powinnością, służbą i dobrem o skutkach uniwersalnych. O randze tego wątku bez trudu przekonać się może każdy odbiorca słów Jana Pawła II kierowanych do Polaków na wszystkich etapach jego pontyfikatu. Wyrastają one organicznie z tego źródła, z którego uczyli nas czerpać romantycy, choć nie bez prób i błędów.

Romantycy uczyli mianowicie, że aby wypełnić swoje powołanie, również zbiorowe, również w czasach najgorszych, trzeba się żarliwie modlić. Na nic czyn bez modlitwy. Taka jest teologiczna motywacja ich przesłania. To też motywacja roli, jaką odegrały formy modlitewne. I to znalazło wyraz nie tylko w perswazyjnej strukturze *Psalmów przyszłości*, ale kształtowało ich rzeczywiste działanie duchowe – imperatyw praktykowania aktów wiary, nadziei i miłości.

SUMMARY

Psalms of the Future by Zygmunt Krasiński once belonged to a group of the most important patriotic-religious literary works in Polish culture and address Poles as a priestly people. In the poet's output the *Psalms* are a work abounding in biblical reminiscences more than any other of his poetical productions. Although they do not repeat the formal features of the Polish translations of the biblical Psalms, in the initial period of their public reception no doubts were raised concerning their genre.

In Romanticism they were perceived to be a collection of psalms according to the then accepted determinants of the genre. The following determinants were taken into account: the message pertaining to the practice of the virtues of faith, hope and charity, the construction of the subject who reaches out for the mystery of things divine (here the influence of Byron's *Hebrew Melodies* can be seen) and the religious zeal of the entire utterance, patriotic commitment included. In the latter case the traditions of Classicism were a significant influence.

---

[90] H. Gradkowski, *Zygmunt Krasiński – dzieje recepcji (na podstawie dzieł literaturoznawców i autorów podręczników szkolnych)*, Jelenia Góra 2010, s. 69.

As a seer-poet, but also a hierophant-mystagogue, Krasiński prescribed spiritual exercises to his fellow countrymen. Krasiński's *Psalms* are in their esoteric-hermetic content inspired, among others, by the texts of the great French religious poet Victor de Laprade.

Key-words

Bible, psalm, interpretation, history of Polish literature, Romanticism, Zygmunt Krasiński, Victor de Laprade

Poznańskie Studia Teologiczne
Tom 26, 2012

DARIUSZ KWIATKOWSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Adoratio Sanctissimi podczas nabożeństw eucharystycznych i ludowych

Adoratio Sanctissimi during Eucharistic and Folk Devotions

Łacińskie słowo *adoratio* oznacza oddawanie czci i uwielbienie. We wszystkich religiach adoracja należy do istotnych elementów kultu religijnego. Dla chrześcijan jedynym jej przedmiotem są Osoby Boskie: Ojciec, Syn i Duch Święty. W tradycji chrześcijańskiej szczególne miejsce zajmuje adoracja Najświętszego Sakramentu, czyli oddawanie boskiej czci i uwielbienia Chrystusowi obecnemu pod postaciami eucharystycznymi. Adoracyjne przebywanie przy Chrystusie eucharystycznym pogłębia przyjaźń człowieka z Bogiem, pozwala otworzyć przed Nim serce i modlić się w potrzebach własnych i innych ludzi. Adoracja Najświętszego Sakramentu pogłębia wiarę, nadzieję i miłość, a nade wszystko przygotowuje do pełnego zjednoczenia z Chrystusem w Komunii świętej. Taka adoracja jest także świadectwem wiary w realną obecność Chrystusa w Eucharystii.

Zwyczaj wystawiania Najświętszego Sakramentu i jego adoracji zrodził się w XIV wieku i zawsze był ściśle związany z Eucharystią. Pierwotnie wystawiano Najświętszy Sakrament tylko w uroczystość Bożego Ciała podczas celebracji liturgii godzin. Z czasem praktykę tę rozszerzono także na inne dni, dając wiernym możliwość „oglądania Hostii" i modlitwy przed obliczem Chrystusa eucharystycznego. Nadmierna częstotliwość wystawiania Najświętszego Sakramentu stała się przedmiotem troski i obawy o zanik czci i świętej bojaźni względem Eucharystii. Stąd synody kościelne ograniczały liczbę wystawień Najświętszego Sakramentu w ciągu roku.

Dziś można zaobserwować dwie skrajności w odniesieniu do wystawienia i adoracji Najświętszego Sakramentu. Pierwsza wyraża się w całkowitym zaniedbaniu lub ograniczeniu do minimum tej formy modlitwy. Druga natomiast traktuje wystawienie Najświętszego Sakramentu jako niezbędny element każdego nabożeństwa kościelnego. W takich sytuacjach można odnieść wrażenie, że nie ma nabo-

żeństwa bez wystawienia Najświętszego Sakramentu. Takie działania prowadzą do nadużyć i braku szacunku dla wystawionego Chrystusa eucharystycznego.

Celem artykułu jest przedstawienie nauki Kościoła o naturze i możliwościach wystawienia Najświętszego Sakramentu. W sposób szczególny pragniemy zwrócić uwagę na nabożeństwa eucharystyczne oraz możliwości wystawiania Najświętszego Sakramentu podczas tak zwanych nabożeństw ludowych.

I. WYSTAWIENIE NAJŚWIĘTSZEGO SAKRAMENTU W DOKUMENTACH KOŚCIOŁA

Obecnie kwestie związane z wystawieniem i adoracją Najświętszego Sakramentu regulują następujące dokumenty Kościoła: Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum concilium*, nr 13, Instrukcja Kongregacji Obrzędów *Eucharisticum Misterium* z dnia 25 maja 1967 roku, Instrukcja Kongregacji Sakramentów i Kultu Bożego *Inaestimabile donum* z dnia 3 kwietnia 1980 roku, wprowadzenie teologiczno-pastoralne do księgi zatytułowanej *Komunia Święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą Świętą* (polskie wydanie z roku 1985), Instrukcja Episkopatu Polski o kulcie tajemnicy eucharystycznej poza Mszą Świętą z 11 marca 1987 roku. Bardzo ważne jest również *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* wydane przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w roku 2002. W tych dokumentach należy szukać odpowiedzi na pytania: kiedy i w jakich okolicznościach można wystawiać Najświętszy Sakrament. Mówią one także, jak powinna przebiegać adoracja wystawionego Najświętszego Sakramentu oraz kiedy nie powinno się Go wystawiać.

1. Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum concilium*

Konstytucja *Sacrosanctum concilium* podała ogólną zasadę odnowy liturgii oraz nabożeństw. Dokument podkreśla, że należy je sprawować zgodnie z przepisami i zasadami Kościoła oraz tak je porządkować, aby były zgodne ze świętą liturgią. Nabożeństwa winny z liturgii wypływać i do liturgii prowadzić[1]. Zasada ta musi szczególnie dotyczyć nabożeństw z wystawionym Najświętszym Sakramentem.

2. Instrukcja *Eucharisticum Misterium*

Instrukcja *Eucharisticum Misterium* gorąco zachęca do celebracji nabożeństw prywatnych i publicznych względem Sakramentu Ołtarza również poza Mszą Świętą. Jednak należy czuwać, aby odbywały się one zgodnie z przepisami

[1] Por. Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum concilium* nr 13.

Kościoła. Dokument podkreśla, że wystawienie Najświętszej Eucharystii powinno skłaniać umysł wiernych do uznania w niej przedziwnej obecności Chrystusa i zachęcać do wspólnoty serca z Nim. Należy bardzo mocno akcentować związek wystawionego Najświętszego Sakramentu z Eucharystią. W zewnętrznej szacie wystawienia trzeba unikać wszystkiego, co mogłoby zaciemnić obecność Chrystusa eucharystycznego[2].

Dokument ten przewiduje dwa rodzaje wystawienia Najświętszego Sakramentu: dłuższe i krótkie. W obu przypadkach należy tak zorganizować nabożeństwo, aby wierni w modlitwie mogli oddać cześć Chrystusowi obecnemu w znaku eucharystycznego chleba. W związku z tym podczas adoracji nie powinno zabraknąć: czytania słowa Bożego, śpiewu, modlitwy wspólnej i modlitwy w milczeniu. Dopuszcza się także homilie i krótkie ekshortacje, prowadzące do lepszego zrozumienia tajemnicy eucharystycznej. Śpiew wykonywany podczas wystawienia Najświętszego Sakramentu winien być odpowiedzią wiernych na usłyszane słowo Boże. Na końcu wystawienia udziela się błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem. Natomiast dokument jednoznacznie zabrania wystawienia Najświętszego Sakramentu tylko dla udzielenia błogosławieństwa po Mszy Świętej[3].

3. Instrukcja Kongregacji Sakramentów i Kultu Bożego *Inaestimabile donum*

W podobnym duchu wypowiada się Instrukcja Kongregacji Sakramentów i Kultu Bożego *Inaestimabile donum*. Dokument ten gorąco zachęca do praktykowania nabożeństw zarówno prywatnych, jak i publicznych do Najświętszego Sakramentu poza Mszą Świętą. Podkreśla się przy tym, że obecność Chrystusa adorowanego w Najświętszym Sakramencie wywodzi się z ofiary i zmierza do sakramentalnego i duchowego zjednoczenia z Nim[4]. W sprawowaniu nabożeństw eucharystycznych poza Mszą Świętą należy uwzględniać okresy roku liturgicznego, aby te praktyki zawsze harmonizowały z liturgią. Dokument bardzo mocno podkreśla, że w przypadku wszystkich przejawów pobożności eucharystycznej powinny być przestrzegane wskazania duszpasterskie i przepisy zawarte w *Rytuale rzymskim*[5].

Ponadto w dokumencie tym czytamy: *Nie należy zapominać, że przed błogosławieństwem Najświętszym Sakramentem winno się poświęcić odpowiedni czas*

---

[2] Kongregacja Obrzędów, Instrukcja *Eucharisticum Misterium*, nry 58; 60, [w:] J. Miazek (oprac.), *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, Warszawa 1987, s. 186-187 (=EM).

[3] Por. tamże, nr. 62-66, s. 188-190.

[4] Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego, Instrukcja *Inaestimabile donum*, nr 20, [w:] J. Miazek (oprac.), *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, s. 274.

[5] Por. tamże, nr. 21-22, s. 274.

na czytanie słowa Bożego, na pieśni i modlitwy oraz cichą adorację. Na zakończenie adoracji śpiewa się jakiś hymn, odmawia się lub śpiewa jedną z modlitw wybraną z Rytuału rzymskiego[6].

Kolejne punkty Instrukcji mówią o usytuowaniu tabernakulum w kościele oraz zwracają uwagę, jakie powinno spełniać ono wymogi. Podkreśla się zwyczaj przyklękania przed Najświętszym Sakramentem obecnym w tabernakulum, co ma być znakiem uwielbienia. Instrukcja podkreśla: *W ten akt należy wkładać całą duszę. Aby serce ugięło się przed Bogiem w kornej czci, przyklękanie nie powinno być ani śpieszne, ani niedbałe*[7].

4. *Komunia Święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą Świętą*

Wielu cennych uwag dotyczących sposobu prowadzenia nabożeństw z wystawionym Najświętszym Sakramentem dostarcza nam wprowadzenie teologiczno-pastoralne do księgi zatytułowanej *Komunia Święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą Świętą*. Najpierw dokument przypomina, że wystawienie Najświętszego Sakramentu ma prowadzić do uznania cudownej obecności Chrystusa w Eucharystii oraz do zjednoczenia z Nim. Także tutaj znajduje się przypomnienie, że podczas wystawienia nic nie może przysłaniać pragnienia Chrystusa, który ustanowił Eucharystię jako pokarm, lekarstwo i pokrzepienie[8]. W dalszej części spotykamy zalecenie, aby w kościołach i kaplicach, w których na stałe przechowuje się Najświętszy Sakrament, odbywało się każdego roku uroczyste jego wystawienie, aby wierni mogli gorliwiej rozważać i adorować tajemnicę Eucharystii[9]. Dokument zauważa, że w ważnej i powszechnej potrzebie biskup miejsca może nakazać modlitwy błagalne przed wystawionym Najświętszym Sakramentem, trwające przez dłuższy czas[10].

Porządek nabożeństw z wystawionym Najświętszym Sakramentem powinien uwzględniać czytanie słowa Bożego, śpiew oraz modlitwy wspólne i w ciszy. Zakazuje się wystawiania, którego celem byłoby tylko udzielenie błogosławieństwa. Dotyczy to zarówno Eucharystii, jak i innych nabożeństw[11].

Rubryki zawarte w obrzędzie wystawienia i błogosławieństwa eucharystycznego zalecają, by podczas wystawienia tak ułożyć modlitwy, śpiewy i czytania biblijne, aby adorujący mogli całą uwagę skupić na Chrystusie obecnym w Najświętszym Sakramencie. W tym miejscu mamy też zachętę, aby przed Najświęt-

---

[6] Tamże, nr 23, s. 274-275.

[7] Tamże, nr 26, s. 275.

[8] *Rytuał Rzymski. Komunia Święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą Świętą. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1985, nr 58.

[9] Por. tamże, nr 62.

[10] Tamże, nr 63.

[11] Por. tamże, nr 65.

szym Sakramentem, wystawionym na dłuższy czas, celebrować jakąś część liturgii godzin, a zwłaszcza godzin głównych, czyli jutrznię i nieszpory[12].

5. Instrukcja Episkopatu Polski *O kulcie tajemnicy eucharystycznej poza Mszą Świętą*

W roku 1987 Konferencja Episkopatu Polski wydała Instrukcję *O kulcie tajemnicy eucharystycznej poza Mszą Świętą*. Dokument ten stanowi odpowiedź na pytania duszpasterzy, które pojawiły się po opublikowaniu księgi liturgicznej *Komunia Święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą Świętą*, i jest próbą dostosowania księgi liturgicznej do polskich tradycji i zwyczajów. W pierwszej części Instrukcja przypomina ogólne zasady dotyczące wystawienia Najświętszego Sakramentu znajdujące się we wcześniejszych dokumentach Kościoła. Poza wystawieniem Najświętszego Sakramentu na dłuższy okres, zalecane są także adoracje trwające przez krótki czas. U nas są to adoracje w dni powszednie, adoracje niedzielne i tak zwana „Godzina święta"[13].

Konferencja Episkopatu zezwala poszczególnym diecezjom na opracowanie własnych form przebiegu adoracji. Należy jednak uwzględnić chrystocentryczny charakter nabożeństwa oraz obecność: słowa Bożego, pieśni oraz modlitwy i milczenia. Poszczególne elementy adoracji wystawionego Najświętszego Sakramentu powinny uczyć prawdziwej pobożności eucharystycznej. Stąd muszą one prowadzić wiernych do pełnego udziału w tajemnicy paschalnej Chrystusa oraz do wdzięczności za Chrystusa dającego nam swoje życie. Adoracja Najświętszego Sakramentu ma wyrażać radość zebranych z życia w głębokiej przyjaźni z Jezusem i prowadzić do otwarcia przed Nim serca. Modlitwy wyrażające potrzeby zebranych, ich bliskich i wszystkich ludzi, powinny być błaganiem o pokój i o zbawienie całego świata. Celem wspólnej modlitwy jest pragnienie życia dla Chrystusa i zjednoczenie z Nim w komunii świętej. Natomiast konsekwencją adoracji eucharystycznej mają być dobre czyny świadczące o życiu w jedności z Chrystusem. W układzie adoracji znajdują się modlitwy uwielbienia i chwały, rozważanie tajemnic Chrystusa, modlitwy błagalne i prośby w różnych potrzebach wiernych. Jednak pierwszeństwo zawsze trzeba dać uwielbieniu i dziękczynieniu[14].

---

[12] Por. tamże, nry 71-72.

[13] Konferencja Episkopatu Polski, Instrukcja *O kulcie tajemnicy eucharystycznej poza Mszą Świętą*, nr 2, [w:] J. Miazek (oprac.), *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, s. 317.

[14] Por. tamże, nry 4-6, s. 317-318.

6. *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*

Omawiając kościelne nauczanie o wystawieniu i adoracji Najświętszego Sakramentu, warto przywołać bardzo ważny dokument zatytułowany: *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*. Podkreśla się w nim, że adoracja Najświętszego Sakramentu jest szczególnie rozpowszechnioną formą pobożności w kulcie Eucharystii. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera adoracja w Wielki Czwartek po Mszy Wieczerzy Pańskiej. Najlepiej wyraża ona nierozerwalny związek między celebracją Eucharystii i trwałą obecnością Jezusa pod postaciami konsekrowanymi. Stąd nie powinno się w Wielki Czwartek używać określenia: *przeniesienie Najświętszej Eucharystii do ciemnicy*, ale *przeniesienie Go do ołtarza adoracji lub wystawienia*. Sama adoracja winna mieć charakter eucharystyczny, a nie pasyjny[15].

Dyrektorium odwołuje się w tym miejscu do Instrukcji *Eucharisticum misterium* i zaznacza, że kult adoracji Najświętszego Sakramentu opiera się na trwałej i mocnej podstawie, którą jest wiara w rzeczywistą obecność Chrystusa pod postacią chleba. Naturalna pobożność skłania katolików do zewnętrznego i publicznego ukazywania wiary i udawania się do świętej Eucharystii, aby coraz głębiej ją rozumieć i w niej się zanurzać. Bliskość Jezusa eucharystycznego daje wiernym doświadczenie najgłębszej Jego poufałości i miłości, a to z kolei prowadzi do ufnej modlitwy, w której polecają samych siebie oraz modlą się o pokój i zbawienie świata. Trwanie na modlitwie adoracji Chrystusa obecnego w Najświętszym Sakramencie umacnia wiarę, nadzieję i miłość oraz prowadzi do pełniejszego i bardziej pobożnego uczestnictwa w Eucharystii[16].

Dyrektorium wymienia różne formy adoracji, które zawsze powinny być połączone z wiarą w obecność Chrystusa w znaku chleba. Zwraca przy tym uwagę, że w przypadku adoracji Najświętszego Sakramentu bardzo często spotykają się wyrazy pobożności liturgicznej i ludowej, między którymi niełatwo określić wyraźne granice. Po tym wstępie dokument mówi o trzech formach adoracji Chrystusa eucharystycznego. Pierwszą z nich jest zwykłe nawiedzenie Najświętszego Sakramentu w tabernakulum. Ten rodzaj adoracji nazwany jest krótkim spotkaniem z Chrystusem powodowanym wiarą w Jego obecność. W tym przypadku adoracja przybiera formę modlitwy w milczeniu. Drugą formą jest adoracja sprawowana według przepisów liturgicznych przy wystawionym Najświętszym Sakramencie w monstrancji lub w puszce na dłuższy lub krótszy czas. Jako trzecią formę *Dyrektorium* wymienia adorację wieczystą lub nabożeństwo czterdziestogodzinne. W tym miejscu zaznaczono, że ma do niej prawo cała wspólnota za-

---

[15] Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, Poznań 2003, nr 164.

[16] Por. tamże.

konna, stowarzyszenie eucharystyczne lub wspólnota parafialna. Tego typu adoracje umożliwiają różnorodne wyrażanie pobożności eucharystycznej[17].

Odwołując się do wcześniejszych dokumentów Kościoła, *Dyrektorium* mówi także o elementach składowych tych adoracji. Na pierwszym miejscu wymienia się słowo Boże, które jest najważniejszą i z niczym nieporównywalną księgą modlitwy. Należy też zadbać o odpowiednie śpiewy i modlitwy. Dokument zachęca, aby wierni zapoznali się z niektórymi prostymi strukturami Liturgii godzin, do przestrzegania rytmu roku liturgicznego i do trwania na cichej modlitwie[18].

Prawidłowe sprawowanie nabożeństw z wystawionym Najświętszym Sakramentem pomoże wiernym zrozumieć, że podczas ich trwania nie powinno się sprawować innych nabożeństw ku czci Maryi i świętych. Wyjątek stanowi modlitwa różańcowa, która ma wymiar chrystologiczny i podkreśla ścisły związek Maryi z Chrystusem. W dalszej części *Dyrektorium* bardzo szeroko przedstawia formy kultu oddawanego Maryi i innym świętym bez konieczności wystawienia Najświętszego Sakramentu[19].

II. NABOŻEŃSTWA EUCHARYSTYCZNE W POLSCE

Przebieg celebracji nabożeństw eucharystycznych w Polsce opisują liczne agendy liturgiczne wydawane w poszczególnych diecezjach. Jedną z najbardziej znanych i używanych w wielu diecezjach jest *Agenda liturgiczna diecezji opolskiej*[20]. Księga ta zawiera szczegółowy opis nabożeństw z wystawionym Najświętszym Sakramentem. Pierwszym z nich jest tak zwane czterdziestogodzinne nabożeństwo[21]. Zrodziło się ono najprawdopodobniej w średniowiecznej Chorwacji. Natomiast nazwa „nabożeństwo czterdziestogodzinne" pochodzi z przekonania, że przez tyle godzin ciało Chrystusa przebywało w grobie przed zmartwychwstaniem[22]. Początkowo właśnie przez 40 godzin adorowano wystawiony Najświętszy Sakrament. Instrukcja *Eucharisticum misterium*, mówiąc o tym nabożeństwie, posługuje się określeniem *coroczne uroczyste wystawienie Najświęt-*

---

[17] Por. tamże, nr 165.

[18] Por. tamże.

[19] Por. tamże, nry 165-247.

[20] *Agenda liturgiczna diecezji opolskiej. Nabożeństwa, poświęcenia i błogosławieństwa*, Wydawnictwo Św. Krzyża, Opole 1981 (dalej ALDO).

[21] Zob. tamże, s. 29-30.

[22] Por. J. Decyk, *Dynamiczny nurt kultu Eucharystii w Kościele*, [w:] *Liturgia Domus Carissima*, red. A. Durak, Warszawa 1998, s. 197; por. A. Podleś, *Dzieje Czterdziestogodzinnego Nabożeństwa w Polsce*, [w:] *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, red. W. Schenk, Lublin 1982, s. 253-284; S. Hołodok, *Czterdziestogodzinne nabożeństwo wczoraj i dzisiaj*, [w:] *Lądzkie Sympozja Liturgiczne II*, red. A. Durak, Kraków 2000, s. 183.

szego Sakramentu[23]. Zaznacza się, że może ono odbywać się w tych świątyniach, w których na stałe przechowywana jest Eucharystia. Ze względu na zewnętrzne trudności spowodowane pracą i stylem życia dziś przepisy nie wymagają wystawienia ściśle nieustannego i trwającego 40 godzin. Natomiast zwraca się uwagę, aby w nabożeństwie tym uczestniczyła większa liczba wiernych. W przeciwnym razie należy *schować Najświętszy Sakrament na czas wcześniej ustalony i ogłoszony, jednak nie częściej niż dwa razy w ciągu dnia*[24].

Opolska *Agenda* w wypadku czterdziestogodzinnego nabożeństwa przewiduje całodzienną adorację Najświętszego Sakramentu w niedzielę, poniedziałek i wtorek przed Środą Popielcową. Są to tak zwane „dni eucharystyczne", a w odnowionym kalendarzu liturgicznym nazywa się je kwartalnymi dniami modlitw o ducha pokuty[25]. Rozpoczynający się Wielki Post skłania do modlitwy adoracyjnej i w związku z tym należałoby w taki sposób urządzić godziny modlitwy przed Najświętszym Sakramentem, aby mogły z nich skorzystać liczne grupy wiernych.

Głównym celem nabożeństwa czterdziestogodzinnego jest pogłębienie wiary w tajemnicę eucharystyczną rozumianą we wszystkich jej aspektach. Dlatego podczas adoracji trzeba przybliżać wiernym teologię Eucharystii, a zwłaszcza prawdę o realnej obecności Chrystusa w znakach eucharystycznych. Można osiągnąć to poprzez kazania, osobistą refleksję, wspólną modlitwę, czytanie Pisma Świętego i katechezę. Nabożeństwo to winno się także przyczyniać do liczniejszego udziału wiernych w Komunii świętej przyjmowanej podczas Mszy św. W tym miejscu trzeba zaznaczyć, że adoracja Najświętszego Sakramentu nie powinna zastępować celebracji Eucharystii w tych dniach. Nabożeństwo to prowadzi również do bardziej doskonałego i pełnego uczestnictwa w Eucharystii oraz żywego spotkania wiernych z Chrystusem w Komunii świętej[26].

Agenda zamieszcza także uwagi o przebiegu i organizacji tak zwanej nieustannej lub wieczystej adoracji Najświętszego Sakramentu[27]. Adoracja wieczysta to nieprzerwanie trwające oddawanie czci wystawionemu Najświętszemu Sakramentowi, oddawane przez jednostki lub wspólnoty religijne i parafialne w obrębie diecezji. Ta forma adoracji Najświętszego Sakramentu narodziła się w katedrze mediolańskiej na początku XVI wieku i stopniowo rozszerzała się kolejno na wszystkie kościoły w Mediolanie. W Polsce pojawiła się w końcu XVIII

---

[23] EM, nr 63, s. 189.

[24] Tamże, nr. 63-65, s. 189-190.

[25] Por. J. Miazek, *Struktura nabożeństw eucharystycznych w praktyce parafialnej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 39 (1986), nr 4, s. 319-320.

[26] Por. S. Hołodok, *Czterdziestogodzinne nabożeństwo*, s. 197; T. Korpusiński, *Nabożeństwa związane z Eucharystią*, „Ateneum Kapłańskie" 75 (1983), nr 3 (448), s. 419.

[27] Zob. ALDO, s. 31.

wieku. Oprócz wieczystej adoracji organizowanej w całej diecezji i angażującej wszystkie kościoły i kaplice parafialne istnieją także kościoły, w których wyznaczono specjalne miejsca. Odprawiana jest ona w stałych terminach w poszczególnych kościołach, a na wyznaczone godziny adoracyjne zaprasza się różne grupy parafian[28]. Taka całodzienna lub nocna adoracja cieszy się w Polsce dużą popularnością.

W naszej Ojczyźnie kult Najświętszego Sakramentu wiąże się ściśle z kultem Najświętszego Serca Pana Jezusa. Konferencja Episkopatu Polski w swoich wskazaniach zachęca, aby w każdy pierwszy piątek miesiąca sprawować wotywną Mszę Świętą o Najświętszym Sercu Pana Jezusa[29]. Po niej powinno nastąpić: wystawienie Najświętszego Sakramentu w monstrancji, odmówienie litanii do Najświętszego Serca Pana Jezusa, aktu poświęcenia i udzielenie błogosławieństwa eucharystycznego[30]. W tym miejscu, odnosząc się do dokumentów Kościoła powszechnego, warto by się zastanowić, czy tej krótkiej adoracji wystawionego Najświętszego Sakramentu nie ubogacić obecnością słowa Bożego, które jeszcze głębiej ukazywałoby tajemnicę miłości Jezusa Chrystusa wypływającej z Jego Serca. To Serce najmocniej bije w Eucharystii i stąd trzeba te prawdy przypominać wiernym przez słowo Boże, odpowiednie rozważanie i zapewnienie czasu na modlitwę w ciszy. Niewątpliwie te elementy pogłębiałyby rozumienie nabożeństwa pierwszego piątku i jeszcze bardziej zbliżały wiernych do Serca Pana Jezusa.

Do popularnych nabożeństw eucharystycznych celebrowanych w Polsce trzeba zaliczyć Godzinę Świętą, którą sprawuje się w czwartek przed pierwszym piątkiem miesiąca, przed wieczorną Mszą Świętą lub po niej[31]. Źródeł tego nabożeństwa należy szukać w słowach Chrystusa wypowiedzianych do apostołów w Getsemani: *Tak jednej godziny nie mogliście czuwać ze Mną? Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie; duch jest wprawdzie ochoczy, ale ciało słabe* (Mt 26,41). Oznacza to, że celem tej adoracji jest rozważanie i uwielbienie miłości Chrystusa w tajemnicy Jego męki i śmierci. Za uczestnictwo w tym nabożeństwie wierni mogą uzyskać odpust zupełny na zwykłych warunkach[32].

Ponieważ szczegółowych zaleceń dotyczących tej adoracji nie ma, można ją układać w sposób dowolny, jednak z zachowaniem przepisów o przebiegu nabożeństwa z wystawionym Najświętszym Sakramentem. Zwykle nabożeństwo takie rozpoczyna się modlitwą wstępną, po czym następuje czytanie Pisma Świę-

---

[28] Por. J. Miazek, *Struktura nabożeństw eucharystycznych*, s. 320.

[29] Zob. Komisja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, *Wskazania duszpasterskie o nabożeństwach dodatkowych*, 30.10.1972, [w:] *Dokumenty Duszpastersko-Liturgiczne Episkopatu Polski 1966-1998*, oprac. Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1999, s. 288-299.

[30] Zob. ALDO, s. 221-227.

[31] Zob. tamże, s. 31-36.

[32] Zob. *Agenda liturgiczna diecezji włocławskiej*, red. K. Konecki, Włocławek 2011, s. 209.

tego i cisza modlitewna lub krótka homilia. Kolejnym elementem jest rozważanie tajemnicy Eucharystii, czemu towarzyszy śpiew. Pod koniec mają miejsce bardzo rozbudowane modlitwy błagalne. Całość kończy błogosławieństwo[33]. *Agenda liturgiczna diecezji włocławskiej* przedstawia wzór nabożeństwa Godziny Świętej. Pierwszym elementem jest tutaj oczywiście wystawienie Najświętszego Sakramentu dokonywane przy odpowiedniej pieśni (np. *Bądźże pozdrowiona*). Potem mamy modlitwę wstępną, która stanowi formę wyznania wiary w rzeczywistą obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Anamneza modlitwy nawiązuje do modlitwy Chrystusa w Ogrójcu i snu apostołów. W modlitwie tej wyrażone zostaje pragnienie trwania przy Jezusie i przepraszania Go za popełnione grzechy i niewierności. Mocno podkreśla się na początku adoracji, że ma być ona dialogiem z Jezusem Chrystusem obecnym w Najświętszym Sakramencie. Dlatego zaraz po tej modlitwie winien być odczytany odpowiedni fragment Pisma Świętego, po czym powinna nastąpić chwila medytacji w ciszy. Następnie w formie dialogowanej dokonuje się wyznanie wiary w obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, Piśmie Świętym i zgromadzeniu liturgicznym. Także tutaj przewiduje się modlitwę w ciszy. W dalszej części nabożeństwa jest miejsce dla odpowiednich pieśni i rozważań o tematyce eucharystycznej: *Trwajcie w miłości mojej* i *Chleb życia*, po czym zanosi się modlitwy błagalne obejmujące potrzeby Kościoła, całej ludzkości, grzeszników, chorych i cierpiących i wszystkich uczestniczących w nabożeństwie. Można odmówić również *Litanię do Najświętszego Imienia Jezus*. Na zakończenie adoracji wykonuje się pieśń i błogosławieństwo eucharystyczne[34].

Warto podkreślić, że księga liturgiczna *Komunia Święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą Świętą*, omawiając wystawienie trwające przez dłuższy czas oraz wystawienie trwające przez krótki okres, nie określa ściśle struktury i treści tych nabożeństw. Stało się tak, ponieważ nie chciano przez to zniszczyć i odrzucić różnych tradycji lokalnych. Wprowadzenie ujednoliconego rytu bowiem spowodowałoby ich unicestwienie[35]. Rytuał wskazuje na to, że ważniejsza jest treść nabożeństwa niż jego układ formalny. Jako zasadę przyjęto tu chrystologiczny charakter nabożeństwa[36].

---

[33] Por. J. Miazek, *Struktura nabożeństw eucharystycznych*, s. 320.

[34] *Agenda liturgiczna diecezji włocławskiej*, s. 209-213.

[35] Por. J. Miazek, *Struktura nabożeństw eucharystycznych*, s. 321-322.

[36] Zob. *Rytuał Rzymski. Komunia święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą świętą dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, nr 71.

III. WYSTAWIENIE NAJŚWIĘTSZEGO SAKRAMENTU PODCZAS NABOŻEŃSTW LUDOWYCH

Kwestię wystawienia Najświętszego Sakramentu podczas nabożeństw ludowych sprawowanych w Polsce podjęła Instrukcja Episkopatu Polski *O kulcie tajemnicy eucharystycznej poza Mszą Świętą*. Instrukcja przypomina, że *należy usilnie dążyć do tego, by nabożeństwa z wystawieniem Najświętszego Sakramentu, które są częstą praktyką w naszych kościołach i najpowszechniejszym wyrazem kultu Eucharystii poza Mszą św., nadal były utrzymane i pogłębiane. Aby wierni we właściwy sposób w nich uczestniczyli, należy przez słowo wprowadzające lub przez wybrane fragmenty Pisma św. ukazywać ich wewnętrzny związek z tajemnicą Eucharystii*[37].

Do nabożeństw, w czasie których można wystawić Najświętszy Sakrament, Instrukcja zalicza: różaniec, gorzkie żale i nabożeństwa majowe. Dokument uzasadnia także praktykę wystawiania Najświętszego Sakramentu podczas tych nabożeństw. Modlitwa różańcowa opiera się na Ewangelii i odnosi się do tajemnicy wcielenia i odkupienia ludzi. Stąd należy ją uważać za modlitwę, która ma pełne znamię chrystologiczne[38]. Takie rozumienie modlitwy różańcowej odprawianej przed wystawionym Najświętszym Sakramentem nabiera głębszego znaczenia. Instrukcja wyraźnie mówi, że *należy jednak przez odpowiednio dobrane fragmenty Pisma św., lub przez rozważania ukazywać wiernym chrystologiczny charakter modlitwy różańcowej i uwydatniać związek tajemnicy Chrystusa rozważanej na różańcu z tajemnicą Chrystusa obecnego w Najświętszym Sakramencie*[39]. Bez takich rozważań i obecności odpowiednio dobranego słowa Bożego wystawienie Najświętszego Sakramentu podczas modlitwy różańcowej mogłoby sugerować, że modlimy się *do Maryi przez wstawiennictwo Jezusa*. Takie myślenie jest niedopuszczalne.

Typowo polskie nabożeństwo gorzkich żali zalicza się do tradycyjnych nabożeństw wielkopostnych i jest rozważaniem męki Chrystusa podjętej dla naszego zbawienia. Pomaga ono wiernym zbliżyć się do tajemnicy zbawczej śmierci Chrystusa. Należy pamiętać, że każda Eucharystia jest uobecnieniem męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Stąd odpowiednio dobrane fragmenty Pisma Świętego i głoszone rozważania Męki Pańskiej powinny pogłębiać treściowo to wielkopostne nabożeństwo i pełniej ukazywać jego powiązanie z tajemnicą Eucharystii. Dlatego obecność wystawionego Najświętszego Sakramentu jest jak najbardziej wskazana[40].

---

[37] Konferencja Episkopatu Polski, Instrukcja *O kulcie tajemnicy eucharystycznej poza Mszą Świętą*, nr 17, s. 320.

[38] Por. Paweł VI, Adhortacja *Marialis cultus*, Niepokalanów 1984, nr 46.

[39] Konferencja Episkopatu Polski, Instrukcja *O kulcie tajemnicy eucharystycznej poza Mszą Świętą*, nr 18, s. 320-321.

[40] Por. tamże, nr 19, s. 321.

Trudniejsze może być zrozumienie wystawiania Najświętszego Sakramentu podczas nabożeństwa majowego. W Polsce to nabożeństwo jest zwyczajowo odprawiane przed wystawionym Najświętszym Sakramentem. Poszczególne wezwania litanii skierowane są do Maryi, ale refren *módl się za nami* przypomina, że Ona jest naszą orędowniczką u swego Syna. Dlatego ważne jest przypomnienie wiernym przed rozpoczęciem majowego nabożeństwa szczególnego udziału Maryi w misterium zbawienia oraz prawdę o Jej orędownictwie. Instrukcja wskazuje, że nabożeństwa majowe można odprawiać w dwojakiej formie:

a) Na początku wystawia się Najświętszy Sakrament i przed nim odbywa się całe nabożeństwo.

b) Przed wizerunkiem Najświętszej Maryi Panny śpiewa się *Litanię loretańską* i głosi się albo czyta odpowiednie rozważanie. Następnie celebrans przechodzi do głównego ołtarza, wystawia Najświętszy Sakrament, odprawia krótką adorację i po odśpiewaniu pieśni eucharystycznej udziela błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem[41].

Oczywiście nie będzie żadnym nadużyciem sprawowanie całego nabożeństwa przed obrazem lub figurą Matki Bożej bez wystawionego Najświętszego Sakramentu. Ubogaceniem takiego nabożeństwa będzie niewątpliwie obecność słowa Bożego.

Jeżeli natomiast chodzi o kult innych świętych, Instrukcja jest jednoznaczna i wyraźnie stwierdza: *Wspominając świętych, Kościół głosi misterium paschalne w świętych, którzy współcierpieli i zostali współuwielbieni z Chrystusem. W nabożeństwach ku czci świętych uwaga koncentruje się na osobie świętego i dlatego takie nabożeństwa nie powinny być odprawiane z wystawieniem Najświętszego Sakramentu. Po modlitwach do świętego i po kazaniu można odprawić nabożeństwo eucharystyczne. W ten sposób Święty ukazuje się jako ten, który prowadzi do Chrystusa*[42]. Oczywiście nabożeństwo eucharystyczne, które sprawowałoby się po nabożeństwie ku czci świętych, powinno zawierać wszystkie elementy, o których wspominaliśmy wyżej. Również w tym przypadku rodzi się niebezpieczeństwo, że wystawienie Najświętszego Sakramentu na czas odmówienia litanii do świętego może sugerować, iż modlimy się do świętego przez pośrednictwo Jezusa.

*

W dłuższym zakończeniu niniejszego artykułu warto pokusić się o wskazanie perspektyw rozwoju i pogłębienia kultu Eucharystii poza Mszą Świętą. Niekwestionowana konieczność kultu eucharystycznego dla życia uczniów Chrystu-

---

[41] Por. tamże, nr 20, s. 321.

[42] Tamże, nr 21, s. 321.

sa oraz dla wzrostu Kościoła wymaga nieustannej troski o jego rozkwit. Sobór Watykański II dokonał wielkiej reformy Eucharystii i na nowo odkrył jej wartość w życiu Kościoła i poszczególnych wiernych. To jednak nie zawsze szło w parze z rozwojem i właściwym rozumieniem kultu Eucharystii poza Mszą Świętą. W wielu miejscach zlikwidowano liczne nabożeństwa eucharystyczne i zmalała u wiernych potrzeba modlitwy adoracyjnej przed wystawionym Najświętszym Sakramentem.

Z drugiej strony w innych miejscach praktyka wystawiania Najświętszego Sakramentu była i jest nadużywana. Niekiedy można odnieść wrażenie, że wystawiony Najświętszy Sakrament nie stanowi centrum kultu, ale jest zwykłym dodatkiem do jakiegoś innego kultu oddawanego świętym czy „uświetnieniem" jakiegoś kościelnego przedsięwzięcia. Taka praktyka jest często widoczna także w Polsce, gdzie trudno sobie wyobrazić odmówienie jakiejkolwiek litanii do świętych bez wystawienia Najświętszego Sakramentu.

W tym kontekście trzeba postawić pytanie: co zrobić, aby nabożeństwom eucharystycznym przywrócić właściwe znaczenie i miejsce w życiu liturgicznym i pobożnościowym Kościoła. Odpowiadając na postawione pytanie, należy najpierw zauważyć, że w celu wzmocnienia tego wymiaru życia Kościoła należy przede wszystkim być wewnętrznie przekonanym o konieczności oddawania Najświętszemu Sakramentowi kultu uwielbienia i czci. Oznacza to, że wszelkie działania duszpasterskie winny podążać w tym kierunku, aby ukazywać wiernym zarówno obowiązek, jak też korzyści płynące ze spotkania z Chrystusem eucharystycznym. W związku z tym podczas przepowiadania dotyczącego Eucharystii należy także uwzględniać adorację Najświętszego Sakramentu.

Niewątpliwie we właściwym zrozumieniu nabożeństw eucharystycznych potrzebne będzie ściślejsze powiązanie wystawienia Najświętszego Sakramentu z Ofiarą Nowego Przymierza. Adoracja winna *wchodzić w sam przebieg Mszy Świętej*[43]. W kontekście duszpasterskim można w tym miejscu zaproponować, aby tam, gdzie odprawia się kilka Eucharystii, wprowadzić godzinną adorację między kolejnymi Mszami. Oczywiście i w przypadku tej propozycji należy unikać skrajności dotyczącej choćby częstotliwości praktykowania tego wystawienia Najświętszego Sakramentu.

Wydaje się, że ważnym postulatem będzie także tworzenie przestrzeni adoracji. Bardzo często wierni nie mają możliwości adoracji Chrystusa eucharystycznego z powodu zamknięcia kościołów. To może prowadzić do odzwyczajenia ludzi od nawiedzania Najświętszego Sakramentu w ciągu dnia. Problem ten można rozwiązać poprzez wydzielenie do tego celu kaplicy z kratą. Takie zabezpie-

---

[43] W. Miziołek, *Duszpasterstwo eucharystyczne*, [w:] *Eucharystia*, red. J. Krucina, Wrocław 1987, s. 237.

czenie z jednej strony uniemożliwia dokonanie rabunku czy profanacji, a z drugiej pozwala na adorację Najświętszego Sakramentu.

W tym kontekście bardzo ważną rolę do odegrania ma działalność katechetyczna. Poprzez odpowiednią katechezę wspartą praktyką wspólnej modlitwy przed tabernakulum lub przed wystawionym Najświętszym Sakramentem należy w taki sposób formować dzieci i młodzież, aby ukształtować w nich pragnienie wstępowania do świątyni przed zajęciami szkolnymi czy po nich na chwilę osobistej modlitwy.

Do rozwoju kultu eucharystycznego mogą przyczynić się wszelkiego rodzaju nabożeństwa adoracyjne sprawowane zgodnie z przepisami Kościoła. Poprawna celebracja tych nabożeństw oraz ich właściwe odniesienie do Eucharystii może budzić wiarę w adorujących. Podobną rolę mogą odgrywać procesje teoforyczne, a szczególnie organizowana z okazji uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa.

Ożywieniu kultu eucharystycznego może sprzyjać zakładanie i działalność bractw adoracyjnych. Wspólnoty takie ukazują obecną we współczesnym człowieku szczególną potrzebę odczucia *sacrum* i ducha kontemplacji. Właśnie to stanowi doskonałą okazję do pogłębienia pobożności eucharystycznej. Postawa członków bractwa jest ponadto świadectwem wobec pozostałych wiernych.

W Kościele w Polsce adoracja wystawionego Najświętszego Sakramentu cieszy się dużą popularnością u wiernych. Również można zauważyć, że tam gdzie odbywa się adoracja wieczysta lub kościoły są otwarte przez cały dzień, wierni często przychodzą oddać cześć Chrystusowi eucharystycznemu. To na pewno bardzo cieszy. Trzeba jednak dokonać pewnego wysiłku, żeby adoracyjny kult Najświętszego Sakramentu bardziej powiązać z Eucharystią i sprawować go w sposób właściwy w przypadku nabożeństw ludowych ku czci świętych. W tym przypadku duszpasterze, którzy również winni być teologami, powinni sobie odpowiedzieć na pytanie, czy rzeczywiście do każdej litanii lub innego nabożeństwa ku czci świętych trzeba wystawiać Najświętszy Sakrament. Czy ta praktyka nie zniekształca zarówno kultu Eucharystii, jak i kultu świętych? Niewątpliwie cennym dokumentem, który może pomóc w odpowiedzi na postawione pytania i znalezienie właściwych rozwiązań, jest *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii.*

SOMMARIO

In riferimento all'esposizione ed adorazione del Santissimo Sacramento si possono notare oggi due diverse tendenze. La prima consiste in totale o parziale riduzione al minimo la stessa celebrazione. La seconda invece vede l'esposizione del Santissimo come parte indispensabile di ogni celebrazione liturgica. L'articolo presenta la dottrina della Chiesa in riferimento alla natura e possibili modi dell'esposizione del Santissimo Sacramento. In modo particolare vengono sottolineati le ce-

lebrazioni eucaristiche ed esposizioni del Santissimo Sacramento durante cosiddette celebrazioni popolari. I documenti della Chiesa dichiarano che l'esposizione della Santissima Eucaristia deve sempre portare le menti dei fedeli alla piena convinzione circa la miracolosa presenza di Cristo in Sacramento e inoltre dove portare fedeli alla comunione spirituale con Lui. Per questo si deve porre forte accento sulla stretta relazione tra il Santissimo esposto e la Santa Messa. Inoltre le celebrazioni eucaristiche bisogna organizzare in modo affinché i fedeli pienamente adorassero Cristo presente in segno del pane eucaristico. L'ordine delle celebrazioni col Santissimo esposto deve comprendere la proclamazione della Parola di Dio, il canto, le preghiere comunitarie e quelle in silenzio. E' vietata l'esposizione allo scopo della benedizione eucaristica. Questo divieto riguarda la celebrazione della Santa Messa e altre celebrazioni eucaristiche.

Parole chiavi

adorazione, Santissimo Sacramento, esposizione del Santissimo, adorazione del Santissimo, Santa Messa, presenza di Cristo, comunione spirituale, Parola di Dio

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 26, 2012

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Problem manipulacji dziećmi i młodzieżą w procesie wychowania na podstawie uwag A.S. Kaufmana

The Problem of Manipulating Children and Youth in the Process of Education Based on the Remarks of A.S. Kaufman

Dla przejrzystości poniższego tekstu proponuję przez wychowanka rozumieć dziecko lub nastolatka, która to osoba bez względu na pełnoletność nie potrafi jeszcze działać odpowiedzialnie i zgodnie z przyjętymi zasadami moralnymi i obyczajowymi. Przez wychowawcę natomiast rozumiem rodzica, nauczyciela, wychowawcę klasy czy też inny autorytet mogący mieć wpływ na zachowanie wychowanka.

Natomiast podanie jednej, powszechnie przyjętej definicji pojęcia „wychowania" okazuje się trudne. W artykule *Definicje wychowania w literaturze pedagogicznej* Agnieszka Salamucha wykazuje, że nie ma jednej powszechnie przyjętej definicji wychowania, a nawet, że pojęcie to bywa często określane metaforycznie. Pisze, że *chociaż mój przegląd definicji „wychowania" jest z konieczności niekompletny, ujawnia on dużą rozbieżność między pedagogami, dotyczącą zarówno tego, jaki zakres i treść przypisać temu terminowi, jak również rozumienia samego zjawiska wychowania*[1]. Nie wchodząc w głębsze analizy i porównania definicji wychowania, przyjmuję dosyć arbitralnie, że celem wychowania jest nauczenie adekwatnych zachowań społecznych, pożądanych cech charakteru, autonomii moralnej oraz odpowiedzialności za siebie i innych.

Proces wychowania opiera się przede wszystkim na inklinacji do naśladowania osób dorosłych, dzięki czemu samo poprawne zachowanie wychowawcy stanowi podstawowe „narzędzie" wychowania. Mimo że *exempla trahunt*, to w procesie wychowania stosowane są inne jeszcze elementy: rozmowa, perswazja, kara, nagroda, przymus itp. Czynności te są zazwyczaj akceptowane jako moral-

[1] http://www.kul.pl/art_3322.html [dostęp 08.07.2011].

nie dozwolone, o ile oczywiście nie krzywdzą wychowanka. Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie, czy w procesie wychowania można, w sposób etycznie dozwolony, stosować manipulację.

Pytanie jest istotne, jeśli wziąć pod uwagę zazwyczaj pejoratywną ocenę manipulacji, a przecież proces wychowania powinien unikać etycznie negatywnych działań.

Pojęcie manipulacji, podobnie jak wychowania, jak stwierdza Tomasz Witkowski, nie jest jednoznacznie zdefiniowane[2]. Jest to wynik między innymi faktu, że zjawisko to badane jest z perspektyw przeróżnych dziedzin, od psychologii, poprzez socjologię, pedagogikę aż do etyki. Pośród wielu określeń manipulacji, które podaje Witkowski, najmniej wyspecjalizowane jest następujące: *Mechanizmy, które uruchamiają procesy pozwalające na kontrolowanie twoich myśli, sterowanie emocjami czy działaniami, określamy jako manipulację. Manipulacja jest formą zamierzonego wywierania wpływu na drugą osobę czy grupę w taki sposób, aby podejmowała ona – nie zdając sobie z tego sprawy – działania zaspokajające potrzeby manipulatora*[3].

Próby określenia pojęcia manipulacji często zawierają komponent wskazujący bądź na złą wolę osoby manipulującej, bądź zły cel lub sposób działania. Na przykład *Encyklopedia PWN* stwierdza, że manipulacja to: *(1) jedna z technik sprawowania władzy; skłanianie lub prowokowanie jednostki (grupy) do podjęcia w dobrej wierze określonych działań, aby następnie dezawuując je, skompromitować jednostkę (grupę) w oczach opinii publicznej i wykorzystać to do osiągnięcia własnych korzyści politycznych; (2) wyzyskanie zaufania, lojalności lub niewiedzy jednostki (grupy) do zdobycia w niezauważalny dla niej sposób pełnej nad nią kontroli i osiągnięcia własnych celów*[4].

W określeniu tym manipulacja zmierza do kompromitacji jednostek (grup) lub do osiągnięcia władzy i realizacji własnych celów przez osobę manipulującą. Drugi człon alternatywy można uogólnić jako próbę instrumentalizacji jednostek (grup). Podobne w tonie określenie znajduje się w *Słowniku wyrazów obcych* Władysława Kopalińskiego. Manipulacja to *kształtowanie albo przekształcanie poglądów albo postaw osób albo środowisk dokonywane poza ich świadomością*[5]. Zgodnie z powyższymi manipulować ludźmi to *kierować nimi bez ich wiedzy, często z ich szkodą*[6].

---

[2] T. Witkowski, *Psychomanipulacje, jak je rozpoznać i jak sobie z nim radzić*, wyd. II, [Taszów] 2004, s. 24.

[3] T. Maruszewski, E. Ścigała, *Nasze wyprane mózgi łowców*, „Charaktery" 1999, nr 7, s. 12-18, za: T. Witkowski, *Psychomanipulacje*, s. 25.

[4] PWN http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/3937257/manipulacja.html [dostęp 09.01.2012].

[5] http://www.slownik-online.pl/kopalinski/11C2FA32B385B2C0C12565D9004D71C4.php [dostęp 09.01.2012].

[6] Tamże.

Również w pracy Adama Lepy znaleźć można jednoznacznie negatywne określenie manipulacji: *jest to celowe i skryte działanie, przez które narzuca się jednostce lub grupie ludzi fałszywy obraz pewnej rzeczywistości*[7]. Ten negatywny pogląd na manipulację skłania bp A. Lepę do stwierdzenia, że *działania manipulacyjne mogą stać się zagrożeniem dla wychowania. Są one wszak odpowiednio przygotowane i funkcjonują w sposób skryty. Mogą więc umykać uwadze nawet wytrawnym pedagogom*[8].

Manipulacja jest więc czynnością ocenianą prawie jednoznacznie negatywnie. Z tej racji wydawać się może trudna do połączenia z działaniami pedagogicznymi. Jednakże w przytoczonych powyżej wypowiedziach pojawia się już drobna niejednoznaczność. W określeniu Kopalińskiego użyte słowo „często" sugeruje, że nie zawsze manipulacja musi być związana ze szkodą wyrządzoną osobie jej poddanej. Z kolei *Wielka Encyklopedia PWN* zawiera hasło „manipulacja pedagogiczna", co sugeruje jednak możliwość występowania manipulacji w procesie wychowania[9]. O zagadnieniu tym traktuje również obszerna publikacja pod redakcją Joanny Aksman[10].

W artykule nie wybieram jednej koncepcji etycznej ani wynikającego z niej kryterium dobra i zła. Myśli autorów cytowane poniżej sugerować mogą przede wszystkim deontologizm. Z drugiej strony nie odrzucam zasady wybierania mniejszego zła, czyli raczej konsekwencjalizmu. Decyduję się na tę sprzeczność, dlatego że prowadzę poniższe dywagacje, mając na uwadze raczej potoczne poglądy nauczycieli lub rodziców, a nie wyklarowane koncepcje filozoficzne. Określam przede wszystkim praktyczne warunki uprawnionej etycznie manipulacji, a nie spójną etycznie jej ocenę. Wychodzę z założenia, że nie ma w praktyce osób wykorzystujących tylko zasady deontologizmu czy tylko konsekwencjalizmu. Zazwyczaj stosuje się raczej mieszaninę różnych koncepcji etycznych. Obok zasady szanowania podmiotowości innych przywołuję też zasadę unikania większego zła, która czasami może stać w opozycji do pierwszej z wymienionych reguł.

I. OKREŚLENIE MANIPULACJI I JEJ ETYCZNA OCENA WEDŁUG A.S. KAUFMANA

W celu rozważenia problemu, na ile manipulujemy wychowankami, na ile jest to konieczne i etycznie dozwolone, wreszcie czy w manipulacji dziećmi jest cokolwiek złego, posłużę się określeniem manipulacji autorstwa Arnolda S. Kaufmana.

---

[7] A. Lepa, *Świat manipulacji*, Częstochowa 1997, s. 23, za: tenże, *Mechanizmy propagandy*, Radom 2003, s. 9, przyp. 19.

[8] Tamże.

[9] *Wielka encyklopedia PWN*, t. XVI, Warszawa 2003.

[10] J. Aksman (red.), *Manipulacja. Pedagogiczno-społeczne aspekty*, cz. 2: *Komunikacja, dydaktyka, wychowanie a manipulacja*, Kraków 2010.

W artykule *Wychowawcza teoria kary* autor ten próbuje wykazać, że teoria tłumacząca karę więzienia jako m.in. sposób wychowania osób w nim osadzonych narażona jest na wewnętrzną sprzeczność. Polega ona na traktowaniu więźnia w sposób humanitarny i próbie jego resocjalizacji przy jego współpracy, z jednoczesną akceptacją manipulacji w imię wychowania właśnie. Nie wchodzę w dyskusje z tym poglądem i krytyką Kaufmana. Próbuję jedynie za pomocą wyjściowych analiz tego myśliciela przebadać problem manipulacji wychowankami. Kaufman określa to zagadnienie, jak następuje: *A manipuluje B, gdy A nakłania B do zachowania się w pewien sposób, i to tak, że B nie dowiaduje się, do czego naprawdę dąży A, starając się wpłynąć na zachowanie B. To często wymaga, by A ukrył przed B swoją tożsamość. Nierzadko też wymaga świadomego zatajenia pewnych istotnych okoliczności. A ukrywa przed B swoje zamiary, ponieważ sądzi, że bez tego nie będzie w stanie wpłynąć na zachowanie B, lub że będzie mógł skuteczniej wpłynąć na zachowanie B, jeśli ukryje przed nim swoje prawdziwe cele. Z kolei powodem, dla którego A ukrywa często swoją tożsamość, jest obawa, że znając jego tożsamość społeczną, B mógłby odkryć lub podejrzewać, jakie są prawdziwe zamiary A. Często jednak B ufa A i A wykorzystuje to zaufanie, by zrealizować swoje zamiary. W takich okolicznościach ważne jest, by A nie ukrywał swojej tożsamości, choć musi ukrywać swoje prawdziwe zamiary. A może też działać w zastępstwie osoby trzeciej, C, i manipulować B, wykorzystując zaufanie, jakim ten ją obdarza. W takich okolicznościach C musi zwykle ukrywać swoją tożsamość*[11]. Określenie to skupia uwagę na nieznajomości celu działania osoby manipulującej, czego konsekwencją może być konieczność jej ukrycia się. Przy tak rozumianej manipulacji, jak stwierdza Kaufman, należy ją określić jako złą: *Tak pojęta manipulacja jest prima facie czymś złym, z kilku powodów. Po pierwsze, wymaga świadomego ukrywania, które jest formą oszustwa czy kłamstwa. Po drugie, wymaga, by jedna osoba traktowała drugą jak narzędzie do osiągnięcia swoich celów czy zamiarów. Po trzecie, nawet w przypadkach, gdy zamiary manipulatora są całkowicie życzliwe, manipulacja zakłada moralną nierówność. Zakłada bowiem, że osoba manipulowana nie jest zdolna właściwie ocenić celów manipulatora i podjąć przemyślanej decyzji. Zakłada też, że manipulator wie, czego osoba manipulowana chciałaby, gdyby mogła wszystko w pełni przemyśleć. Obydwa te założenia bywają – ogólnie rzecz biorąc – tak rzadko uzasadnione, że dla wielu ludzi to, iż każdy powinien mieć prima facie prawo do samodzielnego i najpełniej przemyślanego decydowania o swej przyszłości, stanowi najbardziej podstawową zasadę ich moralnych i politycznych poglądów. Ta zasada wydaje mi się całkowicie słuszna. Z wszystkich powyższych powodów wynika zatem, że manipulowanie osobą (lub grupą osób) jest czymś prima facie złym*[12].

---

[11] A.S. Kaufman, *Wychowawcza teoria kary*, [w:] *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczanie*, red. J. Hołówka, tłum. D. Gałecki, A. Lipszyc, P. Łuków, M. Rychter, Ł. Sommer, S. Stecko, Warszawa 2000, s. 340.

[12] Tamże, s. 340-341.

Zdaniem Kaufmana, mogą jednak pojawić się takie warunki, w których manipulacja okaże się etycznie dozwolona: *Teoretycznie, ogólne warunki, które uzasadniałyby manipulację, są całkiem jasne. Po pierwsze, manipulujący musi rzeczywiście wiedzieć, co po namyśle przestępca chciałby zrobić, gdyby był rozumny i dobry. Po drugie, osoba manipulowana musi być niezdolna do przemyślanego wyboru najlepszego rozwiązania, a manipulujący musi kierować się dobrą wolą. Wreszcie, gdyby osobie manipulowanej pozwolono podejmować samodzielne decyzje bez manipulacji i bez przymusu, jej wychowanie moralne nie posuwałaby się naprzód tak, by na dłuższą metę (nawet gdyby ta osoba nie błądziła) przynieść korzyści większe niż przyniosłoby wprowadzenie jej na najlepszą drogę poprzez manipulację*[13]. Kaufman zauważa jednak, że spełnienie tychże warunków jest możliwe teoretycznie, ale praktycznie raczej nie[14]. Wychowawca musiałby dysponować inteligencją, która pozwoliłaby odkryć, czego naprawdę pragnąłby resocjalizowany przestępca, gdyby nie był zdeprawowany, co przy nawet wybitnej inteligencji nie jest zawsze osiągalne.

II. MANIPULACJA WYCHOWANKAMI

W tym miejscu chcę uzasadnić zastosowanie warunków Kaufmana do problemu manipulacji wychowankami. Aby to ukazać, sparafrazuję wyżej cytowane warunki Kaufmana. Po pierwsze, wychowankowie nie zawsze są rozumni i dobrzy. Po drugie, bywają niezdolni do przemyślanego wyboru najlepszego rozwiązania. Po trzecie, jest możliwe, że gdyby wychowankom pozwolono podejmować samodzielne decyzje bez manipulacji i bez przymusu, ich wychowanie moralne nie posuwałoby się naprzód tak, by na dłuższą metę (nawet gdyby dzieci i młodzież nie błądzili) przynieść korzyści większe, niż przyniosłoby wprowadzenie ich na najlepszą drogę poprzez manipulację.

Jak sądzę, treść warunków po parafrazie nie zawiera sprzeczności i jest zgodna z prawdą. Mogę więc na podstawie powyższych uwag stwierdzić daleko idące podobieństwo między wychowankami a więźniami, w kontekście oczywiście manipulacji, a nie na przykład kary czy winy. Argumentację za przyzwoleniem na stosowanie manipulacji wobec wychowanków wzmacnia istotna różnica między więźniami a wychowankami. Różnica ta polega na tym, że ci drudzy nie mają z natury właściwie rozwiniętej umiejętności oceny sytuacji i kierowania sobą. Praktycznie przypominają osoby bez pełnej osobowości, którymi należy pokierować, czasem wbrew ich woli, gdyż inaczej mogliby siebie skrzywdzić. Więźniowie, niektórzy przynajmniej, mogą mieć zdolność do adekwatnej oceny sytuacji mimo możliwo-

---

[13] Tamże, s. 341.
[14] Tamże.

ści niestosowania się do niej. Zakładam też tutaj, że między wychowawcą a wychowankiem zachodzi nierówność w dojrzałości, doświadczeniu życiowym i wiedzy. Dzięki temu mogę podane przez Kaufmana warunki dozwolonej etycznie manipulacji potraktować jako wstępne warunki dozwolonej manipulacji wobec wychowanków. Są to jednak warunki dotyczące osoby manipulowanej.

Osobną grupę stanowią warunki, które spełniać musi osoba dopuszczająca się manipulacji. Jak wyżej wspomniałem, warunki te są trudne do spełnienia. Najmniej trudności sprawia dobra wola. Wydaje się, że zazwyczaj wychowawcy mają dobrą wolę wobec wychowanków, czyli chcą dla nich tego, co uznają za dobre i celowi temu potrafią się podporządkować. Trudniej jednak przyjąć, że zawsze spełniony jest warunek odpowiedniej wiedzy co do tego, czego chciałby wychowanek, gdyby był rozumny i dobry. Paradoksalnie, aby się co do tego upewnić, należałoby zapytać wychowanka. Ponieważ nie jest on osobą w pełni ukształtowaną, nie ma pewności, czy odpowiedź będzie adekwatna. Pozostaje więc opierać się co najwyżej na prawdopodobieństwie. Wychowawca skazany jest na ryzyko nietrafienia w ową potencjalną chęć wychowanka. Zatem przy dobrej woli, zgodnie z uwagami Kaufmana, skazany jest na prawdopodobieństwo działania nieetycznego, o ile nie rozpozna, czego mógłby chcieć wychowanek, gdyby był w pełni rozumny i dobry. Z drugiej jednak strony nie jest to argument za nieetycznością manipulacji, dlatego że brak stałej pewności co do pragnień czy zamierzeń drugiej osoby jest niejako wpisany w naturę relacji międzyludzkich. Co więcej, wychowawca może traktować manipulację jako ochronę wychowanka przed przymusem bezpośrednim i fizycznym, który to bywa stosowany w procesie wychowania. Wówczas ewentualna, prawdopodobna pomyłka może okazać się mniejszą szkodą dla wychowanka niż przymus bezpośredni, który może gwałcić poczucie własnej wartości u wychowanka i szkodzić kolejnym próbom porozumienia się z nim.

III. PROPOZYCJA WARUNKÓW ETYCZNIE DOZWOLONEJ MANIPULACJI WYCHOWANKAMI

Przykładem manipulacji wychowankiem, która spełni kryteria manipulacji Kaufmana, jest następująca sytuacja. Parolatek uderzył się i zaczął histerycznie płakać. Rodzic, chcąc uspokoić dziecko, rozwesela je, aby w ten sposób odwrócić jego uwagę od uczuć bólu i strachu. Oddziałuje na uczucia dziecka w sposób dla niego nieświadomy, ukryty. Sytuacja ta wyczerpuje znamię manipulacji opisane przez Kaufmana. Mamy przecież do czynienia z ukryciem celu wychowawczego działania. Istnieją jednak takie okoliczności, w których manipulacja niekoniecznie musi spełniać warunki Kaufmana. Chodzi mianowicie o takie sytuacje, w których znając charakter wychowanka, uruchamiamy odpowiadające nam mechanizmy

w jego psychice, aby odnieść pożądany skutek. Najprostszym przykładem jest zmniejszenie odległości między nauczycielem a siedzącym w ławce uczniem. Sama pozycja siedząca, wobec stojącego „nad uczniem" nauczyciela powoduje instynktowne poczucie się słabszym i uruchamia inklinacje do podporządkowania się nauczycielowi. Dzięki temu, zupełnie dla ucznia nieświadomie, można go zdominować, co służyć może skądinąd dobrym celom, np. uspokojeniu atmosfery w klasie. Podobnie kiedy rodzice, chcąc wyegzekwować poprawę szkolnych ocen na koniec roku, zabraniają dziecku ulubionej aktywności, np. jazdy konnej czy wizyt u przyjaciół (wiedząc, że dla tych przyjemności zrobi ono wszystko), dochodzi do próby zmotywowania dziecka do zmiany zachowania. Oba przykłady różnią się oczywiście tym, że w pierwszym oddziaływanie nauczyciela odbywa się na poziomie dla ucznia nieświadomym, w drugim natomiast dziecko może być całkowicie świadome tego, że *de facto* wywiera się na nie presję. W pierwszym uczeń niekoniecznie zna cel działania nauczyciela, choć może się go domyślać; w drugim cel musi być znany. Jak sądzę, tego typu działania można również określić mianem manipulacji. Wówczas treść owego pojęcia rozszerza się i zawiera nie tylko zatajenie celu i/lub osoby wywierającej wpływ, ale również takie działania, których cel i osoba są znane, ale nie sposób pozbyć się owego wpływu, ze względu na uwarunkowania biologiczne czy charakterologiczne. Proponuję zatem rozszerzyć pojęcie manipulacji również o takie sytuacje, w których osoba manipulowana może wiedzieć o celach osoby manipulującej i/lub znać ją, ale mimo nawet niechęci do danej osoby czy do realizacji owego celu zostaje, bez przymusu fizycznego i bezpośredniego, zmuszona do wykonania danej czynności, niekoniecznie zdając sobie sprawę z przymusu.

Wobec tak rozszerzonego pojęcia manipulacji warunki jej etyczności, które podał Kaufman, okazują się niewystarczające. Nie ma w nich bowiem mowy o wykorzystaniu takich mechanizmów biologicznych czy psychologicznych, które sprawiają, że osoba manipulowana jest całkowicie podporządkowana osobie manipulującej. Powstaje więc pytanie, czy manipulacja wykorzystująca takowe mechanizmy może być etycznie dopuszczalna. Za odpowiedzią przeczącą przemawia choćby Kantowskie wskazanie, aby człowieka traktować jako cel ostateczny działań, a nie środek do celu. Opór przed akceptacją powyższego rodzaju manipulacji wynika z traktowania osoby ludzkiej jak maszyny, która po „naciśnięciu" odpowiedniej dźwigni zadziała tak, a nie inaczej. Sprzeciw powodowany jest więc uprzedmiotowieniem osoby ludzkiej, przez co staje się ona środkiem, a nie celem. Zastrzeżenia etyczne, jakie zaproponował Kaufman, należałoby rozszerzyć więc o warunek, że manipulacja nie może traktować osoby ludzkiej jako przedmiotu. Przy takim dodatkowym warunku całość zastrzeżeń etycznych uniemożliwia wręcz wpływanie na wychowanka inaczej, jak tylko przez dialog i zgodę wychowanka na propozycje wychowawcy. Nie można bowiem manipulować, gdy: manipulujący nie wie, co po namyśle wychowanek chciałby zrobić, gdyby

był rozumny i dobry; osoba manipulowana jest zdolna do przemyślanego wyboru najlepszego rozwiązania; manipulujący nie kieruje się dobrą wolą; gdyby też osobie manipulowanej pozwolono podejmować samodzielne decyzje bez manipulacji i bez przymusu, jej wychowanie moralne posuwałoby się naprzód tak, by na dłuższą metę (nawet gdyby ta osoba błądziła) przynieść korzyści większe, niż przyniosłoby wprowadzenie jej na najlepszą drogę poprzez manipulację; wreszcie, o ile manipulujący wykorzystuje mechanizmy biologiczne lub psychologiczne funkcjonowania wychowanka, tak że wychowanek traci autonomię i działa mechanicznie. Ostatni warunek przeciwstawia się przymusowi, jakiemu miałaby ulegać osoba manipulowana. Jednakże sam przymus nie jest w sformułowaniu Kaufmana czymś całkowicie zabronionym. Jest on zabroniony warunkowo. Może wystąpić wtedy, gdy rozwój moralny wychowanka bez przymusu i manipulacji, w dłuższej perspektywie, nie przyniesie korzyści większych niż wprowadzenie go na właściwą drogę za pomocą manipulacji i przymusu. Co więcej, przymus wydaje się nieodzownym elementem manipulacji w ogóle. Przymus nie musi bowiem dotyczyć tylko sfery fizycznej czy też psychicznej. Może przybrać formę konieczności zachowania się w taki, a nie inny sposób, który podyktowany jest sytuacją stworzoną przez osobę manipulującą. O ile zatem przymus w manipulacji może być warunkowo akceptowany, to dla złagodzenia jego zastosowania trzeba, jak sądzę, tym bardziej przestrzegać innych elementów koniecznych do etycznego stosowania manipulacji. Tymi elementami są przede wszystkim dobra wola i niemożliwość podjęcia słusznej decyzji przez wychowanka. Pominąłem tutaj wspominany wyżej warunek skuteczniejszego wychowania poprzez manipulacje niż w wypadku, gdyby wychowanek dochodził do pożądanych cech czy zachowań o własnych siłach i na swój sposób. Sądzę bowiem, że warunek ten nie jest konieczny. Może zdarzyć się sytuacja, w której nieprzymuszone, aczkolwiek dłuższe dochodzenie do jakieś cechy charakteru czy umiejętności cenniejsze jest, gdy wychowanek dokonuje tego własnymi siłami, datego że w wychowaniu nie jest ważne tylko to, do czego chcemy wychować, ale też jak. Droga samodzielna może przy okazji szybciej nauczyć odpowiedzialności, świadomości, że realizuje się własne zamierzenia, zaufania do siebie czy chociażby świadomości, że powinno się również samodzielnie pracować nad charakterem i zachowaniem. Jak wspomniałem, warunek powyższy nie jest konieczny, ale opcjonalny. W jakiego typu sytuacjach można pozwolić sobie na manipulację przymuszającą? Chodzi o takie sytuacje, w których rozeznanie dojrzałości wychowanka sugeruje, że skutki jego planowanych zachowań okażą się nazbyt szkodliwe. Trudno jednoznacznie określić próg, od którego zaczyna się owo „nazbyt". Wielość możliwych sytuacji nie pozwala na jednoznaczne zdefiniowanie. Sądzę, że najmniej kontrowersyjny jest następujący złożony warunek: gdy planowane działanie zagraża (wychowankowi lub innym osobom) w sposób poważny utratą życia lub zdrowia lub poważną deprawacją moralną. Istnieje wówczas

konieczność manipulacji i przymusu, o ile zwykła prośba nie wystarczy. Czy mimo konieczności manipulacja przymuszająca, w wyżej określonym sensie „przymusu", jest czymś etycznie akceptowalnym? Sądzę, że tak, o ile jej zaniechanie spowodowałoby wspomniane powyżej szkody. Mimo więc, że zachowanie wychowawcy jest co do swej istoty złe, nie może on go zaniechać z tej racji, że popełniłby coś gorszego. Przyzwoliłby mianowicie na krzywdę, większą niż ta, którą spowoduje przymus w manipulacji. Zasada „mniejszego zła" może odstręczać brakiem jednoznacznego odrzucenia zła. Z drugiej strony sytuacji o podwójnym złym skutku nie zawsze da się uniknąć.

Podany przeze mnie przykład odwracania uwagi u parolatka, mimo że spełnia kryteria warunków manipulacji, to jednak nie wydaje się w ocenie potocznej czymś nagannym. Raczej okazuje się czymś wymaganym i ocenianym pozytywnie. Albo więc ocena potoczna jest błędna i należy takie drobne manipulacje oceniać negatywnie, albo nie jest to manipulacja podpadająca pod kryteria etyczności manipulacji. Pomocne w rozstrzygnięciu będzie zwrócenie uwagi na fakt, że w przypadku ludzi o nie w pełni rozwiniętej osobowości, a więc m.in. nieadekwatnie reagujących na niektóre sytuacje, trudno jest w pełni zastosować kryterium nietraktowania osoby jako przedmiotu. Nie chodzi tutaj o pozwolenie na uprzedmiotowienie przykładowego parolatka. Chodzi raczej o podsunięcie jemu innego sposobu przeżywania niż ten, do jakiego przywykł, jaki się sam dziecku narzuca zupełnie poza jego kontrolą. Taką nieadekwatną reakcję widać chociażby w histerycznym i nieudawanym płaczu, wywołanym jakimś drobiazgiem. Samo dziecko traci niejako autonomiczność, a reakcja rodzica/wychowawcy nie obezwładnia wychowanka, tylko najczęściej przywraca autonomię. Zwrócenie uwagi dziecka, poprzez manipulację, na coś zupełnie innego ma właśnie na celu przywrócenie jego samokontroli. Stąd potoczna ocena takiej manipulacji nie jest błędna. Powyżej zaproponowane kryterium etyczności manipulacji wobec wychowanków mogę teraz doprecyzować. Otóż, jako etycznie złe traktować można te manipulacje, które nie mają na celu przywrócenia autonomii wychowankowi i/lub łamią zasadę traktowania osoby jako celu, a nie środka, o ile w wyniku zaniechania owej manipulacji nie stanie się większa krzywda wychowankowi lub osobie trzeciej.

Reasumując powyższe warunki, proponuję, aby uznać za etycznie dozwolone manipulacje, które spełniają łącznie następujące warunki:

a. traktują osobę jako cel, a nie środek do niego,
b. manipulujący wie (choćby w przybliżeniu), co po namyśle wychowanek chciałby zrobić, gdyby był rozumny i dobry,
c. osoba manipulowana jest niezdolna do przemyślanego wyboru najlepszego rozwiązania,
d. manipulujący kieruje się dobrą wolą,

e. gdyby też osobie manipulowanej pozwolono podejmować samodzielne decyzje bez manipulacji i bez przymusu, jej wychowanie moralne nie posuwałoby się naprzód tak, by na dłuższą metę (nawet gdyby ta osoba nie błądziła) przynieść korzyści większe, niż przyniosłoby wprowadzenie jej na najlepszą drogę poprzez manipulację, o ile samodzielne działanie (nawet z błądzeniem) nie prowadzi do rozwoju ważniejszych cech i zachowań niż te, do których prowadzić by miała manipulacja,

f. jeśli z kolei manipulacja miałaby złamać któryś z powyższych warunków, będzie etycznie dozwolona, o ile w wyniku zaniechania owej manipulacji stałaby się większa krzywda wychowankowi lub osobie trzeciej (poważne zagrożenie życia, zdrowia lub deprawacją),

g. wykorzystanie w manipulacji mechanizmów biologicznych lub psychologicznych funkcjonowania wychowanka, wobec których wychowanek jest bezbronny, jest dozwolone wówczas, gdy działanie to ma na celu przywrócenie autonomii wychowankowi lub chroni przed większą krzywdą wychowanka lub osobę trzecią.

*

Powyższe analizy: podają argumenty za stwierdzeniem, że w procesie wychowania występować może manipulacja; prezentują rozwinięte, względem propozycji Kaufmana, warunki etycznie dozwolonej manipulacji wobec wychowanków; pokazują, że nie każda manipulacja niespełniająca warunków Kaufmana, a dotycząca wychowanków, jest moralnie zła. Zgoda na zło, w celu uniknięcia zła większego nie jest jednak obojętna moralnie. Otóż, zgodnie z argumentacją Gregory'ego S. Kavki, w sporze z Williamem Neblettem, możliwe jest doznawanie poczucia winy bez obiektywnej winy[15]. Jak pisze Kavka: *Mój argument* [przeciw koniecznemu związkowi między poczuciem winy i winą obiektywną – dop. P.S.] *opieram na analizie sytuacji, w których podmiot zmuszony jest wybrać mniejsze zło. W tego typu sytuacjach, nawet jeśli podmiot wybierze lepsze, a tym samym moralnie słuszne wyjście, może spowodować cierpienie innych i pogwałcić zasadę moralną, którą uznaje. W takich okolicznościach podmiot może trwać w przeświadczeniu, że nie postąpił źle, a mimo to mieć poczucie winy z powodu zadanego cierpienia lub pogwałcenia własnych zasad*[16]. Osoby moralnie wrażli-

[15] Spór dotyczy istnienia moralnie doskonałego podmiotu, który nie musiałby mieć poczucia winy z powodu uczynionego zła. Zdaniem G.S. Kavki, taki podmiot istnieje teoretycznie, co ma pozwolić na modyfikację klasycznej koncepcji opierania moralności na poczuciu winy w kierunku odejścia od szkodliwego dla moralności poczucia winy. W. Neblett krytykuje argumentację Kavki, wskazując, że nawet podmiot moralnie doskonały może mieć poczucie winy niezależne od faktycznej winy. Por. W. Neblett, *Etyka winy*, [w:] *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczanie*, s. 67-80 i cytowany artykuł G.S. Kavki.

[16] G.S. Kavka, *Zły czyn i wina*, [w:] *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczanie*, s. 81.

we mogą więc odczuwać poważny dyskomfort moralny z racji posłużenia się manipulacją, zwłaszcza wobec wrażliwych i często bezbronnych wychowanków. Mogą też chcieć przeprosić czy nawet zadośćuczynić. Problem nie jest wcale banalny. Przeproszenie i zadośćuczynienie zostaną skierowane do wychowanka i oznaczać będą przyznanie się do winy, aczkolwiek niekoniecznie błędu. Tymczasem wychowanek może nie być na tyle dojrzały w myśleniu czy empatii, by owo przyznanie się wychowawcy do zła nie spowodowało zachwiania tego ostatniego. Czy zatem, aby nie uczynić zła w postaci utraty autorytetu, a więc możliwości m.in. łagodnego wpływania na wychowanka, wychowawca musi odłożyć zadośćuczynienie i przeproszenie do czasu uzyskania takowej dojrzałości przez podopiecznego? Sądzę, że tak. Poważne potraktowanie własnych dzieci, uczniów i wychowanków powinno skłaniać do przeproszenia ich nawet za to zło, które stało się dla ich dobra.

SUMMARY

The article presents the ethical conditions of an approved manipulation in the concept of A.S. Kaufman. The concept is a foundation for the question of the existence of educational manipulation. One of the points of the article is the observation that in the upbringing and education manipulation is done to the pupils. This paper presents a proposal of ethically justified manipulation of pupils. One of the conditions is, for example, that the person manipulating must treat pupils as the target, rather than the agent.

Key words

manipulation, education, conditions of ethically permissible manipulation, Kaufman A.S.

Poznańskie Studia Teologiczne
Tom 26, 2012

JAROSŁAW MOSKAŁYK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Przykład dziejowej roli arcybiskupa Josyfa Slipyja (1892-1984)

The Exemplary Historical Role of Archbishop Josyf Slipyj (1892-1984)

W 120. rocznicę urodzin

Rok 2012 stanowi dla Kościoła greckokatolickiego na Ukrainie oraz w diasporze szczególną okazję do złożenia hołdu jednemu z największych duchowych przywódców wschodniej wspólnoty katolickiej tradycji kijowskiej XX wieku. Właśnie teraz mija 120. rocznica urodzin Josyfa Slipyja powszechnie uznawanego za gorliwego zwolennika i kontynuatora nurtu odrodzeniowo-twórczego metropolity Andrzeja Szeptyckiego († 1944). Dlatego nie bez powodu jego działalność pastersko-organizacyjna oraz naukowo-badawcza jest często zestawiana i porównywana z całościowym dziełem charyzmatycznego poprzednika. Choć w istocie tych dwóch osobistości pod żadnym względem nie powinno się utożsamiać, bo każda z nich to zupełnie indywidualny format i wielkość, to jednak są one bardzo podobne do siebie z uwagi na wizję i gorliwą służbę swemu Kościołowi. Te cechy niewątpliwie pozwoliły im zdobyć ogromne uznanie i autorytet w całym społeczeństwie oraz stać się prawdziwymi orędownikami pojednania w Kościele greckokatolickim dawnej spuścizny tradycyjno-duchowej i wartości teologiczno-liturgicznych ukształtowanych na przestrzeni wieków. Niniejszy artykuł poświęcony zostanie przede wszystkim wyjątkowej roli i dokonaniom Josyfa Slipyja, głównie w wymiarze oddziaływania osobistego i twórczego oraz w kształtowaniu dziejowej roli własnego Kościoła.

I. „PREDESTYNACJA" HISTORYCZNA

1. Josyf Slipyj (rodowe nazwisko: Kobernyćkyj-Dyczkowśkyj), późniejszy greckokatolicki arcybiskup lwowski i metropolita halicki, urodził się 17 lutego 1892 roku we wsi Zazdrist' koło Trembowli na Podolu (obecnie obw. tarnopolski)

w rodzinie chłopskiej. Po ukończeniu szkoły gimnazjalnej w Tarnopolu w 1911 roku wstąpił do Greckokatolickiego Seminarium Duchownego we Lwowie. Jako seminarzysta od początku dał się poznać z jak najlepszej strony oraz wykazywał nieprzeciętne zdolności intelektualno-organizacyjne, co zostało szybko zauważone przez przełożonych i zaowocowało skierowaniem go na studia zagraniczne. W 1912 roku Slipyj rozpoczął edukację na Uniwersytecie w Innsbrucku, gdzie w roku 1918 zwieńczył studia doktoratem z teologii, kształcił się jeszcze na rzymskich uczelniach teologicznych Angelicum i Gregorianum (w Instytucie Wschodnim). W roku 1917 przyjął święcenia kapłańskie i od tej chwili zaczął pełnić ważne funkcje organizacyjno-administracyjne i naukowo-badawcze w swoim Kościele. W 1922 roku objął stanowisko profesora dogmatyki w Seminarium Duchownym, a w trzy lata później otrzymał nominację na rektora owej szacownej instytucji[1].

Jako główny przełożony lwowskiego ośrodka seminaryjnego Slipyj wykazał olbrzymie zaangażowanie w proces edukacyjno-wychowawczy, który miał na celu przede wszystkim usprawnienie realizacji programu wschodnich studiów teologicznych oraz prawidłową adaptację tradycyjnych wartości duchowych. Dzięki wdrożeniu nowego systemu nauczania oraz formacji duchowej w dalszej kolejności w 1928 roku udało się mu przekształcić seminarium w Greckokatolicką Akademię Teologiczną. On sam został rektorem nowo utworzonej jednostki organizacyjno-naukowej i zarazem wielkim inspiratorem rozwoju wielokierunkowej i wielopoziomowej bazy studiów oraz programów badawczych na tej uczelni[2]. W tym samym czasie aktywnie włączył się w organizowanie i propagowanie tzw. kościelnych zjazdów unijnych, które podtrzymywały priorytet zjednoczenia Kościołów Wschodu i Zachodu.

Tuż po wybuchu II wojny światowej i w jej następstwie w dosyć trudnym okresie dla Kościoła greckokatolickiego papież Pius XII 25 listopada 1939 roku mianował Slipyja biskupem tytularnym i pomocniczym z prawem następstwa (koadiutorem) po metropolicie Andrzeju Szeptyckim. W trakcie wojny i niemieckiej okupacji Galicji ze względu na zły stan zdrowia metropolity w zasadzie pełnił znaczną część obowiązków pasterskich zwierzchnika Kościoła. Wówczas był on zmuszony podejmować wiele działań m.in. w obronie młodzieży ukraińskiej przed zgubnymi skutkami wojny oraz wewnętrznych napięć i podziałów. Swoje obowiązki wykonywał zawsze w poczuciu głębokiej troski i odpowiedzialności za powierzonych sobie wiernych. Tę ważną i zarazem niezwykle trudną misję Slipyj pełnił aż do 1 listopada 1944 roku, aby po śmierci metropolity już samodzielnie objąć urząd metropolity halickiego.

---

[1] Por. *Do 100-riczczia wid dnia narodżennia Błażeniszoho Josyfa Slipoho Patrijarcha Ukrajińskoji Greko-Katolyćkoji Cerkwy. Biograficznyj narys*, Lwiw 1991.

[2] I. Muzyczka, *Poczatky ukrajińśkoji bohosłowskoji nauky w XX st. i błaż. Patriarch Josyf*, „Bohoslovia" XLI (1977), s. 73-120.

2. Jego samodzielne sprawowanie zwierzchnictwa nad Kościołem greckokatolickim zostało ograniczone do zaledwie krótkiego epizodu, ponieważ już 11 kwietnia 1945 roku został aresztowany wraz z całym episkopatem, a w konsekwencji tego poddany prawie rocznym brutalnym przesłuchaniom. W tym czasie dążono różnymi metodami do wymuszenia na nim fałszywego zeznania i jednocześnie zdrady własnego Kościoła. Aby wywrzeć na Slipyju jeszcze większą presję, zarzucono mu agenturalne powiązania z niemieckimi służbami wywiadowczymi, związek z podziemiem nacjonalistycznym o nastawieniu antyradzieckim i tajną współpracę z Watykanem. Ponadto inkryminowano mu współpracę z organizacją niepodległościową Ukrainy z powodu przynależności do Rady Senatorów i popieranie utworzonego w czerwcu 1941 roku rządu Jarosława Stećki[3]. Bardzo negatywnie oceniano również jego dawną działalność na stanowisku rektora seminarium i wspieranie niektórych czasopism, jak „Meta", „Dzwony" i „Nywa". Ostatecznie, wysuwając przeciwko Slipyjowi cały szereg oskarżeń, postanowiono go skazać na osiem lat więzienia i trzy lata pozbawienia praw publicznych. Wyrok hierarcha odbywał w ciężkich obozach mordwińskich, po czym został skazany na dożywocie i był wywieziony na Syberię[4].

Pewien promień nadziei w czasie jego uwięzienia pojawił się w 1953 roku, gdy po śmierci Stalina władze okazały zainteresowanie nawiązaniem stosunków dyplomatycznych z Watykanem i w tym celu zamierzały wykorzystać Slipyja. Watykan ewentualne podjęcie relacji dyplomatycznych z Moskwą uzależnił od uwolnienia metropolity greckokatolickiego. Aby jednak zdobyć pełniejsze rozeznanie odnośnie do możliwości zbliżenia z Rzymem, w maju 1953 roku zdecydowano o przywiezieniu Slipyja do Moskwy. Wtedy także uczyniono swoisty ukłon w stronę Kościoła greckokatolickiego, było to działanie typowo propagandowe, składając propozycję zwierzchnikowi już nieistniejącego Kościoła napisania jego historii. Ten gest nie tyle otwarcia na rehabilitację wspólnoty greckokatolickiej, ile uzyskania własnych korzyści przez Moskwę, miał także całkiem pozytywne znaczenie dla samego Slipyja i jego Kościoła. Ponieważ Slipyj propozycję Ministerstwa Spraw Zagranicznych przyjął zupełnie na poważnie, czym wzbudził ograniczone zaufanie, otworzyła się przed nim możliwość opracowania poniekąd dzieła życia. Wtedy pozwolono mu korzystać, wprawdzie pod nieustannym nadzorem, z biblioteki im. Lenina, gdzie miał dostęp nawet do zbiorów specjalnych.

Jednak po trzech miesiącach intensywnej pracy i zgromadzeniu wielu materiałów do monumentalnego dzieła o Kościele greckokatolickim ze względu na

---

[3] O. Myszanycz, *Metropolita Josyf Slipy przed „sądem" KGB. Materiały z procesów w latach 1945-1946 i 1958-1959*, [w:] *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. II, red. S. Stępień, Przemyśl 1994, s. 265.

[4] I. Choma, *Szlachamy katorhy Błażeniszoho Josyfa Slipoho*, Rym 1987 (extractum e „Bohoslovia", XLIX [1985]).

zmianę kursu Moskwy wobec Watykanu Slipyj został zmuszony do przerwania badań i wywieziony z powrotem na Syberię. Mimo to ten krótki pobyt w Moskwie i następnie pięcioletnia praca w szpitalu specjalnym dla inwalidów w pobliskim Makłakowie zaowocowały powstaniem 5-tomowego dzieła *Historia Kościoła powszechnego na Ukrainie* oraz *Pogląd na podstawy dogmatyczne i historyczne Kościoła Greckokatolickiego na Ukrainie*[5]. Kiedy został napisany pierwszy tom, metropolita zdecydował wysłać go do Moskwy, ponieważ nie otrzymał potwierdzenia o jego dotarciu, później już nie wysyłał kolejnych tomów. W łagrze i na zesłaniu metropolita oprócz opracowania historii swego Kościoła zajmował się także pisaniem traktatów filozoficzno-teologicznych, pojedynczych prac naukowych i prowadził intensywną korespondencję z władzami o potrzebie rehabilitacji Kościoła greckokatolickiego.

Stosunkowo spokojny i zarazem pożyteczny okres na wygnaniu skończył się dla Slipyja w połowie 1958 roku, gdy ponownie został postawiony w stan oskarżenia za tzw. agitację i propagandę antyradziecką[6]. Wysunięto wówczas przeciwko niemu cały szereg oskarżeń o tworzenie pseudonaukowych i na dodatek szkodliwych dla państwa teorii dziejowych. Cały proces przeciwko hierarsze o zniesławienie kraju prowadzono przez ponad rok w Krasnojarsku i Kijowie. Mimo przesłuchań i dostarczania dowodów na swoją niewinność nie był on w stanie obronić się przed z góry przyjętym założeniem sądu o jego całkowitej winie. W wyniku tego został skazany na siedem lat obozu za przestępstwo przeciwko państwu i próbę reaktywowania Kościoła greckokatolickiego na Ukrainie[7]. Wyrok odbywał w Ozierłagu (region Krasnojarski) i w obozach mordwińskich. We wrześniu 1962 roku Kolegium Sądu Najwyższego USRR podjęło decyzję o zastosowaniu wobec Slipyja – jako szczególnie niebezpiecznego – więzienia o specjalnym rygorze.

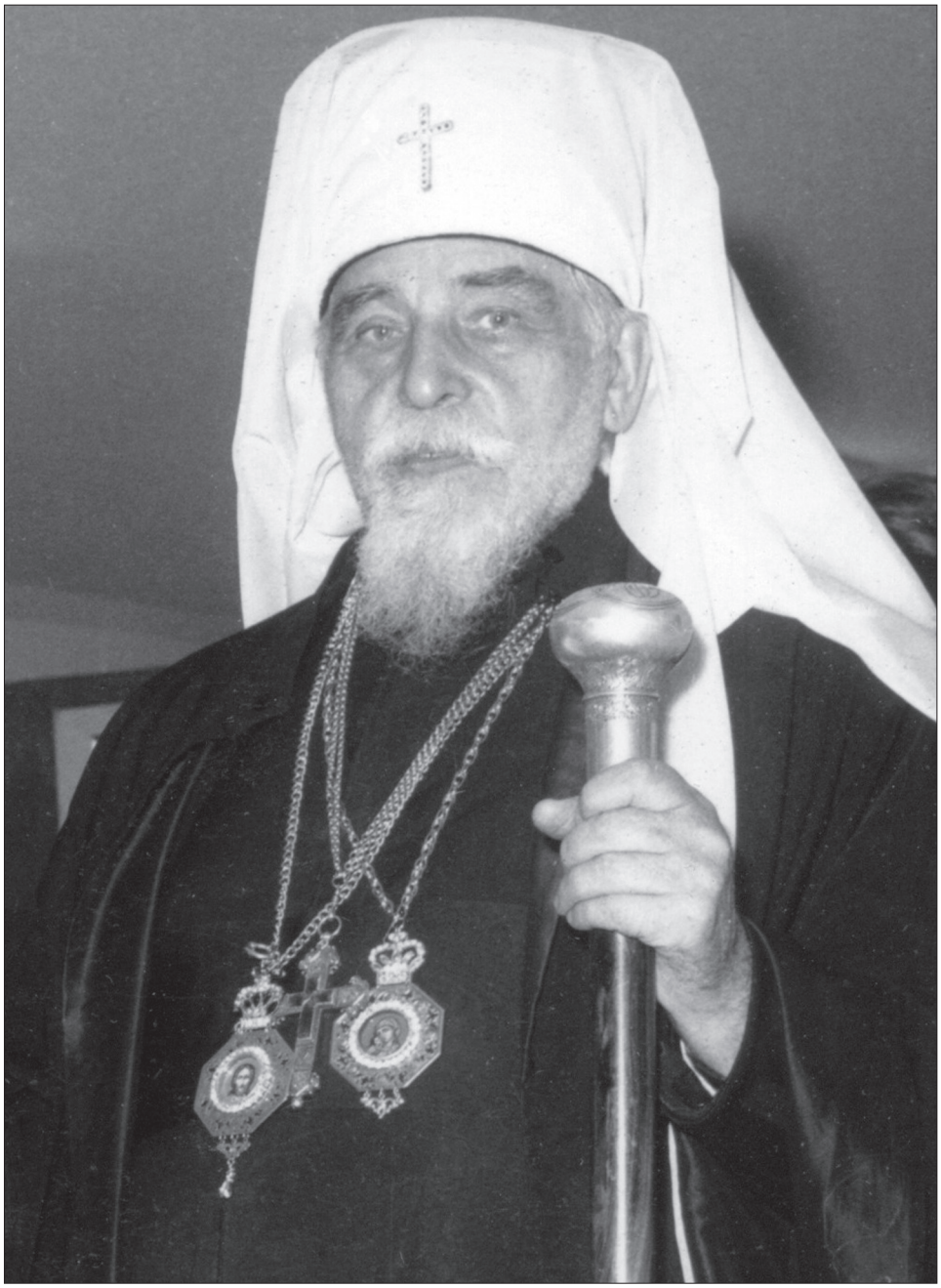
Sytuacja metropolity związana z kolejnym wyrokiem i okolicznościami więzienia spowodowała, że świat zachodni, a w szczególności przedstawiciele społeczności katolickiej zaczęli coraz głośniej domagać się od rządu radzieckiego jego uwolnienia. Głos w sprawie postanowili zabrać parlamentarzyści francuscy (118), prezydent USA John Kennedy i oczywiście papież Jan XXIII. Jednocześnie biskupi greckokatoliccy działający na emigracji zwrócili się z apelem do światowej opinii publicznej o pomoc w uwolnieniu zwierzchnika swego Kościoła. Był to okres wyjątkowy w dziejach całego Kościoła katolickiego, gdyż odbywał się Sobór Watykański II, na którym zabrakło właśnie Slipyja, natomiast obec-

---

[5] Utwory zostały przygotowane w formie rękopisu w języku ukraińskim, *Istorija wsełenśkoji Cerkwy w Ukrajini* (wstęp) oraz *Pohlad na dohmatyczni i istoryczni osnowy Hreko-Katołyćkoji Cerkwy na Ukrajini* (opracowanie do 1596).

[6] O. Myszanycz, *Metropolita Josyf Slipy przed „sądem" KGB*, s. 272-275.

[7] A.A. Zięba, *Slipyj Josyf (Kobernyćkyj – Dyczkowśkyj)*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. XXXVIII, Warszawa – Kraków 1997, s. 567.



Arcybiskup Josyf Slipyj

ni byli obserwatorzy z patriarchatu moskiewskiego[8]. Niemal powszechna presja względem Moskwy odniosła w końcu pożądany skutek i w lutym 1963 roku Slipyj został bezpośrednio z gułagu przewieziony do Rzymu, choć on sam, jak wiadomo, długo opierał się przed emigracją, ponieważ pragnął wraz ze swoją wolnością także wolności dla swojego Kościoła oraz możliwości działania w miejscu jego powstania. Jednak ostatecznie zaakceptował swój wyjazd na Zachód, aby przynajmniej w warunkach emigracyjnych móc występować w obronie własnej wspólnoty religijnej[9].

3. Przyjazd i osiedlenie się metropolity w Rzymie umożliwiły otwarcie nowego rozdziału w jego życiu, ale jakże złożonego i pełnego trudnych wyzwań. Tutaj musiał tworzyć od podstaw główne struktury swego Kościoła w diasporze, które przede wszystkim swoim autorytetem moralno-duchowym byłyby w stanie oddziaływać na całą wspólnotę greckokatolicką na emigracji oraz stanowić pewne wsparcie dla wiernych działających w warunkach prześladowania w zniewolonym kraju ojczystym. Dlatego bardzo wymowne było stanowisko Slipyja przedstawione na drugiej sesji Soboru Watykańskiego II (październik 1963). Według metropolity korzenie chrześcijaństwa Rusi-Ukrainy kijowskiej są głęboko osadzone w przeszłości i wobec tego bardziej uważnie winien być wysłuchiwany głos grekokatolików na Zachodzie[10]. W ten sposób podkreślił z całą mocą, że Kościół greckokatolicki mimo ogromnego upokorzenia i doznanych krzywd w okresie powojennym, łącznie z bezprawną likwidacją oraz całkowitą utratą struktury hierarchicznej, pragnie nadal pełnić misję duchową wśród swych wiernych rozsianych po świecie. To, że przetrwał tamten ciężki okres próby, jest najlepszym dowodem jego głębokiego przywiązania do pierwotnej spuścizny historyczno-tradycyjnej. Stanowiła ona zawsze prawdziwy powód trwania na służbie wschodnim wartościom duchowym, którym Kościół ten pozostał wierny bez względu na niebezpieczeństwo także utraty swej tożsamości.

Pragnąc utworzyć rzeczywiste warunki rozwoju swego Kościoła na Zachodzie oraz nawiązać do przedwojennych wzorców kształtowania myśl filozoficzno-teologicznej, Slipyj podpisał w listopadzie 1963 roku dekret o założeniu w Rzymie Ukraińskiego Katolickiego Uniwersytetu im. papieża Klemensa. Instytucja posiadała także swoje filie w wielu krajach, gdzie prowadzono badania

---

[8] Ważne stanowisko w sprawie Slipyja zajęła także diaspora ukraińska należąca do Ukraińskiego Ruchu Chrześcijańskiego z siedzibą w Paryżu, która wydawała po włosku dla dziennikarzy obsługujących Sobór biuletyn „Notiziario Ukraino". Zamieszczano tam m.in. historię swego Kościoła, informacje o sytuacji prześladowanej hierarchii oraz udziale delegacji tego Kościoła na Soborze.

[9] W. Rood, *Rim i Moskwa. Otnaszenija mieżdu Swiatym Priestołom I Rossijej/Sowietskim Sojuzom w pieriod ot Oktiabr'skoj riewolucyi 1917 g. do 1 diekabria 1989 g.*, Lwiw – Nijmegen 1995, s. 190.

[10] *Twory patriarcha i kardynała Josyfa*, t. IX, Rym 1977, s. 86.

naukowe i realizowano programy edukacyjne. Już w krótkim czasie okazało się, że pełni jedną z najważniejszych funkcji w życiu społeczeństwa greckokatolickiego na emigracji. Stanowi przede wszystkim intelektualne centrum dla działań ukraińskich elit na wygnaniu i ośrodek kształcenia młodych kadr do pracy naukowej i duszpasterskiej w swoim Kościele[11]. Wraz z powstaniem Uniwersytetu doszło do reaktywacji periodyku „Bohoslovia", który przed wojną odgrywał ważną rolę w greckokatolickiej przestrzeni wydawniczo-naukowej. Zaangażowanie w dziedzinę promocji idei twórczej Slipyj umiejętnie łączył z działaniem organizacyjno-duszpasterskim w swoim Kościele[12]. Często wizytował wiernych mieszkających w różnych regionach świata, trudność miał jedynie w spotkaniu z grekokatolikami pozostającymi w granicach tzw. bloku socjalistycznego.

W związku z aktywną pracą metropolity nad przywróceniem własnemu Kościołowi należytego miejsca pośród wschodnich katolickich wspólnot Kościoła powszechnego w grudniu 1964 roku Stolica Apostolska postanowiła podnieść go do godności arcybiskupa większego dla wszystkich grekokatolików w kraju i na emigracji. To wydarzenie wywołało ogromny sprzeciw ze strony Moskwy, która zupełnie inaczej wyobrażała sobie „lojalność" Rzymu wobec gestu zwolnienia Slipyja z łagrów. Ponadto w tej decyzji upatrywano uznanie daleko idącej autonomii zwierzchnika wschodnich katolików oraz legitymizację jego działań w sferze relacji z ukraińską emigracją antykomunistyczną. Protest Kościoła moskiewskiego nie był w stanie niczego zmienić, czego potwierdzeniem było powołanie 25 lutego 1965 roku Slipyja przez Pawła VI do grona kardynalskiego.

Ta szczególna nobilitacja arcybiskupa większego i wraz z nim całego Kościoła greckokatolickiego przez Rzym była jednocześnie naturalnym procesem przyznania mu w niedalekiej przyszłości statusu patriarchatu. O to także Slipyj zaapelował 25 października 1969 roku do papieża Pawła VI na odbywającym się w Rzymie synodzie swego Kościoła. Podkreślił wówczas, że nadanie patriarchatu byłoby pewnym wyrazem sprawiedliwości dziejowej względem metropolii kijowsko-halickiej oraz ważnym impulsem we współczesnym odrodzeniu wspólnoty greckokatolickiej[13]. Tę rzecz jednak inaczej widziano w Watykanie i wcale nie zamierzano spełniać ambicji Slipyja. Dla metropolity tego rodzaju postawa Stolicy Apostolskiej stanowiła duże rozczarowanie, a w niektórych momentach nawet wywoływała oburzenie. W związku z tym wiosną 1975 roku, po uprzed-

---

[11] G. Przebinda, *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, Kraków 2001, s. 157.

[12] J. Pelikan, *Confessor between East and West: A Portrait of Ukrainian Cardinal Josyj Slipyj*, Grand Rapids 1990.

[13] *Metropolitae Kiovienses-Halicienses (quia sedes mutabatur), semper iuribus patriarchalibus usi sunt, quamvis iniuria temporis in exercendis eisdem impediti fuissent. Nunc omnia conamina clerus et populus in tota terra dispersi, unanimiter faciunt, ut patriarchatus a Summo Pontifice reigatur. Nam unuquisque populus in Ecclesia Cattolica non diminuere et extinguere, sed crescere et se evolvere desiderat. – Twory patriarcha i kardynała Josyfa*, t. XIII, Rym 1983, s. 38.

nim ustanowieniu patriarchatu przez synod biskupów greckokatolickich, Slipyj, nie zważając na brak oficjalnego zatwierdzenia ze strony papieża, postanowił przyjąć godność patriarchy i ogłosić ten fakt w swoim Kościele[14]. Niestety, wszystkie starania Slipyja mające na celu przyznanie Kościołowi greckokatolickiemu statusu patriarchatu nie zostały za jego życia uwieńczone prawdziwym sukcesem. Hierarcha zmarł w Rzymie 7 września 1984 roku, a 27 sierpnia 1992 roku jego prochy zostały przewiezione do Lwowa i pochowane w katedrze św. Jura[15].

II. ŚWIADECTWO TWÓRCZE

1. Jako bliski współpracownik Szeptyckiego przed II wojną światową Slipyj z wielu względów zmuszony był wizytować różne kraje, przede wszystkim świata zachodniego. Podróże te stanowiły dla niego niezwykłą szkołę poznania oraz refleksji historiozoficznej. Potwierdzeniem tego są jego „dzienniki podróży", w których częściowo odsłonił bogactwo swych przeżyć i doświadczeń związanych ze spotkaniami z wybitnymi osobistościami czy zaprezentował własne poglądy przedstawiane na konferencjach naukowych. Z relacji Slipija jednoznacznie wynika, że gdziekolwiek wyjeżdżał i z kimkolwiek się spotykał, zawsze z dumą prezentował swoje przywiązanie do wschodniego dziedzictwa kulturowo-duchowego. Z równie dużą odwagą i determinacją bronił tożsamości swego Kościoła, z jednej strony głęboko osadzonego w tradycji bizantyjskiej i rodzimym nurcie kijowskim, a z drugiej poprzez odnowienie jedności z Kościołem rzymskim stanowiącego prawdziwą cząstkę Kościoła powszechnego. Z kolei dzięki swej ogromnej wrażliwości na wschodnią duchowość i wartości teologiczne okazywał głęboką więź z całym Kościołem wschodnim Słowiańszczyzny. Dobitnym przykładem tej postawy jest nawiązanie relacji z emigracją rosyjską oraz aprobata działalności organizacji YMCA i prawosławnego Instytutu Teologicznego św. Sergiusza w Paryżu. Slipyj od samego początku kształtowania się podwalin prawosławnej rosyjskiej myśli filozoficzno-teologicznej na Zachodzie dostrzegał dużą szansę nie tylko na ogólne ocalenie rosyjskiego nurtu doktrynalno-religijnego, ale także jego autentyczny progres. I tak w istocie się stało przede wszystkim za sprawą wybitnych uczonych, którymi byli szczególnie: Mikołaj Bierdiajew, Wasilij Zieńskowskij, Siergiej Bułgakow, Paul Evdokimov i wielu innych[16].

---

[14] Swoje niezadowolenie wobec braku zgody na uznanie patriarchatu Slipyj przedstawił w formie dosyć emocjonalnej podczas synodu swego Kościoła w Rzymie 23 listopada 1971 roku. Zob. *Twory patriarcha i kardynała Josyfa*, t. XIII, s. 122.

[15] Warto zaznaczyć, że w 1991 roku Slipyj został zrehabilitowany w związku z podwójnym skazaniem (1946 i 1958) na karę ciężkiego więzienia.

[16] *Twory kyr Josyja Werchownoho Archijepyskopa i kardynała*, t. V, Rym 1977, s. 373-375.

Zainteresowanie Slipyja doktryną rosyjskich uczonych na emigracji nie było zupełnie przypadkowe, gdyż już wcześniej jego poprzednik na lwowskim tronie metropolitalnym darzył dużą sympatią i uznaniem znanego rosyjskiego filozofa i zwolennika zjednoczenia chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego Włodzimierza Sołowjowa[17]. Jakkolwiek Slipyj miał inną wizję jedności niż Sołowjow, to w swych rozważaniach ekumenicznych niejednokrotnie odwoływał się do jego intuicji. Odmienność poglądów Slipyja w dziedzinie zbliżenia Kościołów wynikała przede wszystkim z jego dość konserwatywnej i niekiedy jednostronnej obrony wydarzenia unii z 1596 roku. Ta skłonność była efektem studiów i ogólnego zorientowania na zachodnią myśl filozoficzno-teologiczną w czasie młodości. Potwierdzenie tego może stanowić twórczość z lat dwudziestych i trzydziestych minionego stulecia, gdzie Slipyj swoje wywody naukowe oparł na filozofii tomistycznej. Jego zdaniem, scholastyka, która jest „nauką szkolną", ma bezpośrednie odniesienie do filozofii Arystotelesa. Dzięki temu z jego pomocą próbuje *zanurzyć się rozumem w prawdy wiary, pogodzić Boże Objawienie z rozumem*[18].

Niewątpliwie ważnym czynnikiem konfrontacji przez Slipyja prawosławnej i w ogóle wschodniej doktryny filozoficzno-teologicznej z tomistycznym systemem myślenia była próba uwolnienia Wschodu, w tym Rosji, od słowianofilskiego izolacjonizmu. W jego pojęciu jedynie przekroczenie bariery zakompleksiałego zadufania w sobie oraz pogardy względem innej opcji kulturowo-religijnej umożliwiłoby otwarcie się tamtego świata na katolicki Zachód, a co więcej, poddanie rzeczywistej weryfikacji poglądów w kwestii choćby sposobu realizacji własnego ustroju kościelnego, karności czy misji. Stąd poprzez wydawanie krótkich religijnych studiów biograficzno-historycznych (Augustyna z Hippony, Jozafata Kuncewicza, Andrzeja Szeptyckiego, Piusa XI i innych) starał się przybliżać i upowszechniać dzieło wielkich osobistości Kościoła katolickiego oraz jego znaczenie dla całego chrześcijaństwa.

2. Ponieważ styk kulturowo-religijny i narodowo-historyczny odgrywał bardzo dużą rolę w okresie działalności metropolity greckokatolickiego, dlatego jego refleksja w tym wymiarze jest niezwykle interesująca. Powyższemu zagadnieniu poświęcił wiele miejsca w swoich opracowaniach z lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku[19]. Na szczególną uwagę zasługują *Bizantynizm jako forma kultury* (Pińsk 1934) oraz *Wiara i nauka* (Lwów 1935), które zostały zamieszczone w drugim tomie *Opera omnia* (Rym 1968). Utwory te oprócz wspaniałego dyskursu naukowego charakteryzują się również bardzo odważnym wezwaniem do nowego przenikania dwóch podstawowych nurtów chrześcijańskiej kultury i re-

---

[17] J. Moskałyk, *Idea powszechności Kościoła według Włodzimierza Sołowiowa*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej", III (2011), s. 89-102.

[18] O. Hryniw, *Josyj Slipyj jak istoryk, fiłosof, pedahoh*, Lwiw 1994, s. 90.

[19] Tamże.

ligii, czyli prawosławia i katolicyzmu. Według Slipyja, aby autentycznie mogło dość do wzajemnego i pełniejszego czerpania z duchowych zdobyczy obydwu spuścizn, musi nastąpić równowaga w relacji wiary i nauki. One bowiem nigdy nie stały wobec siebie w sprzeczności, lecz historycznie losy tak się potoczyły, że zaczęto je rozdzielać i przeciwstawiać. W niektórych momentach doprowadzono przez to do zbytniego uproszczenia zasady wiary na Wschodzie z powodu jej izolacji od nauki, natomiast na Zachodzie niegdyś nadto dowartościowano pierwiastek rozumowy w wierze, w wyniku czego częściowo zatracono wrażliwość na proces wewnętrznego poznania Boga[20].

Dlatego, zgodnie z opinią Slipyja, współcześnie należy dążyć do zachowania właściwych proporcji nie tylko w wyznawaniu wiary opartej na wiedzy i rozumie, ale także do otwartego spotkania dwóch tradycji wyrosłych na własnym doświadczeniu wiary i refleksji naukowej. Prawdopodobnie z tego powodu uczony krakowski, Grzegorz Przebinda, wskazuje na pierwszeństwo intuicji Slipyja względem teologii „dwóch płuc chrześcijaństwa" papieża Jana Pawła II[21], choć wizja papieża oscylowała raczej wokół praktycznego zbliżenia konfesyjnego między wschodnim Kościołem ortodoksyjnym i zachodnim Kościołem łacińskim. Z kolei Slipyj niejako zmierzał do istoty, która powinna polegać najpierw na dwustronnym odnajdywaniu punktów zbieżności w formule wiary uświadomionej i uzasadnionej rozumowo oraz poszukiwaniu wspólnej przestrzeni pojednania obydwu podmiotów eklezjalnych na gruncie jednego chrześcijaństwa.

Właśnie mając na względzie dobro chrześcijan i perspektywę ich zjednoczenia, Slipyj wskazywał na dawne przyczyny podziałów powstałych na tle fałszywej konkurencji dwóch przeciwstawnych obozów łacińsko-rzymskiego i grecko-bizantyńskiego. W wyniku tego doszło do poważnego zlekceważenia wierności posłannictwu ewangelicznemu po jednej i po drugiej stronie oraz podporządkowania Kościoła celom wyłącznie doraźnym. Liczyła się bowiem tylko moc oddziaływania mechanizmu władzy świeckiej (cezaropapizm wschodni) oraz pragnienie dominacji ekskluzywizmu kulturowo-religijnego (panowania papiestwa zachodniego). Dopóki skutki tamtych skłonności nie zostaną przezwyciężone, ciągle będziemy utożsamiać się bardziej z partykularną wspólnotą kościelną, a wraz z tym tracić do pewnego stopnia więź z nadrzędną ideą Kościoła powszechnego. Nawołując zwłaszcza w traktacie *Bizantynizm jako forma kultury* do zerwania z dawną jednostronnością w kształtowaniu wizji doczesnego Kościoła, opowiadał się za jego realizacją na Wschodzie i Zachodzie w wymiarze wartości powszechnej.

Tutaj należy podkreślić, że poglądy Slipyja ewoluowały, także odnośnie do powszechności eklezjalnej chrześcijan. O ile pierwotnie będąc zafascynowany

---

[20] *Twory kyr Josyfa Werchownoho Archyjepyskopa i kardynała*, t. II, s. 127-138.

[21] G. Przebinda, *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, s. 168.

koncepcją doktrynalną i metodą badawczą katolickiej scholastyki, raczej oddawał przewagę zachodniej zasadzie rozumienia powszechności, o tyle w późniejszym okresie swej twórczości dążył do obiektywizowania rzeczywistych konsekwencji uczenia o niej na Zachodzie oraz rewaloryzacji tradycyjnej postawy na Wschodzie. Wynikało to niewątpliwie z jego życiowego doświadczenia, ale ogromne znaczenie miało jeszcze pragnienie obrony bizantyjskiego charakteru swego Kościoła i jego roli w aktualnym przedsięwzięciu ekumenicznym. Dlatego słuszna wydaje się teza Jarosława Pelikana o tym, że Slipyj jako mąż Kościoła o zachodniosłowiańskim (ukraińskim) myśleniu dokonywał istotnego zbliżenia swego Kościoła i społeczeństwa z łacińskokatolicką Europą… przy jednoczesnym utrzymaniu pełnej łączności z tradycją bizantyńską[22].

III. POGLĄD NA MOŻLIWOŚCI ROZWOJU SWEGO KOŚCIOŁA

1. Już z perspektywy rzymskiej Slipyj snuł różne wizje rozwoju własnego Kościoła, tego w diasporze, ale także w rodzimym kraju. Jednak na początku jego nastawienie wobec rzeczywistego odrodzenia swej wspólnoty kościelnej było nacechowane wyraźnym sceptycyzmem. Ów bynajmniej nie był uzależniony od realnej oceny sytuacji tego Kościoła na Ukrainie czy na emigracji, lecz wynikał ze świadomości autentycznego stanowiska Rzymu. Dokładnie mówiąc, z długotrwałej wschodniej polityki Watykanu, która nierzadko grzeszyła bardzo słabą znajomością problemów całego Kościoła wschodniego tradycji słowiańskiej. Ponadto przejawiała zbyt nikłe zainteresowanie autonomicznym rozwojem wschodnich katolików[23]. Gdy po Soborze Watykańskim II doszło do zintensyfikowanego działania na rzecz ruchu ekumenicznego, w tym otwarcia się Stolicy Apostolskiej na dialog z Kościołem prawosławnym, wtedy niejako jeszcze bardziej usunięto z pola widzenia wschodnich katolików. Zwłaszcza, że wiele uwagi poświęcono dialogowi z rosyjską Cerkwią Prawosławną i wokół niego zaczęto kształtować w dużej mierze ogólny plan zbliżenia między chrześcijaństwem Wschodu i Zachodu.

Metropolita uważał, że dialog ten ma niewłaściwą strategię i obarczony jest błędnymi założeniami, przede wszystkim ze strony rzymskiej. Ona bowiem słabo orientuje się odnośnie do prawdziwego nastawienia Rosjan i ich celów wobec Kościoła katolickiego[24]. Dopiero po wstąpieniu na urząd Piotrowy przez papieża Jana Pawła II Slipyj jakby na nowo zaczął ufać i żyć nadzieją, że dojdzie do

---

[22] *Confessor between East and West. A Portrait of Ukrainian Cardinal Josyj Slipyj*, s. 8-9; por. H. Humennyj, *Dyłema Schid-Zachid w ukrajińskij Cerkwi*, Lwiw 1997.

[23] H. Łużnućkyj, *Ukrajinśka Cerkwa miż schodom i zachodom: narys istoriji Ukrajinśkoji Cerkwy*, Philadelphia: „providence" Association of Ukrainian Catholics, 1954, s. 37-45.

[24] J. Slipyj, *Nowy papież – Słowianin*, „Kultura" 1978, nr 12 (375), s. 27-28.

zmiany priorytetów w relacji Rzymu względem wschodnich wspólnot katolickich. Przede wszystkim z większą ulgą mógł spojrzeć w przyszłość swego Kościoła, gdyż papież-Słowianin doskonale znający sytuację grekokatolików nie pozostał obojętny na ich los. *Czy Papież nie ujrzy potrzeby podania pomocnej ręki uciemiężonym, nie ograniczając się do słów pociechy i zachęty do cierpliwości, jak to czynili jego poprzednicy*[25].

Slipyj bardzo liczył na to, że po wielu latach trudnych doświadczeń Kościoła greckokatolickiego ze strony Związku Sowieckiego i milczącej postawy Zachodu dojdzie wreszcie, jak to zostało określone, do uznania przez Rzym potrzeby zjednoczenia w jeden Kościół partykularny obrządku wschodniego. Dotychczas bowiem, działając w dużym rozproszeniu w diasporze, często zmuszany był do uległości wobec Kościoła rzymskokatolickiego i przyjmowania jego reguł, łącznie z podporządkowaniem hierarchii łacińskiej[26]. Dziś można stwierdzić, że oczekiwania metropolity względem papieża Jana Pawła II w dużym stopniu się spełniły. Od samego początku swego pontyfikatu starał się on przywrócić właściwe znaczenie Kościołowi greckokatolickiemu w strukturze Kościoła powszechnego. Już w roku 1979 papież zwrócił się do zwierzchnika grekokatolików, po uprzednim spotkaniu z nim i licznymi przedstawicielami hierarchii, z oficjalnym posłaniem i listem osobistym. Zarówno w jednym, jak i drugim piśmie Jan Paweł II z dużym uznaniem wyrażał się o Kościele greckokatolickim. Jednocześnie zapewniał o swojej głębokiej więzi z bogatym dziedzictwem wschodniego Kościoła tradycji kijowskiej zjednoczonego z Rzymem.

Mając na uwadze przypadający na rok 1988 jubileusz tysiąclecia chrześcijaństwa na Rusi, papież podkreślił, *mogę zrozumieć znaczenie, jakie rok 1988 ma dla wszystkich synów i córek Kościoła, który ma swoje korzenie w historii sąsiedzkiego narodu Ukraińców, zajmującego szczególne miejsce pośród rodziny słowiańskich narodów*[27]. Swoje bliskie relacje z katolicką częścią chrześcijaństwa ruskiego określił ponadto w następujący sposób: *Wiara chrześcijańska przyszła na Ruś Kijowską przez miasto Konstantynopol. Stąd bowiem ruszyli misjonarze katoliccy, którzy jako pierwsi przynieśli z sobą Ewangelię waszym ojcom, których jednocześnie oczyścili wodą zbawczego obmycia. To zaś dokonało się wtedy, kiedy Kościół w zachodniej i wschodniej części świata zachowywał swoją jedność, mimo że czerpał obficie z dwóch różnych tradycji i należał do dwóch różnych kultur ludzkich: wypływało też stąd wspaniałe bogactwo Kościoła powszechnego*[28].

---

[25] Tamże, s. 27.

[26] Tamże.

[27] *Błahowisnyk Błażenniszoho Mirosława-Iwana Kardynała Lubacziwśkoho. Pidhotowka do juwiłeju 1000-littija chreszczennija Rusi-Ukrajiny w papśkych dokumentach*, Roma – Warszawa – Kyjiw, Rik XXII, kn. 1-4, s. 35-36.

[28] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II, 1: *1979 (styczeń-czerwiec)*, Poznań 1990, s. 732.

Dla Slipyja zacytowane wyżej słowa skierowane do jego Kościoła były czymś więcej niż gestem przychylności papieża, lecz stanowiły oznakę prawdziwego otwarcia pasterza Kościoła powszechnego na umocnienie duchowej misji wspólnoty greckokatolickiej w świecie oraz zintegrowanego współdziałania w obrębie wszystkich Kościołów katolickich tradycji wschodniej. *Wszyscy, którzy są spadkobiercami tradycji ukraińskiej, mają do spełnienia ważną i ściśle określoną rolę w łonie Kościoła katolickiego*[29]. Ponadto Jan Paweł II osobiście apelował do różnych przedstawicieli organizacji społeczno-religijnych w świecie o stworzenie odpowiedniej atmosfery w celu przywrócenia wolności religijnej tym ludziom i narodom, którzy ją utracili z przyczyn czysto politycznych. Papież przypominał, że taka *konieczność wypływa z zasady wolności religijnej, która stanowi jedną ze szczególnych nauk samej Deklaracji Praw Człowieka*[30] *i która znajduje się w konstytucjach poszczególnych państwa. Na mocy, tej zasady* […] *wolno każdemu człowiekowi wierzącemu wyznawać własną wiarę i być uczestnikiem wspólnoty tego Kościoła, do którego należy. Zachowanie zaś tej zasady wolności religijnej wymaga, aby uznane były prawa życia i działania Kościoła, do którego należą poszczególni mieszkańcy jakiegoś państwa*[31]. Był to również dowód na to, że Jan Paweł II nigdy nie zaakceptował zakazu działalności Kościoła greckokatolickiego we własnym kraju, usilnie pragnie jego usprawiedliwionej reaktywacji. Ta, jak wiadomo, nastąpiła na początku lat dziewięćdziesiątych minionego stulecia.

2. Slipyj, szczególnie odkąd mógł działać na wolności, bardzo zabiegał o to, aby zaznaczyć charakter i obrzędowo-tradycyjną odmienność swego Kościoła. Podobnie jak wcześniej A. Szeptycki, miał świadomość, że w przeszłości zatracono pewne istotne elementy wyróżniające i zarazem określające tożsamość wschodnich katolików tradycji kijowskiej. Ponadto okres ostatnich 20 lat od delegalizacji greckokatolickich struktur eklezjalnych w kraju w żaden sposób nie sprzyjał przywróceniu pierwotnych wartości i zwyczajów tego Kościoła. Dlatego, będąc już w Rzymie, niejednokrotnie podejmował się pisania obszerniejszych traktatów na temat swego Kościoła, w których dowodził istotnej prawdy o bezpodstawnych próbach jego historycznego przyporządkowania Kościołowi łacińskiemu lub skazywania na nieubłagane ujednolicenie z prawosławiem rosyjskim. Według metropolity stanowi on całkowicie autonomiczny podmiot wspólnoty katolickiej (partykularnej), która istnieje i działa w bezpośredniej relacji do powszechnego struktury Kościoła Chrystusowego[32]. Natomiast zachowując własną specyfikę i jednocześnie inność, bynajmniej nie tworzy on przeszkody we współczesnym dążeniu do zbliżenia katolików i prawosławnych.

---

[29] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II, 2: *1979 (lipiec-grudzień)*, Poznań 1992, s. 265-266.
[30] Zob. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ, 10 grudnia 1948 r.
[31] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II, 1: *1979 (styczeń-czerwiec)*, Poznań 1990, s. 733-734.
[32] *Twory patrijarcha i kardynała Josyfa*, t. XIII, s. 49-50.

Zdaniem metropolity, w obecnym czasie powstaje jeszcze większa potrzeba podkreślenia i zaznaczenia tożsamości religijnej przez samych grekokatolików. Chodzi o to, aby ożywić pamięć o dziedzictwie duchowym swych przodków i prawdziwą tęsknotę społeczności wierzących ku niemu. Przecież cały rozwój historyczno-kulturowy w dawnym kraju ruskim dokonywał się zawsze dzięki bezpośredniemu czerpaniu z bogactwa spuścizny chrześcijańskiej. Tysiąclecie naszego chrztu – akcentował Slipyj – to jednocześnie jubileusz naszej ukraińskiej nauki. Jakkolwiek dziwnie to może zabrzmieć, ale owa rzeczywistość jest również faktem historycznym[33]. I co ważne, świadomość zespolenia wartości duchowych z życiem społeczno-kulturowym narodu wywierała przez wieki istotny wpływ na postawę wiernych Kościoła greckokatolickiego. Dziś ta świadomość ma prawo być niejako na nowo utwierdzana i upowszechniana w zmienionych okolicznościach działania tego Kościoła. Slipyj był przekonany, że autentyczne odrodzenie jego Kościoła po długim okresie izolacji jest możliwe tylko poprzez powrót do źródeł wiary i tradycji wschodniej.

Intencje Slipyja doskonale odczytywał również Jan Paweł II, zauważając przy tym, że katolicki obrządek bizantyjski ma szczególne zadanie do spełnienia w dziejach Kościoła powszechnego. Przede wszystkim wierność katolików tradycji kijowskiej duchowości bizantyjskiej, teologii i liturgii może oddziaływać niezwykle pozytywnie na ich integrację w ojczystym kraju i na emigracji oraz sprzyjać porozumieniu i zjednoczeniu wewnątrz całego chrześcijaństwa. Metropolita jednak zdawał sobie sprawę z tego, że nawet po uzyskaniu pełnej wolności działania Kościoła w kraju i oczywiście w dobie rozwiniętego ekumenizmu będzie on kontestowany przez prawosławie rosyjskie. Wcale się nie pomylił w tym względzie, o czym może świadczyć nieustępliwa postawa prawosławnych w trakcie obrad Międzynarodowej Komisji Mieszanej do spraw dialogu katolicko-prawosławnego[34] czy również ich ciągły sprzeciw wobec rozwoju struktur Kościoła greckokatolickiego na wschodniej Ukrainie.

Slipyj jednocześnie przewidział, że w nowej sytuacji Europy Wschodniej, która niechybnie nastąpi, zarówno prawosławni, jak i katolicy obrządku wschodniego będą potrzebowali dużo czasu, aby w sposób obiektywny ocenić przeszłość oraz wszystkie napięcia wyrosłe na gruncie rywalizacji społeczno-wyznaniowej w dawnej Rusi. Trzeba będzie także wypracować właściwą formułę braterskiego

---

[33] Tamże, t. IX, s. 324-325.

[34] W dniach 26-31 stycznia 1990 roku we Wiedniu obradowała specjalna podkomisja do spraw uniatyzmu, gdzie strona prawosławna wysunęła postulat zniesienia uniatyzmu i włączenia wschodnich katolików, zgodnie z ich wolą, albo do łacińskiego Kościoła rzymskokatolickiego, albo do Kościoła prawosławnego, na co strona katolicka oświadczyła, że Kościoły unickie mają własną długą historię i dlatego niezależnie od okoliczności ich powstania, nie można domagać się ich likwidacji przez wcielenie do innego Kościoła. Por. W. Hryniewicz, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993, s. 240-241.

współżycia otwartego na pełną komunię eklezjalną, zwłaszcza że obydwa Kościoły dziedziczą tę samą podstawę bizantyjskiej spuścizny duchowej. Jednym z najważniejszych wyzwań będzie pokonanie wzajemnych uprzedzeń i opanowanie żądzy odwetu za doznane krzywdy. Wszystko, co wydarzyło się w przeszłości między tymi dwiema wspólnotami jednego Kościoła Chrystusowego, powinno posłużyć dzisiaj ich autentycznemu spotkaniu w prawdzie i miłości.

*

Przedstawienie tutaj krótkiego zarysu dziejowej roli duchowego przywódcy Kościoła greckokatolickiego XX wieku Josyfa Slipyja ma na celu przede wszystkim oddanie mu należytego hołdu w 120. rocznicę jego urodzin, jest także próbą spojrzenia na tę postać w szerszym kontekście historyczno-eklezjalnym. Mimo ogromnych zasług dla wschodniego Kościoła katolickiego tradycji kijowskiej mało znana jest wciąż działalność Slipyja na rzecz rozwoju w ojczystym kraju i świecie oraz właściwego upodmiotowienia w rodzinie wschodnich wspólnot katolickich. Ponadto zwłaszcza w środowisku prawosławnym bywa on niekiedy postrzegany jako nieprzejednany czy wręcz fanatyczny obrońca katolickiej wizji powszechności Kościoła. W dużym stopniu kłóci się to dziś z zasadą otwartego działania ekumenicznego. Jest to jednak odosobnione stanowisko, które nie ma żadnej podstawy, o czym można się przekonać choćby podczas lektury tego artykułu.

SUMMARY

The presented here brief overview of the historical role of the spiritual leader of the Greek Catholic Church of the 20th century Josyf Slipyj is primarily aimed at paying him proper tribute on the 120th anniversary of his birth, but it is also an attempt to look at his person in a broader historical and ecclesial context. Despite his enormous contribution to a comprehensive development of the Eastern Catholic Church of the Kiev tradition and the empowerment of Eastern Catholic communities, the person of Slipyj is still insufficiently recognized both in his own country and in the world. In addition, especially in the Orthodox environment he sometimes happens to be seen as a staunch or even fanatical defender of the Catholic vision of the universality of the Church, which today is largely at odds with the principle of an open ecumenical activity. However, this is an isolated position, which has no grounds in the actual state of matters as can be concluded even from this article.

Key words

Josyf Slipyj, Andrey Sheptytsky, the Greek Catholic Church, Kiev tradition, Bohoslovia, the universal Church

Poznańskie Studia Teologiczne
Tom 26, 2012

KRZYSZTOF R. PROKOP
Gliwice

Glenndálocha (Glendalough) – stolica tytularna biskupa Mariana Przykuckiego, sufragana poznańskiego

Glenndálocha (Glendalough) – the Titular See of Bishop Marian Przykucki, the Suffragan Bishop of Poznań

W roku swych 85. urodzin oraz 35. rocznicy sakry biskupiej, zarazem w 10 lat po zakończeniu sprawowania urzędów i przejściu na emeryturę, drogę przez doczesność zakończył arcybiskup senior Marian Przykucki, niegdysiejszy wpierw biskup pomocniczy w archidiecezji poznańskiej (1974-1981), następnie ostatni w dziejach ordynariusz chełmiński (1981-1992), wreszcie pierwszy arcybiskup metropolita szczecińsko-kamieński (1992-1999). Przez większą część życia związany z Poznaniem, gdzie zdał maturę (1946), odbył formację seminaryjną (1947-1950) i przyjął święcenia kapłańskie (1950), później pracował duszpastersko jako wikariusz w parafii św. Mikołaja (1953-1954), przez dwie dekady był kapelanem kolejnych pasterzy Kościoła poznańskiego – arcybiskupów Walentego Dymka (1954-1956) i Antoniego Baraniaka (1957-1973) – na koniec biskupem pomocniczym u boku tego ostatniego oraz arcybiskupa Jerzego Stroby, wikariuszem generalnym (1975-1981) i prepozytem kapituły metropolitalnej (1973-1981), a w okresie wakatu od sierpnia 1977 roku do października 1978 roku wikariuszem kapitulnym i rządcą archidiecezji, na trwałe wpisał się on w dzieje lokalnego Kościoła. Jego dokonania na tym polu zapewne doczekają się prędzej czy później pióra monografisty, który ukaże je w pełniejszym świetle, zgromadziwszy rozproszone świadectwa do tematyki, wszakże nim ktoś zdobędzie się na opracowanie wyczerpującej biografii zmarłego w dniu 16 października 2009 roku hierarchy[1], wpierw można spodziewać się publikacji rozmaitych wspomnień

[1] Notabene jego zgon przypadł w kolejną rocznicę wyboru na Stolicę Piotrową Jana Pawła II, w którym to dniu M. Przykucki współprzewodniczył w roku 1978 uroczystościom pogrzebowym w archikatedrze poznańskiej kardynała Bolesława Filipiaka (zob.: K.R. Prokop, *Polscy kardynałowie*, Kraków 2001, s. 322).

pośmiertnych tudzież tekstów ukazujących wybrane aspekty posługi należącego przez tak długi czas do grona episkopatu kapłana[2].

W obecnym artykule przedstawione zostaną w zarysie dzieje biskupstwa tytularnego, nadanego temu pasterzowi Kościoła u progu jego obecności w gronie następców apostołów (tytulariuszem Glenndálocha, o tej bowiem stolicy mowa, Marian Przykucki był przez cały okres posługi w archidiecezji poznańskiej w charakterze biskupa pomocniczego – do momentu nominacji na ordynariusza chełmińskiego). Podejmowany tu wątek może czytelnikom zdać się cokolwiek „egzotyczny", jako że chodzi o biskupstwo istniejące niegdyś – w wiekach średnich – w odległej Irlandii, którego losy w zasadzie nie mają nic wspólnego z dziejami Kościoła w Polsce, poza właśnie tym faktem, że w czasach współczesnych tytuł owej stolicy został nadany reprezentantowi polskiego episkopatu[3]. W odnośnym kontekście należy jednak zwrócić uwagę, że jakkolwiek w rodzimej historiografii kościelnej dotychczas rzeczywiście niewiele uwagi poświęcano problematyce biskupstw tytularnych, nadawanych w ciągu stuleci hierarchom ustanawianym do posługi w polskich diecezjach, to jednak w obcojęzycznym piśmiennictwie jest to tematyka mająca wcale obfitą literaturę przedmiotu. Skądinąd kwestię tę podjął już przed wiekiem – niejako na marginesie zasadniczych dociekań – ks. Paweł Czaplewski w pracy *Tytularny episkopat w Polsce średniowiecznej*[4], co po dziesięcioleciach zyskało rozwinięcie w jednej z książkowych

---

[2] Do biografii M. Przykuckiego – m.in.: Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, „Życie Katolickie" 2 (1983), nr 5-6, s. 208; W. Kasyna, *Marian Przykucki, ostatni biskup chełmiński 1981-1992*, „Studia Pelplińskie" 23 (1992), s. 33-243; K.R. Prokop, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej. Leksykon biograficzny*, Kraków 1998, s. 116-117; tenże, *Biskupi zachodniopomorscy (X-XX w.)*, Koszalin 2003, s. 295-300; A. Wańka, *Przykucki Marian abp, ur. 27 I 1924 w Skokach k. Wągrowca, zm. 16 X 2009 w Szczecinie*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XVI, Lublin 2012, kol. 763. Także: *Kto jest kim w Kościele? Osoby sprawujące kluczowe funkcje w Kościele katolickim w Polsce. Stan na dzień 1 stycznia 1996 r.*, oprac. G. Polak, Warszawa 1996, s. 299-300; *Kto jest kim w Kościele. Ekumeniczne „who is who" chrześcijaństwa w Polsce. Stan na dzień 15 lutego 1999 r.*, oprac. G. Polak, Warszawa 1999, s. 299; *Encyklopedia Szczecina*, t. II, Szczecin 2000, s. 224 (R. Kamiński); t. [IV] – *Suplement 2*, Szczecin 2007, s. 244 (R. Włodkowski); t. [V] – *Suplement 3*, Szczecin 2010, s. 158 (T. Jasiunas); *Leksykon Kościoła katolickiego w Polsce (stan na 2 sierpnia 2003 r.)*, Warszawa 2003, s. 99; M. Przykucki, *Beati pacifici. Homilie, listy, wspomnienia pierwszego metropolity szczecińsko-kamieńskiego*, Szczecin 2006[2] (tamże zwł. *Biogram* na s. 13-15); *Konferencja Episkopatu Polski. Informator 2009*, Tarnów 2009, s. 73.

[3] Zob. zwłaszcza: F. Grannell, *Glendalough*, [w:] *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. XXI, Paris 1986, kol. 187-190 (gdzie wskazana wcześniejsza literatura przedmiotu oraz edycje źródłowe do dziejów tytułowego biskupstwa). Także: U. Mattejit, *Glendalough*, [w:] *Lexikon des Mittelalters*, t. IV, Münster – Zürich 1989, kol. 1495-1496; M. Wójcik, *Gleann da Locha, Glendalough*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. V, Lublin 1989, kol. 1105-1106; *The Encyclopedia of Ireland*, ed. B. Lalor, New Haven – London 2003, s. 443-444 (C. Gallagher, P. Harbison); D. Rees, *Glendalough*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IV, Freiburg – Basel – Wien 2009[3], kol. 746.

[4] P. Czaplewski, *Tytularny episkopat w Polsce średniowiecznej*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego" 40 (1913) [druk 1914], s. 91-161; 43 (1916) [druk 1915], s. 67-163 [osobne odbicie: Poznań 1915].

publikacji autora obecnego przyczynku[5]. Natomiast dla czasów nowożytnych oraz najnowszych bodaj nikt w polskiej historiografii nie pokusił się o próbę całościowego spojrzenia na ową problematykę, która na to zasługuje; przypatrując się bowiem gronu episkopatu tytularnego z doby staropolskiej, nietrudno dostrzec np. występującą praktykę długotrwałego „złączenia" tytułów niektórych stolic biskupich *in partibus infidelium* z konkretnymi sufraganiami (Gniezno – Theodosia, Kraków – Laodicea, Lwów – Nicopolis, Płock – Lacedaemon, Poznań – Aenos, Wilno – Methone, Włocławek – Maraga *vel* Margarita), podobnie jak i mianowania kolejno kilku pod rząd biskupów z danego kraju, jakkolwiek z różnych diecezji, z nadaniem tej samej stolicy tytularnej[6].

W obcych historiografiach – jak nadmieniono – stwierdzić można obecność publikacji podejmujących tego rodzaju zagadnienie czy to w postaci monograficznej[7], czy przynajmniej w formie zestawień chronologicznych, wzbogaconych o biogramy poszczególnych tytulariuszy[8]. Na gruncie rodzimym piszący te słowa ogłosił kilka artykułów i przyczynków z owego zakresu, które winny ułatwić w przyszłości opracowanie słownika historyczno-geograficznego stolic tytularnych, nadawanych w ciągu wieków polskim biskupom[9]. W ten nurt wpisuje się również obecne opracowanie, stanowiące kolejny krok na drodze, o której celu

---

[5] K.R. Prokop, *Biskupi pomocniczy w diecezjach polskich w dobie przedtrydenckiej (2. poł. XIII-1. poł. XVI w.)*, Kraków 2002, s. 170-180.

[6] Zob. zwł.: K.R. Prokop, *„Polonica" w katalogu obsady biskupstw tytularnych XVII-XIX w. z Archivio Segreto Vaticano (ASV)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 93 (2010), s. 175-209.

[7] Np.: C.R. Fort, *Tratado de los obispos españoles titulares de iglesias in partibus infidelium o auxiliares en las de España*, wyd. V. de la Fuente (*España Sagrada*, t. LI), Madrid 1879. Ostatnio też: *Le diocesi d'Italia*, red. L. Mezzadri, M. Tagliagerri, E. Guerriero, t. I-III, Cinisello Balsamo (Milano) 2007-2008, gdzie – obok biskupstw rezydencjalnych – uwzględnione zostały, wyróżnione tak samo osobnymi hasłami, dzisiejsze stolice tytularne z obszaru całego Półwyspu Apenińskiego.

[8] Np.: J. Darragh, *The Catholic Hierarchy of Scotland. A Biographical List, 1653-1985*, Glasgow 1986, s. 103-108 (*Appendix: Titular Sees in Scotland*), gdzie notabene natrafiamy na pojedyncze *polonicum*, jako że od roku 1974 biskupem tytularnym szkockiej diecezji Abernethy *vel* Abernethia jest aktualnie emerytowany biskup pomocniczy z Tarnowa Władysław Bobowski (tamże, s. 104). Por.: J. Dowden, *The Bishops of Scotland, being Notes on the Lives of all the Bishops, under each of the Sees, prior to the Reformation*, ed. by J. Maitland Thomson, Glasgow 1912.

[9] K.R. Prokop, *Stolice tytularne biskupów pomocniczych diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej*, „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne" 21 (1993), nr 10-12, s. 72-83; tenże, *Alba Maritima – Biograd na moru. Stolica tytularna biskupa Ignacego Jeża w latach 1960-1972*, „Przegląd Kalwaryjski" 5 (1998), s. 140-176; tenże, *San Leone – stolica tytularna biskupa Stanisława Dziwisza*, „Analecta Cracoviensia" 30-31 (1998-1999), s. 543-559; tenże, *Beatia – Biatia – Vivatia – Baeza. Stolica tytularna biskupa Albina Małysiaka*, [w:] *Z radością głoszę Ewangelię. 85 lat życia Księdza Biskupa Albina Małysiaka. Księga pamiątkowa*, red. K.R. Prokop, Kraków 2003, s. 517-524; tenże, *Aquae Albae in Byzacena – stolica tytularna biskupa Piotra Krupy (poczet tytulariuszy)*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej" 18 (2009), z. 4, s. 315-326; tenże, *Beatia (Vivatia) – Baeza. Stolica tytularna biskupa Wiesława Śmigla*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej" 21 (2012), z. 4, s. 200-207.

mowa wyżej; z niego wynika też uzasadnienie specyfiki podejścia do tematu, które może wzbudzić czyjeś obiekcje, wiodąc nawet ku krytyce. Nie chodzi bowiem o wyczerpujące przedstawienie dziejów danej stolicy biskupiej, jako że nie wydaje się, iż szczegółowe zagłębianie się w historię każdej spośród owych dziś już nieistniejących diecezji może prowadzić ku czemukolwiek odkrywczemu przy rozpatrywaniu problematyki biskupstw tytularnych. Tego rodzaju podejście okazać się może nieodzowne co najwyżej w przypadku udzielenia odpowiedzi na pierwszorzędnej wagi (w każdym z przypadków) pytanie, dlaczego i w jakich okolicznościach dane biskupstwo przestało istnieć i stanowić żywą cząstkę Kościoła powszechnego. Jak pokazują konkretne przykłady, powody ku temu bywały różne i stąd rzecz wymaga każdorazowo wyartykułowania. Poza tym w zupełności wystarcza ogólne spojrzenie na dzieje diecezji ze wskazaniem na czas jej powstania, lokalizację geograficzną, miejsce w obrębie struktur ponaddiecezjalnych (prowincji kościelnej), najważniejsze momenty w jej historii, wreszcie podanie listy biskupów (na ile jest znana).

Drugą część prezentacji winny stanowić „losy" danego biskupstwa już jako stolicy tytularnej, co w praktyce sprowadza się do przedstawienia sylwetek kolejnych biskupów, dzierżących ów tytuł. I znów w tym kontekście należy zaznaczyć, że w żadnym razie nie chodzi o wyczerpujące ich biografie, z podaniem jak najpokaźniejszej liczby szczegółów z *curriculum vitae*, a jedynie o pewien zasób najważniejszych faktów, wyznaczających istotne momenty w konkretnym życiorysie (przede wszystkim co się tyczy posługi w Kościele) – ze szczególnym akcentem właśnie na okres piastowania godności biskupa tytularnego (ramy czasowe, pełnione w tym czasie funkcje kościelne, obszary aktywności, itp.), przy czym dla ogólnego obrazu doniosłe znaczenie mają także narodowość (dla zaobserwowania, czy kolejnymi tytulariuszami zostawali duchowni tej samej nacji) tudzież charakter powierzonej misji (biskup pomocniczy, koadiutor ordynariusza, dyplomata w służbie Stolicy Świętej, osoba piastująca eksponowane funkcje w Kurii Rzymskiej).

Przypatrując się problematyce obsady biskupstw tytularnych, dotykamy też poniekąd zagadnienia sukcesji apostolskiej, w odniesieniu do której nie należy zapominać, że ma ona wielopłaszczyznowy wymiar. Obok bowiem sukcesji święceń biskupich w przywołanym pojęciu zawiera się również sukcesja urzędu, a więc następowanie kolejno po sobie hierarchów zasiadających na danej stolicy[10],

---

[10] Zob. definicje sukcesji apostolskiej [w:] *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1994[3], s. 354 (T. Gogolewski); G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych*, Kraków 2002, s. 322; *Encyklopedia Kościoła*, t. II, oprac. L.F. Cross, E.A. Livingstone, Warszawa 2004, s. 872; H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005, s. 352-353; *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin – Kraków 2002 s. 1141-1147 (J. Morawa). Ponadto: R. Trevijano, *Successione apostolica*, [w:] *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. II, Casale Monferrato 1983, kol. 3328-3331; C. Markschies, J. Wohlmuth, K.C. Felmy, A. von Campenhausen,

istotna w przypadku każdego spośród biskupstw rezydencjalnych, w odniesieniu do diecezji tytularnych jest ona do pewnego stopnia względna, nie istnieje bowiem wymóg (ani konieczność), aby stolice te były stale obsadzone. *Per analogiam* i w tym przypadku można jednak mówić o owym wymiarze sukcesji apostolskiej, który w perspektywie dziejowej bynajmniej nie jest lekceważony, o czym świadczy uwzględnianie na równi biskupstw rezydencjalnych oraz tytularnych (właśnie w aspekcie ich obsady) w tego rodzaju fundamentalnej edycji, jak *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi* czy również w urzędowym roczniku watykańskim *Annuario Pontificio*.

Jeśli obok powyższego wziąć pod uwagę, że bodaj każdy spośród członków episkopatu tytularnego przejawia – w większym lub mniejszym stopniu – zainteresowanie dziejami diecezji, której tytuł został mu powierzony przez Stolicę Świętą, w tym zwłaszcza szeregiem poprzedników, dążąc do posiadania w owym względzie pewnej wiedzy (o czym piszący obecne słowa miał sposobność po wielokroć się przekonywać), wydaje się, że na łamach ukazujących się krajowych czasopism teologiczno-historycznych nie powinno braknąć miejsca na opracowania również z tego zakresu. Uwadze czytelników „Poznańskich Studiów Teologicznych" przedkładamy zatem szkic poświęcony ukazanym pokrótce losom biskupstwa Glenndálocha oraz postaciom hierarchów, którym tytuł tej diecezji został w minionych dekadach nadany, przypisując owo opracowanie pamięci arcybiskupa Mariana Przykuckiego, tytulariuszem Glenndálochy będącego w latach 1973-1981.

* * *

Glenndálocha, właściwie Glenn–da–Locha (Glendalough, Glinne–da–Loch, Glydelagh), to malowniczo położona miejscowość w południowo-wschodniej Irlandii, w hrabstwie Wicklow (około 40 kilometrów na południe od stołecznego Dublinu), w pobliżu będącego ośrodkiem prowincji miasta Leinster[11]. Jej nazwa pochodzi od gaelickiego *gleann dà loch*, tj. 'dolina dwóch jezior' (Valley ot the Two Lakes, The Glen of the Two Lakes), i nawiązuje do zasadniczych cech topografii terenu[12]. Jak o tym stanowiącym dziś jedną z „atrakcji turystycznych"

P. Neuner, *Apostolic Succession*, [w:] *Religion. Past and Present. Encyclopedia of Theology and Religion*, t. I, Leiden – Boston 2007, s. 335-339; R. Trevijano, *Successione apostolica*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. III, Genova – Milano 2008[2], kol. 5157-5160; W. Beinert, H. Schütte, *Successio apostolica*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IX, Freiburg – Basel – Wien 2009[3], kol. 1080-1084; P. Goyret, *Successione apostolica*, [w:] *Dizionario di ecclesiologia*, red. G. Calabrese, P. Goyret, O.F. Pizzy, Roma 2010, s. 1408-1425.

[11] M.in.: *Illustrated Guide to Ireland*, London – New York – Sydney – Montreal – Cape Town 1992, s. 163, 192-194, 236-237; *Ireland. Guide*, Dublin 1993, s. 51, 107-109, 298; *Irlandia*, oprac. B. Szerelmy i in., Bielsko-Biała [2007], s. 144-145, 342-345; *Irlandia. Przewodnik ilustrowany*, Warszawa 2007, s. 164-165.

[12] Por.: E. Ekwall, *The Concise Oxford Dictionary of English Place-Names*, Oxford 1989 [reprint], s. 198. Nadto: C. Egger, *Lexicon nominum locorum*, Città del Vaticano 1977, s. 130.

Zielonej Wyspy miejscu (współcześnie jest to teren parku krajobrazowego Glendalough Forest) pisał w poświęconym mu eseju znający ów zakątek z autopsji tłumacz współczesnej literatury irlandzkiej Wojciech Falarski[13], przybywający tam pielgrzym czy turysta znajduje się *w samym sercu gór Wicklow [...]. Od północy ciągnie się grań wzgórz Camaderry, od południa dolinę opasują zalesione zbocza gór Luguduff i Derrybawn. […] Na dnie doliny spoczywają dwa jeziora, Górne i Dolne, które łączy płynąca leniwie rzeczka Gleneala, wpadająca od zachodu do Jeziora Górnego. Strumień wypływający z Jeziora Dolnego zlewa się jeszcze z potokiem Glandasan, wijącym się między wzgórzami Camaderry. Właśnie w tym miejscu, w szóstym stuleciu, powstał klasztor, który w dość krótkim czasie rozrósł się w olbrzymią osadę klasztorną, mającą przez kilka następnych stuleci pełnić rolę prężnego ośrodka nauczania, życia religijnego i kulturalnego, przyciągając swoją sławą, a także świętością swego założyciela św. Kevina (Coemgen) pielgrzymów z całej Europy*[14].

Wspomniany tu irlandzki święty, zmarły w roku 618, wywodzący się z klanu władającego wschodnią częścią Leinsteru, uważany jest za twórcę i założyciela osady monastycznej w Dolinie Dwóch Jezior, początkowo nazywanej Pustelnią Kevina (*Dísert Choemgín*), gdzie skupił wokół siebie wspólnotę oddających się surowej ascezie mnichów. Pierwotnie wiedli oni życie pokutnicze w nieistniejącej już dziś miejscowości o nazwie Cluainduach, ostatecznie jednak o ich przeniesieniu się do Glenndálochy miał przesądzić fakt, że *jej właściciel, niejaki Dimma, ofiarował [im] ją w darze, chcąc mieć za sąsiadów świątobliwych braci, jednakowoż stawiając przezornie jeden warunek, by administratorem (erenach) tego terenu był zawsze któryś z mnichów należący do jego rodziny* (W. Falarski)[15].

Jak konstatuje cytowany autor, w średniowiecznej Irlandii *budowę klasztornej osady rozpoczynano od wzniesienia ogrodzenia, rodzaju wału (vallum), którego kolistemu kształtowi przypisywano symbolikę kosmosu. Ogrodzenie wyznaczało równocześnie obszar sacrum. Prawdopodobnie w przypadku Glendalough, szczególnie w późniejszym okresie, linia ogrodzenia miała kształt nieregularny, co podyktowane było ukształtowaniem terenu oraz jego znaczną powierzchnią.*

---

[13] W. Falarski, *Glendalough – Dolina Dwóch Jezior*, „W Drodze" 1999, nr 7, s. 60-68 [tekst ten, w zmienionej wersji, zamieszczony został również w książkowym zbiorze: W. Falarski, *Podróże po Irlandii monastycznej*, Poznań 2006, s. 13-37; tamże, s. 224-227 *Literatura przedmiotowa*].

[14] W. Falarski, *Glendalough*, s. 60. Zob. grafiki i fotografie ukazujące wygląd Doliny Dwóch Jezior – m.in.: *Illustrated Guide to Ireland*, s. 237; *Historia Irlandii*, red. T.W. Moody, F.X. Martin, Poznań 1998, s. 97; I. Meyer-Sickendiek, *Gottes gelehrte Vaganten. Die Iren im frühen Europa*, Düsseldorf 2000, s. 124; *The Oxford Illustrated History of Ireland*, ed. R.F. Foster, Oxford 2000, s. 198-199; R. Killeen, *Historical Atlas of Dublin*, Dublin 2009, s. 167.

[15] W. Falarski, *Glendalough*, s. 62.

Niektóre wspólnoty obywały się [zresztą] bez grodziska, zaś świętą przestrzeń wyznaczały określone znaki – na przykład rzeźbione w kamieniu krzyże. Krzyże stawiano także u wejścia do monastyru. W tej świętej przestrzeni istniał jeszcze obszar wydzielony – sanctum sanctorum, gdzie nie mieli wstępu świeccy oraz kobiety (rodzaj klauzury). W tym najświętszym dla wspólnoty miejscu spoczywały relikwie należące do patrona lub ciało założyciela. […] Nie wiemy, czy i gdzie w klasztorze Kevina złożono takie relikwie. W centralnym miejscu klasztoru znajdował się kościół, określany mianem oratorium, jak również dairtech, co w języku irlandzkim znaczy „dębowy dom", jako że do jego budowy używano zazwyczaj drewna dębowego. Znajdował się tam także refektarz wraz kuchnią (praindtech) oraz dom gościnny (technoiged), a w zależności od zamożności i wielkości klasztoru – stodoły, spichlerze, stajnie, obory. Kamienna wieża, która pełniła funkcję dzwonnicy i baszty obronnej, tak charakterystyczna dla irlandzkiego krajobrazu, pojawiła się dopiero na przełomie IX i X stulecia. Mnisi mieszkali w krytych strzechą chatach w kształcie pszczelich uli, zwanych celami. Chatę zamieszkiwało zwykle dwóch lub trzech mnichów. Przywilejem opata było posiadanie osobnej celi, położonej w pewnej odległości od pozostałych. Osobne cele służyły też jako warsztaty rzemieślnicze oraz skryptoria[16].

Wiele wskazuje na to, że pierwsze zabudowania klasztorne [w Glendalough] wzniesiono nieopodal Jeziora Dolnego, u zbiegu strumieni Gleneala i Glendasan. Z upływem czasu klasztor stopniowo się rozbudowywał i rozrastał, obejmując coraz to większą połać doliny. O jego wielkości może świadczyć choćby fakt, iż wzniesiono tutaj aż siedem kościołów. Największym spośród nich, położonym w centrum osady, jest katedra, określana też często w kronikach jako opactwo. Pierwotny, drewniany budynek spłonął w roku 832, a po kolejnym pożarze w parę lat później wzniesiono na jego miejscu budynek z kamienia, co – niestety – nie uchroniło go przed zniszczeniami, jakie niosą pożary i grabieże. Ogień i łupieżcze napady nie oszczędzały zresztą całego klasztoru. W roku 770 miał miejsce pierwszy duży pożar – nie wiemy jednak, co było jego przyczyną. W ciągu kolejnych czterech stuleci podobnych przypadków odnotowano aż dwadzieścia, z czego sprawcami przynajmniej dziewięciu byli Wikingowie. […] Tuż nad rzeką Gleneala usytuowany jest najlepiej zachowany z klasztornych zabudowań kościół św. Kevina, [przy czym] do pochodzącego najprawdopodobniej z XI wieku budynku kościoła dobudowano później zakrystię i prezbiterium, po którym widoczne są już tylko fundamenty. […] W miejscu, gdzie stała cela świętego, mnisi wznieśli mały kościółek, nazwany Teampull na Skellig, co znaczy „kościół na skale". Dziś znajdują się tu jedynie szczątki budowli pochodzącej z XII wieku, [skąd] już tylko kilka kroków do […] groty usytuowanej na wysokości sześciu metrów nad taflą jeziora, wyżłobionej w skale na głębokość dwóch metrów, gdzie święty często

---

[16] Por. rekonstrukcję wyglądu wczesnoirlandzkiego klasztoru, [w:] *Historia Irlandii*, s. 74 (il. 25).

przebywał. [...] Niestety, nie zachowały się żadne annały klasztorne. Zapewne spłonęły wraz z wieloma kopiowanymi i spisywanymi tutaj księgami, z których część mogła też zostać zagrabiona, by bezpowrotnie zaginąć lub ulec zniszczeniu. O klasztorze Glendalough dowiadujemy się więc głównie z licznych, acz bardzo lakonicznych wzmianek zamieszczanych w kronikach. Są to na ogół daty śmierci kolejnych opatów oraz wydarzeń, takich jak choćby wspomniane pożary czy napady grabieżcze. [...] Spośród licznych, jak należy przypuszczać, manuskryptów powstałych w Glendalough zachował się jedynie Mszał Drummonda oraz kilka stronic podręcznika do łaciny[17].

Jakkolwiek w przytoczonym powyżej, obszerniejszym cytacie autora opisującego z autopsji interesujące nas miejsce pojawia się wzmianka o katedrze (dopowiedzmy, że nosiła ona wezwanie św. św. Apostołów Piotra i Pawła – takie samo zatem, jak poznańska archikatedra)[18], w sposób naturalny kierująca uwagę ku dziejom tytułowego biskupstwa Glenndálocha, to jednak o diecezji i jej pasterzach w interesującym eseju W. Falarskiego mowy w ogóle nie ma, jak gdyby chodziło o rzeczywistość pozostającą niejako „w cieniu" rozwijającego się w Dolnie Dwóch Jezior ośrodka monastycznego. W rzeczy samej tak właśnie sprawy się przedstawiały, albowiem aż do momentu przełomowego dla dziejów Kościoła na Zielonej Wyspie synodu w Kells z marca 1152 roku (poprzedzonego nie mniej istotnym w owej perspektywie synodem w Ráith Bresail z roku 1111)[19] jego organizacja terytorialna – odmiennie, aniżeli na kontynencie – oparta była właśnie na rozbudowanych strukturach monastycznych, w ścisłym powiązaniu z którymi funkcjonowała pewna liczba (w ciągu wieków zmieniająca się) stolic biskupich[20]. Zajmujący je duchowni, sami reprezentujący kler zakonny, byli zatem przede wszystkim szafarzami związanych z urzędem pasterskim sakramentów, udzielającymi się zwłaszcza w sferze liturgii, nie zaś sprawującymi jurysdykcję, ta bowiem należała do opatów. Niejednokrotnie wszakże zdarzało się w opisywanych realiach, że opat i biskup był jedną i tą samą osobą, jak właśnie

---

[17] W. Falarski, *Glendalough*, s. 63-64 oraz 65-67. Zob. także hasło: *Book of Glendalough*, [w:] *The Encyclopedia of Ireland*, s. 444 (P.Ó. Riain).

[18] Por. analogicznej wymowy, co w tekście W. Falarskiego, uwaga na temat tego zabytku [w:] *Ireland Guide*, s. 108-109 (*the largest of the ruins at Glendalough is the Cathedral*). Także: A. Gwynn, R.N. Hadcock, *Medieval Religious Houses. Ireland*, Bristol 1970, s. 58 (*Glendalough – Cathedral*).

[19] *Historia Irlandii*, s. 119: *W roku 1111 synod narodowy w Ráith Bresail w pobliżu Cashel [...] podzielił Irlandię na 24 biskupstwa, zastępując starą organizację monastyczną. Musiało jednak minąć czterdzieści lat, nim reorganizacja została uwieńczona sukcesem* (B. Ó Cuíu). Także: S. Grzybowski, *Historia Irlandii*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1998[2], s. 75.

[20] M.in.: S. Grzybowski, *Historia Irlandii*, s. 69-76; *Historia Irlandii*, s. 69nn, 119nn; J. O'Beirne Ranelagh, *Historia Irlandii*, Warszawa – Gdańsk 2003, s. 35nn; *Encyclopedia of Irish History and Culture*, ed. J.S. Donnelly, t. I-II, Detroit 2004 (zwł. t. I, s. 448-450 – hasło *Monasticism in the Early Middle Ages*). Nadto: M. Archdall, *Monasticon Hibernicum*, t. I-II, Dublin 1879, passim.

miało to – zdaje się – miejsce u początku dziejów Glenndálochy, gdzie poczet zarówno zwierzchników miejscowej wspólnoty monastycznej, jak i pasterzy tamtejszej stolicy biskupiej, otwiera wspomniany już św. Kewin (Kevin), zmarły w roku 618 (podawana bywa także data roczna 622)[21]. W owej perspektywie tym łatwiej zrozumieć przypadek XI-wiecznego biskupa Doliny Dwóch Jezior imieniem Gilla na Naomh, który w pewnym momencie opuścił bezpowrotnie to malownicze ustronie, aby podjąć działalność misjonarską na kontynencie, która zawiodła go do krajów Rzeszy, gdzie zmarł w roku 1085 jako opat benedyktyńskiego klasztoru w Würzburgu[22].

O czym dopiero co nadmieniono, pierwszym hierarchą w poczcie zarówno biskupów (czego wszakże trudno nie opatrzyć znakiem zapytania), jak i opatów Glenndálochy, jest założyciel tego ośrodka monastycznego[23] – św. Coemgen (Choemgín, Coamgín, Coemgen, Caoimhín), czyli Kewin (Kevin), syn Coemloga (Koemlog), należący do najpopularniejszych świętych irlandzkich doby średniowiecza (wspomnienie liturgiczne 3 czerwca)[24]. O jego roli, jako organizatora wspólnot klasztornych, mowa była powyżej, natomiast trudno cokolwiek powiedzieć o nim jako o biskupie[25]. To samo dotyczy zdecydowanej większości spośród jego bliższych oraz dalszych następców na owej stolicy z wieków VII-XII, których imiona z różnych powodów są znane. Dla VII stulecia byli to: Mo Líb-

---

[21] Zestawienia chronologiczne znanych ze źródeł biskupów oraz opatów Glenndálochy zainteresowany czytelnik znajdzie [w:] F. Grannell, *Glendalough*, kol. 189. Co znamienne (i zarazem korespondujące z opisywanymi wyżej realiami) na pierwszym miejscu zamieszczono tam *Liste des abbés*, a dopiero w drugiej kolejności *Liste des évêques*. Z kolei M. Wójcik zauważa, że św. Kewin wyłącznie *uchodzi za pierwszego biskupa Glenndálochy* (tego rodzaju wątpliwość nie dotyczy jego miejsca w poczcie tamtejszych opatów) i nie ma pewności, że faktycznie miał sakrę biskupią (M. Wójcik, *Gleann da Locha*, kol. 1105). Por. wykaz biskupów Glenndálochy [w:] P.B. Gams, *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae quotquot innotuerunt a beato Petro Apostolo*, Ratisbonae 1873, s. 218 nr 123 (Dublin/Glendalough).

[22] F. Grannell, *Glendalough*, kol. 188; U. Mattejit, *Glendalough*, kol. 1496; D. Rees, *Glendalough*, kol. 746. Opisany przypadek nie był bynajmniej czymś odosobnionym, lecz wskazać można więcej przykładów podobnych losów obdarzonych godnością biskupią misjonarzy z Zielonej Wyspy, przybywających na kontynent. – J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Poznań 2008², passim. Także: S. Grzybowski, *Historia Irlandii*, s. 63 (mapa).

[23] A. Gwynn, R.N. Hadcock, *Medieval Religious Houses*, s. 176-177 (*St. Kevin's Monastery*); F. Grannell, *Glendalough*, kol. 187-188; U. Mattejit, *Glendalough*, kol. 1495 § [1] (*Kloster*); *Historia Irlandii*, s. 71, 84.

[24] H. Fros, F. Sowa, *Księga imion i świętych*, t. III, Kraków 1998, kol. 475-476; *The Encyclopedia of Ireland*, s. 586 (A. Mac Shamhráin); J. Marecki, L. Rotter, *Jak czytać wizerunki świętych. Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*, Kraków 2009, s. 369-370; P. Ó Riain, *Kevin (Cóemgein, „Schöngeborner") hl.*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. V, Freiburg – Basel – Wien 2009³, kol. 1421. Por.: *Martyrologium rzymskie oraz elogia świętych i błogosławionych z niektórych martyrologiów zakonnych*, Kraków [1967], s. 162-163; P. Hanks, F. Hodges, *A Dictionary of First Names*, Oxford 1990, s. 192.

[25] Zob. wyżej uwagę w przyp. 21.

ba, Aempadán oraz zmarły w roku 678 Dairchell Mac Curetai. Z wieku VIII wiadomo tylko o biskupie Sellánie, gdy z kolei następne stulecie reprezentują w tytułowym poczcie dwaj biskupi i zarazem miejscowi opaci: Etirscél Ua Ceallaigh († 814) oraz Dungal Mac Baethín († 899). Równocześnie biskupem i opatem Glenndálochy był również Cormac Ua Fithbran († 925), po którym na biskupstwie nastąpił Nuadu († 928), lecz dla kolejnych stu kilkudziesięciu lat nie znamy imienia ani jednego hierarchy z pocztu pasterzy interesującej nas diecezji – aż do czasów zmarłego w roku 1085 Gilli na Naomha, o którym była mowa wcześniej z racji jego przeniesienia się na kontynent i śmierci we wskazanym roku, gdy był opatem klasztoru benedyktynów w bawarskim Würzburgu (fakt ten unaocznia cokolwiek odmienne, aniżeli w dzisiejszych realiach, postrzeganie charakteru urzędu biskupiego we wczesnym średniowieczu). Ówże rok 1085, podobnie zresztą jak i poprzedni (tj. 1084), zapisał się w dziejach Glenndálochy jednym z wielkich pożarów tamtejszego kompleksu monastycznego (o nich w przytoczonym uprzednio tekście wspominał W. Falarski), który wcześniej jeszcze niszczycielskiej mocy tego żywiołu doświadczył w latach 775, 817, 833, 886, 982, 1017, 1020 oraz 1061[26].

Przełom stuleci XI i XII to w dziejach tytułowego biskupstwa pontyfikat Cormaca Ua Maila († 1101), po którym – nie wiemy, czy bezpośrednio – nastąpił Aedh Ua Modáin († 1126). W połowie tego stulecia powtórnie pojawia się w interesującym nas poczcie imię Gilla na Naomh, jako że tak samo, jak będący u schyłku życia benedyktyńskim opatem w Würzburgu hierarcha, zwał się zmarły w roku 1157 daleki jego następca na stolicy biskupiej Doliny Dwóch Jezior, za którego czasów miał miejsce wspomniany wyżej synod w Kells (1152)[27]. Wtedy to również, około roku 1154, w panoramie Glenndálochy pojawił się nowo ufundowany przeorat kanoników regularnych św. Augustyna, noszący wezwanie Najświętszego Zbawiciela (Salwatora). Powstały z fundacji ówczesnego opata Doliny Dwóch Jezior, o którego osobie w kolejnym z akapitów, krótko przed rokiem 1163 został powierzony znanej również z dziejów ówczesnych ziem polskich kongregacji arrowezyjskiej, a w pół wieku później podporządkowany organizacyjnie przeoratowi pw. Wszystkich Świętych w metropolitalnym Dublinie – w czasie, kiedy biskupstwo Glenndálochy utraciło już status odrębnego Kościoła partykularnego (o czym dalej)[28]. W drugiej połowie XII wieku kolejny-

[26] F. Grannell, *Glendalough*, kol. 187.

[27] D. Ó Cróinín, *Synode von Kells (1152)*, [w:] *Lexikon des Mittelalters*, t. V, Münster – Zürich 1991, kol. 1099; S. Grzybowski, *Historia Irlandii*, s. 76; *Historia Irlandii*, s. 121, 419; J. O'Beirne Ranelagh, *Historia Irlandii*, s. 43. Nadto: W. Falarski, *Podróże po Irlandii monastycznej*, s. 10 (*Epoka monastyczna w Kościele irlandzkim zamknęła się definitywnie w połowie XII w., kiedy to podczas synodu w Kells ostatecznie dokonano reformy organizacyjnej Kościoła. Irlandia została podzielona na 36 biskupstw i 4 arcybiskupstwa z siedzibami w Armagh, Cashel, Dublinie oraz Tuam*).

[28] F. Grannell, *Glendalough*, kol. 187-188; U. Mattejit, *Glendalough*, kol. 1495-1496 § [2]

mi sukcesorami na tytułowej stolicy biskupiej byli: Cinead Ua Ronáin († 1173), Maelchalainn Ua Clerchén († 1186) oraz Macrobius (Makrobiusz) († 1192), których rola nie ograniczała się zatem do bycia szafarzami sakramentów (zwłaszcza święceń) i w ogólności do sfery liturgii, lecz z racji „usamodzielnienia" biskupstw względem struktur monastycznych i przeprowadzonej w połączeniu z tym ich delimitacji, mieli oni władzę podobną tej, jaka była udziałem ówczesnych członków episkopatu na kontynencie[29]. I jakkolwiek dla tego okresu nie mamy już do czynienia z sytuacją, iżby opat Glenndálochy był zarazem miejscowym biskupem, to jednak właśnie w drugiej połowie XII stulecia zdarzyła się sytuacja, kiedy dotychczasowy przełożony tamtejszej wspólnoty monastycznej został zwierzchnikiem prowincji kościelnej, obejmującej tytułową diecezję.

Mowa o hierarsze należącym do pocztu świętych Kościoła i odbierającym część pod imieniem św. Wawrzyńca O'Toole, w rzeczywistości zaś noszącym gaelickie imię Lorcán, skojarzone przez Anglików z Lawrence, czyli Laurentius (stąd Wawrzyniec). Żyjący w latach 1128-1180 Lorcán Ua Tuathail (Ó Tuathail), syn władającego w północnym Leinsterze Muirchertacha, oddany został w dzieciństwie na naukę do opactwa Glenndálocha i tam – w wieku 25 lat – obrany na opata (1153/1154). Długo rządów opackich nie sprawował, gdyż w roku 1162 powołano go na stolicę arcybiskupią Dublinu (konsekrowany został przez metropolitę Armagh Gelazjusza) i na niej zasiadał do momentu przedwczesnej śmierci, która go zaskoczyła 14 (12) listopada 1180 roku w normandzkim Eu (rok wcześniej brał on udział w Soborze Laterańskim III, przewodząc gronu przybyłych wówczas do Rzymu sześciu biskupów irlandzkich). Kanonizacji niegdysiejszego opata Doliny Dwóch Jezior dokonał papież Honoriusz III w roku 1225, czy też – według innych – 1226 (święty ten do dziś pozostaje głównym patronem dzierżonego niegdyś przezeń arcybiskupstwa)[30]. Właśnie zaś w skład dublińskiej prowincji kościelnej (metropolii) wchodziło od czasu reorganizacji struktur diecezjalnych z roku 1152 tytułowe biskupstwo Doliny Dwóch Jezior, stąd jej pa-

---

(*Priorat CanA St. Saviour's*); M. Wójcik, *Gleann da Locha*, kol. 1105; D. Rees, *Glendalough*, kol. 746.

[29] Przedstawiony wykaz znanych biskupów za: P. Gams, *Series episcoporum*, s. 218; F. Grannell, *Glendalough*, kol. 189 (gdzie wskazane źródła i literatura przedmiotu – kol. 189-190). Zob. nadto: C. Etchingham, *Church Organization in Ireland AD 650 to 1000*, Maynooth 1999.

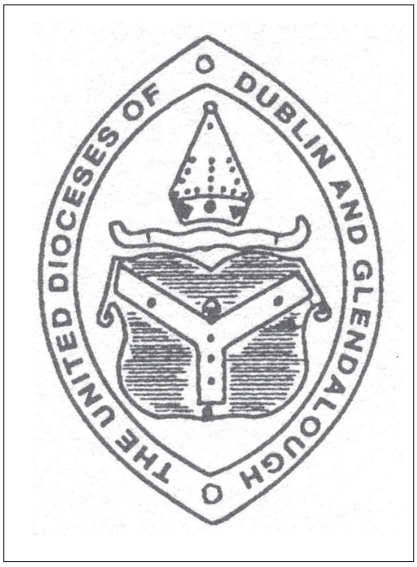
[30] M.in.: P.B. Gams, *Series episcoporum*, s. 218; L. Boyle, *Lorenzo O'Toole (Lorcan Ua Tuathail), arcivescovo di Dublino*, [w:] *Bibliotheca sanctorum*, t. VII, Roma 1967, kol. 160-161; T. Olden, *O'Toole Laurence (Lorcán Ua Tuathail) (1130?-1180)*, [w:] *The Compact Edition of the Dictionary of National Biography*, t. II, Oxford 1975, s. 1558; M. Wójcik, *Gleann da Locha*, kol. 1106; *Historia Irlandii*, s. 133-134; *The Encyclopedia of Ireland*, s. 849 (A. Mac Shamhráin); H. Fros, F. Sowa, *Księga imion i świętych*, t. VI, Kraków 2007, kol. 53; J. Marecki, L. Rotter, *Jak czytać wizerunki świętych*, s. 600; D. Rees, *Glendalough*, kol. 746. Zob. też: W. Falarski, *Glendalough*, s. 66 (gdzie wskazanie na jedną ze świątyń Glenndálochy, kościółek zwany Reefert, jako domniemane miejsce złożenia na wieczny spoczynek ciała św. Wawrzyńca O'Toole'a).

sterze mieli przez kilkanaście lat za swego kościelnego zwierzchnika św. Wawrzyńca O'Toole'a (notabene w roku 1157 nie przyjął on proponowanego mu wyboru na stolicę biskupią Glenndálochy, gdzie wtedy jeszcze był opatem). Zarazem jednak bliskość metropolitalnego Dublinu okazać się miała czynnikiem, który przesądził o rychłym kresie samodzielności tytułowej diecezji jako odrębnego Kościoła partykularnego, którego granice – co zasadne będzie raz jeszcze podkreślić – wytyczone zostały dopiero w XII stuleciu[31].

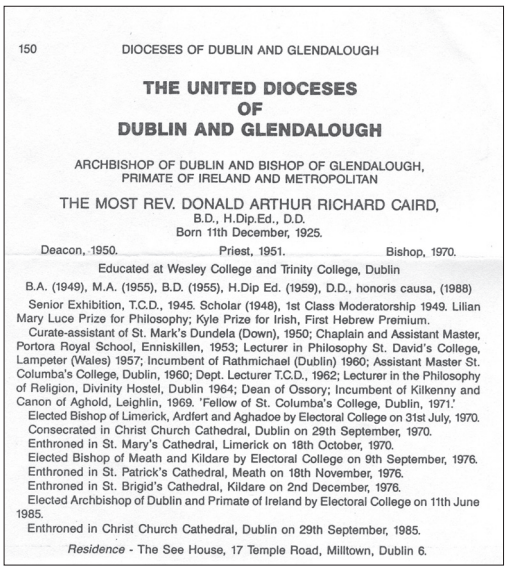
Owa samodzielność stanęła pod znakiem zapytania już w roku 1185, kiedy to dekretem królewskim (od roku 1171 znaczna część Irlandii pozostawała pod berłem angielskich monarchów z dynastii normańskiej) postanowiona została unia personalna archidiecezji dublińskiej i diecezji Glenndálochy, wszakże wola panującego nie zyskała w tym względzie nieodzownej akceptacji ze strony Stolicy Apostolskiej i w tamtym momencie nie weszła w życie. Sama jako taka kwestia musiała jednak prędzej czy później powrócić, gdyż w nowych realiach okazało się, że tytułowe biskupstwo (pozbawionego wcześniejszego „zaplecza" monastycznego) nie jest jednostką posiadającą wystarczające fundamenty ekonomiczne dla prawidłowego funkcjonowania. Przez krótki czas ostrość występowania tego problemu osłabiał w pewnej mierze fakt, że kolejny (i – jak się miało okazać – ostatni) w poczcie biskupów Glenndálochy, Wilhelm (William) de Piro (po raz pierwszy duchowny niebędący Irlandczykiem), następca Makrobiusza, przez okres kilkuletniego wygnania arcybiskupa Dublinu Jana (John) Comyna *vel* Cumina (lata ok. 1197-1206) administrował tą archidiecezją, posiadając z tego tytułu dodatkowe źródła dochodów. Zarazem jednak owa sytuacja na nowo uzmysłowiła decydentom pożytki płynące ze złączenia w jednym ręku rządów w obu sąsiadujących ze sobą Kościołach partykularnych, w czego konsekwencji po śmierci w roku 1212 Wilhelma de Piro desygnowany na jego następcę Robert z Bedford w ogóle nie zdołał objąć rządów w diecezji Glenndálochy, gdyż dekretem z 30 lipca 1213 roku powierzona została ona przez angielskiego monarchę Jana bez Ziemi nowemu arcybiskupowi Dublinu Henrykowi (Henry) de Loundres, niebawem wicekrólowi Irlandii, zmarłemu w roku 1228[32]. W konsekwencji terytorium dotychczasowego biskupstwa zyskało status archidiakonatu w ramach archidiecezji dublińskiej (1215), której pasterze rozszerzyli odtąd swoją tytulaturę o nowy człon, odnoszący się do nieistniejącego już zatem jako samodzielna

[31] O zasięgu terytorialnym tytułowej diecezji pisze F. Grannell, *Glendalough*, kol. 188. Zob. także: *Atlante universale di storia della Chiesa. Le Chiese cristiane ieri e oggi*, oprac. H. Jedin, K. Scott Latourette, J. Martin, Casale Monferrato – Città del Vaticano 1991, s. 19 (mapa *Il cristianesimo nelle isole britanniche fino al IX secolo*); S. Grzybowski, *Historia Irlandii*, s. 74 (mapa 4 *Diecezje irlandzkie w XIII w.*); *Historia Irlandii*, s. 141 (il. 53); R. Killeen, *Historical Atlas of Dublin*, s. 16, 21, 30, 44.

[32] J.T. Gilbert, *Loundres Henry de (d. 1228)*, [w:] *The Compact Edition of the Dictionary of National Biography*, t. I, Oxford 1975, s. 1245. Zob. także: R. Killeen, *Historical Atlas of Dublin*, s. 33.



Pieczęć herbowa połączonych archidiecezji Dublinu i diecezji Glenndalochy Kościoła anglikańskiego



150 DIOCESES OF DUBLIN AND GLENDALOUGH

THE UNITED DIOCESES OF DUBLIN AND GLENDALOUGH

ARCHBISHOP OF DUBLIN AND BISHOP OF GLENDALOUGH, PRIMATE OF IRELAND AND METROPOLITAN

THE MOST REV. DONALD ARTHUR RICHARD CAIRD, B.D., H.Dip.Ed., D.D.
Born 11th December, 1925.

Deacon, 1950. Priest, 1951. Bishop, 1970.

Educated at Wesley College and Trinity College, Dublin

B.A. (1949), M.A. (1955), B.D. (1955), H.Dip Ed. (1959), D.D., honoris causa, (1988)

Senior Exhibition, T.C.D., 1945. Scholar (1948), 1st Class Moderatorship 1949. Lilian Mary Luce Prize for Philosophy; Kyle Prize for Irish, First Hebrew Premium.

Curate-assistant of St. Mark's Dundela (Down), 1950; Chaplain and Assistant Master, Portora Royal School, Enniskillen, 1953; Lecturer in Philosophy St. David's College, Lampeter (Wales) 1957; Incumbent of Rathmichael (Dublin) 1960; Assistant Master St. Columba's College, Dublin, 1960; Dept. Lecturer T.C.D., 1962; Lecturer in the Philosophy of Religion, Divinity Hostel, Dublin 1964; Dean of Ossory; Incumbent of Kilkenny and Canon of Aghold, Leighlin, 1969. 'Fellow of St. Columba's College, Dublin, 1971.'

Elected Bishop of Limerick, Ardfert and Aghadoe by Electoral College on 31st July, 1970.
Consecrated in Christ Church Cathedral, Dublin on 29th September, 1970.
Enthroned in St. Mary's Cathedral, Limerick on 18th October, 1970.
Elected Bishop of Meath and Kildare by Electoral College on 9th September, 1976.
Enthroned in St. Patrick's Cathedral, Meath on 18th November, 1976.
Enthroned in St. Brigid's Cathedral, Kildare on 2nd December, 1976.
Elected Archbishop of Dublin and Primate of Ireland by Electoral College on 11th June 1985.
Enthroned in Christ Church Cathedral, Dublin on 29th September, 1985.

Residence - The See House, 17 Temple Road, Milltown, Dublin 6.

Karta ze schematyzmu (elenchusa) połączonych archidiecezji Dublinu i diecezji Glenndalochy Kościoła anglikańskiego

jednostka organizacyjna Kościoła partykularnego (notabene również tytuł opatów Glenndálochy przeszedł w tym samym czasie na metropolitów Dublinu)[33]. Co więcej, w dobie już po zerwaniu jedności z Rzymem i ukonstytuowaniu na Wyspach Brytyjskich Kościoła narodowego owa podwójna tytulatura utrzymana została przez kolejne stulecia i do dziś podtrzymywana jest tam tradycja zaistniałej w XIII stuleciu unii personalnej (*United Dioceses of Dublin and Glendalough*), zaś anglikański prymas Irlandii nosi tytuł arcybiskupa Dublinu i biskupa Glenndálochy (*Archbishop of Dublin and Bishop of Glendalough, Primate of Ireland and Metropolitan*)[34].

---

[33] *Hierarchia Catholica medii aevi sive Summorum Pontificum, S.R.E. cardinalium, Ecclesiarum antistitum series*, t. [I]: *Ab anno 1198 usque ad annum 1431*, ed. C. Eubel, Monasterii 1913[2] [reprint: Patavii 1960], s. 265 (*Glendelacensis*) i tamże przyp. 1; F. Grannell, *Glendalough*, kol. 188-189; U. Mattejit, *Glendalough*, kol. 1496 § [3] (*Bistum*). Zob. także: R. Killeen, *Historical Atlas of Dublin*, s. 19, 25, 37, 48.

[34] Ostatnio: *Clergy of Dublin and Glendalough. Biographical Succession Lists*, ed. J.B. Leslie, W.J.R. Wallace, Belfast – Dublin 2001. Lista dotychczasowych – poczynając od r. 1535 – anglikańskich arcybiskupów Dublinu, noszących zarazem tytuł biskupów Glenndálochy, przedstawia się następująco (w nawiasie podawano datę roczną rozpoczęcia rządów): George Brown (1535), Hugh Curwin (1555), Adam Loftus (1567), Thomas Jones (1605), Lancelot Bulkeley (1619), James Margetson (1661), Michael Boyle (1663), John Parker (1679), Francis Marsh (1682), William King (1703), John Hoadly (1730), Charles Cobbe (1743), William Carmichael (1765), Arthur Smyth (1766), John Cradcok (1772), Robert Fowler (1779), Charles Agar (1801), Euseby Cleaver (1809),

Próby reaktywowania interesującej nas diecezji jako odrębnego Kościoła lokalnego były podejmowane w drugiej połowie XV wieku – w okresie tzw. odrodzenia (renesansu) gaelickiego i przejściowego załamania się angielskiej ekspansji na Zielonej Wyspie (notabene kilkadziesiąt lat wcześniej, w roku 1398, Anglicy doszczętnie spalili i obrócili w ruinę wielowiekowy kompleks monastyczny Doliny Dwóch Jezior, wraz z tym kładąc kres jego istnieniu; dopiero w latach 1875-1880 przeprowadzono częściową restaurację opuszczonych od wieków zabudowań sakralnych Doliny Dwóch Jezior, w tym dawnej katedry)[35]. Z tamtego czasu znamy też imiona kilku duchownych wyświęconych na biskupów właśnie na tytuł diecezji Glenndálochy. Wszakże o żadnym z nich nie wiadomo, iżby kiedykolwiek zdołał objąć jurysdykcję nad terytorium, które niegdyś wchodziło w skład tego Kościoła partykularnego (znajdowało się ono wówczas we władaniu dynastii gaelickich, podczas gdy metropolitalny Dublin pozostawał pod panowaniem angielskim – stąd właśnie próby reaktywowania dawnego biskupstwa, skutecznie jednak utrącane przez Anglików)[36]. Co więcej, mamy – zdaje się – do czynienia z przypadkami równoczesnego promowania na ową godność więcej aniżeli jednego duchownego, skoro z jednakowym tytułem występują w tym samym czasie dwaj różni duchowni. Pierwszy z tego grona, bliżej nieznany Michał (Michael), promocję na urząd pasterski w tytułowej diecezji uzyskał przed rokiem 1481; około roku 1494 godność tę piastował niejaki Jan (John), w latach 1494-1495 franciszkanin Iwo (Ivo) Ruffi, natomiast 21 sierpnia 1500 roku prowizję papieską na biskupstwo Glenndálochy otrzymał ze strony Aleksandra VI dominikanin Franciszek z Kordoby (de Corduba)[37]. Stosunkowo najwięcej wiemy o poświadczonym na owej godności w latach 1481-1497 innym reprezentancie Zakonu Kaznodziejskiego, Dionizym *vel* Dionizjuszu (Denis White)[38]. W rzymskich księgach *Libri formatarum* zachowała się precyzyjna in-

---

William Magee (1820), Richard Whately (1831), Richard Chenevix Trench (1864), William Conygham (1885), Joseph Ferguson Peacocke (1897), John Henry Bernard (1915), Charles Frederick D'Arcy (1919), John Allen Fitzgerald Gregg (1920), Arthur William Barton (1939), George Otto Simms (1956), Alan Alexander Buchanan (1969), Henry Robert McAdoo (1977), Donald Arthur Caird (1985), Walton Empey (1996), John Neill (2002) i – aktualnie – Michael Jackson (2011).

[35] A. Gwynn, R.N. Hadcock, *Medieval Religious Houses*, s. 177; D. Rees, *Glendalough*, kol. 746. Nadto: *Irlandia*, s. 343; W. Falarski, *Glendalough*, s. 68.

[36] Zob.: S. Grzybowski, *Historia Irlandii*, s. 108 (mapa 5 *Irlandia pod koniec średniowiecza*).

[37] *Hierarchia Catholica medii aevi*, t. II: *Ab anno 1431 usque ad annum 1503*, ed. C. Eubel, Monasterii 1914 [reprint: Patavii 1960], s. 160 (*Glandelacensis*); F. Grannell, *Glendalough*, kol. 189 (lista *Évêques titulaires*). Ponadto: M. Wójcik, *Gleann da Locha*, kol. 1105; D. Rees, *Glendalough*, kol. 746.

[38] Por.: *Hierarchia Catholica medii aevi*, t. II, s. 160 (gdzie widnieje jako *Dionysius Fuyt*).

[39] Zob.: M. Armellini, *Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX*, Roma 1891[2] [reprint: Roma 1982], s. 469-471 (*S. Stefano del Cacco*, gdzie na s. 469 wzmianka, że świątynia ta wcześniej była zwana *S. Stefano de Pinea*); C. Rendina, *Le chiese di Roma*, Roma 2007, s. 351 (*Santo Stefano del Cacco*).

formacja o jego sakrze biskupiej, stąd wiadomo, że pełni kapłaństwa zakonnik ów, konsekrowany na nadany mu 22 października 1481 roku tytuł diecezji Glenndálochy, dostąpił w niedzielę 9 grudnia tego roku w Wiecznym Mieście, w kościele św. Stefana *del Cacco* (*ecclesia S. Stephani in Cacco*)[39], przez posługę arcybiskupa tytularnego Mytilene (*Metilinensis*) Benedykta (z zakonu benedyktynów), któremu asystowali w tym obrzędzie biskupi stolic Ascoli (*Asculanus*) oraz Antaradus (*Anteradensis*)[40].

W odniesieniu do duchownych święconych na interesujący nas tytuł u schyłku wieków średnich zachodziło pewne prawdopodobieństwo (a w każdym razie mająca jakieś podstawy nadzieja), że przy sprzyjających okolicznościach dane im będzie podjąć kiedyś posługę na tych terenach, gdzie diecezja uprzednio funkcjonowała[41]. Zupełnie inaczej rzecz przedstawia się w odniesieniu do dzisiejszych biskupów tytularnych, albowiem w fakcie powierzania im konkretnych stolic historycznych, istniejących przed wiekami, nie zawiera się roszczenie do sprawowania rządów pasterskich na danym terytorium, dziś tak czy inaczej objętym współczesnymi strukturami organizacji terytorialnej Kościoła katolickiego i podlegającym określonej jurysdykcji kanonicznej. Nie inaczej jest w odniesieniu do Glenndálochy[42], której nazwa, jako stolicy tytularnej, pojawia się na kartach *Annuario Pontificio* (urzędowego rocznika Stolicy Apostolskiej) dopiero wraz z rokiem 1970[43], od którego to momentu dotychczasowy poczet jej tytulariuszy obejmuje pięć postaci – w tym dwóch reprezentantów katolickiego episkopatu współczesnej Irlandii.

Pierwszym XX-wiecznym biskupem tytularnym Glenndálochy, zarazem bezpośrednim poprzednikiem na owej godności M. Przykuckiego, był związany przez swą posługę z dalekim względem Europy subkontynentem indyjskim Raymond D'Mello. Urodzony 27 marca 1907 roku w Kirem w diecezji Mangalore (Mangalur) i do posługi w niej wyświęcony na kapłana 24 kwietnia 1937 roku, w 22 lata później został następcą na tamtejszej stolicy biskupiej (erygowanej w roku 1886 i wchodzącej w skład prowincji kościelnej Bangalore) zmarłego 24

---

[40] W. Maziere Brady, *The Episcopal Succession in England, Scotland and Ireland A.D. 1400 to 1875*, t. I, Rome 1876 [reprint: Farnborough 1971], s. XXVI. Nadto: *Hierarchia Catholica medii aevi*, t. II, s. 89, 96, 198. Por.: G. Fedalto, *La Chiesa Latina in Oriente*, t. II: *Hierarchia Latina Orientis*, Verona 2006², s. 44-45 (*Anteradensis*), 176-178 (*Mytilenensis*), gdzie jako data ostatniego w znanych autorowi źródłach wystąpienia arcybiskupa Benedykta, w charakterze piastującego ową godność hierarchy, widnieje 13 V 1471 roku (tamże, s. 178).

[41] Por.: *Hierarchia Catholica medii aevi*, t. II, s. 283; t. III: *Saeculum XVI ab anno 1503 complectens*, ed. G. van Gulik & C. Eubel, Monasterii 1923², s. 349. Nadto: *Atlante universale di storia della Chiesa*, s. 71 (*La Chiesa cattolica romana nel 1500 circa*).

[42] Zob.: *Atlas hierarchicus. Descriptio geographica et statistica insuper notae historicae Ecclesiae Catholicae*, oprac. Z. Stężycki, Mödling 1992, s. 16-17 (mapa *British Isles*).

[43] *Annuario Pontificio per l'anno 1970*, Città del Vaticano 1970, s. 633. Por.: *Annuario Pontificio per l'anno 1969*, Città del Vaticano 1969, s. 630.

kwietnia 1958 roku Basila Salvadora Peresa. Prekonizowany 5 lutego 1959 roku przez papieża bł. Jana XXIII, sakrę otrzymał w poniedziałek (po Niedzieli Białej) 6 kwietnia tego roku w kościele Zwiastowania NMP w Allahabadzie z rąk ordynariusza *loci* Leonarda Josepha Raymonda, któremu asystowali w tamtym obrzędzie pasterze dwóch innych diecezji indyjskich: Albert Conrad De Vito z Lucknow oraz Leo D'Mello z Ajmeru (Ajmer – Jaipur). Po pięcioletniej posłudze pasterskiej w macierzystej diecezji R. D'Mello uzyskał 21 kwietnia 1964 roku translację na biskupstwo Allahabadu (jedno z najrozleglejszych terytorialnie w Kościele katolickim, erygowane tak samo w roku 1886, a należące do metropolii Agry), z którego poprzednik, jego niegdysiejszy konsekrator L.J. Raymond (notabene pierwszy Hindus ustanowiony biskupem ordynariuszem), przeniesiony został na arcybiskupstwo Nagpur. Również tu rządy Raymonda D'Mello trwały pięć lat – do momentu przyjętej 20 grudnia 1969 roku przez papieża Pawła VI jego rezygnacji z urzędu. W tym samym dniu 62-letni hierarcha otrzymał prekonizację na tytularną stolicę Glenndálochy, która wraz z tym pojawia się na kartach *Annuario Pontificio*, w dziale *Sedi titolari*[44]. Do jego nazwiska godność owa przypisana była wszakże przez zaledwie kilkanaście miesięcy, gdyż w związku ze zmianą dotychczasowej praktyki w owym względzie i umożliwieniem rezygnującym z rządów w danym Kościele partykularnym członkom katolickiego episkopatu zachowania do końca życia tytułu (pod mianem biskupa-emeryta) zajmowanej uprzednio stolicy rezydencjalnej, R. D'Mello skorzystał z tej sposobności i w grudniu 1970 roku zrezygnował z tytularnego biskupstwa Glenndálochy, by 24 listopada 1971 roku zakończyć swą „doczesną pielgrzymkę"[45].

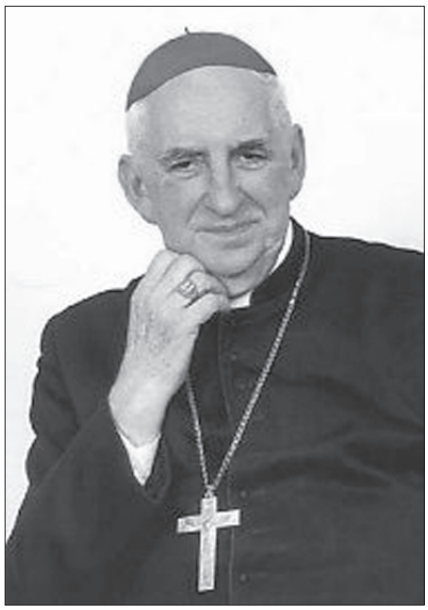
Kolejnym duchownym, któremu interesująca nas stolica przypadła w udziale, był wyświęcony na biskupa na ów właśnie tytuł Marian Przykucki, prekonizowany przez papieża Pawła VI w dniu 12 grudnia 1973 roku (sakra miała miejsce 3 lutego 1974 w Poznaniu). Ponieważ chodzi o postać, o której najważniejszych momentach z *curriculum vitae* na tych łamach nie ma potrzeby pisać, gdyż zainteresowanemu czytelnikowi łatwo do nich dotrzeć[46], poprzestaniemy wyłącznie

---

[44] *Annuario Pontificio per l'anno 1971*, Città del Vaticano 1971, s. 634; oraz poprzedni przypis. Także: „Acta Apostolicae Sedis" 62 (1970) nr 4 (z 30 IV 1970), s. 231; nr 7 (z 31 VII 1970), s. 406.

[45] „Acta Apostolicae Sedis" 63 (1971) nr 11 (z 30 XI 1971), s. 864 (*Necrologio*); *Annuario Pontificio per l'anno 1972*, Città del Vaticano 1972, s. 674, 932; *Annuario Pontificio per l'anno 1973*, Città del Vaticano 1973, s. 684. Nadto: W. Kowalak, *Allahabad*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1973, kol. 377; *Atlante universale di storia della Chiesa*, s. 106-107 (mapa *B*), 143 (mapa *B*); *Atlas hierarchicus*, s. 24-25 (mapa *South Asia*); K. Małysz, *Mangalur, Mangalore*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XI, Lublin 2006, kol. 1141;

[46] Zob. wyżej przyp. 2. Ponadto: „Acta Apostolicae Sedis" 66 (1974) nr 2 (z 28 II 1974), s. 93; *Liste chronologique des ordinations episcopales en 1974*, „Esprit et Vie" R. 1978 nr 3 (z 19 I 1978) – *Supplément*, s. 51 nr 9; W. Jakubowski, M. Solarczyk, *Organizacja Kościoła rzymskokatolickiego na ziemiach polskich od X do XXI wieku. Informatorium historyczne*, Warszawa – Olsz-



Biskup sufragan Marian Przykucki

Herb biskupa sufragana Mariana Przykuckiego

na przypomnieniu, że tytulariuszem Glenndálochy duchowny ten pozostawał przez cały okres swej posługi biskupa pomocniczego w Kościele poznańskim, a więc w latach 1973(1974)-1981 – do momentu translacji na urząd pasterski w Kościele chełmińskim[47]. Po tym fakcie interesująca nas stolica tytularna wakowała przez niespełna dziewięć miesięcy, jako że 4 marca 1982 roku nadana została przez papieża bł. Jana Pawła II po raz pierwszy duchownemu pochodzącemu właśnie z Irlandii, a więc kraju, do którego kościelnych dziejów przynależą losy tej diecezji w wiekach średnich.

Mowa o Donalu Brendanie Murrayu, który do grona episkopatu włączony został w wieku 42 lat jako ówcześnie najmłodszy biskup Kościoła irlandzkiego. Urodzony 29 maja 1940 roku w stołecznym Dublinie, tam odbył kolejne etapy edukacji oraz – po wstąpieniu do miejscowego seminarium duchownego – formację przygotowującą do kapłaństwa. Kształcił się w Blackrock College, Holy Cross College (Clonliffe) oraz University College of Dublin (Maynooth), uzyskując licencjaty z nauk humanistycznych i teologii oraz magisterium z filozofii. Po święceniach prezbiteratu, które przyjął 22 maja 1966 roku jako członek pre-

---

tyn 2011, s. 163 (także s. 144, 189); A. Weiss, *Poznańska diecezja (od 1821 archidiecezja)*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XII, kol. 185-186.

[47] *Annuario Pontificio per l'anno 1974*, Città del Vaticano 1974, s. 696; *Annuario Pontificio per l'anno 1982*, Città del Vaticano 1982, s. 133, 751. Zob. też: P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965-1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000[2], kol. 364-365.

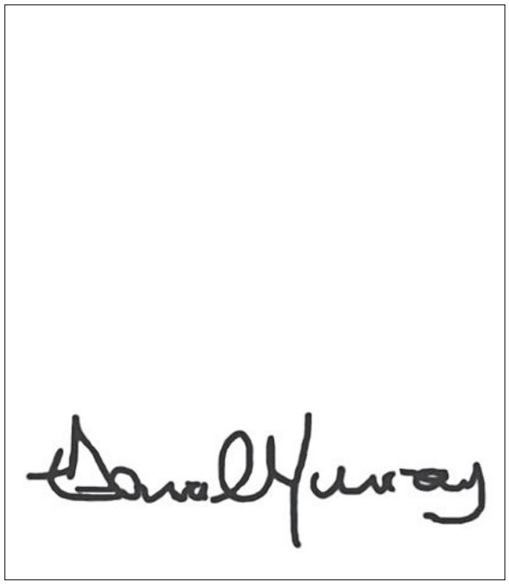
zbiterium archidiecezji dublińskiej, skierowany został na dalsze studia do Rzymu, gdzie w latach 1966-1969 pogłębiał wiedzę na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza „Angelicum", otrzymując tam doktorat z nauk teologicznych. Po powrocie do Dublinu podjął pracę edukacyjno-formacyjną – wpierw w „Mater Dei" Institute of Education (1969-1970), a następnie w Clonliffe College, gdzie od roku 1970 był wykładowcą teologii moralnej. Wykładał również na University College of Dublin katechetykę (1973-1982) i etykę medyczną (1978-1982), a w roku 1977 brał udział w zgromadzeniu Synodu Biskupów w Rzymie jako doradca uczestniczących w nim hierarchów z Irlandii. Sam znalazł się w ich gronie w pięć lat później (prekonizacja 4 marca 1982), ustanowiony biskupem pomocniczym w rodzinnej archidiecezji dublińskiej, gdzie miał odtąd wspierać w posłudze tamtejszego metropolitę Dermota J. Ryana. Z jego też rąk otrzymał sakrę w niedzielę 18 kwietnia 1982 roku w kościele parafialnym św. Andrzeja (St. Andrew's Church, Westland Row) w Dublinie, mając za współkonsekratorów nuncjusza apostolskiego w Republice Irlandii Gaetano Alibrandiego, arcybiskupa tytularnego Bindy, oraz wcześniej już pełniącego posługę sufragańską w owym Kościele partykularnym Josepha Carrolla, biskupa tytularnego Quaestoriany[48]. Jako tamtejszy biskup pomocniczy i zarazem tytulariusz Glenndálochy (a więc miejscowości znajdującej się w granicach współczesnej archidiecezji dublińskiej, stąd hierarcha, o którym mowa, zapewne niejednokrotnie miał sposobność tam bywać) Donal Brendan Murray pozostawał czynny przez 14 lat (1982-1996). Aktywny w strukturach Konferencji Episkopatu Irlandii jako członek szeregu jej komisji (m.in. bioetycznej oraz „Iustitia et Pax"), w dniu 10 lutego 1996 roku uzyskał prekonizację na ordynariusza irlandzkiej diecezji Limerick (w metropolii Cashel) – w miejsce zmarłego 3 kwietnia 1995 roku Jeremiasza (Jeremiah) Newmana. Autor licznych publikacji, uczestnik w roku 1999 Synodu Biskupów Europy, przed osiągnięciem przewidzianego przez prawo kanoniczne wieku emerytalnego złożył w roku 2009 motywowaną dobrem powierzonej jego trosce pasterskiej wspólnoty diecezjalnej rezygnację, przyjętą przez papieża Benedykta XVI w dniu 17 grudnia tego roku (od tamtego momentu do dziś diecezja Limerick pozostaje nieobsadzona, a jej tymczasowy zarząd spoczywa w rękach obranego przez kolegium konsultorów administratora)[49].

---

[48] *Les ordinations épiscopales en 1982*, „Esprit et Vie" 1986, nr 17 (z 24 IV 1986), s. IV nr 49; *Annuario Pontificio per l'anno 1983*, Città del Vaticano 1983, s. 765. Zob. także literaturę wskazaną w kolejnym z przypisów.

[49] B.J. Canning, *Bishops of Ireland 1870-1987*, [Ballyshannon] 1987, s. 196-197, nr 11; *Annuario Pontificio per l'anno 1997*, Città del Vaticano 1997, s. 385, 893; *Annuario Pontificio per l'anno 2010*, Città del Vaticano 2010, s. 404. Ponadto: *Atlante universale di storia della Chiesa*, s. 141 (mapa *A*); *Atlas hierarchicus*, s. 16-17 (mapa *British Isles*); K. Małysz, *Limerick, Luimneach*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. X, Lublin 2004, kol. 1082.

Biskup Donal Brendan Murray



Autograf biskupa D.B. Murraya

Po awansie D.B. Murraya w roku 1996 zajmowane uprzednio przezeń tytularne biskupstwo Glenndálochy wakowało aż do schyłku roku 1998, kiedy to decyzją papieża bł. Jana Pawła II przypadło kolejnemu duchownemu rodem z Zielonej Wyspy. Był nim 51-letni Diarmuid Martin – tak samo, jak poprzednik w tej godności, urodzony w Dublinie i należący do prezbiterium stołecznej archidiecezji. Na świat przyszedł on 8 kwietnia 1945 roku i w rodzinnym mieście zdobywał wykształcenie tudzież odbył formację seminaryjną. Wyświęcony na kapłana 25 maja 1969 roku w St. Patrick's Training College w Drumcondra (dzielnicy Dublina) przez ówczesnego metropolitę Dublinu Johna Charlesa McQuaida, analogicznie, jak niewiele wcześniej D.B. Murray, skierowany został do Wiecznego Miasta celem odbywania dalszych studiów na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza „Angelicum", gdzie zyskał specjalizację w zakresie teologii moralnej, uwieńczoną doktoratem. Po powrocie z Rzymu pracował duszpastersko – w latach 1973-1974 – w parafii św. Brygidy (St. Brigid's Parish) w Cabinteely, by w roku 1975 ponownie zawitać w stolicy chrześcijaństwa – z zadaniem sprawowania opieki pastoralnej nad przybywającymi do Wiecznego Miasta w Roku Jubileuszowym pielgrzymami z archidiecezji dublińskiej. Od tamtego momentu pozostać miał w Rzymie na długo, powołany w roku 1976 do pracy w dykasteriach Stolicy Świętej. Przez pierwszą dekadę czynny był w Papieskim Komitecie do Spraw Rodziny (*Pontificio Comitato per la Famiglia*), w roku 1981 przemianowanym na Papieską Radę do Spraw Rodziny (*Pontificio Consiglio per la Famiglia*), by w roku 1986 uzyskać nominację na podsekretarza w Papieskiej

Radzie „Iustitia et Pax" (*Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace*), kierowanej ówcześnie przez kardynała Rogera Etchegaraya, w której strukturach awansował 9 kwietnia 1994 roku na stanowisko sekretarza. Po czterech latach pracy na tym stanowisku uzyskał dnia 5 grudnia 1998 roku prekonizację na biskupa tytularnego Glenndálochy, przy czym sakry udzielił mu osobiście papież bł. Jan Paweł II w bazylice św. Piotra na Watykanie w Święto Objawienia Pańskiego 6 stycznia 1999 roku (współkonsekratorami byli arcybiskupi Giovanni Battista Re, substytut do spraw ogólnych w Sekretariacie Stanu Stolicy Apostolskiej, i Francesco Monterisi, sekretarz Kongregacji Biskupów; pełni kapłaństwa dostąpiło podczas tamtego obrzędu z rąk namiestnika Chrystusowego w sumie dziewięciu elektów). W kolejnych latach przypadły mu na gruncie watykańskim następne funkcje, wśród nich członkostwo w Głównym Komitecie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 (*Comitato Centrale del Grande Giubileo*), podobnie jak był on uczestnikiem ekumenicznych prac Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów (Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches). Wyniesiony z dniem 17 stycznia 2001 roku do godności arcybiskupiej (z zachowaniem nadal tytularnej stolicy Glenndálochy), został z upoważnienia Watykanu stałym obserwatorem przy mieszczących się w szwajcarskiej Genewie agendach Organizacji Narodów Zjednoczonych, jak również Światowej Organizacji Handlu. W tym charakterze czynny był przez niespełna dwa i pół roku – do momentu uzyskania w dniu 3 maja 2003 roku prekonizacji na koadiutorię (z prawem następstwa) przy metropolicie Dublinu, kardynale Desmondzie Connellu (uroczysta inauguracja posługi D. Martina, jako koadiutora, miała miejsce w dublińskiej prokatedrze pw. Niepokalanego Poczęcia NMP dnia 30 sierpnia 2003 roku). Wraz z tym przestał być arcybiskupem tytularnym (*ad personam*) Glenndálochy, zaś w rok później, 26 kwietnia 2004 roku, przejął z rąk poprzednika pełnię rządów nad Kościołem dublińskim jako nowy jego arcybiskup-metropolita, którego władza pasterska obejmuje także historyczną Dolinę Dwóch Jezior – dawną siedzibę biskupów i opatów[50].

Ostatnim jak dotąd hierarchą w poczcie tytulariuszy Glenndálochy jest biskup Guy A. Sansaricq, notabene od obu żyjących swych poprzedników w tej godności starszy wiekiem i dziś będący już emerytem. Przyszedł on na świat 6 października 1934 roku w Jérémie na Haiti, w rodzinie kreolskiej, jako daleki potomek niegdysiejszych kolonizatorów Ameryki Łacińskiej. Wcześnie zdecydowany poświęcić się służbie Bożej, po ukończeniu uprzednich etapów nauki szkolnej wstąpił w wieku 13 lat do niższego seminarium duchownego macierzy-

[50] M.in.: *Annuario Pontificio per l'anno 1999*, Città del Vaticano 1999, s. 897; „Revue des Ordinations Épiscopales" [7] (2000) nr 9, s. 4 nr 8; *Annuario Pontificio per l'anno 2004*, Città del Vaticano 2004, s. 201; *Annuario Pontificio per l'anno 2005*, Città del Vaticano 2005, s. 220.

stej diecezji Jérémie, gdzie kształcił się przez pięć lat. Uzyskawszy potrzebne na to stypendium, wysłany został następnie do St. Paul's Pontifical Seminary w Ottawie w Kanadzie, gdzie odbył w sumie siedmioletnie studia filozoficzno-teologiczne, po których powrócił na Haiti i 29 czerwca 1960 roku przyjął w katedrze w stołecznym Port-au-Prince święcenia prezbiteratu – jako kapłan diecezji Les Cayes. W tym właśnie mieście, przy tamtejszej świątyni katedralnej pw. Wniebowzięcia NMP (Notre-Dame de l'Assomption), pracował jako neoprezbiter przez rok, po czym skierowany został do posługi duszpasterskiej wśród haitańskich emigrantów na wyspach Bahama, gdzie centrum jego aktywności stanowił benedyktyński przeorat w stolicy Wspólnoty Bahamów – Nassau. Po sześciu latach działalności w tym charakterze G.A. Sansaricq uzyskał zgodę zwierzchności kościelnej na odbycie studiów specjalistycznych w zakresie nauk społecznych na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, które zakończył w roku 1971. W tym samym roku uzyskał inkardynację do diecezji brooklyńskiej w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej (9 stycznia 1971), podejmując i tam pracę pośród haitańskich emigrantów. Przez kolejne 22 lata związany był z parafią Najświętszego Serca Jezusowego (Sacred Heart) w Cambria Heights, otrzymując w tym czasie nominację na diecezjalnego koordynatora duszpasterstwa Haitańczyków. W roku 1987 Konferencja Biskupów USA powierzyła mu kierownictwo apostolatu haitańskich emigrantów w skali całego kraju (*The National Haitian Apostolate*), przy czym w roku 1993 został on przeniesiony z Cambria Heights do parafii św. Hieronima (St. Jerome) w Flatbush, gdzie objął obowiązki proboszczowskie. Papież bł. Jan Paweł II nadał mu 10 marca 1999 roku godność honorowego prałata Jego Świątobliwości, natomiast w dniu 6 czerwca 2006 roku papież Benedykt XVI wyniósł go do godności biskupa tytularnego Glenndálochy i ustanowił biskupem pomocniczym w diecezji brooklyńskiej, u boku ordynariusza *loci* Nicholasa Anthony'ego DiMarzio. Z rąk tego ostatniego przyjął sakrę we wtorek 22 sierpnia 2006 roku w kościele Matki Bożej Anielskiej (Our Lady of Angels Church) na Brooklynie (Nowy Jork), przy czym współkonsekratorami podczas tamtego aktu byli: poprzedni ordynariusz brooklyński Thomas Vose Daily oraz pełniący posługę biskupa pomocniczego w tej diecezji od 12 lat Ignatius Anthony Catanello. Warto nadmienić, iż dopełniony tamtego dnia obrzęd święceń biskupich miał tym bardziej niecodzienny charakter, że równocześnie pełni kapłaństwa dostąpiło aż trzech elektów ustanowionych do posługi w charakterze biskupów pomocniczych w owym właśnie Kościele partykularnym (dwaj pozostali to Octavio Cisneros i Frank Joseph Caggiano), przy czym – co również godzi się podkreślić – każdy z nich jako stolicę tytularną otrzymał jedną z istniejących w średniowieczu diecezji irlandzkich (obok Glenndálochy były to Eanach Dúin *vel* Annaghdown oraz Inis Cathaig *vel* Scaterry Island). Po zaledwie czterech latach biskupiej posługi, 6 października 2010 roku (dokładnie w dniu swych 76 urodzin), biskup Guy A. Sansaricq prze-

szedł na emeryturę – w związku z przyjęciem przez Stolicę Apostolską warunkowanej osiągniętym wiekiem jego rezygnacji. Nadal czynny w duszpasterstwie (w roku 2011 przebywał w Wiecznym Mieście z wizytą *ad limina apostolorum*), pozostaje on aktualnym tytuariuszem Glenndálochy jako – od roku 1969 – piąty z kolei hierarcha Kościoła katolickiego, na tę historyczną stolicę prekonizowany z woli zasiadającego na Stolicy Piotrowej namiestnika Chrystusowego[51].

Jak dotąd najdłużej spośród owej piątki hierarchów godność tą dzierżył Donal Brendan Murray (niemal 14 lat), po nim Marian Przykucki (siedem i pół roku), gdy znów najkrócej – Raymond D'Mello (zaledwie rok). W świetle zawartej w obecnym przyczynku faktografii w gronie tym znaleźli się dotychczas: Hindus, Polak, dwóch Irlandczyków oraz naturalizowany w USA Haitańczyk (Kreol), przy czym – co zostało już zaakcentowane – obaj duchowni z Zielonej Wyspy, którym przypadła w minionych latach godność tytulariuszy Glenndálochy, w momencie uzyskania prekonizacji reprezentowali prezbiterium archidiecezji dublińskiej, w której granicach znajduje się dziś owo historyczne miejsce, stanowiące ważny punkt na mapie pielgrzymkowych szlaków Europy. Jak wskazują na to chociażby cytowane tu wcześniej opisy pióra Wojciecha Falarskiego, bywają tam również przybysze z już nie tak dalekiej we współczesnych realiach (z racji zmiany sposobów podróżowania) Polski, licznie wszak w ostatnich latach zasiedlający Zieloną Wyspę. Warto, aby odwiedzając malowniczą Dolinę Dwóch Jezior, mieli oni świadomość, że jest to miejsce wpisane również w dzieje polskiego Kościoła.

SUMMARY

Glendalough („glen of two lakes"), an Irish bishopric since the beginning of the 7th century, united with the archdiocese of Dublin at the beginning of the 13th century, since 1969 included among titular sees. In the years 1973-1981 it was the titular see of bishop Marian Przykucki, the suffragan bishop of Poznań and later the bishop of the Chełmno (1981-1992) and the Szczecin-Kamień (1992-1999) dioceses.

Key words

the Church in Ireland in the Middle Ages, Glendalough, titular bishops, Marian Przykucki, titular bishop of Glenalough, suffragan bishop of Poznań

---

[51] „Acta Apostolicae Sedis" 98 (2006) nr 7 (z 7 VII 2006), s. 577; „Revue des Ordinations Épiscopales" [14] 2007 nr 16, s. 25 nr 144. Ponadto: J. Swastek, *Brooklyn*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. II, Lublin 1976, kol. 1092; M. Wójcik, *Eanach Duin*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1983, kol. 631; *Atlante universale di storia della Chiesa*, s. 146 (mapa *A* i *B*); *Atlas hierarchicus*, s. 41 (mapa *United States*), 45 (mapa *America, Central-Mexico*); J. Bednarz, *Jérémie*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. VII, Lublin 1997, kol. 1183 (również kol. 223); K. Małysz, *Les Cayes*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. X, Lublin 2004, kol. 838.