

ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ

Tom XIII/2

Białystok 2014

KATEDRA TEOLOGII KATOLICKIEJ
UNIwersytetu w Białymstoku



Zespół redakcyjny:

ks. dr hab. Andrzej Proniewski – redaktor naczelny
ks. mgr lic. Leszek M. Jakoniuk – sekretarz redakcji

Rada naukowa:

abp prof. dr hab. Edward Ozorowski (AWSO Białystok)
bp prof. dr hab. Valerio Lazzeri (FT Lugano)
ks. prof. dr hab. Anzolin Chiappini (FT Lugano)
ks. prof. dr hab. Bazyli Degórski (PUST Angelicum Rzym)
ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk (UKSW Warszawa)
ks. prof. dr hab. Manfred Hauke (FT Lugano)
ks. dr Tadeusz Kasabuła (UwB Białystok)
prof. dr hab. Emmanuel Lemana (UCAC Yaoundé)
ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec (UO Opole)
ks. prof. dr hab. Andrus Narbekovas (VDU Kowno, Riomer Wilno)
dr hab. Elżbieta Osewska (UKSW Warszawa)
ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś (UPJPII Kraków)
ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda (KUL Lublin)
ks. prof. dr hab. Adam Skreczko (UKSW Warszawa)
ks. prof. dr hab. Hans Christian Schmidbaur (FT Lugano)
ks. prof. Joseph Wolinski (ICP Paryż)
ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec (PWT Wrocław)
ks. prof. dr hab. Józef Zabielski (UKSW Warszawa)

Recenzenci tomu:

ks. prof. dr hab. Józef Kijas (PAMI Rzym)
ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek (UKSW Warszawa)

Recenzenci artykułów:

ks. bp dr hab. Henryk Ciereszko (AWSO Białystok)
prof. dr hab. Lech Chyczewski (UMB Białystok)
ks. dr Krystian Gawron (Seminarium Polskie w Paryżu)
ks. dr hab. Jacek Kempa (US Katowice)
ks. dr Jerzy Lachowicz (PWTW Warszawa)
ks. prof. dr hab. Jan Mikrut (PUG Rzym)
prof. dr hab. Jacek Nikliński (UMB Białystok)
ks. dr hab. Mieczysław Olszewski (PWTW Warszawa)
ks. dr hab. Robert Woźniak (UPJPII Kraków)

Redaktor tematyczny: ks. dr hab. Andrzej Proniewski

Redakcja: Elżbieta Kozłowska-Świątkowska

Korekta: zespół

Tłumaczenie na język angielski: Bernadetta M. Puchalska-Dąbrowska

Native speakers: Madalena Resende (jęz. portugalski), Richard Zborowski (jęz. angielski);

Redakcja techniczna: Zbigniew Łaszcz

Opracowanie graficzne i skład komputerowy: Zbigniew Łaszcz

Imprimatur: abp prof. dr hab. Edward Ozorowski, Metropolita Białostocki,
Białystok dn. 19.12.2014 r., nr 948/14/A

ISSN 1644-8855

Rocznik Teologii Katolickiej jest indeksowany w międzynarodowych bazach czasopism naukowych:
Index Copernicus, CEJSH, BazHum, EBSCO

Wydano nakładem

Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku
15-007 Białystok, ul. Warszawska 50, tel./fax 85 740 44 74
e-mail: ktk@uwb.edu.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14
http://wydawnictwo.uwb.edu.pl; e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl

Spis treści

ANTROPOLOGIA TEOLOGICZNA

Marek Jedliński

*Człowiek i historia. Piotra Czaadajewa poszukiwania wiary
i wizja Królestwa Bożego* 7

ks. Paweł Kiejkowski

*Pneumatologiczny rys paschalnej antropologii
Wacława Hryniewicza* 25

Beata Kuryłowicz

*Metaforyczne sposoby ujmowania Boga i relacji Bóg – człowiek
w przysłowiaach polskich* 37

ks. Wojciech Kapica, ks. Radosław Kimsza

Antropologiczne podstawy duchowości św. Jana od Krzyża 49

TEOLOGIA RODZINY

Andrzej Dakowicz

*Świadomość osobistych przekonań małżonków o wyższym
i niższym poziomie zadowolenia ze swojego związku*..... 75

Marcin Składanowski

*Anthropological Arguments in an Interconfessional
Discussion of Homosexuality* 89

ks. Krzysztof Kamiński

*Wpływ religijności narzeczonych na poglądy dotyczące
regulacji poczęć i przerywania ciąży* 101

TEOLOGIA
DIALOGU

- ks. Bogusław Kieźel
*Interreligious Dialogue of the Catholic Church with the
Candomblé Communities in Brazil*..... 115
- ks. Mariusz Piecyk
*Urząd duchowny w dialogu Kościoła rzymskokatolickiego
z Kościołem ewangelicko-reformowanym*..... 131
- Marcin Zatyka
João Paulo II e a missão da Polónia na Europa unida 147

TEOLOGIA
PASTORALNA

- bp Wiesław Śmigiel
Jak głosić Jezusa Chrystusa w dobie nowej ewangelizacji? 159
- Izabella Smentek
*Czy współczesny Kościół modli się o Paruzję? Inspirowana
przez Ducha Świętego prośba o powtórne przyjście Chrystusa
we współczesnej liturgii Kościoła w Polsce* 171
- ks. Karol Kondracikowski
*Tożsamość kapłana w relacji do Boga, do ludzi
i do siebie samego* 207

HISTORIA
KOŚCIOŁA

- Bernadetta Puchalska-Dąbrowska
*Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann na tle hagiografii okresu
potrydenckiego* 221
- ks. Henryk Dybski
Teoktysta – matka św. Teodora Studyty 239

SPRAWOZDANIA
I RECENZJE

ks. Leszek Jakoniuk <i>Sprawozdanie z działalności Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w roku akademickim 2013/2014</i>	261
ks. Czesław Rychlicki <i>Andrzej Proniewski, „Ermeneutica theologica di Joseph Ratzinger”, Eupress FTL, Lugano 2014, 306 s.</i>	267
ks. Radosław Kimsza <i>Janusz Bujak, „«Mężczyzną i niewiastą stworzył ich». Współczesny feminizm w poszukiwaniu tożsamości kobiety”, Szczecin 2014, 194 s.</i>	273
ks. Andrzej Proniewski <i>Gabriele Amorth, „Odejdź ode mnie, szatanie!”, Częstochowa 2013, 96 s.</i>	277
ks. Andrzej Proniewski <i>s. Anna Mroczek CSA, „Dobrego dnia z Aniołem Stróżem, Myśli na każdy dzień roku”, Częstochowa 2013, 154 s.</i>	281
ks. Jerzy Lachowicz <i>Ewa Wipszycka, „Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie”, Źródła monastyczne, monografie 3, Kraków 2014, 502 s.</i>	283
ks. Leszek M. Jakoniuk <i>Frère Emmanuel de Taizé, „Un amour méconnu. Au-delà des représentations spontanées de Dieu”, Paris Bayard 2008, 256 s.</i>	289
Notki o autorach	292
Indeks tematyczny.....	295
Indeks osobowy.....	298

Marek Jedliński

Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu

Człowiek i historia. Piotra Czaadajewa poszukiwania wiary i wizja Królestwa Bożego

MAN AND HISTORY. PIOTR CZAADAJEW'S SEARCH FOR FAITH AND THE VISION OF THE KINGDOM OF GOD

The aim of the article is an analysis of the life and philosophical output of Piotr Czaadajew – the chief representative of the so-called Golden Age of the Russian culture. Czaadajew's viewpoints represent the whole of Russian religious and philosophical thought that has placed the issue of an individual and history first. Czaadajew was the first Russian philosopher to pose the question of the sense of Russia's existence against the broad ideological background of Christian tradition. According to him, only Catholicism was the power that created history and was able to bring mankind closer to the realization of the Kingdom of God on the earth. His demand to build the Kingdom of the Lord immediately relates to his personal attempts to find a sort of an order in the faith in God. Czaadajew – a melancholic and would-be suicide, saw in Christianity a horizon of hope for both an individual and mankind.

Key words: Christianity, Catholicism, the Kingdom of God, history, Russia.

Stulecie dziewiętnaste przyniosło Rosji wielki rozkwit kultury – literatury pięknej, sztuki i w końcu myśli filozoficznej, ukierunkowanej głównie na religię i historię. Epoka ta nazywana jest złotym wiekiem kultury rosyjskiej. W pierwszej połowie wieku XIX bodaj po raz pierwszy, postawiono najpoważniejsze pytanie o miejsce Rosji w historii

uniwersalnej (pogląd to niemal niepodzielnie panujący w literaturze przedmiotu). Postawieniu tegoż pytania towarzyszyło również ożywienie myśli chrześcijańskiej na gruncie rosyjskim. Fenomen zorientowania myśli rosyjskiej na historię mógłby być wyjaśniany w świetle charakterystycznej dla większości intelektualistów rosyjskich (szczególnie doby romantyzmu) niesystematyczności wykładu i nakierowania na cele praktyczne (otwierające perspektywę *anthropos*), ujawniając zależność implikacyjną głoszonych poglądów¹. Jak pisał Mikołaj Bierdiajew, „autonomiczna myśl rosyjska zrodziła się na podłożu problematyki historiozoficznej”². Perspektywa *anthropos* niejako towarzyszy wszelkim, rosyjskim rozważaniom o sensie historii powszechnej i historii Rosji. Myśliciele rosyjscy akcentować będą „uhistorycznienie chrześcijaństwa” i jego głęboki wymiar Bogoczłowieczy – obraz osoby ludzkiej i historii zajął eksponowane miejsce w rosyjskich poszukiwaniach religijno-filozoficznych. Tendencję tę rozpoznał m.in. znawca myśli rosyjskiej – Wasilij Zienkowski: „Filozofia rosyjska [...] zajmuje się głównie człowiekiem, jego losem i drogą, sensem i celami historii”³.

Piotr Jakowlewicz Czaadajew jako pierwszy w myśli rosyjskiej postawił pytanie o sens istnienia Rosji, odwołując się do szerokich nurtów ideowych tradycji chrześcijańskiej. To on był autorem słynnego pierwszego *Listu filozoficznego*, opublikowanego w czasopiśmie „Teleskop”, w którym poddał kulturę rosyjską druzgocącej krytyce. Spotkała go kara nadzoru psychiatrycznego. Czaadajew udowodniał bowiem, że wielkim błędem cywilizacyjnym było przyjęcie chrześcijaństwa z Bizancjum. Rosyjski myśliciel jedynie katolicyzm uznawał za siłę historiotwórczą, zdolną przybliżyć ludzkość do ziszczenia Królestwa Bożego na Ziemi. Czaadajew był aktywnym polemistą słowianofilów klasycznych, reprezentowanych przez Iwana Kiriejewskiego, Aleksego Chomiakowa i Konstantego Aksakowa. Proponowali oni, by Rosja wzmocniła swą tożsamość narodową poprzez silniejsze odwołanie do tradycji prawosławnej – tożsamość tę budować chcieli jednak w ostrej opozycji wobec katolicyzmu. Postać Czaadajewa odpowiednio scharakteryzował w mowie pogrzebowej właśnie Aleksy Chomiakow:

¹ Refleksja filozoficzna pierwszej połowy wieku dziewiętnastego nie rozwijała się w murach akademickich, a jej reprezentanci nie byli profesorami uniwersytetów. Wiele czynników wpłynęło na taki stan rzeczy. Ważny jest czynnik polityczny: w *siermiężnej Rosji* uczelnie wyższe nie mogły się stać ośrodkami swobodnej pracy intelektualnej.

² M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, tłum. J. C. i S. W., Fronda, Warszawa 1999, s. 39.

³ В. В. Зеньковский, *История русской философии*, Москва 2001, s. 21.

Prawie wszyscy znaleźmy Czaadajewa, wielu go lubiło i, być może, nikomu nie był tak drogi, jak tym, którzy uważali siebie za jego adwersarzy [...]. Jeszcze droższy był sercu swych przyjaciół z powodu swego bezbrzeżnego, ciąglego smutku, towarzyszącego rzeźwości jego umysłu. Przyczynę tegoż smutku, którego źródło było nie z prozaicznych, codziennych trosk, lecz ze sfery niematerialnej, znajdujemy w samej biografii i w meandrach jego wnętrza duchowego⁴.

Wspomniany przez Chomiakowa smutek uznać można za słowo – klucz, pozwalający zrozumieć życie i twórczość Czaadajewa. Ów smutek, jakkolwiek wymyślnie nie nazwać stanu psychicznego, znamionującego uczucie przygnębienia, nie tylko określił życie Czaadajewa, lecz nade wszystko wytyczył drogę jego poszukiwań duchowych i intelektualnych. W jednym z listów do dekabrysty Iwana Jakuszkiina spod pióra Czaadajewa wyszło zdanie celnie streszczające życie myśliciela: „Taka jest, mój przyjacielu, moja smętna i śmieszna historia”⁵. Ów bywalec salonowy, człowiek o wykwintnych manierach skrzętnie ukrywał przed otoczeniem swój obsesyjny lęk przed śmiercią.

Urodzony w 1794 roku Czaadajew, wcześniej wraz z bratem Michałem osierocony, jako wnuk wybitnego historyka – księcia Michała Szczerbatowa – zdobył znakomite wykształcenie zarówno w domu, jak i na Uniwersytecie Moskiewskim⁶. Przywołując na pamięć czas spędzony z Piotrem Czaadajewem, jego krewny – Michał Żychariow – napisał: „[...] młodzieniec zeń był nadzwyczaj mądry, odcytany, wykształcony, a nade wszystko dumny i oryginalny”⁷. Rozczytany w książkach religijnych bibliofil⁸ po studiach wkroczył na drogę kariery wojskowej – wziął udział w kampanii wojennej przeciwko Napoleonowi (dotarł wraz z armią do Paryża), a po zakończeniu działań wojennych jako adiutant generała bywał w salonach petersburskich najwybitniejszych przedstawicieli ówczesnej elity intelektualnej i politycznej, między innymi Mikołaja Karamzina, w salonie którego poznał Puszkina,

⁴ А. С. Хомяков, *Речь в заседании 28 апреля 1860 года*, [w:] *Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова*, t. III, Университетская типография, Москва 1900, s. 454.

⁵ П. Я. Чаадаев, *И. Д. Якушкину*, [w:] tegoż, *Полное собрание сочинений и избранные письма*, t. II, Москва 1991, s. 122. Zdanie to wypowiedział Czaadajew rok po skandalu wywołanym przez opublikowanie w „Teleskopie” słynnego pierwszego listu filozoficznego, w którym poddawał surowej krytyce Rosję.

⁶ М. И. Жихарев, *П. Я. Чаадаев*, „Вестник Европы” 1871, t. IV, s. 176, 179.

⁷ Тамże, s. 181.

⁸ Zob. М. И. Жихарев, *П. Я. Чаадаев*, dz. cyt., s. 181-182.

stając się dla poety przyjacielem – mentorem⁹. Motywacja powodująca postępowaniem Czaadajewa w wielu przypadkach wydawała się jednak ambiwalentna. Przykładowo, jako kurier carski miał dostarczyć cesarzowi wiadomość o buncie w Pułku Siemionowskim, w którym do niedawna służył. Niewykluczone, że rola posłańca miała przyspieszyć jego karierę¹⁰. Przeszedłszy w stan spoczynku, zamieszkał w Moskwie (1821 r.) i omal nie stał się działaczem konspiracyjnym. Jednak, zauważywszy zagrożenie, szybko zdystansował się wobec ruchu rewolucyjnego i przez resztę życia pozostawał już wrogiem działań burzących tak rosyjski, jak i zachodni *ancien régime*.

Życie Piotra Czaadajewa tworzyło mozaikę lęków i wybujałego estetyzmu. Był typowym europejskim dandysem¹¹. Żył ponad stan, popadał w coraz większe długi, często powodowało nim znudzenie i dąsy, które stały się powodem opuszczenia łoża masońskiej i nie ustawały nawet w trakcie eskursji zagranicznej¹². Wasilij Rozanow i Osip Mandelsztam wyprowadzili z tych przywar poglądy filozoficzne Czaadajewa – pierwszy odniósł się doń z drwiną, drugi z pietyzmem: „Współczesnych Czaadajewa zdumiewała jego wyniosłość, a on sam wierzył w swe posłannictwo. Naznaczony był powagą hieratyczną [...]”¹³. W oczach Mandelsztama majestatyczność filozofa z Basmannej ewokowała wielkość katolickiej idei jedności:

Z tym głębokim, przemożnym pragnieniem jedności, najwyższego stopnia syntezy historycznej zrodził się w Rosji Czaadajew. Choć rodem z równiny, zechciał oddychać powietrzem alpejskich szczytów i [...] poczuł je w swej piersi. Na Zachodzie jest jedność! Z chwilą, kiedy słowa te rozbrły w świadomości Czaadajewa, nie mógł już sobą rozporządzać i na wieki oddalił się od „zwykłych” ludzi i trosk¹⁴.

⁹ Por. П. Н. Миллюков, *Главные течения русской исторической мысли*, Москва 1897, s. 289-290; por. *Puszkina we wspomnieniach swoich współczesnych*, tłum. I. Tuwim, J. Stawiński, Warszawa 1955, s. 160; W. Wieresajew, *Puszkina żywy*, tłum. A. Sarachowa, opr. R. Łużny, Kraków 1978, s. 37, 47.

¹⁰ Zob. В. Я. Богучарский, *Три западника сороковых годов (П. Я. Чаадаев, В. Г. Белинский и А. И. Герцен)*. *Историко-литературные очерки*, Санкт-Петербург 1901, s. 11-12.

¹¹ Grosman wymienia m.in.: А. Puszkina, А. Gribojedowa, Р. Wiazemskiego, М. Lermontowa, I. Turgieniewa. Zob. Л. Гроссман, *Пушкин и дендизм*, [w:] tegoż, *Этюды о Пушкине*, Москва – Петроград 1923, s. 7.

¹² Zob. Б. Тарасов, *Чаадаев*, Москва 1986, s. 40-41.

¹³ О. Манделъштам, *Петр Чаадаев*, [w:] tegoż, *Сочинения в двух томах*, т. II, Москва 1990, s. 156.

¹⁴ Tamże, s. 152.

Czaadajewa poszukiwania historiozoficzne zbiegły się z dramatyczną walką o sens własnego istnienia. Zanim stanie się, u kresu życia, piewą katolicyzmu, orędownikiem ścisłego porozumienia z Rzymem, doświadczy wielu osobistych kryzysów, związanych z neurozą. Liczne pozostały tego świadectwa w prywatnej korespondencji myśliciela i relacjach mu współczesnych: przykładowo w trakcie podróży po Niemczech tamtejszy medyk zdiagnozował u niego silny rozstrój nerwowy¹⁵. Przypadków nasileń neurozy było wiele, szczególnie w ostatnich latach życia, co obrazuje list do brata z roku 1850:

Pozwól mi jeszcze słów kilka powiedzieć o starej sprawie, o mojej chorobie [...]. Byłeś przecie świadkiem pierwszego etapu tej choroby, na który złożyły się ataki nerwicowe, w drugim zaś etapie doprowadziły mnie prawie do obłądu. Całe noce spędziłem, biegając po pokoju, otoczony przez swoich ludzi [...]. Niekiedy i całe dni mijały w podobnym stanie¹⁶.

Czaadajew uprzytomnił sobie, iż tym, co targa jego trzewia, jest chorooba duszy. Latem 1825 roku zdecydował się leczyć u wód, w Karlsbadzie, gdzie miał sposobność poznać Schellinga i wdać się z nim w dysputy filozoficzne, mimo iż medycy nakazali mu ograniczyć aktywność umysłową do minimum¹⁷. Wyjątkowo refleksyjne usposobienie, drobiazgowo pojęciowe wyodrębnianie cech ludzi, zjawisk, neurotyczne teoretyzowanie stały się z czasem ciężkim brzemieniem dla Czaadajewa i mu najbliższych. Urojonym chorobom zaczął towarzyszyć dystans wobec ludzi, doszukiwanie się w ich postępowaniu dwulicowości, a nade wszystko narastające bardzo głębokie przygnębienie.

Czaadajewa najbardziej niepokoiło poczucie upływającego czasu. Wciąż podejmował wysiłek sięgnięcia pod podszewkę czasu fizycznego, by znaleźć tam usensowniające tło egzystencji. Najczęściej jednak uprzytamniał sobie nieuniknioną konfrontację z traumatycznym doświadczeniem czasu: „Idea ta [czasu – M. J.] nieustannie jawi się wyłącznie jako brzemień, od którego dusza ludzka pragnie się wyzwolić, jest jarzmem, które usiłuje zrzucić”¹⁸. W *Listach filozoficznych* refleksja nad czasem – jak pisał – dręczyła i napierała nań „ze wszystkich stron, wywołując przygnębienie”¹⁹. Dyktat monotonnie odmierzanego czasu

¹⁵ Zob. П. Я. Чаадаев, М. Я. Чаадаеву, [w:] tegoż, *Полное собрание сочинений и избранные письма*, t. II, dz. cyt., s. 19.

¹⁶ Tamże, s. 229.

¹⁷ Por. tamże, s. 54, 205.

¹⁸ П. Я. Чаадаев, Ф. д’Экштейну, [w:] tegoż, *Полное собрание сочинений и избранные письма*, t. II, dz. cyt., s. 104.

¹⁹ Zob. P. Czaadajew, *Listy filozoficzne*, [w:] tegoż, *Listy*, wybór, wstęp i opracowanie L. Suchanek, tłum. M. Leśniewska, L. Suchanek, Kraków 1992, s. 108.

budził uczucie trwogi i stopniowo przyczyniał się do atrofii woli, zobojętnienia, układania się do „łoża śmierci” bez nadziei²⁰. Rodziły się myśli prowadzące do utraty horyzontu sensu, mnożące deprecjonująco brzmiące opinie o własnym życiu, drwiące sądy o ludziach szczęśliwych – naiwnych piewcach ignorancji²¹. Samo myślenie stało się dla Czaadajewa przekleństwem. Doznawanie silnych emocji związanych z przeżywaniem czasu w końcu prowadziło ku stanom głębokiego smutku. Jakby poddając się duchowi epoki – romantycznej frenezji – sięgnął Czaadajew po książkę o cierpiących na obłąd, w której – jak podkreślił Borys Tarasow – żywo zainteresował go fragment o melancholikach²². Tarasow zarysował nader istotny problem: otóż poglądy historiozoficzne myśliciela stanowiły „refleks” typu osobowości. Warto jednak przytoczyć kolejny wyjątek z jego książki:

W przeciągu kilku lat w jego duszy zachodziło fundamentalne i niezauważalne dla otoczenia przeobrażenie, wywołane w chwili, kiedy jego oczom ukazała się przepaść między skończonością (śmiertelnością) jego jednostkowego istnienia a nieskończonością (wiecznością) bytu²³.

Aby zasypać tę przepaść, Czaadajew począł – jak pisał Tarasow – „poszukiwać wiary religijnej”, o czym świadczyły kompletowanie nowej biblioteki, wypełnionej książkami o problematyce religijnej oraz podróż do Watykanu²⁴.

To właśnie końcowy etap owego smutku, przygnębienia, kiedy Czaadajew – melancholik każdą swą tkanką odczuwał wyobcowanie i pustkę („мир около меня скудеет и пустеет”²⁵), pogrążał się w smutku samotności (*уныние одиночества*) i poczuciu beznadziei (Czaadajew – „kładę się bez nadziei”²⁶) poprowadzi Czaadajewa ku głębokiemu doświadczeniu wiary i ujrzeniu sensu w Bogu. Tymczasem pozbawiona nadziei, zatruta jadem zwątpienia dusza melancholika, zobojętniała wobec teraźniejszości, przeszłości i wyzbytej celu przyszłości,

²⁰ Por. np.: *Полное собрание сочинений и избранные письма*, t. II, dz. cyt., s. 61, 217, 218, 223, 230.

²¹ Por. П. Я. Чаадаев, *Отрывки и разные мысли (1828-1850-е годы)*, [w:] tegoż, *Полное собрание сочинений и избранные письма*, t. I, Москва 1991, s. 452; *Полное собрание сочинений и избранные письма*, t. II, dz. cyt., s. 222-223, 252.

²² Zob. Б. Тарасов, *Чаадаев*, dz. cyt., s. 154.

²³ Tamże, s. 155-156.

²⁴ Tamże, s. 111-123, 156.

²⁵ П. Я. Чаадаев, *М. А. Дмитриеву*, [w:] tegoż, *Полное собрание сочинений и избранные письма*, t. II, dz. cyt., s. 246.

²⁶ П. Я. Чаадаев, *М. Я. Чаадаеву*, [w:] tegoż, *Полное собрание сочинений и избранные письма*, t. II, dz. cyt., s. 61.

stopniowo znikająca w bezdennej toni nicości. Melancholik skazany był na „umieranie śmiercią” niechrześcijańską – „straszliwą, wieczną i nieznaną” (Lew Tołstoj)²⁷. Dymitr Mereżkowski przytoczył następującą wypowiedź Czaadajewa: „Były chwile, kiedy nie wiedziałem, co ze mną będzie i mimowolnie pojawiała się myśl samobójcza”²⁸. Wiele odpowiedzi w zagadkowej historii życia tego myśliciela daje niemal autobiograficzny poemat *Rybacy*, którego autorstwo współcześni badacze rosyjscy przypisali właśnie owemu filozofowi²⁹. W prostą fabułę poematu (dramat miłosny rybaka Andrzeja) wplątane zostały wątki, które – jeśli uznać autorstwo Czaadajewa za prawdziwe – mogłyby mieć znaczenie autobiograficzne: słowa tworzące nastrój melancholijny, wciąż uobecniające *Tanatosę*. W kulminacyjnym fragmencie poematu młody rybak Andrzej, nie znalazłszy odpowiedzi na pytanie o sens i cel życia, pragnie zakończyć cierpienie:

Зачем же жить?
Так, так, конец моим страданьям,
Конец надеждам, упованиям...
Есть Днепр!...³⁰

²⁷ Zob. L. Tołstoj, *Wojna i pokój*, t. IV, tłum. A. Stawar, Warszawa 1979, s. 73.

²⁸ Д. С. Мережковский, *Чаадаев*, [w:] tegoż, *Невоенный дневник. 1914-1916*, Петроград 1917, s. 155.

²⁹ Należy szczególnie podkreślić zaangażowanie badawcze Wiery S. Greczaninowej (1923-2009), dzięki której odnaleziono w Rosyjskiej Bibliotece Państwowej wiele unikalnych dokumentów historycznych, w tym rzeczony dzieło przypisywane Czaadajewowi. Odkrycie uczzonej nabiera szczególnego znaczenia, dając nowe możliwości zrekonstruowania poglądów, biografii, jak również zaproponowania nieco odmiennej (od dotąd w literaturze przedmiotu dominującej) interpretacji myśli, wychodzących spod pióra filozofa z Basmannej. Zdaniem Wadima Sapowa, znawcy tej twórczości, za autorstwem Czaadajewa przemawiają inicjały twórcy (*сочинение П... Ч...ва*). Choć liczba opuszczonych liter imienia i nazwiska autora odmienionych w dopełniaczu nie odpowiada ilościowo liczbie liter w imieniu i nazwisku „Piotr Czaadajew”, to nie można wykluczyć, iż był to zabieg celowy. Według Sapowa prócz Czaadajewa nie mogło być innego *П... Ч...ва*, który mieszkając w latach 1827-1828 w Moskwie publikowałby w wydawnictwie Siemiona (na karcie tytułowej widnieje następująca informacja: „В типографии Августа Семена, при императорской мед.-хирургической академии 1828”). W dwóch listach do Aleksandra Turgieniewa pojawiał się poruszany przez Czaadajewa wątek wydawnictwa Siemiona i pewnego dzieła, na opublikowaniu którego filozofowi zależało – być może rzecz dotyczyła *Рыбаков* (zob. П. Я. Чаадаев, *Полное собрание сочинений и избранные письма*, t. II, dz. cyt., s. 114-115). Zob. *Полное собрание сочинений и избранные письма*, t. I, dz. cyt., s. 784-785.

³⁰ *Рыбаки. Повесть в стихах. Сочинение П... Ч...ва*, [w:] П. Я. Чаадаев, *Полное собрание сочинений и избранные письма*, t. I, dz. cyt., s. 781.

Nad brzegiem Dniepru pojawił się stary rybak, wskazując samobójcy sens i cel:

– Есть Бог, рыбак! К Нему,
К Нему прибегни одному!
Твоя надежда – Бог, Андрей!³¹

Poemat *Rybacy* wyjaśniałby wiele wątków w biografii filozofa, nade wszystko sytuując i tłumacząc moment przebudzenia religijnego myśliciela, które dało podstawę do zbudowania religijnej konstrukcji historiozoficznej. Proponowana supozycja – o cofnięciu się przed przepaścią, przed unicestwieniem siebie, o gwałtownym wstrząsie, intensywnym doświadczeniu egzystencjalnym, nagłym ujrzeniu horyzontu sensu w wierze religijnej – mogłaby dać odpowiedź na wiele, obecnych w literaturze przedmiotu, pytań o przyczynę tak głębokiego zanurzenia się Czaadajewa w lekturze dzieł Ojców Kościoła i w *Biblii*. Na lata 1826-1831 przypadły „białe plamy” w biografii myśliciela, szczególnie zaś okryty tajemniczością pustelniczy okres jego życia (lata 1829-1831), o którym zachowało się niewiele świadectw. Warto w tym miejscu przywołać słowa przyjaciółki Czaadajewa – Katarzyny Lewaszowej, skierowane doń, a celnie eksplikujące dwa stany organizujące treść życia i myśl historiozoficzną autora: „[...] przygnębienie i niecierpliwość – to dwie słabości, którym często się pan poddajesz”³². Relacja Lewaszowej wskazywać może na istotne źródło koncepcji historiozoficznej Czaadajewa, wyprowadzonej z fragmentu *Modlitwy Pańskiej: Adveniat Regnum Tuum*.

W liście do dekabrysty Aleksandra Turgieniewa spod pióra myśliciela z Basmannej wyszły słowa *explicite* wyrażające ideę inspiratywną jego życia i twórczości: „Słowa i czyny moje wypełnione są wciąż rodzącą się jedną tylko myślą: iż wszystko zmierza do celu, a celem tym jest Królestwo Boże”³³. Pierwszy *List filozoficzny*, uwieczniony w pamięci potomnych z powodu odważnej krytyki Rosji, opatrzony został przez autora epigrafem *Adveniat Regnum Tuum*. *Notabene* ów fragment *Modlitwy Pańskiej* po wielokroć pojawiał się w twórczości epistolarnej i aforystycznej Czaadajewa, nierzadko jako epifonem, w różnych okresach jego życia, co potwierdzałoby hipotezę o stałym, porządkującym myśli Czaadajewa, motywie pragnienia szczęścia (jak

³¹ Там же.

³² Полное собрание сочинений и избранные письма, t. II, dz. cyt., s. 454.

³³ П. Я. Чаадаев, А. И. Тургеневу, [w:] tegoż, Полное собрание сочинений и избранные письма, t. II, dz. cyt., s. 96.

писаł: w ujęciu chrześcijańskim, czyli dla sprawiedliwych)³⁴. Już na pierwszych stronicach słynnego *Listu filozoficznego* autor dał wyraz pragnieniu zbudowania „królestwa prawdy wśród ludzi”³⁵. Z emfazą stwierdzał: „W świecie chrześcijańskim wszystko musi z koniecznością przyczyniać się do zaprowadzenia doskonałego ustroju na ziemi i rzeczywiście przyczynia się, inaczej bowiem nie spełniłoby się słowo Pana, iż będzie trwał On w Kościele swoim do schyłku dni”³⁶. Zdaniem Czaadajewa, w głośnym wołaniu *Adveniat Regnum Tuum* zawarta była „cała idea społeczna nauki chrześcijańskiej”³⁷. Czas historyczny jawił się dlań jako konieczne medium powrotu upadłego stworzenia do Stwórcy, Królestwo Boże w granicach owego czasu zbudowane – przekonywał Czaadajew w zbiorze urywków wypowiedzi i aforyzmów – umożliwić miało człowiekowi ponowne znalezienie się w stanie sprzed momentu nadużycia przezeń wolności³⁸. Żywe pragnienie powrotu do porządku edenicznego krystalizowało Czaadajewa stanowisko „anty-eschatologizujące”, w osobliwy sposób zresztą uzasadniane: „Prosić Go [Boga – dop. M. J.] o zniszczenie królestwa w niebie pozbawione jest sensu, gdyż królestwo tam nigdy nie przestało istnieć”³⁹.

W oczach Czaadajewa wszyscy kontestujący ziemski wymiar chrześcijaństwa byli w istocie „heroldami rozpadu”. W tym kontekście asceci nieznacznie się odróżniali od ateistów czy anty-teistów: tak pierwsi, jak i drudzy byli równie groźni, siejąc bowiem sceptycyzm (jeśli nie otwartą wrogość) wobec zasadności „urządzeń doczesnych” chrześcijaństwa, rozsiewali ziarno, z którego koniec końców wyrosnąć mogło zwątpienie w sensowność wiary religijnej⁴⁰. W pierwszym *Listie filozoficznym*

³⁴ Por. *Полное собрание сочинений и избранные письма*, t. II, dz. cyt., s. 94, 101, 108, 236, 249; por. П. Я. Чаадаев, *Отрывки и разные мысли*, dz. cyt., s. 470-471, 477.

³⁵ P. Czaadajew, *Listy filozoficzne*, dz. cyt., s. 71.

³⁶ Tamże, s. 82.

³⁷ П. Я. Чаадаев, *Отрывки и разные мысли*, dz. cyt., s. 471.

³⁸ Tamże, s. 470.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Czaadajew tymi słowy w oryginale wyjaśniał znaczenie widzialnego wymiaru Królestwa Bożego: „Реальное, без сомнения, не есть материальное, потому что всякая истинная мысль становится более или менее реальной вне зависимости от того, воплотилась ли она в материю; но не следует забывать, что совершенно реальное, как таковое, способно материализоваться, потому что совершенная реальность заключает в себе также форму, в которой она должна явиться в свет. Такова, например, любая математическая аксиома, всякая абсолютная истина; так обстояло дело и с истиной христианской, пока она еще не обнаружилась в мире и, на конец, так обстоит дело и с царством Божиим, совершенной реальностью, еще не материализованной”. Tamże, s. 476-477.

autor przekonywał: „Zupełnie nie rozumie chrześcijaństwa ten, kto nie widzi, że ma ono swój aspekt czysto historyczny, który stanowi jeden z najistotniejszych elementów dogmatu i zawiera w sobie, można powiedzieć, całą filozofię chrześcijaństwa, gdy unaocznia, co dało ono ludziom i co da im w przyszłości”⁴¹. Dymitr Szachowskoj⁴² – wybitny badacz twórczości Czaadajewa, którego niemal epokowe odkrycie pięciu z ośmiu *Listów filozoficznych* doprowadziło do reinterpretacji spuścizny myśliciela z Basmannej – zaakcentował Czaadajewowskie wybitnie historyczne widzenie chrześcijaństwa: „cały światowy dramat rozgrywał się dlań na ziemi i wyłącznie żywot ziemski pochłaniał jego myśli” – konstataował Szachowskoj⁴³. Pisarza zajmowała nie dogmatyka czy mistycyzm chrześcijański, lecz objawiona człowiekowi w chrześcijaństwie „nowa treść rozwoju historycznego”⁴⁴.

Czaadajewowskie żądanie ziszczenia Królestwa już „tutaj” (na Ziemi) ewokowało jednocześnie sensowność i celowość zmiany historycznej, ukazując uniwersalność spojrzenia historiozoficznego. Filozof z Basmannej projekt zaprowadzenia Porządku Pańskiego na Ziemi uznał za nadrzędny warunek historiozoficzny jakiegokolwiek rozwoju ludzkości⁴⁵. Myśliciel przekonywał i ostrzegał, iż odrzucenie idei

⁴¹ P. Czaadajew, *Listy filozoficzne*, dz. cyt., s. 81.

⁴² Książę Dymitr Iwanowicz Szachowskoj (1861-1939) – krewny Piotra Czaadajewa, jeden z czołowych liberałów, wnuk dekabrysty, filolog i polityk (jeden z twórców partii „kadeków”, deputowany Dumy Państwowej, minister). Po rewolucji październikowej poświęcił się pracy naukowej. Szachowskoj niemal przez całe życie badał spuściznę po Czaadajewie. Napisał nadto wiele prac z historii kultury rosyjskiej oraz ruchu demokratycznego i rewolucyjnego w Rosji. Część jego dorobku naukowego zaginęła. Został rozstrzelany przez NKWD w 1939 roku. Więcej o życiu i dorobku naukowym Szachowskoja: И. В. Кузьмина, А. В. Лубков, *Князь Шаховской: путь русского либерала*, Москва 2008.

⁴³ Д. И. Шаховской, *Чаадаев Петр Яковлевич. Заметки в тетради*, [w:] *Философский век. Альманах 26. История идей в России: исследования и материалы*, (red.) Т. В. Артемьева, М. И. Микешин, Санкт-Петербург 2004, s. 139.

⁴⁴ Tamże, s. 136.

⁴⁵ W szóstym *Liście filozoficznym* Czaadajew konfrontował z kolei na sposób apologetyczny ideę Królestwa Bożego, w którym człowiek dokonywał prawdziwego, owocnego ruchu naprzód, z jałowością zarówno umysłowości greckiej (koncepcji cyklogicznych), jak i – pośrednio – teorii postępu sekularnego: „Zamiast się lubować w bezsensownym systemie mechanicznej możliwości doskonalenia się naszej natury, której w sposób tak oczywisty zaprzecza doświadczenie wszystkich wieków, ludzie byliby w stanie pojąć, że przeciwnie, człowiek pozostawiony samemu sobie zawsze szedł drogą nieskończonej degradacji, i że choć od czasu do czasu bywały epoki postępu u wszystkich narodów, momenty pełnej jasności umysłowej w powszechnym życiu człowieka, podniosłe wzloty rozumu, niebawale wysiłki ludzkiej natury – temu przecież nie sposób zaprzeczyć – to nic

Królestwa Bożego na Ziemi oznaczać będzie powrót do „zamkniętego kręgu, do którego niegdyś wciągnięte zostały ludy starożytne i który nieuniknienie połknie ludzkość w całości”⁴⁶. Grecka perspektywa czasu, bezcelowe powtórzenia stanów z przeszłości pozbawiały nadziei. Zmiana przynosiła wyłącznie śmierć, wciąż odnawiając tragiczny kołowrót, którego nikt nie był władny zatrzymać. Argumentując apologetycznie (nieco na sposób Augustyński), tylko w chrześcijaństwie dostrzegał Czaadajew zakończenie dramatu egzystencjalno-historiozoficznego⁴⁷. Wyłącznie chrystianizm pokonać mógł śmierć, jest on – podkreślał autor – „nade wszystko filozofią życia”⁴⁸.

Dymitr Mereżkowski tymi słowami streścił istotę poszukiwań intelektualno-duchowych Czaadajewa:

Przyjdź Królestwo Twoje – *Adveniat Regnum Tuum* – w tych trzech⁴⁹ słowach *Modlitwy Pańskiej* zawarta była cała filozofia i cała religia Czaadajewa. Powtarzał je nieustannie, kończył nimi swe dzieła literackie i prywatne listy, wszystkie swe uczynki i myśli, do tego stopnia, iż na koniec słowa te stały się dlań powietrzem, dzięki któremu żył, biciem jego serca. Zaiste, nie wypowiedział nic prócz tych trzech słów – ale wypowiedział je tak jak nikt inny wcześniej⁵⁰.

nie wskazuje na stały i nieprzerwany postęp społeczeństwa w ogóle. To tylko w tym jednym nie stworzonym rękami człowieka społeczeństwie [...] widzimy prawdziwy ruch wstępujący, rzeczywistą zasadę stałego postępu i trwania”. P. Czaadajew, *Listy filozoficzne*, dz. cyt., s. 143.

To w świecie chrześcijańskim, w rodzinie europejskiej – przekonywał filozof z Basmannej – znajdował się „prawdziwy element stałości i postępu, odróżniający świat nowy od świata dawnego”. P. Czaadajew, *Listy filozoficzne*, dz. cyt., s. 146.

⁴⁶ П. Я. Чаадаев, *Отрывки и разные мысли*, dz. cyt., s. 477.

⁴⁷ Św. Augustyn przekonywał, że czas cykliczny gasił pragnienie zatrzymania chwili, uobecnienia wieczności. Charakterystyczne dla pogańskiej cykliczności naprzemienne występowanie nadziei i strachu budziło dojmującą myśl o przemijaniu szczęścia: jasny stan błogości niepostrzeżenie przechodził w ciemną rozpacz. Najważniejszy argument apologetyczny Augustyna zawarty był w twierdzeniu, iż po przekroczeniu granic czasu cyklicznego, zwróciwszy się w stronę Zbawiciela, człowiek mógł żywić nadzieję na nieskończenie długie trwanie w szczęściu. Por. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998, ss. 456-457, 465-468, 543.

⁴⁸ П. Я. Чаадаев, *Отрывки и разные мысли*, dz. cyt., s. 477.

⁴⁹ W oryginale Mereżkowski napisał: „w czterech słowach”. Zachowując logikę przekładu, zmieniono tekst tłumaczenia z uwagi na fakt, iż w polskim przekładzie fraza *Przyjdź Królestwo Twoje* składa się z trzech słów, a nie – jak w języku rosyjskim – z czterech (*Да приидет Царствие Твое*).

⁵⁰ Д. С. Мережковский, *Революция и религия*, „Русская мысль” 1907, t. II s. 74.

Mereżkowski postać Czaadajewa ustawił w szeregu obok Mikołaja Gogola, Lwa Tołstoja czy Włodzimierza Sołowjowa, uzasadniając swój wybór przekonaniem, że wymienionych literatów i myślicieli jednocześnie głośno nawoływanie: „Przyjdź Królestwo Twoje!” . Autor *Rewolucji i religii* prowokacyjnie stwierdził nawet, że „w nich wszystkich [...] żywioł religijny łączył się z żywiołem rewolucyjnym”⁵¹. Płodem owego osobliwego połączenia miał być „niepokój religijno-rewolucyjny”, bezkompromisowość, niecierpliwość, pragnienie ziszczenia ideału – Królestwa Bożego na Ziemi – natychmiast⁵².

Jednakże warunkiem wcielenia idei Królestwa musiało być odbudowanie siły i jedności cywilizacji chrześcijańskiej. W szóstym *Liście filozoficznym* Czaadajew wyrażał niezmałony optymizm, przekonując, iż chrystianizm „musi podbić świat, nie zatrzyma się ani nie zginie”⁵³. Optymizm ów budował m.in. na argumencie, że mimo pożogi reformacji i rewolucji, mimo aktywności agresywnych ruchów sekularnych, „Europa to wciąż chrześcijaństwo, bez względu na to, co czyni i mówi”, więc – kontynuował – „nie można też wątpić, że któregoś dnia granice dzielące ludy chrześcijańskie znikną ponownie. Kto wie nawet, czy ten dzień nie jest bliższy, niż się wydaje”⁵⁴. Autor *Listów filozoficznych* wieszczył nadchodzący przełom, definiowany jako powrót Europy do rozwoju opartego na nauce Chrystusowej, jako wielki akt ekspiacji:

Przyjdzie taki czas, proszę mi wierzyć, kiedy rodzaj powrotu do pogaństwa, jaki dokonał się w piętnastym wieku, i nazywanego nader niewłaściwie odrodzeniem literatury, będzie trwał w pamięci tylko [...] jako wspomnienie jakiegoś występnego szaleństwa młodości⁵⁵.

Myśliciel z Basmannej głęboko wierzył w odrodzenie religijne ludzkości. W jego interpretacji ruchy sekularne czy nawrót do pogańskiej przeszłości stanowiły jedynie *interludium* między jednością religijną z przeszłości a tą oczekiwaną. W szóstym *Liście filozoficznym* z emfazą stwierdzał:

Nigdy ogół idei rozproszonych na powierzchni świata nie był do tego stopnia skoncentrowany jak w obecnym społeczeństwie; nigdy, w żadnej epoce powszechnych losów istoty ludzkiej, jedna jedyna myśl

⁵¹ Tamże, s. 85.

⁵² Por. wypowiedź Katarzyny Lewaszowej o typowej dla Czaadajewa „słabości” – „niecierpliwości”, organizującej jego życie i twórczość. Zob. *Полное собрание сочинений и избранные письма*, t. II, dz. cyt., s. 454.

⁵³ P. Czaadajew, *Listy filozoficzne*, dz. cyt., s. 151.

⁵⁴ Tamże, s. 145.

⁵⁵ Tamże, s. 148.

nie obejmowała tak dokładnie całej aktywności jej natury, jak dzisiaj właśnie⁵⁶.

Cykl *Listów* kończył Czaadajew postulatem przywrócenia jedności świata chrześcijańskiego, niejako *ex definitione* zawartym w idei szczęścia dla sprawiedliwych w Królestwie Bożym:

Niezwykłe pojmowanie życia przyniesionego na Ziemię przez twórcę chrześcijaństwa, duch poświęcenia, lęk przed podziałem i gorące umiłowanie jedności – oto, co kieruje prawdziwym chrześcijaninem we wszystkim. W ten sposób zachowana zostaje idea objawiona, w ten sposób dzięki tej idei dokonuje się wielkie dzieło połączenia dusz i różnych sił moralnych świata w jedną tylko duszę i w jedną tylko siłę. To połączenie jest wyłączną misją chrześcijaństwa. Prawda jest jedna: Królestwo Boże, niebo na Ziemi, wszystkie obietnice Ewangelii – to nic innego, jak zapowiedź i urzeczywistnienie połączenia wszystkich myśli ludzkości w jedną myśl, i ta jedyna myśl jest myślą samego Boga, to znaczy ziszczonym prawem moralnym. Cała praca świadomości w ciągu stuleci przeznaczona jest na to, by osiągnąć rezultat ostateczny – koniec i cel wszystkiego, ostatnią fazę natury ludzkiej, rozwiązanie dramatu powszechnego, wielką syntezę apokaliptyczną⁵⁷.

Idea „połączenia wszystkich myśli ludzkości w jedną myśl” powzięta była dla ludzkości przez samą Opatrzność, człowiek natomiast ze swej strony „zawsze odczuwał potrzebę powrotu do stanu pierwotnego zgodnie z idealnym wzorem”⁵⁸, do życia odznaczającego się „doskonałością, pewnością, jasnością”, „jakię posiadał niedawno i jakie obiecano mu jest również w przyszłości”⁵⁹. Posługując się figurą retoryczną, zapytywał autor adresatkę *Listu*: „A czy Pani wie, co to za życie? To Niebo [...], ostateczny cel ducha w świecie”⁶⁰. Projekt przywrócenia jedności osadzony był na następującym *fundamentum* historiozoficznym: upadek człowieka rozbił jedność, oddalając od Boga, odtworzenie jej, czyli powrót do Boga zachodzić miał w czasie historycznym, w którym budowane miało być Królestwo Boże – Królestwo Prawdy.

Osip Mandelsztam w szkicu literackim poświęconym Czaadajewowi konstatację naukową o idei porządkującej konstrukcję historiozoficzną myśliciela z Basmannej ujął w następujących słowach: „Z tą głęboką, nieusuwalną potrzebą jedności, najwyższej syntezy historycznej narodził się w Rosji Czaadajew. Mieszkaniec równiny

⁵⁶ Tamże, s. 149.

⁵⁷ Tamże, s. 178.

⁵⁸ Tamże, s. 130.

⁵⁹ Tamże, s. 108.

⁶⁰ Tamże, s. 108-109.

zechciał oddychać powietrzem alpejskich szczytów i, jak zobaczymy, wyczuł je w swej piersi”⁶¹. Ideał chrześcijański, jedność w wymiarze historycznym została już osiągnięta, wystarczyło nakierować wzrok na wzorzec z przeszłości. Czaadajew zwracał się ku – jak pisał – „pierwszym chwilom ery chrześcijańskiej”⁶², ku owemu zwornikowi, jakby eskapistycznie wznoszącemu ponad ograniczenia epok. To w nim koncentrował się wszelki czas, zawierał w sobie bowiem początek i koniec wszystkiego, w nim przeszłość rodzaju ludzkiego zmieszana była z przyszłością. Nade wszystko historia wieków średnich była dla tego myśliciela historią jednej, europejskiej rodziny chrześcijańskiej, historią ducha ludzkiego, okresem, kiedy narody, choć podzielone pod względem geograficznym, były jednym ciałem, całością myśli i idei, całością moralną⁶³. W średniowieczu – patetycznie pisał Czaadajew – panowała jedność, wszystkie ludy trzymając się za ręce kierowane przez powszechnie wtenczas uznawany autorytet papieski kroczyły naprzód, ku wyznaczonemu celowi. Ludy te nawet w tym samym języku zwracały się do Boga (przez piętnaście wieków), budując „cudowną zgodność dźwięków, tysiącrotnie wznioślejszą od wszystkich harmonii fizycznego świata”⁶⁴. Na Zachodzie – przekonywał myśliciel – wszystko powstało z chrześcijaństwa, również społeczeństwa nowożytne ideowo przeniknęła nauka Chrystusowa: przykładowo rewolucje polityczne były w istocie rewolucjami duchowymi⁶⁵.

Mandelsztam w przywołanym wyżej szkicu zapisał: „Na Zachodzie jest jedność! Od chwili, kiedy słowa te wybłysły w świadomości Czaadajewa już sobą nie rozporządzał i na wieki oderwał się od prozaicznych ludzi i spraw”⁶⁶. Sam Czaadajew w końcowych partiach pierwszego *Listu filozoficznego* oświadczył, że „mimo całej niekompletności, niedoskonałości i wadliwości świata europejskiego w jego dzisiejszej formie, nie można zaprzeczyć, że Królestwo Boże zostało w nim do pewnego stopnia urzeczywistnione”; Europa – przekonywał rosyjski myśliciel – „posiada w zarodkach i elementach wszystko, co jest konieczne do ostatecznego zapanowania Królestwa Bożego na ziemi”⁶⁷. Dla tych

⁶¹ O. Манделъштам, *Петр Чаадаев*, [w:] tegoż, *Сочинения в двух томах*, t. II, Художественная литература, Москва 1990, s. 152.

⁶² P. Czaadajew, *Listy filozoficzne*, dz. cyt., s. 139.

⁶³ Tamże, s. 145-146.

⁶⁴ Tamże, s. 83.

⁶⁵ Tamże, s. 84.

⁶⁶ O. Манделъштам, *Петр Чаадаев*, dz. cyt., s. 152.

⁶⁷ P. Czaadajew, *Listy filozoficzne*, dz. cyt., s. 85.

wszystkich zdeponowanych w Europie, był to ożywczy pierwiastek jedności. I w rzeczy samej warunkiem osiągnięcia celu rozwoju ludzkości – końcowego etapu procesu dziejowego, czyli powrotu stworzenia do Stwórcy – tak niecierpliwie wypatrywanego przez Czaadajewa było odbudowanie jedności świata chrześcijańskiego⁶⁸.

Cel procesu historycznego został przez rosyjskiego myśliciela jasno zdefiniowany. Moment zbudowania Królestwa Bożego na ziemi znacznie przybliżyło wcześniejsze osiągnięcie stanu jedności świata chrześcijańskiego. Jako że stan ów zaistnieć miał w granicach czasu historycznego, należało poszukiwać ośrodka jednoczącego chrześcijan (wyruszających na misję powrotu do Stwórcy) już *tutaj*, na ziemi:

Mogę się zgodzić, że papieństwo – pisał Czaadajew – jest [...] instytucją ludzką, jeżeli rzeczy o tym wymiarze mogą pochodzić od człowieka, ale wynika ono zasadniczo z ducha chrześcijaństwa: to widoczny znak jedności, a ponieważ był rozdział, to ponadto znak ponownego zjednoczenia⁶⁹.

Czaadajew, zdając relację ze swej sentymentalnej ekskursji do przeszłości (kiedy ludzie poszukując nadziei na zbawienie, zwracali wzrok w stronę Rzymu), uprzytamniał czytelnikom siłę duchową papieństwa, które mimo ataków ludzi małej wiary

spełnia doskonale swoją misję, ogniskuje myśli chrześcijańskie, przyciąga je wzajemnie do siebie; nawet tym, co negują jedność, przypomina tę najwyższą zasadę ich wiary, i zawsze, dzięki temu charakterowi niebiańskiego powołania, którym jest naznaczone, góruje dostojnie nad światem interesów materialnych⁷⁰.

Droga historyczna katolicyzmu ukazała, iż „dla czystej prawdy to, co zewnętrzne związane jest z tym, co wewnętrzne, tak jak w samym Chrystusie [...] pierwiastek ludzki związany został z Boskim”⁷¹.

⁶⁸ Por. tamże, s. 76, 80.

⁶⁹ Tamże, s. 155.

⁷⁰ Tamże, s. 156. Czaadajew dostrzegał znaczenie tendencji sekularnych we współczesnym mu świecie, śmiało twierdząc: „Wyzute ze swego ludzkiego blasku, jest przez jeszcze mocniejsze, a obojętność, którą się dla niego żywi, jeszcze je wzmacnia i lepiej zapewnia mu trwałość [...]. Chociaż dziś na pozór nikt się nie przejmuje zanadto papieństwem, niechby nagle znikło cudem jakimś z kuli ziemskiej – jakież popłoch ogarnąłby wszystkie wspólnoty religijne, gdyby ten żywy pomnik dziejów wielkiej wspólnoty nie był już pośród nich obecny. Tę widoczną jedność, na której im dziś tak niewiele zależy, będą chciały odnaleźć wszędzie, ale ona nigdzie się nie pojawi”. Tamże, s. 156.

⁷¹ П. Я. Чаадаев, *Ответ на статью А. С. Хомякова „О сельских условиях”*, [w:] tegoż, *Полное собрание сочинений и избранные письма*, t. I, dz. cyt., s. 544.

Czaadajew konfrontował również katolicką wierność Prawdzie z postawą protestantów:

Czyż nie jest absurdem wyrzucać mu to, że konsekwentnie, żarliwie i z uczuciem wypełniał swe zadanie? Co stałoby się ze światem, gdyby zwątpił pod wpływem różnych herezji, pojawiających się niemal od pierwszego dnia założenia kościoła, a które nie przestały burzyć porządku do chwili, kiedy zostały pochłonięte przez wielką herezję wieku XVI, dążącą do zamienienia widzialnej pełni kościoła na pustkę swojego kościoła niewidzialnego?⁷².

Autor – entuzjasta widzialnej jedności świata chrześcijańskiego – omyłkę protestantów wyprowadzał z błędnego interpretowania przez nich słów Pańskich: „Królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18, 33)⁷³. Sens, który im przypisali protestanci, sprzeczny był ze znaczeniem fragmentu *Modlitwy Pańskiej*, w którym człowiek błaga, aby wola Boga, czyli Królestwo Pana, ziściła się zarówno w niebie, jak i na ziemi. Tymczasem owi odszczepieńcy, schizmatycy, heretycy, sekciarze – jak nazywał Czaadajew uczniów Lutra – „poczęli tłumaczyć, że Jezus Chrystus [...] miał na myśli niebiosa, że Królestwo Boże jest królestwem niewidzialnym, podobnie jak Jego Kościół, który z woli Bożej panować winien jedynie w sercach ludzi”⁷⁴. Myśliciel, rzecz jasna, z pietyzmem traktował *Biblię*, ale ostrzegał przed zastępowaniem autorytetu hierarchii, tradycji i dyscypliny przez literę Pisma⁷⁵. W historii chrześcijaństwa niepowściągliwa egzegeza tekstu biblijnego, tracąca rozeznanie, co jest wynikiem oddziaływania Ducha Świętego a co wytworem człowieka, stała się źródłem ataków na ideę jedności świata

⁷² Tamże, s. 500.

⁷³ Cytat według *Biblii Tysiąclecia*.

⁷⁴ П. Я. Чаадаев, *Полное собрание сочинений и избранные письма*, t. II, dz. cyt., s. 236-237, 249.

⁷⁵ „Tak, Biblia jest najdroższym skarbem ludzkości, źródłem wszelkiej prawdy moralnej; ona rozlała na świat potoki światła [...]; to jej głównie zawdzięcza ludzkość szczęście i jej prawdopodobnie zawdzięczać będzie kres nieszczęść, które jeszcze nas trapią. Ale strzeżmy się przed stawianiem pisanego słowa tak wysoko, jak na to nie zasługuje, strzeżmy się przed popadnięciem w kult, w bałwochwalstwo wobec litery, strzeżmy się zwłaszcza przed wyobrażeniem sobie, że całe chrześcijaństwo zawarte jest w świętej księdze. Nie, po tysiącokroć nie. Nigdy Boskie słowo nie było uwiecznione między dwiema deskami jakiegokolwiek księgi; cały świat nie jest dość obszerny, by je pomieścić; mieszka ono w bezgranicznych obszarach ducha, streszcza się w niewymownym misterium Eucharystii, swe wszechpotężne zdanie nakreśliło na nieprzemijającym pomniku krzyża”. P. Czaadajew, *Do księżnej Zofii Mieszczerskiej*, [w:] tegoż, *Listy*, dz. cyt., s. 233-234. Por. П. Я. Чаадаев, *Полное собрание сочинений и избранные письма*, t. II, dz. cyt., s. 238-239, 245-246; P. Czaadajew, *Listy filozoficzne*, dz. cyt., s. 176-178.

chrześcijańskiego i pierwszeństwo następców św. Piotra⁷⁶. Czaadajew nie omieszkał zauważyć, że „spór o władzę papieży wywołał nie kościół grecki, lecz protestanci” – owe „dzieci wieku osiemnastego” i „ojcowie współczesnych racjonalistów”⁷⁷. Autor *Listów filozoficznych* sytuował protestantów poza Kościołem powszechnym, nie pozostawiając im złudzeń, stwierdzał, że „to nie prawda powinna iść na ustępstwa”, gdyż „dla prawomocnego autorytetu ustępstwo oznacza rezygnację z wszelkiej władzy, z wszelkiej aktywnej roli, po prostu unicestwienie”⁷⁸. Czaadajew wieścił nadejście dnia, kiedy schizmatycy powrócą na łono Kościoła-matki w worku pokutnym, posypani popiołem⁷⁹.

Warunkiem niezakłóconego, postępowego ruchu wydarzeń dziejowych ku celowi, rozumianemu jako zaprowadzenie Porządku Pańskiego na Ziemi, było harmonijne działanie wszystkich chrześcijan. Tymczasem – w mniemaniu Czaadajewa – protestanci i im podobni buntownicy konsekwentnie deprecjonując katolicką jedność osiągniętą w wiekach średnich, jednocześnie zauroczeni pogańskim antykiem, aktywnie uczestniczyli w tworzeniu mitu epoki odrodzenia – epoki rzekomego triumfu ducha ludzkiego, a w rzeczywistości ukrytego buntu stworzenia wobec Stwórcy, źródła podziału wśród ludzi. Kościół powszechny – przekonywał Czaadajew – bliski był już zbudowania jedności dzięki aktywności Rzymu. Gdyby nie bunt Lutera, postęp przyniósłby plód w postaci Królestwa Bożego na Ziemi. Autor *Listów filozoficznych* pisząc o postępie, po wielokroć deklarował, że miał na myśli nadejście Królestwa Pana, a nie wyłącznie doskonalenie się ludzi⁸⁰. Myśliciel oskarżał protestantyzm o wynalezienie postępu sekularnego, jawnie antychrześcijańskiego, oraz – w liście do Fiodora Tiutczewa – o zaprowadzenie anarchii w sferze ducha Zachodu, która z kolei wywołała pożądaną rewolucyjną. Wzniesiona została ona przez reformację, a potem idee oświeceniowe⁸¹.

Rosyjski myśliciel doskonale działał Opatrzności w historii rozpoznawał nade wszystko w czasach minionych katolickiego Zachodu. Tak upragnioną jedność świata chrześcijańskiego prawie odbudował Rzym chrześcijański w wiekach średnich. Jednak buntownicy (protestanci)

⁷⁶ P. Czaadajew, *Do księżnej Zofii Mieszczerskiej*, [w:] tegoż, *Listy*, dz. cyt., s. 232.

⁷⁷ Zob. П. Я. Чаадаев, *Полное собрание сочинений и избранные письма*, t. II, dz. cyt., s. 237, 249.

⁷⁸ P. Czaadajew, *Listy filozoficzne*, dz. cyt., s. 175.

⁷⁹ Tamże, s. 155.

⁸⁰ Zob. tamże, s. 138, 152.

⁸¹ П. Я. Чаадаев, Ф. И. Тютчеву, [w:] tegoż, *Полное собрание сочинений и избранные письма*, t. II, dz. cyt., s. 212.

dokonali rozłamu i cofnęli ludy chrześcijańskie do stanu pogańskiego rozdarcia. Aktywność Rzymu na arenie historii zbliżała do osiągnięcia celu procesu historycznego, rozumianego jako zbudowanie Królestwa Bożego na Ziemi, a jawiącego się jako prefiguracja powrotu upadłego stworzenia do Stwórcy.

Piotr Czaadajew nie miał gruntownego przygotowania teologicznego, jego myśli – z perspektywy nauki katolickiej – mogą się wydawać nieco naiwne i mało oryginalne. Jednak na uwagę zasługuje wyrażane przezeń pragnienie poszukiwania sensu historii uniwersalnej i sensu istnienia człowieka – tak w wymiarze teoretycznym, jak i mocno osobistym, o czym świadczyła wyraźnie autobiograficzna treść poematu *Rybacy*. Ów sens odnalazł w głębokiej wierze i pragnieniu ziszczenia Królestwa Bożego. Autor z tej perspektywy był dość bezkompromisowy w ocenie dziejów Rosji – uważał, że inercyjne prawosławie oddaliło Rosjan od Boga, od ideału Królestwa. Rosja była w jego oczach ziemią bez historii i bez przyszłości. Nie dokonał jednak konwersji, gdyż czuł się mimo wszystko chrześcijaninem „ponadkonfesyjnym” – wędrownicem, bez stałego miejsca we współczesnym mu świecie. Jego domem była Europa wieków średnich, Europa katolicka.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, katolicyzm, Królestwo Boże, historia, Rosja.

ks. Paweł Kiejkowski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Pneumatologiczny rys paschalnej antropologii Wacława Hryniewicza

PNEUMATOLOGICAL ASPECT OF WACŁAW HRYNIEWICZ'S PASCHAL ANTHROPOLOGY

The question of understanding man is the key one in the theological output of Rev. Wacław Hryniewicz, one of the outstanding contemporary Polish theologians. For about twenty years he has been identified as a great promoter of Christian hope, understood as the hope for universal salvation. This universal concept of hope contains a particular vision of both God and an individual. The Lublin scholar is convinced that an authentic anthropological reflection should be inspired by the central truth of Christianity, which is the Passover. This truth pervades all the dimensions of human life and all man's actions. That is why Hryniewicz defines his theology of man as paschal theology. In the deep mystery of the Passover Christ is a great commentator of the mystery of man. The gift of being human, the way towards its fullness and renewal is particularly related to the gift of the Holy Spirit that is present and acts within the mystery of the Church. Influenced by the Eastern Christianity tradition, Hryniewicz much emphasizes the pneumatological dimension of the mystery of the new existence an individual receives within the Church.

Key words: paschal anthropology, pneumatology, Orthodox faith, Holy Spirit.

Paschalna antropologia W. Hryniewicza

Pytanie o człowieka należy do najważniejszych spośród podejmowanych przez współczesne nauki, zwłaszcza humanistyczne, różnorodne kierunki filozoficzne, wielkie religie świata. Znajduje się ono także

w samym centrum chrześcijańskiej teologii. Pytanie o zrozumienie człowieka należy do najważniejszych w bogatym dorobku naukowym jednego z najwybitniejszych i najbardziej oryginalnych współczesnych polskich teologów ks. prof. Wacława Hryniewicza OMI. Ten wielki pasjonat teologii, wybitny ekumenista, wyrazisty, a czasami wręcz kontrowersyjny w swoich poglądach i mocnych sformułowaniach teolog, wieloletni wykładowca Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, kierownik II Katedry Teologii Dogmatycznej, a następnie Katedry Teologii Prawosławnej, współtwórca i kierownik Instytutu Ekumenicznego KUL, od ponad 20 lat kojarzony jest przede wszystkim jako wielki orędownik chrześcijańskiej nadziei, zwłaszcza w jej wymiarze eschatycznym jako nadziei na powszechne zbawienie. Nie chodzi tu W. Hryniewiczowi tylko o teologiczne spekulacje na temat cnoty nadziei ale o osobiste zatroskanie, aby jako chrześcijanin i kapłan promieniować nadzieją i dawać ją każdemu, choćby najbardziej zagubionemu, człowiekowi. Komentując, opublikowaną korespondencję prowadzoną ze swoimi czytelnikami, pisał:

Teologia wyrasta z życia. Powinna towarzyszyć ludziom na ich, nieraz zawiłych i trudnych, drogach. Kiedy traci więź z życiem, staje się jedynie namiastką przekazu żywej wiary. Zajmuje się problemami, które nikogo nie obchodzą. Odpowiada na pytania, których nikt nie zadaje. Nie uczy wierzących, jak wciąż na nowo odkrywać drogę do tajemnicy Boga w dziejach świata, Kościoła i własnego życia. Zadaniem teologa jest przejmować się ludzkimi troskami i zmaganiem. To wyraz jego głębokiej solidarności z ludźmi¹.

Zaangażowanie w głoszenie chrześcijańskiej nadziei w ostateczny i fundamentalny sposób związane jest z szacunkiem i troską o konkretnego człowieka, o jego życie naznaczone radością i cierpieniem, o poszukiwanie miłości, sensu, celu, pełni życia². Trzeba jednocześnie przyznać, że uniwersalistyczna nadzieja zakłada określoną wizję Boga oraz człowieka. Na tysiącach stron Hryniewiczowskich tekstów znajdujemy bardzo solidną i niezwykle ciekawą, często pasjonującą i oryginalną, czasami budzącą pytania i kontrowersję, myśl antropologiczną.

¹ W. Hryniewicz, *Nadzieja w dialogu. Korespondencja z czytelnikami (1976-2006)*, Warszawa 2007, s. 511.

² Wspominając jeden z listów, w którym jego autor opisuje swoją drogę odnalezienia na nowo miłości Boga, Jezusa, ludzi, życia dzięki przeczytaniu książki *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, lubelski teolog napisał: „To mnie przekonuje. Warto było napisać tę książkę choćby dla tego jednego człowieka. Warto dawać ludziom nadzieję. Ona jest potrzebna.” *Nad przepaściami wiary. Z ks. Wacławem Hryniewiczem OMI rozmawiają Elżbieta Adamiak i Józef Majewski*, Kraków 2001, s. 105.

Lubelski profesor jest przekonany, że autentyczna refleksja antropologiczna powinna czerpać swoje inspiracje z centralnej prawdy chrześcijaństwa – Paschy Chrystusa. To ona przenika wszystkie wymiary ludzkiego życia i wszelkie działania człowieka. Stąd uprawianą przez siebie teologię o człowieku nazywa antropologią paschalną³. Chrystus w wielkiej tajemnicy swojej Paschy jest wielkim Interpretatorem tajemnicy człowieka. A samego człowieka można nazwać *homo paschalis*. Światło Paschy Chrystusa przyjmowane w wierze najowocniej pomaga zinterpretować tajemnicę bytu i egzystencji człowieka w jego wymiarze osobowym i społecznym. Paschalna antropologia wpisuje się w paschalną logikę całego chrześcijaństwa, którą wyznacza tajemnica śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, istotnie związane z darem Ducha Świętego. Jest to pascha Wcielonego Syna Bożego zanurzona w tajemnicy miłości Trójjedynego Boga, stanowiąc punkt centralny ekonomii zbawienia, realizującej się w historii świata i ludzkości w mocy Ducha Świętego. W bogatej i wielowątkowej myśli antropologicznej autora trylogii paschalnej warto podkreślić obecność, zwłaszcza niektórych tematów. Hryniewiczowska wizja człowieka jest głęboko teologiczna, chrystologiczna, pneumatologiczna oraz paschalna. Jawi się przed nami człowiek stworzony z Bożej miłości i który spełnia się kochając, trwając w Bożej miłości. Jako osoba jest on ukoronowaniem stworzenia, jest bytem cielesno-duchowym, obdarzony najwyższą godnością, a zarazem kruchy, ograniczony i śmiertelny. Ideą przewodnią, wokół której zebrane są inne tematy, jest prawda o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Ostatecznie oznacza to stworzenie człowieka na obraz Jezusa Chrystusa, który jest obrazem Boga Niewidzialnego. Głęboko biblijna i patrystyczna prawda o ikonizacji człowieka została uzupełniona, ważnymi szczególnie dla tradycji wschodniej, kategoriami człowieka jako mikrotheos i mikrokosmos, *homo capax Dei et capax spei*, Bogoczłowieczeństwo i *eros*. Co trzeba podkreślić, jest to wizja wybitnie personalistyczna i dynamiczna, która ukazuje człowieka jako istotę osobową, relacyjną, ekstatyczną, komunijną, epikletyczną, zakorzenioną etycznie, obdarzoną dramatycznym darem wolności oraz ukierunkowaną na eschatyczne spełnienie. Jest to wizja dotycząca każdego konkretnego człowieka, wierzącego i niewierzącego, pełna szacunku wobec każdego z nich, jego wielkości i tajemnicy, poszukiwań i pragnień, nadziei i wątpliwości, a także zagubienia, słabości i grzechu.

³ Por. M. Rusecki, *Antropologia paschalna (homo paschalis)*, [w:] P. Kantyka (red.), *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi OMI w 70. rocznicę urodzin*, Lublin 2006, s. 289-298.

Pneumatologiczny wątek paschalnej antropologii W. Hryniewicza

Paschalna droga wewnętrznej przemiany człowieka, jego odnowienia i usynowienia, w szczególny sposób związana jest z darem Ducha Świętego obecnego i udzielającego się w misterium Kościoła. Waclaw Hryniewicz pod wpływem tradycji wschodniego chrześcijaństwa⁴, mocno akcentuje pneumatologiczny wymiar tajemnicy nowej egzystencji otrzymywanej w Kościele. Choć koniecznie trzeba pamiętać, że teologia jako nauka o Bogu, chrystologia i soteriologia, pneumatologia oraz eklezjologia wraz sakramentologią, protologią i eschatologią, w kontekście poszukiwań antropologicznych, domagają się twórczej syntezy. Misterna przez nie badane współlistnieją nierozdzielnie i wzajemnie się przenikają, zakorzenione w jednej i niepodzielnej ekonomii zbawienia. My zwrócimy uwagę na wymiar pneumatologiczny nowego człowieka w Hryniewiczowskiej antropologii.

Kościół jest szczególną przestrzenią obecności i zbawczego działania Ducha Świętego, jak to w syntetyczny sposób wyraził już św. Ireneusz: „Gdzie jest Duch Boży, tam i Kościół, i wszelka łaska. Duch zaś jest prawdą”⁵. Kościół jest ze swej natury miejscem obecności Ducha i Jego zbawczego działania poprzez swoje różnorodne dary. Jednocześnie żadna konkretna wspólnota eklezjalna nie ma wyłączności do posiadania czy ograniczania Ducha Świętego, który działa przed i poza widzialnymi strukturami Kościoła⁶. Uzasadniając prawdę o wolnym dzianiu Ducha Bożego, nasz autor odwoła, co jest znamienne, do słów znamienitego teologa prawosławnego, a swojego osobistego mistrza,

⁴ Nasz autor nawiązuje do takich znanych teologów i myślicieli prawosławnych jak: P. Evdokimov, J. D. Zizioulas, N. A. Nissiotis, W. Łoski, N. Afanasjew, J. Klinger, B. Bobrinskoy.

⁵ Św. Ireneusz z Lyonu, *Bóg w Ciele i Krwi*, wybór tekstów i wprowadzenie H. U. von Balthasar, tłum. W. Myszor, Kraków 2001, s. 63.

⁶ „Powszechna obecność i działanie Ducha są nieodłączne od wszechogarniającej obecności zmartwychwstałego Chrystusa. Podkreślmy ponownie: nie musimy zdawać sobie sprawy, że żyjemy w obecności Chrystusa i Ducha Świętego, że są obecni w życiu wszystkich ludzi i w całym stworzeniu. Obecność Ducha nie ogranicza się do jego przemieniającego dziania wewnątrz widzialnej wspólnoty Kościoła. To On działa również w życiu innych ludzi”. W. Hryniewicz, *Mądrość nadziei. Boży dar zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 2010 s. 171. Ten wymiar powszechnego działania Ducha Świętego charakterystyczny jest dla pneumatologii Jana Pawła II, obecnej w jego encyklikach *Redemptor hominis*, *Dominum et Vivificantem* czy *Redemptoris misio*. Por. J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003, s. 110-116.

P. Evdokimova⁷. Kościół pozostaje niewątpliwie szczególną przestrzenią zbawczego udzielania się Ducha Świętego. Oznacza to, że człowiek otrzymuje Ducha Chrystusa, gdy trwa w jedności z Ciałem Chrystusa, Kościołem. We wspólnocie Kościoła wierzący zostaje obdarowany różnorodnymi darami i łaskami Ducha Świętego, jednocześnie Duch Święty prowadzi do Kościoła i wtajemnicza w jego misterium.

Podkreślając powszechny dar Ducha Świętego dla wszystkich ludzi, W. Hryniewicz podejmuje myśl św. Ireneusza. Ten sam Duch, który zstąpił na Chrystusa, został zesłany na całą ziemię, wszystkim ludzi, wszelkie stworzenie⁸. Wielu pisarzy kościelnych uczyło, że Duch Święty jest źródłem wszelkiego prawdziwego poznania. Lubelski profesor przywołuje postać Ambrozjastera, anonimowego autora z IV wieku, który pisał: „wszelka prawda, niezależnie od tego, kto ją wypowiada, pochodzi od Ducha Świętego”⁹. Średniowieczny teolog Albert Wielki uczył, że Duch Święty jest obecny i działa we wszystkich ludziach. Żaden człowiek nie jest pozbawiony Jego łaski, a wszelka prawda, która jest przedmiotem poznania, pochodzi z Jego inspiracji¹⁰. „Wszelkie dobro, piękno i cześć oddawana Bogu, niezależnie od tego, gdzie one są obecne, pochodzą od Ducha Świętego. Są znakami Jego obecności. To On jest inspiratorem prawdziwego poznania, wszelkiego dobra, piękna i otwarcia się człowieka ku Bogu”¹¹. Ten powszechny charakter działania Ducha Świętego, zauważa nasz autor, jest istotnie obecny w nauczaniu Soboru Watykańskiego II¹². Sobór Duchowi Bożemu przypisuje wszelkie inspiracje do odnowy i rozwoju ludzkiej społeczności, oparte na poszanowaniu osoby ludzkiej, na prawdzie, sprawiedliwości, wolności, trosce o dobro wspólne. Duch Święty kieruje biegiem czasu, odnawia oblicze

⁷ „Istnieje więc jakby pośrednia przestrzeń charyzmatyczna poza Kościołem, w której działają jeszcze sakramenty. Kanoniczna granica restryktywna nie utożsamia się z charyzmatyczną granicą działania Ducha Świętego. [...] Jedynie Duch Święty może przekraczać bariery, nie relatywizując niczego, lecz uzupełniając i łącząc wszystkie aspekty chrześcijańskiej wiary w ich nieskończonej różnicowanej pełni”. P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 365-367.

⁸ Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 130.

⁹ Cyt. za: tenże, *Mądrość nadziei...*, dz. cyt., s. 54.

¹⁰ Por. tenże, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata...*, dz. cyt., s. 130; G. D’Onofrio, *Historia teologii*, t. 2, *Epoka średniowieczna*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 352-357.

¹¹ W. Hryniewicz, *Mądrość nadziei...*, dz. cyt., s. 54.

¹² Por. Z. J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, [w:] *Dogmatyka*, E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), t. 4, Warszawa 2007, s. 440-441;

ziemi, opatrnościowo prowadzi ewolucję¹³. On wszystkich ludzi inspirowuje i prowadzi ku wewnętrznej wolności oraz wyrzekania się egoizmu. Duch Święty sprawia, że działalność wszystkich ludzi znajduje oparcie w logice, mocy i skuteczności misterium paschalnego¹⁴.

„Duch Święty nie jest Duchem Kościoła. Jest i pozostanie na zawsze suwerennym Duchem Bożym, Duchem Chrystusa”¹⁵. Jednoczenie wewnątrz misterium Kościoła Bóg w uprzywilejowany sposób posyła stale Ducha Swojego do ludzkich serc (por. Ga 4, 4-6). Ten, który przenika głębokości Boga (por. 1 Kor 2, 10), nawiązuje więzi z duchem człowieka i, nie zabierając mu wolności, przenika najbardziej intymne obszary ludzkiego biblijnego serca, głębię jego człowieczeństwa, a ciała ludzi czyni swoją świątynią (por. 1 Kor 6, 19). Każdy człowiek jest osobą jedyną w swoim rodzaju, wewnętrznie zróżnicowaną i obdarzoną różnorodnymi darami, własnym niepowtarzalnym doświadczeniem i wrażliwością. Duch Święty jest zdolny wszystko to przeniknąć, udoskonalić i zjednoczyć. Czyni to nie wbrew owej różnorodności czy likwidując ją, ale właśnie poprzez nią i za jej pośrednictwem¹⁶. Może tego dokonać tylko Duch Chrystusa, który jest Duchem transcendentnym, a jednocześnie immanentnie wszechobecnym, wszystko przenikającym i napełniającym życiem. Jest to Duch, który szanuje ludzką wolność, a zarazem ma moc ją inspirować i przeobrażać od wewnątrz¹⁷.

Duch Święty jest, podkreśla W. Hryniewicz, nieustannym źródłem nowości w dziejach ludzkości oraz poszczególnego człowieka. Pozostaje On stale Bogiem „Nieznany”, który w pewien sposób ukrywa swoją obecność w tajemnicy wcielonego Słowa¹⁸, a daje się rozpoznać jedynie poprzez działanie, które prowadzi ku misterium Syna Bożego. Duch Święty daje prawdziwe poznanie tajemnicy Chrystusa. Jest to

¹³ Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, 26.

¹⁴ Por. tamże, 22, 38.

¹⁵ W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1997, s. 96; por. W. Hryniewicz, K. Karski, H. Paprocki, *Credo. Symbol naszej wiary*, Kraków 2009, s. 222-223.

¹⁶ Por. Z. J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce...*, dz. cyt., s. 361-365; B. Stubenrauch, *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, tłum. P. Lisak, Kraków 1999, s. 70-71.

¹⁷ Por. W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem...*, dz. cyt., s. 97.

¹⁸ W. Hryniewicz nawiązuje tu do wyrażenia sformułowanego przez H. U. von Balthasara, określającego Ducha Świętego Bogiem „Nieznany po tamtej stronie Słowa”. Por. W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem...*, dz. cyt., s. 103, zwłaszcza przypis 115.

poznanie nie tylko „logiczne” czy „filologiczne” ale „duchowe”, właściwe Ojcom Kościoła, mistykom, świętym, którzy często pozostawiali ludźmi niewykształconymi. On, pozostając „Nieznany” i „Ukryty”, przenika głębię ludzkiego człowieczeństwa, odnawiając i kształtując ją na obraz Wcielonego Syna. Duch Święty otwiera i przysposabia człowieka na przyjęcie Słowa, a następnie przeobraża, aby tym, „którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi” (J 1, 12). Działanie takie związane jest z tajemnicą ludzkiej wolności. Duch Chrystusa przenika najgłębsze i najbardziej intymne osobowe akty człowieka, będąc inspiratorem dla ludzkich wolnych decyzji. „Jest Tym, który wyprzedza i wzywa, uprzedza i pociąga. Ten, który jest zawsze u początków, nie przestaje być równocześnie źródłem nowości i dążenia ku przyszłości, do ostatecznego spełnienia”¹⁹. Dzięki Duchowi działającemu w Kościele staje się obecna nowość stworzenia: „Oto czynię wszystko nowe” (Ap 21, 5), dzieła Boga zapoczątkowanego i spełnionego w wydarzeniu Paschy oraz Pięćdziesiątnicy. Duch Chrystusa nieprzerwanie aktualizuje wydarzenia paschalne wobec i dla poszczególnych ludzi, dla Kościoła i całego Kosmosu. To On sprawia, że historyczne, jednorazowe, niepowtarzalne wydarzenie Chrystusa ma wpływ na konkretnego człowieka, który w wolności staje się zdolny przyjąć Jego zbawcze owce. „To, co już dane raz na zawsze, spotyka się z tym, co nieoczekiwane i nowe w dziejach każdego poszczególnego człowieka. [...] Nowość Ducha wprowadza ustawicznie w świat eschatologiczny dynamizm nowego stworzenia”²⁰.

Duch Święty jest sprawcą owocnego życia ludzkiego. Autor trylogii paschalnej przypomina intuicje św. Ireneusza, który nazywał Ducha Świętego „Boską rosą”²¹, bez której egzystencja człowieka pozostaje jałową, bezużyteczną i bezowocną w uczynki życia wiecznego (por. J 15, 6)²². Człowiek stale potrzebuje obrony przed tym, co rani i stara się pozbawić sensu ludzkie istnienie. Takim obrońcą jest Duch Święty (*Parákletos*)²³. Wszelkie dobro, które dokonuje się w ludziach, także tych, którzy znajdują się poza instytucjonalnymi ramami Kościoła, nosi na sobie niewidzialne znamię obecności i działania Ducha Świętego. Odnosi się to do wszelkiej ludzkiej twórczości oraz różnorodnych

¹⁹ Tamże, s. 103.

²⁰ Tamże, s. 104.

²¹ „Rosą jest Duch Święty.” Św. Ireneusz z Lyonu, *Bóg w Ciele i Krwi...*, dz. cyt., s. 63.

²² Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata...*, dz. cyt., s. 132.

²³ Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 244-252.

dziedzin kultury ludzkiej²⁴. W tych sformułowaniach W. Hryniewicz znajduje się niewątpliwie pod wpływem autorów prawosławnych, G. Fedotova i P. Evdokimova²⁵.

Prawosławne inspiracje w pneumatologicznej antropologii W. Hryniewicza

Na rozumienie zbawczego działania Ducha Świętego oraz wciąż darowanej przez Niego nowości w życiu człowieka i chrześcijanina w teologii W. Hryniewicza niewątpliwie istotny wpływ miała tradycja wschodnia. Temat ten był przedmiotem jego osobistych poszukiwań, których owocem jest kilka książek opublikowanych na przestrzeni kilkudziesięciu lat jego pracy naukowej²⁶. Zdaniem lubelskiego autora, zaduma nad tajemnicą człowieczeństwa należy do charakterystycznych i istotnych rysów pneumatologii prawosławnej. Owocem takiego spojrzenia jest „[...] specyficzna antropologia o orientacji pneumatologicznej”²⁷. Jest to nauka o człowieku, który znajduje się w egzystencjalnej relacji do Jezusa Chrystusa, ale także do przemieniającej mocy Ducha Świętego. „Ukazuje jego mozolne dążenie, pomimo upadków, ku temu, aby stać się «nowym stworzeniem» – istotą, na której spoczywa Duch Święty”²⁸. Wskażmy najbardziej charakterystyczne, za naszym

²⁴ Por. W. Hryniewicz, K. Karski, H. Paprocki, *Credo...*, dz. cyt., s. 223.

²⁵ Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata...*, dz. cyt., s. 132, przypis. 207; P. Evdokimov, *Prawosławie...*, dz. cyt., s. 327-335. „Tak jak każdy człowiek stworzony na obraz Boga jest Jego żywą ikoną, tak ziemską kulturą jest ikoną Królestwa Niebieskiego. W chwili wielkiego przejścia Duch Święty, „palec Boży”, dotknie tej ikony i coś pozostanie z niej na zawsze.” P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, tłum. M. Kowalska, Białystok 2001, s. 106.

²⁶ Tematem pneumatologicznego wymiaru antropologii wschodniej interesował się nasz autor przez wiele lat. Pierwszy artykuł pochodzi z roku 1977: *Człowiek w mocy Ducha Świętego. Zarys pneumatologii Ojców Wschodnich*, „Znak” 29(1977)7-8, s. 775-793. Potem sukcesywnie ukazywały się, m.in.: „*Duchowi Świętemu Pan powierzył człowieka?*” *Rozważania o doświadczeniu Ducha Świętego w chrześcijaństwie wschodnim*, [w:] Jan Paweł II, *Dominum et vivificantem. Tekst i komentarze*, A. Szafranski (red.), Lublin 1994, s. 261-287; *Chrystus powierzył człowieka Duchowi Świętemu. Rozważania nad tradycją wschodnią*, „Roczniki Teologiczne” (2004) t. 51, z 2, s. 79-99. W 2012 r. ukazało się obszerne wprowadzenie autorstwa W. Hryniewicza do tłumaczenia jednego z ważniejszych dzieł P. Evdokimova poświęconego tej tematyce. W. Hryniewicz, *Duch Święty – mistagog Królestwa Bożego*, [w:] P. Evdokimov, *Duch Święty w tradycji wschodniej*, tłum. M. Zurowska, Poznań 2012, s. 7-25.

²⁷ W. Hryniewicz, *Chrystus powierzył człowieka Duchowi Świętemu...*, dz. cyt., s. 85.

²⁸ Tamże.

autorem, momenty prawosławnej antropologii w kontekście pneumatologicznym. Prawdy te, chociaż może nie jest to czasami wprost wypowiedziane, kształtują jego paschalną antropologię.

Pneumatologia prawosławna, podążając za myślą św. Bazylego Wielkiego, specyfikę działania Ducha Świętego wyraża za pomocą przyczynowości udoskonalającej²⁹. Duch Święty doprowadza do celu stwórcze działania Ojca i Syna, a stworzenia dzięki Niemu mogą osiągnąć swoje ostateczne spełnienie. W szczególny sposób dotyczy to człowieka, który jako istota teocentryczna jest otwarty i uzdolniony do uczestnictwa w życiu samego Boga. Człowiek został stworzony na obraz Boży, ponieważ został obdarowany przez Stwórcę „tchnieniem życia”. Ojcowie greccy, opierając się na *Septuagincie*, często interpretowali słowa, że Bóg stworzonemu człowiekowi „tchnął w jego nozdrza tchnienie życia” w sensie pneumatologicznym, utożsamiając biblijne „tchnienie” z Duchem Świętym³⁰. „Chodzi o stworzenie człowieka takim, aby był zdolny przyjmować tchnienie Ducha osobowego. Zdolność ta zawarta jest niejako potencjalnie już w samym momencie stworzenia człowieka”³¹. W tym znaczeniu zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa jest skierowane ku temu, aby człowiek mógł przyjąć Ducha Świętego. W ten sposób urzeczywistnia się pierwotny zamysł Boga wobec człowieka.

Myśl grecka, wyjaśnia W. Hryniewicz, takim sposobem podejmuje ideę, której początki znajdujemy w teologii św. Ireneusza. Biskup Lyonu uczył, że na pełnię człowieczeństwa składają się: ciało, dusza oraz Duch Święty³². „Doskonałym człowiekiem jest dopiero zmieszanie i zjednoczenie duszy przyjmującej Ducha Ojca, razem z ciałem, które jest utworzone na obraz Boży”³³ – pisał św. Ireneusz w *Adversus haereses*. Człowiek urzeczywistnia zamierzoną przez Boga doskonałość poprzez przyjęcie Ducha Świętego. Święty Ireneusz nawiązywał do

²⁹ Por. K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009, s. 119-131; *Historia dogmatów*, B. Sesboüé (red.), t. 1, B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 239-241; J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 195-203.

³⁰ Por. Z. J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce...*, dz. cyt., s. 410; tenże, *Przebóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000, s.131.

³¹ W. Hryniewicz, *Chrystus powierzył człowiekowi Duchowi Świętemu...*, dz. cyt., s. 86.

³² Por. tenże, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata...*, dz. cyt., s. 98; *Historia dogmatów*, B. Sesboüé (red.), t. 2 V. Grossi, L. F. Ladaria, Ph. Lécrivain, B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie...*, dz. cyt., s. 85-88; J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 135-138; H. Pietras, *Początki teologii...*, dz. cyt., s. 246-252.

³³ Cyt za: A. Bober, *Antologia Patrystyczna*, Kraków 1965, s. 53.

trychotomicznej antropologii św. Pawła, który rozróżniał w nim ducha, dusze oraz ciało (por. 1 Tes 5, 23). Dzieje się to dzięki zesłaniu Ducha Świętego, które dla poszczególnego człowieka aktualizuje się poprzez chrzest. Duch Święty, jako Podobieństwo Boga, prowadzi człowieka do doskonałości, zbawia i przemienia jego dusze oraz ciało, będąc zarazem zasadą jedności człowieka jako duszy i ciała. Człowiek doskonały, według Biskupa Lyonu, został stworzony z ziemi „na obraz” Syna oraz ukształtowany „na podobieństwo” Boże dzięki Duchowi³⁴. Człowiekiem doskonałym jest człowiek „duchowy”, jako owoc zjednoczenia Ducha Świętego z ciałem oraz duszą człowieka. Uczestniczenie w Duchu Świętym nie narusza natury człowieka. Więcej, bez Niego człowiek pozostałby niedoskonały, jawiąc się jedynie istotą cielesną i psychiczną³⁵. Jedynie obecność i zjednoczenie wszystkich trzech elementów: ciała, duszy i Ducha Świętego, czyni człowieka doskonałym³⁶. Wspomnijmy, przywołaną już myśl św. Ireneusza, który nazywa Ducha Świętego „Boską rosą”. Bez niej ludzka egzystencja pozostaje jałową, bezpłodną oraz bezowocną³⁷. Obok św. Ireneusza, W. Hryniewicz przywołuje intuicje św. Grzegorza z Nazjanzu, który nauczał o „strumieniu” (*apórrroos*) Ducha Świętego w człowieku, a także św. Symeona Nowego Teologa. Ten ostatni błogosławił Ducha za to, że stał się jedno z jego ludzkim duchem, bez zmieszania i bez zmiany³⁸. Tych wypowiedzi teologów wschodnich, podkreśla lubelski profesor, nie można interpretować w sposób tylko metaforyczny. Duch Święty uwalnia osobę ludzką od zależności względem swojej natury, uzdalnia do przykracania samego siebie i otwiera na Boga. „Jako byt otwarty, człowiek w sposób „naturalny” nosi w sobie obraz Boży. Jest w pełni

³⁴ Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła...*, dz. cyt., s. 250.

³⁵ „Czym innym jest dech życia, który człowieka czyni psychicznym, a czym innym jest ożywiający Duch, który uczynił go duchowym”. Św. Ireneusz z Lyonu, *Bóg w Ciele i Krwi...*, dz. cyt., s. 116.

³⁶ Por. W. Hryniewicz, „*Duchowi Świętemu Pan powierzył człowieka*”..., dz. cyt., s. 277; tenże, *Chrystus powierzył człowieka Duchowi Świętemu...*, dz. cyt., s. 86.

³⁷ Por. tenże, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998, s. 123-124.

³⁸ Por. tenże, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata...*, dz. cyt., s. 99. Postaci tego wielkiego teologa Hryniewicz poświęcił jeden z rozdziałów swojej książki *Na drodze pojednania: Przyzywanie Ducha – bizantyjska pneumatologia Symeona zwanego Nowym Teologiem*. W. Hryniewicz, *Na drodze pojednania...*, dz. cyt., s. 89-102.

sobą tylko wtedy, kiedy pozostaje we wspólnocie z Bogiem i uczestniczy w Jego życiu. Taki jest jego prawdziwy byt i prawdziwa natura”³⁹.

Tradycja wschodnia, systematyzuje nasz autor, opisuje człowieka jako istotę epikletyczną. Człowiek całym swym istnieniem, choćby był najbardziej grzeszny i zagubiony, nieustannie przyzywa Ducha-Stwórcę. „Jest to pewien rodzaj epiklezy ontologicznej, milczącej i bezsłownej – wołanie z głębi zagubienia i duchowej nędzy”⁴⁰. Wołanie takie może być krzykiem niespełnionego życia, wyrazem tęsknoty wobec własnego ubóstwa czy utraconej nadziei. Jest to wołanie, które jest zdolny usłyszeć tylko Duch Święty, przenikający ukryte głębie ludzkiego serca. Wołanie to, często nieuświadomione, wyraża się w tęsknocie za pięknem, dobrem, harmonią, prawdziwym pokojem.

Duch Święty jest źródłem wszelkiego życia. Jest wszędzie obecny, wszystko przenika, działa w człowieku i w świecie. Jednocześnie nie objawia swojego oblicza. Teologia wschodnia chętnie uczy o kenozie Ducha. On zawsze wskazuje na Zmartwychwstałego. Duch Chrystusa jest sprawcą piękna przeobrażonego człowieka. Dotknięcie i moc Ducha Świętego odsłania piękno obrazu Bożego w człowieku. Wyraża się ono, m.in., w głębokiej solidarności, naznaczonej współczuciem, ze wszelkim żyjącym stworzeniem. Duch Święty objawia w człowieku Boskie Piękno. Przemieniona ludzka twarz staje się miejscem objawienia Boskiego piękna. „Człowiek przeniknięty przez Ducha oddaje Mu poniekąd swoją własną twarz. W jego ludzkim obliczu przejawia się oblicze samego Ducha”⁴¹. Duchowe piękno nosi znamię eschatologiczne, antycypując piękno i całą rzeczywistość Bożego świata. Jest to piękno przeobrażonego serca. Tylko Duch Święty może dotknąć i przemienić głębie ludzkiego istnienia oraz jego ducha. On odnawia i upodabnia człowieka do Jezusa Chrystusa, swego Boskiego Prawzoru. Nawet najbardziej grzeszna istota ludzka nosi w sobie przeświadczenie, że jest ikoną Boga. Dlatego jest ona zdolna do nawrócenia i przyjęcia przemieniających darów Ducha.

Duch Święty przenika i przeobraża wszystkich ludzi, także tych, którzy znajdują się poza instytucjonalnymi ramami Kościoła. Jego działanie związane jest z twórczym działaniem człowieka i różnymi przejawami ludzkiej kultury. Duch jawi się jako źródło nowości, a także spełnienia wszystkich rzeczy stworzonych. Zapowiada i prowadzi do

³⁹ W. Hryniewicz, *Na drodze pojednania...*, dz. cyt., s. 99; por. tenże, „*Duchowi Świętemu Pan powierzył człowieka*”..., dz. cyt., s. 277-278; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. X; 160-163; 180-183.

⁴⁰ W. Hryniewicz, *Chrystus powierzył człowiekowi Duchowi Świętemu...*, dz. cyt., s. 87.

⁴¹ Tamże, s. 87.

ostatecznego przeobrażenia całego Kosmosu. Człowiek poprzez swoją aktywność twórczo współdziała z Boskim Duchem-Stwórcą. Kultura, zwłaszcza jej najważniejsze osiągnięcia, staje się niejako „ikoną” obecności niewidzialnego Ducha, „[...] teofanicznym przejawem mocy Wcielenia i Pięćdziesiątnicy w świecie stworzonym”⁴². Charakterystycznym wyrazicielem tych intuicji jest myśl S. Bułgakowa. Oczekiwanie na Paruzję jest wyrazem ludzkiego niespełnienia. Jest to aktywne oczekiwanie poprzez twórcze zaangażowanie w przemianę świata. Niesie ono w sobie obietnicę ostatecznego przeobrażenia całego stworzenia mocą Ducha Bożego (por. Rz 8, 22-23). „Oczekiwanie chrześcijan na wielką Paschę Kosmosu i pełnię epifanii Ducha Świętego jest oczekiwaniem aktywnym, pełnym troski i współczucia dla losu całego stworzenia”⁴³.

Przestrzenią Ducha, miejscem, gdzie jest On w szczególny sposób obecny i działa, jest ze swej natury Kościół. Ale zawsze Duch pozostaje w Kościele inicjatorem zbawczego działania i nie może być do niego ograniczany. Tradycja wschodnia, podkreśla W. Hryniewicz, uczy, że lepszym stróżem autentyczności wiary w Kościele jest człowiek przeniknięty i przeobrażony mocą Ducha Świętego. To duchowemu, charyzmatycznemu „starcowi” należy bardziej zaufać niż jakiegokolwiek instytucji⁴⁴. Podobnie, gdy życiu Kościoła zagrażał formalizm i skostnienie, pojawiali się tzw. szaleńcy Boży, „głupi dla Chrystusa” (1 Kor 4, 10) pełni Ducha, odwagi i wewnętrznej wolności. Oni to pozostając wiecznymi pielgrzymami pobudzali innych do gorliwości i radykalizmu ewangelicznego⁴⁵. Oni stają się świadkami nowości i pełni życia podarowanej przez Ducha Świętego. Stają się szczególnymi świadkami owego powierzenia człowieka Duchowi Świętemu, którego dokonał nasz Pan, Jezus Chrystus⁴⁶.

Słowa kluczowe: antropologia paschalna, pneumatologia, prawosławie, Duch Święty.

⁴² W. Hryniewicz, *Chrystus powierzył człowieka Duchowi Świętemu...*, dz. cyt., s. 91.

⁴³ Tamże, s. 92.

⁴⁴ Por. tamże, s. 89; Prawosławny bp Kallistos Ware tak pisał na ten temat: „Starzec jest w swej istocie postacią «charyzmatyczną» i profetyczną powołaną do swych zadań poprzez bezpośrednie dzianie Ducha Świętego. Przewodnicy duchowi przyjmują święcenia nie z rąk ludzi, a z ręki Boga. Są wyrażeniem kościoła jako «wydarzenia» raczej, niż kościoła jako instytucji”. K. Ware, *Królestwo wnętrza*, tłum. W. Misijuk, Lublin 2003, s. 181.

⁴⁵ Por. K. Ware, *Królestwo wnętrza...*, dz. cyt., s. 211-247.

⁴⁶ Por. W. Hryniewicz, „*Duchowi Świętemu Pan powierzył człowieka*”..., dz. cyt., s. 261.

Beata Kuryłowicz
Uniwersytet w Białymstoku

Metaforyczne sposoby ujmowania Boga i relacji Bóg – człowiek w przysłowiaach polskich

METAPHORIC WAYS OF PRESENTING GOD AND THE RELATION BETWEEN GOD AND MAN IN POLISH PROVERBS

The aim of the author is an attempt to show metaphoric ways of presenting God and the relations God-man in Polish proverbs. The analysis of the research material shows that figurative images of God are strictly related to everyday life and daily occupations of an average user of Polish, especially trade, craft, construction, medicine, finances, education. It is not odd that these branches of life, generally acknowledged and respected, have become a basis for depictions of God as the highest value. It is also vital that metaphorical images of God and His relations to man are identical with the Christian idea of the Creator. What is more, almost all the metaphors of God present in the research material have their equivalents in the quotations from the Scriptures. Thus, we observe both the influence of the Bible on common images of the nature of God and the impact of the original (dating back to the times when the Bible was coming into existence), 'naïve' and common-sense vision of the world on biblical images of the Creator.

Key words: proverbs, God, metaphor, imaging, language image of the world.

Przysłowia to zakorzenione w kulturze i tradycji społeczeństwa krótkie, o ustalonej strukturze tekstu, w których zapisane są mądrość i doświadczenie narodu, przekazywane w sposób ciągły, z pokolenia na pokolenie. Wiedza, zawarta w prowerbiach, jest zdroworozsądkowa,

potoczna, akceptowana przez ogół¹. Ten fakt nie może dziwić, ponieważ przysłowia wyrastają z mowy codziennej ludzi należących do wszystkich warstw i zawodów. Źródłem przysłów jest także „kościół, szkoła, myśli mędrców, filozofów i sławnych jednostek, myśli, które oderwały się od swych autorów i zaistniały jako anonimowa skarbnica wiedzy”².

Trwałe miejsce w kulturze, powszechność, ogólna dostępność i zrozumiałość paremii upoważniają do stwierdzenia, że treści, których są one nośnikiem, mają skonwencjonalizowany czy wręcz stereotypowy charakter. Przysłowia odzwierciedlają sposób postrzegania i wartościowania świata właściwy danej społeczności. Odbijają się w nich przekonania, postawy, zasady moralne, system wartości, czyli to, co stanowi duchowe dziedzictwo narodu. Stąd też przysłowia jako wytwory kultury polskiej werbalizują wyobrażenia Boga, relacji Bóg – człowiek i człowiek – Bóg, typowe dla przeciętnego użytkownika polszczyzny.

W niniejszym szkicu naukowej refleksji zostaną poddane nie tylko tradycyjne przysłowia obrazowe, tzn. zawierające obraz słowny (trop) w postaci przenośni³, ale również te, których obrazowanie oparte jest na metaforze pojęciowej⁴. Metafora potoczna – zauważa R. Tokarski – dostarcza nam danych językowych, które stanowią podstawę do rekonstrukcji sposobów myślenia użytkowników języka o otaczającej rzeczywistości, o jej kategoryzowaniu i wartościowaniu⁵. Poprzez analizę potocznych metafor stanowiących konstrukcyjną oś przysłów możemy zatem odtworzyć obraz Boga ukryty w świadomości Polaków.

Mimo że Bóg jest pojęciem głęboko zakorzenionym w kulturze duchowej narodu polskiego, należy do sfery abstrakcji⁶, trudnej do wy-

¹ T. Hołówka, *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Warszawa 1986.

² R. Wyżkiewicz-Maksimow, *Językowy obraz człowieka – charakter i osobowość w paremiologii polskiej, serbskiej i chorwackiej*, Gdańsk 2012, s. 21.

³ Zob. J. Krzyżanowski, *Mądrej głowie dość dwie słowie. Pięć centuruj przysłów polskich i diabelskich tuzin*, t. 1, Warszawa 1975, s. 16.

⁴ Terminu *metafora pojęciowa* używam w znaczeniu, jakie nadali mu G. Lakoff i M. Johnson, autorzy książki *Metafory w naszym życiu*, przekł. T. P. Krzeszowski, Warszawa 1988.

⁵ R. Tokarski, *Wartościowanie człowieka w metaforach językowych*, „Pamiętnik Literacki”, 1/1991: s. 145.

⁶ Mowa tu o sferze abstrakcji w sensie lingwistycznym. Brak fizycznego, widzialnego desygnatu, do którego odsyła słowo *Bóg* (Boga nikt nigdy nie widział, możemy Go sobie tylko wyobrażać), podobnie jak w wypadku rzeczowników abstrakcyjnych nazywających uczucia (np. *miłość*, *wierność*), a w opozycji do nazw konkretnych, jak np. *drzewo*, które odsyła do materialnego obiektu z realnego świata.

rażenia, a zatem poddanej metaforyzacji w szczególny sposób. W artykule zostanie podjęta próba wykazania, za pomocą jakich metafor jest modelowana i jak jest wartościowana wizja Stwórcy w przysłowiaach oraz jakie dziedziny życia stały się podstawą obrazowego ujęcia relacji zachodzącej między Bogiem a człowiekiem.

Interesującą grupę przysłów stanowią te, w których stosunek człowieka do Boga przedstawiony jest za pomocą metafory handlu: „Dobry targ z Bogiem”⁷, „Dobrze taki handluje, co Bogu nie żałuje”. W obu przysłowiaach wyeksponowane jest pozytywne waloryzowanie sytuacji, w której człowiek wchodzi w relację handlową z Bogiem, wyrażone za pomocą przymiotnika *dobry*, a więc wyrazu prymarnie wartościującego⁸.

W obrębie pola semantycznego, wyznaczonego przez leksem *handel*, mieści się także paremia „Na zysk Bogu daje, który ubogim dobra swe rozdaje”, w której składnik wartościujący należy do konotacyjnej strefy znaczenia leksemu *zysk*. Dodatkowo nacechowanie wyraża się w niej poprzez przedstawienie zależności między człowiekiem a Bogiem w kategoriach zysku i straty. Wypełnianie Boskich przykazań, w tym wypadku jest to troska o ubogich wedle nauczania Chrystusa: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40)⁹, jest tu ukazane jako pewna inwestycja, która w przyszłości przyniesie określony dochód – zysk.

Metaforyczna struktura omówionych przysłów odwołuje się do schematu poznawczego czy też sceny¹⁰ aktu „kupna – sprzedaży”¹¹, która zawiera specyficzne relacje między rolami „sprzedającego”, „kupującego”, „obiekta sprzedawanego-kupowanego”, obecny jest

⁷ Przysłowia zostały wyekscerpowane z *Nowej księgi przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, t. 1, A-J, oprac. zesp. pod kier. J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1969.

⁸ Por. J. Puzynina, *Język wartości*, Warszawa 1992, s. 120.

⁹ Cytaty biblijne pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Poznań – Warszawa 1980.

¹⁰ *Schemat poznawczy, scena* (w literaturze językoznawczej funkcjonują różne terminy, których znaczenie jest zbliżone, obok wyżej wymienionych są to *rama*, *skrypt*, *scenariusz*, *wyidealizowany model kognitywny*) to sposób organizacji wiedzy w umyśle, innymi słowy można powiedzieć, że to mentalny czy też umysłowy obraz sytuacji, zdarzenia. Antropologowie podkreślają, że tego typu reprezentacja poznawcza ma charakter wspólnotowy, wywodzi się z typowych, powtarzalnych doświadczeń, będących udziałem członków danej grupy (W. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998).

¹¹ Analizę aktu „kupna-sprzedaży” przeprowadził Ch. Fillmore, *Topics in Lexical Semantics*, [w]: R. W. Cole (red.), *Current Issues in Linguistic Theory*, Bloomington – London 1977.

w niej także element „targu”, czyli ‘układania się o cenę tego, co jest przedmiotem handlu’. W przywołanych przysłowich metaforyczne role „sprzedającego-kupującego” (nie są one podane wprost, ale dzięki przywołaniu schematu możemy je uaktywnić), obsadzone są przez Boga i człowieka, a istotę tej relacji stanowi szczodrość człowieka wobec Boga i wobec bliźnich. Życie zgodne z nauczaniem Chrystusa, metaforycznie wyrażone jako targ, handel z Bogiem, zaprocentuje nagrodą w życiu przyszłym, stąd też w paremiach mamy do czynienia z pochwałą hojności. Ten aspekt powoduje, że sytuacja przedstawiona w przysłowich odbiega nieco od typowego zachowania dotyczącego handlowych targów, podczas których każda ze stron chce jak najwięcej zyskać i jak najmniej stracić.

Językowe obrazowanie relacji człowiek – Bóg za pomocą metafory targu nie jest odosobnionym przypadkiem w kulturze, znajduje on bowiem uzasadnienie w *Biblii*, która jest przecież podstawowym źródłem wiedzy o naturze Boga. Najbardziej znaną postacią biblijną, której rozmowa ze Stwórcą przybiera znamiona targu jest Abraham. Wstawia się on u Jahwe za niewinnymi mieszkańcami Sodomy i Gomorzy – miast, które mają zostać zniszczone. Abraham bliskowschodnim zwyczajem ludzi, którzy prowadzą interesy, spiera się, pertraktuje, targuje się z Bogiem, by ocalić ludzkie życie (Rdz 18, 23-33).

Wśród polskich przysłów obecne jest również takie, które przestrzega przed targowaniem się z Bogiem: „Nie trzeba się z Bogiem targować”, kategoryzując jednocześnie takie zachowanie jako złe.

W polskiej paremiologii dość licznie poświadczane są prowerbia, w których Bóg ukazany jest w kategoriach gospodarskich. W części przysłów Stwórcą wprost nazwany jest słowem *gospodarz*, któremu często towarzyszą przymiotniki *stary*, *mądry*, *najlepszy* lub *najstarszy*, z jednej strony podkreślające dostojeństwo, majestat i powagę Boga-Gospodarza, z drugiej natomiast wnoszące dodatnie wartościowanie: „Stary gospodarz Pan Bóg, wie, komu czego trzeba” i jego liczne warianty: „Mądry gospodarz Pan Bóg”, „Pan Bóg stary gospodarz”, „Stary gospodarz Pan Bóg”, „Najlepszy gospodarz pan Bóg”, „Pan Bóg najlepszy gospodarz” oraz „Stary gospodarz Pan Bóg, wie, kiedy komu czego trzeba”, „Stary gospodarz Bóg, wie, czego trzeba”, „Stary gospodarz Pan Bóg, wie, kiedy komu czego potrzeba”, „Stary gospodarz Pan Bóg, wie, czego komu potrzeba i czyj jaki dług”, „Pan Bóg najstarszy gospodarz wie, co robi”, „Stary gospodarz Pan Bóg, wie, jaki czyj dług”, „Dobry gospodarz Bóg z nieba, wie, czego komu potrzeba”.

Leksem *gospodarz*, który w dobie średniopolskiej znaczył ‘właściciel gospodarstwa, posiadłości wiejskiej’ oraz ‘pan domu, głowa rodziny,

władca', wywodzi się z psł. **gospodь* 'gospodarz, pan, władca'. Słowo to dało początek także staropolskiej nazwie *gospodzin*, która w praktyce językowej odnoszona była tylko do Boga, np. w *Bogurodzicy*: „U Twego Syna Gospodzina...”¹². Wydaje się zatem, że dwa wskazane wyżej znaczenia wyrazu *gospodarz* stały się podstawą mechanizmu przysłówiotwórczego opartego na przenośni¹³. Metafora gospodarza niejako łączy obraz Boga-Władcy i Boga-Właściciela gospodarstwa, którym jest świat – opiekuńczego, mądrego i znającego potrzeby swoich podopiecznych.

Przysłowie „Gdzie Bóg gospodarzy, tam się wszystko darzy”, w bezpośredni sposób eksponująca gospodarność Boga, wskazuje na pomyślność wynikającą z Bożej ingerencji w sprawy tego świata. Czasownik *darzyć się* znaczy wszakże 'szczęścić ś., udawać ś., wieść ś., iść po myśli' (SW)¹⁴. Z kolei w paremii „Bóg i liche kurczęta karmi” wykładnikiem metafory dobrego gospodarza jest grupa werbalna *i liche kurczęta karmi*, która w obrazowy sposób ewokuje Boską opiekę nad całym stworzeniem, nawet tym najlichszym. Do wyobrażenia Boga jako dobrego gospodarza nawiązuje również przysłowie „Kiedy Pan Bóg rosi, ziemia plon przynosi, gdy człowiek poleje, to ledwie nadzieje”, w którym gospodarskie atrybuty Stwórcy zostały uwypuklone przez skonstrastowanie efektów Jego działań i pracy człowieka. Dodatkowym elementem akcentującym ten aspekt Bożej działalności jest użycie czasowników *rosić* w odniesieniu do Boga i *polać* do człowieka. Czasownik *rosić*, który oznacza 'kropić'¹⁵, wydobywa staranność, dbałość i pieczołowitość Boskiej aktywności, natomiast *polać* 'zlać, oblać co po wierzchu'¹⁶ implikuje bylejakość i brak zaangażowania.

Do świata jako wielkiego gospodarstwa nawiązuje przysłowie „Niech Pan Bóg radzi o swej czeladzi”, w którym słowo *czeladź*, oznaczające przecież 'służbę, domowników'¹⁷, jest obrazowym ekwiwalentem zbiorowości ludzkiej. Czasownik *radzić* (*o kim*) z kolei oznacza 'myśleć,

¹² K. Długosz-Kurczabowa, *Nowy słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 2003, s. 161, W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005, s. 174

¹³ Por. J. Krzyżanowski, *Mądrej głowie...*, dz. cyt., s. 16.

¹⁴ J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1900-1927 (dalej: SW).

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże

mieć pieczę, pamiętać, opiekować się, troszczyć się.¹⁸ I to przysłowie zatem akcentuje opiekuńcze przymioty Boga-Gospodarza.

Wśród przysłów, ukazujących Boga w kategoriach gospodarskich, występują paremie, które można uznać za swoiste uszczegółowienia, aktywizujące konkretne aspekty pracy w gospodarstwie, np.: „Boskie młyny pomału miela, ale dobrze”, „Kiedy Pan Bóg rzeź bije, wtedy dziad gorzałkę pije” (mowa o stypach pogrzebowych).

Ostatnią grupę tej kategorii stanowią prowerbia, w których Bóg przedstawiony jest jako siła sprawcza, od której zależą plony, owoce ludzkiej pracy: „Człek sieje, a Bóg rodzi” i warianty: „Człek orze, sieje, zabiega, lecz plon na Bogu polega”, „Człowiek sieje, Bóg urodzaj daje”, „Chłop orze, Pan Bóg rodzi”.

Większość przysłów bazujących na metaforze gospodarza ekspozuje konotacje *Boga* ‘opieka’, ‘ochrona’, ‘troska o los człowieka’. Taki obraz Stwórcy jest mocno zakorzeniony w kulturze chrześcijańskiej, a wywodzi się z *Biblii*. W *Księdze Mądrości* czytamy: „Panie, nie ma oprócz Ciebie Boga, co ma pieczę nad wszystkim... (Mdr 13, 12). Chrystus mówił do swoich uczniów: „Przypatrzcie się krukowi: nie sieją ani żną; nie mają piwnic ani spichlerza, a Bóg je żywi. O ileż ważniejsi jesteście wy niż ptaki!” (Łk 12, 24). W przypowieści Jezus porównał Królestwo Niebieskie do gospodarza, który z troski o pszenicę pozwolił rosnąć aż do żniwa zbożu i chwastom, zasianym przez nieprzyjaciela (Mt 13, 24-30).

Relację człowiek – Bóg przysłowia oddają także za pomocą obrazu służby. Takie obrazowanie wyraża podległość, podporządkowanie człowieka Bogu, a także ewokuje powodzenie, będące udziałem służących Bogu: „Kto Bogu służy, ma dobrego Pana, Kto Bogu służy, temu szczęście płuży”¹⁹, „Najpewniejsza to wysługa, co z Boga idzie a z pługa”. *Służba* i *służenie* mogą budzić negatywne skojarzenia (por. *służalczość*, *służalstwo* ‘płaszczanie się przed kimś, unizoność’, *służalczy* ‘unizony, płaszczący się’, *służalec* ‘osoba podporządkowująca się komuś, ślepo kogoś słuchająca, wykonująca wszystkie jego polecenia’, *służbista* ‘ten, kto ściśle, zbyt pedantycznie wypełnia nakazy służbowe, przestrzega przepisów, regulaminu itp.’), w powyższych paremiach słowa te mają jednak nacechowanie dodatnie. Służba Bogu, zwłaszcza ta z serca, a nie z obowiązku („Nie z rejestru Bogu służyć trzeba”), ukazana jest jako wartość, przynosi człowiekowi wymierne korzyści, czyni szczęśliwym.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ *Płużyć* w odniesieniu do ludzi oznacza ‘dobrze się mieć, być w dobrym stanie, opływać, bonować’ (SW).

W kategoriach służby przedstawia Boga paremia „Bogu służ, a diabła nie gniewaj”, której obrazowy wariant brzmi „Panu Bogu świeczkę, a diabłu ogarek”. Pierwsza wersja – jak podaje S. Sarnicki – jest autorstwa Władysława Jagiełły, który był człowiekiem przesadnym i ostrożnym. Król, widząc w poznańskim kościele przesuwane się obrazy w ołtarzu, Chrystusowi kazał zapalić jedną świeczkę, diabłu zaś dwie, by go nie gniewać. Knapiesz z kolei pochodzenie przysłowia wiąże ze środowiskiem plebejuszy i wyjaśnia, że chrześcijanin nie powinien posługiwać się tym przysłowiem w sensie dosłownym²⁰.

Innym sposobem wyrażenia stosunku podległości jest ujmowanie relacji między człowiekiem a Bogiem za pomocą metafor orientacyjnych góra – dół: „Wszyscy jesteście pod Bogiem”, „Widzi Pan Bóg z góry, jak tu żyje który”, „Widzi Pan Bóg z nieba, czego komu trzeba”.

Metaforyczne obrazowanie Boga i relacji Bóg – człowiek nawiązuje także do militarnej, wojennej aktywności ludzkiej, rzadko kojarzonej ze sprawami należącymi do sfery *sacrum*. Jednym z ciekawszych przysłów należących do tej klasy jest „Jak Pan Bóg dopuści, to i z kija wypuści” i jego najważniejsze warianty „Kiedy Bóg dopuści samo olstro spuści”, „Gdy Bóg dopuści, to i z kija strzał wypuści”. Geneza i znaczenie figuratywne tych paremii nie zostały jednoznacznie wyjaśnione, często są one interpretowane jako wyraz niezłomnej wiary w cudotwórczą moc Boga²¹. Z takim tłumaczeniem nie zgadza się J. Krzyżanowski, z którego ustaleń wynika, że starsza jest wersja zawierająca komponent *olstro* ‘futurał na pistolety’²². Przysłowie w tej postaci zostało odnotowane w *Wyprawie plebańskiej* z 1590 roku, gdzie ma wymowę wyraźnie komiczną i cudu czy to w sensie religijnym, czy też folklorystycznym trudno się w nim doszukać. Młodsza wersja przysłowia, w której składnikiem jest *kij*, powstała prawdopodobnie w środowisku wojskowym. Zastąpienie olstra kijem Krzyżanowski tłumaczy nie tyle zapomnieniem starego wyrazu, ile „okolicznością, że już w wieku XVI i XVII kij był bronią wojskową, noszoną przez ciurów i chłopów do szeregów powołanych”²³.

Elementem składającym się na pojęcie wojny jest *zwycięstwo*. Słowo to tworzy centrum znaczeniowe przysłowia „Gdzie Pan Bóg, tam zwycięstwo”, w którym pobrzmiewa echo słów skierowanych do Gedeona

²⁰ J. Krzyżanowski, *Mądrej głowie...*, dz. cyt., s. 99-100.

²¹ Zob. J. S. Bystron, *Przysłowia polskie*, Kraków 1932. s. 84, R. Wyżkiewicz-Maksimow, *Językowy obraz człowieka...*, dz. cyt., s. 111

²² SW (*Słownik warszawski*) podaje przysłowie w wersji „Olstro puści (wystrzeli), gdy Bóg przypuści”.

²³ J. Krzyżanowski, *Mądrej głowie...*, dz. cyt., s. 112.

przez Anioła Pańskiego: „Pan jest z tobą, dzielny wojowniku!” (Sdz 6, 12) i późniejszego Pawłowego zawołania „Jeżeli Bóg z nami, któż przeciwko nam?” (Rz 8, 31). Paremia powyższa aktywizuje wyobrażenie Boga, który pomaga zwyciężać (nie tylko w sensie militarnym) tym, którzy Mu zawierzyli i zaufali. W *Biblii* opisanych jest wiele historii, które mówią o zwycięstwach Izraelitów, wspieranych mocą Boga, jak choćby wygrana bitwa z Amalekitami (Wj 17, 8-13) czy z Madianitami (Sdz 7, 8).

Przez odwołanie do pojęcia wojny kształtowany jest również obraz Boga w przysłowiu „Bóg jest zawsze przy najsilniejszych batalionach”. Jan Stanisław Bystron twierdzi, że jest to powiedzenie Fryderyka Wielkiego, które stało się przysłowiem. Paremiolog tłumaczy także, że prowerbium to znaczeniowo bliskie jest innemu, a mianowicie „Strzeżonego Pan Bóg strzeże”, które uważa za „bezbożne przysłowie, stwierdzające, że pomoc Boska jest tylko czemś dodatkowym do samopomocy człowieka i że Bóg nie strzeże ludzi, nieumiejących o sobie pamiętać”²⁴.

Prowerbium „Nadzieja w Bogu, nie w wojennym rogu” odradza natomiast podejmowanie działań wojennych, a zachęca do zawierzenia Stwórcy.

W strukturze pojęcia wojny mieści się także obrona, defensywa. Na bazie tego składnika, tworzącego model kognitywny wojny, zbudowana jest paremia „Nie schronią wieże, gdy Bóg nie strzeże”, odwołująca się do znanego z historii sposobu obrony przed wrogiem, polegającego na ukryciu się w wieży. Wyraz *wieża* oznaczał w przeszłości ‘baszta, dom z wieżą, sienią i izbą, jako bezpieczne schowanie’²⁵.

Do obrony, aczkolwiek bardziej w sensie opieki, nawiązuje prowerbium „Kogo Bóg ma w swej obronie, ten w złej nawie nie utonie”²⁶. Odwrotną sytuację, czyli brak ochrony Boskiej, przedstawia przysłowie „Kiedy Pan Bóg dopuści, to i nie obroni”, którego struktura także zasadza się na metaforze pojęciowej wojny.

W strategii wojennej istotne miejsce zajmuje *odwód*, czyli ‘odsiecz, sukurs, pomoc wojskowa, ostatni ratunek’²⁷. Do tego elementu struktury pojęcia wojna odwołuje się metaforyczne obrazowanie w paremii „W najdotkliwszej przygodzie Pan Bóg stoi w odwodzie”, która także akcentuje Boską opiekę.

²⁴ J. S. Bystron, *Przysłowia polskie...*, dz. cyt., s. 248.

²⁵ SW.

²⁶ *Nawa* to ‘wszelki statek wodny’ (SW).

²⁷ SW.

Przysłowie „Człowiek strzela, a Pan Bóg kule nosi” i jego warianty „Żołnierz strzela, a Pan Bóg kule nosi”, „Chłop nosi proch, a Pan Bóg kulki”, „Chłop strzela, a Pan Bóg kule nosi” w kategoriach wojny wyrażają przekonanie, że nie wszystko w życiu zależy od człowieka. Bóg został tu ukazany jako Ten, od którego zależą losy świata.

W niektórych przysłowiach słowo *Bóg* jest komponentem struktury realizującej metaforę pojęciową walki: „Z kim Bóg, ten bije”; „Kochaj Boga, a bij wroga”.

Z kolei prowerbium „Trudno z Bogiem walczyć” wydaje się być refleksem biblijnej opowieści o walce Jakuba z Bogiem (Rdz 32, 25-33).

W polskiej paremiologii istnieją przysłowia, w których relacja między Bogiem a człowiekiem ukazana jest w kategoriach finansowych. Niektóre prowerbia wprost przypisują Bogu posiadanie pieniędzy, którymi może obdarować człowieka, np. „Do Boga – ma pieniądze” (tzn. dużo, mnóstwo), inne tę samą treść wyrażają w bardziej zawołowany sposób. Przysłowie „Komu Bóg płaci, ten nigdy nie traci”, choć nie zawiera nazwy środka płatniczego, werbalizuje przekonanie, że Boże wsparcie w sferze finansów zapewnia zamożność. Z kolei w paremii „Bóg płaci, lecz nie co sobota”, nawiązującej do zwyczaju zapłaty za pracę w cyklu tygodniowym (tu w sobotę), tzw. potocznie *tygodniówki*, uzewnętrznia się pogląd, że zawsze można spodziewać się zapłaty od Boga, choć niekoniecznie będzie ona miała charakter pieniężny. Podobne spojrzenie na kwestię Bożej zapłaty ujawniają przysłowia „Bóg płaci złym za złe, dobrym za dobre”, „Za dobre Bóg niebem płaci, a za złe piekłem karze”, które wskazują niebiańską szczęśliwość jako gratyfikację za dobre życie na ziemi.

Interesujące wyobrażenie Boga przedstawia prowerbium „Pan Bóg u hojnych panów podskarbin jest”, które w bardzo obrazowy sposób ukazuje Boską pomoc w pomnażaniu majątku ludziom szczodrym, nie żałującym pieniędzy innym.

Przysłowie o biblijnej genezie „Bogu i mamonie służyć razem nie można” wyraźnie poucza, że zbytne przywiązanie do wartości materialnych, do pieniędzy nie idzie w parze z życiem wedle prawa Bożego.

Podstawą metaforycznej interpretacji związku między Bogiem a człowiekiem może być również branża budowlana, za pomocą której paremie przeciwstawiają potęgę Boga słabości człowieka: „Co Bóg zbudował, tego ludzie nie zrujnują” i „Człowiek buduje, Bóg rujnuje”.

Nieco inaczej relację Bóg – człowiek ujmuje prowerbium „Kto w Bogu ufność pokłada, ten dobry fundament zakłada”, w którym znalazło odbicie przekonanie, że ufność Bogu jest podstawą dobrego, solidnego życia.

Z budownictwem wiąże się także paremia „Bóg najlepszy rzemieślnik”, przywodząca na myśl obraz Boga, który stworzył świat z niczego. Wydaje się, że taka konceptualizacja Boga bliska jest średniowiecznej wizji Boga-Architekta. W XIII wieku powstała miniatura, nieznanego autorstwa, *Architekt wszechświata*, przedstawiająca Boga, który przy pomocy wielkiego cyrkla tworzy kulę ziemską i gwiazdy. Bóg-Architekt, ubrany w purpurę, złoto i granat, a więc barwy królewskie, podkreślające godność i wyjątkowość osoby je noszącej, pochyla się nad stwarzanym światem, któremu nadaje kształt koła, symbolizującego Boską pełnię. W kolistości ziemi zawarta jest więc sugestia, że powołany do istnienia świat jest idealny. Wymowa tego przedstawienia współgra zatem z komponentem przysłowia *najlepszy* odnoszącym się do Boga-Rzemieślnika.

Z pewnością nieprzypadkowo mądrość ludowa skojarzyła Boga z rzemieślnikiem. *Słownik warszawski* w definicji wyrazu *rzemieślnik* ‘człowiek trudniący ś. jakim rzemiosłem, rękodzielnik, profesjonalista’ notuje dwa przykłady użycia słowa, rzucające światło na znaczenie i wpływ działalności rzemieślniczej na rozwój miast: „Dobry rzemieślnik z lada czego uczyni co dobrego” oraz „Rzemieślnikami miasta, a miastami państwa stoją”. Dobry rzemieślnik był zatem cennym składnikiem życia gospodarczego i społecznego, stąd też pozytywne wartościowanie ludzi trudniących się rzemiosłem, wyrażone w omawianym przysłowiu.

Biblia pełna jest opisów uzdrawiającej mocy Boga, który powiedział do Mojżesza: „Jeśli wiernie będziesz słuchał głosu Pana, twego Boga, i będziesz wykonywał to, co jest słuszne w Jego oczach; jeśli będziesz dawał posłuch Jego przykazaniom i strzegł wszystkich Jego praw, to nie ukarzę cię żadną z tych plag, jakie zesłałem na Egipt, bo Ja, Pan, chcę być twym lekarzem” (Wj 5, 26). Apogeum tej sfery aktywności Boga widzimy w działalności Jezusa, który przemierzał całą Galileę „nauczając w tamtejszych synagogach, głosząc Ewangelię o królestwie i lecząc wszelkie choroby i wszelkie słabości wśród ludu” (Mt 4, 23). Obraz Boga-Lekarza, wywodzący się z *Biblii*, a potwierdzony z pewnością doświadczeniem zwykłych ludzi, którzy doznali cudownego uzdrowienia, leży u podstaw przysłów, które ujmują Boga i Jego Słowo w kategoriach medycznych: „Najlepszy lekarz Pan Bóg” i jego wariantu „Bóg lekarz najlepszy”, „Słowo Boże jest duszne lekarstwo”, „Doktor leczy, a Pan Bóg zdrowie daje”.

Przysłowia polskie ukazują Boga również przy wykorzystaniu metafory nauczyciela: „Miłość Boska najlepszy profesor”, „Ludzie uczą mówić, a Pan Bóg myśleć”. Wyobrażenie Boga-Nauczyciela ma swoje

źródło i najpełniej realizuje się w osobie Chrystusa, który jest Słowem Boga – jak czytamy w *Ewangelii Janowej*. Jezus – Rabbi, a więc Mistrz, sam siebie nazwał Nauczycielem: „Otóż wy nie pozwalajcie nazywać się Rabbi, albowiem jeden jest wasz Nauczyciel (...). Nie chcecie również, aby was nazywano mistrzami, bo jeden jest tylko wasz Mistrz, Chrystus” (Mt 23, 8.10).

Silnemu skonwencjonalizowaniu podlega wyobrażenie Boga jako władcy świata i sędziego. Jest ono tak mocno wpisane w strukturę naszego myślenia o świecie, że często zapominamy o metaforycznym pochodzeniu takiego obrazu. Przysłowia odbijają jak w zwierciadle to stereotypowe portretowanie Boga: „Bóg światem władnie” (rządzi) i warianty „Bóg stwórca i rządca świata”, „Bóg światem rządzi”, „Bóg wszystkim władnie, rządzi”, „Bóg wszystkim rządzi”, a także „Człek układa (zakłada), a Bóg włada”; „Bóg sądzi i Bóg rządzi”, „Dziwne sądy Boskie”. Wizja Boga-Władcy i Boga-Sędziego swoimi korzeniami sięga oczywiście *Biblii*, gdzie wyraża się najpełniej: „Jeden jest Prawodawca i Sędzia, w którego mocy jest zbawić lub potępić” (Jk 4, 12), „Ojciec (...) cały sąd przekazał Synowi” (J 5, 22). „Przekazał Mu władzę wykonywania sądu, ponieważ jest Synem Człowieczym” (J 5, 27). „Bóg ustanowił Go sędzią żywych i umarłych” (Dz 10, 42). „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który [jest i działa] ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich. (Ef 4, 5-6), „jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu my także jesteśmy” (1 Kor 8, 6).

Przedstawione analizy przysłów, zawierających metaforyczne ujęcia Boga, upoważniają do sformułowania kilku konstatacji ogólniejszej natury. Przede wszystkim metaforyczne obrazy Boga i relacji między człowiekiem a Bogiem, wyłaniające się z paremii, są ściśle skorelowane z powszednim życiem, potocznymi wyobrażeniami i doświadczeniami zanurzonymi w codziennej rzeczywistości, z którą stykał się przeciętny użytkownik polszczyzny. Są to handel, gospodarstwo, rzemiosło, budownictwo, medycyna, finanse, edukacja, a więc dziedziny życia darzone powszechnym szacunkiem, stąd też nie dziwi, że stanowiły one podstawę do konkretyzowania wyobrażeń o Bogu jako wartości najwyższej. Na podkreślenie zasługuje również fakt, że przenośne sposoby portretowania Boga i Jego relacji z człowiekiem, obecne w przysłowiach polskich, są zbieżne z wizją Stwórcy właściwą religijnemu modelowi chrześcijaństwa. Zestawienie obrazów wyłaniających się z paremii z odpowiednimi cytatami z *Biblii* pokazuje, że niemal wszystkie metafory, za pomocą których wyrażony został w przysłowiach wizerunek Boga znajdują odzwierciedlenie w *Świętej Księdze*. Mamy

zatem do czynienia z jednej strony z oddziaływaniem *Biblii* w zakresie sposobów obrazowania Boga na potoczne wyobrażenia Jego natury, z drugiej zaś – z wpływem pierwotnego (z okresu powstawania *Pisma Świętego*) zdroworozsądkowego oglądu fragmentu świata na biblijne przedstawienia Stwórcy.

Materiał paremiologiczny, poddany analizie, zawiera sądy i opinie na temat Boga i życia ludzkiego w aspekcie metafizycznym, właściwe pewnej grupie społecznej – Polakom, w zdecydowanej większości katolikom, których system wartości wywodzi się z tradycji chrześcijańskiej. Elementy rzeczywistości, łączone są ze sferą *sacrum*, i przede wszystkim osoba Boga, wokół której zogniskowany jest świat wartości katolickich, waloryzowane są pozytywnie. Najogólniej rzecz ujmując, Bóg jawi się w przysłowiach jako Wszechmocny, a zarazem troskliwy opiekun, zapewniający ochronę tym, którzy się do niego uciekają. Jego karząca ręka dosięga jednak ludzi postępujących wbrew prawu Boskiemu. Takie modelowanie semantyki słowa *Bóg* potwierdza tezę, że w polskiej kulturze ludowej i kulturze codziennej, której emanacją jest język potoczny, symbolika katolicka wartościowana jest dodatnio²⁸.

Na koniec jeszcze jedna uwaga, a mianowicie mimo różnic kulturowych, światopoglądowych, geograficznych, historycznych i przede wszystkim czasowych dzielących Izraelitów i Polaków pewne dziedziny życia i związane z nimi doświadczenia, a także sądy i opinie są zbieżne, a zatem można tu postawić tezę o uniwersalnym, wspólnym całemu gatunkowi ludzkiemu doznawaniu świata, przynajmniej w niektórych jego przejawach. Dotyczy to zwłaszcza spraw najważniejszych, do których z pewnością zaliczyć można sferę życia skoncentrowaną wokół pojęcia Boga. Przysłowia realizują zatem pewne schematy mówienia zintegrowane z całością kultury ludzkiej.

Słowa kluczowe: przysłowia, Bóg, metafora, obrazowanie, językowy obraz świata.

²⁸ R. Tokarski, *Językowy obraz świata w metaforach potocznych*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin 1999, s. 65-81

ks. Wojciech Kapica
ks. Radosław Kimsza
Politechnika Białostocka

Antropologiczne podstawy duchowości św. Jana od Krzyża

ANTHROPOLOGICAL BASE OF THE SPIRITUALITY OF ST. JOHN OF THE CROSS

Main Square of interest St. John of the Cross was a man in his relationship to God. For meringue these interests can create his anthropology. It moves the issue of human dignity as the image and likeness of God, who, despite the distortion of sin allows you to create a desire for union with the Creator, as a result of God's initiative. The man in the vision of St. John of the Cross is seen as a psychosomatic unity as well as diversity. Author subjected to a detailed analysis of the two spheres of human life: physical and spiritual. In the sphere of bodily focus on sensuality, which, because of their condition appears to be a hurdle in union with God and therefore calls for purification. In the spiritual realm are: the soul and the spirit, and the spiritual power of intellect, memory and will. They are of fundamental importance in the relationship of man to God. The article raises the question of "apetitos" as disordered human attachments.

Key words: spiritual theology, spirituality Carmelite, St. John of the Cross, anthropology, body – soul – spirit, the senses, "apetitos", purifications.

Wstęp

Człowiek ze swej natury jest bytem cielesno-duchowym. Na przestrzeni wieków wypracowano dualistyczną koncepcję osoby ludzkiej,

która definiowała ją jako duszę i ciało oraz tę, która wskazywała na trzy czynniki konstytutywne bytu ludzkiego: ciało, duszę i ducha.

Duchowość chrześcijańska, choć w samej nazwie wydaje się koncentrować na ludzkim duchu, zajmuje się całym człowiekiem. Człowiek duchowy to ten, który jest „siedliskiem” Ducha Świętego. Trzecia Osoba Trójcy Świętej w odpowiedzi na wolną wolę człowieka integruje go, scala będące w nim konsekwencją grzechu podziały, czyniąc wciąż „człowieka nowego”, coraz to bardziej podobnego do swojego Stwórcy. O ile dusza będąc swoistą formą bytu ludzkiego czyni z człowieka podmiot pośród przedmiotów, o tyle ludzki duch rozumiany jest jako wewnętrzny wymiar duszy, jej osobowe upostaciowienie, otwierające na przyjęcie łaski, uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej, ukierunkowanie się ku swojemu celowi nadprzyrodzonemu, uzdalniającemu duszę do wejścia w komunię z Bogiem¹.

Osobiste doświadczenie życia w Bogu stworzyło tzw. szkoły duchowości, które opisują nie tylko to, co tworzy szeroko pojętą ascezę chrześcijańską, czy też mistykę, ale także fenomen człowieka to, co pozwala w nim doświadczać Boga, jego stan przed rozpoczęciem życia duchowego, często określany jak jego początek, prawdę o nim w poszczególnych etapach rozwoju duchowego, a także jego kres – przebóstwienie czy też zjednoczenie się z Bogiem.

Historia duchowości chrześcijańskiej usystematyzowała sposoby życia chrześcijańskiego od jego zarania aż po współczesne nurty przeżywania obecności Boga i jednoczenia się z Nim. W XVI wieku, głównie dzięki św. Teresie od Jezusa i św. Janowi od Krzyża, została odnowiona duchowość Zakonu Karmelitańskiego, sięgająca XII wieku, palestyńskiej Góry Karmel i żyjących tam eremitów naśladujących proroka Eliasza i Maryję. Te dwa wzory duchowości karmelitańskiej wskazują przede wszystkim na kontemplację Boga i Jego tajemnic a także na uzdalniające ku temu uwarunkowania człowieka. „Człowiek nie będzie wiedział, jak ma żyć, dopóki nie pozna, kim jest [...] *Agere sequitur esse*, działanie wynika z tego, kim się jest [...]”². Pierwotny charyzmat Karmelu, odnowiony przez św. Teresę i św. Jana od Krzyża wskazuje na usposobienie człowieka zdolnego do kontemplacji i tego wszystkiego, co jej służy. Wspomniany *Podręcznik życia karmelitańskiego*, odwołując się do listu Papieża Leona XIII do przełożonego

¹ Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 386.

² W. Stinissen, *Ukryci w miłości. Podręcznik życia karmelitańskiego*, Kraków 2013, s. 13.

generalnego Zakonu Karmelitańskiego wskazuje na trzy czynniki warunkujące kontemplację: milczenie, samotność i umartwienie³.

Już samo studium nad duchowością stworzoną przez św. Jana od Krzyża pozwala zauważyć jego zainteresowanie się człowiekiem nie tylko w wymiarze życia duchowego, ale także strukturalnego, wpisanego w całokształt badań nad jego „drogą do zjednoczenia z Bogiem”. Źródłem opisu fenomenu człowieka uzewnętrzniającego się w zdolności tworzenia głębokiej więzi ze Stwórcą było jego osobiste doświadczenie, przeżycie mistyczne, zjednoczenie się stworzenia ze Stwórcą. Inspirowało ono do stawiania pytań na wskroś antropologicznych o możliwość zjednoczenia się stworzenia, które ze swej cielesno-duchowej natury jest skazane na pośrednictwo materii, z niematerialnym Bogiem, a także o celowość tego zjednoczenia w doczesności, mając na uwadze cel istnienia ludzkiego, jakim jest wieczność z Bogiem⁴.

Osobiste doświadczenie św. Jana od Krzyża było echem jego przekonania czerpiącego z natchnionego Słowa *Biblii*: „idąc za Pismem Świętym nie możemy zbłądzić, bo przez nie przemawia Duch Święty”⁵. Próbował więc osobiste doświadczenie Boga odnieść do doświadczeń biblijnych bohaterów badając ich relację z Stwórcą, odkrywając ich otrzymaną od Boga godność, wyniesienie, ale także i grzeszność. Fundamentalnym stał się dla niego stwórczy akt człowieka noszącego w sobie Boży obraz i Boże podobieństwo – warunek pozaestetycznego piękna człowieka, uwarunkowanego trwaniem w Bożej miłości. Bóg stwarza go na swoje podobieństwo, jednak człowiek jako obraz Boga jest na tyle piękny, na ile trwa w Bogu, w Jego łasce. To ona umożliwia człowiekowi jednoczenie się z Bogiem, dialog z Nim, nieustannie pogłębiającą się relację. Ta zaś inspiruje go do twórczych relacji ze stworzonym światem i pomieszczonym w nim człowieku. W ten sposób następuje proces przebóstwienia człowieka, jego nieustanne upodobnianie się do Boga⁶ aż do osiągnięcia pełni człowieczeństwa, do doświadczenia Apostoła Narodów: „Już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20); „Dla mnie żyć to Chrystus” (Flp 1, 21).

³ Tamże.

⁴ Por. R. S. Niziński, *Zjednoczenie z Bogiem jako moment pełnego narodzenia osoby ludzkiej...*, *Filozofia Chrześcijańska* 2(2005), s. 193-194.

⁵ *Droga na Górę Karmel, Prolog*, 2.

⁶ Por. J. W. Gogola, *Teologia Komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 77-78.

Godność człowieka a zjednoczenie z Bogiem

Powołanie człowieka realizuje się w konkretnym świecie, w którym Bóg uzdalnia go do odkrycia zamysłu swej miłości. To przekonanie towarzyszyło św. Janowi od Krzyża i na nim budował on tzw. oblubieniczą antropologię, która bierze swój początek z komunii Boskiego Bytu i wewnątrztrynitarniej miłości. Jest ona źródłem istnienia ludzkiego i jego spełnieniem oraz ostatecznym celem:

Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie⁷.

Natura ludzka od samego początku została przeznaczona do komunii z Bogiem. Bóg – Miłość stwarza człowieka na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 26), powołując go do wspólnoty ze sobą. W swej miłości przekracza samego siebie, udziela się na zewnątrz i staje się naturalnym środowiskiem duszy, obdarzając ją łaskami i poruszeniami duchowymi. „Rozumie zatem dusza, że w Bogu ma swoje życie naturalne, biorąc z Niego swój byt, i w Bogu ma swoje życie duchowe przez miłość, która go kocha”⁸. Z tego względu człowiek może być cały w Bogu, może się cały w nim zanurzyć⁹.

Odkrywając miłość Boga człowiek odpowiada pragnieniem upodobnienia się do Niego i zaczyna przeżywać komunie z Nim poprzez wprowadzanie wewnętrznego ładu – rezultatu wysiłku ascetycznego i życia w łasce uświęcającej. I choć odpowiedzi udziela człowiek, to ostatecznie twórcą uporządkowanych relacji w człowieku i z nim jest Bóg. Stan pierwotnej harmonii i każdej innej zostaje zakłócony grzechem. Wówczas

człowiek [...] pozwolił, by zamarło w jego sercu zaufanie do Stwórcy i nadużywając swojej wolności, okazał nieposłuszeństwo przykazaniu Bożemu. Na tym polegał pierwszy grzech człowieka. W następstwie tego faktu każdy grzech będzie nieposłuszeństwem wobec Boga i brakiem zaufania do Jego dobroci¹⁰.

⁷ KDK 22.

⁸ PD 8, 3.

⁹ Por. L. Wianowski, *Ku pełni w Bogu. Godność człowieka...*, „Karmel” 2(2000), s. 11-12.

¹⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej: KKK) 397.

Poprzez każde zło następuje zerwanie relacji z Bogiem, każdej innej a także wykrzywienie prawdy o pierwotnym pięknie człowieka. Fakt grzechu i jego konsekwencje pozwala zrozumieć pierwotną komunias z Bogiem. Człowiek przebywając z Nim posiada życie, grzech zaś jest jego przeciwieństwem: „Albowiem zapłatą za grzech jest śmierć” (Rz 6, 23). W tym kontekście grzech nabiera charakteru na wskroś personalistycznego: „Oddalenie się od Boga, jest grzechem”¹¹, zakłóceniem relacji pomiędzy osobami – Bogiem i człowiekiem, wolnym aktem sprzeciwu stworzenia wobec Stwórcy, okazaniem Mu wrogości. Chodzi więc tu o coś znacznie więcej niż tylko przekroczenie norm i praw.

Sprzeciw ten jest tragedią zarówno Boga jak i człowieka. Poemat św. Jana od Krzyża *Pasterz* przedstawia sytuację Stwórcy – Pasterza, który dzieląc się miłością, został odrzucony przez człowieka – pasterkę: „Biedny ja! – woła – biedny z tej przyczyny, /Że moją miłość zdeptała tak dumnie, /Że szczęścia ze mną nie chciała, ni u mnie, /Miłość mnie karze i dręczy bez winy”¹².

Jednakże grzech to przede wszystkim dramat człowieka. Neguje jego naturę, wprowadza rozdzwięk i dysharmonię między nim a Stwórcą, powoduje wewnętrzną dezintegrację człowieka, której efektem jest chaos we władzach duchowych i zmysłowych, skłonność i poządliwość przeciwne porządkowi ustanowionemu przez Boga. „Po grzechu pierwotnym dusza jest rzeczywiście jakby niewolnicą w tym ciele śmiertelnym, poddana naturalnym namiętnościom i pożądaniam”¹³. Oznacza to, że natura ludzka po grzechu, sama w sobie dobra, doznała poważnego uszczerbku¹⁴. Święty Jan od Krzyża pisze o stanie natury człowieka po grzechu w *Pieśni duchowej*: „Przez owoc zakazanego drzewa w raju natura ludzka została w Adamie skażona i stracona [...]”¹⁵. Przy czym „stracenie natury” odnosi się do jej stanu pierwotnego, „obrazu i podobieństwa” Boga.

Dramatem absolutnym byłby grzech oznaczający kres historii człowieka. „Po swoim upadku człowiek nie został opuszczony przez Boga. Przeciwnie Bóg wzywa go i zapowiada mu tajemnicze zwycięstwo nad złem oraz podniesienie go z upadku”¹⁶, które jest początkiem kolejnego etapu „miłosnej historii” Boga do człowieka, wyrażającej się

¹¹ *Droga na Górę Karmel*, III, 18, 1.

¹² *Pasterz*, 4.

¹³ *Droga na Górę Karmel*, 15, 1.

¹⁴ Por. A. Ruszała, *Grzech pierwotny jako dramat Boga i człowieka*, „Karmel” 1(1999), s. 24-28.

¹⁵ *Pieśń duchowa*, 23, 2.

¹⁶ KKK 410.

w dramatycznym jego poszukiwaniu. Prawdę tę wyraża pytanie, jakie Bóg wypowiada po grzechu pierworodnym: „Adamie gdzie jesteś?” (Rdz 3, 9).

Poszukiwanie człowieka przez Boga osiąga swój szczyt w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, w Jego Wcieleniu i Odkupieniu. W nich rehabilituje On całkowicie rozbitego poprzez grzeszne czyny człowieka, objawiając w ten sposób swoją bezwarunkową miłość. To podniesienie człowieka z upadku nie jest celowe samo w sobie, ale najpełniej realizuje się w propozycji oblubieńczej relacji. W wyrażeniu tej prawdy św. Jan od Krzyża posługuje się kategoriami języka oblubieńczego: w sposób wolny, bezwarunkowy i skuteczny Bóg próbuje pociągnąć człowieka ku sobie. To On jest zawsze inicjatorem spotkania: „Najpierw trzeba wiedzieć, że jeśli dusza szuka Boga, to o wiele bardziej Umilowany jej szuka. I jeśli ona śle do Niego swoje miłosne pragnienia [...] to On wysyła jej również zapach swych olejków, którymi ją pociąga i porywa do siebie”¹⁷.

W teologii św. Jana od Krzyża Odkupienie, obok stworzenia jest najwyższym wyrazem miłości Boga do człowieka. W nim Stwórca przygarnia stworzenie i daje mu kolejną szansę wzniesienia się na wyższy poziom miłości¹⁸. Prawdę tę św. Jan od Krzyża odczytuje w tajemnicy krzyża, określanego jako klucz do odkrycia prawdziwej mądrości:

[...] jak przez owoc zakazanego drzewa w raju natura ludzka została w Adamie skażona i stracona, tak na drzewie Krzyża została odkupiona i naprawiona. Tam bowiem zwrócił jej Bóg swoją łaskę i podał rękę miłosierdzia. Przez swoją mękę i śmierć usunął rozdział, jaki wprowadził grzech pierworodny między człowieka i Boga¹⁹.

Dzieło Wcielenia i Odkupienia wprowadza człowieka na nowo w stan komunii z Bogiem i leczy spowodowane przez grzech zranienia. Człowiek uczestniczy w tym dziele poprzez chrzest, który „nie tylko oczyszcza ze wszystkich grzechów, lecz także czyni neofitę «nowym stworzeniem», przybranym synem Bożym, który stał się «uczestnikiem Boskiej natury», członkiem Chrystusa, a z Nim «współdziedzicem», świątynią Ducha Świętego”²⁰. W ten sposób człowiek, uzyskuje status syna: „A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej” (Ga 4, 7). Obdarowany na chrzcie człowiek staje się udziałowcem dóbr prowadzących do obcowania

¹⁷ *Żywy płomień miłości*, 3, 28.

¹⁸ Por. L. Wianowski, *Ku pełni w Bogu. Godność człowieka...*, dz. cyt., s. 13.

¹⁹ *Pieśń duchowa*, 23, 2.

²⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1265.

z osobami Trójcy Świętej, w uświęceniu i łasce. Chrzest stanowi więc kluczowy moment życia nadprzyrodzonego. Jest duchowym narodzeniem się do życia w zjednoczeniu z Bogiem²¹.

Wymienione etapy nie eliminują się wzajemnie. Co więcej wciąż się przenikają i pozostają cały czas obecne na drodze zjednoczenia. Grzech zrywa jedność z Bogiem, lecz nie niszczy Boskiego obrazu w człowieku. Odkupienie przywraca łaskę, nie likwidując przy tym żądz i namiętności człowieka. Życie z Bogiem podlega ciągłemu rozwojowi, w ramach wolnego i bolesnego procesu. Należy tu podkreślić wolność obdarowywanego²². Jest ona konsekwencją „duży duchowej”, różniącej człowieka od innych stworzeń. Według Jana od Krzyża „być duchem” oznacza posiadać duchową wolę, rozum i pamięć²³. Człowiek jest jednak duchem ucieleśnionym, gdzie duch i ciało są jednością. Implikuje to możliwość wyboru poziomu, na którym będzie egzystował, zaczynając od wartości ziemskich, cielesnych przez moralne aż do samego Boga²⁴. W konsekwencji z jednej strony istnieje pokusa odrzucenia obranej drogi postępu, z drugiej zaś człowiek doświadczający swej godności, wielkości i transcendencji wobec stworzenia jest niejako „zdeteminowany” do dalszego poszukiwania Boga, który chce podnieść ją do stanu nadprzyrodzonego²⁵. Ta godność jest tak wielka, że „Jedna tylko myśl człowieka ma większą wartość niż świat cały, dlatego Bóg tylko jest jej godzien”²⁶.

Cała antropologia św. Jana od Krzyża bierze swój początek w Bogu i w nim się kończy²⁷:

Związek Boga i stworzenia jest absolutny podobnie jak drzewa i jego korzeni. Bóg jest ostateczną i jedyną racją wszelkiego istnienia. Człowiek uczestnicząc w tym istnieniu przez swoją taką właśnie a nie inną strukturę bytową wchodzi w relację najbardziej fundamentalnej zależności, dzięki niej zaistniał i jej zawdzięcza trwanie w istnieniu²⁸.

²¹ Por. L. Wianowski, *Ku pełni w Bogu. Godność człowieka...*, dz. cyt., s. 8-9.

²² Por. F. R. Salvador, *Mystyk i nauczyciel, Święty Jan od Krzyża*, I, Poznań 2008, s. 236-237.

²³ Por. *Żywy płomień miłości*, 3, 18.

²⁴ Por. A. Rachmajda, *Głębia człowieka u Jana od Krzyża*, „Zeszyty Karmelitańskie” 3(2002), s. 70-71.

²⁵ Por. L. Wianowski, *Ku pełni w Bogu. Godność człowieka...*, dz. cyt., s. 14.

²⁶ *Sentencje*, [w:] *Święty Jan od Krzyża. Dzieła*, Kraków 1998, s. 104.

²⁷ Por. M. Chmielewski, *Przebóstwienie człowieka według świętego Jana od Krzyża*, „Ateneum Kapłańskie” 1(1991), s. 56.

²⁸ M. Kiwka, *Podstawy relacji Człowiek – Bóg w myśli św. Jana od Krzyża*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 4(1996), s. 126.

Dlatego zjednoczenie z Bogiem jawi się jako fundamentalna aspiracja człowieka, dążenie, które powinno go nieustannie przenikać: „Przecież dla tej miłości zostaliśmy stworzeni”²⁹. Rozumienie tego dążenia tylko jako planu ascetycznego, bądź osobistej gorliwości człowieka byłoby nieporozumieniem³⁰.

Człowiek – jedność i różnorodność

W doktrynie św. Jana od Krzyża osoba ludzka jawi się w podwójnej perspektywie: w aspekcie metafizycznym, gdzie człowiek jest przedstawiony jako byt cielesno-duchowy, jedność ontyczna posiadająca właściwe władze i dynamizmy oraz moralnym, w jego relacji do dobra. Wymiary te przenikają się i uzupełniają³¹.

Jan od Krzyża ukazywał całościową koncepcję człowieka za pomocą trzech symboli³². *Pieśń duchowa* przedstawia odnoszące się do człowieka metafory: „wyniosłego szczytu”³³, „jestestwa”³⁴ i „miasta – twierdzy”³⁵. Przyglądając się z najszerzej perspektywy elementom zawartym w tych modelach można stwierdzić, że człowiek posiada dwie podstawowe sfery: cielesną (określaną również jako niższą bądź zewnętrzną) i duchową (zamiennie zwaną wyższą lub wewnętrzną)³⁶. Ujmują one człowieka jako żyjącą całość, która składa się z różnych elementów bytowych. Każdy z czynników, zaczynając od wegetatywnego, a kończąc na duchowym, jest potrzebny w tej całości i dopiero przez nią uzyskuje znaczenie³⁷. Wyżej przedstawione „rozwarstwienie” ułatwia zrozumienie procesu duchowego przez jaki przechodzi człowiek. Bóg w tym procesie towarzyszy człowiekowi w jego stopniowym przechodzeniu z „królestwa zmysłów”, do „królestwa ducha”³⁸. Podział

²⁹ *Pieśń duchowa*, 29, 3.

³⁰ Por. F. R. Salvador, *Mistyk i nauczyciel...*, dz. cyt., s. 238.

³¹ Por. M. Kiwka, *Świętego Jana od Krzyża myśli o człowieku. Z antropologii św. Jana od Krzyża*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 1(1996), s. 90.

³² Por. A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem. Afektywność na drodze do zjednoczenia z Bogiem według św. Jana od Krzyża*, Kraków 1999, s. 41.

³³ Por. *Pieśń duchowa*, 16, 10.

³⁴ Por. tamże, 28, 4.

³⁵ Por. tamże, 18, 7.

³⁶ Por. M. Kiwka, *Świętego Jana od Krzyża myśli o człowieku...*, dz. cyt., s. 90.

³⁷ Por. S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 44.

³⁸ Por. F. R. Salvador, *Mistyk i nauczyciel...*, dz. cyt., s. 251.

człowieka na wyżej wymienione sfery stanowi zrab antropologii św. Jana od Krzyża³⁹.

Antropologia
teologiczna

Sfera Cieleśna

Sferę cielesną człowieka stanowi ciało oraz zmysły, które są jego władzami. W niej człowiek wchodzi w relację ze światem materialnym.

Ciało jako najbardziej zewnętrzny element, dzięki któremu człowiek staje się widzialny, w połączeniu z duszą tworzy jeden podmiot ludzki. Dzięki niemu dusza ma możliwość poznania świata zewnętrznego, ponieważ: „[...] nic nie może czynić sama bez pomocy zmysłów cielesnych”⁴⁰.

Święty Jan od Krzyża doceniał wartość ciała i miał na nie głęboko chrześcijańskie spojrzenie⁴¹. Podstawowym motywem takiej interpretacji ciała jest Wcielenie Chrystusa⁴². Bóg-Człowiek sprawił, że także ciało ludzkie powołane jest do uczestnictwa w życiu Bożym. Spojrzenie Jana od Krzyża na ludzkie ciało jest bardzo realistyczne: dostrzegał jego piękno, ale także ograniczenia i niemoc⁴³.

Zmysły, bezpośrednio związane z ludzkim ciałem, obok władz duchowych są jednym z dwóch sposobów kontaktu człowieka ze światem. Święty podkreślał ich funkcję w *Drodze na Górę Karmel*:

Dusza bowiem nie może działać ani odbierać skutków działania inaczej, jak tylko drogą tych dwóch rodzajów władz: zmysłowych i duchowych. Za pomocą władz zmysłowych może rozważać, szukać i dochodzić do poznania przedmiotów; za pomocą zaś władz duchowych może radować się z wiadomości przez te władze otrzymanych⁴⁴.

Zmysły pełnią więc funkcję recepcyjną i komunikatywną⁴⁵. Mistrz był świadomy tej roli i wyraził ją w *Drodze na Górę Karmel*, gdzie porównywał duszę do czystej tablicy, która jest zapisywana dzięki informacjom dostarczonym przez zmysły: „[...] dusza, w chwili gdy ją Bóg tchnie w ciało, jest jak tablica gładka i czysta, i niczym nie

³⁹ Por. D. Wider, *Do pełni miłości*, Kraków 1985, s. 13.

⁴⁰ *Żywy płomień miłości*, 1,9.

⁴¹ Por. A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem...*, dz. cyt., s. 48-50.

⁴² Por. S. Witek, *Teologia życia duchowego*, dz. cyt., s. 47.

⁴³ Por. A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem...*, dz. cyt., s. 51.

⁴⁴ *Droga na Górę Karmel*, II, 14, 6.

⁴⁵ Por. J. W. Gogola, *Teologia Komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 79-80.

zapisana i jeżeli czegoś nie pozna za pomocą zmysłów, inną drogą zwyczajnie nic jej nie zostanie udzielone”⁴⁶. W tym samym miejscu Święty porównywał duszę zamkniętą w ciele do ciemnego więzienia. Światło dociera tam tylko i wyłącznie poprzez okna zmysłów. Jest to wyraźne nawiązanie do Arystotelesowskiej zasady: „Niczego nie ma w intelekcie, co wcześniej nie pojawiłoby się w zmysłach”. W pismach Jana od Krzyża świat zmysłowy podzielony jest na dwie grupy: zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych⁴⁷.

Zmysły zewnętrzne to te, których działanie jest bezpośrednio powiązane z ciałem. Są to: wzrok, słuch, węch, smak i dotyk⁴⁸. Kolejność, w jakiej się pojawiają nie jest przypadkowa. Na początku zawsze znajdujemy wzrok lub słuch jako te, które według św. Jana od Krzyża są najbardziej „uduchowiane”, a tym samym mają największą zdolność symbolizowania przeżyć duchowych⁴⁹. Wzrok staje się pomocą do wyrażenia doznań duchowych, które popularnie nazywane są „widzeniami”. Słuch pełni również bardzo ważną rolę. Według św. Jana od Krzyża jest bardziej „duchowy”, w odróżnieniu od innych zmysłów⁵⁰. W dużej mierze od woli człowieka zależy, co widzi i czego słucha. W ten sposób może ubogacać lub zubażać swoją duchowość.

W skład zmysłów wewnętrznych wchodzi: pamięć, wyobraźnia i fantazja. W niektórych swoich dziełach Jan od Krzyża pomijał pamięć, koncentrując się na wyobraźni i fantazji, które w znaczny sposób mogą przynosić szkodę życiu duchowemu człowieka:

Trzeba wiedzieć, że zmysły, które tu szczegółowo omawiamy, to dwa organiczne zmysły wewnętrzne: wyobraźnia i fantazja. Zmysły te służą sobie wzajemnie w sposób uporządkowany: jeden działa posługując się wyobrażeniami, drugi przez fantazję tworzy obrazy. [...] Zatem to wszystko, co zmysły mogą pojąć i ukształtować, określamy mianem: wyobrażenia lub wytwory fantazji. Są to kształty, które przez obrazy, czy formy cielesne przedstawiają się zmysłom⁵¹.

Wyobraźnia jest więc bardziej bierna, a jej rolę można określić jako odtwórczą. Tworzy ona wyobrażenia rzeczy, które wcześniej zostały odebrane za pomocą zmysłów zewnętrznych. Inaczej jest w przypadku

⁴⁶ Droga na Górę Karmel, I, 3, 3.

⁴⁷ Por. M. Kiwka, *Świętego Jana od Krzyża myśli o człowieku...*, dz. cyt., s. 91.

⁴⁸ Por. *Pieśń duchowa*, 18, 7.

⁴⁹ Por. M. Kiwka, *Świętego Jana od Krzyża myśli o człowieku...*, dz. cyt., s. 91.

⁵⁰ Por. A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem...*, dz. cyt., s. 55-56.

⁵¹ Droga na Górę Karmel, II, 12, 3.

fantazji, która opierając się na wyobraźni może tworzyć zupełnie nowe wyobrażenia, nawet takie, które nie istnieją. Fantazja potrzebuje więc wyobraźni. Oba zmysły spełniają bardzo ważną rolę, ponieważ łączą ze sobą świat materialno-zmysłowy i intelektualno-duchowy⁵². Według św. Jana od Krzyża są one przydatne na początku życia duchowego jako pomoc w modlitwie myślniej⁵³. Pozwalają niejako uczestniczyć w wydarzeniach medytowanych, szczególnie ewangelicznych:

Zadaniem tych dwu władz jest pomagać w rozmyślaniu, które jest działaniem dyskursywnym z pomocą form, kształtów i figur utworzonych przez wspomniane zmysły [zewewnętrzne]. Są to rozmyślenia takie, jak np. przedstawienie sobie Chrystusa na krzyżu, przy słupie kaźni lub w innej tajemnicy Jego Męki; wyobrażenie sobie Boga w wielkim majestacie, siedzącego na tronie; rozważanie i przedstawianie sobie chwały niebieskiej jako najjaśniejszego światła, itd.⁵⁴

Niestety zmysły te są podatne nie tylko bezpośredniemu oddziaływaniu Boga, ale także ma do nich dostęp szatan:

Trzeba także wiedzieć, że jak pięć zmysłów zewnętrznych przedkłada i przedstawia obrazy i pojęcia swoich przedmiotów zmysłom wewnętrznym, tak w sposób nadprzyrodzony, bez udziału zmysłów zewnętrznych, Bóg i szatan przedstawić może te same obrazy i pojęcia tylko o wiele piękniejsze i doskonalsze⁵⁵.

W efekcie Bóg posługuje się nimi, by wprowadzić człowieka w świat nadprzyrodzonej mądrości, szatan zaś tworząc na płaszczyźnie zmysłów pozory dobrych wizji w rezultacie pragnie sprowadzić, używając języka św. Jana od Krzyża, duszę na manowce grzechu⁵⁶.

Jan od Krzyża był świadomy tego, że sfera zewnętrzna człowieka charakteryzuje się gwałtownością i nienasyconością pożądań, które niekontrolowane czynią zeń niewolnika:

Zrozumiałe jest, że pożądania dręczą i trudzą duszę. Są one jak niesforne i uprzykrzone dzieci, które ustawicznie proszą matkę o to czy owo, a nigdy im nie dosyć. Ież to nadręczy się i trudzi człowiek szukający chciwie skarbu. Tak również dręczy się i trudzi dusza w zdobywaniu

⁵² Por. A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem...*, dz. cyt., s. 56-58.

⁵³ Por. M. Kiwka, *Świętego Jana od Krzyża myśli o człowieku...*, dz. cyt., s. 91.

⁵⁴ *Droga na Górę Karmel*, II, 12, 3.

⁵⁵ Tamże, II, 16, 3.

⁵⁶ Por. tamże, II, 16, 3.

tego, czego domagają się od niej požądania. A chociaż w końcu i zdoł będzie to, dręczy się jednak nie znalazłszy zaspokojenia⁵⁷.

Zmysły nie dosięgają istoty rzeczy, a w sprawach duchowych wykazują się ignorancją: „Albowiem zmysły ciała jeszcze mniej pojmują rzeczy duchowe, aniżeli zwierzę pojmuje rzeczy rozumne”⁵⁸. Największy brak sfery zmysłowej Jan od Krzyża widział w tym, że: „Bóg nie podpada pod zmysł”⁵⁹, lub jak to wyraził św. Paweł: „Człowiek zmysłowy bowiem nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha. Głupstwem mu się to wydaje i nie może tego pojąć, bo tylko Duchem można to zrozumieć” (1 Kor 2, 14). Oczywiście celem zmysłów nie jest zdolność rozumienia spraw Bożych, jednak mimo wszystko chcą one władać całym życiem człowieka. Aby praca, jaką wykonują zmysły była człowiekowi pożyteczna, musi w nim istnieć hierarchia wewnętrzna, w której świat zmysłów nie może odgrywać głównej roli⁶⁰. Nie chodzi jednak o wyniszczanie i wyzbywanie się tego, co należy do ludzkiej natury, ponieważ w ziemskim życiu jest to niemożliwe. Świętemu chodziło raczej o harmonijność, podporządkowanie tego, co niższe w człowieku sferze wyższej. Myśl Jana od Krzyża w tych kwestiach można podsumować następująco: „Tam, gdzie panują zmysły człowiek staje się mniej człowiekiem, po prostu odczłowiecza się”⁶¹, niejako degraduje siebie do bytu materialnego. Na tej płaszczyźnie widoczne jest rozróżnienie św. Pawła pomiędzy człowiekiem duchowym i cielesnym, zmierzającym ku życiu i ku śmierci.

Sfera duchowa

Sfera duchowa jest drugim elementem człowieka, stanowiącym o wyższym, w porównaniu do innych istot żywych stopniu jego egzystencji, a także najbardziej właściwym wymiarem ludzkiego bytu, który przekracza materię i zmysły. Tam, gdzie występuje duch, tam też jest człowiek⁶². Wypowiadając się na temat duchowej części człowieka, Jan

⁵⁷ Tamże, I, 6, 6.

⁵⁸ Tamże, II, 11, 2.

⁵⁹ *Żywy płomień miłości*, 3, 73.

⁶⁰ Por. F. R. Salvador, *Święty Jan od Krzyża, pisarz – pisma – nauka*, Kraków 1998, s. 406-411.

⁶¹ Tamże, s. 407.

⁶² Por. S. Witek, *Teologia życia duchowego*, dz. cyt., s. 53.

od Krzyża miał na myśli duszę i ducha (często traktuje je jako jedność, „dusza – duch”), oraz władze duchowe: intelekt, pamięć i wolę⁶³.

Święty Jan od Krzyża stosował „duchową topografię”, wyróżniając pewne obszary w sferze wewnętrznej człowieka. Są nimi: „korzeń duszy”, „substancja duszy”, „środek duszy” i „dno duszy”. Pojęcia te ukazują jednoczenie się człowieka z Bogiem, zależność ontyczną stworzenia od Stwórcy. Bóg przebywa w duszy, choć nie może być bezpośrednio poznany: „Należy wiedzieć, że Bóg we wszystkich duszach przebywa ukryty w samej ich substancji, gdyż gdzie indziej nie mógłby istnieć”⁶⁴. Spotkanie Boga z człowiekiem może się odbyć dzięki „korzeniom Boga”, które są w człowieku⁶⁵. Bezwarunkowym staje się w nim zaangażowanie woli. Ona warunkuje każdy ludzki czyn. Święty był świadomy tego, że te klasyfikacje mają charakter metaforyczny ponieważ: „[...] dusza jako duch, nie ma ani długości, ani szerokości, ani wysokości lub jakiejś mniejszej lub większej głębi w swej istocie, tak jak je mają ciała posiadające wymiary”⁶⁶. Rozróżnienia mają na celu podkreślenie w człowieku obszarów granicznych, gdzie może nastąpić spotkanie z Bogiem⁶⁷.

Podobnie jak sfera cielesna człowieka jest uposażona we władze zmysłowe, tak również sfera duchowa posiada określone władze, są nimi: intelekt, pamięć i wola, które Święty nazywał „otchłaniami duszy”. Dusza stanowi podstawę do ich działania: „Tymi otchłaniami są: pamięć, rozum i wola. Są one tak głębokie, jak wielkie skarby zdołają pomieścić i nic ich nie potrafi zapełnić, tylko nieskończoność”⁶⁸. To im człowiek zawdzięcza kontakt z rzeczywistością, który odbywa się w sposób jasny, wyraźny i refleksyjny⁶⁹.

Rozum wiąże się z problemem poznania intelektualnego. Według św. Jana od Krzyża poznanie to polega na dojściu do substancji, która warunkuje byt. W tym różni się od poznania zmysłowego, które zatrzymuje się na zmiennych przypadłościach, które objawiają substancję. Intelekt porównywany jest do odlewającego żelazne figury rzemieślnika: „Rzemieślnik odlewający figury z żelaza jest obrazem

⁶³ Por. A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem...*, dz. cyt., s. 62.

⁶⁴ *Żywy płomień miłości*, 4, 14.

⁶⁵ Por. M. Kiwka, *Podstawy relacji...*, dz. cyt., s. 131.

⁶⁶ *Żywy płomień miłości*, 1, 10.

⁶⁷ Por. M. Kiwka, *Podstawy relacji...*, dz. cyt., s. 124.

⁶⁸ *Żywy płomień miłości*, 3, 18.

⁶⁹ Por. F. R. Salvador, *Święty Jan od Krzyża, pisarz – pisma – nauka*, dz. cyt., s. 416.

roзумu, którego zadaniem jest tworzyć pojęcia i oczyszczać je z rdzy wyobrażeń i złudzeń⁷⁰. Zajmuje się więc oczyszczaniem wyobrażeń zmysłowych ze szczegółów i tworzeniem pojęć ogólnych. Wszystko to jest możliwe dzięki intelektowi czynnemu, który posługuje się formami, fantazją i wrażeniami władz cielesnych. Święty wyróżnia również intelekt bierny, przyjmujący ogólne pojęcia wytworzone przez intelekt czynny. Poznanie rozbite jest więc na kilka etapów: najpierw obiekt przyjmują zmysły zewnętrzne, następnie zmysły wewnętrzne tworzą jego wyobrażenia, intelekt czynny oczyszcza te wyobrażenia i wydobywa z nich pojęcia ogólne, które na końcu procesu przyjmowane są przez intelekt bierny⁷¹.

Istnieje jeszcze inny rodzaj poznania przez człowieka – nadprzyrodzony. W nim rozum przyjmuje pojęcia i idee drogą nadprzyrodzoną, jako łaskę:

Trzeba wiedzieć, że umysł dwoma sposobami może nabywać pojęć i poznać: drogą naturalną i nadprzyrodzoną. Droga naturalna to wszystko co rozum może pojąć, czy to za pośrednictwem zmysłów, czy sam przez siebie. Droga nadprzyrodzona to wszystko co rozumowi zostaje udzielone ponad miarę jego zdolności i możliwości naturalnych⁷².

Za pomocą tych dwóch rodzajów poznania człowiek może wejść w relacje z otaczającym światem, z samym sobą, jak również z Bogiem. W tym miejscu trzeba dodać, że rozum sam z siebie nie może poznać istoty Boga, zawsze będzie to poznanie niepełne⁷³:

Wszystko, co wyobraźnia może przedstawić a umysł pojąć i zrozumieć o Bogu w tym życiu nie jest i nie może być najbliższym środkiem do zjednoczenia z Nim. Rozum bowiem może pojąć tylko to, co odbiera z kształtów i wyobrażeń podpadających pod zmysły. A ponieważ te rzeczy nie mogą być środkiem właściwym, więc nie można tu wykorzystać zdolności naturalnej. Co zaś do rzeczy nadprzyrodzonych, możliwych do osiągnięcia w tym życiu, to rozum z natury swojej nie ma dyspozycji ani zdolności, by osiągnąć w więzieniu ciała jasne poznanie Boga. Poznanie to bowiem jest niemożliwe za życia trzeba więc albo wpiąć umrzeć, albo pozostać z dala od niego⁷⁴.

⁷⁰ Droga na Górę Karmel, II, 8, 5.

⁷¹ Por. A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem...*, dz. cyt., s. 67-68.

⁷² Droga na Górę Karmel, II, 10, 2.

⁷³ Por. A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem...*, dz. cyt., s. 68-69.

⁷⁴ Droga na Górę Karmel, II, 8, 4.

W tym przypadku rozstrzygnięciem problemu związanego z poznaniem jest wiara, która ukazuje nam to, czego nie może pojąć rozum⁷⁵. Ostatecznie pełne poznanie człowieka może się dokonać tylko przy pomocy wiary i rozumu. Poznanie rozumowe, w zetknięciu z tym, co transcendentne, napotyka na nieprzekraczalną granicę, zaś wyznawana wiara szuka zrozumienia. Tak więc:

Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczepił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie⁷⁶.

Pamięć ma zdolność gromadzenia wszystkiego, co człowiek przeżywa. Stanowi to, według św. Jana od Krzyża złożony problem, ponieważ jest ona zmysłowa i duchowa. Zadaniem pamięci duchowej, jak i pamięci w ogólności jest przywołanie do świadomości rzeczy, osób, pojęć, zdarzeń, które wcześniej istniały w duszy, lecz zostały już zapomniane⁷⁷. Gdy chodzi o poruszenia i uczucia czysto duchowe

przypomina [je] sobie pamięć nie za pomocą jakiejś formy, obrazu, albo figury wyciśniętej na duszy, jako że nie mają ich te dotknięcia i uczucia zjednoczenia ze Stwórcą, lecz za pomocą skutku, tj. światła, miłości, rozkoszy, odnowienia duchowego itd. Za każdym razem, gdy pamięć je wspomina, odnawia się w niej coś z owych przeżyć⁷⁸.

Dlatego też pamięć w życiu duchowym odgrywa podwójną rolę: przywołuje „pociechy duchowe” w chwilach utrapień i wspomnienie stanu duszy po grzechu w czas doświadczenia pokusy. Jednakże pamięć o grzechu czy wewnętrznym zranieniu należy odróżnić od ich realnego istnienia. Pamięć o chorobie nie znaczy tego samego, co fizyczna niemoc.

Drugą ważną funkcją pamięci w ogólności, a szczególnie pamięci duchowej jest gromadzenie i utrwalanie tego, co człowiek przeżywa, jego planów na przyszłość⁷⁹. Pomaga to w jego walce o trwałą więź z Bogiem. Dzięki tej funkcji pamięci człowiek ma możliwość powrotu do pierwotnej gorliwości o sprawy Boże. Ważne jest, by unikać pochłaniania przez pamięć wielu wspomnień, a zostawić w niej miejsce

⁷⁵ Por. D. Wider, *Do pełni miłości*, dz. cyt., s. 84.

⁷⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*. Wstęp.

⁷⁷ Por. A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem*, s. 72.

⁷⁸ *Droga na Górę Karmel*, III, 14, 2.

⁷⁹ Por. D. Wider, *Do pełni miłości*, dz. cyt., s. 88-90.

dla Boga. Stąd św. Jan od Krzyża przestrzegał przed niewłaściwym korzystaniem z pamięci:

Chciałbym, żeby ludzie duchowi pilnie baczili na szkody jakie szatan wyrządza w ich duszach za pośrednictwem pamięci, jeśli się nią wiele posługują. Iluż smutków i utrapień, iluż złych i próżnych radości staje się ona powodem, zarówno w rzeczach Bożych jak i ziemskich. Przynosi nadto z sobą wiele brudów i kała nimi dusze. Oddala je natomiast od doskonałego skupienia⁸⁰.

Jako władza duchowa człowieka „pamięć duchowa” ma możliwość gromadzenia, przechowywania i posługiwania się doświadczeniami uzyskanymi przez duszę na drodze mistycznego poznania⁸¹.

Ostatnią władzą duchową jest wola, która w nauce Jana od Krzyża pełni rolę swoistego centrum dyspozycyjnego, które kieruje całym dynamizmem osoby. Swoim nauczaniem Święty włączał się w filozoficzno-etyczny nurt, wskazujący kluczową rolę woli w każdym działaniu człowieka: „Siła duszy polega na jej władzach, namiętnościach i pożądaniach. Wszystkim tym zaś rządzi wola”⁸². Przenosząc zagadnienie woli na życie duchowe człowieka jasnym staje się, że w nim bez niego Bóg nie może niczego uczynić. Każde działanie człowieka, także na płaszczyźnie jego duchowości staje się osobowe dopiero wtedy, gdy jest kierowane przez wolę⁸³. Na tej władzy spoczywa poważne zadanie, ponieważ ostatecznie to od niej zależy, jak człowiek wykorzysta to wszystko, co zostaje mu dane, czy będzie to użyte na jego korzyść, czy zgubę.

Święty Jan od Krzyża widział wolę człowieka w podwójnej perspektywie: rozróżniał działanie woli od uczucia woli. Pierwsze wyrażało możliwość wolnego i odpowiedzialnego decydowania o swoim życiu. Zwraca więc uwagę na jej aspekt czynny. Może być ona albo przyciągana przez coś atrakcyjnego, albo odpychana bez podejmowania jakiegokolwiek decyzji. W tym wypadku podkreśla się jej aspekt bierny. Te dwa aspekty są ze sobą powiązane: uczucie woli może płynnie przechodzić w działanie⁸⁴, bądź też pozostać jedynie na płaszczyźnie wolitywnej nigdy nieprzeobrażonej w konkretny czyn. Nauczanie o woli Święty przedstawił w jednym z listów pisanych do swego ucznia:

⁸⁰ Droga na Górę Karmel, III, 4, 2.

⁸¹ Por. M. Kiwka, *Świętego Jana od Krzyża myśli o człowieku*, dz. cyt., s. 96.

⁸² Droga na Górę Karmel, III, 16, 2.

⁸³ Por. M. Kiwka, *Świętego Jana od Krzyża myśli o człowieku*, dz. cyt., s. 97.

⁸⁴ Por. A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem*, dz. cyt., s. 76-77.

Ponieważ zaś rozkosz, słodycz i wszelki inny smak, który podpada pod wolę nie jest miłością, wynika stąd, że żadne z tych uczuć smakowitych nie może być środkiem proporcjonalnym do złączenia woli z Bogiem. Środkiem tym może być tylko działanie woli, które jest zupełnie czym innym aniżeli jej uczucia. Przez swe działanie wola łączy się z Bogiem i pozostaje w Nim, co jest właśnie miłością; nie można tego osiągnąć przez uczucia i pojęcia, które pozostałyby w duszy jako w swoim celu i kresie. Wszystkie te uczucia mogą tylko służyć za motywy do kochania, jeśli wola chce dalej postępować; więcej nic nie mogą⁸⁵.

W duchowości karmelitańskiej istnieją dwie możliwości wyboru przez wolę obiektu jej zainteresowań. Pierwsza polega na prymacie woli, która sama wybiera, zaś namiętności i popędy tylko jej towarzyszą – obiekt wybierany jest rozumnie. Druga droga to ta, w której namiętności i instynkty wysuwają się na pierwszy plan, spychając wolę do roli służącej, która spełnia ich zachcianki: „I tak jest rzeczywiście. Tym bowiem sposobem wola staje się niewolnicą i traci swoją wolność, gdyż pociąga ją za sobą gwałtowność i siła zapалу”⁸⁶. Człowiek, którego wola jest ujarzmiona i służy niewłaściwemu obiektowi dokonuje często wielkich starań, ale tylko po to, by zaspokoić namiętności, które nim rządzą⁸⁷. Święty Jan od Krzyża miał świadomość ogromnego wpływu namiętności na wolę człowieka i starał się ją ukształtować ku większej dojrzałości, by w swoich wyborach nie kierowała się kaprysom niższych władz, lecz by we wszystkim kierowała się miłością⁸⁸.

Źródłem godności sfery duchowej jest, iż poznaje ona najważniejsze, najbardziej wartościowe rzeczywistości. Ona jest także odpowiedzialna za ukazywanie człowiekowi jego celu ostatecznego i potrafi wybierać najbardziej odpowiednie środki do jego osiągnięcia. Stąd imperatywem Świętego wyrażanym we wskazywaniu drogi ku zjednoczeniu człowieka z Bogiem była praca nad przejściem ze sfery zmysłowej do duchowej⁸⁹:

O jakież to los szczęśliwy, że dusza może się wymknąć z domu swojej zmysłowości! Moim zdaniem, może to pojąć tylko ta dusza, która tego doświadczyła. Wtedy jasno dostrzeże, jak strasznym zniewoleniem było to zniewolenie, jakiemu dotychczas ulegała, i jak wielu nędzom była poddana, gdy oddziaływały na nią jej władze i żądze, a także pozna,

⁸⁵ Jan od Krzyża, *List 13*, [w:] *Dzieła*, Kraków 2010, s. 820.

⁸⁶ *Noc ciemna*, II, 13, 3.

⁸⁷ Por. F. R. Salvador, *Święty Jan od Krzyża, pisarz – pisma – nauka*, dz. cyt., s. 760.

⁸⁸ Por. A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem...*, dz. cyt., s. 78.

⁸⁹ Por. F. R. Salvador, *Święty Jan od Krzyża, pisarz – pisma – nauka*, dz. cyt., s. 416.

jaką prawdziwą wolnością i bogactwem jest życie ducha, które przynosi ze sobą nieoszacowane wprost dobra⁹⁰.

Teolodzy duchowości karmelitańskiej, odwołując się na nauki św. Jana od Krzyża przyrównują kształtowanie człowieczeństwa w kierunku zjednoczenia z Bogiem i podejmowania czynów temu sprzyjających do mozolnej wspinaczki górskiej: duch w powolnym procesie oswaja ciało i jego namiętności, podporządkowuje je sobie w wyniku czego obie sfery: duchowa i cielesna zaczynają ze sobą zgodnie współpracować⁹¹. Efekt tego wysiłku określany jest mianem „integracji osobowej” zdolnej do owocnego podjęcia współpracy z łaską.

Nieuporządkowane przywiązania człowieka a zjednoczenie z Bogiem

Rozróżnienie człowieka na duchowego i cielesnego, pozwoliło Janowi od Krzyża wysnuć wniosek, iż duch i ciało dążą do właściwych sobie celów, co powoduje swoiste „rozdwojenie” człowieka. Antagonizm między duchem a ciałem należy do natury ludzkiej i stanowi jej nieodłączną część. Błędem byłoby jednak stwierdzenie, że dusza i ciało stanowią dwie oddzielne frakcje, które są sobie przeciwne. Święty nauczał, że: „pomiędzy zmysłami a duchem jest ścisły związek, gdyż obydwie strony łączą się w jednym podmiocie”⁹². Problemem jest zachowanie właściwych proporcji we wzajemnych stosunkach. Każda ze sfer pragnie wpłynąć na drugą i podporządkować ją sobie. Pragnienia te są powodem uciążliwej walki człowieka z samym sobą⁹³. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest grzech pierwotny, jak również każdy grzech osobisty rozumiany jako akt wrogości i sprzeciwu wobec Boga. Gdy pragnienia realizowane są „w Bogu” wszystko zajmuje miejsce w porządku wyznaczonym przez naturę: „Gdy Bóg jest na pierwszym miejscu, wtedy wszystko jest na właściwym miejscu”⁹⁴. Problem zaś rodzi się wówczas, gdy ludzie, rzeczy, zdarzenia stawiane są „na jednej szali z Nim”⁹⁵, bądź ponad Nim. Wtedy człowiek działa coraz więcej, lecz mniej doświadcza, żyje w zgodzie ze swoimi

⁹⁰ *Noc ciemna*, II, 14, 3.

⁹¹ Por. F. R. Salvador, *Święty Jan od Krzyża, pisarz – pisma – nauka*, dz. cyt., s. 415.

⁹² *Noc ciemna*, II, 1, 1.

⁹³ Por. F. R. Salvador, *Święty Jan od Krzyża, pisarz – pisma – nauka*, dz. cyt., s. 400-403.

⁹⁴ Augustyn, *Objaśnienia Psalmów, Ps 124-150*, Warszawa 1986, s. 7.

⁹⁵ Por. *Droga na Górę Karmel*, I, 5, 4.

*apetitos*⁹⁶, stając się ich niewolnikiem⁹⁷. W nurcie teologii duchowości karmelitańskiej zagadnienie to poruszała także św. Teresa od Jezusa:

Są w rzeczy samej dusze tak zniedołężniałe i tak nawykłe do obracania się wyłącznie w rzeczach zewnętrznych, iż straciły niejako wszelką możliwość oderwania się od nich choćby na chwilę i wejście w siebie stało się dla nich prawie niepodobieństwem. Ciągłe przestawianie z gadzinami i bydlętami krążącymi wokoło twierdzy przeszło u nich w nałóg i same stały się niemal nimi⁹⁸.

Jakie mogą być *apetitos* człowieka? Jako pierwsze św. Jan od Krzyża wymieniał dobra doczesne. Przedstawiał je następująco: „Przez dobra doczesne rozumiemy tu: bogactwo, stanowiska, urzędy i tym podobne przedmioty ubiegania się oraz dzieci, rodzinę, małżeństwo itd. Wszystko to są rzeczy, którymi wola może się radować”⁹⁹. Posiadanie tych dóbr nie musi prowadzić do grzechu, często są one jednak przyczyną odwracania się od Boga. Cały proces nieposłuszeństwa i jego skutków jest wyrażony w czterech stopniach. By przedstawić jego dynamikę Święty posługuje się słowami *Pisma Świętego*: „Utył Jeszurun (Izrael) i wierzga [...]. Boga, Stwórcę swego, porzucił, zelżył Skאלę, swoje ocalenie” (Pwt 32, 15). Utycie „to przytępienie umysłu i zaciemnienie sądu w rozpoznawaniu prawdy i w należytych rozsądzaniu każdej sprawy podług rzeczywistego jej stanu”¹⁰⁰. Taki człowiek staje się coraz bardziej nieczuły na sprawy Boże: „I nie wystarczy ani świętość, ani zdrowy rozsądek człowieka, jeśli będzie pożądał rzeczy doczesnych i z nich się radował”¹⁰¹.

To przyćmienie umysłu płynnie przechodzi w drugi stopień wyrażony słowem: „wierzga”. Ma to miejsce wówczas, gdy idąc za uczuciami, człowiek przyzwyczai się do dóbr doczesnych, znajduje w nich radość, a tym samym „tłuscieje”. Taki stan rzeczy „oddala duszę od

⁹⁶ Jan od Krzyża często używał tego. Nie definiował go jednak. Zawiera on w sobie elementy zmysłowe, intelektualne i duchowe, czyli obejmuje człowieka w całej jego złożoności. Ogólnie można przetłumaczyć to pojęcie jako pożądanie lub też jako nieuporządkowane przywiązania. *Apetitos* objawia się w silnym pragnieniu, które kieruje człowieka do jakiegoś dobra. Święty Jan Apostoł wskazywał na trzy główne pożądliwości: oczu, ciała i pychy. Por. A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem...*, dz. cyt., s. 82-83; S. Urbański, *Pożądliwość*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, Kraków 2002, s. 694.

⁹⁷ Por. I. Matthew, *Pochwycony przez Boga*, Kraków 2010, s. 73-79.

⁹⁸ Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, I, 1, 6.

⁹⁹ *Droga na Górę Karmel*, III, 18, 1.

¹⁰⁰ Tamże, III, 19, 3.

¹⁰¹ Tamże, III, 19, 4.

Boga i świętych ćwiczeń, nie smakuje już ona w nich, ma bowiem upodobanie w innych rzeczach. Popada w wiele niedoskonałości i niedorzeczności, kaprysów i czczych upodobań¹⁰². Człowiek na płaszczyźnie ducha doświadcza oziębłości¹⁰³, ogarnia go lenistwo duchowe, zatracą potrzebę modlitwy, jednoczenia się z Bogiem, ogranicza się do minimum, a pociechę znajduje w posiadaniu. Jest sposób życia doznaniowego, czerpiącego radość z coraz to większych przyjemności zmysłowych. W następstwie człowiek taki odwraca się od Boga, zapomina o zbawieniu. Tę kategorię tworzą:

ludzie chciwi, którzy mają tak wielkie pożądanie rzeczy stworzonych, taką z nich odczuwają radość i tak są w nich rozmiłowani, że te nie mogą ich zaspokoić. Pożądania ich raczej wzrastają ustawicznie w miarę, jak oddalają się od źródła, które jedno mogłoby ugasić ich pragnienie. Tym źródłem jest Bóg¹⁰⁴.

Ostatnim stopniem jest „zelżenie”, czyli całkowite zapomnienie o istnieniu Boga, „wymazanie” go ze swojego życia. Boga zastępują wówczas źle używane pieniądze, które „przebóstwione” prowadzą do „rozpaczy i śmierci”¹⁰⁵. Oprócz tak wielkiej szkody bogactwo wyrządza także „cofanie się z drogi Bożej”¹⁰⁶. Dotyczy to tych, którzy doświadczyli obecności Boga w swoim życiu, ale zwyciężyło w nich pragnienie „rzeczy światowych”.

Kolejną grupą dóbr pożądanych przez człowieka są dobra naturalne. „Przez dobra naturalne rozumiemy tu piękność, wdzięk, przymioty, kształtną budowę i inne dary ciała. Co do duszy rozumiemy jej dary, jak zdolności i rozsądek wraz z innymi przymiotami umysłu”¹⁰⁷. Bóg obdarował człowieka tymi dobrami tylko po to, by za ich pomocą był poznawany i kochany. Mogą być one jednak wykorzystane niezgodnie z celem, przez co stają się obrazą Boga. Dzieje się tak, gdy służą człowiekowi do pielęgnowania i pomnażania próżności, zarozumiałości i wywyższania się nad innych¹⁰⁸. Wówczas „wdzięki i dary naturalne są bardzo niebezpieczne i łudzące zarówno dla tego, kto je posiada, jak i dla tego, kto je podziwia, tak, że trudno jest uniknąć usidlenia w nich

¹⁰² Tamże, III, 19, 5.

¹⁰³ Por. A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem*, dz. cyt., s. 122-123.

¹⁰⁴ *Droga na Górę Karmel*, III, 19, 7.

¹⁰⁵ Tamże, III, 19, 10.

¹⁰⁶ Por. E. Stein, *Wiedza Krzyża*, Kraków 1994, s. 109.

¹⁰⁷ *Droga na Górę Karmel*, III, 21, 1.

¹⁰⁸ Por. F. R. Salvador, *Święty Jan od Krzyża, pisarz – pisma – nauka*, dz. cyt., s. 767.

serca”¹⁰⁹. Duchowa córka św. Jana od Krzyża, a jednocześnie wielki znawca jego duchowości, św. Edyta Stein wymienia konsekwencje upodobania w tych dobrach. Są to: adoracja swojej osoby, pogarda w stosunku do innych, podniecenie zmysłowości i częste jej uleganie¹¹⁰. Prowadzi to do oziębłości duchowej, podczas której „dusza w rzeczach Bożych znajduje tylko wielką odrazę, smutek, a niejednokrotnie zupełnie je sobie obrzydza”¹¹¹.

Trzecią grupą działającą na człowieka, są dobra zmysłowe. Święty rozumiał przez nie „to wszystko, co podpada pod zmysły, tzn. pod wzrok, słuch, powonienie, smak, dotyk. Również to wszystko, co jest wewnętrzną przyczyną działania wyobraźni, bo wszystko to należy do wewnętrznych lub zewnętrznych zmysłów ciała”¹¹². Przy okazji mówienia o tych dobrach św. Jan od Krzyża jeszcze raz przypominał, że Boga nie można poznać za pomocą zmysłów. Nie trzeba koniecznie unikać wrażeń zmysłowych, jeśli człowiek nie zatrzymuje się na nich. Mogą się one bowiem stać przyczyną do dobrej modlitwy, bo jak mówił Święty: „Niektóre bowiem dusze wznoszą się do Boga raczej za pośrednictwem przedmiotów działających na uczucia”¹¹³. Gorzej dzieje się, gdy pod pozorem pobożnego życia modlitwą człowiek zaczyna się im oddawać¹¹⁴:

Wiele bowiem dusz oddaje się wspomnianym wychnieniom uczuciowym pod pozorem modlitwy i oddania się Bogu. Wtedy nie jest to modlitwa, lecz raczej wychnienie, nie jest to spełnianie upodobania Bożego, lecz raczej własnego. Intencja wprawdzie zwraca się do Boga, ale skutki zmierzają do wychnienia uczuciowego. Dusza odczuwa wówczas więcej słabości i niedoskonałości niż ożywienia woli i oddania jej Bogu¹¹⁵.

Szkody, jakie przynosi poddawanie się dobrom zmysłowym Święty przedstawiał bardzo szczegółowo, podporządkowując je poszczególnym zmysłom. Ze zbytniego przywiązania do rzeczy widzialnych rodzi się m.in. duchowa próżność, zamieszanie zewnętrzne i wewnętrzne, nieczyste myśli i zazdrość¹¹⁶. Gdy chodzi o zmysł słuchu, jego niewłaściwe wykorzystanie powoduje zamieszanie wyobraźni, nieuzasadnione

¹⁰⁹ *Droga na Górę Karmel*, III, 21, 1.

¹¹⁰ Por. E. Stein, *Wiedza Krzyża*, dz. cyt., s. 110.

¹¹¹ *Droga na Górę Karmel*, III, 22, 2.

¹¹² Tamże, III, 24, 1.

¹¹³ Tamże, III, 24, 4.

¹¹⁴ Por. E. Stein, *Wiedza Krzyża*, dz. cyt., s. 112.

¹¹⁵ *Droga na Górę Karmel*, III, 24, 4.

¹¹⁶ Por. *Droga na Górę Karmel*, III, 25, 2.

i chwiejne sądy¹¹⁷. Z radości w „miłych zapachach” bierze się przeciwstawna nauce Chrystusa niechęć do ubogich¹¹⁸. Zmysł smaku i niewłaściwe z niego korzystanie budzi obżarstwo, gniew, niezgodę, osłabienie miłości wobec drugiego człowieka. Powoduje też ociężałość duszy ludzkiej, która szuka uciechy w lubieżności, co z kolei prowadzi do wielu roztargnień serca i niezadowolenia z wielu rzeczy¹¹⁹. Jako ostatni Święty wymieniał zmysł dotyku, mówił przy tym, że:

Z radości w dotykaniu rzeczy miłych i przyjemnych powstają o wiele jeszcze większe, zgubniejsze szkody, tak, że w krótkim czasie wypaczają zmysły i przygaszają żywotność i siły ducha. W miarę bowiem takiej właśnie radości rodzi się zgubny występki miękkości i skłonności do niej. Stąd powstaje rozpusta, duch staje się zniewieściały i bojaźliwy, a zmysły pobudliwe i rozmiłowane w rozkoszy, skłonne do grzechu i do wyrządzania szkody. To upodobanie napawa serce próżną radością i zadowoleniem, daje swawolę językowi i wzrokowi, i w miarę jak wzrasta, odurza i osłabia wszystkie zmysły¹²⁰.

Ostatecznie poddanie się zmysłowości może być powodem wielu szkód dla życia człowieka. Naukę Jana od Krzyża w kwestii karmienia się zmysłowością dobrze oddają słowa św. Franciszka Salezego: „Szkoda zasiewać rolę naszych serc tak marnymi i głupimi upodobaniami, bo zajmuje to miejsce dobrych uczuć i odwraca soki naszej duszy od dobrych skłonności”¹²¹.

Dobra moralne, przez które Święty rozumiał m.in. cnoty, czynienie dzieł miłosierdzia, zachowywanie prawa Bożego, mają już wartość same w sobie i mogą być przyczyną pozyskania innych dóbr¹²². Człowiek zatem powinien się o nie starać. Mogą więc być one przedmiotem jego słusznej radości, o ile odnajduje ona swoje źródło w miłości Boga: „Chrześcijanin winien się zatem radować nie tym, że spełnia dobre uczynki i naśladuje cnoty, lecz tym tylko, że czyni to dla samej miłości Boga, bez żadnego innego względu”¹²³. Może jednak dojść do sytuacji, w której człowiek, podobnie jak ewangeliczny faryzeusz (por. Łk 18,9-14) będzie się cieszył z samego dobra moralnego i własnej doskonałości¹²⁴. Powoduje to

¹¹⁷ Por. tamże, III, 25, 3.

¹¹⁸ Por. tamże, III, 25, 4.

¹¹⁹ Por. *Droga na Górę Karmel*, III, 25, 5.

¹²⁰ Tamże, III 25, 6.

¹²¹ Franciszek Salezy, *Filotea*, 72.

¹²² Por. E. Stein, *Wiedza Krzyża*, dz. cyt., s. 114.

¹²³ *Droga na Górę Karmel*, III, 27, 4.

¹²⁴ Por. D. Wider, *Do pełni miłości*, dz. cyt., s. 229.

szereg negatywnych następstw. W człowieku wzrasta wówczas przede wszystkim pycha i chęć pokazania siebie. Egoizm zamyka taką osobę na Boga, zaprzecza prawdę jakoby u początku każdego dobra stał Bóg. Dusza, która poddaje się tej ułudzie nie postępuje na drodze doskonałości, ponieważ nie jest zdolna do przyjęcia rad i wskazówek co do swoich czynów¹²⁵. Jedyną, właściwą postawą, jaka winna towarzyszyć człowiekowi postępującemu na drodze ku zjednoczeniu z Bogiem jest nadzieja nagrody u Boga, a nie u człowieka. Ten problem przedstawiała swoim siostronom również św. Teresa z Avilla, ucząc, że przed Bogiem nie ma nic zakrytego: „Nie sądźcie, by cokolwiek uczynicie dobrego lub złego, mogło, mimo zamknięcia, w jakim tu żyjecie, pozostać w ukryciu”¹²⁶.

Piąta grupa to dobra nadprzyrodzone:

wszystkie dary i łaski udzielone przez Boga, przekraczające możność i zdolność naturalną. Określić je można jako *gratis datas*, darmo dane. Należą do nich dar mądrości i wiedzy, jakiego Bóg udzielił Salomonowi, jak również łaski, które wymienia św. Paweł: wiara, łaska uzdrawiania, czynienie cudów, dar prorocstwa, dar rozpoznawania duchów, tłumaczenie mów i rozmaitość języków¹²⁷.

Powodują one dwa rodzaje skutków w duszy człowieka: doczesne, jak np. uzdrowienia i duchowe, które zbliżają człowieka do Boga. Święty przestrzegał przed szukaniem upodobania w darach nadprzyrodzonych ze względu tylko na dobra doczesne. Mówił on, że nawet osoby pozbawione łaski uświęcającej mogą ich dokonać, bądź doznać ich skutków. Wskazywał jakby sam szatan mógł być inicjatorem tych dzieł. Możemy się więc z nich radować, tylko ze względu na dobra duchowe¹²⁸.

Pierwszą szkodą, jaką ponosi człowiek, który przywiązuje się do dóbr nadprzyrodzonych jest oszukiwanie siebie i innych, życie w swoistym świecie iluzji. Przyczyną tego jest to, że człowiek nazbyt pragnie nadprzyrodzonych darów i przecenia je. Nie chce więc rozeznaczyć nadzwyczajne dzieła są prawdziwe, czy fałszywe. Pobudzona namiętność popycha go do tego, by spełniał niezwykle czyny w nieodpowiednim czasie, tym samym nadużywał łaski w niegodny i przewrotny sposób. Prowadzi to do radości z posiadanej mocy, a w konsekwencji do gotowości „kupowania łask, darów i rzeczy świętych za pieniądze”¹²⁹:

¹²⁵ Por. E. Stein, *Wiedza Krzyża*, dz. cyt., s. 115-116.

¹²⁶ Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, Kraków 1987, 15, 7.

¹²⁷ *Droga na Górę Karmel*, III, 30, 1.

¹²⁸ Por. E. Stein, *Wiedza Krzyża*, dz. cyt., s. 117.

¹²⁹ Por. A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem...*, dz. cyt., s. 128.

Przywiązanie do tych czynów dochodzi do takiego stopnia zła, że niektórzy ludzie nie tylko chcą kupić za pieniądze dary i łaski, jak to czynił Szymon czarnoksiężnik (por. Dz 8, 18), by przez nie służyć diabłu, lecz starają się również o posiadanie rzeczy świętych. I nie można o tym mówić bez drżenia, że jak to już widziano, zdobywali rzeczy boskie, że używali Ciała Pana naszego Jezusa Chrystusa do tak złych i ohydnych praktyk¹³⁰.

Zachwycenie posiadaną mocą i ślepa chęć korzystania z niej prowadzą do tego, że czyny nadzwyczajne nie są dokonywane mocą Boga, a szatana¹³¹. „Szatan bowiem, gdy zobaczy u ludzi skłonność ku takim rzeczom, daje im po temu szerokie pole i mnóstwo zainteresowań, mieszając się w nie sam na różne sposoby”¹³².

Drugą szkodą jest osłabienie wiary, które odnosi się zarówno do świadków nadzwyczajnych działań, jak i osób, które się nimi posługują: „Kto bowiem przywiązuje zbytnią wagę do tych cudownych zjawisk, umniejsza w sobie istotny i trwały stan wiary, który jest stanem ciemnym. Im więcej jest znaków i potwierdzeń wiary, tym mniej jest w niej zasługi”¹³³.

Brak na tej płaszczyźnie walki duchowej prowadzi do zwiększonej próżności i chełpliwości wyrażającej się w tym, że człowiek, który podejmuje jakąkolwiek pracę dla Królestwa Bożego chce, aby była ona efektywna i ceniona przez innych¹³⁴.

Dobra duchowe to ostatnia grupa wymieniana przez św. Jana od Krzyża. Rozumiał on przez nie „to wszystko, co porusza i wspomaga duszę w rzeczach Boskich, czyli w jej obcowaniu z Bogiem i w udzielaniu się Boga jej samej”¹³⁵. Chodzi tu m.in. o święte obrazy, figury, przedmioty, miejsca, święta religijne, stowarzyszenia, formy pobożności. Zajmują one uprzywilejowane miejsce w całej hierarchii dóbr, ponieważ kierują ku zjednoczeniu z Bogiem. Święty dzielił te dobra na cztery grupy: pobudzające, wzywające, kierujące i doskonalące. Zajmuje się jednak tylko dwoma pierwszymi¹³⁶.

Dobrami pobudzającymi są obrazy i figury świętych oraz miejsca modlitwy i ceremonie liturgiczne. Święty przestrzegał, by z dóbr pobudzających nie stały się one hamującymi. Odnosił się do nich bardzo

¹³⁰ Droga na Górę Karmel, III, 31, 5.

¹³¹ Por. E. Stein, *Wiedza Krzyża*, dz. cyt., s. 118.

¹³² Droga na Górę Karmel, III, 31, 4.

¹³³ Tamże, III, 31, 8.

¹³⁴ Por. D. Wider, *Do pełni miłości*, dz. cyt., s. 230.

¹³⁵ Droga na Górę Karmel, III, 33, 2.

¹³⁶ Por. E. Stein, *Wiedza Krzyża*, dz. cyt., s. 119-120.

krytycznie, wypunktowywał nadużycia w posługiwaniu się obrazami i figurami: „Wiele jest takich osób, które pilniej baczą na oryginalność wykonania i wartość obrazu niż na to, co on przedstawia”¹³⁷. W stosunku do figur mówił, że ludzie często

ozdabiają postacie świętych strojami, które były im i muszą być wstrętne. Tak więc, razem z szatanem, usiłują kanonizować swoje próżności, wkładając je na świętych nie bez ciężkiej ich obrazy. Takim to sposobem głęboka i poważna pobożność duszy, wykluczająca sama przez się wszelką próżność, a nawet jej ślad, staje się powoli strojeniem manekinów, i to do tego stopnia, że niektórzy posługują się obrazami świętych jakby figurkami bożków, które ich radują¹³⁸.

W takiej sytuacji człowiek pod płaszczem pobożności spełnia własne zachcianki i karmi swą pożądlivość.

Podobnie dzieje się w przypadku miejsc modlitwy, którymi są kaplice i kościoły. Często człowiek koncentruje się na tym, by były one przyozdobione i szuka przyjemności w zewnętrznej formie, a nie w Bogu. Analogicznie rzecz ma się z uroczystościami religijnymi, które dla niektórych stają się okazją do prezentacji własnej osoby, zabawy, lepszego jedzenia. Święty krytykował osoby, które w wyniku wypaczonej pobożności zwracają przesadną uwagę na kształt ceremonii¹³⁹.

Sądzą, że jeśli jednej kropki zabraknie, lub cokolwiek opuszczą to Bóg nie wysłucha ich modlitwy. Tym samym więc pokładają więcej ufności w tych praktykach i sposobach niż w żywej modlitwie. Jest to wielkim lekceważeniem i obrazą Boga. Żądają na przykład, by w czasie Mszy świętej paliło się tyle, a nie mniej ani więcej świec, by ją odprawiał taki, a taki ksiądz, by była o oznaczonej godzinie, a nie wcześniej czy później¹⁴⁰.

„Dobra wzywające” to przede wszystkim kaznodzieje i ich posługa. Święty podkreślał, że kaznodziejstwo to przede wszystkim praca duchowa niż słowna. Kazanie jest na tyle dobre i owocne, na ile kaznodzieja przeniknięty będzie Bożym duchem. Bez niego na nic zdadzą się piękne słowa i styl. Zagrożeniem w tym wypadku, jest skupianie się tylko na zewnętrznej formie przepowiadania, ponieważ wtedy nie trafia ono do ducha i nie ma możliwości na zmianę stylu życia¹⁴¹.

¹³⁷ Droga na Górę Karmel, 35, 3.

¹³⁸ Tamże, 35, 4.

¹³⁹ Por. A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem*, dz. cyt., s. 131-132.

¹⁴⁰ Droga na Górę Karmel, III, 43, 2.

¹⁴¹ Por. E. Stein, *Wiedza Krzyża*, dz. cyt., s. 126.

Święty Jan od Krzyża nie lekcewał pośrednictwa dóbr duchowych w spotkaniu z Bogiem. W jego nauce chodzi o właściwe ich używanie, które prowadzi do głębszej zażyłości z Bogiem¹⁴².

Nieuporządkowane pożądania, nazywane przez św. Jana od Krzyża *apetitos*, wyrządzają człowiekowi olbrzymie szkody, zarówno w sferze duchowej, jak i cielesnej. Zniekształcają one obraz Boga w człowieku, wprowadzają niepokój i cierpienie, powodując całkowitą dezintegrację człowieka¹⁴³.

Człowieka z świadomością swej grzeszności i złych skłonności św. Jan od Krzyża nie pozostawia w bezradności nad stanem swego ducha. Przekonanie o duchowej nędzy wprowadza na drogę oczyszczenia. Jest ona pełna wyrzeczeń, ewangelicznego zaparcia się siebie. Prowadzi do wewnętrznej przemiany i przygotowuje do zjednoczenia się z Bogiem, wejścia na szczyt Góry Karmel. Wypracowana przez Świętego koncepcja oczyszczenia czynnego i biernego zakłada z jednej strony zaangażowanie się człowieka, podjęcie wysiłku ascetycznego i szczegółowej pracy nad sobą z drugiej otwarcie się na działanie Boga, przyjęcie Jego łaski, całkowite poddanie się Mu¹⁴⁴.

Zakończenie

Antropologia św. Jana od Krzyża nie jest teoretycznym rozważaniem nad człowiekiem. Wspiera się ona o osobiste doświadczenie Świętego. W jego świetle człowiek jawi się w realnym stanie, jaki towarzyszy mu w konsekwencji grzechu pierworodnego. Jest to stan duchowego poranienia, domagający się interwencji Boskiego Lekarza. Jego działaniu winne być poddane „choroby duszy” i wszystkie ich następstwa. Tylko w ten sposób człowiek może ujrzeć siebie w świetle prawdy i doświadczyć wewnętrznej integracji, stać się obrazem podobnym do Tego, który go stworzył.

Słowa kluczowe: teologia duchowości, duchowość karmelitańska, św. Jan od Krzyża, antropologia, ciało-dusza-duch, zmysły, *apetitos*, oczyszczenie.

¹⁴² Por. D. Wider, *Do pełni miłości*, dz. cyt., s. 241-242.

¹⁴³ Por. A. Rachmajda, *Św. Jan od Krzyża, „Pożądania oślepiają i zaciemniają”*, „Zeszyty Karmelitańskie” 3 (2004), s. 104-106.

¹⁴⁴ Por. P. Ogórek, *Zagadnienie wyrzeczenia w nauce św. Jana od Krzyża, „Karmel”* 16 (1986), s. 11-12.

Andrzej Dakowicz
Uniwersytet w Białymstoku

Świadomość osobistych przekonań małżonków o wyższym i niższym poziomie zadowolenia ze swojego związku

AWARENESS OF PERSONAL BELIEFS SPOUSES WITH HIGHER AND A LOWER LEVEL OF SATISFACTION WITH THEIR RELATIONSHIP

200 married couples were studied using The Questionnaire Chosen Marriages and constructed in accordance with psychotransgressive network theory of personality Test Conscious Personal Beliefs. Were isolated of them two groups of 100 spouses with higher and lower levels of satisfaction with their relationship. Comparative analysis of the results showed that husbands and wives with higher levels of satisfaction with their relationship have a much greater awareness of personal beliefs than husbands and wives with a lower level of satisfaction with the marriage. The obtained result encourages further exploration of psychological determinants of the success of the marriage in the psychotransgressive mainstream, paying attention to the specificity of the effect of other psychons and their network interdependence.

Key words: psychotransgressionism, network theory of personality, personal psychon, awareness of personal beliefs, satisfaction with marriage.

Wprowadzenie

Sposób funkcjonowania ludzkiej psychiki kształtuje myślenie, przeżywanie i postępowanie człowieka wobec otaczającego go świata.

Tworzenie, utrzymywanie i rozwój bliskich relacji interpersonalnych tłumaczone jest na różne sposoby ze względu na przyjęte ujęcie teoretyczne. Biologiczny sposób podejścia poszukuje przyczyn ludzkiego zachowania w działaniu genów, mózgu, układu nerwowego, a także odwołuje się do procesów wydzielania wewnętrznego regulującego gospodarke hormonalną¹. Zgodnie z ujęciem psychodynamicznym wszelkie zachowania i przeżycia człowieka zdeterminowane są siłami popędowymi, nad którymi nie ma kontroli. Siła popędowa powoduje wzrost pobudzenia, odczuwanego jako pragnienie, co zachęca do określonej aktywności powodującej redukcję napięcia i uzyskanie ulgi. Człowiek dąży do przyjemności i unika przykrości². Według podejścia behawiorystycznego warunki środowiskowe determinują ludzkie zachowania będące głównym przedmiotem badań, czynnościami, które trzeba zrozumieć, przewidywać i sterować³. Zgodnie z podejściem humanistycznym, ludzie są istotami aktywnymi, dobrymi z natury, posiadającymi zdolność dokonywania wyboru, których głównym zadaniem jest dążenie do powiększenia i rozwoju swojego potencjału⁴. Koncepcja poznawcza opierając się na wielu paradygmatach badawczych skupia się na poznaniu i wyjaśnianiu mechanizmów zbierania informacji, kodowania, przechowywania, interpretowania i wyrażania ich w ciągu ludzkiego życia⁵. Podejście ewolucjonistyczne skupia się na adaptacyjności zachowania i umysłu w perspektywie wpływających milionów lat, jako drodze do przetrwania człowieka w świecie fizycznym i społecznym⁶. Nowym ujęciem ludzkiej psychiki jest skoncentrowany na zmianie i rozwoju psychotransgresjonizm opracowany przez J. Kozielleckiego. Autor sposób funkcjonowania struktury psychicznej człowieka wyjaśnia w oparciu o pojęcie granicy i jej przekraczanie,

¹ L. Kaczmarek, *Biologia molekularna przetwarzania informacji przez komórki nerwowe*, [w:] *Mózg a zachowanie*, T. Górska, A. Grabowska, J. Zagrodzka (red.), Warszawa 2012, s. 9-24; J. Matysiak, *Psychologia fizjologiczna*, [w:] *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 1, J. Strelau (red.), Gdańsk 2000, s. 95-129; H. Walum, L. Westberg, S. Henningsson i in., *Genetic variation in the vasopressin receptor 1a gene (AVPR1A) associates with pair-bonding behavior in humans*, "Proceedings National Academy of Sciences USA" 105(2008), s. 14153-14156.

² P. K. Oleś, *Wprowadzenie do psychologii osobowości*, Warszawa 2011, s. 41-47.

³ P. G. Zimbardo, *Psychologia i życie*, Warszawa 1999, s. 522-528.

⁴ A. H. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990, s. 72-101.

⁵ R. Stachowski, B. Dobroczyński, *Historia psychologii – od Wundta do czasów najnowszych*, [w:] *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 1, J. Strelau, D. Doliński (red.), Gdańsk 2008, s. 106-107.

⁶ D. M. Buss, *Psychologia ewolucyjna*, Gdańsk 2001.

zachowania ochronne i transgresyjne, a także proponuje nowe, sieciowe ujęcie osobowości⁷.

Ludzie w cyklu życia przejawiają skłonność do wyznaczania granic, które zgodnie z kulturowym obrzędem przejścia – inicjacją, małżeństwem, konfirmacją, inauguracją – rytualnie przekraczają zmieniając swoją egzystencję⁸. Według A. H. Masłowa⁹ człowiek dążąc do zaspokojenia najwyższej potrzeby samorealizacji przekracza swoje dotychczasowe możliwości rozwoju psychologicznego i duchowego. W ujęciu logoteorii, opartej na logoterapii V. E. Frankla, człowiek posiada psychiczną zdolność do jednoczesnego życia w trzech wymiarach czasowych, równoczesnego intelektualnego i emocjonalnego przeżywania siebie i otoczenia oraz możliwość przekraczania tych uwarunkowań¹⁰. Dojrzała jednostka bieżącą treść życia psychicznego tworzy z dorobku przeszłości, z wizji przyszłości w sytuacji terażniejszej. Różne okoliczności egzystencjalne mogą łączenie terażniejszości z przeszłością lub przyszłością przedłużać w czasie lub wręcz zrywać te związki, albo nadmiernie akcentować któryś z wymiarów czasowych¹¹. Podobnie proces rozwoju człowieka ujmuje M. Grzywak-Kaczyńska¹², która zwraca uwagę na własny udział człowieka w swoim rozwoju poszerzający granice realizacji potrzeb rozwojowych podporządkowujących sobie potrzeby biologiczne. Autorka zauważa, że normalne dziecko od początku życia przejawia tendencje do rozwoju jako dążenie do nieustannego przekraczania swego obecnego stanu.

Funkcjonując w świecie człowiek potrzebuje pewnych wartości materialnych, intelektualnych i duchowych. Ich niedobór zaburza homeostazę i skłania do podjęcia działań ochronnych (zachowawczych). W odniesieniu do małżeństwa będą to czynności związane z codziennym funkcjonowaniem, np. zaangażowanie w wykonywaną pracę i obowiązki domowe. Pozwalają osiągnąć zdrowie fizyczne i psychiczne, wzmacniają wiarę we własne siły i możliwości przystosowania się. Nie pozwalają jednak na przekształcanie rzeczywistości, burzenie i rozwój nowych struktur, nie prowadzą ku kształtowaniu ludzkiej

⁷ J. Kozielecki, *Psychotransgresjonizm. Nowy kierunek psychologii*, Warszawa 2007, s. 33-141.

⁸ E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, Poznań 1998.

⁹ A. H. Maslow, *Motywacja...*, dz. cyt., s. 153.

¹⁰ V. E. Frankl, *Homo Patiens. Próba wyjaśnienia sensu cierpienia*, Warszawa 1984, s. 147-148.

¹¹ K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*, Lublin 1994, s. 258-261.

¹² M. Grzywak-Kaczyńska, *Trud rozwoju*, Warszawa 1988, s. 18.

osobowości¹³. Natomiast zachowania transgresyjne związane są z ekspansją, twórczością, dążeniem do zwiększenia władzy i mają pewne cechy wspólne decydujące o ich swoistości oraz jednolitości. Są nimi wykroczenie poza dotychczasowe osiągnięcia osoby oraz wzbogacenie indywidualnego „być” i „mieć” w to, co do tej pory było transcendentne wobec jednostki. Zachowania transgresyjne w przypadku uzyskania zamierzonego wyniku kończą się powodzeniem, ale zdarza się tak, że działający podmiot doznaje niepowodzenia, ponieważ ryzyko jest immanentną cechą transgresji¹⁴. Jednak podejmowanie działań transgresyjnych stwarza więcej potencjalnych okazji, aby poznać siebie, współmałżonka i lepiej zrozumieć otaczającą rzeczywistość. Otwiera to drogę ku temu, by w relacji małżeńskiej sprawniej posługiwać się nabytymi kompetencjami w rozpoznawaniu pojawiających się trudności, szukaniu ich przyczyn i podejmowaniu wspólnych działań zmierzających do ich przezwyciężenia doświadczając przez to radości łączącej oboje małżonków. Tym, co pomaga skutecznie realizować tego typu działania jest wyższa potencjalna moc psychonów tworzących siecią strukturę osobowości żony i męża, a także większa siła powiązań między nimi. Dzięki temu tworzą sprawnie działające sieci, zdolne efektywnie funkcjonować w nieustannie zmieniającej się rzeczywistości życia małżeńskiego. Najkrócej rzecz ujmując, osobowość stanowi sieć pięciu względnie trwałych i równoważnych składników psychicznych, zwanych psychonami: poznawczy (PP), instrumentalny (PI), motywacyjny (PM), emocjonalny (PE) i osobisty (PO). Wpływa ona na kierunek życia i wzorce zachowania, jego unikatowość oraz spójność, stałość w rozmaitych sytuacjach i w różnym czasie. Wewnątrz psychonów, jak i między nimi, znajdują się powiązania umożliwiające przepływ informacji i energii, dzięki czemu osobowość funkcjonuje jako pewna całość posiadająca poczucie tożsamości i zdolność wchodzenia w interakcje ze środowiskiem¹⁵.

¹³ J. Koziński, *Psychotransgresjonizm...*, dz. cyt., s. 39.

¹⁴ Tenże, *Działania transgresyjne: przekraczanie granic samego siebie*, „Przegląd Psychologiczny” 3(1983), s. 506.

¹⁵ J. Koziński, *Psychotransgresjonizm...*, dz. cyt., s. 123-141.

Świadomość osobistych przekonań jako istotna część psychonu osobistego będącego elementem sieciowej struktury osobowości

Teologia rodziny

Psychon osobisty w swoim rozumieniu zbliżony jest do *ja przedmiotowego* związanego z samowiedzą i obrazem samego siebie¹⁶, którego treść wpływa na formy angażowania się w relacje z innymi¹⁷. W pewnym sensie wyraża się w perspektywie noetycznej, jako ramie poznawczej zawierającej treści noetyczne, przez które człowiek spozstrzega siebie oraz innych i otaczającą go rzeczywistość. Dzięki temu modyfikowane jest jego funkcjonowanie psychiczne i zachowania społeczne¹⁸. Stanowi głęboką strukturę neurofizjologiczną, psychiczną i duchową, w której znajdują się treści egzystencjalno-tożsamościowe dotyczące osoby ludzkiej¹⁹. Są one zakodowane w świadomych przekonaniach i w prawie niewyraźalnych stanach świadomych (poczuciach). Najważniejsze z nich to: przekonanie o własnym istnieniu jako osoby i bytu sprawczego („istnieję”, „jestem osobą”, „jestem sprawcą”); przekonanie o afirmacji świata („jeśli żyję, akceptuję go w całości, łącznie z własną osobą”); przekonanie o własnej jedności i integralności („jestem niepodzielną całością”); przekonanie o swojej ciągłości („zmieniają się okoliczności, a ja przez całe życie jestem sobą”); przekonanie o niepowtarzalności własnej osoby („czuję się różnym i odrębnym od innych, ale kontaktuję się z nimi, którzy są również unikatowymi osobami”)²⁰.

Celem prezentowanych badań jest próba poszukiwania czynników psychicznych modyfikujących jakość relacji małżeńskiej w nowym, psychotransgresyjnym ujęciu. Ponieważ jest to wstępny etap badań, skupiono się na jednym z psychonów – osobistym – zakładając występującą zależność pomiędzy zadowoleniem z małżeństwa a świadomością osobistych przekonań małżonków. Przeprowadzona do tej pory analiza skłania ku sformułowaniu następujących hipotez:

¹⁶ Tamże, s. 135.

¹⁷ M. Jarymowicz, *W stronę indywidualnej podmiotowości i zbliżeń z innymi: podmiotowe podstawy społecznych identyfikacji*, [w:] *Poza egocentryczną perspektywą widzenia siebie i świata*, M. Jarymowicz (red.), Warszawa 1994, s. 11-33.

¹⁸ J. Różycka, K. Skrzypińska, *Perspektywa noetyczna w psychologicznym funkcjonowaniu człowieka*, „Roczniki Psychologiczne” 2(2011), s. 101-121.

¹⁹ M. Jarymowicz, *Psychologia tożsamości*, [w:] *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 3, J. Strelau (red.), Gdańsk 2000, s. 107-125; M. Kofta, D. Doliński, *Poznawcze podejście do osobowości*, [w:] *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 2, J. Strelau (red.), Gdańsk 2000, s. 561-600.

²⁰ J. Koziński, *Psychotransgresjonizm...*, dz. cyt., s. 136.

H1: Żony o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa charakteryzują się większą świadomością osobistych przekonań niż żony o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa.

H2: Mężowie o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa charakteryzują się większą świadomością osobistych przekonań niż mężowie o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa.

Prowadzone w ujęciu psychotransgresyjnym badania mają przede wszystkim charakter eksploracyjny, pozwalający ze względu na uzyskane wyniki ustalić ewentualne kierunki dalszych, bardziej szczegółowych poszukiwań czynników wpływających na jakość relacji małżeńskich.

Metoda badawcza

Dobór badanych małżeństw oraz narzędzi pomiaru poziomu zadowolenia z małżeństwa i pomiaru świadomości osobistych przekonań małżonków został powiązany z określonymi założeniami operacyjnymi biorącymi pod uwagę główne założenia psychotransgresjonizmu.

Badaniami objęto 200 par, będących w pierwszym formalnym związku małżeńskim z minimum 5-letnim stażem, posiadających wykształcenie średnie lub wyższe, aktywnych zawodowo i pełniących funkcje rodzicielskie. Przyjęcie powyższych kryteriów zmierzało ku jak największemu ujednoczeniu grupy badanych, aby zminimalizować modyfikujący wpływ na poziom świadomych osobistych przekonań innych zmiennych niż kontrolowana zmienna niezależna – poziom zadowolenia badanych małżonków ze swojego związku. Na podstawie wyniku uzyskanego w Kwestionariuszu Dobranego Małżeństwa (KDM-2)²¹ wyodrębniono grupę 100 żon i grupę 100 mężów o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa oraz grupę 100 żon i grupę 100 mężów o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa. Szczegółowe dane na temat badanych małżonków zawiera tabela 1.

²¹ M. Plopa, *Więzi w małżeństwie i rodzinie. Metody badań*, Kraków 2005, s. 51-106.

Tabela 1. Charakterystyka badanych małżonków

Wybrane cechy		Typy badanych małżonków			
		ŻW (n=100)	ŻN (n=100)	MW (n=100)	MN (n=100)
Stopień zadowolenia z małżeństwa		142,6	117,8	140,4	118,1
Wiek		36,1 lat	36,7 lat	37,5 lat	37,8 lat
Staż małżeński		11,9 lat	12,9 lat	12,2 lat	12,6 lat
Wykształcenie	Wyższe	86 (86%)	76 (76%)	74 (74%)	73 (73%)
	Średnie	14 (14%)	24 (24%)	26 (26%)	27 (27%)
Liczba posiadanych dzieci	Jedno	37 (37%)	35 (35%)	30 (30%)	43 (43%)
	Dwoje	39 (39%)	56 (56%)	50 (50%)	43 (43%)
	Troje	18 (18%)	9 (9%)	15 (15%)	13 (13%)
	Czworo	4 (4%)	-	3 (3%)	1 (1%)
	Pięcioro	2 (2%)	-	2 (2%)	-

Teologia rodziny

Objaśnienia: ŻW – żony o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa; ŻN – żony o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa; MW – mężowie o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa; MN – mężowie o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa

Poziom świadomości osobistych przekonań określono przy wykorzystaniu Testu Świadomych Osobistych Przekonań, który treściowo bardzo ściśle nawiązuje do założeń teoretycznych psychotransgresjonizmu odnośnie do istoty psychonu osobistego. Badani małżonkowie wyrażali swoje przekonania w odniesieniu do poszczególnych elementów psychonu osobistego wyrażonych w siedmiu twierdzeniach na pięciostopniowej skali²².

Przykładowe twierdzenia z Testu Świadomych Osobistych Przekonań wraz ze skalą odpowiedzi do wyboru:

1. Mam poczucie, że jestem osobą:

bardzo rzadko rzadko czasem często bardzo często
(1) (2) (3) (4) (5)

²² A. Dakowicz, *Psychologiczna analiza małżonków o wysokim i niskim poziomie transgresji*, [w:] T. Rostowska, A. Lewandowska-Walter (red.), *Małżeństwo i rodzicielstwo a zdrowie*, Toruń 2012, s. 91-93.

4. Akceptuję świat w całości, łącznie z własną osobą:

bardzo rzadko	rzadko	czasem	często	bardzo często
(1)	(2)	(3)	(4)	(5)

6. Mimo zmieniających się okoliczności mam poczucie, że przez całe życie jestem sobą:

bardzo rzadko	rzadko	czasem	często	bardzo często
(1)	(2)	(3)	(4)	(5)

Ogólny poziom świadomych osobistych przekonań stanowi sumę zaznaczonych przez badanych małżonków wyborów przy poszczególnych twierdzeniach. Maksymalny możliwy wynik do osiągnięcia to 35 punktów, a minimalny 7 punktów. Im suma jest wyższa, tym poziom świadomych osobistych przekonań jest wyższy, im suma jest niższa, tym poziom świadomych osobistych przekonań jest niższy.

Opracowując uzyskane wyniki wykorzystano program komputerowy SPSS 21.0 PL for Windows, za pomocą którego obliczono wartość testu t-Studenta dla porównywanych małżonków o wyższym i niższym poziomie zadowolenia ze swojego związku²³.

Wyniki

Żony o wyższym i niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa istotnie różnią się między sobą pod względem świadomych osobistych przekonań. W zakresie czterech rodzajów przekonań (na siedem) żony o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa uzyskały wartości znacznie większe niż żony o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa (tabela 2). W zakresie pozostałych trzech przekonań wartości uzyskane przez żony o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa są nieco większe niż wartości uzyskane przez żony o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa (nie stwierdzono jednak pomiędzy badanymi grupami żon różnic istotnych statystycznie). Żony o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa w porównaniu z żonami o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa mają silniejsze poczucie własnego istnienia – $t(198) = 2,25$; $p < 0,025$, znacznie większe poczucie sprawstwa podejmowanych przez siebie działań – $t(198) = 2,47$; $p < 0,014$, bardziej akceptują świat w całości, łącznie ze sobą – $t(198) = 1,98$; $p < 0,049$ i mają silniejsze poczucie bycia sobą, mimo zmieniających się okoliczności – $t(198) = 3,64$; $p < 0,000$. W zakresie wszystkich siedmiu

²³ S. Bedyńska, A. Brzezička, *Statystyczny drogowskaz. Praktyczny poradnik analizy danych w naukach społecznych na przykładach z psychologii*, Warszawa 2007.

osobistych przekonań ujmowanych razem, wartości uzyskane przez żony o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa są znacznie większe niż wartości uzyskane przez żony o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa – $t(198) = 2,84$; $p < 0,005$.

Tabela 2. Porównanie wyników Testu Świadomych Osobistych Przekonań żon o wyższym i niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa

Teologia
rodziny

Rodzaje poczuć	Żony o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa (n=100)		Żony o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa (n=100)		Istotność różnic	
	M	s	M	s	t	p<
Bycia osobą	4,32	0,92	4,21	0,71	0,94	n.i.
Własnego istnienia	4,53	0,69	4,31	0,69	2,25	0,025
Sprawstwa podejmowanych przez siebie działań	4,32	0,63	4,08	0,73	2,47	0,014
Akceptacji świata w całości, łącznie z własną osobą	4,04	0,76	3,82	0,81	1,98	0,049
Bycia niepodzielną całością	3,99	0,92	3,88	0,81	0,90	n.i.
Bycia sobą, mimo zmieniających się okoliczności	4,33	0,70	3,97	0,70	3,64	0,000
Bycia różnym i odrębnym od innych, którzy są również unikatowymi osobami	3,94	1,08	3,73	0,96	1,45	n.i.
Razem	29,47	3,69	28,00	3,64	2,84	0,005

Różnice między mężami o wyższym i niższym poziomie zadowolenia ze swojego związku pod względem świadomych osobistych przekonań są jeszcze większe niż różnice pomiędzy żonami o wyższym i niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa. W zakresie sześciu rodzajów przekonań (na siedem) mężowie o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa uzyskali wartości znacznie większe niż mężowie o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa (tabela 3). W zakresie siódmego przekonania, wartości uzyskane przez mężów o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa, są nieco większe niż wartości uzyskane przez mężów o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa

(nie stwierdzono jednak różnicy istotnej statystycznie pomiędzy grupami badanych mężów). Mężowie o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa w porównaniu z mężami o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa mają silniejsze poczucie bycia osobą – $t(198) = 4,01$; $p < 0,000$, silniejsze poczucie własnego istnienia – $t(198) = 4,87$; $p < 0,000$, znacznie większe poczucie sprawstwa podejmowanych przez siebie działań – $t(198) = 2,13$; $p < 0,035$, bardziej akceptują świat w całości, łącznie ze sobą – $t(198) = 4,27$; $p < 0,000$, mają silniejsze poczucie bycia niepodzielną całością – $t(198) = 2,47$; $p < 0,014$ i mają silniejsze poczucie bycia sobą mimo zmieniających się okoliczności – $t(198) = 3,23$; $p < 0,001$. W zakresie siedmiu osobistych przekonań, wartości uzyskane przez mężów o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa są znacznie większe niż wartości uzyskane przez mężów o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa – $t(198) = 4,88$; $p < 0,000$.

Tabela 3. Porównanie wyników Testu Świadomych Osobistych Przekonań mężów o wyższym i niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa

Rodzaje poczuć	Mężowie o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa (n=100)		Mężowie o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa (n=100)		Istotność różnic	
	M	s	M	s	t	p<
Bycia osobą	4,33	0,74	3,84	0,97	4,01	0,000
Własnego istnienia	4,45	0,66	3,94	0,81	4,87	0,000
Sprawstwa podejmowanych przez siebie działań	4,25	0,67	4,04	0,72	2,13	0,035
Akceptacji świata w całości, łącznie z własną osobą	4,28	0,67	3,82	0,84	4,27	0,000
Bycia niepodzielną całością	3,99	1,06	3,63	1,00	2,47	0,014
Bycia sobą, mimo zmieniających się okoliczności	4,29	0,70	3,95	0,78	3,23	0,001
Bycia różnym i odrębnym od innych, którzy są również unikatowymi osobami	3,96	1,02	3,68	1,05	1,91	n.i.
Razem	29,55	3,76	26,90	3,92	4,88	0,000

Podsumowanie i dyskusja wyników

Obie przyjęte hipotezy zakładające większą świadomość osobistych przekonań małżonków o wyższym poziomie zadowolenia ze swojego związku niż małżonków o niższym poziomie zadowolenia ze swojego związku potwierdziły się odnośnie do wyniku całościowego i zdecydowanej większości wyników częściowych. W przypadku badanych żon różnica osiągająca poziom istotności statystycznej wystąpiła w czterech na siedem osobistych przekonań, natomiast w przypadku badanych mężów w sześciu na siedem osobistych przekonań.

Na zadowolenie z małżeństwa korzystnie wpływa świadomość osobistych przekonań małżonków. Im poziom świadomości osobistych przekonań jest wyższy, tym większe jest prawdopodobieństwo tworzenia satysfakcjonującego związku małżeńskiego. Wśród najistotniejszych świadomych osobistych przekonań, zarówno żon jak i mężów, znajduje się poczucie, że mimo zmieniających się okoliczności przez całe życie jestem sobą. Kryje się za tym przekonanie, że drogi życiowe mogą prowadzić do sukcesów i przeżywanego w związku z tym satysfakcji lub porażki w formie np. choroby, utraty pracy czy problemów wychowawczych ze swoimi dziećmi. Małżonkowie o wysokiej świadomości bycia sobą mimo zmieniających się okoliczności potrafią konstruktywnie przeżywać satysfakcję z osiągniętego sukcesu, pogłębiając wzajemną komunikację²⁴, nierzadko planując dalsze działania potęgujące osiągnięty sukces. W przypadku przeżywanych trudności potrafią znosić dyskomfort psychiczny poszukując możliwych do zastosowania rozwiązań²⁵. Przeżywane trudności traktują jako okres przejściowy, po którym będzie lepiej, ponieważ już tego wcześniej doświadczyli i odnoszą się do problemów z pewnym dystansem. Można powiedzieć, że są przygotowani na potencjalne trudności, kiedy radują się sukcesem, co sprawia, że ich pojawienie się nie prowadzi do obezwładniającego dramatu życiowego, lecz jest traktowane jako zadanie²⁶, które solidarnie rozwiązują oboje małżonkowie²⁷.

Kolejnym świadomym osobistym przekonaniem, które charakteryzuje małżonków zadowolonych ze swojego związku jest poczucie sprawstwa podejmowanych przez siebie działań. To, że tak, a nie

²⁴ M. Braun-Gałkowska, *Psychoprofilaktyka życia rodzinnego*, [w:] I. Janicka, T. Rostowska (red.) *Psychologia w służbie rodziny*, Łódź 2003, s. 13.

²⁵ M. Braun-Gałkowska, *Psychologia domowa*, Lublin 2008, s. 126.

²⁶ E. Sujak, *Życie jako zadanie*, Warszawa 1989, s. 166.

²⁷ A. T. Beck, *Miłość nie wystarczy. Jak rozwiązywać nieporozumienia i konflikty małżeńskie*, Poznań 1996, s. 244-262; Ch. Sautter, A. Sautter, *Gdy opadną maski. Terapia związków*, Poznań 2010, s. 211-222.

inaczej układa się w naszym małżeństwie nie jest spowodowane tym, że tak działa współmałżonek, takie są dzieci albo tak wygląda rzeczywistość, na którą nie ma się wpływu. Tak w pewnych konkretnych sytuacjach może być, ale małżonkowie o wysokim poczuciu sprawstwa autonomicznie diagnozują sytuację. Potrafią wyjść poza własne potrzeby i pragnienia²⁸, najpierw przyglądają się sobie i udzielają odpowiedzi czy to, że dana sytuacja tak, a nie inaczej wygląda nie jest związane z ich postępowaniem. Pozwala to w wielu przypadkach określić realne źródło aktualnych problemów, które rozwiązują modyfikując osobiste postępowanie. W porę podjęta refleksja zwiększa szansę na trafną diagnozę pozwalając podjąć właściwe działania. Wysokie poczucie sprawstwa podejmowanych przez siebie działań wpływa na wzrost odpowiedzialności za to, co się mówi i co się robi, nie oglądając się na współmałżonka w miarę swoich możliwości podejmując aktywność, która może korzystnie wpłynąć na atmosferę życia małżeńsko-rodzinnego.

Małżonkowie o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa charakteryzują się silnym poczuciem własnego istnienia, bytowania na tym świecie. Kryje się tu pewien dystans wobec doczesności i otaczającego świata. Można powiedzieć, że wyższy poziom poczucia własnego istnienia pozwala postrzegać doświadczaną na co dzień rzeczywistość jako coś, co nie tyle przytłacza, ogranicza, co raczej skłania ku poszukiwaniu sensu i znaczenia osobistego istnienia na tym świecie²⁹. Zmierzenie ku odkryciu sensu własnego istnienia, a szczególnie dokonanie tego, w wielu przypadkach na tyle modyfikuje relację małżeńską, że stanowi ona zupełnie nową, lepszą jakość³⁰.

Korzystnie na zadowolenie z małżeństwa wpływa również świadomość poczucia akceptacji świata w całości, łącznie z własną osobą. Akceptacja otaczającego świata, tego, co się podoba i tego, co się nie podoba jak również siebie jest fundamentem pozwalającym na dokonywanie trwałych, pożądanych zmian³¹. Brak akceptacji otaczającego świata i siebie lub jej niski poziom nierzadko prowadzi do rozgoryczenia, wycofania, niezadowolenia, które mocno negatywnie odbija się na klimacie emocjonalnym życia małżeńskiego. Małżonkowie

²⁸ Z. Chlewiński, *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991, s. 20.

²⁹ K. Popielski, *Logoteoria i logoterapia w kontekście psychologii współczesnej*, [w:] *Człowiek – pytanie otwarte. Studia z logoteorii i logoterapii*, K. Popielski (red.), Lublin 1987, s. 48-53.

³⁰ F. Holböck, *Święci małżonkowie. Zwyczajne pary małżeńskie wszystkich wieków nadzwyczajnymi wzorami cnót*, Częstochowa 2004.

³¹ P. K. Oleś, *Wprowadzenie do psychologii...*, dz cyt., s. 321.

charakteryzujący się wysokim poczuciem akceptacji świata w całości, łącznie z własną osobą są w stanie przyjąć wszystko, co do nich dociera z zewnątrz jak również informacje o sobie i potraktować je jako stan aktualny, który w zależności od oczekiwań można zmodyfikować. Pozytywne informacje o świecie i sobie dają poczucie radości, satysfakcji, a negatywne stają się bodźcem skłaniającym do podjęcia odpowiednich działań, aby to, co niekorzystne uległo zmianie. W pewnym sensie małżonkowie o wysokim poczuciu akceptacji świata i siebie traktują otaczającą rzeczywistość i siebie jako potencjalny wyjściowy materiał rozwojowy, który wcześniej lub później zostanie udoskonalony dając doświadczenie życia w satysfakcjonującym związku małżeńskim.

Wyższy poziom świadomych osobistych przekonań małżonków stanowi wyraz ich własnej egzystencji i tożsamości³², który poprzez przekonanie o byciu sobą, mimo zmieniających się okoliczności, sprawstwie podejmowanych przez siebie działań, własnym istnieniu oraz akceptacji świata w całości, łącznie z własną osobą wpływa na ich aktywność wobec siebie, jak również otaczającego ich świata. Można powiedzieć, że kryje się tu źródło egzystencjalnej motywacji, często odwołującej się wprost do zasad religijnych³³, która podtrzymuje podejmowane działania związane z życiem m.in. małżeńskim i rodzinnym, szczególnie wtedy, gdy trudno jest znieść bardzo niekorzystne warunki psychiczne lub fizyczne. Ustalona hierarchia przyjętych wartości pozwala doświadczać pewnej transcendencji nad chaosem nieprzewidywalnej rzeczywistości, co może stać się źródłem szczęścia. Aktywna świadomość umożliwiająca regularną recepcję wydarzeń i doświadczeń w otoczeniu współmałżonka pozwala na podejmowanie zachowań bardziej przemyślanych, a przez to dojrzałych, które pozytywnie wpływają na wzrost poziomu funkcjonowania tworzonego związku małżeńskiego³⁴. Brak poczucia więzi małżeńskiej, która sprawia, że małżonkowie bardziej stanowią „my” niż dwoje ludzi obok siebie, często niweczy efektywność działań. Może to być skutkiem np. braku akceptacji trudności, które pojawiły się w życiu małżeńsko-rodzinnym i niechęci do wspólnego działania, aby je przezwyciężyć. W konsekwencji prowadzi to do zmiany akcentu w relacji małżeńskiej, który w początkowej fazie wyraźnie artykułowany jest „chcę być z tobą” na pojawiający się w sytuacji przeżywanych trudności „muszę być z to-

³² M. Jarymowicz, *W stronę...*, dz. cyt., s. 12-13.

³³ J. Manjackal, *Raj odzyskany. Moc chrześcijańskiego małżeństwa*, Monachium 2011, s. 31.

³⁴ J. Rostowski, T. Rostowska, *Małżeństwo i miłość. Kontekst psychologiczny i neuropsychologiczny*, Warszawa 2014, s. 333.

ba”³⁵. Nierzadko silne poczucie sensu podejmowanych działań przez małżonków, chociaż rzeczywistość i docierające opinie z otoczenia dają znikome szanse na powodzenie przedsięwzięcia, po przejściowych, czasami wręcz dramatycznych zdarzeniach, umożliwia ostateczne osiągnięcie upragnionego celu, który na różne sposoby małżonków wzbogaca. Taki sposób funkcjonowania charakterystyczny jest dla osób o aktywnej sferze noetycznej. Istnieje wiele danych empirycznych wskazujących na pozytywną zależność pomiędzy wysoką aktywnością noetyczną a poczuciem sensu życia i zdrowiem psychicznym³⁶. Małżonkowie o wyższym poziomie świadomości osobistych przekonań dysponują potencjałem, którego wykorzystanie może znacznie zwiększyć jakość tworzonego przez nich związku.

Zakończenie

Świadomość osobistych przekonań małżonków istotnie łączy się z poziomem ich zadowolenia z tworzonego związku. Ponieważ jest to wstępny, eksploracyjny etap badań w ujęciu psychotransgresyjnym warto podjąć badania dotyczące pozostałych psychonów. W kontekście przedstawionej analizy uzyskanych wyników rodzi się pytanie, na które warto poszukiwać odpowiedzi. Czy poziom zadowolenia z małżeństwa wpływa na większą świadomość osobistych przekonań małżonków, czy też bardziej świadomi swoich osobistych przekonań małżonkowie charakteryzują się wyższym poziomem zadowolenia ze swojego związku? W prezentowanych badaniach żony i mężowie byli analizowani indywidualnie ze względu na poziom zadowolenia ze swojego związku. Warto pomyśleć na przyszłość o strategii analizy uzyskanych wyników na poziomie pary małżeńskiej. Tego typu zadanie jest trudne do realizacji w praktyce, ale daje szansę uchwycenia sieciowej współzależności zmiennych w parze małżeńskiej, co jest bliższe idei psychotransgresjonizmu.

Słowa kluczowe: psychotransgresjonizm, sieciowa teoria osobowości, psychon osobisty, świadomość osobistych przekonań, zadowolenie z małżeństwa.

³⁵ W. Półtawska, *Samo życie*, Częstochowa 1994, s. 14.

³⁶ J. Różycka, K. Skrzypińska, *Perspektywa...*, dz. cyt., s. 103.

Marcin Składanowski

The John Paul II Catholic University of Lublin

Anthropological Arguments in an Interconfessional Discussion of Homosexuality

ARGUMENTACJA ANTROPOLOGICZNA W MIĘDZYWYZNANIOWEJ DYSKUSJI NAD HOMOSEKSUALNOŚCIĄ

Tekst koncentruje się na antropologicznym fundamencie zagadnienia homoseksualności poruszanego we współczesnej teologii ekumenicznej oraz w dialogach międzykościelnych. Okazuje się, że adekwatne rozwiązanie istniejących między denominacjami rozbieżności w nauczaniu etycznym nie jest możliwe jedynie na poziomie wyznaniowej doktryny etycznej (moralnej), lecz musi sięgać do jej antropologicznych fundamentów. Wydaje się zresztą, że nowy język używany zarówno przez poszczególne denominacje chrześcijańskie, jak też przez gremia ekumeniczne w odniesieniu do zjawiska homoseksualności ma swoje korzenie właśnie w świadomości, iż koncentracja na nauczaniu moralnym bez pogłębienia jego podstawy antropologicznej nie pozwoli chrześcijanom na adekwatne ujęcie tegoż zjawiska oraz na dialog ze współczesną kulturą zachodnią, coraz bardziej otwarcie odrzucającą klasyczne chrześcijańskie zasady etyczne.

Artykuł naświetla najpierw znaczenie problemu homoseksualności dla samego ruchu ekumenicznego. W dalszym etapie przedstawia wybrane wypowiedzi dialogowe na temat homoseksualności. Następnie wypowiedzi te wraz z treściami obecnymi we współczesnej debacie teologicznej stają się podstawą do ukazania typologii argumentacji antropologicznej.

Słowa kluczowe: homoseksualność, sprawiedliwość płciowa (genderowa), etyka, ekumenizm, dialogi ekumeniczne.

Introduction

The issue of homosexuality or, in a broader context, of non-standard ways of expressing one's sexuality by men and women is currently a topic of widespread public debate concerning socio-political as well as ethical matters. It has long since extended beyond the realm of medicine and psychology to become an important and controversial world-view issue. It is also not merely a theoretical matter. The public debate on homosexuality in developed countries not only contributes to a change in the way homosexual people are perceived in general, but also manifests itself in changes in state legislation that guarantee equal treatment of homosexual people in different spheres of life and prohibit any acts of discrimination which are sometimes subject to criminal penalties. Therefore, the fact that homosexuality is publicly debated has important consequences both for the social and personal lives of people living in the Western world. These consequences do not only pertain to homosexuals themselves, but also affect other members of society.

This article focuses on the anthropological foundations of the issue of homosexuality, which is discussed in contemporary ecumenical theology and which, to a limited extent, is a topic of inter-Church dialogues. Today it is impossible to arrive at an adequate solution to the existing discrepancies between the ethical teachings of different denominations only at the level of religious ethical (moral) doctrine, i.e. one must reach the anthropological foundations of a given doctrine. It seems that the new language that is used both by particular Christian denominations and by ecumenical groups in reference to homosexuality has its roots in the very awareness that a focus on teaching about morality without gaining insight into its anthropological basis will make it impossible for Christians to take an appropriate approach to this phenomenon and to engage in a dialogue with contemporary Western culture, which is increasingly more often openly rejecting traditional Christian ethics.

In order to outline the way in which anthropological arguments pertain to homosexuality, as well as their significance – in accordance with the principles of the ecumenical movement – first homosexuality's importance as an issue to the ecumenical movement itself will be highlighted. Then selected parts of the dialogue about homosexuality will be presented. Next, these statements, together with opinions expressed in the contemporary theological debate will provide a basis for preparing a typology of anthropological arguments.

Homosexuality as an ecumenical matter

As homosexuality has become a very popular socio-political and ethical issue, thus it more frequently appears in the statements of the various Churches. Theologians representing different denominational traditions who are less bound by the norms of a particular religious ethical doctrine than the official representatives of the Churches are even more willing to discuss this topic. These opinions no longer echo the former voices which clearly rejected homosexuals or condemned their lifestyle; they are, however, more nuanced. In particular, homosexual practices are differentiated from the very fact of being a homosexual person¹.

The contemporary statements of the theologians and Churches are more balanced also because today's Christians, especially those living in Western countries, function in a social and political reality where homosexuality is accepted – at least in theory or by law – and acts manifesting the rejection of homosexuals may be punished. This changed context of Church statements is leading Christians to rethink their moral evaluation of homosexuality. This is also accompanied by theology's increased interest in sexual matters² which are not only discussed from the perspective of moral norms, as was the case until recently, but primarily from a deeper, anthropological perspective. It is mostly Christian denominations which critically examine their own moral teachings that reflect on these issues. For example, this resulted in the issuing of two important documents: *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit*³ and *LWF Gender Justice Policy*⁴.

However, as moral questions are also addressed in the majority of dialogues held between the Churches, the issue of homosexuality is discussed by the representatives of the ecumenical movement as well. But while theologians who represent different denominational traditions are willing to make attempts to revise their moral assessment of homosexuality, official dialogue documents confirm that this is still an issue that divides the Churches and that, for now, there is no solution that would be satisfactory for all the participants in the dialogue. What is more, this division seems to be becoming sharper. The Catholic

¹ E.g. *Catechism of the Catholic Church*, 2358.

² M. Althaus-Reid, *On Queer Theory and Liberation Theology: The Irruption of the Sexual Subject in Theology*, "Concilium" 1/2008, p. 88-89.

³ The Evangelical Church in Germany, *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Gütersloh 2013.

⁴ The Lutheran World Federation, *Gender Justice Policy*, Geneva 2013.

Church (similarly to the Orthodox Churches) is considered, also by progressive Catholic theologians, to be particularly negatively disposed towards homosexuality⁵ and also uncompromising as far as attempts to change its traditional moral teaching are concerned. Meanwhile, many Protestant communities, with the exception of fundamentalist (evangelical) groups, are definitely changing their stances, not only by accepting the fact that a certain number of their faithful have a homosexual orientation, but also by supporting Christian gay and lesbian movements⁶ or by working on the possibilities of recognising same-sex marriages in a Christian sense⁷.

Apart from the problem of the widening differences between the official positions of the Churches on homosexuality, the need for a reliable Christian testimony relating to the issue is another important factor behind interdenominational theological reflection on it, also with regard to anthropology, in this changing world, where the traditional Christian guidelines and moral judgements are often no longer accepted or even understood. In this context, Christianity is accused of being ossified, dogmatic and of giving theology an ideological character, which is supposed to manifest itself in a lack of sensitivity to the different experiences and living circumstances of minority groups or an unwillingness to engage in a dialogue. And this is what – according to those who are criticising the traditional stance of Christianity – leads many people, not only homosexual, to cut ties with official Churches⁸ which reject many men and women in the name of certain ideological assumptions.

Selected statements from the dialogue

Although dialogue documents devoted to ethical issues are increasingly more often dealing with homosexuality, it should be noted that the amount of attention that is paid to this matter in such ecumenical documents does not reflect the real scale of the debate that is taking

⁵ R. Ammicht Quinn, 'We' and 'Others': *In Place of an Introduction*, "Concilium" 1/2008, p. 11-12; N. Reck, *Dangerous Desires: Catholic Approaches to Same-sex Sexuality*, "Concilium" 1/2008, p. 15.

⁶ J. Coleman, *The Homosexual Revolution and Hermeneutics*, "Concilium" 3/1984, p. 59-60; E. Stuart, *Lesbian and Gay Relationships: A Lesbian Feminist Perspective*, [w:] *Christian Perspectives on Sexuality and Gender*, ed. E. Stuart, A. Thatcher, Herefordshire-Grand Rapids 1996, p. 305.

⁷ *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit*, 65-66.

⁸ M. Althaus-Reid, *A Woman's Rights to Not Being Straight (El Derecho a no ser Derecha); On Theology, Church and Pornography*, "Concilium" 5/2002, p. 89, 94.

place within the Churches, as the second half of the 20th century was, for many of the Churches, especially the Protestant ones, a time of critical reflection on their own moral doctrines. This period has not ceased with the changes that these Churches introduced to their pastoral practice. Moreover, even the relatively few mentions of homosexuality indicate that it is impossible for the Churches to reach a substantial agreement at the present stage of ecumenical reflection. For this reason the existing texts attempt to emphasise the common Christian anthropological foundations while at the same time slightly marginalising or blurring the discrepancies.

Images of God

A document which was prepared in 1983 by an Anglican-Catholic commission for dialogue in the United States and which dealt with matters related to Christian anthropology emphasises the importance of the marital bond. At the same time there is a strong tendency in public life, also in church circles, towards noticing intimacy that is typical of marriage in interpersonal relations other than marriage (which is still understood as the relationship between a man and a woman only)⁹.

The document points out that it is necessary for homosexual tendencies to be differentiated from homosexual acts. According to the participants in the dialogue who refer to their Church's official teachings, homosexual acts, similarly to heterosexual acts outside of marriage, are morally wrong. This text also points to an anthropological motivation behind this negative evaluation: a homosexual relationship – even if it is deep and characterised by faithfulness as well as selfless love – does not conform to the image of marriage created in God's likeness which is presented in Scripture and which is manifested as a union between a man and a woman being of "one body" (Gen 2:24). That is why a homosexual relationship cannot be sanctified by the sacrament of marriage¹⁰ – Jesus Christ refers to this very close union which is a manifestation of God's calling (Matt 19:3-9).

The above-mentioned differentiation between homosexual tendencies and homosexual acts also leads the parties of the dialogue to another conclusion. This document clearly confirms homosexual people's right to dignity as they have been made in the image of God.

⁹ Anglican-Roman Catholic Consultation USA, *Images of God: Reflections on Christian Anthropology*, n. 39, <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/anglican/images-of-god-anthropology.cfm> [30.07.2014].

¹⁰ *Ibidem*, n. 41.

It points out that when this right was forgotten, homosexuals were often persecuted and treated unjustly by other people. This unjustness was sometimes manifested in the life of the Christian community, from which homosexual people were excluded. Therefore, this reminder of their dignity is also a call for Christians to eliminate, as soon as possible, any real manifestations of exclusion or discrimination¹¹.

Implications of the Gospel

In 1988 a dialogue group of Lutherans and Anglicans (the Episcopal Church) in the United States presented a text dealing with the implications of the Gospel for the Churches as well as for different spheres of life and the conduct of Christians. This document also draws attention to the difficulties related to the change that is taking place within the Churches with regard to the evaluation of homosexuality. It points out that, on the one hand, this issue is connected with the Christian vision of a human being that has its roots in the Bible and, on the other hand, there is no consensus among Christians on the interpretation of biblical texts about homosexual practices. Some think that a faithful interpretation of the Bible makes it impossible to accept homosexual practices, while others believe that the Holy Scriptures do not provide any clear or binding guidelines in this respect. In this context the authors of the document draw attention to the fact that Christians themselves increasingly often express doubts about this matter. Many believers do not accept the absolutely negative assessment of all forms of homosexual behaviour. Although the Churches still have not formulated a coherent position on this issue, it is obvious for the authors of the text that they should be primarily guided by wisdom, love and compassion¹².

The lack of such a stance is also thought to encourage the Churches to further study this matter by, most of all, focusing on the implications of the Christian vision of a human being, the dignity of every person as well as men's and women's ultimate calling. Here, the question arises whether it would not be advisable to look at the differences in the sexual orientation of many men and women, which do not result from voluntary decisions, in a different manner even though one recognises people's mission to create life in a marriage. Therefore,

¹¹ Ibidem, n. 40.

¹² Gruppo di dialogo fra luterani ed episcopaliani negli USA, *Le implicazioni del Vangelo*, n. 119a, [in:] *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, vol. 4: *Dialoghi locali 1988-1994*, G. Cereti, J. F. Puglisi (ed.), Bologna 1999², p. 2772.

Christians should think over the many examples of the condemnation of homosexuality in the Churches' traditional moral teachings and especially reconsider the soundness of identifying homosexuality with promiscuity, which happens frequently. When formulating their own teaching and practices, the Churches should not forget that they cannot exclude any minority group while carrying out their mission, which is testimony to the truth that no human being is excluded from gracious God's saving activity¹³.

Life in Christ / Christian Ethics in the Ecumenical Dialogue

An extensive document about an international dialogue between Catholics and Anglicans which was issued in 1993 and which deals with ethical matters mainly aims to point to the far-reaching similarity between the teachings of both Churches. This is why it devotes less attention to the differences. This also refers to homosexual practices. The document emphasises the common anthropological vision that is based on the biblical truth about human sexuality which is a part of God's plan for creation. Marriage between a man and a woman is the fullest manifestation of their calling to create interpersonal communion. At the same time it is highlighted that human sexuality is expressed in a multitude of bodily, intellectual, emotional and spiritual experiences. Given the abundance of forms it is manifested in, sexuality shapes all the relations that are part of a human being's existence¹⁴.

A fundamental anthropological consensus on this matter does not, however, translate to similarities in moral teachings with regard to intimate interpersonal relations other than a permanent relationship between a man and a woman. The document indeed states that one cannot consider homosexual relations as having the same value as marital relations. However, while the Catholic Church says that homosexual relations are internally chaotic and regards them as morally wrong, the Anglican Church agrees with the opinion about the lack of internal order in such relationships but at the same time does not feel entitled to make an unequivocally negative moral judgement¹⁵. The differences in doctrine and pastoral practice do not, however, prevent Catholics and Anglicans to jointly state that homosexual people derive

¹³ Ibidem, n. 119b-c, p. 2773-2774.

¹⁴ ARCIC II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church*, n. 55, in: *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, J. Gros, H. Meyer, W. G. Rusch (ed.), Geneva 2000, p. 358

¹⁵ Ibidem, n. 87, 366.

their inalienable personal dignity from the fact of being created in the image of God¹⁶.

The statements made as part of this international dialogue are echoed in an Anglican-Catholic document, issued in 1995 in the United States, which presents an opinion that the existing discrepancies between the positions adopted by the Churches mainly concern pastoral practice and, as such, do not contradict the common Christian testimony of the importance of the union of a man and a woman¹⁷.

Growth in Communion

Here it should be noted that a document prepared in 2002 relating to an international dialogue between Anglicans and Lutherans also deserves attention. It reflects the tension existing within the Churches themselves in connection with the change of the norms and practice regarding homosexual people which has been introduced by various ecclesiastical provinces of the Anglican Church or national Lutheran Churches. Difficulties within the Churches are mostly related to the fact that it has become possible for people living in homosexual relationships to be ordained and to provide spiritual ministry as well as to the fact that such relationships can be blessed. However, the document does not give any guidelines that would help to relieve this tension. It rather makes an observation that resolution of such difficulties is sometimes beyond the capabilities of the Churches. Therefore, Christians should seek new solutions, also through theological dialogue and by learning from one another¹⁸.

A typology of anthropological arguments

Although there are relatively few statements made as part of the dialogue about homosexuality, one can notice the primacy of anthropological arguments, which have also dominated the contemporary theological literature. Christians' attitude towards homosexual people

¹⁶ Ibidem, n. 87-88, 366.

¹⁷ Anglican-Roman Catholic Consultation USA, *Christian Ethics in the Ecumenical Dialogue: Anglican Roman Catholic International Commission II and Recent Papal Teachings*, n. 2, <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/anglican/ethics-in-ecumenical-dialogue.cfm> [30.07.2014].

¹⁸ Anglican-Lutheran International Working Group, *Growth in Communion*, n. 154, http://www.anglicancommunion.org/ministry/ecumenical/dialogues/lutheran/docs/growth_in_communion_report.cfm [30.07.2014].

is changing. Their previous evaluations condemning the lifestyle of homosexuals are becoming more moderate as they refer to the dignity of all human beings, regardless of their world view, as well as to men's and women's inherent freedom of self-determination and the freedom to shape one's own life¹⁹. These arguments are based on several fundamental ideas.

The dignity of and the equality between all people

Ecumenical texts point out that it is necessary to reflect on specific ways of showing Christian concern for respecting every human being's right to dignity and the resulting equality between all people which should not only be recognised by the lay community (by means of legislation that guarantees this equality), but also and primarily by Christian communities, as this equality is related to the bond existing between every human being and God, which is symbolically expressed in the saying that all people have been created "in the image and likeness" of God. This raises doubts as to whether proclamations that all men and women, including homosexual men and women, have an equal right to dignity are reliable if they are not accompanied by activities aimed to resist discriminatory practices²⁰.

The inner richness of a human being

The various dialogue statements also refer to the inner richness of a human being which is not only limited to the realm of instincts or sexual behaviour, but which manifests itself in all aspects of one's personality as well as in one's life experiences. Attention is drawn to the fact that the unreal manner in which homosexual people are portrayed may also influence certain Church statements, in which human sexuality is unnecessarily emphasised²¹ or, more precisely, which only concentrate on some dimensions of sexuality. Consequently, the inner richness of homosexual people may be disregarded in Church language, which may grotesquely describe them solely through the

¹⁹ M. Składanowski, *Polityka sprawiedliwości genderowej Światowej Federacji Luteranckiej*, [in:] *O ekumenizmie w Roku Wiary*, P. Kantyka, P. Kopiec, M. Składanowski (ed.), Lublin 2013, p. 210-211.

²⁰ Ibidem, 208; J. Clague, *The Moral Values of Europe: Marks Or Wounds of Civilization*, "Concilium" 1/2008, p. 33.

²¹ *The Promise of Lutheran Ethics*, K. L. Bloomquist, J. R. Stumme (ed.), Minneapolis 1998, p. 169.

prism of sexual practices, as if these were the only element of human experiences²².

A human being's freedom and right of self-determination

The nuanced language used in the dialogue statements indicates that Christians, by emphasising the significance of human dignity and the necessity to defend it in the contemporary world, are attaching increasingly more importance to the freedom of a human being, which also manifests itself as men's and women's freedom of self-determination. In this context, attention is drawn to every human being's right to be different and to express the fact that people can be different. Some theologians perceive the granting of the right to express one's sexual orientation to homosexual people as the true liberation of human beings, which should also be the Churches' aim²³.

The purpose of sexual differentiation

Even though the dialogue documents invariably contain a Christian affirmation of marriage between a man and a woman, which is also related to the task of creating life, it seems that this aspect is becoming somewhat less important in anthropological reflection. This is connected with the fact that fertility, as an aspect that is essential to the usefulness of marriage, is increasingly more often openly questioned by progressive trends in Christian theology. In such an approach, sexual differentiation would not necessarily, or not primarily, serve procreation, but it would be a manifestation of a human being's inner richness. However, if openness to giving life loses its primary importance then this raises doubts as to whether the Churches should still definitely reject the possibility of men and women leading a different lifestyle that would be based on mutual love and faithfulness²⁴.

A testimony of love

Despite the acknowledged differences between the Churches, the theme of love that Christians should have for all people, even for those whose behaviour or views are not compatible with a given Church's doctrine or practice, runs through ecumenical statements devoted to

²² R. Ammicht Quinn, 'We' and 'Others', p. 10.

²³ M. Althaus-Reid, *A Woman's Rights to Not Being Straight*, 91; *On Queer Theory and Liberation Theology*, p. 85-86.

²⁴ R. Ammicht Quinn, 'We' and 'Others', 11; N. Beck, *Dangerous Desires*, p. 22.

reflection on homosexuality. This is also why many Churches refrain from making unequivocal judgements about the conduct of homosexual people²⁵. It seems that the call for true love which respects every man's and every woman's dignity is a special testimony of Christian concern for human beings. This concern assumes that, although there are doctrinal and practical difficulties related to accepting the behaviour of certain groups of men and women, Christians will never resort to hate and rejection of, or discrimination against, such groups, as such reactions would actually amount to the denial of Christian teachings²⁶.

Conclusions

The presented ecumenical statements about homosexuality and the anthropological arguments they use, although with a different degree of emphasis, provide a basis for the renewal of the Christian Churches' ethical teachings. Generally speaking, conservatives claim that this renewal mostly entails a progressive liberalisation, which is an actual concession to "the spirit of this world". One cannot, however, forget that this is a consequence of the changing social context in which Christians live. Given the social transformations and the related changes in the civil law, the Churches have both the right and the duty to ask themselves a question about whether the traditional ethical teachings really correspond to the biblical vision of a human being and defend the truth about people's inalienable right to dignity or whether this doctrine was penetrated by foreign elements over the centuries of its development. Such elements might reflect the mentality and ethical judgements that were characteristic of a given epoch or cultural environment and which, in fact, are not compatible with the message of the Gospel. The fact that anthropological arguments are emphasised in interdenominational, Christian reflection on homosexuality is also connected with the changing situation within Christianity, in particular with the frequent observation that Christians themselves, who have grown up in a new cultural and social context, have doubts concerning the traditional way in which the Christian principles of conduct are presented and they also sometimes openly challenge these principles.

In the ecumenical discussion of homosexuality, anthropological arguments have caused the dignity of every human being to be emphasised, even if a given human being's lifestyle does not conform to the Christian principles of conduct. However, as such statements do

²⁵ *The Promise of Lutheran Ethics*, p. 171

²⁶ The Lutheran World Federation, *Gender Justice Policy*, p. 38.

not eliminate all misunderstandings between the Christian Churches, ecumenical, anthropological debate must be further deepened and made more balanced. Churches such as the Catholic Church which, while recognising every human being's right to dignity, do not accept homosexual practices, draw attention to the fact that Christian anthropological and ethical thought emphasises the precedence of attempts to discover God's true will and of being faithful to God's Word over attempts to seek harmony with contemporary culture. God's Word, in its essence, does not depend on people's opinions or ideas which change over time and vary from place to place.

In this context it seems that truly Christian anthropology, which also aims to reinterpret the views on homosexuality, must take into account the concerns of those Churches and those Christian groups which consider the new versions of ethical doctrine that have been proposed by many denominations not as much a willingness to reject the distortions of Christian testimony as a manifestation of sacrificing the truth about a human being in the name of preserving a given Church's significance in changing Western societies. Meanwhile, what makes Christianity credible is not progressive views but faithfulness to God in any cultural and historical context.

Key words: homosexuality, gender justice, ethics, ecumenism, ecumenical dialogues.

ks. Krzysztof Kamiński
Katolicki Uniwersytet Lubelski

Wpływ religijności narzeczonych na poglądy dotyczące regulacji poczęć i przerywania ciąży

THE INFLUENCE OF THE RELIGIOUSNESS OF ENGAGED COUPLES ON THEIR VIEWS REGARDING CONCEPTION CONTROL AND ABORTION

The main purpose of marriage ought to be active love, in other words, pro-creation-oriented fertile love. One notices, however, that the moral and social norms regarding this issue have presently undergone a far-reaching process of individualisation, as a result of which sexual functions have been separated from parental-reproductive ones. The following article sets out to present certain changes in the mentality of young people who are soon to be married with regard to conception control and abortion. The position of the Catholic Church on these matters is not acknowledged and frequently questioned by engaged couples. The sociological analysis shows that the moral consciousness of the Polish youth is undergoing a slow process of secularisation.

Key words: marriage, engaged couples, sex life, contraception, abortion.

Wprowadzenie

Małżeństwo nie jest ostatecznym celem pary ludzkiej – kobiety i mężczyzny, którzy postanawiają zawrzeć związek. Większość nupturientów twierdzi, że jest ono zaledwie przejściowym celem będącym fundamentem innego, znacznie ważniejszego w skutkach, celu małżeństwa. Jest nim założenie własnej rodziny, a w jej ramach, poczęcie,

urodzenie i wychowanie dzieci. Oznacza to, że założeniem każdego małżeństwa powinna być miłość aktywna, tzn. miłość płodna, która nastawiona jest na prokreację. Dla małżonków to właśnie dzieci powinny być najważniejszym celem życiowym i wyrazem ich wzajemnej miłości, nastawionej na ich poczęcie i zrodzenie¹.

Znakiem autentycznej miłości małżeńskiej jest otwarcie na życie, jak uczył Jan Paweł II:

W swej najgłębszej rzeczywistości miłość jest istotowo darem, a miłość małżeńska, prowadząc małżonków do wzajemnego „poznania”, które czyni z nich „jedno ciało”, nie wyczerpuje się wśród nich dwojga, gdyż uzdalnia ich do największego oddania, dzięki któremu stają się współpracownikami Boga, udzielając daru życia nowej osobie ludzkiej. W ten sposób małżonkowie, oddając się sobie, wydają z siebie nową rzeczywistość – dziecko, żywe odbicie ich miłości, trwałą znak jedności małżeńskiej oraz żywą i nierozłączną syntezę ojcostwa i macierzyństwa².

Rodzina w świetle nauki Kościoła katolickiego jest rzeczywistością, ku której skłania natura, dopełnioną przez wolną wolę kobiety i mężczyzny. W świadomości wielu ludzi rodzinę normalną i kompletną stanowią małżonkowie z dziećmi. Stąd też posiadanie potomstwa można uznać za podstawową wartość moralną usankcjonowaną naturalnym prawem małżonków do prokreacji³. Także pełny rozwój duchowy małżonków możliwy jest w zgodzie na ojcostwo i macierzyństwo. Dopiero w momencie pojawienia się owocu miłości – dziecka, mężczyzna i kobieta znajdują wyraz swej więzi w kimś, kto istnieje poza nimi. To właśnie w rodzicielstwie dojrzałość ludzka osiąga swój najgłębszy wyraz, a odrzucając rodzicielstwo, małżonkowie zubożają rozwój swego człowieczeństwa⁴.

Już trzy dekady temu Janusz Mariański pisał, że:

W dzisiejszym świecie Kościół z pewnym trudem pełni funkcję „matki i mistrzyni” w odniesieniu do spraw małżeńsko-rodzinnych. Dotyczy to szczególnie postaw i zachowań prokreacyjnych. W dziedzinie konkretnych postaw prokreacyjnych ukształtowało się i upowszechniło

¹ J. Baniak, *Katolicki model małżeństwa i rodziny w świadomości młodzieży gimnazjalnej*, [w:] tenże (red.), *Między nakazem a wyborem. Moralne dylematy małżeństwa i rodzin w Polsce*, Kraków, s. 197.

² Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (dalej: FC) 14.

³ I. Przybył, *Zostać rodzicem mimo wszystko: uwarunkowania działań prokreacyjnych małżonków nieplodnych*, [w:] J. Baniak (red.), *Między nakazem a wyborem*, dz. cyt., s. 127.

⁴ R. Kuczer, *Miłość – odpowiedzialność- rodzicielstwo. Profetyczny wymiar encykliki Pawła VI „Humanae vitae”*, „Teologia i Moralność”, t. 3, 2008, s. 38.

przekonanie o „prywatności” tej sfery życia do tego stopnia, że wyklucza się integrację wszelkich instytucji o charakterze zinstytucjonalizowanym (Kościół, państwo). Normy moralno-obyczajowe w tej kwestii uległy daleko idącej indywidualizacji. Funkcje seksualne oddzieliła się od funkcji rodzicielsko-rozrodczych⁵.

Dziś wydaje się, że procesy wówczas obserwowane, poszły jeszcze dalej, szczególnie w zetknięciu z tak powszechnie propagowaną współcześnie kwestią wolności w sferze życia seksualnego. Obecna sytuacja rodzi ponadto w życiu małżonków wiele wewnętrznych konfliktów, gdy muszą oni wybierać między dziećmi, pracą zawodową a standardem życia. Bardzo często w takiej sytuacji następuje co najmniej zwichnięcie rodzicielstwa⁶. Wobec takiej sytuacji zasadnym wydaje się zbadanie poglądów narzeczonych odnośnie znaczenia dla nich życia seksualnego, ich poglądów na antykoncepcję i przerywanie ciąży.

Metodologia badań

Dla uchwycenia przemian w mentalności młodych ludzi stojących u progu zawarcia małżeństwa przeprowadzono badania empiryczne wśród uczestników kursów przedmażeńskich. Badania zostały przeprowadzone w Białymstoku, w drugiej połowie 2012 roku. Założona próba badawcza obejmowała uczestników wszystkich 18 kursów przedmażeńskich odbywających się w 14 parafiach w wyznaczonym odcinku czasu. W 13 przypadkach były to kursy parafialne trwające przez pięć kolejnych niedziel, w 5 natomiast były to dwudniowe kursy weekendowe, odbywające się w jednej z parafii.

Badaniem zostało objętych 480 uczestników kursów przedmażeńskich, którzy na pierwszym spotkaniu otrzymali ankiety, a zwracali wypełnione podczas kolejnych spotkań. Zebrano 442 ankiety, co stanowiło około 92% wszystkich rozdanych. Po odrzuceniu ankiet błędnie wypełnionych (16 ankiet) analizie poddano odpowiedzi 426 badanych nupturientów, tj. około 89% ogółu uczestników kursów.

Poglądy narzeczonych na temat życia seksualnego w małżeństwie

Analiza statystyczna zebranego materiału empirycznego pokazała, że dla większości ankietowanych życie seksualne w małżeństwie jest

⁵ J. Mariański, *Uwarunkowania dzietności w rodzinie*, [w:] *Dziecko*, W. Piwowarski (red.), W. Zdaniewicz, Warszawa – Poznań 1984, s. 84-85.

⁶ R. Kuczer, *Miłość – odpowiedzialność – rodzicielstwo*, dz. cyt., s. 38.

wyrazem miłości(84,5%). Ponad co trzeci respondent wskazał, że jest to czynnik jedności i środek prokreacji, płodności (35,9% i 37,6%), a co piąty, że jest to źródło przeżyć i emocji seksualnych (21,1%). Choć większość wskazuje na wyraz miłość jako cel życia seksualnego w małżeństwie, to badania pokazały, że prawie połowa z nich rozumie, że powinno ono wyrażać jedność i zakładać prokreację, o czym mówi nauka Kościoła katolickiego.

Tabela 1. Cel życia seksualnego w małżeństwie (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Stopień zaangażowania religijnego			Razem	
	Głęboko wierzący	Wierzący	Niezdecydowani, obojętni i niewierzący	L	%
Wyraz miłości	86,7	85,7	78,5	360	84,5
Środek prokreacji, płodności	37,8	39,2	30,4	160	37,6
Czynnik jedności	40,0	35,5	35,4	153	35,9
Źródło przeżyć i emocji seksualnych	13,3	20,6	27,8	90	21,1
Trudno powiedzieć	4,4	1,3	3,8	9	2,1
Inny (jaki?)	-	0,3	-	1	0,2

Uwaga: Dane nie sumują się do 100,0%, ponieważ respondenci mogli wybrać więcej niż jedną odpowiedź.

Porównując obecne wyniki badań z uzyskanymi przed czterema dekadami przez Jerzego Laskowskiego, badającego również zbiorowość nupturientów, zauważyć można pozytywną zmianę. Wówczas tylko nieliczni ankietowani wskazali jako cel życia seksualnego prokreację (7,7%). Życie seksualne jako wyraz miłości stanowiło istotę dla połowy respondentów (52,3%), a dla jednej czwartej było czynnikiem jedności (24,2%). Znacznie rzadziej natomiast respondenci Laskowskiego wskazywali na życie seksualne jako źródło przeżyć i emocji seksualnych⁷.

Interesująca nas zmienna niezależna – stopień zaangażowania religijnego pokazuje, że najistotniejszymi celami życia seksualnego

⁷ J. Laskowski, *Trwałość wspólnoty małżeńskiej. Studium socjologiczne*, Warszawa 1987, s. 125.

w małżeństwie dla osób głęboko wierzących jest wyraz miłości i czynnik jedności. Wskaźnik procentowy w przypadku obu tych celów zmniejsza się wprost proporcjonalnie wraz ze spadkiem zaangażowania religijnego (wyraz miłości: głęboko wierzący – 86,7%, wierzący – 85,7%, niezdecydowani obojętni i niewierzący – 78,5%; czynnik jednoczący: głęboko wierzący – 40,0%, wierzący – 35,5%, niezdecydowani, obojętni i niewierzący – 35,4%). Również prawie najwyższy okazał się procent odpowiedzi wśród osób głęboko wierzących w przypadku celu, jakim jest prokreacja, płodność (37,8%). Tylko nieznacznie częściej wskazywały na ten cel osoby wierzące (39,2%). Osoby niewierzące natomiast najczęściej wskazywały na cel, jakim jest źródło przeżyć i emocji seksualnych. W tym przypadku wskaźnik procentowy spada odwrotnie proporcjonalnie do wzrostu zaangażowania religijnego i to w sposób znaczny. Różnica pomiędzy osobami głęboko wierzącymi a niezdecydowanymi, obojętnymi i niewierzącymi jest ponaddwukrotna (głęboko wierzący – 13,3%; wierzący – 20,6%; niezdecydowani, obojętni i niewierzący – 27,8%).

Badania socjologiczne ukazały wysoką pozycję miłości jako wyrazu celu życia seksualnego w małżeństwie, mimo to nie można postawić jednoznacznej diagnozy, jakoby było to wyłącznie dobre zjawisko. Zwłaszcza, że młodzi ludzie nie wiedzą, że życie seksualne ma służyć także prokreacji. Seks jest dziś oddzielany od prokreacji, a często i od uczucia. Z kolei uczucie częściej przypomina zwykłe zakochanie oraz popęd, aniżeli prawdziwą miłość⁸. Miłość zaś w małżeństwie musi być otwarta na życie.

Poglądy narzeczonych na temat antykoncepcji

Akt małżeński spełnia według nauki Kościoła katolickiego dwie funkcje: jednocząca i prokreacyjną. Odpowiadają one podwójnej celowości małżeństwa. Paweł VI w encyklice *Humanae Vitae* pisze:

Jeżeli zatem zostaną zachowane te dwa istotne elementy stosunku małżeńskiego, a więc oznaczanie jedności i rodzicielstwa, to wtedy zatrzymuje on w pełni swoje znaczenie wzajemnej i prawdziwej miłości oraz swoje odniesienie do bardzo wzniosłego zadania, do którego człowiek zostaje powołany – a mianowicie do rodzicielstwa⁹.

Przez antykoncepcję (antykoncepcja od słowa anty – przeciw i łacińskiego: *concupere* – poczynąć) rozumiemy taką interwencję

⁸ A. Revydovych, *Aktualność małżeńskiej miłości i wierności*, [w:] L. Dyczewski (red.), *Małżeństwo i rodzina w nowoczesnym społeczeństwie*, Lublin 2007, s. 78.

⁹ Paweł VI, Encyklika *Humanae Vitae* (dalej: HV) 12.

w funkcjonowanie organizmu kobiety lub mężczyzny, która zarówno w przewidywaniu zbliżenia cielesnego, jak i podczas jego spełniania, czy w rozwoju naturalnych skutków miałyby za cel uniemożliwienie poczęcia lub stanowiła środek prowadzący do tego celu. Jest ona takim wkroczeniem w działanie organizmu ludzkiego, które przy pomocy ludzkiej manipulacji, ma na celu nie dopuścić do połączenia się komórek rozrodczych w narządzie rodnym kobiety. Antykoncepcja znosi więc zdolność rozrodczą człowieka¹⁰.

Stanowisko Kościoła w zakresie antykoncepcji nie znajduje uznania w poglądach wielu ludzi i jest przez nich często kwestionowane. Jednych nie przekonuje rozróżnienie naturalnej i sztucznej metody regulacji urodzeń, inni uważają stosowanie antykoncepcji za przejaw postępu i zdobycz wolności. Jeszcze inni uznają antykoncepcję jako najlepszy środek przeciw aborcji, jeśli tylko jest bezpieczna i powszechnie dostępna. Również ci, którzy widzą zagrożenie wirusem HIV, czy chorobą AIDS, widzą w antykoncepcji zabezpieczenie, które powinno być moralnie dopuszczone¹¹.

Kościół mimo licznych prób nacisków głosi niezmiennie potrzebę stosowania naturalnych metod planowania rodziny:

Regulacja poczęć, która ukazuje jeden z aspektów odpowiedzialnego ojcostwa i macierzyństwa, jest obiektywnie zgodna z moralnością, gdy jest dokonywana przez małżonków bez interwencji z zewnątrz, nie z egoizmu, lecz z poważnych motywów i metodami zgodnymi z obiektywnymi kryteriami moralności, to jest przez okresową wstrzeźliwość i odwoływanie się do okresów nieplodnych¹².

W wyniku przeprowadzonej analizy socjologicznej okazało się, że prawie połowa narzeczonych nie zgadza się ze stanowiskiem Kościoła i akceptuje antykoncepcję (48,8%). Ponad co szósty badany uznaje antykoncepcję za zło moralne, ale nie widzi innego wyjścia (15,7%). Ponad co dziesiąty uważa te sprawy za obojętne etycznie (10,6%) i tylko prawie co dziesiąty jest tego samego zdania i stanowczo wyklucza antykoncepcję (9,4%). Ciekawe jest także, że ponad co szósty badany nie miał zdania w tej sprawie (16,0%).

¹⁰ J. J. Pawłowicz, *Dlaczego Kościół mówi NIE antykoncepcji oraz in vitro?*, s. 3, <http://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/2342/Dlaczego%20Kosciol%20mowi%20NIE%20antykoncepcji%20i%20in%20vitro.pdf?sequence=1> (dostępne: 14.11.2013).

¹¹ J. Mariański, *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży naturalnej – stabilność i zmiana*, Toruń 2012, s. 352.

¹² *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego* 497.

Tabela 2. Stosunek narzeczonych do zasad etyki katolickiej zabraniającej stosowania środków antykoncepcyjnych (dane w %).

Kategorie odpowiedzi	Stopień zaangażowania religijnego			Razem	
	Głęboko wierzący	Wierzący	Niezdecydowani, obojętni i niewierzący	L	%
Jestem tego samego zdania i stanowczo wykluczam antykoncepcję.	31,1	7,6	3,8	40	9,4
Uznaję antykoncepcję za zło moralne, ale nie widzę innego wyjścia.	24,4	16,9	6,3	67	15,7
Nie zgadzam się ze stanowiskiem Kościoła i akceptuję antykoncepcję.	31,1	46,2	69,6	208	48,8
Uważam tę sprawę za obojętne etycznie.	2,2	10,3	13,9	43	10,1
Trudno powiedzieć.	11,1	18,9	6,3	68	16,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	426	100,0

Teologia rodziny

Gdy porównamy wyniki naszych badań, z wynikami badań Franciszka Adamskiego wśród narzeczonych, to okazuje się, że nastąpiła w sposób wyraźny liberalizacja poglądów na temat antykoncepcji. Jeszcze czterdzieści lat temu tylko co dziesiąty badany nupturient nie zgadzał się ze stanowiskiem Kościoła i akceptował antykoncepcję (9,0%). Ponad połowa była tego samego zdania i stanowczo wykluczała antykoncepcję (55,8%). Jedynie wskaźnik osób, które uznawały antykoncepcję za zło moralne, ale nie widziały innego wyjścia i uważały tę sprawę za obojętne etycznie, choć niższy, to nie różnił się tak bardzo (16,0% i 3,9%). Również nieco niższy był wskaźnik osób nieposiadających zdania na ten temat (10,4%)¹³.

W zależności od przyjętej grupy badawczej procent akceptacji antykoncepcji waha się i to w sposób znaczny. Wydaje się, że im młodsza jest grupa badanych tym większa jest akceptacja dla stosowania

¹³ F. Adamski, *Młodzi przed ślubem. Koncepcje modelowe małżeństwa i rodziny w świadomości nupturientów*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1977, t. 5, s. 206.

środków antykoncepcyjnych. Powodem, dla którego młodzi ludzie chętniej akceptują antykoncepcję, może być fakt, że ci którzy podjęli już inicjację seksualną, nie widzą innej formy zabezpieczenia przed niepożądaną ciążą. Podobnie też funkcjonująca w powszechnym obiegu teza o nieskuteczności metod naturalnego planowania rodziny, może skłaniać ku takim odpowiedziom, jak również fakt, że młode pokolenie w wielu kwestiach prezentuje poglądy bardziej liberalne, niż pokolenie dorosłych Polaków.

Ciekawe światło na kwestię antykoncepcji rzucają badania socjologiczne przeprowadzone w latach 1995-1996, w Krakowie, Lublinie i Poznaniu wśród absolwentów i studentów studiów nad rodziną. W wyniku przeprowadzonej analizy okazało się, że w kwestii zasad etyki katolickiej zabraniającej stosowania środków antykoncepcyjnych, wskaźnik odpowiedzi jestem tego samego zdania i stanowczo wykluczam antykoncepcję wahał się od 82,4% do 93,5 wśród studentów i od 93,8% do 94,7% wśród absolwentów. Opinię, że nie zgadzam się ze stanowiskiem Kościoła i akceptuję antykoncepcję prezentowali tylko studenci i to nie liczni (od 1,3% do 5,1%). Nikt z absolwentów nie wskazał na tę kategorię odpowiedzi¹⁴. Widać zatem wyraźnie, że związek z Kościołem wpływa na aprobatę norm Kościoła katolickiego. Ponadto z duszpasterskiego punktu widzenia istotne jest, że odbyte studia z zakresu wiedzy rodzinnej, ale też właściwa wiedza na ten temat, zdobyta chociażby w czasie kursów przedmażeńskich, może przyczynić się do większej akceptacji zasad etyki katolickiej.

Stopień zaangażowania religijnego w sposób wyraźny różnicuje badaną zbiorowość i ukazuje zależność statystyczną oraz umiarkowaną siłę związku między zmiennymi – ($\chi^2 = 54,809$; $df = 8$; $p = 0,000$; $C = 0,336$). Osoby głęboko wierzące prawie dziesięć razy częściej niż osoby niezdecydowane, obojętne i niewierzące oraz cztery razy częściej niż osoby wierzące wskazywały w sprawie antykoncepcji, że są tego samego zdania co Kościół katolicki i stanowczo wykluczają antykoncepcję (głęboko wierzące – 31,1%; wierzące – 7,6%, niezdecydowane, obojętne i niewierzące – 3,8%). Podobnie osoby głęboko wierzące prawie dwa razy częściej niż osoby wierzące i prawie cztery razy częściej niż niezdecydowane, obojętne i niewierzące wyrażały dylemat w tej sprawie uznając antykoncepcję za zło moralne, ale nie widzą innego wyjścia (głęboko wierzące – 24,4%; wierzące – 16,9%, niezdecydowane, obojętne i niewierzące – 6,3%).

¹⁴ K. Wojaczek, *Kształtowanie katolickiej koncepcji małżeństwa w diecezjalnym studium rodziny. Studium Pastoralne*, Opole 1997, s. 272.

Opinie negatywne, w których respondenci nie zgadzają się ze stanowiskiem Kościoła i akceptują antykoncepcje, podobnie jak opinie obojętne w tej sprawie wzrastały odwrotnie proporcjonalnie do spadku zaangażowania religijnego. Nupturienci głęboko wierzący dwa razy rzadziej niż niezdecydowani, obojętni i niewierzący byli przeciwni nauce Kościoła (głęboko wierzące – 31,1%; wierzące – 46,2%, niezdecydowane, obojętne i niewierzące – 69,6%) i sześć razy rzadziej uważali te sprawy za obojętne etycznie (głęboko wierzące – 2,2%; wierzące – 10,3%, niezdecydowane, obojętne i niewierzące – 13,9%).

Choć narzeczeni deklarujący się jako głęboko wierzący i wierzący częściej niż osoby niezdecydowane, obojętne i niewierzące deklarują poglądy zgodne z nauką Kościoła, to i tak niepokój budzi, że aż jedna trzecia głęboko wierzących (31,1%) i prawie połowa wierzących (46,2%) deklaruje poglądy sprzeczne z tą nauką. Jest to sytuacja, która choć odzwierciedla poglądy dzisiejszego polskiego społeczeństwa, to jednak wskazuje na znaczną liberalizację poglądów w tej kwestii, zwłaszcza, że jeszcze przed niespełną czterema dekadami w badaniach Adamskiego tylko 2,3% głęboko wierzących, jak też 5,9% wierzących i praktykujących regularnie oraz 13,8% praktykujących nieregularnie, było zasadniczo przeciwnych stanowisku Kościoła w sprawie antykoncepcji¹⁵.

Poglądy narzeczonych na temat aborcji

Jednym z największych zagrożeń, o jakich mówi dziś Kościół katolicki jest aborcja. Oznacza ona spowodowanie śmierci dziecka poczętego i zakończenie ciąży u jego matki, w następstwie działań podjętych z premedytacją¹⁶.

Kościół od początku twierdził, że jest złem moralnym każde spowodowane przerwanie ciąży. Nauczanie na ten temat nie uległo zmianie i pozostaje niezmiennie. Bezpośrednie przerwanie ciąży, to znaczy zamierzone jako cel lub środek, jest głęboko sprzeczne z prawem moralnym¹⁷.

Twierdzenie to Kościół wyprowadza z faktu, iż życie ludzkie rozpoczyna się od momentu poczęcia i od tego momentu powinno być szanowane i traktowane jako osoba: życie ludzkie od chwili poczęcia winno być szanowane i chronione w sposób absolutny. Już od pierwszej chwili swego istnienia istota ludzka powinna mieć przyznane prawa

¹⁵ F. Adamski, *Młodzi przed ślubem*, dz. cyt., s. 208.

¹⁶ Z. Szymański, *Poronienie sztuczne*, [w:] E. Ozorowski (red.) *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa 1999, s. 345.

¹⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej: KKK) 2271.

osoby; wśród nich nienaruszalne prawo każdej niewinnej istoty do życia¹⁸. Najnowsza genetyka w sposób jasny i jednoznaczny potwierdza to wszystko, co zawsze było oczywiste. Wykazuje ona, że istota żyjąca ma już od pierwszych chwil stałą strukturę, czyli kod genetyczny. W chwili połączenia ojcowskiego plemnika z maczynym jajem zostaje utworzony całkowicie nowy, wyodrębniony tren metabolizmu, odznaczający się własną dynamiką rozwojową. Odtąd istota ta potrzebuje jedynie pożywienia i tlenu, by żyć i realizować się na ścieżce swojej ludzkiej egzystencji¹⁹.

Paweł VI w encyklice *Humanae vitae* podkreśla, że:

należy bezwarunkowo odrzucić – jako moralnie niedopuszczalny sposób ograniczania ilości potomstwa bezpośrednie naruszanie rozpoczętego już procesu życia, a zwłaszcza bezpośrednie przerywanie ciąży, choćby dokonywane ze względów leczniczych²⁰.

A Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* mówi, że:

bezpośrednie odebranie życia jakiegokolwiek niewinnej ludzkiej istocie, zwłaszcza na początku i na końcu jej egzystencji, jest absolutnym i ciężkim wykroczeniem moralnym²¹.

W antropologii laickiej akcentuje się problem osobistego szczęścia jednostki i jej samorealizacji, ponadto też prawo do zachowania prywatności w podejmowaniu decyzji rodzinnych, związanych z prokreacją i aborcją. Oznacza to, że kobietom przyznaje się dziś prawo do aborcji oraz do decydowania o życiu lub śmierci własnego dziecka, znajdującego się w jej łonie. Zwolennicy aborcji przeczą nauce Kościoła, według której życie ludzkie zaczyna się w momencie poczęcia. Ich zdaniem życie to zaczyna się w innym momencie²². Dla jednych jest to kilka dni od poczęcia, dla innych nawet moment narodzenia. Tak rozumiana antropologia, zdaje się nie widzieć negatywnych skutków aborcji, która wywołuje nie tylko skutki fizyczne, ale także psychiczne dla kobiety²³.

Analiza opinii narzeczonych na temat aborcji może pomóc w ustaleniu stopnia integracji z nauką Kościoła katolickiego, który sformułował wiele norm i zasad dla ludzi wierzących i oczekuje, że będą one przez nich respektowane w życiu codziennym. Odrzucenie tej normy, którą

¹⁸ KKK 2270.

¹⁹ W. Fijałkowski, *Ku afirmacji życia*, Warszawa 1993, s. 68.

²⁰ HV 14.

²¹ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium Vitae* 57.

²² P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa 1997, s. 114-115.

²³ W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach. Podstawowe zagadnienia bioetyczne*, Warszawa 1997, s. 155.

socjologowie wybierają do diagnozy dystansu powstałego między normatywnym katalogiem wartości przekazywanych przez Kościół a postawami wiernych, może pokazać rozluźnienie więzów i zanik poczucia przynależności do organizacji kościelnej, jak też odejścia od propagowanego przez Kościół stylu życia²⁴.

W odpowiedzi na pytanie: Co sądzisz na temat aborcji?, nupturienicy białostoccy w ponad połowie wykazali się stanowiskiem umiarkowanym odpowiadając, że są wyjątkowe sytuacje, w których uważam aborcję za dopuszczalną (57,0%). Jedna trzecia badanych jest zdecydowanie przeciwna aborcji (35,4%). Jedna osoba była za aborcją, gdy sytuacja materialna nie zezwala na posiadanie dziecka (0,2%), a siedem stwierdziło, że są całkowicie za aborcją (1,6%). Co dwudziesty ankietowany nie miał w tej sprawie zdania (5,6%).

Tabela 3. Opinie narzeczonych na temat aborcji (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Stopień zaangażowania religijnego			Razem	
	Głęboko wierzący	Wierzący	Niezdecydowani, obojętni i niewierzący	L	%
Jestem zdecydowanie przeciwny aborcji.	60,0	36,2	19,0	151	35,4
Są wyjątkowe sytuacje, w których uważam aborcję za dopuszczalną.	33,3	57,8	68,4	243	57,0
Jestem za aborcją, gdy sytuacja materialna nie zezwala na posiadanie dziecka.	-	0,3	-	1	0,2
Jestem całkowicie za aborcją.	2,2	0,3	6,3	7	1,6
Trudno powiedzieć.	4,4	5,3	6,3	24	5,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	426	100,0

Zebrane dane pozwalają stwierdzić, że tak jak w przypadku antykoncepcji, tak i w podejściu do aborcji w ciągu ostatnich czterdziestu

²⁴ J. Mariański, *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej*, dz. cyt., s. 360.

lat nastąpiła duża zmiana i liberalizacja poglądów w tej kwestii. W badaniach Franciszka Adamskiego narzeczeni w prawie dwóch trzecich uznali, że aborcja nigdy nie powinna mieć miejsca (60,5%), a jedna trzecia uważała, że czasem jest usprawiedliwiona (36,1%)²⁵. Jest to odwrotna sytuacja do tej, jaką obserwujemy w Białymstoku. Dziesięć lat później Leon Dyczewski w badaniach nupturientów odnotował pozytywną zmianę zauważając, że jedna trzecia jego respondentów zdecydowanie odrzucała aborcję (66,7%), a prawie co dziesiąty także odrzucał, ale miał co do tego pewne wątpliwości (8,2%). Prawie jedna czwarta dopuszczała ten czyn w wyjątkowych sytuacjach, którymi go usprawiedliwiała (23%), a tylko nieliczni go aprobowali (0,6%)²⁶.

W nowszych badaniach, przeprowadzonych na przełomie 2004 i 2005 roku Dyczewski badając młodzież w wieku od 18 do 26 lat zamieszkującą tereny województwa lubelskiego i mazowieckiego, uzyskał podobny wskaźnik odpowiedzi jak w badaniach białostoczan: jestem zasadniczo przeciwny aborcji (31,4%; różnica 4,0%). Nieco niższy był także wskaźnik odpowiedzi umiarkowanych dopuszczających aborcję w wyjątkowych sytuacjach (53,1%; różnica – 3,9%), więcej natomiast osób opowiedziało się całkowicie za aborcją (6,7%; różnica – 5,1%)²⁷. Podobnie Tomasz Biernat i Paweł Sobierajski w 2007 roku w badaniach młodzieży szkół ponadgimnazjalnych i wyższych pięciu województw uzyskali nieco niższy wskaźnik odpowiedzi jestem zasadniczo przeciwny aborcji (26,5% – różnica 8,9%). Odpowiedzi umiarkowane były na tym samym poziomie co w badaniach białostoczan. Wyższy był zaś wskaźnik odpowiedzi osób, które opowiedziały się całkowicie za aborcją (6,5%; różnica – 4,8%)²⁸.

Stopień zaangażowania religijnego wpływa w sposób istotny na opinie nupturientów w sprawie aborcji i wykazuje słabą siłę związku między zmiennymi – ($\chi^2 = 34,312$; $df = 8$; $p = 0,000$; $C = 0,273$). Najbardziej, co zupełnie nie dziwi, zdecydowanie przeciw aborcji opowiadają się osoby głęboko wierzące. Prawie co drugi ankietowany wypowiada się w ten sposób (60,0%), co trzecia osoba wierząca prezentowała ten pogląd (36,2%) i co piąta niezdecydowana, obojętna i niewierząca (19,0%). Całkowicie za aborcją opowiedziało się siedem osób. Jedna

²⁵ F. Adamski, *Młodzi przed ślubem*, s. 216.

²⁶ L. Dyczewski, *Stosunek narzeczonych do norm broniących małżeństwa i poczętego życia*, „Chrześcijanin w Świecie” 1988, nr 12, s. 48-71.

²⁷ Tenże, *Wyobrażenia młodzieży o małżeństwie i rodzinie*, Lublin 2009, s. 138.

²⁸ T. Biernat, P. Sobierajski, *Młodzież wobec małżeństwa i rodziny. Raport z badań*, Toruń 2007, s. 105.

z nich deklarowała się jako głęboko wierząca i jedna jako wierząca, pozostałe pięć jako niezdecydowane, obojętne i niewierzące.

Gdy analizujemy odpowiedź umiarkowaną: Są sytuacje, w których uważam aborcję za dopuszczalną, to różnice okazały się jeszcze mniejsze niż korelacja zmiennych z odpowiedzią radykalną przeciw aborcji. Zmienna stopień zaangażowania religijnego pokazuje, że wraz ze spadkiem zaangażowania wzrasta wskaźnik odpowiedzi i to w sposób znaczny (głęboko wierzący – 33,3%, wierzący – 57,8%, niezdecydowani, obojętni i niewierzący – 68,4%).

Opinie narzeczonych na temat aborcji pokazują, że nie opowiadają się oni w sposób radykalny za stanowiskiem Kościoła w tej sprawie. Chętniej przyjmują stanowisko umiarkowane, zostawiając sobie pole manewru. Pozytywne jest natomiast, że niewiele jest osób, które opowiadają się wprost za przerywaniem ciąży. Negatywne natomiast, że nawet nie wszystkie osoby głęboko wierzące w tej kwestii wyrażają poglądy radykalne, nie mówiąc już o osobach deklarujących się jako wierzące.

Podsumowanie

Dla osób głęboko wierzących celami życia seksualnego w małżeństwie są miłość i jedność. Im mniejsze jest zaangażowanie religijne, tym mniejszy był wskaźnik odpowiedzi wskazujących te dwa cele. One też nieznacznie rzadziej niż wierzący, a częściej niż niezdecydowani, obojętni i niewierzący wskazywali, że celem życia seksualnego w małżeństwie jest także środek prokreacji, płodności. Widać wyraźnie, że osoby te lepiej rozumieją naukę Kościoła. Potwierdzeniem jest ich podejście do antykoncepcji, gdzie ze stanowiskiem Kościoła zgadza się prawie co trzeci badany (31,1%) i do aborcji, gdzie ze stanowiskiem Kościoła zgadza się prawie co drugi (60,%). Nie jest to może idealny wynik, ale gdy spojrzymy chociażby na osoby wierzące, spośród których w sprawie antykoncepcji zgadza się niespełna co dziesiąta osoba (7,6%), a w sprawie aborcji co trzecia (36,2%), to widać, że są one zdecydowanie bliższe nauczaniu Kościoła, nie mówiąc już o osobach niezdecydowanych, obojętnych i niewierzących. Potwierdza to także ich podejście do przerywania ciąży w sytuacjach wyjątkowych, kiedy dopuszczają je rzadziej niż pozostali i do antykoncepcji, na którą zgadzają się tylko dlatego, że nie widzą innego wyjścia częściej niż pozostali.

Przeprowadzona analiza empiryczna opinii narzeczonych w sprawie regulacji poczęć i przerywania ciąży świadczyć może, jak zauważa

Janusz Mariański, o powolnym procesie sekularyzowania się świadomości moralnej młodzieży polskiej. Widoczne jest bowiem na tle przeprowadzonej analizy „przejście od moralności obiektywnej do subiektywnej, od moralności nakazów i zakazów do moralności indywidualnych opcji, od moralności rygorystycznej do moralności wolnej od nadmiernych rygorów”²⁹. Te zmiany, jak zauważa w innym miejscu ten autor, dotyczą przede wszystkim sfery moralności małżeńsko-rodzinnej, szczególnie zaś moralności seksualnej. „Kościelna moralność seksualna jest nie tylko ignorowana, ale i teoretycznie kwestionowana”³⁰.

Słowa kluczowe: małżeństwo, narzeczeni, życie seksualne, antykoncepcja, aborcja.

²⁹ J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich*, Lublin 2003, s. 349.

³⁰ Tenże, *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej*, dz. cyt., s. 369.

ks. Bogusław Kieźel

Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku

Interreligious Dialogue of the Catholic Church With the Candomblé Communities in Brazil

DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO ZE WSPÓLNOTAMI CANDOMBLÉ W BRAZYLII

Deklaracja Soboru Watykańskiego Drugiego, *Nostra aetate*, poświęcona w całości zagadnieniu relacji Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich, ukazała nową postawę Kościoła wobec innych religii i określona została pojęciem „dialog”. Kościół katolicki – we współczesnym, wielokulturowym społeczeństwie Brazylii – prowadzi dialog międzyreligijny z wieloma wspólnotami religijnymi, a wśród nich ze wspólnotami Candomblé, które swoje korzenie mają w wierzeniach pochodzenia afrykańskiego. W niniejszym artykule ukazano, w zarysie, zagadnienie dialogu międzyreligijnego Kościoła katolickiego ze wspólnotami religijnymi Candomblé w Brazylii. W pierwszej części wskazano na podstawy dialogu w nauczaniu Kościoła katolickiego oraz jego realizację w dokumentach Konferencji Episkopatu Brazylii. Następnie zarysowano problematykę dialogu międzyreligijnego w ujęciu teologii afroamerykańskiej oraz próby prowadzenia dialogu w obrębie wspólnot Candomblé. W ostatniej części opracowania wskazano na rolę mitologii w wierzeniach Jorubów z Nigerii jako wyzwanie w procesie prowadzenia dialogu religijnego Kościoła ze wspólnotami Candomblé w Brazylii.

Słowa kluczowe: Kościół katolicki, Candomblé, dialog międzyreligijny, religie afrobrazylijskie, mitologia, orisze, wierzenia Jorubów.

The declaration *Nostra Aetate* of the Second Vatican Council is dedicated to the relation of the Catholic Church to non – Christian religions. It is worth to take notice that the Council’s teaching on the mystery of the Church as “the universal sacrament of salvation” (LG 48) has shown a new attitude of the Church toward non – Christian religions, which has taken the name of dialogue¹. Raimon Panikkar mentions the very important suggestions of dialogue: “A religious dialogue must first of all be an authentic dialogue, without superiority, preconceptions, hidden motives or convictions on either side (...). Dialogue listens and observes, but it also speaks, corrects and is corrected; it aims at mutual understanding (...). Dialogue must proceed from the depths of my religious attitude to these same depths in my partner. In other words: I understand her – or try to – both from and within my faith, not by putting it aside”².

In this paper we want to focus on the possibility and necessity of interreligious dialogue between the Catholic Church and the Candomblé communities in Brazil. In the beginning we show the Catholic Church’s teaching on interreligious dialogue and the achievement of interreligious dialogue in the documents of the National Conference of Bishops of Brazil. Next we try to present an overview of interreligious dialogue in the Afro-American theology and attempts of dialogue conducted by the Candomblé communities. At the end we show an example of Yoruba mythology studies as a challenge for the interreligious dialogue between the Catholic Church and the Candomblé communities in Brazil.

Interreligious Dialogue and its Purposes in the Teaching of the Catholic Church

A term „dialogue” contains in itself a broad meaning and refers to the whole of human life and attitudes, to the various social and religious groups “in their appropriate relationship towards the other and different”³. Interreligious dialogue, in the teaching of the Catholic

¹ Secretariat for Non-Christians, *The Attitude of the Church toward Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission*, n. 2-3, www.cimer.org.au/documents/DialogueandMission1984.pdf, [10.01.2014], (*The Attitude of the Church*).

² R. Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, New York (NY) – Mahwah (NJ) 1999, p. 82.

³ M. Rusecki, *Chrystologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego*, [in:] H. Zimoń (ed.), *Dialog międzyreligijny*, Lublin 2004, p. 33-35; Cf. M. Rusecki, *Traktat o religii*, Warszawa 2007, p. 510-512.

Church, is understood as an attitude and relationship of the Church towards the non-Christian religions. Dialogue – according to the document of the Secretariat for Non-Christians *The Attitude of the Church toward Followers of Other Religions* – means “not only discussion, but also includes all positive and constructive interreligious relations with individuals and communities of other faiths which are directed at mutual understanding and enrichment”⁴. Interreligious dialogue plays an essential role in the evangelizing mission of the Church, because “mission deprived of this fundamental attitude of the dialogue does not correspond with the Christian mind”⁵. This dialogue is a fundamental part of the mission of the Church, which is called to collaborate in God’s plan with her methods of presence, respect and love towards all persons⁶. The document of the Secretariat for Non-Christians recalls, that “the mission of the Church is carried out by means of that activity through which, in obedience to Christ’s command and moved by the grace and love of the Holy Spirit, the Church makes itself fully present to all persons and peoples”⁷. Among the chief elements of the Church’s mission there is a dialogue, “in which Christians meet the followers of other religious traditions in order to walk together toward truth and to work together in projects of common concerns. Finally, there is announcement and catechesis in which the Good News is proclaimed and its consequences for life and culture are analyzed. The totality of Christian mission embraces all these elements”⁸.

Teologia dialogu

Principal themes in the interreligious dialogue – according to the teaching of the Catholic Church – are as follows: mutual acknowledgment, the issue of the truth, reciprocal conversion and building of the Kingdom of God. These topics constitute an essential base, on which interreligious dialogue partners find common goals for the realization of this dialogue. A basic goal of the dialogue is to come to better knowledge of other religions. “Christians – according to the document *Dialogue and Proclamation* – must be prepared to learn

⁴ *The Attitude of the Church*, n. 3. Cf. Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Dialogue and Proclamation*, n. 9, (*Dialogue and Proclamation*). http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interrelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html, [10.01.2014].

⁵ H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych* (Polish translation by A. Paciorek), Katowice 1993, p. 77.

⁶ Cf. *Nostra Aetate*, n. 1.

⁷ *The Attitude of the Church*, n. 11. Cf. *Ad Gentes*, n. 5.

⁸ *Ibidem*, n. 13.

and to receive from and through others the positive values of their traditions. Through dialogue they may be moved to give up ingrained prejudices, to revise preconceived ideas, and even sometimes to allow the understanding of their faith to be purified”⁹. Interreligious dialogue at its basis has also another objective: it is to bring about universal brotherhood, which religious communities in dialogue should pursue through the conversion of the heart for spiritual growth. Striving for the truth is the next aim in the interreligious dialogue, highlighted in the Church’s documents. This aspect is essential in the dialogue, but at the same time it is one of the most difficult. Cultural pluralism causes “the truth is replaced by the decision of majority (...), because – as some people claim – the truth as a common, binding and accessible value for a person, cannot exist”¹⁰. Hence – as Joseph Ratzinger indicates – “multitudes of cultures is a prove of their relativity”¹¹.

Interreligious dialogue should be carried out – according to the documents of the Church – in the following form: the dialogue of life, the dialogue of actions, the dialogue of theological exchange and the dialogue of religious experience¹². Interreligious dialogue in its basic dimensions becomes always an intercultural dialogue. Therefore, it can also support all kinds of efforts for the inculturation process of the Gospel and to make the Church be rooted in the various human cultures and nations¹³. To conduct this dialogue is an essential part in the Church’s mission work, since it contributes to better mutual understanding, acknowledgment and enrichment¹⁴. The Church, as a depositor and guardian of the Revelation, is “to discover and acknowledge the signs of Christ’s presence and of the working of the Spirit, as well as to examine more deeply her own identity and to bear witness to the fullness of Revelation (...)”¹⁵.

⁹ *Dialogue and Proclamation*, n. 49.

¹⁰ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata* (Polish translation by R. Zajączkowski), Kielce 2004, p. 59.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cf.: *The Attitude of the Church*, n. 28-35; *Dialogue and Proclamation*, n. 42.

¹³ On this issue see: L. J. Luzbetak, *The Church and Cultures. New Perspectives in Missiological Anthropology*, Maryknoll, New York 1988, chapters: V and VI; A. Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, Maryknoll, New York 1988, p. 241-271.

¹⁴ *Redemptoris Missio*, n. 55.

¹⁵ *Ibidem*, n. 56.

Purposes and Objectives of Interreligious Dialogue in the Documents of the National Conference of Bishops of Brazil

In the documents of the National Conference of Bishops of Brazil, the terms: “religious dialogue” and “interreligious dialogue” are used alternatively. A concept of interreligious dialogue is presented according to the criteria pointed out by the Church’s *Magisterium*¹⁶. The above mentioned documents include in the process of interreligious dialogue two of its essential aspects: 1) the dialogue between religions and 2) the dialogue between cultures¹⁷. The bishops show the good will and openness of the Catholic Church to get involved in the interreligious dialogue with all those, who believe in God, with the members of various religions in Brazil (religions of the indigenous people and Afro-Brazilians) as well as with all the people of good will, while underlining that the dialogue may contribute to the full growth of a person and promote the peace in the Brazilian society as well as in the whole world¹⁸.

Teologia
dialogu

Interreligious dialogue in the Brazilian and Latin-American context is to accomplish an essential task: to guard “the substance of various indigenous cultures trying to uncover in them genuine values, in which the Church finds the presence of *semina verbi*”¹⁹. Within the framework of tasks for interreligious dialogue, the Bishops of Brazil include also protection, better appreciation and promotion of the Afro-Brazilian and Afro-American cultural and religious traditions, while taking into consideration the care for the closer relationship

¹⁶ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, *12º Plano Biennial de Pastoral dos Organismos Nacionais (1993-1994), Programa 5 (Orientações comuns para a dimensão ecumênica, o diálogo inter-religioso e o diálogo com não-crentes)*, <http://www.cnbb.org.br>, [12.01.2014], (CNBB).

¹⁷ CNBB, *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora (1995-1998)*, n. 207, <http://www.cnbb.org.br>, [12.01.2014]. Cf. CNBB, *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral (1983-1986)*, n. 6, <http://www.cnbb.org.br>, [12.01.2014]. The bishops recall that, it is essential for evangelization “not to carry it out in a decorative way (...), but to go deep to the very roots of the human culture and cultures in general”. This attitude is confirmed by John Paul II: “Una fede che non si è fatta cultura è una fede che non è stata pienamente recepita, non è stata interamente pensata, non è stata fedelmente vissuta”, [in:] Commissione Teologica Internazionale, *Il cristianesimo e le religioni (1997), Documenti 1969-2004*, (Prefazione: card. W. J. Levada), Bologna 2010 (seconda edizione), n. 26, p. 554.

¹⁸ CNBB, *Evangelização e missão profética da Igreja (2005)*, n. 2.3.1, São Paulo 2005, p. 62-63.

¹⁹ CNBB, *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora (1995-1998)*, op. cit., n. 212.

of the Catholic Church with the followers of Afro-Brazilian religions. This dimension of the interreligious dialogue becomes a part of the inculturation process of the faith, “that cannot be separated from the encounter with other religions”²⁰.

The Catholic Bishops of Brazil, having in mind the preferential option for the poor, point out some important directions in the exercising of interreligious dialogue²¹. The basic task in this work is to stand up for the dignity of a person, in particular in the Brazilian context especially, for the poor and socially marginalized. The documents of the Bishops of Brazil point out some areas, where interreligious and ecumenical dialogue needs to be conducted. First of all – according to the documents of the Episcopate Conference of Brazil – it should reach communities of the followers of Judaism and Islam. Other groups, the Church in Brazil considers as important in this dialogue, are Christian communities (in particular Pentecostals), Afro-Brazilian religious communities²² as well as individual leaders of Umbanda cult centers, Candomblé and spiritistic groups. Special attention in this endeavour should be paid to the different variations of spiritism and religious groups named as “sects”²³. Another challenge for interreligious dialogue – according to the documents of the Episcopate of Brazil – is a constantly growing group of non-believers and those “without any religion”²⁴. The dialogue with this groups of the society – as the bishops

²⁰ Commissione Teologica Internazionale, op. cit., n. 26, p. 554.

²¹ CNBB, *12º Plano Bienal de Pastoral dos Organismos Nacionais (1993-1994)*, op. cit., Programa 5. (*Orientações comuns para a dimensão ecumênica, o diálogo inter-religioso e o diálogo com não-crentes*).

²² CNBB, *5. Plano Bienal dos Organismos Nacionais (1979-1980)*, Programa 5, n. 4.2, <http://www.cnbb.org.br>, [12.01.2014].

²³ CNBB, *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral (1979-1982)*, n. 83; n. 95, <http://www.cnbb.org.br>, [12.01.2014].

²⁴ CNBB, *12º Plano Bienal de Pastoral dos Organismos Nacionais (1993-1994)*, op. cit., Programa 5. Brazilian bishops describe this situation in the following way: “Without any doubt, there are persons in Brazil, who practice certain forms of atheism (practical and theoretical atheism, agnosticism, religious indifferentism etc.), however above all it is visible in the spirit of the organized view of the world or in the proposal of ideologies and other specific trends in the cultural life of the country. On the other hand, there exists a virtually spontaneous rejection of any kind of declared form of formal atheism, what effects that a declared atheist finds it difficult to be socially and legally recognized”. Original text: “Sem dúvida, existem no Brasil muitas pessoas que aderem a uma ou outra forma de ateísmo (ateísmo teórico e prático, agnosticismo, indiferentismo diante da questão religiosa etc.), mas é antes uma atitude de espírito do que um princípio organizativo de uma visão do mundo, ou postulado ideológico que regem as manifestações de determinadas correntes na vida cultural do país. Por outro

notice – does not come easily. They also are of essential challenge for the evangelization in Brazil.

In order to improve a successful conducting of the interreligious dialogue, the National Conference of the Bishops of Brazil conducts professional trainings for the persons involved in this work, namely for priests, seminarians as well as religious and lay people engaged in the ecumenical and interreligious movement²⁵. The Episcopate Conference of Brazil, through the Committee for the Catholic – Jewish Dialogue, organizes meetings with the Jewish communities in Brazil as well as with the representatives of Islam. The Catholic Church in Brazil through its special body: Mission Council for the Indigenous People (CIMI – *Conselho Indígena Missionário*), carries out interreligious dialogue with the representatives of the indigenous religions, and within a framework of the Committee for the Missions, maintains contacts with the representatives of the Afro-Brazilian religions.

Teologia
dialogu

Interreligious Dialogue in the Candomblé Communities

Let's start with presenting, in outline, the situation that arisen in context during the II World Conference taking place in Salvador (Brazil, capital of the State of Bahia, July 17-23, 1983) on the subject "Tradition and Culture of Orishas". The result of this conference is a document (so-called *manifest*) signed by leaders of the Candomblé communities, in which above else presented was decision that breaks away from syncretism and – at the same time – it was observed that Candomblé is considered a true religion, independent of Catholicism. It was also denied sect dimension and primitive animism²⁶.

Mother Stella do Opô Afonjá, yalorisha from Salvador, pointed out an independence of two cults:

Catholic saints and African orishas as well as the fact that orishas cult has its roots in African religions brought to Brazil by the African slaves, and independently of the Catholicism, it existed as a religion: images and sculptures of the Catholic saints have their value. We are not planning to break away from the faith – ie. – in Saint Barbara. She is, no doubt, a lofty spirit. However, we know that *Iansã* is a different energy and is not Saint Barbara (...); it has nothing in common, for example, to offer

lado, há uma rejeição quase espontânea no povo por toda declaração formal de ateísmo, o que faz com que o ateu declarado e confesso tenha dificuldade de fazer-se socialmente reconhecido e legitimado”.

²⁵ CNBB, *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral (1979-1982)*, op. cit., n. 83 e.

²⁶ C. Caroso, J. Bacelar (ed.), *Faces da Tradição Afro-Brasileira*, Rio de Janeiro/Salvador (BA) 1999, p. 72.

at the feet of Saint Barbara a sacred food dedicated to *Iansã*. That has no sense. This food is dedicated to *Iansã*, that is absolutely a different energy (dimension of worship) from the cult of Saint Barbara. This break away from Catholicism is not supposed to be seen as a schism, therefore, with the need of abandoning a Catholic faith. The Candomblé – as the religion of orishas – is not incompatible with the Catholic religion”²⁷.

Mother Stella do Opô Afonjá also stated at this conference: “It depends on everyone’s consciousness if the person knows who is *Ogum*, and that doesn’t mean that to believe in Saint Anthony, because – as I said – these are different energies”²⁸. The leaders of the Candomblé communities, participating in this conference, asked that the orishas cult be respected. The perspective of a great importance of dialogue in the life of the Candomblé communities with the Catholic Church remind the words of Mother Stella do Opô Afonjá: “The Candomblé has to be respected not as a folklore but as a religion”²⁹.

The request of members of Afro-Brazilian religions to distance their cults from Catholic religious practices caused heated discussion on the religious syncretism. Archbishop of Salvador, cardinal Avelar Brandão Vilela, in his pastoral letter (July 31, 1983) said: ‘With absolute peace and understanding I accepted decision of leaders of the Candomblé as to rejection of religious syncretism, demonstration of autonomy and internal logic deserving of the mature socially organism, conscious of its status (...). If Candomblé regards itself as a true religion, without any reference to popular Catholicism and touristic or folkloristic dimensions, this problem should be considered closed’³⁰. The Archbishop of Salvador drew attention to the necessity of revision of the liturgical rites in Candomblé, especially so-called *lavagem do Senhor Bomfim* (taking place in January).

Dialogue in the Afro-American Theology³¹

A basic form of ecumenism is “popular ecumenism”. This form of ecumenism was born in the Ecclesiastical Basic Communities

²⁷ Ibidem, p. 73.

²⁸ Ibidem.

²⁹ J. G. Consorte, *Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo*, [in:] C. Caroso, J. Bacelar (ed.), op. cit., p. 74.

³⁰ C. Caroso, J. Bacelar, op. cit., p. 77.

³¹ On interreligious dialogue in Brazilian context see: R. Drubi, *O diálogo inter-religioso*, [in:] N. de Sousa (ed.), *Temas de teologia latino-americana*, São Paulo 2007, p. 211-229.

(*Comunidades Eclesiais de Base – CEBs*)³². The main purpose was to serve all community and concern for better future of the poor. The biblical reflections helped all members of those communities to live and share the faith in the same God. Another concept of ecumenism is “macro – ecumenism” which was born during the Conference of Assembly of the People of God (*Assembleia do Povo de Deus*) in Quito (1992)³³. The final document of this Conference defined the macro – ecumenism “as a true ecumenism and has the same dimension as the People of God. No one religion can take this exclusively for itself because we are all the People of God”³⁴.

Teologia
dialogu

Ecumenical Association of the Third World Theologians (EATWOT's) organized in Duque de Caxias (state of Rio de Janeiro) 1st Consultation on Negro Culture and Theology in Latin America. Conference took place July 8-12, 1985 and had a motto: ‘Negro Identity and Religion’. Conference brought together participants from eight countries. In exceptional way the Conference pointed out a problem of religious syncretism³⁵. It says among other things: “We propose that the term ‘syncretism’ either be set aside in its traditional use or be redefined in relation to the African religions in Latin America and Caribbean [for] most the time it is a superficial concept besides being used by the extraneous observer to refuse any kind of autonomy to African religions in the Americas and in this way to avert any sort of ecumenical projects with Christianity”³⁶. The final document, according to Ecumenical Association of the Third World Theologians, reaffirmed the necessity of “a new ecumenical approach which recognizes in all religions the

³² H. Frisotti, *Passos no dialogo: Igreja catolica e religiões afro-brasileiras*, São Paulo 1996, p. 55-56.

³³ E. Valle, *Macroecumenismo e diálogo inter-religioso como perspectiva de renovação católica*, www.pucsp.br/rever/rv2_2003/p_valle.pdf, [10.01.2014].

³⁴ *Manifesto do Primeiro Encontro da Assembleia do Povo de Deus*, Quito, September 18, 1992, [in:] H. Frisotti, op. cit., p. 56-57.

³⁵ *I Consulta sobre Cultura Negra e Teologia na América Latina, Duque de Caxias*, R. J., July 8–12, 1985, [in:] ASETT, *Identidade negra e religião: consulta sobre cultura negra e teologia na América Latina*, Rio de Janeiro – São Bernardo 1986, p. 36.

³⁶ ASETT, *Identidade negra e religião: Consulta sobre Cultura Negra e Teologia na América Latina*, Rio de Janeiro 1986, p. 47. Cf. A. M. L. Soares, *Catholic Theology Dilemmas in the Face of Afro-Brazilian Religious Syncretism*, “Journal of Theology & Culture” 5/2 (2006), p. 10, <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologiaen/wp-content/uploads/2009/08/CatholicTheologyDilemmas.pdf> [15.01.2014].

dimension of evolution and complementation throughout history”³⁷. During the 2nd Ecumenical Consultation on the Afro-American and Caribbean Theology and Cultures the participants discussed the subject `Ecumenism in the Negro Communities of Faith`³⁸. Antônio A. da Silva who writes that it is necessary to overcome the difficulties and to search for Afro-religious dialogue³⁹. Afonso M. L. Soares and Antonio A. da Silva show the main subjects for this dialogue: ecumenism, macro – ecumenism (integral ecumenism) and also mention the enculturation (...) as “a practice in which priority is given to people with its cultures that certainly do not subjugate the Gospel but integrate its message in life itself”⁴⁰.

It is worth to take notice of importance of interreligious dialogue in the life of father François de l’Espinay and bishop José Maria Pires (*Dom Zumbi*). Father François de l’Espinay (died December 18, 1985) was a delegate of the Commission of French Episcopate in Latin America (CEFAL). He lived in Brazil in the city of Salvador since 1974. He joined one of centers (*terreiros*) of Candomblé and later was chosen to the Council of Shangó. I would like to make a note of the aspect of experience of faith in l’Espinay’s life⁴¹. In his faith, the meeting with Unknown was very important. The life in the Candomblé community confirmed his beliefs that faith has to be shared with other people⁴². The faith in God experienced in the community seems to be an interesting and important aspect of the dialog: Church – Candomblé. Let’s remember what l’Espinay said about dialogue: “Dialogue is possible only when you say: Come with me and we will walk together (...). To respect Candomblé is to accept from the Negro people all religious heritage, which better helps us to get to know who is God, Jesus Christ and Church”⁴³. Bishop José Maria Pires is one of the Brazilian negro bishops who revealed the importance of the heritage in Christian faith as well as in the faith of Afro-Brazilian religions. Bishop J. M. Pires

³⁷ Ibidem.

³⁸ ATABAQUE – ASETT, *Teologia afro-americana: II consulta ecumênica de teologia e culturas afro-americanas e caribenha*, São Paulo 1997, p. 157–168.

³⁹ A. A. da Silva, *Elementos e pressupostos da reflexão a partir das comunidades negras – Brasil*, [in:] ATABAQUE – ASETT, *Teologia afro-americana*, op. cit., p. 49–72.

⁴⁰ A. A. da Silva, op. cit., p. 71. Cf. A. M. L. Soares, op. cit., p. 11.

⁴¹ F. L’Espinay, *A religião dos Orixás, outra palavra do Deus único?*, “Revista Eclesiástica Brasileira” 47/187(1987), p. 639–650.

⁴² H. Frisotti, op. cit., p. 65.

⁴³ Ibidem.

emphasized important aspects in the dialogue between Christianity and Candomblé: cult of the Ancestors and cult of the Saints. In 1992 he said: “*Preto Velhos* (...), the symbol of our immortality, remind us that our ancestors are alive, present and they protect us”⁴⁴. Bishop José Maria Pires, as well as Father François de l’Espinay, show us interesting and important aspects of the dialogue between the Church and the Candomblé communities and also invite us to continue that dialogue in spite of many difficulties.

Teologia
dialogu

Yoruba Mythology Studies as an Objective and Challenge for the Dialogue to Succeed

Yoruba religions, in Africa as well as in Latin America, are rich in myths⁴⁵. Myths are the sacral histories which explain the beginnings and origin of “things and human beings”⁴⁶, or – as Mircea Eliade defines – “Myth is a history about that what happened *in illo tempore*, and an account what was done by Gods and Heroes at the beginning of times (...). Myth foretells a revelation of new cosmic ‘situation’ or event that took place at the Beginning of Times”⁴⁷. In the modern World „we have substituted different modes of interpretation for the stories, viewing them largely as keys to self – improvement and spiritual growth (...). It might be more accurate to call these stories ‘traditions of origins’, leaving out the word ‘myth’, for that phrase captures the defining criteria: the stories describe cultural origins for the peoples involved, and they are ‘traditional’ – meaning that they have been handed down from one generation to another, although always with changes and adaptations to keep them relevant to their contemporary audiences”⁴⁸.

⁴⁴ Ibidem, p. 66.

⁴⁵ On Yoruba mythology see: J. Beniste, *Mitos Yorubás. O Outro Lado do Conhecimento*, Rio de Janeiro 2006; R. Prandi, *Mitologia dos Orixás*, São Paulo 2001; S. Belcher (ed.), *African Myths of Origin*, London 2005, p. 97-99.

⁴⁶ S. Belcher, op. cit., p. xiii.

⁴⁷ M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, (Polish translation by R. Reszke), Warszawa 1999, p. 78. Cf.: M. Eliade, *Aspekty mitu* (Polish translation by P. Mrówczyński), Warszawa 1998, p. 11-12; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiaścią stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Lublin 2008, p. 13-14; H. Blumenger, *Praca nad mitem* (Polish translation by K. Najdek, M. Herer, Z. Zwoliński), Warszawa 2009, p. 3-56.

⁴⁸ S. Belcher, op. cit., p. xiv.

In Nigeria they are called *odu*⁴⁹, in Cuba myths are named *appataki*⁵⁰. The word “Ifá” in Yoruba language means: scratch, paw, wipe. In religious meaning, that interests us, it pertains to writing signs *odù*⁵¹ on ashes, scattered on a sacral tray that serves for foretelling a prophecy *Ifá*⁵². *Ifá* – according to Yorubas – is a holy city in which took place the birth of humanity⁵³. In general understanding “Ifá” means: 1) in Yoruba beliefs from Nigeria: deity of omen, wisdom and prediction (*Òrúnmìlà*)⁵⁴, as well as whole system of divination. *Ifá*, in these beliefs, is defined as “a witness of human fate”, that accompanies deity *Olórun* in the process of establishing of fate and future of a human being, 2) the name of foretelling system (oracle) in Yoruba beliefs, in which *babaláwo* (priest of *Ifá-Òrúnmìlà*)⁵⁵ realizes the practices of foretelling with the help of following means: a) *òpèlè*⁵⁶ – special, little chain made of metal or woven from cotton, b) *ìbò*⁵⁷ – special instrument used by *babaláwo* in foretelling system, c) *ikin* – shells of palm nuts called *òpè ifá*, d) *búzios* (in Yoruba: *ówó eyo*) – see shells performing a sacral function in the *Ifá* system, also called *kauris*⁵⁸. *Ifá*, according to Yoruba mythology, returning to heaven left on earth *ikin* as the most important source of communication between the people and *Ifá*⁵⁹.

The divination practices are based on so-called *Ifá* divination system, also called “literary *Ifá* corps” or “*odù* corps (*Ifá nlánlá*)”⁶⁰. This system provides the main element of integration in Yoruba community

⁴⁹ S. Sálámì [King], R. I. Ribeiro, *Exu e a ordem do universo*, São Paulo 2011, p. 448.

⁵⁰ O. O. Espín, *A fé do povo*, São Paulo 2000, p. 269.

⁵¹ S. Sálámì [King], *Matriz iorubá de práticas divinatórias nos países da diáspora africana*, [in:] E. Pinto (ed.), *Religiões, Tolerância e Igualdade no Espaço da Diversidade (exclusão e inclusão social, étnica e de gênero)*, vol. 1, São Paulo 2004, p. 42.

⁵² J. Beniste, *Òrun, Àiyé: o encontro de dois mundos*, Rio de Janeiro 2000, p. 99.

⁵³ S. Piłaszewicz, *Religie i mitologia Czarnej Afryki. Przegląd encyklopedyczny*, Warszawa 2002, p. 110.

⁵⁴ S. Sálámì [King], R. I. Ribeiro, op. cit., p. 464.

⁵⁵ Ibidem, p. 419; S. Piłaszewicz, op. cit., p. 57.

⁵⁶ Ibidem, p. 463.

⁵⁷ Ibidem, p. 433.

⁵⁸ S. Piłaszewicz, op. cit., p. 110. Cf.: S. Sálámì [King], op. cit., p. 39; J. Beniste, *Jogo de búzios. Um Encontro com o Desconhecido* (5. ed.), Rio de Janeiro 1999, p. 98–99.

⁵⁹ R. I. Ribeiro, *Alma africana no Brasil. Os Iorubas*, São Paulo 1996, p. 263.

⁶⁰ S. Sálámì [King], R. I. Ribeiro, op. cit., p. 228.

and establishes the rules for integrating certain individuals in social and religious life. The literary corps creates also a vision of the system that regulates an organization of whole existing reality and its interpretation. Because of that *Ifá-Òrúnmìlà* (deity of wisdom) occupies an exceptional and privileged place in the pantheon of deities.

The *Ifá* divination system consists of 256 so-called *odù*, grouped in 16 bigger *odù* (*oju odù*) and 240 smaller *odù* (*omo odù* or *àmúlù odù*), which create in combination (16x16x16) 4096 poems (*ìtàn*)⁶¹. The smaller *odù* is divided into 12 sections, so-called *apola*, which – in the process of *Ifá* rituals – are changing respectively their number⁶². The term “*odù*” also defines the position (order) of shells in the ritual *jogo de buzios*. *Odù*, grouped in chapters called *Ésè*, are made of stories, legends, mythological narratives⁶³. *Odù* perform the function of documentation and passing on historical events. They preserve the collection of norms and behaviors appropriate to given community and spread them in this community. *Babaláwo* (in Brazil: *babalorisha* or *yalorisha*), in the process of initiation to community – via *Ifá* system – first of all tries to find *odù* of birth of given adept (*iyàwó*)⁶⁴, who will honor in his life a given orisha. The orisha of birth directs a believer to different dimensions of his life, helping also in preserving the moral norms (*ìwà*)⁶⁵. If *odù* plays a main role in divination system, then *Ésè* are responsible in it for the poetic forms directing to the system of learning, history, geography, religion, music, philosophy and are the main collection of moral norms presented in metaphorical way.

The *Ifá* divination system, according to Yoruba mythology, contains following pantheon of deities: *Eji Ogbe / Oyeku Meji / Iwori Meji / Odi Meji / Irosun Meji / Owonrin Meji / Obara Meji / Okanran Meji / Ogunda Meji / Osa Meji / Ika Meji / Otuurupon Meji Otuua Meji / Irete Meji / Ose*

⁶¹ Ibidem.

⁶² S. Sàlámì [King], op. cit., p. 38.

⁶³ S. Sàlámì [King], R. I. Ribeiro, op.cit., p. 228. Cf. J. Beniste, *Òrun, Àiyé*, op. cit., p. 111.

⁶⁴ S. Sàlámì [King], R. I. Ribeiro, op.cit., p. 443; N. Lopes, *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*, São Paulo 2004, p. 333.

⁶⁵ O. Gudolle Cacciatore, *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros* (3. edição revista), Rio de Janeiro 1977, p. 116-117; S. Sàlámì [King], R. I. Ribeiro, op. cit, p. 441: „*Ìwà* – é um conceito iorubá que reúne o que denominamos caráter e personalidade. Inclui atitudes, posturas, condutas, comportamentos, formas de proceder, formas de reagir ao que se apresenta, na medida em que atitudes e comportamentos revelam a dinâmica estabelecida entre a personalidade e o caráter”, Ibidem, p. 172.

*Meji /Ofun Meji*⁶⁶. It is worth to take notice that existing hierarchy of respective deities can undergo changes based on the needs in given ritual of *Ifá*. The basic means in the *Ifá* divination system are: *opele*, *ikin*, *ibo* and *búzios* (respectively: little chain, palm nuts, question and sea shell)⁶⁷.

In Brazil widely used system of divination is called *jogo de búzios* (throwing sea shells)⁶⁸. Babalorisha or yalorisha, performing throws of sea shells, observes open surfaces of individual shells (*búzios*). For each number of shells (1 to 16) – in ascending order – responds given *odù*. In Brazil divination system occurs in slightly changed form as the number of used sacred shells (*búzios*)⁶⁹. Even though the norm in the divination system is to use 16 shells, yet used are 7, 12, 3, or 21 shells, which are stored in the sacred vessel called *kòlòbò*⁷⁰. This vessel has its own place in so called *assentamento* of orishas, that is the sacred place used to keep the *àse* of orishas with exception of orisha Èsú, who always has a separate *assentamento* (sacred place).

The sacred divination of *Ifá* in Brazil, regardless of the number of shells applied, is called *Dilogun* or *Erindilogun*, which in Yoruba language means: number 16⁷¹. The main orisha, in *Dilogun* divination ritual, is orisha *Ifá*. The orisha – mediating, obtaining the answer is orisha Èsú. The rituals in *jogo de búzios* in Brazil don't have specific rules as to the place. Roger Bastide and Pierre Verger confirm that ritual cannot be performed in the place of *babaláwo*, however in Candomblé centers (*terreiros*) most often it is done in suitable place, sometimes in priest's bedroom⁷². The orishas, in *jogo de búzios*, transmit an information from the oracle *odú*. Through a given arrangement of the shells is read a characteristic of respective orisha⁷³. This system also plays a fundamental role in the process of initiation of respective

⁶⁶ S. Sálámì [King], op. cit., p. 37.

⁶⁷ O. Gudolle Cacciatore, op. cit., p. 70; p. 194; N. Lopes, op. cit., p. 334; p. 337.

⁶⁸ On *Jogo de búzios* divination system in Brazil see: R. Bastide, P. Verger, *Contribuição ao Estudo da Adivinhação no Salvador (Bahia)*, "Revista do Museu Paulista" 8 (1953), p. 357-380; J. Braga, *O jogo de búzios. Um estudo da adivinhação no Candomblé*, São Paulo 1988; R. Ribeiro, *Cultos afro-brasileiros do Recife. Um estudo de ajustamento social*, Recife 1978, p. 87-102.

⁶⁹ J. Braga, *O jogo de búzios. Um estudo da adivinhação no Candomblé*, São Paulo 1988, p. 85-86.

⁷⁰ Ibidem, p. 86 ; O. Gudolle Cacciatore, op. cit., p. 158.

⁷¹ O. Gudolle Cacciatore, op. cit., p. 104.

⁷² R. Bastide, P. Verger, op. cit., p. 368.

⁷³ J. Braga, op. cit., p. 98-107. Cf. R. Ribeiro, op. cit., p. 87-102.

iyàwó to religious community, who in *jogo de búzios* is assigned to the respective orisha which leads the adept in his daily life.

An important element in *jogo de búzios* system is also making a sacrifice (*ebo*)⁷⁴. The person consulted in ritual *jogo de búzios* – in compliance with the priest's recommendation – has to make so many offerings (*ebo*), as many problems were consulted in given *jogo de búzios*. It is worth to take notice that in historical process of forming Afro-Brazilian religions, it did not form the status of *babaláwo* in a priest's hierarchy, but only the status of *babalorisha* and *yalorisha*. That makes – in contrast to the Yoruba religious system – a significant difference in considering preparation for managing the individual cult centers. A time of preparation to perform the function of *babaláwo*, among the Yorubas, is 12 – 16 years⁷⁵.

The excellent example of the myth exegesis has been written by Orlando O. Espín in “Iroko and Ara-Kolé: an exegetical commentary on Yoruba – *Lucumi* myth: Contribution to the dialogue with Afro-Americans religions”⁷⁶. The sacred tale (*appataki*) “Iroko and Ará-Kolé” shows the relations which take place between Heaven and Earth (in Yoruba: Òrun and Àiyé). In this tale arises the question as to the role of evil, sin and forgiveness. This myth indicates an answer, who is God (*Olórun*). In the Yoruba beliefs God is a “Being distant” from the Earth through his holiness and perfection as well as his omnipotence, because he does not have to worry about human beings on the Earth. For the purpose of leading the live of people, *Olórun* sends the orishas to the Earth. Even though he is distant from the Earth, *Olórun* accepts the gifts and sacrifices made for him. The God of Yorubas is the hidden God (*Deus absconditus*). The myth “Iroko and Ará-Kolé” shows that measure of secretiveness of God, his inconceivableness, in which God is hidden from the eyes of Yoruba people. The Yoruba myths show the depth of their religiosity; point out the need of mutual understanding; underline a necessity of God's forgiveness, his wisdom as well as his solidarity and compassion for every human being. The sacred tales, such as “Iroko and Ará-Kolé”, remind the *Old Testament* prophecies of Messiah, however they differ significantly from the Christian doctrine of salvation in Jesus Christ. An example of “Iroko and Ará-Kolé” myth shows understanding of the faith in Yoruba comprehension. The im-

⁷⁴ S. Sàlámì [King], R. I. Ribeiro, op. cit., p. 425.

⁷⁵ Private information from Síkírù Sàlámì [King], Nigerian *babalirisha*, chief of the Traditional Yoruba Religion Center *Oduwuwa* in Mongaguá (São Paulo state, Brazil).

⁷⁶ O. O. Espín, op. cit., p. 277–306.

portance of sacred tales in Yoruba beliefs underlines the necessity of intensified studies on the theology of religions, which may contribute to development of interreligious dialogue between the Catholic Church and the Candomblé communities in Brazil.

Conclusion

Presented above, in outline, the question of interreligious dialogue of the Catholic Church with the Candomblé communities in Brazil represents the important challenge for the both communities. Reciprocal recognition of the religious, cultural and historical values constitutes an essential task that stands before the Catholic Church and the Candomblé communities. It appears that in this work the important role should play the theology of religion in the Latin-American context. We may agree with J. Deotis Roberts' opinion: "Black Americans share the human misery and ancestry with most Third World peoples (...). A great challenge faces black theologians and churches at this time in history. The objective of this discussion has been to provide some perspective on dialogue and ministry toward the fulfillment of this mission (...). One of the important roles we must assume is to make sure that the African/Afro-American cultural and religious experience is included in interreligious dialogue"⁷⁷.

Although "many theological circles have not discovered the riches and magnitude of Yoruba faith and it seems they haven't even come to understand such faith as a `religion` (and more precisely, non-Christian religion)"⁷⁸, we hope that this study will help us to discover in theology something that was obvious for millions of Latin-Americans for more than two centuries. The interreligious dialogue should be a priority for the Catholic Church and the Candomblé communities in Brazil. Overcoming prejudices this dialogue can be accepted as a necessary element of life in the Latin-American continent. In spite of the very difficult and painful history of the Brazilians we hope the dialogue is the best way for the harmony of life and faith for both communities: the Church and the Candomblé and can be a symbol of an open door to the house of the only God.

Key words: Catholic Church, Candomblé, interreligious dialogue, Afro-Brazilian religions, mythology, orishas, Yoruba beliefs.

⁷⁷ J.D. Roberts, *Models for Christian Discipleship amid Religious Pluralism: A Panel Discussion*, [in:] G. Anderson, Th. F. Stronksy, *Christ's Lordship*, Maryknoll (NY) 1981, p. 176.

⁷⁸ O. O. Espín, op. cit., p. 286.

ks. Mariusz Piecyk

Institut Diocésain de Formation Pastorale w Toulon

Urząd duchowny w dialogu Kościoła rzymskokatolickiego z Kościołem ewangelicko-reformowanym

THE OFFICE OF PRIEST IN THE DIALOGUE BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE EVANGELICAL-REFORMED CHURCH

In this article, which deals with the office of ministry in the Roman Catholic Church's dialogue with the Evangelical Reformed Church, the author states that the Church is based in her activities on the mission of Jesus as well as on the power of the Holy Spirit and living the faith of the first apostles she preserves her apostolic nature. The analysis of dialogue documents shows that the common priesthood of the baptized does not mean that there are no special features which, within the Church, are exercised by the representatives of a particular office, entrusted with the ministry of Word and sacrament. It was stressed that the liturgical validity of the act of ordination provides the epiclesis of the Holy Spirit during the laying on of hands on the newly ordained by a group of clergy. The Catholics and Reformed point to difficult issues such as apostolic succession, although their views on its significance remain divergent. It is highlighted that the fundamental structure of the Church and ecclesial authority are collective in nature, which in the Reformed tradition is reflected in the synodal system of church government and in the Roman-Catholic confession is fulfilled in the College of Bishops. The both denominations have also confirmed the existence of the fundamental structure of the office of bishop, priest and deacon, having its origins in apostolic times. The Catholics and Reformed emphasize the need of *episkopé* on the local, regional and global levels

and at the same time they note some differences regarding who, on each of these levels, can be considered as episkopos and what his function is to be. It is also pointed out that according to the doctrine of the Catholic Church, each ordained acts *in persona Christi*, and his office consists of the ministry of the sent who acts on behalf of the Saviour in the service of the Word of God..

Key words: office of priest, common priesthood, apostolic succession, bishop, Catholics, reformed.

Kościół reformowany, presbiteriański i kongregacyjny, tworzą rodzinę Kościołów wywodzących się ze szwajcarskiego nurtu Reformacji XVI wieku U. Zwingliego oraz J. Kalwina. Mimo ważnej roli geneńskiego Reformatora teologia reformowana nigdy nie stanowiła monolitu związanego z jednym ośrodkiem i jedną konfesją, jak choćby to miało miejsce w przypadku luteranizmu. Jednak we wszystkich Kościołach reformowanych są żywe, obecne i konsekwentnie przestrzegane podstawowe reguły Reformacji: *sola gratia*, *sola fide*, *sola Scriptura* oraz *soli Deo gloria*, a także *Ecclesia reformata semper reformanda*. Powyższe zasady warunkują naukę, organizację i życie całej społeczności, aczkolwiek żadna z reformowanych wspólnot nie traktuje swej konfesji jako zamkniętej i raz na zawsze zakończonej. W ujęciu reformowanej teologii Kościół rozumiany jest jako wspólnota wybranych, powołanych i gromadzonych przez Jezusa Chrystusa. Kościół jest obecny wszędzie tam, gdzie wierzący spotykają się z Bogiem przez Słowo i sakramenty. Głową i Panem Kościoła jest Odkupiciel, będący zarazem jedynym pośrednikiem między Bogiem i ludźmi. To przez Niego wierzący otrzymują zbawienie z łaski przez wiarę, przy czym wiara stanowi tu jedynie środek pozwalający przyjąć łaskę usprawiedliwienia. W związku z tym w Kościele reformowanym nie istnieje stan kapłański, nie ma tu miejsca dla kultu oraz uznawane są tylko dwa sakramenty: chrzest i Wieczerza Pańska. Należy nadto zauważyć, że u reformowanych istotą sakramentu jest działanie w nim i przez niego Ducha Świętego; jest on rozumiany jako widzialny i święty znak, który został ustanowiony przez Chrystusa dla potwierdzenia obietnicy zbawienia. Owe eklezjologiczne założenia oraz znacząca elastyczność doktryny i działania spowodowały, że Kościół reformowany przyjmuje otwartą postawę wobec innych wyznań, stając się niemal od samego początku motorem ekumenicznych dążeń¹.

¹ J. Stahl, *Kościół i wspólnoty kościelne tradycji zachodniej. Kościoły reformowane*, [w:] W. Hryniewicz, J. S. Gajek. S. J. Koza (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin 1997, s. 171, 174-176. Por. także: K. Kariski,

Pierwsza faza dialogu reformowanych z katolikami

Decyzja o podjęciu bilateralnego dialogu zapadła w 1968 roku zarówno po stronie Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, jak i Komitetu Wykonawczego Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych. Rok później powołano specjalną Komisję Studiów, która za przedmiot badań przyjęła temat: „Obecność Chrystusa w Kościele i świecie”. Owocem pierwszej fazy rozmów, obejmującej lata 1970-1977, stał się dokument *Obecność Chrystusa w Kościele i świecie*, poruszający następujące kwestie: stosunek Jezusa do Kościoła, autorytet nauczający w Kościele, obecność Chrystusa w świecie, Eucharystię i urząd kościelny².

Wprowadzając w zagadnienie urzędu kościelnego przywołany wyżej dokument stwierdza, że Kościół opiera swe życie i działalność na posłannictwie Jezusa, nakazującym mu wyjście do świata, a także na misji Ducha Świętego, który włącza mężczyzn i kobiety do służby sprawowanej przez Chrystusa. Autorytet Kościoła związany jest nierozdzielnie z jego posługiwaniem w świecie, który stanowi przedmiot stwórczej i pojednawczej miłości Boga. Duchowni, będąc sługami służącego Pana, mają obowiązek posługi na rzecz świata w sposób mądry i cierpliwy w myśl zasady, że gdzie nie ma autentycznie żywego naśladowania Odkupiciela, tam również nie może być mowy o wiarygodnym sprawowaniu eklezjalnego urzędu. Sprawujący posługiwanie w Kościele muszą więc zawierzyć zapewnieniu Chrystusa, iż Jego postanowieniem jest budowanie wspólnoty nawet przy pomocy niedoskonałych sług. Dlatego też katolicy i reformowani podjęli wspólne wysiłki w celu głębszego zrozumienia istoty kościelnego urzędu, motywowanego troską o służbę Kościoła w świecie³.

W ujęciu dialogowego dokumentu katolicko-reformowanego Kościół ma charakter apostołski, co oznacza bycie posłanym i posiadanie szczególnego posłannictwa. W podjętym dialogu pojęcie „posłannictwa” ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia kościelnego urzędu. I tak: jak Ojciec posłał Chrystusa, tak również Kościół zostaje przez

Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich, Warszawa 2003, s. 169-170.

² Por. S. Napiórkowski, *Topografia dialogów międzywyznaniowych*, [w:] W. Hryniewicz, J. S. Gajek. S. J. Koza (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin 1997, s. 529-530; K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 255.

³ *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd 1, 1931-1982, Paderborn 1983 (odtąd: DwÜ I), n. 93, s. 510.

Jezusa posłany. Przy czym misja Kościoła nie posiada jedynie wymiaru chrystologicznego, bowiem apostołstwo Chrystusa i przysposobienie Kościoła do służby są także dziełem Ducha Świętego, którego moc jest nie tylko konieczna dla jego skutecznego funkcjonowania i eklezjalnego urzędu, lecz jest ich organicznym elementem, bez którego ani Kościół, ani urząd duchowny nie mogą istnieć. Można więc powiedzieć, że istniejące „wynaturzenia” w teologicznym ujęciu urzędu stanowią zbyt często rezultat i oznakę niedopracowanej teologii trynitarnej. To właśnie moc Ducha jest tym, czym Pan podtrzymuje swój Kościół w jego apostołskim powołaniu, a co przejawia się w różny sposób w charyzmatkach, czyli szczególnych darach Ducha Świętego (por. 1 Kor 12, 4). Stąd też Kościół zyskuje charyzmatyczny wymiar nawet wtedy, kiedy staje się narzędziem realizacji Bożego planu w świecie⁴.

Kościół posiada przeto apostołskie znamię, ponieważ żyje wiarą pierwszych Apostołów, kontynuując powierzona im przez Zbawiciela misję oraz kiedy trwa w służbie i sposobie życia, czemu oni wcześniej dawali świadectwo. Normatywny wymiar owej apostołskości stanowią objawione pisma kanoniczne. Dlatego w *Nowym Testamencie*, w którym najpełniej dochodzi do głosu ów normatywny wyraz apostołskości, można odnaleźć świadectwo potwierdzające szczególny urząd, który Jezus powierzył Dwunastu, a w ramach tej wspólnoty – Piotrowi⁵.

Dokument dialogowy podkreśla nadto, iż urząd Chrystusa, w tym również Jego urząd kapłański, rozciąga się na wszystkich członków Jego ciała (por. 1 P 2, 5-9), bowiem każdy ochrzczony na swój sposób wnosi nowy akcent do owego ogólnego urzędu posługiwania, posiadając udział w powszechnym kapłaństwie wierzących. Owo powołanie do kapłaństwa wszystkich, którzy poprzez sakrament chrztu stają się

⁴ Tamże, n. 94, s. 510-511. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że Kościół Chrystusowy i urząd duchowny stanowią zarówno rzeczywistość chrystologiczną, jak i pneumatologiczną. Według Yvesa Congara dotychczasowa eklezjologia przesadnie akcentowała aspekt instytucjonalny, stając się niejako „hierarchiologią”. Przedstawiała Kościół jako religijną instytucję, umożliwiającą zbawienie i ustanowioną w oparciu o powołanie Apostołów przez Chrystusa, postawienie Piotra na ich czele i wyposażenie w jurysdykcyjną władzę oraz przez święcenia. Nie ukazywano jednak w wystarczającym stopniu, w przeciwieństwie do teologii Kościoła Wschodniego, działania Ducha Świętego. Tymczasem wszelka zbawcza i uświęcająca aktywność Kościoła, w której ordynowane posługiwanie spełnia tak istotną rolę narzędziową, dokonuje się w mocy Ducha. Trzeba więc podkreślić, iż Chrystus w swoim Kościele jest obecny i działa nade wszystko przez Ducha Świętego. Por. W. Miziołek, *Urząd a charyzmat. Hierarchiczna i charyzmatyczna struktura Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 80(1973)384, s. 82-83.

⁵ DwÜ I, n. 95, s. 511.

uczestnikami Jezusowego ciała, nie oznacza jednak, że nie istnieją specjalne funkcje, które w ramach Kościoła spełniają przedstawiciele szczególnego urzędu⁶.

Powiedzieć bowiem trzeba, iż w ramach ogólnie rozumianej apostołskości istnieje szczególny urząd, któremu powierzono posługę Słowa i sakramentu. Posługiwanie to będąc jednym z charyzmatów, spełnia wyjątkową rolę w odniesieniu do całego ciała⁷. Przy czym ordynacja bądź wyznaczenie do pełnienia owego urzędu odbywa się zawsze przy udziale wspólnoty wierzących, gdyż ordynacyjna procedura przewiduje konsultację ze wszystkimi wiernymi danej gminy, wyznaczenie wiary złożone w jej obecności oraz partycypację w liturgicznym akcie święceń. Podkreślenie wyżej wskazanych elementów pozostaje także ważne i z tego powodu, ponieważ konieczne jest wyzwolenie się z takiego pojmowania ordynacji, które sugerowałoby, jakoby kandydat przeznaczony na urząd duchowny mógł zyskać władzę (*potestas*) i godność od samego Chrystusa bez łączności ze wspólnotą wierzących⁸.

⁶ Tamże, n. 96, s. 511.

⁷ Trzeba jasno powiedzieć, iż zarówno urząd, jak i charyzmat nie są przeciwieństwami, lecz zawsze pozostają na siebie zdane i ukierunkowane, istniejąc razem w jednym Kościele. Władza eklezjalnego autorytetu stanowi rzeczywistość posiadaną i pełnioną niejako przez członka Kościoła, co niemożliwe się staje chcąc ją wykonywać na zewnątrz naprzeciwko wspólnoty. Urząd i charyzmat są więc funkcjami ochrzczonych w Kościele, który sami tworzą. W przypadku osoby pełniącej posługę lub obdarzonej charyzmatem, o kwestii bliskości człowieka do Boga decyduje ostatecznie pełne łaski wezwanie Stwórcy, a po stronie człowieka miara jego poświęcenia w miłości i gotowości służenia drugim. Odnośnie zaś znaczenia urzędu i charyzmatu dla Kościoła oraz jego pośrednictwa w zbawieniu nie można powiedzieć, że działania podmiotu owego urzędu mogłyby posiadać w każdym razie większą moc zbawczą. Zdaniem K. Rahnera, historycznie kreatywne impulsy Ducha kierowane do Jego Kościoła bardzo często nie pochodzą od urzędu eklezjalnego, lecz posłane zostają do tegoż urzędu przez charyzmatyków w imię zasady, że Duch tchnie, kędy chce. Stąd wydaje się oczywistym fakt, że charyzmat nie może być administrowany przez posiadającego urząd, ponieważ nie stanowi on reprezentanta Jezusa w taki sposób, że Duch Święty mógłby działać li tylko w jego duszy i rozwijać swą sprawczość w Kościele. Należy zatem powiedzieć, iż urząd nie jest panem Ducha i Jego charyzmatów, lecz ich służą. Nosicielowi kościelnego autorytetu nie przysługuje zatem kompetencja rozstrzygania, czy w konkretnym przypadku ma do czynienia z charyzmatem i w jakim zakresie ów dar może w Kościele funkcjonować, bowiem zgodnie z nauką *Pisma Świętego* istnieje oddzielny charyzmat rozróżniania duchów, który winien w tym miejscu zadziałać. Charyzmatyk z kolei powinien wiedzieć, że kierowniczy urząd Kościoła stanowi dar Ducha dany Kościołowi i dlatego musi uważać, ażeby wobec urzędu swój charyzmat uwierzytelnić. Por. A. Skowronek, *Z Kościołem w trzeciej tysiąclecie*, Włocławek 1999, s. 57-58.

⁸ DwÜ I, n. 97, s. 511.

Liturgiczna prawomocność aktu ordynacji przewiduje epiklezę Ducha Świętego podczas nakładania rąk na wyświęcanego przez grupę ordynujących duchownych. To przyzywanie Parakleta ma przypomnieć, iż w każdym obiektywnym pojmowaniu urzędu fundamentalną rolę winna pełnić doktryna o Trójcy Świętej. W ten sposób postępując, dowartościowuje się przeszłe i teraźniejsze czyny Jezusa oraz stałe działanie Ducha. Nałożenie rąk stanowi więc skuteczny znak, który wprowadza ochrzczonego w powierzony mu urząd, jednocześnie w nim go utwierdzając. Przy czym tworzenie i autoryzacja owego autorytetu nie leży w gestii wspólnoty, bowiem Tym, który obdarza gminę eklezjalnym posługiwaniem i włącza go w jej życie, jest żywy Chrystus⁹.

Integralną częścią wymiaru suwerennej i łaskawej obecności Chrystusa, w którego przekazywaniu pośredniczy Kościół, jest ciągłość szczególnej służby w dziedzinie Słowa i sakramentu. Odpuszczenie grzechów oraz wzywanie do pokuty stanowi sprawowanie władzy kluczy w życiu *koinonii*, którą Jezus powierzył Apostołom, zapewniając zarazem, że będzie nieustannie obecny aż do skończenia świata. Owa apostołowska ciągłość jest nie tylko związana z pierwotnym nakazem Zbawiciela, lecz również z kontynuowanymi przez Niego przesłaniami i działaniami¹⁰.

W ten sposób dokument dialogowy dochodzi do pojęcia „sukcesji apostołskiej”, któremu na przestrzeni wieków nadawano różne znaczenia. Używając tego słowa w jego najbardziej lapidarnym znaczeniu, które nawiązuje do ciągłości szczególnego urzędu eklezjalnego, zauważyć trzeba, iż zawiera się ono bez wątpienia w ramach apostołskości, będącej przymiotem całego Kościoła. Katolicy i reformowani wierzą, że istnieje apostołska sukcesja, która posiada zasadnicze znaczenie dla życia Wspólnoty, choć ich poglądy odnośnie sensu jej roli pozostają rozbieżne. Zgodzono się jednak co do tego, że nikt nie przejmuje szczególnego urzędu posługiwania jedynie z własnej inicjatywy, ale że do owej służby w dziedzinie Słowa i sakramentu, posługi charakteryzującej

⁹ Tamże, n. 98, s. 511. Pneumatologiczny obrzęd nałożenia rąk i modlitwy odnosi się do nieprzerwanego łańcucha kościelnej tradycji, który wyraża więź zachodzącą między chrystologią a pneumatologią, a zarazem daje wyraz powszechnemu wymiarowi eklezjologii. Należy zauważyć, iż nieprzerwane działanie Ducha Świętego i niepowtarzalne wydarzenie Wcielenia pozostają wewnętrznie ze sobą powiązane: Duch stanowi najwyższy Dar, którego wywyższony Jezus udziela tym, którzy od początku z Nim byli (por. J 15, 26-27), oraz tym, którzy spełniają jakąś posługę w Jego Kościele (por. Ef 4, 8-12). Posłanie Ducha przynosi więc ludziom wszystkich czasów zbawcze dzieło Chrystusa, jednakże nigdy go nie zastępuje. Por. J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, Poznań 2009, s. 331.

¹⁰ DwÜ I, n. 99, s. 512.

się ciągłością, wstępuje się na mocy powołania przez wspólnotę oraz na mocy aktu święceń dokonywanych przez innych duchownych¹¹.

Z obustronnych ustaleń wynika, że sukcesja apostołowa istnieje przynajmniej w dziedzinie ciągłości apostołowskiej nauki. Ponadto dokument stwierdza, iż nie ma sprzeczności pomiędzy ową kontynuacją a sukcesją dotyczącą nieprzerwanego przekazywania duchownego urzędu. Jako gwaranta ciągłości właściwej nauki wymienia się *Pismo Święte*, przy czym przekazicielem pozostaje eklezjalny urząd w swej nauczającej roli. Apostołowa sukcesja, podobnie zresztą jak wszystkie inne aspekty kościelnego posługiwania, wymaga historycznej kontynuacji idąc za pierwszymi Apostołami, przy zachowaniu równoczesnego, łaskawego i ożywiającego działania Ducha Świętego. Bowiem zgodnie z obietnicą Odkupiciela, Kościół żyje z mocy Pocieszyciela obdarzającego go nieustannie i dobrowolnie swoimi darami. Wszystko to zdaje się wykluczać rytualistyczną koncepcję sukcesji, mechaniczne pojmowanie ciągłości oraz sukcesję oderwaną od historycznej wspólnoty chrześcijańskiej¹².

Katolicy i reformowani wyrazili nadto obopólną zgodę, iż fundamentalna struktura Kościoła i eklezjalnego urzędu posiada charakter

¹¹ DwÜ I, n. 100, s. 512.

¹² Tamże, n. 101, s. 512. Warto zauważyć, iż zdaniem kard. J. Ratzingera, nałożenie rąk, połączone z modlitwą do Ducha Świętego nie stanowi jakiegoś odizolowanego od Kościoła rytu, dzięki któremu można niejako wykopać swego rodzaju „prywatny kanał” do Apostołów, pomijając Kościół powszechny, ale jest raczej wyrazem kontynuacji Kościoła, który w biskupim kolegium stanowi przetrzeź dla przekazywania *Ewangelii*. Według katolickiej teologii, akcent zostaje położony na nieprzerwanej identyczności Tradycji, która jest utrzymywana w sposób nienaruszony w *communio* konkretnego Kościoła i która urzeczywistnia się w eklezjalnym geście nałożenia rąk. Dlatego nie może istnieć jakiegokolwiek rozdzielenie materialnego i formalnego aspektu (następstwo w słowie, następstwo w nałożeniu rąk), lecz ich wewnętrzna jedność stanowi znak jedności samego Kościoła: nakładanie rąk odbywa się w Kościele i dzięki niemu żyje, a bez niego pozostaje bez wartości. Nałożenie rąk, niebędące samo w sobie wejściem w relację z życiem i Tradycją Kościoła, nie może być nazwane kościelnym nałożeniem rąk. Sakrament jest bowiem sakramentem Kościoła, a nie prywatną drogą wiodącą ku początkom. Dlatego też problem, który w tym miejscu pojawia się pomiędzy Kościołem katolickim i rodziną protestanckich wspólnot, zdaje się dotyczyć nie tyle zagadnienia sakramentu i sakramentalności, ale sięga na wskroś do *Pisma Świętego* i Tradycji. Sakrament nałożenia rąk, będąc sakramentem Kościoła, stanowi równocześnie wyraz struktury kościelnej Tradycji. Łączy ze sobą katolicyzm i apostołowość, adekwatnie do jedności Jezusa i Ducha Świętego, która to jedność urzeczywistnia się w sposób dogłębny dokonuje w eucharystycznej wspólnotcie. Por. J. Ratzinger, *Nauka Kościoła o „sacramentum ordinis”*, [w:] *Kapłaństwo* (kolekcja *Communio*), Poznań – Warszawa 1988, s. 72-73.

kolegialny. Ordynowana osoba akceptuje dyscyplinę związaną z pełnieniem kolegialnej funkcji, która wymaga poddania się innym oraz korzystania ze wsparcia i napomnień innych kolegów w duchownym urzędzie. „Kolegialność” ta w tradycji reformowanej znajduje swój wyraz w synodalnej organizacji, z kolei w wyznaniu rzymskokatolickim urzeczywistnia się w kolegium biskupów, którego rozumienie uległo dalszej ewolucji. U reformowanych synod spełnia rolę zbiorowego episkopatu, który sprawuje nadzór nad duchownymi i parafiami. Podczas dialogowych dyskusji zauważono jednocześnie konieczność bliższego zastanowienia się nad sposobem nadania różnym funkcjom związanym z reformowanym urzędem starszych współczesnej formy i korzystnego wykorzystania tych funkcji w życiu Kościoła. Wyrażono natomiast zgodę co do kwestii, że kolegialna struktura, zależnie od epoki, musi być wyrażana w inny sposób, co każe zwiększyć wrażliwość na różnorodność charyzmatów. Zasada kolegialności nie powinna bowiem ograniczać się li tylko do płaszczyzny synodów, a w Kościele katolickim do poziomu kolegium biskupów bądź duchownych, lecz winna być stosowana na wszystkich poziomach kościelnego życia. Zasugerowano więc w tym wypadku przydatność koncepcji wyrażonej pod pojęciem *sobornost*¹³.

Dialogujące strony zwracają także uwagę na istnienie odnośnie urzędu odmiennych teologicznych poglądów, które nie mieszczą się w ramach danej tradycji wyznaniowej, gdyż w obu wyznaniach ma się do czynienia z różnorodnym rozłożeniem akcentów, które wbrew powszechnemu przekonaniu, wychodzą poza ustalone granice konfesyjne. Niektórzy podkreślają np. ostre przeciwieństwo zachodzące pomiędzy Duchem a strukturą, inni natomiast bezwzględnie akcentują rolę Ducha w tworzeniu i ożywianiu struktur¹⁴. Przedstawiciele jednego poglądu bardziej lub mniej ubolewają wskutek faktu, iż sukcesja apostołska została zredukowana wyłącznie do podtrzymywania tradycji nakładania rąk, podczas gdy zwolennicy innej teorii wyrażają mniejsze bądź większe zadowolenie z powodu takiej właśnie instytucjonalizacji

¹³ DwÜ I, n. 102, s. 512-513.

¹⁴ „Manche sehen in der Anwendung der Analogie der Inkarnation auf die Ekklesiologie eine Unterschätzung des Wirkens des Geistes und der Herrschaft Christi über die Kirche. Andere denken, dass die Analogie der Inkarnation mit Recht auf die Kirche angewandt werden kann, wenn dies in einem trinitarischen Kontext erfolgt, welcher der Dynamik des Wirkens Christi durch den Heiligen Geist gerecht wird. Dies kann bedeuten, dass ein Konvergenzpunkt darin besteht, dass niemand von der Kirche als einer «Verlängerung der Inkarnation» sprechen möchte, dass aber zugleich eine wahre Divergenz in bezug auf die Art und Weise besteht, eine von der Inkarnation geprägte Sprache in der Lehre über die Kirche zu verwenden”. DwÜ I, n. 104, s. 513.

sukcesji apostołskiej, dostrzegając w niej nowy przykład, wypływającej z miłości obecności Chrystusa. Z kolei jeszcze inni jako przestrzeń apostołskiej ciągłości wymieniają jedynie sukcesję apostołskiego zwiastowania, ale są również i tacy, którzy widzą ową kontynuację w nieprzerwanej sukcesji, czego zasadniczym elementem jest również nałożenie rąk¹⁵.

Występujące między katolikami i reformowanymi różnice w doktrynie o urzędzie wynikają często nie z obiektywnie różnych koncepcji, ale daleko bardziej z różnic w mentalności, prowadzących do odmiennego akcentowania elementów będących częścią jednej wspólnej tradycji. Doktrynalne rozbieżności zdają się jednak decydować o tym, że rzymskokatolickie spojrzenie na posługiwanie duchowne różni się od stanowiska reformowanego, co najczęściej było wyrazem zaistnienia czynników kulturowych, socjologicznych i ekonomicznych czy też niuansów życia duchowego. Trzeba jednak zauważyć, że obydwa teologiczne ujęcia w szczególny sposób zdają sobie sprawę z tego, jak istotne znaczenie dla realizacji powierzonego zadania mają kościelne struktury. Kościół katolicki wyprowadza swój ustrój eklezjalny z władzy Jezusa, posiadając w przeważającej mierze hierarchiczny charakter. Kościół reformowany z kolei, powołując się na ten sam Chrystusowy autorytet, zdecydował się wprowadzić kościelną organizację, która w dominującym stopniu posiada prezbiterialno-synodalny wymiar. Stąd z punktu widzenia ekumenicznego zaangażowania wydaje się być konieczne przestudiowanie na nowo tych elementów Kościoła, które przeważały w pierwszym okresie jego egzystencji¹⁶.

Istotnym problemem jest podchodzenie przez każdą z tradycji w odmienny sposób do stopnia i sposobu istnienia wspólnoty wierzących oraz jej komunii z Jezusem, a w szczególności celebracji Eucharystii, domagającej się obecności w Kościele ordynowanego duchownego. Pojawia się również pytanie, w jakiej mierze prawidłowa nominacja na urząd w Kościele wymaga instytucjonalnej koherencji z urzędem Piotrowym i z posługą biskupa? Dla katolików łączność z biskupem Rzymu posiada decydujące znaczenie w przeżywaniu katolicyzmu. Z kolei reformowani przeżywają ją w sposób najbardziej bezpośredni przez partycypowanie w konkretnej wspólnocie lokalnej. Odnośnie natomiast relacji pomiędzy urzędem a sakramentem, katolicy odnoszą wrażenie, że reformowani nie doceniają rozmiaru, w jakim Bóg w swoim planie zbawczym związał się z Kościołem, urzędem i sakramentem. Reformowani zaś uważają, że teologia katolicka zbyt często

¹⁵ DwŮ I, n. 103, s. 513.

¹⁶ Tamże, n. 105-106, s. 513-514.

nie docenia sposobu, w jaki Kościół, urząd i sakramenty pozostają w relacji do wolności i łaski Ducha Świętego¹⁷.

Druga faza bilateralnego dialogu

W 1984 roku rozpoczęto drugą fazę doktrynalnych rozmów, która zakończyła się opublikowaniem dokumentu *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła* (1990). Z punktu widzenia niniejszej rozprawy istotny pozostaje rozdział trzeci, który podejmuje zagadnienie relacji między Ewangelią a Kościołem w ich służebnej i instrumentalnej funkcji, czyniąc to w oparciu o takie tematy, jak: Kościół będący *creatura verbi* a Kościół jako sakrament łaski, kontynuacja i dyskontynuacja w dziejach Kościoła, czy kwestia struktury Kościoła i porządku urzędu posługi. Z kolei w czwartym rozdziale naszkicowano pewne drogi wiodące w przyszłość, gdzie zajęto się pokrótce kwestią małżeństw mieszanych¹⁸.

Oдноśnie misji i struktury urzędów, katolicy i reformowani są zgodni, iż ustrój Kościoła ma swój początek w *Ewangelii*, którą Zmartwychwstały Pan nakazał zwiastować swoim uczniom. Mając na uwadze tę perspektywę, został on dany w pierwszym rządzie w Słowie i sakramencie: „Idźcie więc i czyńcie uczniów wśród wszystkich narodów, chrzcząc ich w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie ich zachowywać wszystko, co wam nakazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni aż do końca świata” (Mt 28, 19-20; por. Łk 24, 47-48; J 20, 21b). Misja, którą Chrystus powierzył jedenastu Apostołom (por. Mt 28, 16) i z której wyrósł Kościół, oznacza konieczność wprowadzenia rozróżnienia między tymi, którzy zwiastują *Ewangelię*, a tymi, którym jest ona zwiastowana. Pociąga więc to za sobą posługę Słowa, sakramentu i nadzoru, którą powierzył Kościołowi Odkupiciel, by była sprawowana przez niektórych jego członków dla dobra całej wspólnoty. Owa trojaka funkcja posługi wyposaża Kościół pełniący swoje posłannictwo w świecie. Porządek zaś posługiwania manifestuje się zwłaszcza w posłudze Słowa, czyli w głoszeniu *Ewangelii* (por. 1 Tes 2, 13; 2 Kor 11, 7), zapowiedzi pokuty i przebaczenia grzechów w imieniu Chrystusa (por. Łk 24, 47-48) oraz w zwiastowaniu Tego, którego namaścił Duch Pański, aby „zwiastował ubogim Dobrą Nowinę”, a „wziętych do niewoli wypuścił na wolność” (Łk 4, 18). W ten sposób Chrystus, będący zwiastunem Słowa Bożego, stał się *par excellence* Tym, którego

¹⁷ DwŮ I, n. 107, s. 514.

¹⁸ Por. K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre...*, dz. cyt., s. 255.

zwiastowano w Słowie, a wybrani przez Niego świadkowie (por. Dz 10, 41-42) zanieśli je aż po krańce ziemi (Dz 1, 8)¹⁹.

Porządek posługi znajduje również swój wyraz w sakramentach, w których – zgodnie z wiarą – działa Chrystus przez Ducha Świętego pośród swego ludu. Zwłaszcza chrzest i Eucharystia wspólnie ze Słowem Bożym stanowią dla wierzących skuteczne środki łaski, przez które buduje się i karmi cały Lud Boży. Oprócz tego ów porządek manifestuje się w posłudze nadzoru (*episkopé*), która ze względu na wierność, jedność, harmonię, wzrost oraz dyscyplinę pielgrzymującego Kościoła, jest sprawowana przez jego członków pod przewodnictwem Chrystusa jako prawdziwego Pasterza i Stróża (*episkopos*) wszystkich dusz (por. 1 P 2, 25). I chociaż różnorodne dary łaski, posługi i sposoby działania powstają w Kościele wskutek inspiracji Ducha Świętego (por. 1 Kor 12, 4-6), to jednak wszyscy członkowie wezwani są do otaczania troską tej samej jedności, harmonii i integralności Kościoła²⁰.

Trzeba powiedzieć, że przywództwo w *Nowym Testamencie*, w różnych okresach i miejscach przyjmowało rozmaite określenia i formy (por. Dz 1, 20-25; 20, 17; 28; 1 Kor 12, 28; Ef 4, 11-13; Flp 1, 1; 1 Tm 3, 1-13; 4, 14; 5, 3-22; Tt 1, 5-9). I tak, św. Paweł określał siebie jako sługę Jezusa Chrystusa (zob. Rz 1, 1; Ga 1, 10; Flp 1, 1), pisząc w tym charakterze do założonych przez siebie wspólnot, powołując się na autorytet przysługujący mu na podstawie Ewangelii, którą głosił (zob. 1 Tes 2, 9. 13; 1 Kor 15, 11). I choć nie istnieje bezpośredni dowód, że zbory, które założył Apostoł Narodów, były zorganizowane w sposób prezbiterialny, to jednak są wzmianki, według których wyznaczał on w każdym z nich starszych (Dz 14, 23), a już na pewno zdawał sobie sprawę, że w niektórych gminach istniała kierownicza struktura (por. 1 Tes 5, 12; Flp 1, 1). Z tych przeto rozmaitych modeli kierowniczych, o których wspominają listy pasterskie, narodziła się fundamentalna struktura: biskup, prezbiter i diakon, co do końca II wieku zdobyło sobie właściwe uznanie²¹.

¹⁹ *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd 2, 1982-1990, Paderborn 1992 (odtąd: DwÜ II), n. 130, 132-133, s. 661-662.

²⁰ Tamże, n. 134-135, s. 662.

²¹ Tamże, n. 136, s. 662. „Diese Leitungsstruktur hat sich aus einigen neutestamentlichen Formen entwickelt, während andere (sogar ältere) neutestamentliche Formen sich nicht entfalten. Die Ausbreitung und theologische Interpretation kirchlicher Leitung in der unmittelbaren nach-neutestamentlichen Zeit muss auf dem Hintergrund der umfassenderen Entwicklung der frühen Kirche und ihrer Artikulation des Glaubens gesehen werden. Im Laufe der Geschichte veränderten sich einige der Funktionen solcher Leiter; dennoch

Trzeba jednak zaznaczyć, iż pomimo przedstawionych poglądów na temat sakramentów i duchownego urzędu w Kościele, co do których osiągnięto konsens, istnieją również różnice wymagające dalszych studiów. I chociaż jest faktem wzrastające zbliżenie w dziedzinie sakramentów, to jednak nadal istnieje niezgodność nie tylko co do ich liczby, lecz także rozbieżność w definiowaniu „sakramentu” i pełnomocnictwa tego, który jest jego szafarzem. Zgodnie z orzeczeniami Soboru Trydenckiego²², katolicy uznają siedem sakramentów, chociaż sakramentowi chrztu i Eucharystii zdają się przypisywać większe znaczenie, aniżeli pozostałym oraz uznają w Eucharystii źródło i szczyt sakramentalnego życia Kościoła. Kościoły reformowane traktują chrzest i Wieczerzę Pańską jako sakramenty we właściwym znaczeniu, aczkolwiek w nałożeniu rąk dostrzegają skuteczny znak, wprowadzający wierzącego w powierzany mu urząd i w tym urzędzie utwierdzający. Reformowani w tym miejscu powołują się na Kalwina, który nie sprzeciwiał się nazywaniu ordynacji sakramentem, choć nie sytuował jej na tej samej płaszczyźnie z sakramentami chrześcijańskiej inicjacji²³.

Już w poprzednim dokumencie (*Obecność Chrystusa w Kościele i świecie*) zarysowano opis ordynacji, ukazując jej podwójne odniesienie do przeszłych i obecnych czynów Chrystusa oraz do stałego działania Ducha Świętego. Tutaj warto zasygnalizować fakt, iż nadal

wurde das Amt der Bischöfe, Presbyter und Diakone in der Alten Kirche das universale Modell der Kirchenleitung”. DwÜ II, n. 137, s. 662-663. Biskupi są zwłaszcza nadzorcami społeczności, ustanowionymi po to, by czuwać nad poszczególnymi gminami. W początkowej fazie tymi, którzy trzymali pieczę, byli prezbiterzy, czyli starsi, obecni zazwyczaj w każdej gminie. Listy pasterskie poświadczają jednak, że w każdej wspólnocie był tylko jeden biskup, którego winno się wybierać z największą starannością (1 Tm 3, 1-7) i według wszelkiego prawdopodobieństwa spośród starszych (Tt 1, 5-9). Wysłannicy Pawła, Tytus i Tymoteusz, posiadają władzę nad starszymi, diakonami i biskupami Kościołów, które zostały im powierzone. Są zwłaszcza odpowiedzialni za gminę w zakresie liturgii (1 Tm 1, 1-15) i przekazywania nauki (1 Tm 4, 6. 13-16; 6, 3). Ów fakt swoistego delegowania władzy rządzenia, która kiedyś była zarezerwowana dla samych Apostołów, stanowi dowód, że organizacja Kościoła podlegała pewnej ewolucji. Kiedy więc już ich zabrakło, struktura ta ustaliła się w postaci trzech hierarchicznych stopni: biskupów, będących pasterzami i przełożonymi społeczności, wspieranych przez nich prezbiterów, a którym z kolei pomagali diakoni. Specjalna łaska, niezbędna do pełnienia poszczególnych funkcji, była przekazywana, identycznie jak za czasów apostołskich, przez włożenie rąk (por. 2 Tym 1, 6). Por. P. Grelot, *Postuga*, [w:] X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 727.

²² Por. DS 1601.

²³ DwÜ II, n. 140, s. 663-664.

istnieją trudności odnośnie istoty święceń. Postawiono więc ważne pytanie: czy wraz z nałożeniem rąk wiąże się misyjne pełnomocnictwo, przekazanie władzy lub też włączenie do stanu duchownego? Z drugiej strony, rodzi się pytanie: czy defekt pod względem formy może poddać w wątpliwość urząd czy nawet go unieważnić, oraz czy można go uzdrowić poprzez łączność z wiarą Kościoła? Na pewno dalsza rozbieżność w tej kwestii nie może być odłożona *ad acta*! Ponadto należy także zauważyć ważny problem istnienia w Kościołach reformowanych coraz powszechniejszej praktyki ordynowania kobiet, którym nie nakłada się żadnych ograniczeń w zakresie pełnienia posługi Słowa i sakramentu²⁴.

Kolejnym zagadnieniem jest sprawowanie autorytetu Chrystusa w Kościele, wobec którego występuje obopólna zgoda co do kolegialnego charakteru struktury urzędu oraz konieczności istnienia *episcopé* zarówno na płaszczyźnie lokalnej, regionalnej czy światowej. Przy czym dostrzega się pomiędzy katolikami i reformowanymi różnice odnośnie tego, kto na tych różnych szczeblach może być uznany jako biskup i na czym winna polegać jego funkcja lub rola. I tak, katolicy akcentują, że urząd z mocy ordynacji stanowi Boży dar, udzielany we wspólnocie powołanym do tego osobom (por. Rz 1, 1). Przez sakrament święceń duchowny jednoczy się z Chrystusem, jedynym Arcykapłanem Nowego Przymierza, dzięki czemu staje się on zdolny do reprezentowania Go w gminie i w jej imieniu. Każdy ordynowany może działać *in persona Christi*, zaś jego urząd jest posługiwaniem posłanego, który działa w imieniu Zbawiciela w służbie na rzecz Słowa Bożego (por. 2 Kor 3, 5). Kapłańskie święcenia uzdalniają więc do reprezentowania Kościoła przed Bogiem w sytuacji, gdy sam Kościół składa ofiarę Bogu przez Chrystusa w Duchu Świętym. Wszystkie jednak te cechy posługi duchownej urzeczywistniają się w wyjątkowy sposób w celebracji Eucharystii. Dlatego trzeba skonstatować, iż urząd z mocy święceń wprowadza Kościół w pełną i trwałą relację zależności od jego jedynego Pana²⁵.

²⁴ DwŮ II, n. 141, s. 664.

²⁵ Tamże, n. 142-142a, s. 664. Chrystus jest jedynym Pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem, w którym pod każdym względem spełnia się kapłaństwo wszystkich czasów. W ofierze Jego życia uobecnia się cała rzeczywistość zbawienia, dlatego nowe i powtarzalne kapłaństwo Jezusa nie może być w żadnym stopniu kontynuowane ani wypełnione przez „niezależnie” działającego duchownego. Należy zauważyć, iż każde urzędowe przedsięwzięcie stanowi w pierwszym rzędzie radykalne wyzwolenie dokonane przez Odkupiciela, który powinien być wciąż uobecniany jako jedyny i wieczny Arcykapłan. Tylko wówczas urząd może osiągnąć swój cel, kiedy Chrystus będzie mógł w swobodny sposób zapoczątkować w świecie swoje panowanie. Każdy posługujący zajmuje zatem

W katolicyzmie ośrodkiem posługiwania jest ordynowany jako następca Apostołów biskup, który we własnej osobie bądź przez swoich współpracowników – prezbiterów i diakonów – kontynuuje we wspólnocie proklamowanie apostołskiej wiary i celebrację sakramentów. Do jego obowiązków należy również troska o harmonijne (*homothymadon*) współżycie w obrębie gminy. Biskup reprezentuje równocześnie swój Kościół wobec innych lokalnych Kościołów w ramach uniwersalnej wspólnoty. Zobowiązani do wzajemnego utrzymywania i pogłębiania komunii wszystkich Kościołów, biskupi wraz z Biskupem Rzymu, który przewodzi powszechnej wspólnocie, tworzą „kolegium”, uznawane za kontynuację kolegium Dwunastu, pośród których Piotr występował jako pierwszy. Biskup Rzymu, uważany za następcę Piotra, jest przeto pierwszym członkiem owego gremium i posiada autorytet konieczny dla realizacji swej posługi, na rzecz jedności całego Kościoła w apostołskiej wierze i życiu²⁶.

Należy zauważyć, iż także reformowani podkreślają znaczenie urzędu Słowa i sakramentu sprawowanego na mocy ordynacji dla życia Kościoła (por. Ef 4, 11-16). Reformowane ujęcie posługiwania jest, generalnie rzecz ujmując, bardziej „kerygmaticzne” niżeli „kapłańskie”, co koresponduje ze świadomością Słowa Bożego jako mocy, dzięki której żyje Kościół. I właśnie w tym kontekście jawi się właściwe rozumienie, iż duchowny reformowany działa w imieniu Jezusa – podczas kazania, celebracji sakramentów, w duszpasterstwie – oraz reprezentuje lud, gdy nadaje kształt nabożeństwu i mu przewodniczy. Z tego więc powodu Wspólnoty reformowane przywiązują duże znaczenie do przygotowania i ordynacji duchownych, uwydatniając konieczność ustalonej struktury i nakładania rąk przez ważnie wyświęconych duchownych²⁷.

właściwe mu miejsce, stając się wikariuszem, a nie „szefem”, co zarazem nie wyklucza istnienia gradacji pomiędzy piastunami autorytetu. Istnienie i działanie urzędu musi więc stawać się coraz bardziej wyraźne w Chrystusie, który jest jego źródłem i podstawą. Sprawujący posługę nie przemawia w oparciu o pochodzącą od niego moc, ale *in persona Christi*, w czym tkwi specyfika autorytetu: chodzi o pełnomocnictwo i upoważnienie do mówienia i działania w imię Pana. Dlatego więc teologiczna tradycja podaje, że sam Chrystus jest tym, który chrzci, proklamuje Słowo i celebruje Eucharystię. Por. K. Lehmann, *Powierzenie urzędu w dzisiejszym Kościele*, [w:] *Kapłaństwo* (kolekcja *Communio*), Poznań – Warszawa 1988, s. 343-344.

²⁶ DwŮ II, n. 142b, s. 664-665.

²⁷ Tamże, n. 142c, s. 665. Kościoły: rzymskokatolicki, prawosławne i anglikańskie odnajdują wierność i prawdę Kościoła zagwarantowane jedynie tam, gdzie lokalną wspólnotą kieruje biskup, znajdujący się w apostołskiej sukcesji i będący członkiem światowego kolegium biskupów (w przypadku rzymskich katolików są to wszyscy biskupi z głową owego kolegium – Biskupem Rzymu). Z kolei

W Kościele reformowanym podkreśla się kolegialne sprawowanie *episkopé*. Na poziomie lokalnym odpowiedzialność spoczywa na pastorach, starszych, bądź (i) diakonach, przy czym istotną rolę często odgrywa tu kościelne zgromadzenie. Na płaszczyźnie regionalnej i krajowej jest ono sprawowane kolektywnie przez synody. Identyczny niemal mechanizm obowiązuje na forum uniwersalnym, choć trzeba zaznaczyć, że reformowani nie porzucili nadziei na zwołanie soboru powszechnego, opartego na autorytecie *Biblii*. Do tej pory nie udało się tego zrealizować, choć należy przyznać, iż ekumeniczne zgromadzenia światowe minionego stulecia stanowią ważny krok ku realizacji tej idei. W Kościele reformowanym istnieje również powszechne przekonanie, że XVI wiek stworzył nową formę kościelnego porządku, opartego na *Piśmie Świętym* i praktyce starego Kościoła, który można by zaadaptować do potrzeb nowej sytuacji. Praktycznie do chwili obecnej reformowani trwają w tej strukturze i przekonaniu, że jest ona uprawnionym i użytecznym modelem w życiu Kościoła, co jednak nie wyklucza perspektywy dalszej ewolucji w jego ekumenicznej przyszłości²⁸.

Mimo rozpoczętych bilateralnych dyskusji i prac, struktura urzędu pozostaje nadal szczególnie trudną kwestią, choć zarazem niezbędną dla wspólnoty w Kościele powszechnym. Rozmowy odnoszące się do tego zagadnienia ukazały, jak skomplikowane są problemy w nim zawarte i jak różnorodne są zarazem perspektywy i punkty widzenia rozważane po obu stronach. Nie dziwi więc, że temat ten będzie musiał

Kościół Reformacji tę prawdę dostrzegają w posłusznym wsłuchiowaniu się w Chrystusa, obecnego w Jego Słowie, zaś za niezbędny element struktury Kościoła uważają jedynie urząd kaznodziejski, czyli zgodne z *Ewangelią* zwiastowanie w Słowie i sakramencie. Wszystkie urzędy posługiwania w Kościele skupiają się wokół jednego centrum: werbalnego i sakramentalnego przekazywania Słów Jezusa. Odnosi się to bezpośrednio do protestanckiej tradycji reformowanej Jana Kalwina, który wyróżnia cztery urzędy: pasterzy (Słowo i sakrament), nauczycieli (nauka wiary), starszych (dyscyplina) i diakonów (*caritas*). Genewski Reformator z silnym naciskiem uwypukla nadto odpowiedzialność urzędów wspólnoty za głoszenie Słowa Bożego, ale również gminie zostaje zlecona ściśle sprecyzowana kontrola nad przemianą słowa przez wiernych w codzienne świadectwo. Por. A. Skowronek, *Z Kościołem w trzecie tysiąclecie*, dz. cyt., s. 79-80.

²⁸ DwŮ II, n. 142de, s. 665. Trzeba zwrócić uwagę na znamieny fakt, że Kościoły protestanckie zaczyna cechować coraz bardziej powszechny kierunek ku episkopalizmowi, co przejawia się w pewnej tendencji do używania tytułu „biskup”, który coraz częściej wypiera i zastępuje takie nazwy urzędu jak: prezes Kościoła, intendent czy superintendent (zwłaszcza, że dwa ostatnie terminy stanowią łacińską wersję greckiego słowa *episkopos* – dozorca i nadzorca). Por. A. Skowronek, *Z Kościołem w trzecie tysiąclecie*, dz. cyt., s. 80.

być rozwinięty w ramach nadal kontynuowanego dialogu o urzędzie kościelnym. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na relację między urzędem przewodniczenia, opisanym w nowotestamentalnych przekazach (przełożony, przewodnik, biskup, pasterz) i Tradycji starożytnego Kościoła, a katolickimi biskupami oraz reformowanymi urzędami Słowa i sakramentu²⁹.

Sumując powyższe refleksje należy powiedzieć, że Kościół opiera się w swej działalności na misji Jezusa i mocy Ducha Świętego, żyjąc zaś wiarą pierwszych Apostołów zachowuje apostołski charakter. Podczas dialogowych dyskusji stwierdzono, iż powszechne kapłaństwo wszystkich ochrzczonych nie oznacza, że nie istnieją specjalne funkcje, które w ramach Kościoła spełniają przedstawiciele szczególnego urzędu, którym powierzono posługę Słowa i sakramentu. Podkreślono, że liturgiczna prawomocność aktu ordynacji przewiduje podczas nakładania rąk na wyświęcanego przez grupę ordynujących duchownych epiklezę Ducha Świętego. Katolicy i reformowani zwracali uwagę na kwestie trudne, do których należy sukcesja apostołska, choć ich poglądy odnośnie jej znaczenia pozostają rozbieżne. Uwydatniono, że fundamentalna struktura Kościoła i eklezjalny urząd posiadają kolegialny charakter, który w tradycji reformowanej znajduje swój wyraz w synodalnej organizacji, a w wyznaniu rzymskokatolickim urzeczywistnia się w kolegium biskupów. Obydwa wyznania potwierdziły także istnienie powstałej w czasach apostołskich fundamentalnej struktury urzędu biskupa, prezbitera i diakona. Katolicy i reformowani podkreślili konieczność *episcopé* na płaszczyźnie lokalnej, regionalnej i światowej, zauważając zarazem różnice odnośnie tego, kto na tych szczeblach może być uznany jako *episkopos* i na czym ma polegać jego funkcja. Zaakcentowano również doktrynę Kościoła katolickiego, według której każdy ordynowany działa *in persona Christi*, a jego urząd stanowi posługiwanie posłanego, który działa w imieniu Zbawcy w służbie na rzecz Słowa Bożego.

Słowa kluczowe: urząd duchowny, powszechne kapłaństwo, sukcesja apostołska, biskup, katolicy, reformowani.

²⁹ DwÜ II, n. 143-144, s. 665-666.

Marcin Zatyka

João Paulo II e a missão da Polónia na Europa unida

JAN PAWEŁ II A MISJA POLSKI W ZJEDNOCZONEJ EUROPIE

Już w pierwszych swoich wystąpieniach kierowanych po wyborze na papieża Karol Wojtyła przypominał rodakom o położeniu Polski w centrum skonfliktowanej wówczas Europy. Temat podzielonego na dwa bloki kontynentu przewijał się w czasie niemal całego pontyfikatu Jana Pawła II, także po upadku „żelaznej kurtyny”, do którego w dużym stopniu sam się przyczynił. Kościół katolicki nie pozostał obojętny na zapoczątkowany po 1989 roku proces integracji państw byłego Bloku Wschodniego ze starymi demokracjami Europy Zachodniej. Obrany przez polskie elity polityczne kurs na zjednoczenie ze strukturami unijnymi otrzymał poparcie zarówno rodzimej hierarchii kościelnej, jak i Jana Pawła II. W trakcie swoich wystąpień, w tym podczas pielgrzymek do ojczyzny, przypominał on o konieczności realizowania przez Polaków ewangelizacyjnej misji w Europie. Jej jedność definiował jako wspólnotę ducha, podkreślając znaczenie tradycji oraz kultury chrześcijańskiej i umniejszając równocześnie aspekt ekonomiczny integracji europejskiej.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, Jan Paweł II, Kościół katolicki, Polska, Unia Europejska, integracja europejska.

Apesar de João Paulo II ter uma posição clara sobre a presença da Polónia democrática na União Europeia, o Papa não escondia a sua opinião de que a abertura às ideias liberais da Europa Ocidental podia ter um impacto negativo na sociedade polaca. Durante a sua primeira visita à Polónia após o colapso do comunismo, em 1991, o Santo Padre lembrou que a aceitação de todas as tendências que chegam dos países da Comunidade Europeia podem levar os polacos a situações de perigo.

Na sua homilia em Włocławek, Karol Wojtyła apontou para o estilo de vida das sociedades contemporâneas europeias que está mergulhado no erotismo. Sugeriu que a Polónia como um estado modelo católico deve-se opor a este tipo de padrões. João Paulo II disse durante sua peregrinação apóstolica: “Não se deviam (...) envolver em toda esta civilização do desejo e do consumo que prevalece entre nós e quer ser chamada com o nome de europeísmo (...) É esta civilização – ou melhor anticivilização de cultura? Cultura ou anticultura? (...) Pois, a cultura é tudo o que torna um homem mais humano. Não é aquilo que apenas «usa» a sua humanidade”. Ao mesmo tempo o Papa alertava: “Não serve a restauração de valores do homem, empurrá-lo para tudo o que é sensual, todos esses tipos de desejo, todas as facilidades no campo dos sentidos, no campo da vida sexual, na área do consumo. Isto não serve para empurrar o homem, nem é uma medida de cultura, nem uma medida de europeísmo, a que muitas vezes se referem alguns defensores da nossa «entrada na Europa»”¹.

João Paulo II preocupado com a contaminação da moral polaca indicava que é perigoso tudo o que vem da Europa Ocidental influenciando negativamente a sociedade polaca. Mas apesar do Papa recordar os seus conterrâneos as raízes cristãs do continente, por outro lado deu aos polacos a entender que parte da Europa já se afastou da religião. Durante a sua homilia papal em Varsóvia Wojtyła observou que embora Cristo fosse criador do espírito europeu e da liberdade, mas foi colocado hoje em dia entre parênteses e começou a criar-se uma mentalidade europeia diferente. O Papa disse que esta mentalidade podia ser resumida na frase: “Temos que pensar de maneira como se Deus não existisse”. (...) Também isto faz parte do espírito europeu. (...) É por isso que ainda falam sobre a necessidade de uma nova evangelização.” Segundo o desejo do Papa, a Polónia católica ia estar na oposição destas tendências².

Apesar das críticas papais a alguns aspectos da vida na Europa Ocidental, o Papa manteve posição a favor da divisão entre o Estado e a Igreja, explicando que a Santa Sé não pretende criar um estado religioso na República da Polónia. Durante a missa em Olsztyn, Karol Wojtyła lembrou que “a Igreja quer (...) participar na vida das sociedades apenas como um testemunho do Evangelho”, mas está longe de desejar dominar qualquer área da vida pública, que não lhe

¹ Homilia de João Paulo II em Włocławek no dia 7 de Junho de 1991, “L'Osservatore Romano”, edição polaca, n.º 6/1991.

² Homilia de João Paulo II em Varsóvia no dia 9 de Junho de 1991, “L'Osservatore Romano”, edição polaca, n.º 6/1991.

pertence. Ao mesmo tempo, o Santo Padre apresentou o seu próprio entendimento acerca da neutralidade ideológica do Estado³. Durante a peregrinação de 1991 João Paulo II visitou Lubaczów, onde durante a homilia, disse que a exigência de neutralidade ideológica é correcta neste quadro, que o Estado devia proteger a liberdade de consciência e de religião de todos os seus cidadãos, independentemente da sua religião ou crença. – Mas o postulado para não permitir qualquer manifestação de santidade na vida social e do Estado é um postulado de ateização do Estado e da sociedade e tem pouco em comum com a ideia de neutralidade do conceito do mundo – disse o Papa⁴.

Teologia
dialogu

Durante a primeira visita à Polónia democrática, João Paulo II mostrou a sua posição negativa em relação à prática do aborto, uma tendência comum no Oeste europeu. O Papa apelou aos seus conterrâneos pela protecção da vida desde a concepção. Durante a sua peregrinação papal reuniu-se também com os deputados e os senadores que naquela altura preparavam um projecto de lei sobre a protecção da vida desde a concepção, e agradeceu-lhes por terem “uma atitude compatível com as crenças católicas”, e “o espírito da nação”. – Este cemitério de vítimas da crueldade humana do século, acompanha outro grande cemitério: o cemitério de crianças não nascidas, cemitério de indefesos, que o seu rosto não foi reconhecido até mesmo por sua própria mãe, aceitando ou cedendo à pressão para as suas vidas tiradas antes de nascer (...). Será que existe uma instância humana, será que há um parlamento que tem o direito de legalizar o assassinato de um ser humano inocente e indefeso? – perguntou retoricamente João Paulo II durante a missa papal em Radom⁵.

Segundo alguns autores o Papa polaco apesar de apoiar a presença da Polónia nas estruturas da União Europeia não se vinculava aos grupos dos pró-europeus polacos. Estes autores apontam que as elites intelectuais católicas da Polónia desiludiram João Paulo II⁶. Apesar de no período do bispado de Cracóvia, o cardeal Wojtyła patrocinar o semanário dos progressistas católicos “Tygodnik Powszechny”, numa carta a Jerzy Turowicz por ocasião das comemorações do 50.º aniversário

³ Homilia de João Paulo II em Olsztyn durante a peregrinação papal no dia 5 de Junho de 1991, “L'Osservatore Romano”, edição polaca, n.º 6/1991.

⁴ Homilia de João Paulo II em Lubaczów durante a peregrinação papal no dia 3 de Junho de 1991, “L'Osservatore Romano”, edição polaca, n.º 6/1991.

⁵ Homilia de João Paulo II em Radom durante a peregrinação papal de 4 de Junho de 1991, “L'Osservatore Romano”, edição polaca, n.º 6/1991.

⁶ A. Domosławski, *Pielgrzymka do Polski w 1991: Nieszczęsny dar wolności* (A Peregrinação à Polónia. A prenda desgraçada da liberdade), “Gazeta Wyborcza”, n.º 124, 30.05.1997.

rio da revista, usou o argumento próximo dos católicos conservadores, os então oponentes de formações pós-conciliares. O Papa usou uma linguagem que nunca se tinha encontrado nas suas publicações e no seu ensino. – A recuperação da liberdade, paradoxalmente, coincidiu com um forte ataque de esquerda e grupos liberais que estavam contra a Igreja, contra os bispos e o próprio Papa. Senti isso, especialmente no contexto da minha recente visita à Polónia em 1991 – apontou João Paulo II. O Papa observou que o impacto dessas influências também se sentiu no “Tygodnik Powszechny”. – Durante este tempo difícil a Igreja infelizmente não encontrou o apoio e a defesa suficientes, que tinha o direito de esperar, “ela não se sentiu suficientemente amada” – escreveu o Santo Padre⁷.

João Paulo II também é visto através do prisma de um membro da hierarquia católica que acreditava no papel messiânico da nação polaca. De facto, os elementos do messianismo apareceram no pensamento do Papa João Paulo II durante o seu pontificado promovendo a ideia de que a Polónia foi desenhada como um país capaz de ter um papel importante no processo da nova evangelização na Europa. Não faltam autores que observaram que o messianismo de João Paulo II se revelou através do encorajamento da sociedade a criar uma ordem económica e social na base dos valores cristãos⁸.

Nos primeiros anos após a queda do comunismo na Polónia, as opiniões de João Paulo II sobre a integração europeia não foram reveladas pelo Papa, nem aos fiéis, nem aos bispos polacos. A mudança chegou com a visita ad limina apóstolorum no dia 14 de Fevereiro de 1998⁹. Naquela altura o governo polaco já estava significativamente envolvido no processo de negociações com as instituições da União Europeia sobre a futura adesão da República da Polónia às estruturas europeias. E apesar de um ano antes se ter realizado a primeira visita dos representantes da Conferência Episcopal da Polónia a Bruxelas, que incluiu o Primaz da Polónia cardeal Józef Glemp, a hierarquia da Igreja Católica polaca raramente apresentava em conjunto as suas ideias sobre a perspectiva da adesão da Polónia à UE. Embora houves-

⁷ A carta de João Paulo II a Jerzy Turowicz por ocasião dos 50 anos da fundação do “Tygodnik Powszechny”, in João Paulo II, *Pozdrawiam i błogosławię. Listy prywatne papieża* (Cumprimento e abençoó. As cartas privadas do Papa), Varsóvia, 2005.

⁸ K. Wołodźko, *Czy Jan Paweł II był mesjanistą?* (Sera que João Paulo II foi um mesianista?), in www.deon.pl, 23.07.2012.

⁹ João Paulo II, “Odnowa człowieka i społeczeństwa dokonuje się za sprawą odnowy sumień” (A renovação do homem e da sociedade decorre graças à renovação de consciências), discurso aos bispos polacos no dia 14.02.1998, Vaticano.

se já evidentes divisões entre os bispos polacos que eram defensores e opositores da adesão do país às estruturas europeias. O primeiro grupo incluía a maioria dos representantes da Conferência Episcopal da Polónia, contando com o arcebispo de Lublin, Józef Życiński e pelo arcebispo de Gniezno, Henryk Muszyński. No segundo grupo, por sua vez, o mais alto opositor da integração europeia era o bispo auxiliar de Sandomierz, Edward Frankowski.

No dia 14 Fevereiro de 1998 o Papa fez um discurso intitulado “A renovação do homem e da sociedade é feita pela renovação da consciência”. No parágrafo 4 do referido documento, o Sumo Pontífice fez comentários sobre a reunificação do continente europeu e o lugar da Polónia neste processo. O assunto da integração europeia apareceu somente no terceiro e último discurso aos bispos no âmbito da visita ad limina. Na sua intervenção o Papa João Paulo II enfatizou o papel da cultura polaca na unificação do continente europeu. Assinalou que é preciso fazer tudo para que esse processo não seja reduzido apenas aos aspectos puramente económicos e materiais. O Papa recordou também a sua homilia da missa em Gniezno, durante as suas peregrinações à pátria em 1979 e 1997, e observou que é necessário proteger o património espiritual fornecido pelos Países cristãos da Europa contemporânea. – Eu disse muito claramente nas homilias em Gniezno: “Para a verdadeira unificação do continente o caminho ainda está longe. Vai haver unidade da Europa, quando ela se tornar uma comunidade espiritual. Este fundamento mais profundo da unidade foi entregue à Europa e foi fortalecido pelo cristianismo com o seu Evangelho, com a sua compreensão do homem e contribuição no desenvolvimento dos povos e das nações. (...) A história da Europa é como um grande rio, onde fluem vários rios e fontes, uma diversidade que compõe a tradição e cultura é a sua grande riqueza. A base da identidade da Europa é construída sobre o cristianismo” – recordou João Paulo II¹⁰.

Durante a visita ad limina em 1998, o Papa fez uma observação importante, dizendo aos bispos que neste grande trabalho, que vai enfrentar o continente no processo de integração, não pode faltar a participação dos católicos polacos. João Paulo II afirmou que a Europa precisa da Polónia, profundamente crente e do ponto de vista cristão culturalmente criativa, “consciente do seu papel designado pela providência divina”. – Isso, que a Polónia pode e deve servir a Europa, é essencialmente idêntico à tarefa de reconstruir a comunidade

¹⁰ Homilia de João Paulo II durante a missa papal em Gniezno de 3 de Junho de 1997, “L'Osservatore Romano”, edição polaca, n.º 7/1997.

espiritual na sua própria casa, com base na fidelidade ao Evangelho. A nossa nação, que já sofreu muito no passado e particularmente durante a Segunda Guerra Mundial, tem muito para oferecer à Europa, acima de tudo a sua tradição cristã e rica experiência religiosa contemporânea – observou o Papa.

Segundo João Paulo II, a Igreja Católica da Polónia por meio da integração europeia enfrenta uma grande tarefa histórica, para cuja realização são necessários a frescura missionário e o zelo apostólico. Ele apontou que os polacos devem encontrar dentro de si muita força, para que o povo polaco possa efectivamente resistir às tendências da civilização moderna, que sugerem um afastamento de valores espirituais e a aproximação ao consumo ilimitado ou ao abandono dos princípios morais tradicionais da religião, virando-se para a cultura laica e relativismo moral. A cultura cristã polaca, o ethos religioso e nacional são valiosos locais de energia, que a Europa de hoje precisa de manter dentro das suas fronteiras e promover o desenvolvimento integral do ser humano. Neste domínio juntam-se esforços da Igreja universal e todas as igrejas locais da Europa. Cada um devia contribuir para esta grande obra com a sua cultura, tradição, experiência, fé e zelo apostólico – disse João Paulo II no seu discurso aos bispos polacos por ocasião da visita ad limina¹¹.

O Papa reiterou várias vezes, que entre os benefícios da entrada da Polónia na cooperação com os países da Europa Ocidental, é que está também tem uma missão importante a cumprir no continente – entregar um conjunto de valores. Quanto mais próximo do referendo europeu na Polónia, tanto mais as opiniões de João Paulo II se tornavam mais claramente a favor da participação polaca nas estruturas da União Europeia, sublinhando que o país tem a sua própria face espiritual, cultural e religioso. O Papa lembrou, que a sua pátria pertence ao círculo da cultura cristã ocidental há mais de mil anos, e que a Polónia foi co-criadora da Europa. Portanto, o líder da Igreja Católica lembrou aos seus compatriotas, que eles não têm de entrar na Europa, porque já vivem nela há dez séculos.

Os discursos do Papa feitos durante a visita ad limina indicaram claramente as linhas mestras das responsabilidades pedidas à Igreja Católica polaca na perspectiva da futura adesão da República da Polónia às estruturas da União Europeia. Mas não era apenas a hierarquia e os membros da Igreja católica que eram interpelados. O Papa também se dirigiu a pessoas ligadas à cultura, bem como se referiu às questões da construção da democracia e da unidade na sociedade civil. Os mais

¹¹ João Paulo II, *Odnova człowieka i społeczeństwa...*, op. cit.

altos membros da hierarquia da Igreja Católica polaca receberam a mensagem papal como a entrega de uma missão à sociedade polaca, a qual é constituída tanto pelas autoridades civis, como pelas Igrejas cristãs e de outras confissões existentes na Polónia¹².

Especificando as novas responsabilidades que a Polónia assume, o Papa apresentou também os perigos e os desafios associados ao processo de integração europeia. Ele sublinhou, que a Europa precisa da Polónia profundamente crente. A sua mensagem para a importante missão histórica dos polacos nas estruturas da União Europeia dirigia-se em primeiro lugar aos representantes da Conferência Episcopal da Polónia. As suas orientações significativas nesta matéria foram apresentadas pelo Papa durante a visita ad limina dos bispos polacos ao Vaticano, em Fevereiro de 1998. O Sumo Pontífice observou, que tudo com que a Polónia pode e deve servir a Europa é essencialmente idêntico à tarefa de reconstrução da comunidade espiritual, baseada na fidelidade ao Evangelho. – A nossa nação, que sofreu muito no passado, especialmente durante a II Guerra Mundial, tem muito para oferecer à Europa, especialmente a sua tradição cristã e ricas experiências religiosas contemporâneas – observou João Paulo II¹³.

As peregrinações papais à Polónia em 1997 e 1999 foram para João Paulo II uma oportunidade perfeita para participar num debate sobre o futuro da Europa unida. O Sumo Pontífice falou frequentemente sobre o assunto da integração europeia e o lugar que ocupa no continente, lembrando também a história do cristianismo europeu, em que os polacos tiveram uma rica participação. Mas sobre as estreitas relações da Polónia com a Europa João Paulo II falava ainda do período em que o regime comunista dominou no seu país, ou seja, até ao final dos anos 80. No seu discurso dirigido aos peregrinos no dia 17 de Maio de 1984, no Vaticano, por ocasião do 40.º aniversário da batalha de Monte Cassino, Karol Wojtyła lembrou o papel da Igreja Católica de aproximar a Polónia à Europa. – Através do baptismo, a nossa pátria permanentemente esteve associada a Roma, à capital de São Pedro e à cultura cristã do Ocidente. Assim foi durante os primeiros mil anos da nossa história. Nós acreditamos que vai ser assim também durante

¹² H. Muszyński, *Wkład Jana Pawła II w budowanie jedności europejskiej – w świetle przesłania skierowanego do Polski i Polaków* (O contributo de João Paulo II na construção da unidade europeia). A palestra realizada em Roma no dia 22.02.2002 durante III Forum Internacional organizado pela Fundação de Alcide De Gasperi.

¹³ João Paulo II, Discurso aos bispos polacos por ocasião da visita ad limina Apostolorum no dia 14 Fevereiro 1998, in *Program dla Kościoła w Polsce* (O programa para a Igreja na Polónia), Cracóvia, 1998.

os milénios seguintes, e que nada tirará a Polónia das fontes do cristianismo e da cultura cristã – disse o Papa¹⁴.

A integração da Polónia nas estruturas europeias era na opinião de João Paulo II, não apenas uma oportunidade, mas também uma obrigação. Entre os valores espirituais com os quais a Polónia podia enriquecer a Europa, o Papa apontava a fé viva, a ligação à tradição religiosa e ao zelo dos sacerdotes polacos no trabalho pastoral¹⁵. Entretanto durante a sua visita à Polónia em 1997, João Paulo II lembrou aos seus conterrâneos sobre as tarefas que os católicos tinham perante a adesão à União Europeia. No dia 8 de Junho de 1997 durante o seu encontro com os bispos polacos, que se realizou em Cracóvia, terra natal de Karol Wojtyła, o Papa relembrou este tema. O Sumo Pontífice observou, que a Igreja católica polaca pode oferecer à Europa no processo da unificação a “ligação à fé, inspirada pela religião, pela tradição, pelo esforço dos bispos e sacerdotes, bem como outros valores, através dos quais a Europa poderia ser ajudada a ser um organismo não apenas com um bom nível económico, mas com profundidade de vida espiritual”¹⁶.

João Paulo II via na cultura cristã polaca uma valiosa fonte de energia, que podia ajudar muito particularmente a Comunidade Europeia. Segundo o Papa, outros factores relevantes eram o ethos religioso e patriótico dos polacos. No entanto, colocava uma condição – neste processo deve ser respeitada a dignidade e o bem de toda a sociedade. O Santo Padre indicava, que só um esforço comum de todos os cristãos, inspirado pelo Evangelho, pode de maneira eficaz opor-se às tendências de laicização da cultura, consumismo, relativismo ético, afastamento dos valores religiosos e morais, bem como dos outros fenómenos da vida contemporânea. João Paulo II dedicou também muito tempo a falar sobre o direito à vida desde a concepção até à morte natural e muitas vezes chamou a atenção para a ameaça do aborto e da eutanásia para o futuro do continente Europeu e do mundo. No entanto, a sua atitude negativa em relação a estas questões não significava que o Papa estava contra o processo da integração europeia, como

¹⁴ João Paulo II, Discurso aos peregrinos polacos por ocasião do 40.º aniversário da batalha de Monte Cassino, “L’Osservatore Romano”, edição polaca, n.º 5/1984.

¹⁵ H. Muszyński, *Wkład Jana Pawła II w budowanie...*, op. cit.

¹⁶ Mensagem de João Paulo II à Conferência Episcopal da Polónia de 8 Junho de 1997, “L’Osservatore Romano”, edição polaca, n.º 7/1997.

fora sugerido por vários euro-cépticos no período antes do referendo europeu na Polónia¹⁷.

O Papa polaco no seu pensamento não hesitava em apresentar um vínculo forte da Polónia com a Europa, que se mantinha através das raízes cristãs do Velho Continente. O Santo Padre por um lado, costumava sublinhar que “os fundamentos da identidade da Europa são cristãos”, e por outro lado, indicava que a fidelidade às raízes e a identidade histórica não significam um retrocesso ou a ocupação da história, mas devem ser adaptadas às novas e diferentes condições que existem na Europa no tempo presente. O Papa falou sobre isto nas suas últimas palavras da peregrinação na Polónia em 1997 durante a sua despedida em Cracóvia. – A fidelidade às raízes não significa copiar padrões do passado de maneira mecânica. A fidelidade às raízes é sempre criativa, pronta para ir ao mais profundo, aberta aos novos desafios, sensível «aos sinais dos tempos». Manifesta-se também no interesse pelo desenvolvimento da cultura, onde o fio condutor cristão esteve presente desde o início. A fidelidade às raízes significa uma capacidade de construir os vínculos orgânicos entre os valores eternos – que muitas vezes na história já foram comprovadas – e os desafios do mundo contemporâneo estão, entre a fé e a cultura, entre o Evangelho e a vida. Eu desejo aos meus compatriotas e desejo à Polónia, que desta forma consigam ser fiéis a si próprios e às suas raízes, de onde cresceram. A Polónia fiel às suas raízes. A Europa fiel às suas raízes – disse João Paulo II¹⁸.

Na perspectiva de entrada na União Europeia, teve particular importância para a Polónia o discurso do Papa João Paulo II realizado no dia 11 de Junho de 1999, em que se dirigia a ambas as câmaras do Parlamento polaco. Foi dedicada muita atenção na sua intervenção ao processo de integração da Polónia nas estruturas europeias. O Sumo Pontífice destacou o mérito do movimento Solidariedade no processo de mudanças, que decorreram na Polónia e no continente europeu. João Paulo II observou, que os eventos decorridos em 1989 criaram uma oportunidade histórica para que o continente europeu pudesse abandonar definitivamente as barreiras ideológicas e encontrasse o caminho para a unidade. Karol Wojtyła disse: Já falei sobre isto muitas vezes, desenvolvendo a metáfora dos “dois pulmões” com as quais devia respirar a Europa, unindo em si as tradições do Oriente

¹⁷ J. Bajda, *Co z tą Europą?* (Que tal com a Europa?), artigo in jornal “Nasz Dziennik”, 31.01.02/1.1.2003.

¹⁸ Discurso de despedida de João Paulo II no aeroporto de Cracóvia no dia 10 de Junho de 1997, in “L'Osservatore Romano”, edição polaca, n.º 7/1997.

e do Ocidente. No entanto, em vez do esperado espírito comunitário registamos novas divisões e conflitos. Esta situação traz para os políticos, para as pessoas da ciência e da cultura, e para todos os cristãos uma necessidade urgente de novas iniciativas que sirvam a integração da Europa¹⁹.

No seu discurso no Parlamento da Polónia no dia 11 de Junho de 1999, o Papa sublinhou uma vez mais que a unidade deve ser construída na base de valores universais e profundamente humanistas típicos da cultura europeia, tais como a caridade, a fraternidade, a solidariedade, o respeito pela dignidade humana, bem como o respeito pelos princípios fundamentais da ética na vida pública e política. Ele exortou tanto os políticos como as pessoas da cultura e mesmo os bispos polacos a tomar novas iniciativas com vista a servir a integração europeia. – A nova unidade da Europa, se nós queremos torná-la estável – deve ser construída sobre esses valores espirituais, tendo em conta a riqueza e a diversidade de culturas e tradições das várias nações. Assim será uma grande Comunidade Europeia do Espírito. Também aqui, repito o meu apelo, já antes dirigido ao velho continente: “Europa, abre as portas a Cristo!” – disse o Sumo Pontífice.

No seu discurso no Sejm, João Paulo II manifestou o seu apreço pelos esforços feitos “consequente e solidariamente, no sentido de restaurar a soberania polaca: na procura de um lugar seguro para a Polónia, na Europa no processo de unificação, e no mundo”. – A Polónia tem todo o direito de participar no processo geral de progresso e desenvolvimento do mundo, especialmente da Europa. A integração da Polónia na União Europeia é desde o início apoiada pela Santa Sé. A experiência histórica da nação polaca, a sua riqueza espiritual e cultural podem contribuir para o bem global e para o bem de toda a família humana, especialmente para reforçar a paz e a segurança na Europa – sublinhou João Paulo II²⁰.

O Papa lembrou também no Sejm aos políticos polacos, que a Igreja Católica se junta fortemente à sua missão, particularmente no continente europeu. Observou que o rosto espiritual da Europa resulta do esforço dos grandes missionários e dos seus mártires. Sublinhou igualmente a importância das igrejas construídas com grande dedicação e dos centros de vida contemplativa, por meio dos quais os

¹⁹ Discurso de João Paulo II no Parlamento da República da Polónia em Varsóvia, no dia 11 de Junho de 1999, in “L’Osservatore Romano”, edição polaca, n.º 8/1999.

²⁰ Ibidem.

europeus foram educados através da mensagem humanista passada nas universidades.

João Paulo II deixou aos seus conterrâneos uma importante mensagem sobre a integração europeia numa carta dirigida aos participantes da peregrinação nacional a Roma no dia 19 de Maio, no qual o Papa apoiou os esforços polacos para aderir à União Europeia. Apresentado na Praça de São Pedro o discurso do Sumo Pontífice foi anexad à carta “de referendo” redigida pelos bispos polacos a 2 de Maio de 2003²¹.

Teologia
dialogu

As palavras com que João Paulo II falou aos seus compatriotas foram significativas e mostraram claramente a posição do chefe da Igreja Católica relativamente à questão da integração europeia. No seu discurso aos participantes da peregrinação nacional a Roma, na qual participaram o presidente da República da Polónia, Aleksander Kwaśniewski e os representantes do governo e as autoridades locais, Karol Wojtyła recordou a história recente e difícil da Polónia contemporânea. O Papa fez alusões às suas reuniões anteriores com os representantes da República Popular da Polónia, lembrando também as suas várias peregrinações à pátria “mergulhada no comunismo” e depois da ditadura²².

Durante o seu discurso em Roma, o Sumo Pontífice chamou a atenção para uma reunião com os presidentes dos países vizinhos da Polónia em 1997, em Gniezno. O Papa três semanas antes do referendo europeu na Polónia disse que “não haverá unidade da Europa, até que ela se torne uma comunidade de espírito”. Ele acrescentou também que o cristianismo teve um grande papel neste quadro, que é “o fundamento mais profundo da unidade” para a Europa, e que “o núcleo da identidade europeia está construído sobre o cristianismo”²³. – Hoje, quando a Polónia e outros ex-países do Bloco de Leste estão a entrar nas estruturas da União Europeia, repito essas palavras. Não digo isto para vos desanimar. Pelo contrário, para indicar que esses países têm uma missão importante na Europa. Eu sei que há muitos que são contra a integração. Eu aprecio a sua preocupação em preservar a identidade cultural e religiosa de nossa nação. Partilho as suas preocupações sobre o arranjo das forças económicas, em que a Polónia – depois de

²¹ M. Zając, *W jedności podzieleni* (Divididos em união), “Tygodnik Powszechny”, n.º 25 (2815), 22.06.2003.

²² João Paulo II, *25 lat spotkań z Polakami – odzwierciedlenie historii ostatniego ćwierćwiecza Polski, Europy i Kościoła* (Os 25 anos de encontros com os polacos – o retrato da história dos últimos 25 anos da Polónia, Europa e da Igreja), discurso do dia 19.05.2003, in www.opoka.pl

²³ Discurso de João Paulo II aos Presidentes de sete países europeus no dia 3.06.1997 em Gniezno, in www.mateusz.pl

muitos anos de exploração do antigo sistema – parece ser um país com grandes oportunidades, mas também com poucos recursos. Mas tenho que salientar mais uma vez que a Polónia tem sido sempre uma parte importante da Europa e hoje não se pode excluir desta comunidade, esta comunidade, que embora em níveis diferentes vive através de crises, mas constitui uma família de nações com base na tradição cristã comum. A entrada nas estruturas da União Europeia em igualdade de direitos com os outros países, é para a nossa nação e para os vizinhos povos eslavos uma expressão da justiça histórica, e por outro lado, pode constituir um enriquecimento para a Europa. A Europa precisa da Polónia. A Igreja na Europa precisa do testemunho de fé dos polacos. A Polónia precisa da Europa. De União de Lublin à União Europeia! Este é um grande atalho, mas nisto se coloca muito conteúdo. A Polónia precisa da Europa. É um desafio que a modernidade que se coloca em frente de nós e de todos os países, que coloca uma onda de mudanças políticas na região chamada Europa Central e de Leste que conseguiu sair do círculo de influência do comunismo ateu. Este desafio, entretanto, impõe sobre os crentes uma tarefa – a tarefa de se empenhar em construir um espírito de comunidade baseado nos valores, que permitiram suportar décadas de ateísmo planeado – disse aos seus conterrâneos João Paulo II²⁴.

O Papa, no seu último livro “Memória e Identidade” publicado em 2005 mais uma vez lembrou aos polacos a forte ligação do seu país com a Europa. Observou que os seus conterrâneos deviam ficar em contacto próximo com o pensamento europeu, sublinhando que um polaco não pode realizar uma reflexão profunda sobre a pátria, sem chegar a falar da Europa “sem acabar por se interrogar sobre a incidência que teve a Igreja no desenvolvimento de ambas as realidades diversas, mas também com influências recíprocas profundas, pelo que se torna inevitável aludir, no discurso, a qualquer uma destas realidades: Europa, Igreja, mundo”²⁵.

Palavras-chave: Karol Wojtyła, João Paulo II, Igreja Católica, Polónia, União Europeia, integração europeia.

²⁴ João Paulo II, *25 lat spotkań z Polakami...*, op. cit.

²⁵ Idem, “Memória e Identidade”, Milão, 2004.

bp Wiesław Śmigiel

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Jak głosić Jezusa Chrystusa w dobie nowej ewangelizacji?

HOW TO PREACH JESUS CHRIST IN THE ERA OF THE NEW EVANGELIZATION?

The main task of the Church is to reach out to man with a message of God who saves an individual through Jesus in the Holy Spirit. If preaching the eternal Word – Jesus is the primary obligation of the Church to man and man is able to open himself to it, the question is: how to get this truth through to every man? To find the answer, one should refer to theology, and, above all, widely understood pastoral theology. Time and space and all the sociocultural context is a subject to constant change. It also determines the way of talking of Christ, which varies depending on the quality, depth and scope of these changes. It is particularly important in the era of the new evangelization, when changeability has become one of the features of the modern world..

Key words: preaching, evangelization, the new evangelization, preaching Jesus Christ, message of the Good News, homily, religious language.

Podstawowym zadaniem Kościoła jest dotarcie do człowieka z przesłaniem o Bogu, zbawiającym człowieka przez Jezusa w Duchu Świętym. Papież Franciszek w encyklice *Lumen Fidei* stwierdził, że „w Jezusie Bóg nie kieruje do nas dodatkowego słowa, pośród wielu innych, ale swoje odwieczne Słowo. Bóg nie mógł dać nam większej gwarancji, by nas zapewnić o swojej miłości”¹. Skoro głoszenie odwiecznego Słowa – Jezusa jest podstawowym zobowiązaniem Kościoła

¹ Franciszek, Encyklika *Lumen Fidei* (dalej: LF) 15.

wobec człowieka, a człowiek jest w stanie się na nie otworzyć – powstaje problem: jak dotrzeć z tą prawdą do każdego człowieka? To pytanie nieustannie powinna stawiać teologia, a przede wszystkim szeroko rozumiana teologia pastoralna. Refleksja nad zagadnieniem przepowiadania Jezusa, to również problem „dialogu z innymi naukami i ludzkimi doświadczeniami”².

Parametry czasu i przestrzeni oraz cały kontekst socjokulturowy wciąż podlegają zmianom, dlatego też sposób mówienia o Chrystusie zmienia się w zależności od jakości, głębokości i zakresu tych przemian³. Jest to szczególnie ważne, gdy zmienność stała się jedną z cech współczesności⁴.

Postawione wyżej pytanie można wpisać w kontekst nowej ewangelizacji, do istoty której należy proklamacja Dobrej Nowiny, w swojej istocie niezmiennej, ale dla konkretnego człowieka odkrywczej. Nowa ewangelizacja zakłada przecież przepowiadanie Jezusa Chrystusa z nową gorliwością, nowymi metodami i z zastosowaniem nowych środków wyrazu⁵.

Współczesne uwarunkowania głoszenia Jezusa Chrystusa

W ostatnich latach w świecie zachodzą poważne zmiany społeczne, kulturowe, polityczne, gospodarcze i religijne. Druga połowa XX wieku była czasem wszechobowiązującej tezy sekularyzacyjnej, która zakładała stopniowy, choć nieuchronny zanik religii⁶. Ten proces był wzmacniany przez laicyzację sterowaną w bloku państw komunistycznych,

² Franciszek, Adhortacja Apostolska *Evangelii Gaudium* (dalej: EG) 133.

³ A. Dydycz, *Jak dziś głosić Jezusa Chrystusa?* „Katecheta” 46(2002) nr 9, s. 54.

⁴ Por. EG 133.

⁵ Współcześnie wskazuje się na trzy grupy adresatów: ludzi, którzy w ogóle nie znają Chrystusa; wszystkich wiernych aktywnie uczestniczących w życiu Kościoła i osoby formalnie należące do Kościoła, ale z różnych powodów dystansujące się od żywej wspólnoty wiary.

Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* akcentuje podmiot nowej ewangelizacji. W odwadze dynamicznego i radosnego wychodzenia poza sprawdzone schematy duszpasterskie widzi sedno ewangelizacji, utożsamiając ją w wielu miejscach z duszpasterstwem misyjnym. Nowa ewangelizacja zakłada protagonizm każdego członka Kościoła, bowiem na mocy chrztu św. przy umocnieniu przez inne sakramenty (głównie bierzmowanie i Eucharystię) każdy wierzący jest jej podmiotem. Papież Franciszek przypomniał, że każdy kto spotkał się z miłością Boga w Jezusie Chrystusie powinien stać się uczniem i misjonarzem (EG 120).

⁶ Zob. B. Steve, *God is Dead. Secularization in the West*, Oxford 2007.

ale także przez laicyzację spontaniczną w krajach rozwiniętych Europy Zachodniej.

Na przełomie XX i XXI wieku pojawiły się na Zachodzie dyskretne tendencje desekularyzacyjne. Powrót do religii nie jest tożsamy z afirmacją tradycyjnych i instytucjonalnych form religii, a zatem również Kościoła katolickiego⁷. Pojawiła się nowa duchowość, ale coraz bardziej na gruncie religii subiektywnej i prywatnej, bez odniesienia do instytucji religijnych. W skrajnej formie to duchowość bez odniesienia do Boga. Zatem nadal można mówić o kryzysie Kościoła katolickiego, któremu towarzyszy poszukiwanie alternatywnych form duchowości i religijności⁸. Pojawiła się również kategoria chrześcijan niepraktykujących, którzy utożsamiają się z hasłem zdobywającym coraz większą popularność „wierzyć bez przynależności” (*believing without belonging*)⁹. Jest to sytuacja charakterystyczna dla Kościołów zachodniej Europy, ponieważ w Polsce procesy sekularyzacyjne jeszcze nie dokonały spustoszenia religijnego, choć niewątpliwie pierwsze symptomy erozji religii są już widoczne.

Podjęwając refleksję o przepowiadaniu Jezusa należy pamiętać o przestrodze papieża Franciszka, aby roztrząsając zagadnienia teologiczne nie pozostać na pozycji ekspertów, którzy stoją z boku. Odpowiedź na pytanie postawione w tytule nie należy do teoretycznych, ale dotyczy praktyki Kościoła i powinna prowadzić do tego, by głosić Chrystusa – słowem i życiem¹⁰.

Polskę z różnych powodów ominął „sekularyzm galopujący”, ale wielu socjologów religii wskazuje na „sekularyzm pełzający”, który powoli doprowadza do erozji tradycyjnej religijności¹¹. Na laicyzację nie wskazują wszystkie parametry religijności. Najmniej widać to zjawisko

⁷ R. Rolheiser, *Secularity and the gospel: being missionaries to our children*, New York 2006, s. 37-47.

⁸ Hipoteza, że nowoczesność prowadzi do schyłku religii okazała się fałszywa. Współczesne badania nad przemianami religijności wskazują, że dochodzi do rekonstrukcji oraz zmiany manifestacji religii. Z jednej strony spada poziom praktyk religijnych, następuje swoiste „odkościelnienie”, ale wrasta zainteresowanie religią i duchowością. Por. A. Kasperek, *Teoria sekularyzacji i jej wrogowie. Próba apologii niepopularnej teorii*, [w:] J. Baniak (red.), *Między socjologią i teologią*, Poznań 2010, s. 216-217.

⁹ A. Napiórkowski, *Reforma i rozwój Kościoła. Duch Boży i instytucja*, Kraków 2012, s. 160.

¹⁰ Por. EG 96.

¹¹ Zob. J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006.

w autodeklaracjach religijnych, ale trzeba pamiętać, że w Polsce, podobnie jak w USA, są one zawyżone w stosunku do stanu faktycznego¹².

Natomiast na sekularyzację wskazuje spadek regularnych praktyk religijnych. Z roku na rok przybywa katolików nominalnych i okazjonalnych. Coraz większa liczba osób nie przyjmuje księdza w czasie wizyty duszpasterskiej, zwanej kolędą. Szczególnie jest to widoczne w środowiskach miejskich. W niektórych rejonach Polski pojawiają się pierwsze symptomy spadku ofiarności wiernych – jest to spowodowane pauperyzacją społeczeństwa, ale też ma źródło w osłabieniu poczucie odpowiedzialności za Kościół. W mediach dostrzega się niechęć i brak obiektywizmu w stosunku do wszystkiego, co jest związane z życiem Kościoła.

Spada przywiązanie do Kościoła wśród młodzieży i ludzi w średnim wieku. Jeśli na to nałożymy jeszcze fakt, że całe społeczeństwo polskie starzeje się, to za kilka, może za kilkanaście lat, w naszym codziennym życiu parafialnym będziemy zajmowali się głównie duszpasterstwem ludzi w podeszłym wieku¹³. Niektórzy uważają, że przed kryzysem Kościół w Polsce może obronić nowa ewangelizacja i kerygmaticzny impuls, który ze sobą niesie¹⁴, a to z kolei suponuje określony rodzaj przepowiadania Dobrej Nowiny, z jej centralnym tematem – Jezusem Chrystusem jedynym zbawicielem człowieka.

Kolejnym ważnym zagadnieniem są zmiany w zakresie komunikacji. Różnego rodzaju badania potwierdzają, że coraz trudniej o zrozumienie tekstów religijnych. Naszemu przepowiadaniu zarzuca się, że jest mało komunikatywne. Bardziej krytyczni mówią nawet o swoistym bełkocie teologicznym i religijnym. To zapewne oceny zbyt ogólne i dlatego niesprawiedliwe, ale warto o nich pamiętać i podejmować kompleksowe badania z tego zakresu.

¹² Współczesne badania socjologiczne wskazują, że w USA i Polsce autodeklaracje religijne są zawyżone w stosunku do stanu faktycznego, natomiast w Europie Zachodniej zaniżone. To zjawisko może mieć różne przyczyny. Możliwe, że takie wskaźniki autodeklaracji związane są z pozycją religii w świadomości społecznej; w Polsce oraz w USA wciąż jest ona wysoka.

¹³ Powyższy opis sytuacji religijnej akcentuje negatywne zjawiska i tendencje w celu ukazania potrzeby nowej ewangelizacji. Kościół w Polsce posiada też silne strony, a duszpasterstwo w wielu zakresach jest na dobrym poziomie. Widać też pozytywne przemiany np. nowy dynamizm zrzeseń religijnych, coraz większa ilość świadków Chrystusa w życiu publicznym, aktywizacja laikatu, wciąż spora liczba powołań do kapłaństwa oraz rozbudowana i owocna działalność Caritas.

¹⁴ A. Godnarski, *Potrzebujemy ognia Ducha Świętego!* [w:] P. Sowa, K. Kaproń (red.), *Nowa ewangelizacja. Kerygmaticzny impuls w Kościele*, Gubin 2012, s. 6-8.

Współczesny człowiek bardziej niż przez tzw. kulturę wysoką (literaturę piękną, muzykę klasyczną, ambitną sztukę) jest ukształtowany przez język mediów, popkulturę i estetykę komiksów. Utrudnia to percepcję przepowiadania Dobrej Nowiny, która oparta jest na znajomości kultury i symboliki biblijnej.

Jesteśmy także świadkami dynamicznego rozwoju, a wręcz eksplozji technik komputerowych, a szczególnie Internetu. Z niego właśnie młodzi ludzie w znacznej mierze czerpią informację o świecie i Kościele, a w mniejszym zakresie z książek, wykładów oraz innych źródeł.

Obecnie komputer nie tylko służy do przechowywania, przetwarzania i przekazywania informacji, ale jest w stanie kreować wirtualną rzeczywistość, która stwarza również możliwości interakcji (*human-computer interaction*). Gwałtowny rozwój techniki informacyjnej sprawił także, iż możliwości porozumiewania się między ludźmi są większe, niż kiedykolwiek wcześniej. Drogę od zaciemnionej sali kinowej, poprzez coraz jaśniejsze wnętrza domu widza telewizyjnego i gracza gier wideo do wirtualnego użytkownika cyberprzestrzeni musi obecnie przebyć każdy, kto chce uchodzić za człowieka nowoczesnego¹⁵. Co więcej dziś bez Internetu coraz trudniej zajmować się ekonomią, polityką czy nawet nauką¹⁶. Jednak cyberjęzyk to język prosty i funkcjonalny, ale pozbawiony poetyki i piękna. Krzysztof Loska wysunął nawet katastroficzną tezę, że „jesteśmy dziś świadkami ostatniego etapu procesu dehumanizacji. Człowiek odkrył istotę swego jestestwa we własnych protezach. Nie pozostało to bez wpływu na charakter stosunków międzyludzkich, które w epoce Internetu przypominają raczej stosunki między monitorami”¹⁷. W sieci powstaje współczesna wieża Babel, gdzie ludzie mówiąc do siebie teoretycznie jednym językiem, ale przemawiają do siebie dziesiątkami kodów emocjonalnych¹⁸.

Poza tym przekaz medialny słyca i relatywizuje prawdę. Do niebezpieczeństw korzystania z nowych mediów można również zaliczyć przypisywanie większego znaczenia faktom niż wartościom, zmianę psychologicznego stosunku do czasu i przestrzeni, sprzyjanie relatywistycznemu sposobowi myślenia i wyzbycie się osobistej

¹⁵ W. Godzic, *Czy nowe media potrzebują nowej estetyki? Humanista w Internecie*, [w:] K. Wilkoszewska (red.), *Piękno w sieci. Estetyka a nowe media*, Kraków 1999, s. 258.

¹⁶ Zob. R. Podpora (red.), *Wyzwania współczesnej edukacji – e-nauczanie*, Lublin 2006.

¹⁷ K. Loska, *Nowe media albo estetyka katastrofy*, [w:] *Piękno w sieci. Estetyka a nowe media...*, dz. cyt., s. 306.

¹⁸ T. Łysakowski, *Internet jako źródło cierpień – i nie tylko*, „Kultura Popularna” 7(2004) nr 1, s. 72.

odpowiedzialności¹⁹. Wymienione czynniki niewątpliwie wpływają również na percepcję Dobrej Nowiny.

Jak więc w takim kontekście głosić jedynność zbawienia w Jezusie Chrystusie? Najgorszym rozwiązaniem byłaby prymitywizacja przepowiadania, która polegałaby na bezkrytycznym przyjęciu zasad komunikacji medialnej. Choć pewne elementy są pozytywne – chociażby to, że przekaz powinien być krótki i skupiony na tym, co istotne – zresztą takie zalecenia znajdujemy w adhortacji papieża Franciszka *Evangelii gaudium*²⁰.

Treść przepowiadania – Jezus Chrystus – ten sam wczoraj i dziś

Przekazywać wiarę oznacza stwarzać w każdym miejscu i w każdym czasie warunki, aby mogło dojść do spotkania między człowiekiem i Jezusem Chrystusem. Wiara jako spotkanie z osobą Jezusa ma formę relacji z Nim, wspomnienia Go, uobecniania (w Eucharystii) oraz kształtowania w sobie mentalności Chrystusa, a wszystko dzieje się dzięki łasce Ducha. Papież emeryt Benedykt XVI w encyklice *Deus Caritas est* stwierdził, że

u początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie. (...) Ponieważ Bóg pierwszy nas umiłował (por. 1 J 4, 10), miłość nie jest już przykazaniem, ale odpowiedzią na dar miłości, z jaką Bóg do nas przychodzi²¹.

W tej perspektywie przekazywać wiarę w Chrystusa oznacza stwarzać warunki dla wiary przemyślanej, świętowanej, przeżywanej i przemodlonej w Kościele²². Jest to struktura przekazu wiary głęboko zakorzeniona w tradycji Kościoła.

Evangelii gaudium przypomniało, że jądrem przepowiadania kościelnego jest głoszenie Jezusa Chrystusa. Papież zapisał, że

niektóre kwestie stanowiące część nauczania moralnego Kościoła pozostają poza nadającym im sens kontekstem. Największy problem pojawia się wtedy, gdy głoszone przez nas orędzie zostaje utożsamione

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Internet: nowe forum głoszenia Ewangelii*, OR 23(2002) nr 4 s. 6-7.

²⁰ Por. EG 138.

²¹ Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est* (dalej: DCE) 1.

²² Por. Benedykt XVI, List apostolski *Porta fidei* (dalej: PF) 9.

z takimi drugorzędnymi aspektami, które – chociaż są znaczące – same z siebie nie ukazują rdzenia orędzia Jezusa Chrystusa²³.

Przepowiadanie powinno koncentrować się na tym, co najważniejsze, czyli na miłości Boga objawionej w Jezusie Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym. To jest rdzeń katolickiej nauki²⁴.

Te słowa papieża Franciszka korespondują z zapisem w adhortacji *Verbum Domini*, że trzeba unikać

homilii ogólnych i abstrakcyjnych, przysłaniających prostotę słowa Bożego, jak również bezużytecznej dywagacji, które mogą prowadzić do skupienia uwagi bardziej na kaznodziei niż na istocie ewangelicznego orędzia. Dla wiernych musi być jasne, że kaznodziei zależy na ukazaniu Chrystusa, który powinien być w centrum każdej homilii²⁵.

Pragnieniem Boga jest, aby „wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4). Jeżeli Ewangelia jest dobrem wszystkich ludzi, to obowiązkiem tych, którzy już uwierzyli jest głosić ją światu²⁶. Głoszenie Dobrej Nowiny – Jezusa Chrystusa jest nie tylko podstawowym obowiązkiem chrześcijan, ale również warunkiem ich zbawienia²⁷.

Nakaz przepowiadania Chrystusa dotyczy wszystkich, ale w odpowiedniej proporcji, czyli w zależności od specyfiki powołania²⁸. To jest imperatyw dla chrześcijanina, przekonują o tym słowa św. Pawła: „Nie jest dla mnie powodem do chwały to, że głoszę Ewangelię... Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii” (1 Kor 9, 16). Motywem przepowiadania jest przykazanie miłości (Łk 10, 27). Chrześcijanin znalazł, poznał i przylgnął do Jezusa Chrystusa, jest to dla niego źródłem szczęścia, dlatego tym darem chce się podzielić z innymi (por. J 1, 41-42)²⁹.

W sensie ścisłym centralnym tematem przepowiadania (szerzej ewangelizacji) jest Jezus Chrystus, a więc Jego dzieło³⁰. Głównie dotyczy to paschalnego misterium stanowiącego najpełniejsze objawienie miłości potężniejszej od grzechu i zła, która dźwiga człowieka z upadku

²³ EG 34.

²⁴ EG 36.

²⁵ Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini* (dalej: VD) 59.

²⁶ ES 64.

²⁷ W. Przymyś, *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992, s. 255.

²⁸ Por. DM 35.

²⁹ W. Przymyś, *Teologia ewangelizacji*, dz. cyt., s. 255.

³⁰ Por. EG 35.

i prowadzi ku wolności³¹. Wtórny temat jest prawda o godności człowieka, dziecięctwie Bożym oraz o powszechnym braterstwie³².

Cenną wskazówkę przekazuje nam nowa ewangelizacja, która kładzie nacisk na osobowe spotkanie z żywym Jezusem, a tym samym moralności nie czyni celem, ale konsekwencją dojrzałej wiary. Słusznie zakładając, że można prezentować wysokie standardy moralne i nie być chrześcijaninem oraz można posiadać wiarę i zmagać się z grzechem³³. Święty Paweł Apostoł pouczał, że „gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3, 17). Jednak nie jest ona rozumiana jako swawola, ale jako pełne miłości i ufności przyłgnięcie do Jezusa Chrystusa i otwarcie na Ducha Świętego (por. Ga 4, 13).

Przepowiadać z nową mocą

Szukając wskazówek jak dziś przepowiadać Dobrą Nowinę warto sięgnąć do tekstów *Pisma Świętego*. Jezus Chrystus rozsyłając po raz pierwszy Dwunastu z misją ewangelizacyjną, mówił do nich:

Idźcie do owiec, które poginęły z domu Izraela! Idźcie i głoscie: bliskie jest Królestwo Boże. Uzdrawiajcie chorych, wskrzeszajcie umarłych, oczyszczajcie trędowatych, wypędzajcie złe duchy! Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie (Mt 10, 5nn).

Zatem adresatami pierwszego posłania nie są poganie, ale bracia w wierze, którzy zagubili się.

Głoszone orędzie w swojej warstwie treściowej nie zawiera elementu radykalnej nowości, sumuje się wokół pojęcia Królestwa Bożego. Idea, że Bóg ma królować w życiu osobistym i społecznym była dobrze znana w Izraelu. Jednak nowość i siła tego przepowiadania była w tym, że nie były to teoretyczne rozważania, ale głoszenie pełnego mocy wydarzenia, którego częścią jest przemiana życia np. chorzy odzyskują zdrowie, zmarli, trędowaci i opętani przywracani są wspólnotie; oczyszczeni mogą wejść do świątyni³⁴.

Podobne działanie opisuje św. Marek Ewangelista: „Przyszli do Kafarnaum. Zaraz w szabat wszedł do synagogi i nauczał. Zdumiewali się Jego nauką: uczył bowiem jak ten, który ma władzę, a nie jak uczeni w Piśmie” (Mk 1, 21-22). Marek nie odnotowuje treści Jezusowego

³¹ Por. EN 26.

³² RH 10.

³³ W. Przyczyna, *Teologia ewangelizacji*, dz. cyt., s. 256.

³⁴ G. Ryś, *Jezusowa nowa ewangelizacja*, [w:] *Nowa ewangelizacja. Kerygmatyczny impuls w Kościele...* s. 13.

nauczania, ale z kontekstu wynika, że mieściła się ona w programie zapisanym sześć wierszy wcześniej: „Jezus przyszedł do Galilei i głosił Ewangelię Bożą. Mówił: «Czas się wypełnił i bliskie jest Królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię»” (Mk 1, 14-15). Jednak słuchacze Jezusa znaną prawdę o Królestwie Bożym odkrywają jako coś nowego, ponieważ została ona ogłoszona z mocą³⁵. Głosimy tego samego Jezusa Chrystusa – Początek i Koniec, Pana i Zbawcę, ale z nową mocą.

Oprócz zapału ewangelizacyjnego potrzeba również konkretnych umiejętności. Głosiciel Dobrej Nowiny powinien wchodzić w relacje z ludźmi i pielęgnować więzi międzyludzkie. Ważny jest również dobór odpowiednich słów i sposobów komunikacji oraz kompetencja wiary, czyli umiejętność przekładania słowa Bożego na życie³⁶.

Teologia
pastoralna

Propozycje pastoralne

Papież Franciszek w adhortacji apostołskiej *Ewangelii gaudium* przestrzega przed przesadą diagnostyczną w ewangelizacji, „której nie zawsze towarzyszą rozstrzygające decyzje, możliwe do zastosowania”³⁷. Dlatego każda refleksja teoretyczna powinna zawierać propozycje pastoralne.

Przede wszystkim skuteczność przepowiadania Jezusa Chrystusa, nie pomniejszając znaczenia łaski, w dużej mierze jest uwarunkowana postawą głoszącego. Nie można głosić Dobrej Nowiny w ten sposób, jakby się było sfrustrowanym stróżem staroświeckiej doktryny, która nikomu nie jest już potrzebna. Papież Franciszek przestrzegł przed „egoistyczną acedią”³⁸ oraz „psychologią grobu, która stopniowo zamienia chrześcijan w muzealne mumie”³⁹. Ewangelizator jest głosicielem i świadkiem Dobrej Nowiny, która niesie światu nadzieję i radość⁴⁰. „Radość Ewangelii jest tym, czego nikt nie zdoła odebrać”⁴¹.

³⁵ Tamże, s. 14-15.

³⁶ K. Marcyński, *Przekazywanie wiary nie tylko z ambony*, „Communio” 34(2014) nr 2 s. 107.

³⁷ EG 50.

³⁸ EG 81.

³⁹ EG 83.

⁴⁰ Por. EG 21. Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, K. Gózdź, M. Górecka (red.), t. XII, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, Lublin 2012, s. 461.

⁴¹ EG 84

Priorytetem współczesnego przepowiadania jest budzenie i umacnianie wiary, a konkretnie doprowadzenie wiernych do osobistego spotkania z Jezusem⁴². Ważnym zadaniem jest przygotowanie rekolekcji i misji parafialnych, szczególnie o charakterze kerygmatycznym. Zostało to zaakcentowane w programie duszpasterskim Kościoła w Polsce na lata 2013-2017⁴³. Ciągłe pokutuje schemat, że jeden rekolekcjonista, najczęściej w tych samych dniach głosi rekolekcje parafialne, szkolne i to dla wszystkich typów szkół. Sprawny i charyzmatyczny kaznodzieja poradzi sobie z takim zadaniem. Jednak to jest powielanie starych i ekonomicznie sprawdzonych wzorców. Przygotowanie rekolekcji, a tym bardziej misji, to wielka praca, która powinna dotyczyć przede wszystkim parafii, przygotowania i zaangażowania zespołu ludzi. To wysiłek, który może przynieść owoce, ale tylko pod warunkiem, że jest wolny od komercji i nie zostanie potraktowany jako uciążliwa konieczność.

Troska o młodzież wymaga rekolekcji ewangelizacyjnych. Pomocą mogą okazać się zespoły ewangelizacyjne. Dla młodych ludzi tradycyjna forma przekazu jest coraz trudniejsza do przyjęcia, dlatego trzeba poszukiwać nowych form, aby słowo Boże było głoszone z mocą. Jednym z owoców takich rekolekcji mogą być małe wspólnoty eklezjalne, które z czasem same staną się wspólnotami ewangelizującymi⁴⁴.

Papież Franciszek zachęcił duchownych, aby solidnie przygotowali homilie, by była ona „rzeczywiście intensywnym i szczęśliwym doświadczeniem Ducha, pokrzepiającym spotkaniem ze Słowem, stałym źródłem odnowy i wzrastania”⁴⁵. Homilia nie powinna być zbyt długa⁴⁶ oraz nie powinna być „rozrywkowym spektaklem”⁴⁷, ale jej celem jest wzbudzenie i pogłębienie wiary. Papież zachęca także, aby w centrum przepowiadania umieścić Jezusa Chrystusa, a nie zagadnienia drugorzędne⁴⁸.

⁴² G. Ryś, *Ku rocznicy Chrztu Polski*, [w:] Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski. *Wierzę w Syna Bożego. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013-2017*, Poznań 2013, s. 19.

⁴³ Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski. *Wierzę w Syna Bożego. Program duszpasterski...*, dz. cyt., s. 23-31.

⁴⁴ Zob. K. Kralka, *Szkoła modlitwy*, Ząbki 2013; K. Kralka, M. Zborowski, *Seminarium odnowy wiary*, Ząbki 2014.

⁴⁵ EG 135.

⁴⁶ EG 138.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Por. EG 35-38.

W ramach diecezji i parafii, pod kierunkiem biskupa, powinny zostać zorganizowane katechezy dla młodych i tych, którzy poszukują sensu życia, aby pomóc im w odkryciu piękna wiary Kościoła. Potrzeba również innych form katechezy dorosłych, której przekaz może zostać wzmocniony przez spotkania ze świadkami wiary. Bardziej pociągają bowiem świadkowie niż nauczyciele, a nawet jeśli nauczyciele znajdują posłuch, to tylko dlatego, że są świadkami⁴⁹.

Słowa kluczowe: przepowiadanie, ewangelizacja, nowa ewangelizacja, głoszenie Jezusa Chrystusa, przekaz Dobrej Nowiny, homilia, język religijny.

Teologia
pastoralna

⁴⁹ EN 41, por. EiT 49.

Izabella Smentek

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie

Czy współczesny Kościół modli się o Paruzję? Inspirowana przez Ducha Świętego prośba o powtórne przyjście Chrystusa we współczesnej liturgii Kościoła w Polsce

IS THE CHURCH OF TODAY PRAYING FOR THE PAROUSIA? THE HOLY SPIRIT- INSPIRED PLEA FOR THE SECOND COMING OF CHRIST IN THE LITURGY

Does the contemporary Church pray for the parousia? The article takes into account the contemporary liturgical texts. According to the words of Apocalypsis, the Holy Spirit inspires the joyful prayer for the parousia. That's why this prayer, if actually present, can be treated as the source of light on the intrinsic activity of the Holy Spirit in the Church.

In the Missal and Divine Office many texts concerning the final coming of Lord can be found. Predominantly in advent, claims like: "Maranatha. Come, Lord Jesus" are to be heard. Does it mean that the Church really requests the God to accomplish the story of this world? It seems difficult to distinguish, especially in the eucharistic worship, between the liturgical retrospection, the prayer for sacramental coming of our Lord here and now, His very presence in our history and the claim for eschatological fulfillment.

Apart from this, we find numerous prayers for help, in order that we could prepare ourselves for the events next to parousia, that is for the Last Judgement and resurrection. The Church also humily asks the Lord Jesus and God the Father for overcoming the death, merciful judgement, for the final justice, for the elimination of every evil and resurrection in glory for the believers. But can we say that the voice of the Church – the Bride missing the final presence

of the Saviour, is to be heard in contemporary liturgical worship? Theologians, like e.g. Joseph Ratzinger, suppose, we cannot dare to express this prayer nowadays as the author of "Didache" did. However, wherever even in timid form appears the prayer for parousia, we hear in it the joyful claim of the Holy Spirit who encourages the Church to desire the full presence of the Lord, the unique divine justice and to wait for the eternal fulfillment in the community of resurrection..

Key words: Holy Spirit, parousia, Church, liturgy, peace and joy.

Teologia
pastoralna

Eklezyjalne *vestigia* Ducha Świętego

Poznanie działania Ducha Świętego w modlitwie Kościoła

Przed teologami staje zadanie, aby wskazać, w jaki sposób przez refleksję nad życiem Kościoła można odsłonić coś z tajemnicy Ducha Świętego. Czymś zwyczajnym byłoby opisywanie Kościoła według kształtującej jego istotę tajemnicy trynitarniej – jako Ludu Bożego, Mistycznego Ciała Chrystusa, Świątyni Ducha Świętego. Czy możliwe jest przyjęcie niejako odwrotnego kierunku? Czy można „odsłonić coś z tajemnicy Ducha”, czy uprawnione jest stawianie sobie takich zadań, skoro Objawienie zakończyło się wraz ze śmiercią ostatniego Apostoła? Sformułowanie „odsłonić coś z tajemnicy” nie usurpuje sobie prawa do uzupełniania Objawienia, a jedynie wyraża pragnienie pogłębiania refleksji dotyczącej Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Właśnie takie pragnienie odkrywania i wyrażania w każdej epoce niezmiennej tajemnicy przedwiecznego Boga stanowi czynnik ożywiający teologię.

Gdzie zatem można znaleźć *vestigia* Ducha Świętego w misterium Kościoła? Skoro Duch ożywia Kościół, skoro stanowi zasadę jego jedności i działania, nie można sądzić, że Jego wpływ ogranicza się do jakiegoś jednego, czy kilku aspektów życia wspólnoty eklezyjalnej. Działanie Parakleta obejmuje istnienie Kościoła jako całości, ożywia je i kształtuje. Specyficznym przejawem Jego twórczej obecności jest inspirowana i kierowana przez Niego modlitwa. Kościół wyrasta przecież z otwartego na zstąpienie Ducha Wieczernika. „Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus»” (1 Kor 12, 3). Ten, który jest wzajemną Miłością Ojca i Syna, sprawia, że człowiek i zjednoczona na sposób sakramentu wspólnota¹ rzeczywiście zwraca się do Boga Trójjedynego. To On prowadzi naszą modlitwę

¹ Por. Konstytucja *Lumen gentium* (dalej: KK) 1.

i daje w niej o sobie znać². Dzięki Niemu modlitwa odbywa się zgodnie z logiką trynitarną, to znaczy otwiera przez Chrystusa i w Chrystusie na kontemplację Ojca³.

Skoro zgodnie z zasadą *lex orandi lex credendi* na podstawie modlitwy Kościoła można odczytać to, w co wierzy i czym żyje wspólnota wiary, czyli jak działa w niej ożywiający ją Duch Święty, powstaje pytanie: W jakiej modlitwie można oczekiwać najbardziej skondensowanego działania Ducha? Odpowiedź daje *Pismo Święte*: „Duch i Oblubienica mówią: «Przyjdź!»” (Ap 22, 17). Ze słów autora natchnionej księgi dowiadujemy się, że przez wieki modlitwa Kościoła – Oblubienicy o Paruzję będzie zanoszona wraz z Duchem Świętym i przez Niego inspirowana. Można się więc spodziewać odkrycia w niej „czegoś z tajemnicy Ducha” prowadzącego Kościół. Duch, który ziemskie pielgrzymowanie przenika tchnieniem życia wiecznego, kieruje całe stworzenie, całe dzieje do ostatecznego kresu w nieskończoności Boga⁴.

Nieprzypadkowo autor *Apokalipsy* pisze, że Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”. Właśnie prośba o Paruzję wyraża oblubieniczy charakter więzi Chrystusa i Kościoła. Kościół określony jako Lud Boży oczekuje sądu. Nawet jeśli prosi o przyście Pana w nadziei sprawiedliwości i wybawienia, to możemy się doszukiwać w takim ujęciu motywacji oczekiwania dóbr od Zbawcy, a nie przede wszystkim Jego samego. Metafora Oblubienicy podkreśla pragnienie pełnej obecności Zbawiciela, które przeważa nad obawą, związaną z poczuciem własnej niedoskonałości. Na pierwszy plan wysuwa się motywacja miłości do Pana; miłości wzbudzonej przez Ducha Świętego. Wśród modlitw Kościoła, również współczesnego, należy spodziewać się więc prośby tego rodzaju:

„Przyjdź, Panie Jezu wraz ze świętymi, w chwale i w blasku obłoku. Niech Śmierć i Otchłań już nie tryumfują. Niech żywioty tego świata, ziemia i morze wydadzą Twoich zmarłych (por. Ap 20, 13) i niech nastąpi wreszcie zmartwychwstanie i życie wieczne”, albo: „Przyjdź, Panie Jezu, przemień ten świat według odwiecznego zamysłu Ojca. Przyjdź, Panie Jezu, do nas sądzonych według tego, co bez znaczenia. Przyjdź, i osądź według jedyne go istotnego kryterium: według osobowej Prawdy, którą Ty sam jesteś”.

Czy taką modlitwę – nie dosłownie, ale co do treści – zanoszą współczesny Kościół? Ta część Kościoła, która jest w niebie, woła bezustannie (por. Ap 7, 15), wielkim głosem i z niecierpliwością (por. Ap 6, 10)

² Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem* (dalej: DeV) 65.

³ Por. tenże, Adhortacja *Novo millennio ineunte* (dalej: NMiE) 32.

⁴ Por. DeV 64.

o Paruzję i ostateczną, zbawczą sprawiedliwość. Święty Jan Paweł II pisze, że kierowany przez Ducha Świętego Kościół stale przyzywa powrotu Pana⁵. Thomas Merton nazywał w połowie XX wieku pragnienie wyczekiwania objawienia się chwały Boga w Chrystusowej Paruzji największą potrzebą „naszych czasów”⁶. Czy chodzi jedynie o „nasze czasy” i tylko o „wyczekiwanie”? To sformułowanie należy uznać za niewystarczające, gdyż sugeruje bierność. Wołanie o przyjście Pana to potrzeba, ale i zarazem, zadanie Kościoła. Chrystus przychodzi na prośbę Ducha i Oblubienicy⁷. Należy zatem wnioskować, że modlitwa o Jego przyjście znajduje się wśród prośb, które Kościół kierowany przez Ducha stale zanoszą do Boga. Jeżeli tak, to w pierwszej kolejności trzeba jej szukać nie w przejawach prywatnej pobożności, czy wśród niezliczonych wspólnot charyzmatycznych, ale w oficjalnej liturgii, ponieważ to ona ma szczególny walor *locus theologicus* dla dogmatycznej refleksji.

Liturgia jako obszar badań teologii dogmatycznej

Potraktowanie liturgii jako podstawy refleksji dogmatycznej wymaga założenia, że liturgia rzeczywiście odpowiada wierze Kościoła oraz że odbywa się w niej przekaz Objawienia. W modlitwie Kościoła symbole wiary są proklamowane i uobecnianie⁸.

Prawdziwość takiej tezy wielokrotnie potwierdza Magisterium Kościoła. Już Celestyn I mówi, że norma modlitwy ustala normę wiary.⁹ Co to znaczy? Liturgia publicznie świadczy o wierze. Nie określa jej swoją mocą, lecz może dostarczyć argumentów i świadectw, ponieważ podlega Magisterium¹⁰. Nie stwarza wiary, lecz raczej idzie za nią¹¹. Pius XI zauważa, że nawet wierni o wyższej kulturze umysłowej mogą dzięki liturgii uzupełnić swoje wiadomości teologiczne¹².

⁵ Por. Jan Paweł II, adhortacja *Orientalis Lumen* (dalej: OL) 8.

⁶ Por. T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna*, przeł. M. Dybowski, Poznań 1986, s. 107.

⁷ Por. J. Warzeszak, *Pneumatologia współczesna*, Warszawa 2009, 294.

⁸ Por. A. Dulles, *The craft of theology. From symbol to system*, Crossroad 1992, 19; *Models of revelation*, New York 1985, 140.

⁹ Por. S. Głowa, I. Bieda (red.), *Breviarium fidei*, Poznań 1989 (dalej: BF), *Indiculus*, VII, 630.

¹⁰ Por. tamże, *Mediator Dei*, VII, 635.

¹¹ Por. tamże, *Munificentissimus Deus*, VII, 636.

¹² Por. tamże, *Divini cultus*, VII, 634.

Współczesna teologia podkreśla, że liturgia stanowi *locus theologicus* jako przestrzeń rezonansu wiary. Odzwierciedla jej historyczny kształt. Świadczy o tym, czym żyje Kościół. Może być przedmiotem badań dogmatyki rozumianej jako refleksja nad wiarą¹³. Można w niej poznać człowieka modlącego się¹⁴. Nie tylko. Liturgia to przecież także działanie Chrystusa w Kościele, uobecnienie Jego misterium¹⁵. Dlatego najczęściej mówi o Kościele, o jego odniesieniu do Chrystusa ta modlitwa, która wybrzmiewa w liturgii. W misterium Chrystusa wprowadza Duch Święty. To dzięki Niemu liturgia zyskuje swą sakramentalną skuteczność¹⁶. Staje się rzeczywistością, nie tylko znakiem. Zawiera w sobie i przedstawia Bogu rzeczywistość Kościoła ożywionego działaniem Ducha Świętego. Liturgia okazuje się więc najwłaściwszą przestrzenią dla zadania postawionego przez organizatorów sympozjum; poszukiwania i odkrywania działania Ducha Świętego w doświadczeniu Kościoła. Szczególne miejsce w tym obszarze zajmuje *Mszał* i *Liturgia Godzin*. To *Mszał* – najważniejsza księga modlitwy i to modlitwy trynitarnej¹⁷ – ukazuje wiarę Kościoła¹⁸. Stanowi więc istotne źródło teologiczne.

Jeżeli liturgia wyraża to, w co i jak wierzy Kościół, to również i to, że Lud Boży – Oblubienica nie tylko wierzy w Paruzję i jej oczekuje, ale również to, jak oczekuje, czyli jak żyje inspiracją Ducha Świętego. Prośba o Paruzję stanowi więc szczególny styk wiary i modlitwy Kościoła tak, jak uprzedzająco mówi o niej autor *Apokalipsy*. Odnośnie wiary wystarczyłoby powiedzieć, że Kościół wierzy w powtórne przyjscie Pana i tę wiarę wyznaje. Modlitwa o Paruzję to wyraz postawy, tęsknoty, dążenia, jednym słowem – sposobu życia inspirowanego przez Ducha Ożywiciela. Kościół, który modli się o Paruzję, żyje nadzieją i wychodzi naprzeciw nadchodzącego Pana. Tę prawdę oddaje metafora Kościoła – Oblubienicy oznaczającej wspólnotę uczniów oczekujących z miłością swego Zbawiciela.

¹³ Por. J. Knop, *Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik*, Freiburg – Basel – Wien 2012, s. 10-14.

¹⁴ Por. tamże, s. 16.

¹⁵ Por. tamże, s. 34; J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklesjologiczne i ekumeniczne*, [w:] K. Gózdź, M. Górecka (red.), *Opera omnia*, t. VIII/1, przeł. W. Szymona, Lublin 2013, s. 152n.

¹⁶ Por. J. Knop, *Ecclesia...*, dz. cyt., s. 35.

¹⁷ Por. J. Miazek, *Trzecie wydanie Mszału Rzymskiego Pawła VI*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XVI/2003, s. 181.

¹⁸ Por. C. Giraud, „*In unum corpus*”. *Wymiar eschatologiczny epiklezy anaforycznej*, [w:] K. Porosło (red.), „*A świętyni w nim nie dojrzałem...*” *Liturgia i eschatologia*, Tyniec 2012, s. 133.

Paruzja i liturgia

Zdaniem Margaret Barker, pierwsi chrześcijanie spodziewali się Paruzji jeszcze za swego życia i w tym znaczeniu używali w liturgii wezwania: „Maranatha”. Po okresie apostołskim nastąpił zwrot ku rozumieniu tego wyrażenia jako prośby o przyjście Pana w Eucharystii¹⁹. W starożytnym *Didache* znajduje się wypowiedziana wprost prośba: „Niech przeminie ten świat”²⁰. Patrologowie zapewniają, że właśnie sformułowanie „niech przeminie”, a nie „niech przemieni” (łaska) jest prawidłowe i wyraża tęsknotę za przyjściem Chrystusa. Eschatyczny charakter prośby podkreśla zakończenie tekstu: „Przyjdź, Panie Jezu”. Jest ona włączona w kontekst dziękczynienia, co przywodzi na myśl jeden ze śladów działania Ducha Świętego – wdzięczność.

Teologowie zwracają uwagę na silnie wyrażone oczekiwanie Paruzji w wywodzącej się z Bizancjum liturgii wschodniej. Oczekiwanie to daje się z łatwością zauważyć nie tylko w słowach, ale i w architekturze sakralnej i w samej formie liturgii²¹. Również liturgia zachodnia, choć może w mniej spektakularny sposób, zwraca się ku Bogu, który przychodzi²². Już sama, przestrzegana w średniowieczu, a zarzucona później, orientacja architektoniczna świątyni mówiła o poszukiwaniu i oczekiwaniu ojczyzny niebieskiej²³. Joseph Ratzinger mówi w tym kontekście o paruzyjnym ukierunkowaniu liturgii, o gotowości proklamowanej bez słów²⁴. Symbolika ta była obecna w liturgii trydencckiej, kiedy lud i kapłan zwracali się wspólnie w jednym kierunku, ku przychodzącemu Chrystusowi²⁵. Chcąc ją przypomnieć, Benedykt XVI wprowadził praktykę umieszczania krzyża na środku ołtarza, na wprost celebransa, tak, aby – podobnie jak w kościołach orientowanych – wszyscy patrzyli w kierunku nadchodzącego Zbawiciela²⁶.

¹⁹ Por. M. Barker, *Parousia and Liturgy*, <http://www.thinlyveiled.com/barker/parousia.htm>.

²⁰ Por. *Nauka dwunastu Apostołów (Didache)*, [w:] M. Starowieyski (red.), *Pierwsi świadkowie*, przeł. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 38.

²¹ Por. P. Nowakowski, *Eschatologiczny charakter liturgii wschodniej obrządku bizantyjskiego*, [w:] *A świątyni...*, dz. cyt., s. 56, 71-73.

²² Por. K. Porosło, „Już” i „jeszcze nie” – *liturgia jako eschaton*, [w:] *A świątyni...*, dz. cyt., s. 195.

²³ Por. M. Zachara, *Eschatologiczny wymiar chrztu i Eucharystii w wybranych świadectwach z I tysiąclecia*, [w:] *A świątyni...*, dz. cyt., s. 48.

²⁴ Por. J. Ratzinger, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, t. XI, [w:] *Opera omnia...*, dz. cyt., s. 67.

²⁵ Por. tamże, s. 74n.

²⁶ Por. K. Porosło, „Już”..., dz. cyt., s. 197n.

Już sam rok liturgiczny łączy w sobie dwa aspekty: antycypacji uczy niebiańskiej²⁷ i odsłaniania misterium Chrystusa w postawie nadziei i oczekiwania Jego powtórnego przyjścia²⁸.

Biorąc pod uwagę teksty liturgiczne docieramy do tego, co Kościół mówi o sobie i to własnymi słowami. Jednocześnie w słowach tych rozbrzmiewa głos Ducha Świętego, który prowadzi zgromadzenie liturgiczne i zwraca jego myśli w kierunku eschatonu²⁹. Liturgiczne wołanie o przyjście Pana uwzględnia potrójną interpretację – przychodzenie tu i teraz, w Eucharystii i całej rzeczywistości Kościoła oraz przyjście na końcu czasów. *Katechizm Kościoła Katolickiego* zapewnia jednak, że liturgia i Eucharystia są zawsze ukierunkowane eschatycznie³⁰.

Teologia
pastoralna

Prośby o właściwe przygotowanie do Paruzji

Prośba o właściwą dyspozycję

Obok prośb o nadzieję w tekstach liturgicznych nie brakuje stwierdzeń, że mamy ufność i z nadzieją oczekujemy powtórnego przyjścia Pana³¹. Zgromadzenie liturgiczne wyznaje, że Chrystus powróci w chwale³² oraz to, że Kościół potrzebuje wsparcia z wysoka w swym oczekiwaniu³³.

Kościół prosi o nadzieję, ale również przyznaje się do mocnej nadziei³⁴. Zdania mówiące, że oczekujemy, dotyczą zarówno Paruzji³⁵, jak i tego, co spodziewamy się otrzymać po niej³⁶. Modlitwy eucharystyczne obfitują w stonowane stwierdzenia, bez podkreślenia intensywności

²⁷ Por. P.-M. Gy, *L'eschatologie de la liturgie en notre temps*, „La Maison – Dieu”, 209(1997), n 1, s. 43-45.

²⁸ Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* (dalej: KL) 102.

²⁹ Por. R. Woźniak, „*Ad futuram rei memoriam*” – liturgia, chrześcijańska koncepcja czasu i „ta eschata”, [w:] *A świętymi...*, dz. cyt., s. 167.

³⁰ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej: KKK) 1130, 1403, 2772

³¹ Por. *Aklamacja po Przeistoczeniu*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 482.

³² Por. *Obrzędy wstępne Mszy św.*, [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 574.

³³ Por. *3 Prefacja o Najświętszej Maryi Pannie*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 450.

³⁴ Por. *I Modlitwa eucharystyczna*, [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 671; *5 Prefacja zwykła*, tamże, s. 640.

³⁵ Por. *IV Modlitwa eucharystyczna*, tamże, s. 594.

³⁶ Por. *6 prefacja na niedziele zwykłe*, tamże, s. 636.

oczekiwania³⁷. Podobnie twierdzący charakter mają prefacje o świętych, które mówią o zmaganiach koniecznych, aby osiągnąć wieczną nagrodę. Ich tematem jest związany z tym wysiłek moralny i nagroda w aspekcie indywidualnym³⁸. Bardziej emocjonalne zabarwienie napotykamy natomiast w hymnach brewiarzowych, gdzie Paruzja kojarzona jest metaforycznie z „zorzą słońca wieczności”³⁹ i „blaskiem zwycięskiego Chrystusa”, przed którym ustępują ciemności⁴⁰. Oczekiwaniu towarzyszy tu już nie ton obojętny, ale afirmacja spodziewanej przyszłości. Żądanie, aby ciemności ustąpiły, to już wezwanie do aktywnego przygotowania do Paruzji.

3 *Prefacja o Najświętszej Maryi Pannie* mówi, że Maryja wspiera Kościół w dążeniu do wiecznej ojczyzny, aż nadejdzie dzień Pański⁴¹. Jest to raczej stwierdzenie niż prośba, ale wspomina o pewnej aktywności; o dążeniu, które jest wychodzeniem naprzeciw przybywającego Chrystusa. Kościół pragnie właściwie spożytkować to dążenie. Liturgia Adwentu często powtarza wołanie: „Przyjdź, Panie Jezu”. Nie zawsze jednak można powiedzieć, że ma ono znaczenie prośby wprost o Paruzję. Niekiedy kontekst wskazuje na to, że chodzi np. o właściwą postawę oczekiwania, tj., pobożnie, w miłości, bez pokus, oraz o wyznanie wiary w powtórne przyjście Zbawiciela⁴². Kościół modli się w adwentowej liturgii o odpowiednie przygotowanie na przyjście Pana. Dotyczy to Jego wielokrotnego przychodzenia w historii⁴³, ale i tego ostatecznego w chwale, w dzień sądu⁴⁴. Podobne treści pojawiają się zresztą i w innych momentach roku liturgicznego⁴⁵. Są to prośby zanoszone do Boga Ojca, a nie bezpośrednio kierowane do Chrystusa: „Przyjdź, czekamy”.

Prośba o właściwą dyspozycję oczekiwania dotyczy czujności i – w kontekście sądu – zachowania od grzechów, niekiedy konkretnie

³⁷ Por. *III Modlitwa eucharystyczna*, tamże, s. 590n.

³⁸ Por. *Prefacje o świętych*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 455.

³⁹ Por. *Hymny jutrzni. Niedziela I i III tygodnia*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. IV, Pallottinum 1988, s. 523, 751.

⁴⁰ Por. *Hymn jutrzni. Środa I tygodnia*, tamże, s. 571.

⁴¹ Por. *3 Prefacja o Najświętszej Maryi Pannie*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 450.

⁴² Por. *Prośby i modlitwa jutrzni. II niedziela adwentu*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I, Pallottinum 1982, s. 188.

⁴³ Por. *Kolekta. I niedziela adwentu*, [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 29; *Kolekta. Poniedziałek I tygodnia adwentu*, tamże, s. 36.

⁴⁴ Por. *Kolekty I tygodnia adwentu*, tamże, s. 42.

⁴⁵ Por. *Modlitwa po komunii*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 572; *Hymn niesporów. Oficjum za zmarłych*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. IV..., dz. cyt., s. 1661.

wymienionych⁴⁶. Właściwe przygotowanie to również wysiłek wiernych i o to również modli się Kościół świadomy, że wartość eschatyczną mają tylko te czyny, które są „dokonane w duchu”⁴⁷. Niektóre sentencje liturgiczne koncentrują się na aspekcie moralnym, na osobistym uświęceniu przez upodobnienie do Chrystusa, na indywidualnym przygotowaniu do życia wiecznego⁴⁸. Prośby o właściwą dyspozycję na przyjście Pana wymieniają też poszczególne elementy takiej gotowości, a więc mocną wiarę, nadzieję i miłość⁴⁹. Kościół prosi, aby przyjściu Chrystusa – Sędziego towarzyszyła radość świętych, a nie trwoga⁵⁰. Nie jest to jednak jeszcze wołanie: „Przyjdź, osądź!”

Ze stwierdzeniami, że wierzymy i oczekujemy, wiąże się prośba o to, byśmy właściwie oczekiwali i byli przygotowani. Dotyczy to wszystkiego, co ma miejsce przed Paruzją. Tu również należy wspomnieć te teksty, w których silnej akcentuje się historyczno-liturgiczne uobecnianie i antycypację przyjścia Pana oraz skutki zbawczego dzieła potrzebne w doczesnej drodze Kościoła⁵¹. W perspektywie Paruzji, nie tracąc z oczu przyszłości, ale właśnie ze względu na nią, Kościół modli się o to, co potrzebne w drodze. Stąd dwoisty niekiedy wydźwięk takiej modlitwy. Wydaje się np., że sformułowanie: „Przybądź, Panie” dotyczy wprost powtórnego przyjścia Zbawiciela, ale towarzyszące takiemu wołaniu prośby wskazują, że chodzi o Jego przychodzenie w doczesności; o uwolnienie od grzechu i odsunięcie pokus⁵², o okazanie

⁴⁶ Por. *Kolekta 3 niedzieli wielkanocnej*, [w:] *Mszal z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 1056; *Modlitwa I niedzieli adwentu*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., s. 140; *Prośby jutrzni. Czwartek I tygodnia adwentu*, tamże s. 167; *Prośby jutrzni. Poniedziałek 2 tygodnia adwentu*, tamże, s. 195.

⁴⁷ Por. *Kolekta. 1 niedziela adwentu*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 31.

⁴⁸ Por. *Modlitwa po Komunii. 20 niedziela zwykła*, tamże, s. 913; *Modlitwa kapłana po „Ojcie nasz”*, tamże, s. 513; *Modlitwa nad darami i po Komunii Św. I niedziela adwentu*, tamże, s. 34, 38, 41; *Kolekta. Piątek II tygodnia adwentu*, [w:] *Mszal z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 70.

⁴⁹ Por. *Obrzędy chrztu*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 1096; *Modlitwa popołudniowa w adwencie*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., s. 132; *Prośby Jutrzni. Czwartek Oktawy Wielkiejnocy*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. II, Pallotinum 1984, s. 471.

⁵⁰ Por. *Kolekta. Środa 6 tygodnia wielkanocnego*, [w:] *Mszal z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 566; *Kolekta wieczornej mszy wigilijnej*, tamże, s. 124.

⁵¹ Por. np. *Antyfony przed Ewangelią 21. XII*, tamże, s. 115.

⁵² Por. *Hymn Godziny czytań. Piątek II tygodnia*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. III, Pallotinum 1987, 760.

wiernym łaskawości⁵³, o pomoc w opanowaniu trosk doczesnych⁵⁴, o obudzenie wiary i wzrost cnót⁵⁵, Do tej „przedparuzyjnej” grupy należą także zanoszone ze względu na dzień Pański prośby o wzrost Kościoła i zbawienie świata⁵⁶.

Pneumatologiczna wymowa próśb o to, co przed Paruzją

Powyższe modlitwy wyrażają gotowość i pewność Paruzji, stanowią prośby o właściwe do niej przygotowanie, ale nie bezpośrednio o przyjęcie Pana. Nie mają charakteru przynaglenia czy niecierpliwości. Jak przy każdej modlitwie, tak i tu można zauważyć i wskazać inspirację Ducha Świętego. Gdy Kościół prosi o właściwą dyspozycję wobec zapowiedzianego dnia Pańskiego, działający w nim Duch Poczyciel umacnia nadzieję i poucza o grzechu.

Duch Święty sprawia przychodzenie Chrystusa w rzeczywistości sakramentalnej. Najpełniej odbywa się to w Eucharystii⁵⁷. Dlatego nawet modlitwa: „Przybądź, o Panie, aby nas wybawić”⁵⁸, może być rozumiana jako wołanie o bliskość Pana teraz, w drodze. Z jednej strony prośba o Paruzję we Mszy św. wydaje się nie na miejscu, bo przecież Eucharystia to już uobecnianie chwały. Z drugiej strony wyznajemy, że oczekiwanie wciąż trwa. Liturgia daje przedsmak nieba, zadatek przyszłej chwały, ale to nie kończy oczekiwania⁵⁹. Przeplatają się w niej elementy zrealizowane i niedokonane w eschatologii. Eucharystyczne przychodzenie, obejmujące antycypację przyszłości i udział w wiecznym życiu Boga, zostaje zrównoważone przez wyznanie oczekiwania. Nie jest ono jedynie bierne. Jest przepojone czujnością i związane z wysiłkiem moralnym⁶⁰. Zarówno eucharystyczne uobecnianie ostatecznego zwycięstwa Chrystusa, a więc Jego Paruzji, jak i pełne gotowości oczekiwanie Kościoła odbywa się „przez moc Ducha Świętego”

⁵³ Por. *Prośby jutrzni, środa I tygodnia adwentu*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., 207.

⁵⁴ Por. *Kolekta. 2 niedziela adwentu*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., 42.

⁵⁵ Por. *Prośby jutrzni 1 tygodnia adwentu*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., 146; *Prośby niesporów 1 tygodnia adwentu*, tamże, 148n.

⁵⁶ Por. *I modlitwa eucharystyczna*, [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., 1516; *Modlitwa po Komunii Św. 5 niedziela zwykła*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., 560.

⁵⁷ Por. DeV 61-62.

⁵⁸ Por. *Prośby niesporów. Wtorek 1 tygodnia adwentu*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., 156.

⁵⁹ Por. KL8, KL 47.

⁶⁰ Por. KL 6.

(KL 6). Czy jednak można odnaleźć prośbę skierowaną wyłącznie ku przyszłości, podobną do tej z *Didache* – „Przyjdź i niech przeminie ten świat”?

Prośby o to, co w wyniku Paruzji

W I tygodniu Adwentu Kościół prosi Boga o wybawienie od śmierci, rozproszenie niewiedzy, okazanie łaskawości i dopuszczenie do „domu wesela”. Każdej z tych prośb towarzyszy wezwanie: „Przybądź, Panie Jezu”⁶¹. Każda może być interpretowana dwojako – oczekiwane dobra mogą być udzielane teraz, w doczesności i ostatecznie, na końcu czasu. Natomiast prośba o wybawienie od śmierci wiąże się jednoznacznie z Paruzją. Przyjście Pana przyniesie przecież zbawienie, sprawiedliwość, uwolnienie od zła, pokój, wolność. Są to „dobra mesjańskie”, których świat zakosztował już przy pierwszym Jego przyjściu (por. Łk 4, 18) i które stale są obecne w Kościele jako „owoce Ducha” (por. Ga 5, 22), a w ostatecznej formie będą nam dane w wyniku Paruzji. Wszędzie tam, gdzie pojawia się prośba o zmartwychwstanie, o ostateczne uwolnienie od zła, o wieczność, należy ją uznać za modlitwę o powtórne przyjście Chrystusa, które warunkuje udzielenie tych dóbr. Można powiedzieć, że we wszystkich tych momentach Kościół modli się o powrót Zbawiciela, ale nie wprost. Czasami, jak np. w skróconej formie wyznania wiary, pomija się Paruzję, a wymienia się jej następstwa – zmartwychwstanie i życie wieczne⁶². Wśród prośb o to, co ma nastąpić w wyniku Paruzji, szczególne miejsce zajmują te dotyczące udziału w chwale zmartwychwstania, obejmujące tak Kościół jako całość, jak i poszczególnych wiernych.

Teologia
pastoralna

Modlitwy za zmarłych

Paruzja i śmierć to przeciwieństwa. Przyjście Chrystusa całkowicie i na zawsze eliminuje śmierć i usuwa jej skutki. Można więc się spodziewać, że wołanie o Paruzję znajdzie się wśród modlitw za zmarłych obok prośb o miłosierdzie.

W modlitwach za zmarłych znajdujemy, podobnie jak w przytoczonych powyżej tekstach, prośby o nadzieję związaną ze zmartwychwstaniem⁶³,

⁶¹ Por. *Prośby niesporów. Czwartek 1 tygodnia adwentu*, tamże, s. 169.

⁶² Por. *Odnowienie przyrzeczeń chrztu*, [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 289.

⁶³ Por. *Kolekta. Msza pogrzebowa w okresie wielkanocnym*, tamże, s. 1496; *Prośby niesporów. Oficjum za zmarłych, Liturgia Godzin*, t. III..., dz. cyt., s. 1652n.

a także deklarację ufności w powstanie z martwych⁶⁴. Wyznaniu wiary w powszechne zmartwychwstanie towarzyszy prośba o to, co nastąpi po nim, a więc o zbawienie, ale także o radość dla zmarłych już teraz – jeszcze przed powszechnym powstaniem z martwych⁶⁵. W tych stwierdzeniach i prośbach daje się odczuć przynajmniej afirmacja Paruzji⁶⁶ i pewien ton przynaglenia⁶⁷. Skierowana do Boga Ojca prośba o „pełnię wiecznej radości” wskazuje, że chodzi o „pełnię Chrystusa” przy dopełnieniu się zbawczego planu⁶⁸. Słowa hymnu mówiące o wydzwignięciu do Ojca za sprawą Chrystusa zmartwychwstałego⁶⁹ współbrzmia z nauką św. Pawła o tym, że podobnie jak On będziemy wskrzeszeni z martwych (por. Rz 8, 11). Brewiarzowy hymn wyraża, bez wzmianki o Paruzji, ufność w zmartwychwstanie na wzór Chrystusa i prosi o nie Ojca. Duch Święty nie zostaje wymieniony. Domyślamy się, że to On ukrywa się za słowami modlitwy. Inspiruje ją i prosi wraz z Kościołem.

W liturgii za zmarłych dominuje troska o ich los – o zbawienie i wieczną radość. Czy zanoszona za zmarłych modlitwa dotyczy tego, co po Paruzji? Albo, czy wyłącznie tego?⁷⁰ Interpretacja powinna uwzględnić obydwa aspekty. Po pierwsze, papież Benedykt XII w bulli *Benedictus Deus* stanowczo potwierdził, że udział zbawionych w widzeniu uszczęśliwiającym rozpoczyna się jeszcze przed ich zmartwychwstaniem⁷¹. Po drugie, powszechne zmartwychwstanie stanowi w planie Bożym, nie dodatek, ale cel określający pełnię człowieczeństwa. Modlitwa za zmarłych uwzględnia obydwa aspekty. Wymienione w niej „zmartwychwstanie w chwale” i „pełnia wiecznej radości” dotyczą zarówno „pełni” w następstwie przyjścia Chrystusa, jak i tego,

⁶⁴ Por. *Hymn Godziny czytań. Oficjum za zmarłych*, tamże, s. 1625.

⁶⁵ Por. *Modlitwa po Komunii Św., 2 Msza w Dzień Zaduszny*, [w:] *Mszał ...*, dz. cyt., s. 1420; *Antyfona na Komunię. Modlitwa po Komunii Św., 3 Msza w Dzień Zaduszny*, tamże, s. 1422n.

⁶⁶ Por. *Antyfona na Komunię. 3 Msza we Wspomnienie Wszystkich Wiernych Zmarłych*, [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 1810.

⁶⁷ Por. *Prośby II niesporów niedzieli 2 tygodnia*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. IV..., dz. cyt., s. 534.

⁶⁸ Por. *Modlitwa po Komunii. 3 Msza we Wspomnienie Wszystkich Wiernych Zmarłych*, [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 1810.

⁶⁹ Por. *Hymn Godziny czytań. Oficjum za zmarłych*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. II..., dz. cyt., s. 1755.

⁷⁰ Por. *Modlitwa po Komunii. 2 Msza Wspomnienie Wszystkich Wiernych Zmarłych*, [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 1807.

⁷¹ Por. BF, dz. cyt., s. 108.

by zmarli już teraz mieli pewność przebywania z Nim⁷². W prośbach adwentowych nieszpórów modlitwie o wprowadzenie zmarłych do Królestwa Niebieskiego towarzyszy przynaglenie: „Przybądź, Panie Jezu” i wspomnienie przyszłego sądu⁷³. Czy to wystarczy, aby uznać taką modlitwę za wołanie o Paruzję? Nie można jednoznacznie tego powiedzieć, bo przecież „wprowadzenie do Królestwa” dopuszcza także interpretację wyprowadzenia z czyśćca.

Taka podwójna interpretacja okazuje się właściwa przy różnych wariantach prośb o „zmartwychwstanie w chwale”⁷⁴. Modlitwa o „życie wieczne” i powstanie zmarłych do życia” wspomina dzień ostateczny, ale w podtekście zawiera też pragnienie ocalenia od „śmierci drugiej”, przed którą już teraz chroni „posiadanie życia w sobie”⁷⁵. Za pomocą metafor „domu doczesnej pielgrzymki” i „wiecznego mieszkania w niebie” *Prefacja o zmarłych* mówi o szczęściu zaraz po śmierci, po opuszczeniu tego świata (por. 2 P 1, 13n), i o ostatecznym przebywaniu „u Ojca”⁷⁶. Modlitwy z mszy za zmarłych, chociaż wspominają dzień zmartwychwstania, wyrażają nie tyle tęsknotę za nim, ile troskę o indywidualną dyspozycję zmarłego i o jego los⁷⁷. Troska ta implikuje działanie Ducha Świętego, który usuwa grzech i jego skutki⁷⁸.

W tekście Mszy św. z *Wspomnienia wszystkich wiernych zmarłych* odnajdujemy ślad myśli o Paruzji⁷⁹. Słowa mówiące o tym, aby wszyscy zmarli zostali wyzwoleni z więzów śmierci, przywodzą na myśl znaną z *Apokalipsy* „pełną liczbę współsług i braci”, pełną – na końcu dziejów (por. Ap 6, 11).

Na końcu czasów Chrystus objawia w pełni swoje zwycięstwo. Paruzyjny motyw zwycięskiego Zbawiciela odnajdujemy zarówno

⁷² Por. *Prefacja. Wspomnienie wiernych zmarłych*, [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 1513; *Modlitwa po Komunii. 2 listopada*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 1058.

⁷³ Por. *Prośby nieszpórów 19 grudnia*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., s. 311.

⁷⁴ Por. *Prośby nieszpórów. Oficjum za zmarłych*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., s. 1664.

⁷⁵ Por. *Prośby jutrzni. Oficjum za zmarłych*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. II..., dz. cyt., s. 1772.

⁷⁶ Por. *1 prefacja za zmarłych*, [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 664.

⁷⁷ Por. *Kolekta. Modlitwa po Komunii Św., Msza pogrzebowa w okresie wielkanocnym*, tamże, s. 1501; *Kolekta. Modlitwa po Komunii Św. Msza w rocznicę śmierci*, tamże, s. 1502n.

⁷⁸ Por. J. Warzeszak, *Duch Święty a grzech. Przyczynek do hamartologii pneumatologicznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XXII/2/2009, s. 166nn.

⁷⁹ Por. *Modlitwa nad darami. Wszystkich wiernych zmarłych*, [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 1809.

w stonowanych stwierdzeniach, że oczekujemy Paruzji i zmartwychwstania⁸⁰, jak i w prośbach o wskrzeszenie umarłych⁸¹. O Chrystusowym zwycięstwie nad śmiercią mówią prośby posługujące się opozycją noc/dzień, czy ciemność/światło. Brzmi w nich nuta ponaglenia i niecierpliwości w oczekiwaniu na obudzenie umarłych⁸². Można je więc potraktować jako błagania – nie wprost – o Paruzję. Nieco inny charakter ma *Modlitwa nad darami* z 2 listopada⁸³ o „wyzwolenie z więzów śmierci” i „udział w życiu wiecznym”. Takie sformułowania implikują dwie interpretacje: chodzi o wyzwolenie z więzów śmierci już, jeszcze przed powszechnym zmartwychwstaniem tych, którzy śmierć mają już za sobą i „spoczywają w Chrystusie”, albo o ostateczne wyzwolenie, czyli o uzyskanie człowieczej pełni przy zmartwychwstaniu.

W liturgii nie brak trynitarne ujęcia tematu zwycięstwa nad śmiercią. Kościół wyznaje w niej i głosi trynitarne porządek zmartwychwstania. Pokłada ufność w Bogu Ojcu, że przywróci zmarłych do życia na wzór Chrystusowego Zmartwychwstania⁸⁴. Prosi, aby to uczynił i wprowadził nas z Nim do chwały⁸⁵. Zwraca się do Ojca i bezpośrednio do Chrystusa⁸⁶. Błaganie o doprowadzenie do chwały Zmartwychwstania zawiera w sobie wołanie o Paruzję, która je warunkuje, a słowa mówiące o „obdarzeniu nowym życiem” wskazują na dyskretną obecność Ducha Ożywiciela w zbawczym dziele. O Nim także, o Duchu, który jest Miłością Trójcy, mówi wielkopostna modlitwa o to, by zmarli „powstawszy w chwale”, cieszyli się miłością Boga na wieki⁸⁷.

Modlitwa o Paruzję wydaje się niedoceniona i dyskretnie ukryta, a jest to przecież – wraz z prośbą o Zmartwychwstanie – *par excellence* modlitwa za zmarłych, ponieważ dotyczy ostatecznego pokonania śmierci. Gdy Kościół modli się o Paruzję, mieszkańcy nieba i pielgrzymujący na ziemi realizują i umacniają swą jedność, wspólnie

⁸⁰ Por. *Antyfona na Komunię. 2 listopada*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 1058.

⁸¹ Por. *Prośby niesporów. Oficjum za zmarłych*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. III..., dz. cyt., s. 1652.

⁸² Por. *Hymn jutrzni. Prośby jutrzni*, tamże, s. 1638.

⁸³ Por. *Mszalik...*, dz. cyt., s. 1057.

⁸⁴ Por. *Hymn Godziny czytań. Oficjum za zmarłych*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. III..., dz. cyt., s. 1625.

⁸⁵ Por. *Prośby jutrzni. Oficjum za zmarłych*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. IV..., dz. cyt., s. 1654.

⁸⁶ Por. *Modlitwa po Komunii. Podwyższenie Krzyża Świętego*, [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 1775.

⁸⁷ Por. *Prośby I niesporów 1 niedzieli Wielkiego Postu*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. II..., dz. cyt., s. 78.

zwracając się do Boga. Spełnia się wówczas powołanie człowieka i Kościoła do uczestniczenia w dziełach Bożych w tym szczególnym aspekcie: w pokonywaniu śmierci. Powołanie to może realizować się tylko w jeden sposób: dzięki współdziałaniu z Duchem Ożywicielem, Duchem, który jest Sprawcą mistycznej jedności Kościoła. Modlitwa za zmarłych stanowi wyraz jedności i odpowiedzialności wzajemnej poszczególnych części Kościoła. To także wyraz wzajemnej troski, a więc miłości i Komunii, które kształtuje Duch Pocieszyciel.

Modlitwa o zmartwychwstanie

Teologia
pastoralna

Prośby związane ze zmartwychwstaniem nie ograniczają się do formularzy związanych z modlitwą za zmarłych. Przy różnych przecież okazjach Kościół modli się o wskrzeszenie umarłych. Można wyróżnić w tych prośbach dwa motywy intonacyjne. Niektóre sformułowania podkreślają sam fakt zmartwychwstania, dzieło Chrystusa i skutek Jego przyścia. Inne – a tych jest ze zrozumiałych względów znacznie więcej – kładą nacisk na to, by ci, których obejmuje modlitwa, zmartwychwstali w chwale, do życia. Ich motywem jest więc nie tyle tęsknota za dopełnieniem się zbawczego dzieła, ile troska o wynik ostatecznego sądu.

Do pierwszej kategorii można zaliczyć adwentowe wołanie: „Przyjdź, Panie Jezu”. Zawartą w nich prośbę o „przywrócenie życia” można interpretować w aspekcie doczesnym, w którym dotyczy przywrócenia do życia łaski i odpuszczenia grzechów, a także eschatycznym, jako pragnienie zmartwychwstania i życia wiecznego⁸⁸. Co odnajdujemy w tego typu tekstach? Przede wszystkim zawierają wyznanie wiary. Niekiedy, co charakterystyczne, wymieniają skutki Paruzji bez wzmianki o niej samej⁸⁹. Kościół prosi w nich o właściwą dyspozycję, o ufność⁹⁰, bądź deklaruje pewność zmartwychwstania i ufność oczekiwania⁹¹. Wyważonym prośbom o „nowe życie” tu i teraz, po uwolnieniu od grzechów, i w przyszłości, po Paruzji, towarzyszy ufność i pewność spełnienia się Bożego planu⁹². Czy można w nich odnaleźć również ślad tęsknoty

⁸⁸ Por. *Prośby II niesporów 4 niedzieli adwentu*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., s. 279.

⁸⁹ Por. *Wyznanie wiary*, [w:] *Mszal z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 578.

⁹⁰ Por. *Kolekta. Modlitwa po Komunii. 3 niedziela wielkanocna*, tamże, s. 482.

⁹¹ Por. *Antyfona wejście. Msza św. w rocznicę śmierci w okresie wielkanocnym*, tamże, s. 1921; *Błogosławieństwo w adwencie*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 519, 521.

⁹² Por. *Liturgia chrzcielna Wigilii paschalnej*, tamże, s. 298; *Prośby niesporów Bożego Ciała*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. III..., dz. cyt., s. 511.

czy niecierpliwości apokaliptycznej Oblubienicy? W brewiarzowej modlitwie Kościół przypomina: „Boże, obiecałeś, że ludzie powstaną z martwych” i woła: „Nie zapomnij na wieki o tych, którzy zeszedli z tego świata”⁹³. Owe „nie zapomnij” zawiera odcień ponaglenia, aby spełnienie obietnicy nie opóźniało się „na wieki”.

W modlitwie Kościoła spotykamy też afirmację przyszłego zmartwychwstania, a więc objawienia się chwały Boga. Jest to wprawdzie nie prośba o Paruzję, ale wyraz radości z tego, że ma nastąpić⁹⁴. W tym tonie brewiarzowy hymn mówi o spotkaniu Chrystusa, do którego „porwą nas obłoki” i prosi Go, byśmy uczestniczyli w pokonaniu śmierci⁹⁵. Jak rozumieć to „pokonanie śmierci?” Może nim być prowadzone już teraz życie łaski. Jednakże paruzyjna symbolika Chrystusa przychodzącego na obłokach nie pozostawia wątpliwości. Święty Paweł używa tych samych obrazów: w dniu zmartwychwstania będziemy porwani na obłoki, naprzeciw Pana – do Jego sfery bytowania, do Jego przestrzeni życia (por. 1 Tes 4, 17). Mamy więc do czynienia, choć jeszcze nie z prośbą o Paruzję, ale z afirmującym wyznaniem, że nastąpi i to „wkrótce” oraz z prośbą o zmartwychwstanie.

Prośby o „zmartwychwstanie w chwale”

Prośby o zmartwychwstanie dotyczą pośrednio, w pewien dyskretny sposób, Paruzji, bo przecież w jej wyniku następuje zakończenie, ograniczających się do doczesnego świata, praw śmierci. Zawiera się w nich afirmacja dzieła, a więc także podkreślenie znaczenia Jego powtórnego przyjścia.

Nieco inny wydźwięk mają modlitwy, w których dominuje temat „zmartwychwstania w chwale”. Tu szczególnie zaznaczone zostaje błaganie o zbawienie (proszących, zmarłych, całego Kościoła itd.). Oczywiście nie znaczy to, że w poprzedniej grupie ten aspekt miałby być zaniedbany czy pominięty. Chodzi o nieco inne rozłożenie akcentów. Przedmiotem większości modlitw mówiących o zmartwychwstaniu, co zresztą jest zrozumiałe, jest nie tyle samo zakończenie dziejów, ile ostateczny los tych, których modlitwy dotyczą. „Zmartwychwstanie w chwale” to zmartwychwstanie w Bogu, życie w Bogu (por. J 5, 29). Kościół prosi, aby Chrystus dał udział w swoim zmartwychwstaniu

⁹³ Por. *Prośby nieszpórów z wtorku 3 tygodnia*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. IV..., dz. cyt., s. 795.

⁹⁴ Por. *Prośby nieszpórów z wtorku 4 tygodnia*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. III..., dz. cyt., s. 954; *Hymn Godziny czytań. Oficjum za zmarłych*, tamże, s. 1625.

⁹⁵ Por. *Hymn Godziny czytań. Niedziela 1 tygodnia*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. IV..., dz. cyt., s. 520.

tym, którzy Go naśladowają⁹⁶. W licznych prośbach o „doprowadzenie do chwały zmartwychwstania” nie należy dopatrywać się ponaglenia. Implikują jednak Paruzję, która stanowi przecież warunek wyzwolenia spod władzy śmierci⁹⁷. Podobny wydzwięk „modlitwy nie – wprost” mają skoncentrowane na doczesności słowa wyrażające troskę o to, by Chrystus przez życie sakramentalne doprowadził wspólnotę wiernych do zmartwychwstania⁹⁸.

W kontekście „zmartwychwstania w chwale” Kościół wypowiada prośby o owocność doczesnej pielgrzymki, a więc życia sakramentalnego i tego wszystkiego, co obejmuje określenie „służenia Bogu” na tym świecie⁹⁹. Modlitwa o „powstanie z martwych w Chrystusie” wyraża ufność i spokój pomimo perspektywy śmierci¹⁰⁰.

Gdy Kościół prosi o chwałę zmartwychwstania dla tych, którzy zasnęli w pokoju, spogląda nie tylko ku wieczności, ale obejmuje myślą także terażniejszość zmarłych, dla których źródłem pokoju jest pewność obiecanego zmartwychwstania i możliwość oglądania Boga, jeszcze zanim ono nastąpi¹⁰¹. Wezwanie, abyśmy „kiedyś stali się uczestnikami uwielbionego ciała Chrystusa”¹⁰² niesie w sobie sugestie, że nie stanie się to niebawem.

Teologia
pastoralna

⁹⁶ Por. *Błogosławieństwo o Męce Pańskiej*, [w:] *Mszal z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 718.

⁹⁷ Por. *Prośby niesporów z wtorku 4 tygodnia*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. IV..., dz. cyt., s. 910; *Prośby niesporów. Piątek po Popielcu*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. II..., dz. cyt., s. 63; *Prośby niesporów 1 tygodnia Wielkanocnego*, tamże, s. 79nn; *Prośby niesporów 6 tygodnia wielkanocnego*, tamże, s. 709; *Modlitwa po Komunii. Wielkanoc*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 309; *Modlitwa po Komunii. 2 niedziela wielkanocna*, tamże, s. 330; *Kolekta. 4 niedziela adwentu*, [w:] *Mszal z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 95.

⁹⁸ Por. *Modlitwa po Komunii. 15 sierpnia*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 1036; *Prośby niesporów Wielkiego Czwartku*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. II..., dz. cyt., s. 359.

⁹⁹ Por. *Prośby II niesporów niedzieli w oktawie Wielkiejnocy*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. II..., dz. cyt., s. 505; *Kolekta. Wielka Środa*, [w:] *Mszal z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 377; *Kolekta. Piątek 2 tygodnia wielkanocnego*, tamże, s. 477.

¹⁰⁰ Por. *Błogosławieństwo wody chrzcielnej. Wigilia paschalna*, tamże, s. 286; *Prośby jutrzni. Wielki Piątek*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. II..., dz. cyt., s. 372; *Hymn Godziny Czytań. Oficjum za zmarłych*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. III..., dz. cyt., s. 1622.

¹⁰¹ Por. *Prośby II niesporów niedzieli 4 tygodnia*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. IV..., dz. cyt., s. 877.

¹⁰² Por. *Prośby II niesporów Niedzieli Palmowej*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. II..., dz. cyt., s. 331.

Modlitwa o zmiłowanie i wybawienie od wszelkich więzów zwraca się do Chrystusa, który jest „zmartwychwstaniem naszym”¹⁰³. W jej tle znajduje się Paruzja – najczęściej nie wymieniana wprost, ale przecież oczywista, jako warunek powstania z martwych. Wezwaniu, zdawałoby się jednoznacznie na nią wskazującemu, „Przybądź, o Panie, aby nas wybawić” – towarzyszą prośby związane z doczesnością, a obok nich inne, odnoszące się do wybawienia od „śmierci wiecznej”, czyli od potępienia¹⁰⁴. Użyte w nich słowo; „wszyscy” każe sądzić, że ich tematem jest ostateczne wybawienie na końcu czasów.

Teologia
pastoralna

Czy można wśród tych prośb rozpoznać jednobrzmiący głos Ducha i Oblubienicy? *Apokalipsa* stosuje synonimy: Oblubienica – Małżonka Baranka – miasto – Jeruzalem Nowe, którego światłem jest Baranek. Symbole Miasta pełnego światła (por. Ap 21, 11; 21, 23nn; 22, 5), czy też towarzyszącego Zbawicielowi orszaku zbawionych wyobrażają Kościół w chwale, po dopełnieniu dziejów. Na ten obraz wskazują teksty mówiące o eschatycznym spotkaniu pokoleń¹⁰⁵. Tę samą symbolikę „nowego życia w światłości” znajdujemy w modlitwie o dar Ducha Świętego¹⁰⁶. Jego ślad – Ducha Dawcy radości – odnajdujemy w liturgii mówiącej o zmartwychwstaniu¹⁰⁷.

Czy można uznać, że teksty liturgiczne dotyczące powszechnego powstania z martwych odnoszą się tym samym do Paruzji? Czy są to prośby o oczywistość, o to, co i tak musi się stać? Na pewno przebija w nich, jeśli nie ponaglenie, to afirmacja Bożego planu wskrzeszenia umarłych. Przeważa jednak „aspekt praktyczny”: Paruzja jest pewna, zbawienie – nie dla każdego. Dlatego modlitwy koncentrują się na wyproszeniu tego, co nie jest pewne, na zmartwychwstaniu „ku życiu”. Są kierowane zazwyczaj do Ojca i do Chrystusa. Duch Święty raczej nie jest w nich wymieniany, ale ma przecież także udział w powszechnym powstaniu z martwych: „Ten, co wskrzesił Jezusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was

¹⁰³ Por. *Litania do Najświętszego Serca Pana Jezusa; Prośby nieszpórów 3.01*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., s. 455; *Prośby nieszpórów 5.01*, tamże, s. 469.

¹⁰⁴ Por. *Prośby nieszpórów z wtorku 3 tygodnia adwentu*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., s. 253.

¹⁰⁵ Por. *Kolekta. Zmartwychwstanie Pańskie. Msza św. w dzień*, [w:] *Mszał z czytaniami. Niedziele...*, dz. cyt., s. 296; *Hymn jutrzni. Niedziela Wielkanocna*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. II..., dz. cyt., s. 410; *Prośby II nieszpórów niedzieli 1 tygodnia*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. III..., dz. cyt., s. 578.

¹⁰⁶ Por. *Kolekta. Zmartwychwstanie Pańskie. Msza św. w dzień*, [w:] *Mszał z czytaniami. Niedziele...*, dz. cyt., s. 296.

¹⁰⁷ Por. *Modlitwa nad darami. Msze o Najświętszej Maryi Pannie w okresie wielkanocnym*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 1080.

swego Ducha” (por. Rz 8, 11). Działanie Trójcy Świętej *ad extra*, a więc i wobec człowieka jest jedno, angażuje wszystkie osoby Boskie, odpowiednio do trynitarnego porządku. Skoro Duch Święty „mieszka w nas”, to prosi w Kościele o powszechne zmartwychwstanie. Już teraz przyczynia się do przyszłego wskrzeszenia umarłych w Chrystusie.

Prośby o następstwa Paruzji

Nawet adwentowe wołanie: „Przybądź, o Panie i pozostań z nami” wymaga podwójnej interpretacji uwzględniającej przyjście Chrystusa w dniu ostatecznym i Jego przychodzenie w historii. Na takie możliwości wskazuje kontekst. Zwieńczone wezwaniem „Przybądź” prośby o królowanie Chrystusa mogą być spełniane częściowo już teraz, a ostatecznie w Paruzji¹⁰⁸. Modlitwa mówi też o dniu sądu, co sugeruje znaczenie eschatologiczne. Wielokrotnie w liturgii mamy do czynienia z takimi prośbami o „dobra mesjańskie”, których spełnianie rozpoczyna się już w doczesności, dzięki ofierze paschalnej Chrystusa oraz Jego przychodzeniu w Eucharystii i w całej rzeczywistości eklezjalnej, a które swoją realizację osiągną dzięki Paruzji. Do takich dóbr należy sprawiedliwość.

Prośba o sprawiedliwość

Sprawiedliwość Boża wiąże się w szczególny sposób z Osobą Ducha Świętego. To On poucza o sprawiedliwości (por. J 16, 8). Sprawiedliwość jest owocem Jego obecności i działania. Wykładnię tego, czym jest Boża sprawiedliwość, znajdujemy w nauczaniu współczesnych papieży¹⁰⁹. W tym miejscu warto przypomnieć, że nie jest ona dobrem, którego w pełni można by doświadczyć na tej ziemi¹¹⁰. Toteż wszelkie prośby o wybawienie od zła, które są ostatecznie wołaniem o sprawiedliwość, należy wiązać z Paruzją¹¹¹.

W 3 niedzielę Adwentu Kościół modli się słowami *Psalmu* 146(145), które przeplata refren: „Przybądź, o Panie, aby nas wybawić”. O jakie przyjście prosi liturgiczne zgromadzenie wiernych? Na pewno chodzi tu o historyczne przypomnienie oczekiwania sprzed wieków. W tym sensie jest to retrospektywne wołanie o przyjście Odkupiciela, o Boże

¹⁰⁸ Por. *Prośby II niesporów 1 niedzieli adwentu*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., s. 142n.

¹⁰⁹ Por. np. DeV 27.

¹¹⁰ Por. Benedykt XVI, encyklika *Spe salvi* (dalej: SpS) 43.

¹¹¹ Por. *Refren psalmu responsoryjnego. 3 niedziela adwentu*, [w:] *Mszal z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 75.

Narodzenie. W tekście psalmu słyszymy jednak wołanie o sprawiedliwość tu i teraz, o pomoc uciśnionym współcześnie, o realizowanie się misterium odkupienia w naszych czasach. Poza tym jest to przecież prośba o Bożą sprawiedliwość, o wybawienie, które pochodzi od Boga, a które ostatecznie i trwale dokona się dzięki Paruzji¹¹². Czy mamy więc do czynienia z liturgiczną retrospekcją, czy z wołaniem o pomoc Bożą w naszych czasach, czy wreszcie z prośbą o ostateczną, eschatyczną sprawiedliwość? Która interpretacja znajduje największe uzasadnienie? Wydaje się, że wszystkie trzy są uprawnione. Z podobną sytuacją spotykamy się w 4 niedzielę Adwentu. Refren: „Przybądź, o Panie, Tyś jest Królem chwały” zostaje zastosowany do *Psalmu 24(23)*, który mówi o nagrodzie zbawionych, o zapłacie od Boga. Już samo to ma wymowę wyraźnie eschatologiczną. W psalmie podsumowanie życia sprawiedliwego wiąże się z tryumfalnym przybyciem Króla chwały, do którego należy cała ziemia¹¹³. Wyrażenie „cała ziemia” wskazuje, że mamy do czynienia nie tylko z indywidualną nagrodą, ale z wołaniem o to, by sprawiedliwość przychodzącego Pana zatryumfowała powszechnie.

W powyższych tekstach nie ma wzmianki o Duchu Świętym, ale przecież to On inspiruje tę modlitwę. Na jakiej podstawie można tak powiedzieć? Duch Święty ośmiela Kościół do prośby o zbawienie, ponieważ to sam Bóg pragnie tę sprawiedliwość okazać. Potwierdzenie tej, płynącej z nieba, inspiracji można odczytać w *Antyfonie na Komunię 3 niedzieli Adwentu*, zachęcającej do odważnego oczekiwania na spełnienie się obietnic Bożych¹¹⁴.

Sprawiedliwość oznacza uwolnienie od zła, czyli ostateczną wolność Kościoła. Duch Święty, który poucza o sprawiedliwości, sprawia, że wołanie o nią nie ustaje przez wieki. Ostateczna sprawiedliwość to ta, jaką Ojciec okazuje Synowi¹¹⁵. Wzbudzone przez Ducha Świętego błaganie nie ogranicza się więc do rozumianego negatywnie uwolnienia, czy wybawienia. Dzięki Duchowi Świętemu Kościół ma odwagę prosić, by ta trynitarna sprawiedliwość ojcowskiego miłowania bez końca stała się udziałem całego Mistycznego Ciała Chrystusa.

Głos Ducha Świętego przypomina i poucza w modlitwach Kościoła, że przyjście Pana wiąże się z ostateczną sprawiedliwością i uwolnieniem od zła. Sprawiedliwość, jaką Ojciec okazuje Synowi, dopełnia dzieła, które wyprowadza wiernych z lęku, z obawy przed

¹¹² Por. SpS 43.

¹¹³ Por. *Refren psalmu responsoryjnego. 4 niedziela adwentu*, tamże, s. 95.

¹¹⁴ Por. *Antyfona na Komunię 2 niedzieli adwentu*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 57.

¹¹⁵ Por. DeV 27.

sądem i pociąga ku świętości trynitarnej¹¹⁶. *Wiersze przed Ewangelią* z końca Adwentu wyrażają pragnienie tej sprawiedliwości. Wypełnia je błaganie o uwolnienie od ciemności, więzienia i śmierci¹¹⁷, a więc o doczesne wyzwolenie z grzechów i o przyszłe, radykalne uwolnienie od wszelkiego zła. *Wiersze* mówią o wybawieniu, które ma się dokonać w wymiarze globalnym, dla „narodów”¹¹⁸, tak, jak powszechne jest dzieło zbawienia i jak uniwersalna będzie Paruzja. Podobnie wobec dualizmu znaczeniowego modlitwy o nową ziemię, w której zamieszka sprawiedliwość i pokój¹¹⁹, możemy pytać, czy chodzi tu o odnowienie dostępne w doczesności, czy o to ostateczne. Mamy jednak pewność, że sprawiedliwość i pokój to owoce Ducha, o które prosimy wraz z Nim i które On wnosi w ludzką rzeczywistość (por. Ga 5, 22).

Teologia
pastoralna

Prośba o miłosierny sąd

W mszalnych aktach pokuty znajduje się prośba o zmiłowanie skierowana do Chrystusa, który przyjdzie nas sądzić¹²⁰. Prośba ta odnosi się do miłosierdzia, które ma być okazane od razu, ale, ponieważ wspomina o przyszłym sądzie, można ją interpretować szerzej: „Zmiłuj się teraz i gdy przyjdiesz”, albo: „Odpuść grzechy teraz, aby nie obciążały nas na sądzie”. W adwentowych modlitwach obok prośb o miłosierdzie w doczesności, spotykamy takie, które wiążą się z Paruzją i w jej kontekście, a raczej w kontekście przyszłego sądu, wołają o litość i zmiłowanie¹²¹. Adwentowe *Przybądź* nabiera w nich znaczenia: „Nawiedź nas teraz, w historii, abyśmy byli gotowi na tamto przyjście”.

Prośby o miłosierdzie przy Paruzji wyrażają świadomość, że zasługujemy na karę¹²². Breviarzowe hymny w skierowanych do Boga Ojca inwokacjach przywołują grozę przyszłego, „strasznego sądu”¹²³. Zwracają się do Chrystusa z prośbą, aby wyrok sądu nie

¹¹⁶ Por. DeV 48.

¹¹⁷ Por. *Wiersze przed Ewangelią* (4) i (5). 17-24 grudnia, [w:] *Mszał z czytaniem...*, dz. cyt., s. 1316-1317.

¹¹⁸ Por. *Wiersze przed Ewangelią* (3), tamże, s. 1316.

¹¹⁹ Por. *Prośby jutrzni 3 tygodnia adwentu*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., s. 244.

¹²⁰ Por. *Akt pokuty*, [w:] *Mszał z czytaniem...*, dz. cyt., s. 615; [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 614.

¹²¹ Por. *Prośby I nieszpórów 2 niedzieli adwentu*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., s. 183; *Prośby nieszpórów. Piątek 2 tygodnia adwentu*, tamże, s. 221.

¹²² Por. *Hymn Godziny Czytań. Wniebowstąpienie*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. II..., dz. cyt., s. 714.

¹²³ Por. *Hymn I nieszpórów niedzieli 2 tygodnia*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. III..., dz. cyt., s. 672.

oznaczał potępienia. Słyszemy w nich obawy, podkreślenie „gniewu Odkupiciela”, a nie radosny ton oczekiwania na spotkanie z Nim¹²⁴. Piękny hymn *Dies irae* opowiada w poetycki sposób o dniu gniewu i pomsty, a nie o radości powszechnego zmartwychwstania i spotkania ze Zmartwychwstałym Panem. Nic dziwnego, że znajdujemy w nim prośbę o miłosierdzie i przebaczenie, ale nie o rychłą Paruzję i nadejście dnia sądu¹²⁵. Hymny modlitwy Kościoła posługują się pewną antynomią: pelen gniewu Sędzieja jest w nich nazwany Odkupicielem¹²⁶. Groza „straszliwego sądu” Pana Jezusa zostaje zestawiona z Jego przynoszącym radość i wytchnienie „pokojem wiekuistym”¹²⁷. W tych antynomiach odczytujemy działanie Ducha Świętego, który „przychodzi z pomocą naszej słabości” (por. Rz 8, 26) i poucza o sądzie (por. J 16, 8). Owszem, kara jest należna, ale groza sądu nie musi oznaczać wiecznej przepaści. Duch Święty – osobowa Miłość Trójcy i Sprawca radości – ośmiela Kościół, aby powoływał się na zbawczą ofiarę Chrystusa i oczekiwał chwały.

Ze stwierdzeniem „Ty przyjdiesz jako Sędzia” związane są prośby o wynik sądu¹²⁸, o wybawienie od cierpień i kary¹²⁹. Wspólnota wiernych wielokrotnie kieruje do Chrystusa prośby nie tyle o przyjście, ile o zbawienie przy wskrzeszeniu umarłych¹³⁰, czy o miłosierdzie podczas sądu¹³¹.

Kościół zanosi błagania, aby Pan Jezus przyszedł i wybawił od śmierci wiecznej, aby ocalił swój Lud¹³². Znowu możliwe są dwie interpretacje; ocalenie ludu „na wieki” odnosi się do wieków zmagania, które jeszcze czekają go na ziemi, lub do ocalenia ostatecznego. „Wybawienie od śmierci” ma sens moralny ocalenia od „śmierci grzechu” i eschatologiczny – od śmierci drugiej, wiecznej, czyli od potępienia. Czy nie brzmi w tych prośbach inspirujący głos Ducha Parakleta – obrońcy?

¹²⁴ Por. *Hymn Godziny Czytań. Sobota 1 tygodnia*, tamże, s. 661.

¹²⁵ Por. *Hymny 34 tygodnia zwykłego*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. IV..., dz. cyt., s. 461nn.

¹²⁶ Por. *Hymn Godziny Czytań. Środa 1 tygodnia*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. III..., dz. cyt., s. 612.

¹²⁷ Por. *Hymn I niesporów niedzieli 2 tygodnia*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. IV..., dz. cyt., s. 628.

¹²⁸ Por. *Hymn Ciebie, Boga wystawiamy*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. III..., dz. cyt., s. 537.

¹²⁹ Por. *Prośby jutrzni 22 grudnia*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., s. 329.

¹³⁰ Por. *Prośby I niesporów 25 marca*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. II..., dz. cyt., s. 1310.

¹³¹ Por. *Litania do Wszystkich Świętych; Hymn II niesporów. Teksty wspólne o Apostołach w wielkim poście*, tamże, s. 1569.

¹³² Por. *Prośby niesporów 3 tygodnia adwentu*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., s. 265; *Antyfony na wejście. 12 niedziela zwykła*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 584.

Dzięki Niemu Kościół nie pragnie uniknąć dnia sądu i odsunąć Chrystusowego przyjścia, ale prosi, by przy Paruzji, w wyniku sądu wejść do chwały¹³³.

Prośby o radość życia wiecznego

Eschatyczna radość życia wiecznego to także skutek Paruzji. Wstępem do niej jest upodobnienie do Chrystusa tak, byśmy mogli mieć udział w życiu Trójcy jako „synowie w Synu”.

Czy zatem wyjątkowa prośba, aby Pan Jezus przemienił umarłych na swoje podobieństwo dotyczy ich zmartwychwstania?¹³⁴ Czy może chodzi o duchowe podobieństwo i synowskie odniesienie do Ojca? Mszałne antyfony wskazują już wprost na Paruzję, gdy mówią u upodobnieniu do Chrystusa wtedy, gdy Go ujrzymy¹³⁵. Modlitwa po Komunii dopowiada, że wtedy również będziemy mieć udział w Bożym życiu Ojca¹³⁶. Nasuwa się skojarzenie z trynitarną epifanią nad Jordanem, której treścią było „upodobanie” Ojca względem Syna. Odkrywamy więc także tutaj dyskretną obecność Ducha Świętego, który upodabnia synów ludzkich do Zbawiciela, by jako „synowie w Synu” byli umiłowani przez Ojca. Te i podobne modlitwy, by Ojciec dał nam uczestniczyć w Bóstwie swojego Syna¹³⁷, wprowadzają w przestrzeń liturgicznego „już i jeszcze nie”. W ich tle domyślamy się prośby „nie wprost”, aby objawił się Chrystus, dzięki któremu będziemy mieli udział w życiu Boga.

Upodobnienie pozwala uczestniczyć w prawach Syna. Niejednokrotnie prośba o to, co ma nastąpić w wyniku Paruzji dotyczy bogactwa Jego darów¹³⁸. Największym i najważniejszym z tych darów jest „połączenie z Nim w wieczności”¹³⁹. udział w Jego chwale, życie w jedności z Nim, w którą wprowadza Duch Święty¹⁴⁰. Powtarzane

¹³³ Por. *Prośby jutrzni. Środa w oktawie Wielkiejnocy*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. II..., dz. cyt., s. 460.

¹³⁴ Por. *Prośby niesporów wtorku 4 tygodnia wielkanocnego*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. II..., dz. cyt., s. 611.

¹³⁵ Por. *Antyfony na Komunię. Przemienienie Pańskie*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 1031; *Antyfony na Komunię. 28 niedziela zwykła*, tamże, s. 794.

¹³⁶ Por. tamże.

¹³⁷ Por. *Kolekta. Msza św. w dzień. Narodzenie Pańskie*, tamże, s. 87; *Modlitwa nad darami*, tamże, s. 91.

¹³⁸ Por. *Prośby niesporów 20 grudnia*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., s. 317.

¹³⁹ Por. *Prośby niesporów 21 grudnia*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., s. 325.

¹⁴⁰ Por. *Prośby niesporów. Chrystusa Króla*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. IV..., dz. cyt., s. 460.

w liturgii prośby o „wieczne dziedzictwo” dotyczą właśnie udziału w tym, co należy do Syna Bożego, do Jego sposobu bytowania¹⁴¹. Ponieważ liturgia mówi, że mamy otrzymać je „po wyzwoleniu z grzechu i śmierci”¹⁴², można uznać, że Kościół zwraca się w tych modlitwach z prośbą o nadejście tej rzeczywistości, którą rozpoczyna Paruzja. Modlitwy „na poświęcenie kościoła” wskazują na eklezjalny aspekt tej rzeczywistości, jaką jest przebywanie wraz z Chrystusem w domu Ojca; rzeczywistości przedstawionej we wspólnotowym obrazie Miasta – Nowego Jeruzalem¹⁴³.

Dzięki upodobnieniu do Syna Bożego zbawiony dostępuje udziału w Jego radości. Razem z Nim ogląda Ojca. Gdy Kościół modli się, byśmy stali się „wieczystym darem” dla Ojca przez Syna, obejmuje błaganiem rzeczywistość, która rozpoczyna się już teraz, przed Paruzją¹⁴⁴. Niekiedy jednak słowa liturgii nie pozostawiają wątpliwości, że chodzi o uczestniczenie w „radości Syna w niebie”¹⁴⁵, w wiecznej chwale¹⁴⁶. Prośba o oglądanie Boga podkreśla indywidualny aspekt zbawienia¹⁴⁷. Godne zauważenia jest to, że liturgia uwzględnia trynitarny charakter *visio beatifica* i włącza tę prośbę w treść *Błogosławieństwa o Duchu Świętym*, widząc w Nim Tego, który prowadzi od wzbudzenia nadziei aż do jej spełnienia¹⁴⁸. Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na coś jeszcze: papież Benedykt XII w konstytucji *Benedictus Deus* pisze, że zbawieni jeszcze przed Sądem Ostatecznym radują się oglądaniem Boga¹⁴⁹. Nie przeczy to oczywiście temu, że powszechne zmartwychwstanie ma istotne znaczenie w dopełnieniu się zbawczego planu Stwórcy. Natomiast wszelkie prośby o włączenie w widzenie uszczęśliwiające mogą dotyczyć radości świętych jeszcze przed Paruzją.

Szczególne miejsce, jeśli chodzi o przejawy działania Ducha Świętego, zajmują prośby o radość, bo przecież to On jest osobową Radością Trójcy i Sprawcą wiecznej radości.

¹⁴¹ Por. *Kolekta. 20 niedziela zwykła*, [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 1250; *Kolekta. 21 niedziela zwykła*, tamże, s. 1279.

¹⁴² *4 Modlitwa eucharystyczna*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 484.

¹⁴³ Por. *Prośby jutrzni na poświęcenie kościoła*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. II..., dz. cyt., s. 1522.

¹⁴⁴ Por. *Modlitwa nad darami, 18 niedziela zwykła*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 904.

¹⁴⁵ Por. *Kolekta. Boże Narodzenie. Msza Święta w nocy*, tamże, s. 80; *Kolekta. 2 niedziela Bożego Narodzenia*, [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 155.

¹⁴⁶ Por. *Modlitwa po Komunii. 28 niedziela zwykła*, tamże, s. 1472.

¹⁴⁷ Por. *Kolekta. 2 niedziela Bożego Narodzenia*, tamże, s. 155.

¹⁴⁸ Por. *9 Błogosławieństwo o Duchu Świętym*, tamże, s. 719.

¹⁴⁹ Por. *Konstytucja Benedictus Deus*, BF..., dz. cyt., s. 108.

Liturgia nie zapomina o aspekcie moralnym i indywidualnym: na radość wieczną trzeba zasłużyć, ale, aby stać się jej godnym, niezbędna jest pomoc Boża¹⁵⁰. Radość wieczna może być już teraz antycypowana. Doświadczenie to nie jest jedynie skutkiem ludzkich wysiłków, ale darem. Dlatego Kościół nie zapomina o prośbie, abyśmy dążąc ku wieczności, już teraz mogli doświadczyć obiecanego szczęścia¹⁵¹. Dokąd trwa ten świat, antycypowaną radość nieba można przeżywać jedynie wśród trosk i cierpień. Dlatego modlitwa o uwolnienie od doczesnych utrapień, nawet jeśli obejmuje ich przejściowe zniwelowanie, docelowo dotyczy radykalnego od nich uwolnienia, które dokona się „przez Chrystusa”, przy Jego przyjściu¹⁵². Jest to więc modlitwa nie wprost o Paruzję.

Wśród próśb o właściwe przygotowanie do życia wiecznego, o udział w nim uczestników liturgii, nierzadko znajduje się motyw „dojścia” do wieczności, czy doprowadzenia do niej Kościoła przez Eucharystię¹⁵³. Również w *Modlitwie św. Tomasza* brzmi ta sama myśl; „abyś mnie grzesznika doprowadził do niebieskiej uczty”¹⁵⁴. W porównaniu z *Didache* mamy tu do czynienia z odwróceniem kierunku: od „przyjdź” do „przyprawdź mnie do siebie”. Indywidualne przyjście do Chrystusa akcentuje już nie Paruzję, ale doświadczenie szczęścia po śmierci, jeszcze przed powszechnym zmartwychwstaniem.

Przyjściu Chrystusa towarzyszy radość. O tę radość modli się Kościół¹⁵⁵. To samo pragnienie radości, ale wiecznej, po Paruzji, wyraża przez metaforę uczty, gdy Chrystus zgromadzi „wszystkich“, a więc „po wszystkim”¹⁵⁶. Modlitwy o „szczęśliwą wieczność” również należą do zakresu eschatologicznego „już i jeszcze nie”. Można przyjąć, że chodzi w nich o „otarcie łez”, czyli o pocieszenie, o przebywanie w obliczu wiecznego Boga po śmierci, ale jeszcze przed powszechnym

¹⁵⁰ Por. *Modlitwa Wigilii Paschalnej*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 280.

¹⁵¹ Por. *Kolekta. 26 niedziela zwykła*, tamże, s. 782.

¹⁵² Por. *Kolekta. Msza ogólna o Najświętszej Maryi Pannie*, [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 1435.

¹⁵³ Por. *Kolekta. Uroczystość Świętej Rodziny*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 92; *Modlitwa nad darami. 17. niedziela zwykła*, tamże, s. 900; *Prośby jutrzni. Wielki Poniedziałek*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. II..., dz. cyt., s. 335.

¹⁵⁴ *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., s. 1366.

¹⁵⁵ Por. *Błogosławieństwo w adwencie*, [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 703, 716; *Kolekta. Piątek 6 tygodnia wielkanocnego*, tamże, s. 573.

¹⁵⁶ Por. *Kolekta. 4 niedzieli wielkanocnej*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 341; *Modlitwa po Komunii*, tamże, s. 344; *2 Modlitwa eucharystyczna o tajemnicy pojednania*, [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 699.

zmarłychwstaniem¹⁵⁷. Niemniej jednak zastosowanie cytatu z *Apokalipsy*: „gdy otrzesz z naszych oczu wszelką łzę” (por. Ap 21, 4) sugeruje, że teksty te dotyczą ostatecznej nagrody w wiecznym Jeruzalem¹⁵⁸. Podobnie, słowa o „radości przywróconej światu” każą myśleć o nadziei zbawienia, ale i o ostatecznej przemianie wszechrzeczy, o trwałej radości nowego stworzenia¹⁵⁹, tym bardziej, że modlitwa kierowana jest za pośrednictwem Matki Najświętszej, która już uczestniczy w chwale nowego stworzenia. Słowa mówiące o „szczęściu bez końca”¹⁶⁰ oraz o radości po pokonaniu śmierci i oddaniu nas Ojcu¹⁶¹ wskazują już bardziej jednoznacznie na to, co nastąpi w wyniku Paruzji: na udział w zwycięstwie Chrystusa, gdy wszystko będzie Mu poddane, a On Ojcu (por. 1 Kor 15, 28).

Charakterystyczne, że modlitwy o radość wieczną są kierowane do Chrystusa. W historii Chrystus daje radość, pociesza Kościół posyłając Ducha Parakleta. Podobnego porządku ostatecznego pocieszenia oczekujemy przy Paruzji. Nic więc dziwnego, że wspólnota wiernych zwraca się do Chrystusa o dar Ducha Świętego, aby dobrze przygotować się na powrót Zbawiciela¹⁶². Można powiedzieć, że zanim odważymy się, jako przygotowani, prosić wraz z Duchem Świętym o Paruzję, zanosimy prośbę o dar Tego, który może nas przygotować.

W prośbach związanych z tym, co niesie Paruzja i przyszłe wskrzeszenie umarłych, przeważa raczej cierpliwość niż tęsknota, raczej troska o wynik sądu dla tych, których dotyczy dana modlitwa (są to: zmarli, „my” – modlący się, odkupieni). Więcej w nich świadomości ludzkich braków niż pragnienia pełni – pełni Chrystusowego panowania i dokonania się planu Boga.

Co liturgiczne modlitwy, związane z następstwami Paruzji, mówią o Duchu Świętym? Do jakiej modlitwy Duch Święty inspiruje Kościół? Na pewno okazuje się tu Tym, który czuwa nad nadzieją Ludu Bożego i strzeże go przed złem i grzechem. Duch Paraklet daje się tu poznać jako Stróż i Inspirator nadziei Kościoła. Poucza o grzechu niewiary,

¹⁵⁷ Por. *Modlitwa nad darami. 33 niedziela zwykła*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 965.

¹⁵⁸ Por. *3 Modlitwa eucharystyczna*, tamże, s. 478n.

¹⁵⁹ Por. *Kolekta. Msza o Najświętszej Maryi Pannie w okresie wielkanocnym*, [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 1441.

¹⁶⁰ Por. *Modlitwa nad darami. Poniedziałek w Oktawie Wielkanocy*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 312.

¹⁶¹ Por. *Hymn Godziny czytań. Niedziela I tygodnia*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. III..., dz. cyt., s. 564.

¹⁶² Por. *Prośby jutrzni. Środa 3 tygodnia wielkiego postu*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. II..., dz. cyt., s. 194.

o sprawiedliwości i o sądzie. Zachęca, by pragnąć sprawiedliwości, jaką niesie zwycięstwo Chrystusa i pokornie prosić o miłosierny wynik sądu¹⁶³. W modlitwie dotyczącej następstw Paruzji Duch Święty nie tylko poucza, czy przekonuje. Przejmuje inicjatywę. Jest Inicjatorem tego, na co ludzie nie poważiliby się bez Niego. Pobudza do wyznania wiary, a odrzucenia niewiary, aby świat doznał tej ostatecznej sprawiedliwości, jaką Ojciec okazał Synowi. Prowadzi ku dopełnieniu się dzieła zbawienia.

Modlitwa wprost o Paruzję

W modlitwach związanych z Paruzją zwraca uwagę to, że w znacznej mierze odnoszą się do darów, których oczekujemy od Chrystusa przy Jego przyjściu, a nie do samego spotkania z Nim¹⁶⁴. Gdzie jest tęsknota Oblubienicy – Kościoła, który pomimo obaw związanych z sądem i poczuciem ludzkiej niegodności, pragnie oglądać swego Zbawiciela, cieszyć się Jego pełną obecnością, Jego panowaniem i Zmartwychwstaniem całej wspólnoty świętych? Święty Jan Paweł II jako jeden z owoców Wniebowstąpienia wymienia modlitwę Kościoła zrodzoną z tęsknoty za powrotem Chrystusa: „Przyjdź, Panie Jezu” (Ap 22, 20)¹⁶⁵. Jaką treść wyraża, bądź ma wyrazić modlitwa odpowiadająca apokaliptycznemu *Maranatha*? Oczywiście nie powinno w niej brzmieć znudzenie tym światem, czy brak wytrwałości wobec udręk. Spodziewamy się usłyszeć w niej tęsknotę za Panem, za ostatecznym spełnieniem się planu Boga i wołanie o Jego sprawiedliwość.

Ojciec nasz

Narzucająca się odpowiedź na pytanie: „Czy Kościół modli się o Paruzję?”, brzmi: „Tak, przecież w modlitwie *Ojciec nasz* prosimy o przyjście Królestwa Bożego, o to, by Bóg był wszystkim we wszystkich”. Taką wykładnię znajdujemy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*¹⁶⁶. Zawarte w niej prośby o nadejście Królestwa Bożego i o to, by wola Boża była realizowana na ziemi w sposób doskonały, jak w niebie, można rozumieć jako wołanie o podporządkowanie doczesności prawu Bożemu, lub o nadejście Jego ostatecznego panowania. Również

¹⁶³ Por. DeV 27.

¹⁶⁴ Por. 1 *Prefacja adwentowa*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 427.

¹⁶⁵ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy (red.), Città del Vaticano 1989, s. 622.

¹⁶⁶ Por. KKK 2772; 2804; 2816; 2817; 2118.

prośba o wybawienie od „wszelkiego zła” może dotyczyć tego, byśmy podczas ziemskiej pielgrzymki szli wolni od grzechu i zagrożeń zewnętrznych, albo tego, aby ostatecznie, dzięki Paruzji, zło w ogóle zniknęło z naszej perspektywy.

Różne dopowiedzenia towarzyszące modlitwie *Ojcze nasz* rzutują na rozumienie wypowiedzianych słów. I tak np. następująca po niej prośba o obdarzenie „naszych czasów” pokojem, po wybawieniu nas od zła, sugeruje interpretację doczesną¹⁶⁷. Także brewiarzowe rozwinięcie *Ojcze nasz* wymienia cechy panowania Bożego rozpoczynającego się już na ziemi, w sercach ludzkich – usunięcie z nich nienawiści, pychy, pogardy, a napełnienie ich „owocami Ducha” – łagodnością i pokojem¹⁶⁸. W innym miejscu skierowane do Boga Ojca wołanie o przyjscie Jego Królestwa obejmuje upragnione w doczesności, ale przecież aktualne wiecznie dobra duchowe, takie, jak jedność i uwielbienie Boga¹⁶⁹. Nie można więc jednoznacznie powiedzieć, że Kościół prosi w *Ojcze nasz* wyłącznie o radykalną przemianę, o eschatyczne poddanie wszystkiego Bogu, a nie np. o panowanie ładu Bożego na ziemi.

Przyjście ostateczne czy przychodzenie w historii?

Trudno jest znaleźć takie miejsce w liturgii, które można by zakwalifikować jako wołanie wyłącznie o Paruzję. Dlaczego? W pierwszej chwili narzuca się odpowiedź, że wystarczy starać się o gotowość moralną, a ponieważ Pan Bóg sam decyduje o Paruzji i zakończeniu dziejów, prośba taka byłaby czymś niestosownym. Takie wyjaśnienie jest jednak mylące. Podobne zastrzeżenia wysuwają protestanci odnośnie np. modlitwy za zmarłych, na zasadzie, że Boża decyzja jest suwerenna i nie potrzebuje żadnych zabiegów ze strony człowieka, można by zresztą podważyć zasadność każdej modlitwy. A jednak Pan Bóg zachęca swój Kościół do współdziałania. Czyni to słowami *Pisma Świętego*. Kościół zaproszony do wnętrza trynitarnej wymiany ma prawo, wraz z Duchem Świętym, przy Jego pomocy wyrażać swoją tęsknotę za Zbawicielem i nie tylko biernie oczekiwać Jego przyjścia. Trudność w wyróżnieniu modlitwy ukierunkowanej wyłącznie na Paruzję wynika z czego innego: Chrystus nie tylko przyjdzie na końcu czasów, ale raz już przyszedł w historii i stale przychodzi w misterium Kościoła. Liturgia uobecnia retrospektywnie Jego pierwsze przyjście, stanowi

¹⁶⁷ Por. *Mszalik...*, dz. cyt., s. 513.

¹⁶⁸ Por. *Prośby z wtorku 1 tygodnia adwentu*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., s. 154.

¹⁶⁹ Por. *Prośby nieszporów. Środa 1 tygodnia adwentu*, tamże, s. 162.

szczególną przestrzeń wciąż aktualizującego się sakramentalnego, a zwłaszcza eucharystycznego przychodzenia i wreszcie wychodzi ku temu ostatecznemu. Zatem te trzy interpretacje, zwłaszcza w odniesieniu do adwentowego: „Przyjdź, Panie Jezu”, są jednakowo prawdziwe i trudne do rozdzielenia. Błaganie zanoszone z radością odzwierciedla działanie Ducha Świętego. Łączy uobecnianie przeszłości, terażniejsze przygotowanie do Świąt Bożego Narodzenia oraz ostateczne przyjście, i w doczesnym interludium prosi: „Przyjdź, pomóż nam przygotować się na sąd”¹⁷⁰.

Tę samą potrójną interpretację można zastosować do wołania o zbawienie, odpuśczenie win, czy nawiedzenie w pokoju, o których mówią adwentowe *Wiersze przed Ewangelią*, dodając do nich inwokację: „Przyjdź, Panie”¹⁷¹. Znajdująca się wśród nich prośba o radość oglądania Boga czystym sercem w szczególny sposób wskazuje na działanie Ducha Świętego. To właśnie poddanie się Jego prowadzeniu umożliwi oglądanie Boga w Prawdzie (por. Mt 5, 3nn) i jest przyczyną radości wiecznej (por. J 16, 22). W *Kolekcie 2 niedzieli po Bożym Narodzeniu* Kościół wyraża pragnienie, aby cały świat napełniła chwała Boga, a blask Jego prawdy ukazał się narodom¹⁷². Czy można to uznać za modlitwę o Paruzję, czy raczej o to, by *Ewangelia* była znana na całym świecie? Podobnie wołanie: „Przyjdź nas uwolnić, racz dłużej nie zwlekać”¹⁷³ może dotyczyć uwolnienia w toku dziejów, jak i ostatecznie. Nieco bardziej eschatologiczne zabarwienie noszą słowa o radości z przyjścia Pana i podniesieniu na duchu oczekujących Go, ponieważ przypominają Jego własną zapowiedź Paruzji (por. Łk 21, 28)¹⁷⁴.

Chociaż adwentowe „Przybądź” odnosi się często wprost do rzeczywistości związanej z Paruzją – do sądu, do wybawienia od zła i śmierci – nie można jednoznacznie utożsamiać go z wołaniem z *Didache*: „Niech przeminie ten świat”. Raczej wybrzmiewa w nim prośba o to, by Chrystus był obecny teraz, w doczesności i przychodząc wśród ziemskiego czasu pomógł swojemu ludowi przygotować się na dzień sądu. Teksty te mają potrójne znaczenie: liturgicznego uobecnienia przeszłości i przeżywania tajemnicy Wcielenia i Bożego Narodzenia,

¹⁷⁰ Por. *Prośby niesporów wtorku 2 tygodnia adwentu*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., s. 203.

¹⁷¹ Por. *Wiersze przed Ewangelią w okresie adwentu*, [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 1314n.

¹⁷² Por. *Kolekta. 2 niedziela po Narodzeniu Pańskim*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 101.

¹⁷³ Por. *Śpiew przed Ewangelią. 19 grudnia*, [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 109.

¹⁷⁴ Por. *Kolekta. 24 grudnia Msza poranna*, tamże, s. 121.

eucharystycznego tu i teraz, a także ukierunkowanej eschatycznie prośby¹⁷⁵. Ze względu na ten potrójny charakter tekstów liturgicznych trudno wyróżnić w nich modlitwę dotyczącą wyłącznie powtórnego przyjścia Pana. Nie można jednak powiedzieć, że nie ma sformułowań, które wyrażałyby tęsknotę za dopełnieniem dziejów, za ostatecznym wybawieniem „ludu” i za samym Zbawicielem.

Eucharystyczne przychodzenie i wołanie o przyjście

Teologia
pastoralna

Szczególnie istotnym sposobem przychodzenia Chrystusa w historii jest Jego eucharystyczna i sakramentalna obecność. Częstość powtarzana prośba o to, by Odkupiciel nawiedził nas w pokoju¹⁷⁶, by zasiadł z nami do stołu¹⁷⁷, dotyczą jednocześnie uczyty eucharystycznej i ostatecznej. Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* podkreśla, że Kościół wzywa Chrystusa, aby był obecny tu i teraz, w czynnościach liturgicznych¹⁷⁸. Także do tego eucharystycznego przyjścia można więc odnieść wołanie, aby „nie zwlekał”¹⁷⁹. Aklamacja „Hosanna” to okrzyk powitania przybywającego Zbawcy – przybywającego w historii do Jerozolimy i w liturgii¹⁸⁰. To afirmacja Jego powrotu.

Może czymś niestosownym byłaby prośba o przyjście Chrystusa wypowiedziana właśnie wtedy, gdy On rzeczywiście jest obecny, kiedy powraca w „eucharystycznej Paruzji”? Tymczasem, cokolwiek by o tej sakramentalnej Paruzji zostało powiedziane, nie zastępuje ona, ani nie wyczerpuje tego przyjścia, które jeszcze nastąpi¹⁸¹. Można też na to spojrzeć inaczej: Modlitwa eucharystyczna jest radosną proklamacją obecności Chrystusa i jednocześnie wołaniem do Niego, aby przyszedł¹⁸². Za każdym razem, gdy Kościół celebrował Eucharystię, woła o przyjście Pana – zapewnia *Katechizm*¹⁸³. Skoro cała Msza św. jest modlitwą o Paruzję, to może nie wymaga detalicznych próśb? Zawsze jednak poszukujemy słów, które to wyraża.

¹⁷⁵ Por. np. *Refren psalmu responsoryjnego 4 niedzieli adwentu*, tamże, s. 53.

¹⁷⁶ Por. *Antyfona na Komunię. Poniedziałek 2 tygodnia adwentu*, tamże, s. 63.

¹⁷⁷ Por. *Prośby jutrzni. Boże Ciało*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. III..., dz. cyt., s. 505.

¹⁷⁸ Por. KL 7.

¹⁷⁹ Por. *Śpiew przed Ewangelią. Wtorek 3 tygodnia adwentu*, [w:] *Mszal z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 86.

¹⁸⁰ Por. *Aklamacja zgromadzenia*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 458.

¹⁸¹ Por. K. Porosło, „Już”... dz. cyt., s. 188n.

¹⁸² Por. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, przeł. M. Węclawski, Warszawa 1986, s. 21.

¹⁸³ Por. KKK 1403.

Wołanie o Paruzję i deklaracja oczekiwania

Afirmacja powtórnego przyjścia Chrystusa

Już samo wyznanie gotowości i oczekiwanie życia w komunii z Trójcą Świętą stanowi pośrednio wołanie o Paruzję¹⁸⁴. Deklarację tę słyszymy w mszalnej aklamacji, wprawdzie w formie stwierdzenia, nie imperatywu, ale odczytujemy w niej radosną gotowość na przyjście Pana, a więc i pragnienie tego wydarzenia¹⁸⁵. Oczekiwanie, które wyraża wielkosobotni *Exultet* to oczywiście przywołanie mocy zmartwychwstania¹⁸⁶. Zdecydowanie eschatologiczna symbolika „dnia”, „słońca nieznanego zachodu” każe myśleć o przyszłym świecie, w którym „nie będzie już nocy” (Ap 21, 25). Natomiast „zapalona świeca” mówi o gotowości moralnej, która wypełnia oczekiwanie.

Również adwentowe oczekiwanie odbywa się w radosnym napięciu. Mówiące o tym refreny i antyfony¹⁸⁷ to nie tylko suche stwierdzenia. To wyraz niecierpliwości zabarwionej tęsknotą za Chrystusem – uczuć, które należy przypisać działaniu Ducha Świętego w Kościele.

Wołanie o Paruzję

Niewątpliwie jednoznacznie odnoszą się do Paruzji te teksty liturgiczne, które przywołują nowotestamentalne obrazy i sformułowania, np. te mówiące o przyjściu Chrystusa wraz ze świętymi¹⁸⁸, czy o „dniu ostatecznym”¹⁸⁹. Kościół woła o Paruzję dość wyraźnie, gdy prosi, aby ludzie ujrzeli chwałę Chrystusa, aby oglądali Jego oblicze¹⁹⁰. Nie jest

¹⁸⁴ Por. *Prière du Pape Benoît XVI. Basilique vaticane. Samedi 27 novembre 2010*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/prayers/documents/hf_ben-xvi_20101127_vita-nascente_fr.html.

¹⁸⁵ Por. *Aklamacja po Przeistoczeniu*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 464; *Śpiew przed Ewangelią. Piątek 1 tygodnia adwentu*, [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 48; *Śpiew przed Ewangelią. Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata*, tamże, s. 1673.

¹⁸⁶ Por. *Exultet*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 273.

¹⁸⁷ *Refren psalmu responsoryjnego 1 niedziela adwentu*, [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 53; *Antyfony na Komunię. Antyfony na wejście. 1 tydzień adwentu*, tamże, s. 42-46.

¹⁸⁸ Por. *Antyfony na wejście. Wtorek 2 tygodnia adwentu*, tamże, s. 63; *Prefacja o Jezusie Chrystusie Królu Wszechświata*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 446.

¹⁸⁹ Por. *Modlitwa wiernych. Uroczystość Chrystusa Króla Wszechświata*, [w:] *Mszał z czytaniem...*, dz. cyt., s. 635.

¹⁹⁰ Por. *Antyfony na wejście. Sobota. 1 tydzień adwentu*, [w:] *Mszał z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 49; *Prośby niesporów. Piątek. 2 tydzień adwentu*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., s. 224.

to już tylko prośba o eucharystyczne przychodzenie. „Oglądanie” Chrystusa rozumiane w świetle Pawłowej antynomii „słyszenie” teraz – „widzenie” w wieczności (por. 2 Kor 5, 7) oznacza pełne poznanie Zbawiciela na końcu czasów. Jeszcze intensywniej brzmią słowa z brewiarzowego hymnu, w którym po przywołaniu obrazów Chrystusa – Króla i Sędziego oddzielającego dobro od zła (por. Ap 1, 16) i Miasta – Nowego Jeruzalem, następują wezwania odnoszące się bezpośrednio do eschatycznego powrotu Zbawiciela¹⁹¹.

Należy podkreślić trynitarne ujęcie prośb o Paruzję. Hymn, który zwraca się do Chrystusa, mówi o „domu Ojca” i pojednaniu wszystkich¹⁹². W podtekście odnajdujemy Osobę Ducha Świętego, który jedna ludzkość z Bogiem, bo sam jest osobową Jednością Trójcy. Przebywanie w „domu Ojca” to przecież nic innego jak uczestniczenie w trynitarnej komunii.

Liturgia Kościoła mówi wreszcie nie tylko o Paruzji, ale o tym, że to Duch Święty przyzywa Zbawiciela. Odwołuje się przy tym do słów *Apokalipsy* (por. 22, 17)¹⁹³. Chrystus jest radością dla oczekujących Go¹⁹⁴. To Duch – Sprawca radości pozwala ją odkryć i w jej atmosferze kierować prośby o pokonanie śmierci przy przyjściu Pana¹⁹⁵. W tchnieniu tej eschatycznej radości, której przyczyną jest oczekiwana obecność Chrystusa, odkrywamy nie tylko inspirację Ducha Świętego, ale Jego samego. Duch i Oblubienica proszą wspólnie modlitwą, która napełnia stworzenie radością przysłego spełnienia.

Dyskusja

Czy współczesny Kościół modli się o Paruzję? Trudno znaleźć w tekstach liturgicznych takie sformułowanie, które wprost i jednoznacznie można by uznać za odpowiednik starożytnego: „Niech przeminie ten świat...”. Tym niemniej adwentowe modlitwy, nawet przy uwzględnieniu różnorodnej interpretacji, wskazują na to, że choćby w sposób nieśmiały, ale również współczesny Kościół prosi o powtórne przyjście Chrystusa. Nie jest to jednak oczywiste. Autorytet Josepha Ratzingera

¹⁹¹ Por. *Hymn Godziny Czytań. Niedziela 4 tygodnia*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. IV..., dz. cyt., s. 863.

¹⁹² Por. *Hymn jutrzni. Advent*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., s. 129.

¹⁹³ Por. *Hymn Godziny Czytań. 27 grudnia*, tamże, s. 1006.

¹⁹⁴ Por. *Prośby I nieszpórów 3 niedzieli adwentu*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., s. 231.

¹⁹⁵ Por. *Prośby I nieszpórów 1 niedzieli adwentu*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I..., dz. cyt., s. 133.

mówi, że w adwentowym „Przybądź” nie prosimy po prostu o Paruzję. Byłaby to prośba zbyt wielka dla nas wszystkich, prośba, której nie śmielibyśmy z całą powagą wyrazić¹⁹⁶. Zdaniem przyszłego Papieża – bo słowa te padły w 2003 roku – Kościół prosi o przychodzenie Boga w historii¹⁹⁷. Według takiej interpretacji, w naszej epoce eklezjalna świadomość eschatycznego „już i jeszcze nie” wyraża się w imperatywie: „Przyjdź, nie zwlekaj, ale... skoro nie przychodzisz, pomóż nam dobrze spożytkować czas, bądź obecny w naszej historii”.

Powstaje pytanie, co zrobić z natchnionym tekstem, który przekonuje, że „Duch i Oblubienica mówią: «Przyjdź»”? Odłożyć na bok, dla innej epoki i nie podejmować wcale? Jeżeli miałyby się to dziać z nieśmiałości, to przecież właśnie Duch Święty przyczynia się za nami wtedy, gdy nie umiemy się modlić (por. Rz 8, 26). Jego udział w tej modlitwie upoważnia do jej podejmowania. Wobec tego pojawia się kolejna kwestia, dlaczego „Duch i Oblubienica” mają wołać o Paruzję? Dlaczego Kościół nie ma jedynie oczekiwać powrotu Pana, koncentrując się na moralnej gotowości?

W innym miejscu Joseph Ratzinger mówi: „Kościół jest procesem włączania ludzkości w sposób życia trynitarnego Boga”¹⁹⁸. Dlatego Duch Święty włącza mistyczną wspólnotę Kościoła w trynitarną akcję przychodzenia Pana. Chrystusowa Paruzja nie jest czymś zewnętrznym wobec życia Kościoła – nie przerwie go przecież, ale dopełni. Nie jest też, tym bardziej czymś zewnętrznym wobec miłości, jaką Bóg w Trójcy Jedyny obejmuje już nie tylko osoby, ale całe stworzenie. Kościół w doczesności przyczynia się do przemiany stworzenia, do tej przemiany, której ostatecznie dokonać może tylko Chrystus, tylko Jego przyjście, czyli pełnia obecności.

Joseph Ratzinger mówi, że dzisiejsze czasy nie podejmują śmiałego wołania z *Apokalipsy*. Jeżeli nie zyskuje ono dzisiaj wprost swojej ekspresji, to może kryje się w prośbach do końca niewypowiedzianych? Może takie znaczenie ma właśnie modlitwa o to, o co „nie ośmielamy się prosić”?¹⁹⁹ Domyślamy się, że pod tym sformułowaniem kryje się cały zestaw prośb, których wierni nie mają odwagi wygłosić w swojej pokorze i poczuciu niegodności. Czy prośba o Paruzję należy do tego

¹⁹⁶ Por. J. Ratzinger, „Wzbudź Twą potęgę i przyjdź”. Kazanie adwentowe wygłoszone w katedrze trewirskiej 4. XII. 2003 na temat następujących tekstów Pisma Świętego: Iz 26, 1-6, Ps 118, Mt 7, 11-27, [w:] *Teologia liturgii...* dz. cyt., s. 657.

¹⁹⁷ Por. tamże.

¹⁹⁸ Tenże, *Kościół – znak...*, dz. cyt., s. 469.

¹⁹⁹ Por. *Kolekta. 27 niedziela zwykła*, [w:] *Mszalik...*, dz. cyt., s. 639, 939; *Modlitwa na 27 tydzień zwykły*, [w:] *Liturgia Godzin*, t. IV..., dz. cyt., s. 39.

rodzaju niewypowiedzianych błagań? Nie ośmielamy się o nią prosić, bo człowiek nie wymyśliłby i nie mógłby sam z siebie zapragnąć tego, aby Bóg dał mu miejsce „w swoim domu”, aby zechciał być „Bogiem z nami”. Dowodzi tego pogańskie wyobrażenie wieczności, które zrodziło co najwyżej „pola elizejskie”, ale nie myśl o powszechnym powołaniu do świętości, czyli o uczestnictwie w życiu samego Boga.

Czy jednak to, o co „nie ośmielamy się prosić” to nie za mało, jak na zapowiedziane w natchnionym tekście, śmiałe przecież wołanie Ducha i Oblubienicy? Czy świadczy o dostatecznym „dopuszczeniu do głosu” Ducha Parakleta? Gdy św. Paweł mówi, że Duch Święty porusza Kościół błaganiem, którego nie jesteśmy w stanie wyrazić słowami, przypomina, że właśnie tej ożywiającej obecności Ducha Prawdy wspólnota wiernych zawdzięcza modlitwy o to, co nie poznane jeszcze, ale obiecane i pewne. Słowa *Apokalipsy* o Duchu Świętym i Oblubienicy świadczą, że Chrystus, który miłuje Kościół, oczekuje takiego wołania.

Zakończenie

We współczesnych tekstach liturgicznych spotykamy wiele sformułowań dotyczących przygotowania się wspólnoty wiernych na przyjście Pana. Znajdują się wśród nich prośby o właściwą dyspozycję i „pragnienie nieba”²⁰⁰. Dość liczne są też modlitwy związane z tym, co nastąpi, gdy Chrystus powróci: o zmartwychwstanie, o zmartwychwstanie w chwale, o zmiłowanie, o miłosierny wynik sądu, o nagrodę wieczną, o radość życia wiecznego, o szczęście bez końca, czyli o dary, których oczekujemy od Pana, uwarunkowane oczywiście spotkaniem z Nim samym.

Trudno „wyizolować” modlitwę o Paruzję, ponieważ, zwłaszcza w odniesieniu do Mszy św., możliwy jest potrójny ciąg interpretacyjny. Nawet bezpośrednio: *Przyjdź, Panie Jezu!* Może dotyczyć zarówno uobecniania wydarzeń zbawczych z przeszłości, eucharystycznego przychodzenia Chrystusa do zgromadzonej przy ołtarzu wspólnoty, czy – szerzej – Jego obecności w historii, czy wreszcie eschatycznej przyszłości. Nie ma jednobrzmiącego: „Przyjdź, Panie Jezu, tu na ołtarzu i przyjdź tak, jak obiecałeś, do całego świata, aby Twoje przyjście stało się widoczne i oczywiste, jak błyskawica od jednego krańca widnokregu aż do drugiego” (por. Łk 17, 24). Jeżeli przebija się taka myśl, to w sposób nieśmiały i nie bezpośrednio. Zdecydowanie przeważają

²⁰⁰ Por. *Modlitwa po Komunii. Czwartek 6 tygodnia wielkanocnego*, [w:] *Mszal z czytaniem. Niedziele...*, dz. cyt., s. 573.

modlitwy o dyspozycję i o dobra wieczne związane z Paruzją. Być może przyjście Chrystusa na końcu czasu – choć tak bogate w treść i decydujące – zajmuje mniej miejsca w liturgii ze względu na swoją „jednorazowość”?

Czy można na tej podstawie cokolwiek powiedzieć o Duchu Świętym, skoro to On modli się wraz z Kościołem o przyjście Zbawiciela? Duch Święty – Sprawca radości i wdzięczności (por. Ga 5, 22) daje o sobie znać w eucharystycznym dziękczynieniu, jakim jest np. *Didache*. Dlatego w prośbie o Paruzję, gdziekolwiek jest zanoszona brzmi tęsknota i wdzięczność, a towarzyszy radość.

Teologia
pastoralna

Słowa kluczowe: Duch Święty, Paruzja, Kościół, liturgia, pokój, radość.

ks. Karol Kondracikowski

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Tożsamość kapłana w relacji do Boga, do ludzi i do siebie samego

PRIESTLY IDENTITY IN RELATION TO GOD, TO THE PEOPLE AND TO HIMSELF

Identity of the priest has fully realized in three pervade interactions: to God, to the people and to himself. Unfortunately in times when Catholic Church and priests are attacking, few people look towards on this gift and mystery in this way. Modern world wants to uncover "mystery" of priesthood through the prism of scandals and consumer goods. Bearing in mind the situation of modern man, who suffers on identity crisis, reconcile this situation in her three dimensions: Christological, ecclesiological and eschatological.

Key words: priesthood, celibacy, identity.

W instrukcji *Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej* Urząd Nauczycielski Kościoła stwierdza, iż „tożsamość prezbitera jest owocem sakramentalnego działania Ducha Świętego i tym samym staje się uczestnictwem w zbawczym misterium Chrystusa, przyczyniającym się do przedłużania Jego dzieła w Kościele, w ciągu jego dziejowego rozwoju”¹. Z kolei św. Jan Paweł II w jednym z *Listów do kapłanów na Wielki Czwartek* napisał: „To, co dokonano się w czasie Ostatniej Wieczerzy, uczyniło Chrystusowe kapłaństwo sakramentem Kościoła. Stało się ono do końca czasów znakiem jego tożsamości i źródłem tego życia w Duchu Świętym, które Kościół otrzymuje stale od

¹ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja. Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, 4, [http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/2010/08/21082010) (21.08.2010).

Chrystusa”². Niestety dziś nieliczne grono osób, co być może wynika z nieznamośi nauczania Kościoła, tak postrzega posługę kapłanów. Świat woli „odkrywać” tajemnicę kapłaństwa przez pryzmat skandali, posiadanych przez księży dóbr czy sprawowanych funkcji³. W świetle tych zagadnień, mając na uwadze sytuację współczesnego człowieka, który cierpi na kryzys własnej tożsamości, warto poddać refleksji tożsamość kapłana w jej trójplaszczynowym wymiarze: chrystologicznym, eklezjologicznym i eschatologicznym. Warto też podkreślić, że istotną rolę w odkryciu tej potrójnej relacji pełni celibat.

Tożsamość kapłańska w wymiarze chrystologicznym

Celibat wprowadza kapłana w samo centrum relacji oblubieńczej, jaka wiąże Chrystusa z Kościołem. Prezbiter jako powołany do życia i działania *in persona Christi* staje się oblubieńcem Kościoła, co jednocześnie daje mu prawo do dysponowania sobą, zgodnie z wolą Chrystusa i Kościoła. Papieska adhortacja *Pastores dabo vobis* ujmuje to w następujący sposób:

Szczególnie ważne jest, by kapłan rozumiał teologiczną motywację kościelnego prawa o celibacie. Prawo jako takie wyraża wolę Kościoła [...]. Zaś wola Kościoła znajduje swą ostateczną motywację w związku, jaki łączy celibat ze święceniami kapłańskimi, które upodabniają kapłana do Jezusa Chrystusa Głowy i Oblubieńca Kościoła. Kościół jako oblubienica Chrystusa pragnie, aby kapłan miłował go w sposób całkowity i wyłączny, tak jak umiłował go Jezus Chrystus Głowa i Oblubieniec. Celibat kapłański jest więc darem z siebie w Chrystusie i z Chrytusem dla Jego Kościoła i wyraża posługę kapłana dla Kościoła w Chrytusie i z Chrytusem⁴.

Zostały tu ukazane dwa podstawowe wymiary celibatu: chrystocentryczny i eklezjalny. Pierwszy polegający na utożsamieniu z Chrytusem, drugi wynikający z miłości do Kościoła. Trzecim istotnym wymiarem celibatu, o którym należy wspomnieć, jest jego sens eschatologiczny. Prezbiterzy bowiem, stają się żywym znakiem tego przyszłego świata, obecnego już przez wiarę i miłość, w którym synowie zmartwychwstania ani nie wychodzą za mąż, ani się nie żenią (por. Łk 20,35).

² Por. Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1989 r.*, [w:] *Jan Paweł II. Listy na Wielki Czwartek 1979 – 2005*, Kraków 2005, s. 152.

³ Zob. T. Zadykowicz, *Kapłaństwo – dar i tajemnica*, RTM 2(57):2010 s. 27.

⁴ PDV 29.

W tych trzech podstawowych wymiarach, niejako odbija się, tożsamość kapłańska w płaszczyźnie potrójnej relacji: do Boga, bliźniego i samego siebie. Na początku warto przyjrzeć się relacji – do Boga, która powinna zajmować szczególne miejsce w życiu każdego celibatariusza.

Prezbiter w pełni wykonuje swoją misję tylko i wyłącznie wtedy, gdy zachowuje łączność z Chrystusem. Wspomina o tym bł. Paweł VI w encyklice *Sacerdotalis caelibatus*. Pisze w niej, że:

Kapłaństwo chrześcijańskie, będące czymś nowym może być rozumiane tylko w świetle nowości Chrystusa, najwyższego ze wszystkich i wiecznego Kapłana, który kapłaństwo sług swoich uczynił prawdziwym uczestnictwem w jedynym, swym własnym kapłaństwie. Pomocnik Chrystusa więc i szafarz tajemnic Bożych, Jego także ma za najbliższy wzór do naśladowania i najdoskonalszy obraz swego życia⁵.

Bardzo istotna jest zatem więź jedności i miłości pomiędzy kapłanem a Chrystusem, im głębsza, tym bardziej owocna jest też jego posługa jako pasterza. Pan Jezus zebrał uczniów nie po to, by ich związać ze sobą, ale po to, by ich wysłać do ludzi. Dlatego też, potrzebuje całkowitego zaangażowania powołanych w miłość do Niego. Zanim powierzył Piotrowi wypełnianie misji pasterskiej, najpierw trzykrotnie zapytał go właśnie o miłość⁶.

Zasadniczo moje „ja” rozwija się w obecności drugiego „ty”, oraz dzięki istniejącej relacji z drugim. Miłosna więź pozwala na dostrzeżenie siebie w innym człowieku, a w przypadku bezzennych, pozwala zakochanej osobie utożsamić się całkowicie z Synem i Sługą. Fakt zakochania przyczynia się do zaistnienia wyjątkowej sytuacji, ponieważ zakłada maksimum relacji z drugim. Wszystko to staje się w sposób szczególny bardzo wyraźne w przypadku osób żyjących w stanie dziewictwa⁷. Kapłan w trosce o własną doskonałość powinien nie tylko przestrzegać rad ewangelicznych, ale zakochać się w Bogu i nawiązać z Nim ścisły kontakt. Potrzebę takiej zażyłości wskazywał już Grzegorz z Nazjanzu. Pisał, że celibatariusz powinien najpierw zatroszczyć się o własną doskonałość; by mógł oczyszczać innych powinien najpierw oczyścić samego siebie, sam powinien nabrać mądrości, by innym jej udzielać, stać się światłością, by oświecać, zbliżyć się do Boga, by innych do Niego pociągnąć, uświęcić się, by uświęcać.

⁵ SC 19; zob. także KK 28, DK 2.

⁶ Por. J. Augustyn, *Celibat. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kraków 2002, s. 104.

⁷ Por. A. Cencini, *Dziewictwo i celibat dzisiaj. W kierunku seksualności paschalnej*, Kraków 2005, s. 153-154.

Wszystko staje się możliwym do spełnienia wówczas, gdy swoją kapłańską tożsamość zakorzeni w osobie i działalności Chrystusa⁸.

Tożsamość celibatariusza w relacji do Boga zawiera w sobie także to, że potrafi on znaleźć czas dla Tego, który go powołuje. Wzorem Chrystusa, który usuwał się często na bok, po to, by rozmawiać ze swoim Ojcem. Właśnie taki sposób życia jest źródłem siły koniecznej do tego, by być z ludźmi od rana aż do wieczora. Dla kapłana czymś nieodzownym powinny być codzienne, osobiste spotkania z Chrystusem. Modlitwa, Eucharystia, liturgia godzin, medytacja, adoracja Najświętszego Sakramentu, są czymś niesamowicie istotnym w relacji prezbitera do Boga. Poprzez bezkrwawą Ofiarę Chrystusa uobecnianą na ołtarzu i sprawowanie liturgii godzin wraz z całym Kościołem, w sercu kapłana umacnia się miłość ku Boskiemu Pasterzowi i staje się coraz bardziej dostrzegalna dla wiernych. Jeśli jednak zabraknie tych praktyk w jego życiu, wówczas kapłaństwo staje się jałową, polegającą jedynie na pustych rytuałach obrzędowością. Bez doświadczenia zdumiewającej miłości Boga, bez czulej przyjaźni z Chrystusem, w którym miłość Boga do człowieka stała się widzialna, posługa kapłańska staje się czymś nużącym i trudnym. Kto doświadcza ojcowskiej miłości Boga i kto od Boga uczy się kochać, dla tego praca staje się źródłem radości i błogosławieństwa⁹. Każdy kapłan jest zaproszony przez Chrystusa do przyjaźni z Nim, która jest podstawą wszystkiego. Nie może dać innym ludziom czegoś, czego sam nie posiada, czym sam nie żyje. Ludzie pragną Chrystusa także dziś, gdy w debacie o wielkich problemach etycznych świadectwo Kościoła staje się znakiem sprzeciwu. Dlatego tylko prawdziwi świadkowie, prawdziwi przyjaciele Jezusa mogą wiarygodnie przekazywać słowo, które zbawia¹⁰.

Żeby zrozumieć sens celibatu kapłańskiego trzeba poznać i umiłować ten tryb życia, którym żył sam Chrystus. Prezbiter winien go naśladować, gdyż Chrystus jako jedyny Syn Boga, przez samo swoje Wcielenie stał się Pośrednikiem, między Ojcem a rodzajem ludzkim. To zadanie zrodziło potrzebę życia w stanie dziewiczym. Kapłan budujący swoją relację z Chrystusem poprzez darowany mu znak bezżenności reprezentuje prawdę o tym, że Chrystus swoją miłość darował każdemu człowiekowi. Duchowny wiernie podążający za Nauczycielem głosi swoim życiem prawdę o tym, że miłość Boga do człowieka jest

⁸ Por. J. Zabielski, *Wzrastanie w życiowym powołaniu*, Białystok 2008, s. 84-85.

⁹ Por. M. Dziewiecki, *Kapłan: urzędnik czy świadek miłości?*, <http://rokkaplanski.niedziela.pl/artukul> (31.08.2010).

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2001 r.*, [w:] Jan Paweł II, „Listy...”, dz. cyt., s. 246.

powszechna, bezwarunkowa i nieodwołalna. Jednocześnie, im bardziej kapłan jest wyzwolony od więzów ciała i krwi, tym doskonalsza jest jego łączność z Panem¹¹. Wszystko to jest możliwe, dzięki poznaniu i pokochaniu osoby Jezusa, wówczas w kapłanie rodzi się stopniowo pragnienie naśladowania Go i życia według Jego wzoru. Kapłan będąc *alter Christus* winien głosić Jezusa nie tylko słowami, ale także całym swoim życiem¹².

Chrystus chciał, by ci, których sam wybrał nie tylko znali tajemnice Królestwa Niebieskiego (por. Mt 32, 11; Mk 4,11; Łk 8,10), lecz także w zupełnie wyjątkowy sposób byli pomocnikami Boga i w Jego imieniu sprawowali posłannictwo. Jezus odnosząc się do uczniów nazywa ich przyjaciółmi i braćmi, obiecuje im jednocześnie przeobfite dary, za to, że dla Królestwa Bożego opuścili domy, rodziny, żony i dzieci. Co więcej, przy pomocy tajemniczych słów, budząc nadzieję, wskazał doskonalszy jeszcze sposób życia, bezżeństwo, gdzie człowiek umocniony szczególnym darem poświęca się dla Królestwa i tą drogą dąży do szczęścia wiecznego¹³.

Jezus na kartach *Ewangelii* bardzo dyskretnie wzywa do dziewictwa. Ojciec Józef Augustyn wyjaśnia, że dla Chrystusa, było to coś naturalnego, podstawowego i zasadniczego. Był przecież wolny od wszelkiego strachu, ludzkiego pożądania, głęboko przeżywał wszystkie sytuacje życia ludzkiego, uwalniał od erotyzmu, otwierał na miłość, jednocześnie nie musiał głosić czystości. On w niej po prostu żył. Była dla Niego źródłem siły, potrzebnej do tego, by uczynić z siebie dar dla innych, by przyjąć i zrozumieć drugiego człowieka. Czystość Jezusa nie była czystością dla idei, ani środkiem do realizacji jakiegoś celu, On ją wybrał po to, aby być bardziej sobą¹⁴. Te i jeszcze inne elementy powinna zawierać dojrzała kapłańska tożsamość. Bez relacji z Chrystusem będzie ona pusta i bezwartościowa, bo to On jest źródłem i fundamentem kapłańskiej posługi.

Chrystologiczny wymiar celibatu ukierunkowuje nasze myślenie na relację, jaka łączy prezbitera z Jezusem. Bez kontaktu z osobą Chrystusa niemożliwe jest podjęcie ofiary zachowania czystości kapłańskiej. Poprzez budowanie zażyłej więzi z Nim, jako ostatecznym źródłem i najwyższym wzorem kapłaństwa, kapłan odkrywa Jego czystość jako wzór własnego życia w celibacie. Wiąż z Jezusem dokonuje się

¹¹ SC 21.

¹² Por. J. Augustyn, *Celibat...*, dz. cyt., s. 106-107.

¹³ Por. SC 22.

¹⁴ Por. J. Augustyn, *Celibat...*, dz. cyt., s. 105.

przez wewnętrzne poznawanie Jego bezinteresownej więzi z Bogiem Ojcem i bliźnim.

Dziewictwo Chrystusa nie jest ucieczką od ludzkiej miłości i płodności, lecz odwrotnie, jest źródłem nowej, pełniejszej płodności. Dla całej ówczesnej kultury judeochrześcijańskiej postawa Jezusa musiała być punktem zwrotnym w rozumieniu męskości i męskiej płodności¹⁵. Kultura chrześcijańska spojrzała zupełnie inaczej na męskość. Nieżonaty mężczyzna ze względu na Królestwo Niebieskie był i jest akceptowalny, mało tego, w wielu środowiskach cieszył się specjalnymi przywilejami.

Z powyższych rozważań jednoznacznie wynika, że prezbiterat jest powiązany z kapłaństwem samego Chrystusa. Z Jego życia, które jawnie i wyłącznie służyło dziełu zbawienia, należy czerpać przykłady i racje skłaniające księży, by upodobnić się do wzoru miłości i ofiary Chrystusa¹⁶. Zjednoczenie z Nauczycielem i Mistrzem, przez praktykowanie wspomnianych aktywności niewątpliwie zaowocuje pogłębieniem i zrozumieniem własnej tożsamości w relacji do Boga, bliźnich i samego siebie.

Tożsamość kapłańska w wymiarze eklesjalnym

Intymna więź z Chrystusem winna z kolei prowadzić kapłana do miłości ku Kościołowi. Ma ona wpływ także na relację prezbitera do ludzi, którzy wspólnotę Kościoła tworzą. Pragnienie oddania się na służbę wspólnocie jest słusznym i godnym uzasadnieniem decyzji o przyjęciu święceń kapłańskich. Sakrament ten ma znaczenie społeczne, ponieważ jego racją bytu jest służenie wspólnocie kościelnej przez wspieranie niejako od wewnątrz różnorodnych inicjatyw. Jest to możliwe dzięki łasce Bożej, która udzielana jest wszystkim przyjmującym święcenia, aby przyczyniali się do większej żywotności Kościoła w każdej z jego wspólnot¹⁷.

Ojciec Święty Paweł VI przemawiając do neoprezbiterów w 1966 roku zwrócił uwagę na bycie *alter Christus* i na konsekwencje wobec wspólnoty, jakie z tym się wiążą.

Przyodziawszy się w osobę Chrystusa; będziecie w pewien sposób pełnić Jego posłannictwo pośrednika; będziecie tłumaczami Słowa Bożego, szafarzami tajemnic Boga w stosunku do Ludu. Będziecie

¹⁵ *Stary Testament* ukazuje bezpłodność mężczyzny, w sensie fizycznym, jako coś niezwykle upokarzającego (por. Pwt 23,2). Pogardzano także małżeństwami bezdzietnymi. Jezus ze swoim bezżeństwem musiał budzić wówczas zgorszenie.

¹⁶ Por. SC 25.

¹⁷ Por. L. R. Llorente, *Kapłaństwo. Słudzy Ludu Bożego*, Kraków 2002, s. 76.

rzecznikami modlitwy tegoż Ludu, nosicielami jego ofiar, upodobnieni w jego losach: cierpieniu, grzechu, pokucie, świętości u Boga. Ta wzniosła i zarazem pokorna i święta droga odsłania inny jeszcze wasz stosunek, który tamte streszcza i w pełni urzeczywistnia: stosunek do Chrystusa; stosunek, który zda się utożsamić wasz byt ludzki z Nim: *sacerdos alter Christus*¹⁸.

Eklezjalny charakter celibatu można więc rozpatrywać w kontekście relacji prezbiterów do członków Mistycznego Ciała Chrystusa. Kościół pragnie, aby prezbiterzy miłowali go w sposób całkowity i wyłączny, tak jak umiłowal go sam Chrystus Głowa i Oblubieniec. Dzięki celibatowi, ci, którzy go ślubują pełnią bardzo ważną rolę wobec społeczeństwa, które w dzisiejszych czasach przeżywa kryzys tożsamości, jest hedonistycznie nastawione do życia i coraz częściej opowiada się za tzw. mentalnością *anti-life*, nastawioną na aborcję, eutanazję itp. W sytuacji, gdy współcześni nam ludzie mają bardzo liberalne podejście do ludzkiej płciowości, czystość osób świeckich, celibat kapłański oraz zakonny ślub czystości są wielkim świadectwem Kościoła. Poprzez czyste życie chrześcijanie pragną ukazać światu, iż człowiek jest w stanie podporządkować własne potrzeby, odruchy i pragnienia erotyczne bezinteresownej miłości oraz służbie Bogu i ludziom. Jest to swoiste świadectwo ukazujące, iż dar ludzkiej seksualności może służyć dobru ludzkiego życia idąc w parze ze wskazaniem moralnymi i bynajmniej nie staje się przez to ciężarem nie do uniesienia. To, co większość ludzi uważa za niemożliwe, dzięki łasce Chrystusa staje się możliwe i jest źródłem prawdziwego wyzwolenia. Dziś tego typu świadectwo jest niezrozumiałe, stąd wynika konieczność przejawiania takiego stylu życia w otaczającym nas świecie¹⁹. Jako reprezentant Chrystusa, prezbiter we wszystkim powinien przedstawiać Jego obraz i szczegółowo naśladować przykład życia wewnętrznego i posługi wobec bliźnich.

Święty Jan Paweł II w książce *Dar i Tajemnica*, napisanej z okazji pięćdziesiątej rocznicy swoich święceń kapłańskich, wskazuje na następujący wymiar posługi prezbitera wobec wspólnoty wierzących. Otóż ksiądz jako ten, w którego ręce zostały złożone „Boże tajemnice”, jako ich szafarz, służy przede wszystkim kapłaństwu wspólnemu wierzących. Przez głoszenie Słowa i sprawowanie sakramentów, zwłaszcza Eucharystii, ukazuje Ludowi Bożemu jego szczególne uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa. Jednocześnie prezbiter musi żyć Słowem,

¹⁸ Paweł VI, *Przemówienie do neoprezbiterów, dnia 6.01.1966 r.*, [w:] *Kapłaństwo dzisiaj*, opr. E. Weron, Poznań – Warszawa 1978, s. 12-13.

¹⁹ Por. VC 88.

bowiem ludzie nie oczekują dziś od niego, że będzie głosił Słowo, ale Słowo ma poświadczać swoim życiem²⁰.

Celibat przyjęty ze względu na Królestwo Boże objawia też światu, iż wyrzeczenie się działania seksualnego nie tylko nie degraduje człowieka, ale czyniąc go wolnym jednocześnie jeszcze bardziej otwiera na miłość powszechną. Podobnie jak Chrystus, który o sobie wypowiedział to zdanie: „jeśli ziarno pszenicy, wpadłszy w ziemię, nie obumrze, zostanie samo jedno, ale jeśli obumrze przynosi plon obfity” (J 12, 24), tak też kapłan codziennie obumiera samemu sobie, oraz ze względu na Jezusa i Jego Królestwo wyrzeka się prawowitej żony i dzieci, pozyskując chwałę najpełniejszego i najbardziej płodnego życia w Chrystusie²¹.

Posłannictwo celibatariusza wobec wiernych powierzonych jego pasterskiej pieczy, przejawia się także w tym, że każdego dnia z nowym zapałem współpracuje z Bogiem w ratowaniu ludziom życia doczesnego i wiecznego. Dojrzały kapłan wie, że jest powołany do tego, by stać się duchowym ojcem dla każdego spotkanego człowieka i by uczyć go ewangelicznej sztuki życia, której nie nauczył go nikt inny. Ponadto przekazuje wiedzę o miłości do Boga i ukazuje, że miłości do człowieka nie można oddzielić od miłości skierowanej ku Stwórcy.

Każdemu społeczeństwu potrzebny jest kapłan, który potrafi znaleźć czas dla drugiego człowieka. Ksiądz według serca Bożego jest zawsze ofiarnym darem dla innych, gdyż nie ma miłości bez ofiarności. W skrajnych sytuacjach potrafi nawet oddać życie doczesne za powierzone sobie owce, jak o Maksymilian Kolbe czy ks. Jerzy Popiełuszko. Taki kapłan uczy się od samego Boga wyobraźni miłości i wyobraźni miłosierdzia²².

Bardzo istotne jest także to, by kapłani dbali o wytworzenie i utrzymanie atmosfery wspólnoty, wobec współbraci w kapłaństwie, ale także wobec wiernych, do których zostali posłani. Jeśli nie uda się wypracować między księżmi pracującymi w tej samej parafii braterskiej atmosfery, wówczas będzie to negatywnie rzutowało na ludzi, z którymi będą się w swojej codziennej posłudze spotykać. Mądry duszpasterz zrobi wiele, aby wszyscy parafianie zachowywali kontakt z parafią i tworzyli wspólnotę, ale nie może w tym trudzie pominąć udziału i współpracy konfratrów. W pracy duszpasterskiej trzeba się dlatego nieustannie rozsmakowywać, budząc entuzjazm wiary w ministrantach i ich rodzicach, w nauczycielach i uczniach. Najpierw jednak

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Dar...*, dz. cyt., s. 75; 89.

²¹ Por. SC 30.

²² Por. M. Dziewiecki, *Kapłan: urzędnik czy świadek miłości?*, dz. cyt.

trzeba samemu zachwycić się Chrystusem, wówczas i innych można pociągnąć do Chrystusa, przekonać ich do piękna zjednoczenia z nim²³.

Zatem sakrament święceń, który jest darem samego Boga i podstawą służby kapłańskiej²⁴, pozwala wybranym w pełni realizować swoją tożsamość na płaszczyźnie do Boga, ludzi i samego siebie w środowisku eklezjalnym.

Tożsamość kapłańska w wymiarze eschatologicznym

W relacji do samego siebie tożsamość celibatariusza wpisuje się także w eschatologiczny charakter bezżeństwa. Zachowywanie go jest drogą do uświęcenia, zarówno człowieka powołanego do takiego stylu życia, jak i tych, do których zostaje posłany. Celibat wybierany ze względu na Królestwo Niebieskie jest zapowiedzią tych dóbr, które człowiek szukający Boga osiągnie w życiu wiecznym. Grzegorz z Nyssy napisał kiedyś, że życie w dziewictwie jest obrazem owej szczęśliwości, jaka czeka nas w przyszłym świecie²⁵. Podobnie wypowiada się współczesne Magisterium Kościoła nazywając bezżeństwo drogocennym darem doskonałej powściągliwości. Jej zachowywanie ze względu na Królestwo Boże, jest szczególnym znakiem dóbr ziemskich, gdyż zwiastuje, że są już na ziemi czasy ostateczne zbawienia²⁶. Kapłan żyjący w celibacie łączy się w szczególny sposób z Chrystusem i choć małżeństwo nie jest czymś gorszym od bezżeństwa, to należy potwierdzić, że celibat wybrany dla Królestwa ukazuje duchową płodność czy też siłę rodzicielską Nowego Przymierza, a celibatariusz w Chrystusie jest jakby ojcem i matką swoich wspólnot²⁷.

Myślenie eschatologiczne jest myśleniem perspektywicznym, które przywodzi na myśl zarówno początek ziemskiego życia, ale także i jego koniec. Świadomość przemijalności świata nie oddala człowieka od ziemi, ale każe mu właściwie korzystać z dóbr i wartości doczesnych w sposób racjonalny i uporządkowany. Złym wykorzystaniem dóbr człowiek niszczy własne życie, krótkowzroczne postępowanie jest skierowane przeciwko dobru człowieka, także w ziemskim wymiarze. Stąd istotne jest uporządkowanie kapłańskiej relacji do Stwórcy, współbraci i samego siebie, jednocześnie mając na uwadze własne i innych dobro

²³ Por. J. Michalik, *O wartości kapłańskiego celibatu. List do kapłanów, diakonów i alumnów*, Przemyśl 2008, s. 8-9.

²⁴ Por. T. Zadykowicz, *Kapłaństwo – dar i tajemnica*, dz. cyt., s. 32.

²⁵ Por. J. Augustyn, *Celibat...*, dz. cyt., s. 111.

²⁶ Por. SC 34.

²⁷ Por. J. Augustyn, *Celibat...*, dz. cyt., s. 112.

wieczne, zbawienie. Celibat jest bodźcem, jak mówił bł. Paweł VI, do tego, by zwracać wzrok ku sprawom niebiańskim²⁸. Świadczenie celibatu objawia współczesnemu człowiekowi, iż są w życiu ludzkim takie wartości, dla których warto zrezygnować z miłości małżeńskiej i pragnienia posiadania potomstwa. Przez to miłość doświadczana w stanie celibatu ma szansę stać się duchowo bardziej powszechna, płodna i dlatego może być wyraźniejszym znakiem nadchodzącego Królestwa Niebieskiego²⁹.

Ponadto mówiąc o wymiarze eschatologicznym należy stwierdzić, że kapłan, podobnie jak wszyscy tworzący Mistyczne Ciało Chrystusa, jest powołany do świętości. A więc w relacji do samego siebie, żyje tak, by zapracować na świętość. Staje się bezinteresownym sługą i ofiarnym darem dla innych. Kapłan według serca Bożego to nie jakiś urzędnik, który pracuje określoną liczbę godzin, ale to świadek miłości Chrystusa. To świadek tej miłości, która przynagla nas do troski o każdego spotkanego człowieka³⁰. Każdy ksiądz uświęca się przez bezinteresowne bycie dla innych, a także przez duchowe ojcostwo. Ponadto potrafi rozumieć całego człowieka z jego cielesnością, płciowością, seksualnością, a także z jego sferą psychiczną, moralną, duchową, religijną, społeczną. Kapłan zostaje konsekrowany po to, by troszczyć się o człowieka, musi więc w dojrzały sposób umieć zrozumieć także samego siebie. Powinien być przyjacielem nie tylko dla otaczających go ludzi, ale także dla samego siebie. Nie może też zapomnieć, iż troszczy się nie tylko o formowanie innych według zasad *Ewangelii*, ale też o własny rozwój i radosne dorastanie do świętości. Potrafi znaleźć czas dla samego siebie na spacer, lekturę duchową, formację stałą, czy też na pogłębioną refleksję nad sobą. W głoszeniu Dobrej Nowiny, przede wszystkim przemawia najpierw do samego siebie i jako pierwszy czyni to, czego naucza. Niewątpliwie tego typu cechy charakteryzują prezbitera, który w sposób dojrzały przeżywa swoje kapłaństwo.

Być przyjacielem dla samego siebie, to przeżywać swoje istnienie na sposób wierny przyjętej konsekracji kapłańskiej; to modlić się, myśleć, kochać i pracować na wzór Chrystusa. Z tego względu wielkie znaczenie dla duchowego życia kapłana i dla skuteczności jego posługi ma pogłębianie „świadomości, że jest szafarzem”. Służebny związek z Jezusem Chrystusem

²⁸ Por. SC 34.

²⁹ Por. J. Augustyn, *Celibat...*, dz. cyt., s. 112-113.

³⁰ Por. M. Dziewiecki, *Kapłan: urzędnik czy świadek miłości?*, dz. cyt.

ustanawia w kapłanie i wymaga od niego następnego związku, który opiera się na „intencji”, czyli świadomej i wolnej woli czynienia, za pośrednictwem znaku sakramentalnego, tego, co pragnie czynić Kościół. Wyświęcony szafarz staje się odtąd narzędziem w służbie Boga i Kościoła. Miłość do Kościoła i oddanie mu się w posłudze zakłada głębokie umiłowanie Pana Jezusa. Ta zaś miłość pasterska wypływa głównie z Ofiary eucharystycznej, ponieważ całe życie prezbitera jest w niej zakorzenione, tak iż to, co dokonuje się na ołtarzu ofiarnym, kapłańskie serce stara się odnieść do siebie. Nie można zaś tego osiągnąć, jeśli sami kapłani nie będą wnikałi przez modlitwę coraz głębiej w misterium Chrystusa³¹.

W życiu kapłańskim bardzo ważne miejsce powinny zajmować dwie wartości, pierwsza to studium i kontemplacja Bożego Słowa, a druga to Eucharystia. Obie umacniają i czynią jeszcze bardziej zażyłą więź z Chrystusem, wpływają także na poziom pasterskiej posługi. W encyklice *Sacerdotalis caelibatus* czytamy, że „Słowo Boże tak bardzo strzeżone przez Kościół, najmocniejszym i najgłębszym tonem rozbrzmiewa w duszy kapłana, który codziennie nad nim medytuje, wyraża je swoim sposobem życia, głosi je wiernym”³². Święty Jan Paweł II podczas swojej pielgrzymki do Polski w 1999 roku powiedział, że natchnione Słowo jest czystym i stałym źródłem życia duchowego, ponieważ w nim spotyka się ze swoimi dziećmi Ojciec, który jest w niebie i prowadzi z nimi rozmowę³³. Bezpośrednio powiązane z rozważaniem Słowa jest praktykowanie modlitwy brewiarzowej, która rodzi w kapłanie wewnętrzną radość i umacnia go w kapłańskiej posłudze. Prezbiter używa niejako głosu całemu Kościołowi modlącemu się wspólnie z Chrystusem, jednocześnie wie, że powinien modlić się nieustannie, taka bowiem modlitwa jest szczególnym obowiązkiem kapłana³⁴.

Z kolei Eucharystia obok Ewangelii jest sercem życia duchowego księdza. W niej rodzi się kapłaństwo, ona jest początkiem więzi miłości z Chrystusem i z człowiekiem, z którym się spotykamy. Kościół żyje Eucharystią³⁵. Można równie dobrze w ten sposób powiedzieć o kapłaństwie służebnym. Ma ono swoje źródło, żyje, działa i przynosi

³¹ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja. Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, nr 13, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/21.08.2010.

³² SC 27.

³³ Por. K. Wons, *Ksiądz rozmiłowany w Chrystusie*, „Pastores” 5 (1999), s. 163.

³⁴ SC 28.

³⁵ Zob. EE 1.

owoce właśnie z Eucharystii³⁶. „Nie ma Eucharystii bez kapłaństwa, tak jak nie istnieje kapłaństwo bez Eucharystii”³⁷ – pisał św. Jan Paweł II. Stąd wynika konieczność życia Eucharystią. Przecież on osobiście każdego dnia, gdy bierze chleb w swoje ręce, spotyka samego Chrystusa, konsekruje, otrzymuje Go w komunii jako żywego, prawdziwego i realnego. Kapłaństwo jest więc w sposób wyjątkowy związane z misterium Eucharystii³⁸. Arcybiskup Józef Michalik w liście napisanym do kapłanów, diakonów i alumnów, przypomina o tym, że kapłaństwo w Kościele zostało ustanowione przez Chrystusa w powiązaniu z Eucharystią, kiedy podczas Ostatniej Wieczerzy zalecił: „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,19). Jest Ona duchowym dobrem Kościoła, zawiera się w niej sam Chrystus i dlatego daje siły potrzebne do twórczego przeżywania kapłaństwa, jego wzlotów i trudności³⁹.

Tożsamość kapłana w relacji do samego siebie powinna kształtować się także podczas adoracji Najświętszego Sakramentu. Tylko w takich okolicznościach prezbiter może poznawać głębię swojego jestestwa, wpatrując się w oblicze Tego, do którego przez sakramentalne znamię został w dniu święceń upodobniony. Adoracja systematyczna, codzienna, powinna wyznaczać rytm kapłańskiej duchowości, naszego życia w obecności Boga. Jest drogą skutecznego posługiwania, powiązane z uwielbieniem Stwórcy i z orędownictwem za ludźmi. Kapłan powinien czerpać siły z adoracji Najświętszego Sakramentu i na niej budować swoje codzienne posługiwanie. W tym miejscu warto również wspomnieć o bardzo istotnym czynniku wpływającym na kształtowanie właściwej i dojrzałej tożsamości kapłańskiej, o codziennym rzetelnym rachunku sumienia. Z takiej pogłębionej refleksji nad swoim życiem i postępowaniem, krystalizuje się obraz kapłana według Serca Bożego; księdza, który ma właściwy stosunek do pieniądza, potrafi wyrzec się bogactw, by wspierać potrzebujących czy też pomagać dzieciom z wielodzietnych rodzin. Wyłania się obraz kapłana, który nigdy nie pragnie prowadzić podwójnego życia, ale zachowuje czystość, unika okazji do grzechu i nade wszystko praktykuje regularną spowiedź, pielęgnując w sobie zdrową wrażliwość sumienia. I wreszcie księdza, który stroni od alkoholu oraz innych używek, nie boi się podejmować różnego rodzaju wyrzeczeń czy

³⁶ Por. Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2004 r.*, [w:] *Jan Paweł II. Listy...*, dz. cyt., s. 318.

³⁷ Por. Jan Paweł II, *Dar...*, dz. cyt., s. 75.

³⁸ Por. T. Borutka, *Refleksja nad kapłaństwem w świetle nauczania Kościoła*, Kraków 2009, s. 74.

³⁹ Por. J. Michalik, *O wartości...*, dz. cyt., s. 26.

umartwień, ale prowadzi życie uporządkowane, zdyscyplinowane, z właściwą organizacją czasu. To, o czym powiedzieliśmy, ma wpływ na kapłańską gorliwość, stosunek księdza do Boga i samego siebie, a także do wszystkich ludzi, których spotyka w swym kapłańskim posługiwaniu⁴⁰. Jest przecież dla wszystkich publicznym i oficjalnym pośrednikiem u Boga, jest szafarzem Jego łask, płynących z sakramentów, a ponadto powinien uczyć prawd wiary i potwierdzać to, co głosi świętością życia i swym postępowaniem⁴¹.

Kardynał Henry Manning w książce zatytułowanej *Wieczne kapłaństwo* stwierdza, że ksiądz pozostaje w trzech stosunkach, z których każdy nakłada na niego powinność wewnętrznej doskonałości duchowej. Pierwszym jest ścisła łączność z „wielkim Arcykapłanem”, bowiem Jezus jest Źródłem, z którego płynie kapłańska świętość, ale jest też prawem, zauważa kardynał, z którego wynika nasza powinność. „Bądźcie świętymi, ponieważ Ja jestem święty!” (Kpł 11, 44). Bóg żąda także dziś świętości od każdego, kto się do Niego zbliża, podobnie jak niegdyś wymagał jej od Mojżesza czy Izajasza (por. Wj 3, 5; Iz 6, 6-7). Apostołowie przez trzy lata przebywali w obecności Jezusa, oddychali atmosferą czystości i doskonałości. Pomimo tego, iż było w nich wiele niedoskonałości, to zniknęły one z biegiem czasu, bowiem zostały strawione przez Jego świętą obecność. Dokładnie taki sam, jak stosunek Apostołów, jest stosunek, w jakim pozostaje względem swego Boskiego Mistrza kapłan, stwierdza kard. Manning. Jest to relacja osobista, rzeczywista i nieustająca⁴².

Druga z relacji odnosi się do Boskiego Zbawiciela. Jest on stale obecny w swoim Kościele, którego jest Głową. Prezbiterom została powierzona piecza nad sakramentalną obecnością Jezusa. Jest to znak ogromnego zaufania, a jeśli sam Bóg, który zna nasze serca powierza nam cokolwiek, to jest to, jak pisze kardynał, rękojmią zaufania absolutnego. Stąd każde powołanie do kapłaństwa wymaga nieskazitelności i szczerości. Trzecia korelacja jest ustanowiona przez Stwórcę, raz nawiązana w skutkach trwa na wieki. Henry Manning ma tu na myśli relację prezbitera do powierzonych jego opiece dusz. Odpowiedzialność za życie bliźniego może wkładać na człowieka tylko Ten, który Sam jest Panem i Dawcą życia. Pan powierza opiece pasterza swoją trzodę, a on odpowiada za tę trzodę własną duszą. By sprostać temu niełatwemu zadaniu trzeba otworzyć się na działanie Bożej łaski, oddać się całemu na rzecz tej posługi. Kardynał zauważa

⁴⁰ Por. tamże, s. 16-22.

⁴¹ Por. BF VII 568; 569.

⁴² Por. H. Manning, *Wieczne kapłaństwo*, Warszawa 2000, s. 26-28.

także, że pasterz musi zawsze iść przed swoją trzodą, w przeciwnym razie trzoda nie mogłaby iść za nim. Musi najpierw sam posiadać to, czego ma nauczyć swoje owce, a nauczy je skutecznie nie tyle tym, co mówi, ile raczej tym, czym jest⁴³.

W kontekście powyższych rozważań trzeba dziś spojrzeć na kapłaństwo, które jest darem i tajemnicą. Jego zderzenie ze współczesną świecką mentalnością, która przedkłada kapłańskie *ago* nad *esse*, wypaczając jego istotę i sens, może być pełniej zrozumiane, gdy kapłan powołany nie ze względu na to, co czyni, ale to kim jest⁴⁴, zacznie odkrywać swoją tożsamość w odniesieniu do Jezusa Chrystusa, wspólnoty Kościoła, której służy, a także pamiętając o osobistym uświęceniu. Nie da się przecież zrozumieć posługi prezbitera odrywając ją od Chrystusa, kapłaństwo bez Jezusa nie istnieje⁴⁵. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że każda z tych trzech relacji, do Boga, ludzi i siebie samego, powinna pobudzać i przynaglać kapłana, by dążył do jak największego upodobnienia siebie do Boskiego Mistrza i jak najściślejszego złączenia się z Nim. Wówczas nie tylko rozwija swoją tożsamość, ale także znajduje jej potwierdzenie w tym, co czyni. Działając w jedności z Chrystusem uświęca nie tylko samego siebie, lecz także tych, do których zastał posłany.

Słowa kluczowe: kapłaństwo, celibat, tożsamość.

⁴³ Por. tamże, s. 31-33.

⁴⁴ Zob. T. Zadykiewicz, *Kapłaństwo – dar i tajemnica*, dz. cyt., s. 42-43.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 43.

Bernadetta Puchalska-Dąbrowska
Uniwersytet w Białymstoku

Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann na tle hagiografii okresu potrydenckiego

THE LIFE OF THE SERVANT OF GOD REGINA PROTMMANN AS AN EXAMPLE OF POST-TRENT HAGIOGRAPHY

The aim of the article is to present *The Life of the Servant of God Regina Protmann* (1623) as an example of Post-Trent hagiography. Its main heroine is the foundress of the Congregation of Saint Catherine, Virgin and Martyr (died 1613). The author's goal is to construct a role model acceptable to contemporary readers. He relies on the authority of the Scripture, personal accounts of the meetings with the Blessed and her own writings. Following the principles of the new hagiography, he does not insert miracles or other fantastic motives to make his work more credible. They are replaced by detailed descriptions of Regina's actual deeds and virtues.

Key words: Regina Protmann, hagiography, lives of saints, role model literature, role model.

Wstęp

W styczniu 2013 roku minęła czterechsetna rocznica śmierci błogosławionej Reginy Protmann (1552-1613), założycielki Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy. Jubileuszowe obchody stanowiły dobrą sposobność do refleksji nad życiem i działalnością tej wybitnej reprezentantki potrydenckiego katolicyzmu. Obok Anieli

Merici (1470-1540)¹, Zofii Czeskiej (1584-1650)² czy Apolonii Radermecher (1571-1626)³ Regina Protmann należała do tych osób, które dzięki swej silnej osobowości i konsekwencji postępowania torowały drogę apostołatu kobiet w Kościele⁴.

Życiorys bł. Reginy Protmann

Regina Protmann urodziła się w Braniewie w 1552 roku, w zamożnej rodzinie mieszczańskiej⁵. Ojciec przyszłej błogosławionej, Piotr, zajmował się kupiectwem, matka – Regina z domu Tingel – była córką burmistrza miasta. Rodzina posiadała gospodarstwo, okazały dom i spichlerz nad rzeką Pasłęką. W dzieciństwie i wczesnej młodości Regina przejawiała cechy typowe dla reprezentantki swego stanu i epoki: gustowała w wykwintnych strojach i rozrywkach, posiadała wysokie poczucie własnej wartości, będące konsekwencją posia-

¹ Aniela Merici urodziła się około 1471 roku w Desenzano (Włochy). Po śmierci rodziców wstąpiła do Trzeciego Zakonu Świętego Franciszka. W 1535 roku w Brescii założyła Towarzystwo Świętej Urszuli, do którego wstępowały dziewczęta oraz wdowy. Ułożona przez Anielę reguła pozwalała na prowadzenie życia konsekrowanego na wzór osób poświęcających się Bogu w początkach chrześcijaństwa i pozostających we własnych domach. Z czasem Zgromadzenie włączyło się w prace apostołskie, zwłaszcza nauczanie katechizmu, i przybrało formę instytutu życia wspólnego (urszulanki). Założycielka zmarła w 1540 roku. Zob. B. Łoziński, *Leksykon zakonów w Polsce. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego*, Warszawa 2009, s. 384.

² Zofia Maciejowska urodziła się w 1548 roku w rodzinie szlacheckiej. W wieku lat szesnastu wyszła za mąż za Jana Czeskiego. Po sześciu latach małżeństwa owdowiała. Resztę życia poświęciła dziełom miłosierdzia i nauczaniu dziewcząt. Zapoczątkowaną działalność kontynuowało założone przez Zofię w 1627 roku w Krakowie Zgromadzenie Panien Ofiarowania Najświętszej Maryi Panny (prezentki). Założycielka zmarła w 1650 roku, beatyfikowana w 2013. Zob. B. Łoziński, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 326.

³ Apolonia Radermecher urodziła się w 1571 roku w Aachen (Niemcy). Z powodów politycznych udała się do Holandii, gdzie przyłączyła się do grona tercjarek franciszkańskich posługujących chorym. W 1622 została wezwana przez jezuitów do Aachen w celu przejęcia opieki nad przytułkiem dla ubogich, w którym zorganizowała szpital pw. św. Elżbiety. Dzień, w którym została „Mistrzynią Przytułku” (13 sierpnia 1622) stał się datą założenia Zgromadzenia Sióstr Świętej Elżbiety Trzeciego Zakonu Świętego Franciszka. Matka Apolonia zmarła w 1626 roku. Zob. B. Łoziński, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 208.

⁴ B. G. Śliwińska CSC, *Dzieje Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, Olsztyn 1998, s. 50.

⁵ Biografię bł. Reginy podają za: B. G. Śliwińska CSC, *Dzieje Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 53-64 oraz M. Ł. Krebs CSC, *Wpływ beatyfikacji Matki Reginy Protmann na rozwój jej kultu*, Olsztyn 2003, s. 11-21.

danych zalet (uroda, wykształcenie, inteligencja). Silna osobowość i pragnienie dominacji w swym środowisku umożliwiły jej w przyszłości odegranie wiodącej roli w tworzeniu nowatorskich struktur życia zakonnego. Z domu rodzinnego wyniosła także głęboką wiarę i ugruntowaną wiedzę religijną. Znajomość dobrych obyczajów oraz kultury towarzyskiej ułatwiały jej nawiązywanie kontaktów z różnymi osobistościami, co również odegrało duże znaczenie w późniejszej działalności zakonotwórczej.

Do dziewiętnastego roku życia Regina przebywała w domu rodzinnym. Nie ustalono, czym konkretnie zajmowała się w okresie młodości, trudno też sprecyzować zakres pobieranych przez nią nauk. Według wszelkiego prawdopodobieństwa wiedzę zdobywała w domu. Formacja religijna młodej braniewianki przebiegała w duchu ówczesnej rekatolicyzacji potrydenckiej i kształtowała się na skutek oddziaływania tak znaczących osobowości, jakimi byli ówcześni pastarze Kościoła warmińskiego: kard. Stanisław Hozjusz oraz bp Marcin Kromer. Regina utrzymywała też kontakty z przebywającymi w Braniewie od 1565 roku jezuitami, być może uczestniczyła w głoszonych przez nich niedzielnych naukach dla dziewcząt. Zapewne należała też do zainicjowanej przez zakon Sodalicji Mariańskiej, ukierunkowanej m.in. na pracę charytatywną wśród najuboższych. Przebieg dalszych losów Reginy oraz jej udokumentowane związki z Towarzystwem Jezusowym wskazują na inspirujący wpływ jezuitów na czynione w późniejszym życiu wybory.

Radykalna zmiana stylu życia Reginy dokonała się w roku 1571, kiedy to młoda dziewczyna podjęła decyzję opuszczenia domu i poświęcenia się Bogu oraz służbie najbardziej potrzebującym. Odejście od dotychczasowego środowiska, zwrot ku ascezie i kontemplacji nastąpiły – i najprawdopodobniej pozostawały w ścisłym związku – z grasującą w mieście epidemią dżumy (1571-1572). Wrażliwa na ludzką nędzę Regina, opanowana pragnieniem niesienia pomocy cierpiącym, zamieszkała w należącym do jej rodziny zniszczonym, pozbawionym wygód budynku przy ulicy Kościelnej. Wraz z dwiema podobnie myślącymi towarzyszkami rozpoczęła, pod patronatem św. Katarzyny, życie na wzór zakonne oraz posługę wśród najbiedniejszych – odwiedzała chorych, przyrządzała lekarstwa, troszczyła się o opuszczonych i sieroty. Przedmiotem jej troski stały się też miejsca oraz obiekty kultu: przygotowywanie szat liturgicznych i świec, dbałość o estetykę świątyń. Wyrazem starań o odnowę religijno-moralną ludności Warmii była inicjatywa nauczania dzieci i młodzieży żeńskiej. Wszystkie te

elementy współtworzą do dziś charyzmat zainicjowanego przez nią zgromadzenia.

Działalność Reginy, jej umiejętność łączenia postawy kontemplacyjnej z czynnym apostołstwem, przyciągały do niej młode dziewczęta. Powiadomiony o rozwijającym się dziele bp Marcin Kromer zatwierdził w 1583 roku *Pierwsze Reguły* nowej kongregacji zakonnej pod nazwą Zgromadzenie Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy. Jego nowatorski charakter polegał na zintegrowaniu życia modlitwy i ascezy z czynnym apostołstwem. Założycielka Zgromadzenia dokonała tym samym przełomu w dotychczasowym systemie funkcjonowania zakonów żeńskich, dotąd realizujących zasadę życia w ścisłej klauzurze i całkowitym oderwaniu od świata zewnętrznego⁶. W świetle ówczesnych uwarunkowań był to jedyny dopuszczalny dla kobiet sposób życia według rad ewangelicznych. Regina Protmann odrzuciła koncepcję izolacji zakonnicy od świata, zerwała z podziałem sióstr na kategorie (chóry) w zależności od posiadanego wykształcenia. Nie zaakceptowała także żadnej z obowiązujących tzw. wielkich reguł zakonnych, wypracowując model życia opartego na własnych przepisach normatywnych⁷. Powołane przez nią dzieło, będące syntezą kontemplacji i życia czynnego stanowiło fenomen o charakterze przełomowym, przekraczający istniejące ograniczenia.

Życie wewnętrzne założycielki Zgromadzenia⁸ cechował duch żarliwej modlitwy i kontemplacji, połączonej z ascezą. Powstrzymywała się od przyjmowania pokarmów, sypiała na podłodze, biczowała się i nosiła włosiennicę. Za konieczny środek postępu duchowego uważała systematyczną pracę nad własnym doskonaleniem poprzez zaparcie się siebie, ubóstwo i wyrzeczenia. Hasło życia: „Jak umiłowany Bóg chce” wyrażało postawę afirmacji wobec każdego zdarzenia i okoliczności, odczytanych jako przejaw woli Bożej. Cześć Najświętszego Sakramentu oraz kult Najświętszego Serca Jezusa stanowiły dwa uzupełniające się motywy jej mistyki. Przejawem pobożności maryjnej było codzienne odmawianie określonych modlitw: *Litanii Loretańskiej*, *Godzin o Błogosławionej Dziewicy* i *Różańca*. Regina żywiła także głęboką cześć do św. Katarzyny – patronki kongregacji oraz kościoła parafialnego w Braniewie.

⁶ B. G. Śliwińska CSC, *Dzieje Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 71.

⁷ Teżże, *Geneza i rozwój norm prawnych Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny, Dziewicy i Męczennicy, w minionym czterechsetleciu (1583-1983)*, „Studia Warmińskie”, T. XXII-XXIII, 1985-1986, s. 25-38; tu: I i II Reguła, s. 39-57

⁸ Zob. teżże, *Dzieje Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 134.

„Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann”

Podstawowe źródło biograficzne, wykorzystywane we wszystkich kolejnych opracowaniach dotyczących jej osoby i charyzmatu nosi tytuł *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann, założycielki Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*⁹. Tekst ukazał się po raz pierwszy w Krakowie w 1623 roku, w języku niemieckim, dziesięć lat po śmierci Błogosławionej. Pierwodruk (pod tytułem *Das Leben der Gottseeligen Jungfrauen Regin Brotmanns Stifterinnen der Löblichen Gesellschaft Sanct Catherinen, Jungfrauen und Martyrinen, durch einen galub würdigen Priester beschrieben*) nie dotrwał do naszych czasów. Pod koniec XIX wieku edycja ta znana była wybitnemu historykowi dziejów Warmii, Franciszkowi Hiplerowi, i przechowywana była aż do II wojny światowej w konwencie katarzynek w Lidzbarku Warmińskim¹⁰. Najstarsze zachowane do dziś wydanie – drugie z kolei – ukazało się w 1727 roku w Braniewie i jest pod względem tak treściowym, jak i edytorskim zgodne z wersją krakowską. Stało się ono podstawą przekładu na język polski, dokonanego przez Zgromadzenie Sióstr Świętej Katarzyny w 1979 roku i wydanego w Grottaferrata (Rzym). Wspomniana biografia ukazała się także w językach portugalskim (1916), angielskim (1933), francuskim (1933), litewskim (po 1930) i włoskim¹¹.

Historia
Kościoła

Anonimowy autor tekstu, określony w pierwodruku mianem „wiarygodnego kapłana”, to przypuszczalnie o. Engelbert Keilert (1565-1622) – jezuita, spowiednik oraz kierownik duchowy bł. Reginy i świadek ostatniego okresu jej życia. Pochodził z Niderlandów. Do Braniewa przybył w 1588 roku, tuż po uzyskaniu święceń kapłańskich. Od 1600 roku pełnił funkcję prefekta seminarium duchownego, następnie był kaznodzieją i spowiednikiem braniewskiego kolegium jezuickiego.

Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann... wpisuje się w nurt dynamicznie rozwijającego się po Soborze Trydenckim (1545-1563) piśmiennictwa hagiograficznego. W okresie tym, naznaczonym działaniami zmierzającymi ku rekatolicyzacji kultury, stało się ono istotnym narzędziem kształtującym postawy odbiorcze. Wielkie zasługi na polu jego rozpowszechniania położyli właśnie jezuita, w pełni uznający znaczenie żywotopisarstwa w procesie pogłębiania religijności wiernych.

⁹ Informacje na temat rozpatrywanego źródła podaję w oparciu o: T. Podgórska, wstęp do: *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann, Założycielki Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, napisany przez wiarygodnego kapłana*, Grottaferrata (Roma), 1979, s. 9-14.

¹⁰ Zob. B. G. Śliwińska, *Dzieje Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 56.

¹¹ Zob. tamże, s. 57.

Publikowane od II połowy XVI wieku zbiory hagiograficzne (ze słynną kolekcją *Żywotów świętych* Piotra Skargi na czele) oraz druki poświęcone pojedynczym bohaterom wiary miały na celu propagowanie określonych wzorów życia chrześcijańskiego. Charakterystyczną cechą ówczesnej hagiografii było nasilenie jej funkcji dydaktycznych, wzrost roli przekąznika wzorców moralno-obyczajowych¹². Przykład świętego miał instruować odbiorcę m.in. w zakresie sumiennego spełniania obowiązków stanu. Osobom zamożnym ukazywano postawę miłosierdzia względem ubogich, przedstawicielom niższych warstw zalecano pokorę i cierpliwość w znoszeniu przeciwności, a także wytrwałość w pracy. Duchownym stawiano przed oczami wzory pobożności i ascezy. „Stanową” orientację swego zbioru akcentował m.in. Piotr Skarga, pisząc: „[Żywoty] po wielkiej części na jeden się stan przydają: królewski na królewski, kapłański na kapłański, świecki na świecki”¹³. Z parenetycznych walorów hagiografii doskonale zdawał sobie sprawę również autor *Żywota Sługi Bożej Reginy Protmann*, poprzedzając właściwy wywód biograficzny *Przedmową do czytelnika*. W adresowanym do odbiorców wprowadzeniu precyzuje zasadniczy cel swej pracy, jakim jest ukazanie w osobie bohaterki konkretnego wzorca do naśladowania. Uzasadniając swoje stanowisko, odwołuje się do autorytetu *Pisma Świętego* (Mt 5; Syr 44, 1-15), zalecającego ujawnianie, pochwałę i zachowywanie w pamięci cnót ich nosicieli. Jednocześnie sygnalizuje najważniejsze elementy kompozycyjne kreślonego przez siebie wizerunku:

(...) godne pochwały jest to, co w życiu bogate było w cnoty, sławne i wiernie zachowywane (...). Z powyższych powodów pobudzony zostałem do tego, by przy pomocy łaski Bożej opisać życie, cnoty i dary niebieskie, jakimi odznaczała się Regina (...). Postanowiłem więc ujawnić je i ukazać ją innym jako przykład i wzór do naśladowania.

Żywotopisarstwo okresu potrydenckiego charakteryzuje wyraźna tendencja do uwiarygodniania prezentowanych zdarzeń i postaci. Celem tego rodzaju zabiegu było ukazanie autentyczności życia jednostki, służyło też jako narzędzie polemiki z protestantyzmem, podważającym wartość źródłową katolickiego piśmiennictwa hagiograficznego. Potrzebą czasu stało się zatem przepracowywanie istniejących przekazów oraz tworzenie nowych w oparciu o solidne podstawy historyczne,

¹² H. Dziechcińska, *Hagiografia*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, pod red. T. Michałowskiej przy udziale B. Otwinowskiej i E. Sarnowskiej-Temeriusz, Wrocław 1989, s. 259.

¹³ P. Skarga, *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok...*, Kraków 1615 (brak paginacji).

uzasadniająco wiarygodność każdego bohatera i dotyczących go świadectw materialnych oraz tekstowych¹⁴. Nowa hagiografia miała odtąd stanowić zbiór historycznie potwierdzonych i wiarygodnych dokumentów, sięgających do świadectw autorów cieszących się niekwestionowanym autorytetem¹⁵. Zabieg ten realizowany był poprzez odwoływanie się do źródeł (jak w przypadku biografii świętych ze zbioru Skargi) bądź relacji naocznych świadków życia bohatera. Autor rozpatrywanego tekstu zastosował drugą spośród wymienionych strategii, z podkreśleniem autentyzmu swej relacji (opartej na obserwacjach z autopsji i świadectwach współczesnych) oraz cech swego warsztatu pisarskiego: „(...) z całą starannością przesłuchałem wiarygodnych świadków życia i przemian wewnętrznych Reginy. Sam będąc naocznym świadkiem jej życia i cnót, starałem się dokładnie opisać oraz przekazać to, co widziałem i słyszałem”¹⁶. Dzięki temu analizowany materiał posiada, w założeniu autora, wartość bezpośredniego dokumentu autentycznego życia duchowego¹⁷.

Poza wspomnianą przedmową, *Żywoć* składa się kolejno z następujących po sobie rozdziałów: I. *Początki jej duchowego życia*, II. *Początki kształtowania się Zgromadzenia św. Katarzyny, rozwój Zgromadzenia, cel, życie i karność*, III. *O nadzwyczajnych cnotach i darach, jakimi Regina została obdarzona*, IV. *Chwalebne czyny Reginy*. W rozdziale ostatnim wydzielono fragment dotyczący okoliczności śmierci Reginy (*Pożegnanie życia doczesnego*). Całość wieńczy *Zakończenie*, zawierające podsumowanie życia bohaterki, prośbę do Boga o łaskę jej naśladowania oraz formuła pochwalna adresowana do Boga i Jego Matki.

Treść oraz forma *Żywota* posiada charakterystyczne cechy nowożytnej biografistyki religijnej. Jednym z nośnych motywów ówczesnej hagiografii była „wędrownka” bohatera – od życia grzesznego do doskonałości, od zła ku dobru, z wyeksponowanym momentem osobistego nawrócenia. Pragnienie świętości pojawiała się jako skutek impulsu, który nagle wypełniał wnętrze człowieka, dotąd prowadzącego całkiem zwyczajne, często grzeszne życie. Z tak skonstruowaną postacią (w odróżnieniu od wielu bohaterów żywotów średniowiecznych, od momentu urodzenia zadziwiających swą wyjątkowością) czytelnik mógł łatwo się utożsamić. Budujący przykład jednostki zmagającej się z własnymi wadami był tu doskonale uchwytny, nauka moralna

¹⁴ A. Ceccherelli, *Od Suriusa do Skargi. Studium porównawcze o „Żywotach świętych”*, przeł. M. Niewójt, Izabelin 2003, s. 42-43.

¹⁵ Zob. tamże, s. 51.

¹⁶ T. Podgórska, *Żywoć...*, dz. cyt., s. 16.

¹⁷ Teżże, wstęp do: *Żywoć...*, dz. cyt., s. 9.

wyływała bezpośrednio z prezentowanych zdarzeń: „bo musiem i grzechy świętych powiadać chcąc ich pokutę ukazować” – przekonywał odbiorcę swych *Żywotów* Piotr Skarga.

Omawiany projekt narracyjny widoczny jest także w biografii Reginy Protmann, w której można wyodrębnić dwa zasadnicze etapy. Pierwszy z nich to okres dzieciństwa i młodości, spędzonych w środowisku ludzi zamożnych, na „uciechach światowych”, w poczuciu własnej wartości i umiłowaniu dóbr doczesnych. Charakterystyka rozpatrywanego okresu zawarta jest w rozdziale pierwszym biografii, akcentującym pochodzenie Reginy i formy aktywności w czasie pozostawania w kręgu rodziny. W sposób szczególny podkreślono fakt narodzin i dorastania bohaterki w „zacnej” i zamożnej rodzinie mieszczańskiej, zamieszkałej w konkretnej przestrzeni geograficznej, hołdującej określonym wartościom¹⁸. Zabieg ten w hagiografii nowożytnej zastąpił średniowieczne opisy przyjścia bohatera na świat w cudownych okolicznościach. Formy aktywności młodej mieszcanki oraz poglądy wyznawane w okresie dzieciństwa i młodości – „nieprzystawalne” do wizerunku przyszłej Świętej, a zatem mało budujące – potraktowane zostały lakonicznie, za pomocą ogólnikowych sformułowań: „(...) miała upodobanie do światowych uciech, pięknych strojów, również inne wartości doczesne sprawiały Reginie radość i zadowolenie”¹⁹. Na wspomnianym etapie życia posiadane przez bohaterkę walory ciała i ducha służą podkreślaniu własnej wartości w opinii otoczenia: „Odznaczając się urodą, bystrością umysłu, mądrością i roztropnością, pragnęła imponować współtowarzyszkom zabaw oraz być przez nie podziwiana”²⁰. Nie ulega wątpliwości, iż te rozpoznawalne dla świata cechy pozostają bezwartościowe w perspektywie wieczności. W następującej po cytowanym fragmencie uwadze metatekstowej autor wykorzystuje doświadczenia Reginy w formie przestrogi przed niebezpieczeństwami wynikającymi ze słabości ludzkiej natury:

W takich to przypadkach słaba i skłonna do upadku natura ludzka często kieruje człowiekiem. Ludzie, obdarzeni przez Boga wielkimi i nadzwyczajnymi darami natury, niejednokrotnie upadają łatwo w sprzyjających ku temu okolicznościach i nieodpowiednim

¹⁸ „Regina Protmann pochodziła z zacnej rodziny mieszczańskiej, była córką Piotra Protmanna, człowieka poważanego, wywodzącego się z zamożnego, dawnego rodu, obywatela Braniewa (Brunsberga), w diecezji warmińskiej i matki Reginy z domu Tingels”. Zob. T. Podgórska, *Żywot Sługi Bożej...*, dz. cyt., s. 17.

¹⁹ Tamże, s. 17.

²⁰ Tamże, s. 17-18.

towarzystwie. Natura ich daje się uwieść, pławiąc się w uciechach światowych i często zanurzając się w nich najgłębiej²¹.

Kolejny etap życia bohaterki rozpoczyna się w momencie przemiany, dokonującej się pod wpływem wewnętrznego przynaglenia – identyfikowanego z działaniem łaski Bożej – i przekładającego się na radykalne wybory i posunięcia. Decyzja odrzucenia wartości światowych zostaje podjęta na skutek „iluminacji”, łaski werbalizowanej w tekście jako „światło”. Jej działanie, nieskojarzone z żadnym konkretnym zdarzeniem, ukierunkowuje dotąd zaabsorbowaną aktywnością zewnętrzną bohaterkę ku własnemu wnętrzu, pozwalając jej rozeznać prawdziwą wartość dotąd prowadzonego życia: „Kiedy światło łaski Bożej zaczęło jasno promieniować w sercu Reginy, poznała marność uciech światowych, poczuła do nich wstręt i niechęć”²². Przełomowy moment nawrócenia zostaje dodatkowo zaakcentowany dzięki włączeniu do narracji tekstu modlitwy osobiście ułożonej przez bohaterkę, niejako „namacalnego” dokumentu dokonującej się przemiany. Jest to modlitwa prośby, adresowana do Boga, wykorzystująca metaforykę ognistej strzały (oznaczającej miłość Bożą) wymierzonej w grzeszne serce, oczyszczającej je z wszelkich ziemskich upodobań i kierującej ku wartościom wyższym. W tekście wykorzystany został także motyw tęsknoty za zjednoczeniem z Chrystusem, przybierający kształt oblubieńczej miłości. Zdaniem Teresy Podgórskiej, w modlitwie tej doszukać się można śladów mistyki hiszpańskiej, propagowanej w interesującym nas okresie przez zakon jezuitów²³:

O Panie i Boże mój, zrań grzeszne serce moje ognistą strzałą miłości Twej, która wszystko przewyższa, abym nie miał upodobania w żadnym stworzeniu, lecz tylko w Tobie jedynie, Boże mój i Panie. Daj mi taką miłość, abym się cała spaliła i w tobie rozplynęła. Jezu mój najukochańszy, tylko ty bądź w sercu moim i przyjmij je do serca Swego, abym już tylko Tobie podobać się mogła na wieki. Jezu mój słodki, o Panie i Boże mój, ach kiedyż ja będę miłować Cię doskonale? Kiedy ja Ciebie obejmę, Oblubieńcze mój najmiłszy, w ramionach mej duszy niegodnej i w Sercu Twym odpocznę na wieki? O Panie Jezu, słodczy duszy mojej, Oblubieńcze serca mego, ach, obym mogła z czystej miłości ku Tobie pogardzać sobą i światem całym. Ach, oby dusza moja z miłości ku Tobie stopniała jak wosk od słońca i z Tobą się zjednoczyła, o Panie i Boże mój²⁴.

²¹ Tamże, s. 18.

²² Tamże.

²³ T. Podgórska, *Wstęp*, dz. cyt., s. 11.

²⁴ Teżże, *Żywot...*, dz. cyt., s. 18.

Dalszy bieg zdarzeń stanowi konsekwencję wspomnianego doświadczenia, a jednocześnie dowodzi radykalizmu dokonanych przez bohaterkę wyborów: „pozostała wierna i stanowcza powziętym postanowieniom, a kierowana Duchem Świętym nie pozwoliła nigdy odwieść się od nich”²⁵. W charakterystyce „odmienionej” Reginy, konstruującej odtąd swój własny model egzystencji, pierwszym akcentowanym przez autora posunięciem jest opuszczenie dotychczasowego środowiska życia, utożsamianego w utworze z grzesznym Babilonem²⁶. Kolejny krok to decyzja poświęcenia życia Bogu w innym obszarze aktywności, dobrowolnej izolacji od rodziny i innych osób świeckich. Wiele miejsca w narracji zajmuje opis zmian w organizacji życia bohaterki, radykalnie różnego od dotychczasowego, służącemu wdrożeniu praktyk religijnych. Znajdujemy w nim szczegóły dotyczące wyglądu nowej przestrzeni zamieszkania, warunków bytowania oraz kultury stołu. Miejsce wygodnej kupieckiej rezydencji zajmuje odtąd budynek zniszczony i grożący zawaleniem²⁷, pozbawiony wszelkich wygód, przywodzący na myśl ubóstwo betlejemskiej stajni:

Nie zastała w tym domu żadnych zapasów; piwnica, spiżarnia i skrzynie były puste, ściany огоłocone. Udziałem jej stało się wielkie ubóstwo, głód i zimno oraz opuszczenie przez wszystkich ludzi. Bieda była początkowo tak wielka, że przez dłuższy czas, wraz ze swymi dwiema współsiostrami, z radością w sercu, z braku stołu, spożywały chleb na beczce²⁸.

Obraz trudności, z którymi zмага się Regina na początku nowej drogi życia, służy ukazaniu cnót „pożądanych” u kandydatki do stanu doskonałości (męstwo, wytrwałość), a zalecanych przez Chrystusa w Ewangeli: „Znosiła to wszystko z sercem mężnym wiedząc, że droga do życia wiecznego jest ciasna i stroma”²⁹. Tok dalszej narracji przynosi konkretne już opisy działalności, dotąd pomijane w opisie świeckiego okresu życia. Miejsce „uciech światowych” zajmują obrazy praktyk religijnych i ascetycznych (modlitwa, umartwienia ciała, czuwanie, post, dyscyplina), stylu życia poprzestającego na zaspokajaniu podstawowych potrzeb (skromność w ubiorze, spożywaniu posiłków)

²⁵ Tamże, s. 19.

²⁶ W czasie niewoli babilońskiej miasto było symbolem kary Bożej (Jr 21, 3-7; 25,15-29; 27,1-28; 17) oraz tego wszystkiego, co niemoralne (Iz 24,10; 47,12; Za 5, 5-11; Jr 50, 24-32). Zob. E. Ozorowski, *Słownik podstawowych pojęć teologicznych*, Warszawa 2007, s. 19-20.

²⁷ T. Podgórska, *Żywot...*, dz. cyt., s. 20.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

oraz ukierunkowanego na pracę ręczną, traktowaną jako środek utrzymania i osobistego uświęcenia³⁰, sprawowaną w duchu wierności wobec wskazań *Pisma Świętego*: „Pilnie spełniała wszelkie obowiązki, nie jadła swego chleba z próżniakami (Prz 31)”³¹.

Rozdział drugi, poświęcony początkom Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny, sytuuje bohaterkę w kontekście założonej przez nią wspólnoty. Konstrukcja postaci centralnej zmierza do wyeksponowania dwojakiej roli Reginy – na płaszczyźnie „fizycznej”, formalnej i prawnej – zakonodawczynie, w wymiarze religijnym – wzorca osobowego przełożonej i duchowej matki. Autor uwypukla cechy bohaterki wskazujące na predyspozycje do kierowania wspólnotą zakonną („poważne i roztropne rady, wskazówki i porządek”³², troska o dyscyplinę wspólnego życia³³), nowatorstwo w zakresie tworzenia form życia konsekrowanego³⁴, działalność wychowawczą wśród młodzieży żeńskiej³⁵, troskę o godne sprawowanie nabożeństw w odpowiedniej oprawie³⁶. Rezultat

³⁰ Nie próżnowała, lecz wyciągała ręce do pracy, brała wrzeciono i przędła”. Zob. tamże, s. 20.

³¹ Tamże, s. 20.

³² Tamże, s. 21.

³³ „Regina wprowadziła do domu *Regułę* i porządek dnia. Określiła i wyznaczyła czas na modlitwy, na rachunek sumienia, na milczenie i rozmowy oraz na pracę ręczną. (...) oświecona światłem Ducha Świętego rozumiała, że żadną miarą obejść się nie można bez karności, domowego porządku, dobrych ustaw i *Reguły* oraz przełożenstwa w domu i w całym Zgromadzeniu. Wiedziała też, że jeżeli karność, porządek dnia, *Reguła* i ustawy będą zachowywane w Zgromadzeniu i stawiane na pierwszym miejscu, wówczas żadne zewnętrzne niebezpieczeństwa nie zagrażą siostram, wszak bez pionu i murarz nie zbuduje prostego muru”. Zob. tamże, s. 22.

³⁴ „Patrząc na dzieło Reginy, można w nim zauważyć nadzwyczajne zamiary Boże w Kościele, a także szczególne posłannictwo zgromadzeń zakonnych. (...) Przez Reginę mądrość Boża w sposób widoczny zrządziła pewną nowość; dała Kościołowi świętemu Zgromadzenie dziewic żyjących w diecezji warmińskiej, które oprócz trzech ślubów zakonnych (...) zobowiązały się wyjść za klauzurę, do domów ludzi potrzebujących pomocy i gorliwie świadczyć im uczynki miłosierdzia chrześcijańskiego: pielęgnować chorych, pocieszać smutnych i służyć im pomocą we dnie i w nocy”. Zob. tamże, s. 22.

³⁵ „Ponadto czymś nowym a niesłychanym w owych czasach, lecz bardzo mądrym i roztropnym, było założenie przez Reginę, w jej konwencie w Braniewie, szkoły dla dzieci i młodzieży żeńskiej. Chciała w ten sposób wpajać miłość i bojaźń Bożą w młode serca, a przy tym udostępnić im naukę czytania i pisania, co jest niezwykle korzystne dla rozwoju chrześcijańskiej wspólnoty”. Zob. tamże, s. 22-23.

³⁶ „Godnym pochwały jest zarządzenie przez Reginę (...), by wszystkie siostry bez wyjątku zajmowały się pracą ręczną i były gotowe zaopatrywać domy Boże

oddziaływania Reginy na nowo tworzoną wspólnotę zilustrowany jest za pomocą obszernego opisu życia pierwszych katarzynek:

Wkrótce można było zauważyć, że jej poważne i roztropne rady, wskazówki i porządek, stwarzają atmosferę doskonałej jedności i siostrzanej miłości (...). Wszystko miały wspólne; nie posiadały nic nadzwyczajnego: jeden dom, wspólną sypialnię, wspólny stół, te same pokarmy i napoje, jednolity ubiór, wspólnie szły na modlitwę i do kościoła, o jednej porze wstawały i o jednej udawały się na spoczynek, razem szły do pracy, wszystko spełniały sumienie zachowując karność i zewnętrzne obyczaje. Każda z nich wiernie spełniała swój obowiązek, starając się o zrozumienie wzajemne, unikając rozdziałów i sprzeciwu³⁷.

Charakterystyczną cechą rozpatrywanego wywodu jest stosowanie paraleli między postawą i czynami Reginy i jej towarzyszek a zaleceniami i dokonaniem postaci biblijnych. Swój wizerunek założycielki Zgromadzenia i jego pierwszej przełożonej kształtuje bohaterka według wskazań *Ksiąg Mądrościowych*³⁸. Działalność sióstr na rzecz Kościoła porównywana jest do posługi niewiast ewangelicznych towarzyszących Chrystusowi³⁹. Kontemplacyjny wymiar ich egzystencji znajduje swą analogię w postawie Magdaleny, zaś apostołstwo czynne – w posłudze Marty⁴⁰. W nakreślonym obrazie nie zabrakło też wzmianek o świętych, przywoływanych jako autorytety wspomagające odautorską argumentację (św. Augustyn)⁴¹ oraz postaci głównej patronki Zgromadzenia, św. Katarzyny. Cześć oddawana aleksandryjskiej męczennicy

w ornaty, alby, obrusy ołtarzowe, korporaly oraz troszczyć się o wszystko, co konieczne dla sprawowania służby Bożej. Ponadto, by zajmowały się naprawą i utrzymaniem wszystkiego w czystości”. Zob. tamże, s. 23.

³⁷ Tamże, s. 21.

³⁸ „Regina, świadoma swej odpowiedzialności, rozważała słowa Mędrca Pańskiego, Eklezjastyka (Syr 23): «Dano ci władzę, nie wynoś się ponad innych, pozostań na równi jako jeden z nich»”. Zob. tamże, s. 27. W dalszej części analizowanego wywodu czytamy: „Z bojaźnią rozważała słowa Salomona (Ks. Mądr. 6): «Surowy będzie sąd dla tych, którzy innym przewodzą i nad nimi władzę mają»”. Zob. tamże, s. 28.

³⁹ „W posłudze Kościołowi siostry były podobne do pobożnych niewiast (...), które towarzyszyły Chrystusowi w Jego podróży misyjnych poprzez miasta i wioski, posługując Panu”. Zob. tamże, s. 23.

⁴⁰ „Ich życie apostołskie można porównać ze służbą Marty, zaś z Magdaleną ich życie kontemplacji.” Zob. tamże, s. 23-24.

⁴¹ Postać ta pojawia się w związku z kolejną odautorską refleksją, tym razem na temat zaniedbań w wychowaniu młodzieży i nowatorskiej roli odegranej przez Reginę w zakresie jej kształcenia: „Młodzież bowiem i dzieci zaniedbane (...) wzrastają jak drzewa karłowate (...) i przynoszą całemu społeczeństwu tylko szkody i wielkie nieszczęście. Św. Augustyn dlatego nazwał cesarza Juliana

wyrasta z przekonania samej Reginy o wyjątkowej skuteczności jej wstawiennictwa⁴².

Rozdział trzeci, najbardziej ukierunkowany parenetycznie, podzielony został na wyodrębnione części, spośród której każda poświęcona jest omówieniu jednej z praktykowanych przez Reginę cnót. Na plan pierwszy wysuwa się pobożność, manifestowana w sposób dostrzegalny. Spełniając postulat wiarygodności źródła hagiograficznego, autor – wnikliwy obserwator życia bohaterki – powołuje się na świadectwo z autopsji, przytaczając obraz rozmodlonej Reginy, z wykorzystaniem elementu naocznego przedstawienia:

(...)ja i wielu innych widzieliśmy to na własne oczy. W niedzielę i święta uczestniczyła w postawie klęczącej od najwcześniejszej porannej aż do ostatniej Mszy świętej. Zatopiona w modlitwie potrafiła przez pięć godzin klęczeć w kościele na tym samym miejscu. Godnym podziwu było, jak wszystko to wytrzymała w późniejszym podeszłym wieku⁴³.

Wśród praktykowanych przez bohaterkę form pobożności autor ze szczególną mocą podkreśla nabożeństwo do Najświętszego Sakramentu. Drobiazgowa relacja na ten temat zawiera informacje dotyczące częstotliwości przyjmowania Komunii św. (niedziele i święta, a także wtorki i czwartki każdego tygodnia)⁴⁴, postawę szacunku wobec tajemnicy przeistoczenia⁴⁵, wytrwałość w spełnianiu praktyk religijnych do ostatnich chwil życia⁴⁶.

Konsekwentnie powtarzającym się zabiegiem jest wykazywanie analogii pomiędzy jednostkowymi czynami Reginy a zaleceniami *Pisma Świętego*. Omówione w dalszych partiach tekstu praktyki ascetyczne wyrastają z przekonania bohaterki o konieczności umartwiania ciała, zgodnie z deklaracją św. Pawła z *Pierwszego Listu do Koryntian*:

Apostatę prześladowcą Kościoła chrześcijańskiego, gdyż m.in. rozwiązał szkoły (...), a wychowawców przepędził”. Zob. tamże, s. 23.

⁴² „Regina, mając na uwadze pomyślny rozwój Zgromadzenia, obrała św. Katarzynę Dziewicę i Męczennicę na szczególną jego patronkę i orędowniczkę. Życzeniem jej było, by św. Katarzyna (...) swoim skutecznym wstawiennictwem spieszyła Zgromadzeniu w każdej potrzebie, aby wzrastało w doskonałości, rozwijało się pomyślnie i miało zapewnione istnienie po wszystkie czasy. Zob. tamże, s. 25.

⁴³ Tamże, s. 28.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ „(...) ilekroć słyszała wymawiane słowa – Najświętszy Sakrament – pochylała pokornie głowę. Nawet w ostatniej chorobie słysząc te słowa, z wielkim wysiłkiem podnosiła głowę z pościeli, skłaniając ją pokornie”. Zob. tamże, s. 29.

⁴⁶ Tamże, s. 29.

„Umartwiam swoje ciało i biorę je w niewolę” (1 Kor 9)⁴⁷. Autor sięga również po autorytet Ewangelistów: Jana („swoje życie doczesne miała w nienawiści”)⁴⁸ oraz Mateusza („Królestwo Niebieskie doznaje gwałtu i ludzie gwałtowni je zdobywają”)⁴⁹. Formy podjętych modyfikacji (powstrzymywanie się od pokarmów i napojów, włosiennica, biczowanie się żelaznymi łańcuszkami, sypianie na gołej podłodze, spędzanie nocy na modlitwie)⁵⁰, znane z hagiografii średniowiecznej, ukazują rozmach, z jakim Regina dążyła do upodobnienia się do cierpiącego Chrystusa. Poza *Biblią*, dodatkowy czynnik motywujący bohaterkę stanowiły przykład świętych, zwłaszcza Elżbiety Węgierskiej: „W praktykach umartwienia Regina naśladowała także św. Elżbietę, która pod miękkiemi, jedwabnymi szatami, ozdobionymi drogą biżuterią, nosiła szorstką bieliznę, uszytą z worka”⁵¹. Tak prowadzona narracja stawia sobie zdecydowany cel perswazyjny: skonstruowanie wizerunku Reginy jako wzorca postaci działającej zgodnie z zaleceniami autorytetów Kościoła i propagowanymi przezeń modelami postaw.

Cnota męstwa w przeciwnościach – kolejny walor prezentowanej sylwetki – zilustrowany jest za pomocą rozmaitych form wypowiedzi literackiej, zwłaszcza pochodzących od samej Reginy, czyniących bohaterkę żywota postacią autentyczną i wiarygodną. „Teraz wiem, że Bóg naprawdę mnie miłuje” – cytuje autor komentarz bohaterki, stale powtarzany w sytuacjach krytycznych⁵². Postawę miłości nieprzyjaciół dokumentuje tekst osobistej deklaracji, sformułowanej w duchu wierności wobec nakazów *Ewangelii*: „Kochane dzieci, módlcie się za niego, będę mu dobrze czyniła (...), gdyż takie jest przykazanie Pana: miłować nieprzyjaciół i dobrze czynić tym, którzy nas prześladują, w ten sposób staniecie się dziećmi Ojca Niebieskiego”⁵³. W analizowanym fragmencie odnajdujemy także pouczenie skierowane do sióstr, stanowiące zachętę do wytrwania w trudnościach:

⁴⁷ Tamże, s. 29. W tekście żywota: „Umartwiam swoje ciało i w niewolę podbijam”. Zob. tamże, s. 29.

⁴⁸ J 12, 35. Zob. tamże, s. 31.

⁴⁹ Mt 11, 12. Zob. tamże, s. 31.

⁵⁰ Tamże, s. 29-30.

⁵¹ Tamże, s. 30. Autor przydaje autentyzmu temu świadectwu, wspominając widok owej szaty oglądanej w kościele dominikanów w Kolonii. „Tę szatę pokutną widziałem podczas uroczystości św. Elżbiety wystawioną na ołtarzu (...) w celu pobudzenia wiernych do większej pokuty”.

⁵² Tamże, s. 31.

⁵³ Tamże, s. 32.

Modlitwa duszy (...), która wytrwale znosi smutek i przygnębienie jest Panu Bogu miłsza, aniżeli modlitwa duszy pełnej słodkich uczuć, która nie doznaje zewnętrznych doświadczeń (...). Podobnie na większą pochwałę zasługuje ten, kto łódkę swą prowadzi naprzód wśród trudów i niebezpieczeństw (...) ⁵⁴.

W dalszych partiach tekstu autor zamieszcza modlitwę, będącą – w jego odczuciu – wyrazem pokory i bojaźni Bożej:

(...) Daj mi o Boże (są to jej słowa, które własnoręcznie napisała), biednemu dziecku i szczenięciu biednemu, te okruszynki, co ze stołu Twego spadają. Nie jestem godna wielkiej łaski Twojej, daj mi tylko, o Boże, kochać Cię wiecznie, wiecznie Cię czcić i uwielbiać ⁵⁵.

Brak troski o potrzeby doczesne, wynikający z zawierzenia wszystkich spraw Bogu ilustruje egzemplum o kobiecie wspierającej Reginę w trudnej sytuacji finansowej ⁵⁶. Cechy „przykładu” – o zdecydowanym walorze hagiograficznym i parenetycznym – posiada także fragment dotyczący ostatnich dni życia bohaterki: „Podczas ośmiotygodniowej choroby nie usłyszano od niej żadnego słowa skargi, nie zauważono też najmniejszego odruchu zdradzającego niecierpliwość” ⁵⁷. Wpleciona w narrację odpowiedź Reginy na pytanie o samopoczucie: „Jak Bóg chce” stała się hasłem założonego przez nią zgromadzenia ⁵⁸. Dopełnieniem obrazu nakreślonego w dyskutowanym rozdziale są liczne sceny obrazujące miłość bliźniego, zakorzenione jeszcze w poetyce żywotopisarstwa średniowiecznego (obmywanie nóg ubogim w szpitalu, całowanie cuchnących ran, wysysanie ropy z wrzodów) ⁵⁹.

Opisy wszechstronnej aktywności Reginy, ukierunkowanej na Boga i ludzi, wypełniają ostatnią część zanalizowanego przekazu.

⁵⁴ Tamże, s. 33.

⁵⁵ Tamże, s. 36.

⁵⁶ Tamże, s. 32: „Regina (...) bez wystarczających środków rozpoczęła odbudowę domu (...). Potrzeba było jeszcze wiele pieniędzy, aby budowę dokończyć. Nie rozpaczała, lecz wierzyła, że dzieło podjęte na chwałę Bożą, ostatecznie znajdzie pomysłyne rozwiązanie. I co się dzieje? Pewnego razu niespodziewanie przysłała (...) nieznaną pani; chciała widzieć się z Reginą. Powiedziała do niej, wiem, że masz kłopoty i wysypała na stół kilkaset marek ze szczerego złota”.

⁵⁷ Tamże, s. 33.

⁵⁸ Tamże, s. 33.

⁵⁹ „Jakże często w obecności swoich współsióstr obmywała nogi ubogim chorym przebywającym w szpitalu (...). Klękała przed chorym i całowała otwarte rany oraz cuchnące bandaże. (...) jedna ze współsióstr bardzo cierpiała z powodu złośliwego wrzodu. Regina podeszła do niej (okropność to usłyszeć), ujęła chore miejsce nie rękami, lecz ustami, pocałowała ranę i zaczęła wysysać z niej ropę z wielką radością (...). Zob. tamże, s. 35.

Zastosowany schemat narracji całkowicie odpowiada wymaganiom ówczesnej hagiografii, eksponującej pozytywnie waloryzowane („chwalebne”) dokonania postaci centralnej. Ich selekcja oraz sposób przedstawienia wyklucza elementy fantastyczne, zdarzenia cudowne – trudne do przyjęcia, a tym samym do naśladowania dla odbiorcy. Ważnym zabiegiem aktualizującym jest usytuowanie ich na tle ówczesnej sytuacji politycznej, społecznej i religijnej obszaru aktywności bohaterki. Postawa dystansowania się od spraw doczesnych nie zwalnia Reginy od angażowania się w służbę na rzecz Kościoła, ojczyzny, rodzinnego miasta i osób z otoczenia:

Gdy słyszała o przygotowaniach wojennych, o niebezpieczeństwie grożącym chrześcijaństwu lub rodzinnemu miastu, głęboko przeżywała to w swoim sercu. (...) natychmiast rozpoczynała (...) posty i dwudniowe lub czterdziestogodzinne nabożeństwo w swoim konwencie i w kościele. Czyniła to bez rozgłosu, a w taki sposób, jak gdyby odwrócenie nieszczęścia (...) zależało tylko od niej i jej współsióstr⁶⁰.

Omawiany fragment żywota zawiera także wizerunek Reginy – przełożonej, odznaczającej się wszystkimi cechami predestynującymi ją do sprawowania swego urzędu: stanowczość, łatwość nawiązywania kontaktów, znajomość obyczajów, umiejętność prowadzenia korespondencji poczucie odpowiedzialności za zgromadzenie, troska o poszczególne wspólnoty lokalne⁶¹, sposób życia będący przykładem dla innych. Powtarzany przez hagiografa zabieg włączenia do opowiadania wypowiedzi bohaterki⁶² dodatkowo uwiarygodnia prezentowaną sylwetkę.

Ukoronowaniem hagiograficznego wizerunku Reginy Protmann jest budujący opis jej zgonu. Autor przekonuje odbiorcę o doskonałym przygotowaniu bohaterki na śmierć, opisuje czynności bezpośrednio poprzedzające zejście (ostatnie odwiedziny domów zakonnych, wytrwałość w znoszeniu śmiertelnej choroby, przyjęcie sakramentów),

⁶⁰ Tamże, s. 37-38.

⁶¹ „By nie zaniedbać obowiązków wynikających z racji zajmowanego urzędu, nie lękała się odbywać podróży wizytacyjnych w czasie niepogody (...); z natury była obdarzona darem łatwego nawiązywania kontaktów; znała zewnętrzne obyczaje i umiała zachować się wobec wszystkich, wysoko i nisko postawionych społecznie. Mowa jej była życzliwa, uprzejma, pokorna, wyrozumiała i stanowcza, dlatego wszystko, co zamierzała, z łatwością osiągnęła. W prowadzeniu korespondencji (...) wykazywała taką jasność umysłu i sprawność w pisaniu, że można ją stawiać na równi z pracownikami kancelarii wykształconymi w sztuce pisania”. Zob. tamże, s. 39-41.

⁶² Tamże, s. 39-40.

rejestruje wiek bohaterki i datę śmierci⁶³. Zbadana relacja dowodzi heroicznosci postępowania bohaterki, zachowującej cierpliwość i pogodę ducha wobec czekającego ją końca. Zamieszczony w ramach analizowanego podrozdziału tekst duchowego testamentu Reginy zawiera katalog cnót zalecanych członkiniom założonego przez nią Zgromadzenia: dyscyplina, skromność, pokora, cierpliwość, posłuszeństwo, umartwienie języka i myśli, pokój we wspólnocie i ze wszystkimi ludźmi⁶⁴.

Zakończenie

Żywoć Sługi Bożej Reginy Protmann posiada cechy właściwe potrydenckiej twórczości hagiograficznej. Wizerunek postaci tytułowej, przedstawionej w roli wzorca osobowego, uwzględnia wszystkie etapy jej życia, z podkreśleniem momentu przełomu – rezygnacji z wartości doczesnych i zwrotu ku wiecznym. Prezentując kolejne losy Reginy i jej dokonania, autor uwypukla praktykowane przez nią cnoty, z zaakcentowaniem związku pomiędzy postępowaniem bohaterki a zaleceniami *Pisma Świętego*. Ważny postulat wiarygodności źródła hagiograficznego zostaje spełniony dzięki włączeniu do *Żywota* wypowiedzi samej Reginy. Przybierają one różnorodne postacie – modlitw, pouczeń, przestróg, form autoperswazji⁶⁵ – przydając bohaterce autentyzmu i wystawiając świadectwo jej silnej i twórczej indywidualności. W ten sposób poświęcony jej tekst posiada nie tylko cechy biografii pochwalnej, ale także interesującego dokumentu życia i wewnętrznych zmagień

Historia
Kościoła

⁶³ „(...) tuż przed śmiercią, powodowana wielką gorliwością, ale i poświęceniem, w czasie mroźnej zimy, udała się do swoich konwentów w sąsiednich miastach. (...) Z podróży powróciła chora do domu i więcej już nie wstała z łóżka. Chorobę swoją znosiła ku zbudowaniu wszystkich przez osiem tygodni z wielką pobożnością i cierpliwością. Przed śmiercią, z żalem i skruchą (...) całowała często trzymany przed nią krucyfiks. Po przyjęciu sakramentów świętych, z ufnością i w pokoju zasnęła Roku Pańskiego 1613, w 61 roku życia. Przeżyła 34 lata wśród swoich współsióstr, pełniąc urząd przełożonej z powagą, miłością i wiernością.”

⁶⁴ „Jest to moim pokornym i matczynym upomnieniem (...), byście zawsze (...) wiernie trwały w karności, skromności, pokorze, prawdziwej cierpliwości, w doskonałym posłuszeństwie i chrześcijańskiej miłości. Uczcie się (...) umartwiać w sobie nie tylko te bardzo szkodliwe, ale także i wszystkie małe (...) pożądania, które mogą zaszkodzić waszemu powołaniu i stanowi, a mianowicie: niepotrzebne rozmowy, podejrzliwe, próżniacze myśli, lenistwo i pusty śmiech”. Zob. tamże, s. 42.

⁶⁵ „Regino, będziesz nazwana założycielką Zgromadzenia św. Katarzyny, zostałaś jego najwyższą przełożoną, włożyłaś sobie ciężkie jarzmo na barki, pełnisz urząd, z którego będziesz musiała zdać surowy rachunek wobec innych. Stąd pozostało ci jedynie czuwać nad sobą”. Zob. tamże, s. 28.

jednostki w drodze do świętości. Jako taki stanowi cenne świadectwo kultury religijnej przełomu XVI i XVII wieku.

Słowa kluczowe: Regina Protmann, hagiografia, żywot, parenetyka, wzór osobowy.

ks. Henryk Dybski

Teoktysta – matka św. Teodora Studyty

THEOKTISTE – THE MOTHER OF ST. THEODORE THE STUDITE

The aim of the article is to discuss Theoktiste's curriculum vitae. This does not mean, however, that focusing primarily on her person, one can skip all the content relating to her son, St. Theodore. What weighs in favour of it, is the close ties between them that deepened in the course of mutual experiences – both in the family house in Constantinople and later, when both led religious life. In addition, their lives influenced each other to such an extent, that it would be difficult to understand important decisions taken by Theodore, especially in his youth, without the prior influence of his mother.

Key words: Byzantine studies, hagiography, asceticism, monasticism, cenobitism.

W 57. tomie „Vox Patrum” wydanym z okazji jubileuszu 70-lecia urodzin zasłużonego dla patrologii polskiej ks. prof. Wincentego Myszora, ukazał się mój artykuł¹, w którym wymienione zostały cztery starożytne *Vitae* św. Teodora Studyty (759-826), ich autorzy, czas powstania i wydania krytyczne. Ostatni zaś rozdział (szósty) tej publikacji² poświęcony jest jego biografii. Napisana ona została w oparciu o *Vita Sancti Theodori Studitae A*³, autorstwa Teodora Dafnopaty, historyka,

¹ Por. H. Dybski, *Wydania krytyczne, czas powstania i autorzy starożytnych „Żywotów” św. Teodora Studyty. Jego „curriculum vitae” w oparciu o „Żywot A”, „Vox Patrum” 32(2012) t. 57, s.137-154.*

² Por. tamże, s. 145-152. W cytowanym wyżej artykule, znajduje się również wyjaśnienie słowa „Studyta”, które występuje przy imieniu św. Teodora: zob. tamże, s. 149-150.

³ Por. PG 99, 113-232.

żyjącego w pierwszej połowie X wieku. W *Żywocie* tym zawarte są najważniejsze wydarzenia, dotyczące życia i działalności św. Teodora. *Vita A* nie wyczerpuje jednak tego zagadnienia, lecz je tylko syntetycznie przedstawia w porządku chronologicznym. Natomiast informacje uzupełniające i znacznie poszerzające ten temat, znajdują się w obszernej spuściźnie literackiej Teodora Studyty⁴. Obecne są one m.in. w jego utworze pochwalnym, napisanym ku czci jego matki z okazji jej pogrzebu⁵. Pierwszoplanową postacią nie jest w nim on, lecz ona, przy czym autor uzupełnia niektóre dane, dotyczące zwłaszcza dzieciństwa Teodora, które są zawarte tylko w tej pozycji.

Główne wątki tematyczne *Mowy pogrzebowej*

Na wstępie naszych rozważań trzeba zaznaczyć, że celem niniejszego studium będzie *curriculum vitae* Teoktysty. Nie oznacza to wszakże, iż skupiając uwagę przede wszystkim na jej osobie, pominiemy zupełnie treści odnoszące się do Teodora. Przemawiają za tym istniejące między nimi ściśle więzy, wynikające z osobistych relacji, pogłębiających się pod wpływem przeżywanych wspólnie wydarzeń, zarówno tych w domu rodzinnym w Konstantynopolu, jak i późniejszych, gdy prowadzili obydwójce życie zakonne. Ponadto można tu jeszcze dodać, że ich losy przenikały się wzajemnie do tego stopnia, iż trudno byłoby zrozumieć ważne decyzje podejmowane przez Teodora, zwłaszcza w młodości, bez wcześniejszego wpływu na nie jego matki. Ona pierwsza wprowadziła go m.in. w bogaty świat *Biblii*, uczyła umiłowania modlitwy, czy też praktykowania ascezy⁶. Warto wspomnieć,

⁴ Por. *Male Katechезy*: PG 99, 509-688; *Sancti Theodori Studitae sermones parvae catcheseos*, J. Cozza-Luzi (red.), [w:] A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca* (=NPB), t. 9/1, Roma 1888; *Sancti Patris nostri Confessoris Theodori Studitis praepositi parva catechesis*, E. Auvray (red.), Parisiis 1891; *Wielkie Katechезy: Sancti Theodori Studitae sermones magnae catcheseos*, J. Cozza-Luzi (red.), [w:] A. Mai, NPB, t. 9/2, Roma 1888 i t. 10/1, Roma 1905; *Listy: Epistularum libri duo*, PG 99, 904-1669 lub G. Fatouros (red.), [w:] *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, 31/1-2, Berlin – New York 1992; zob. także: utwór pochwalny ku czci Platona: *Laudatio S. Platonis archimandritaе*, PG 99, 804-849.

⁵ Por. *Laudatio funebris in matrem suam*, PG 99, 884-902. Zob. *Słownik łacińsko-polski*, opr. K. Kumaniecki, Warszawa 1999 (słowo łacińskie *laudatio* = m.in. *mowa pogrzebowa*), s. 248. W niniejszym artykule utwór *Laudatio funebris in matrem suam* (*Mowa pogrzebowa ku czci swojej matki*) jest tłumaczeniem własnym i w języku polskim będzie posiadał skrócone, następujące brzmienie: *Mowa pogrzebowa* lub *Mowa*. Godne uwagi jest także opracowanie poświęcone Teoktyście: B. Hermann, *Theoktista aus Byzanz, die Mutter zweier Heiligen Theodorus Studites*, Freiburg 1919.

⁶ Por. *Laudatio funebris in matrem suam* 4, PG 99, PG 99, 888ABC.

że *Mowa pogrzebowa*, będąca głównym źródłem poznania Teoktysty, była skierowana przez Teodora do mnichów studyjskich w miejsce konferencji ascetycznej, jaką zwykle wygłaszał dla ich duchowego pożytku⁷. Już w pierwszym rozdziale tej *Mowy*, Teodor, jako przełożony wspólnoty zakonnej, oznajmia swoim współbraciom nieoczekiwaną wiadomość o nagłej śmierci Teoktysty, postaci dobrze im znanej, a zarazem rodzonej siostrze „naszego wspólnego ojca” Platona⁸. Najpierw św. Teodor stwierdza, że jego zadanie będzie polegało na przekazaniu tylko faktów, bez uciekania się do jakiegokolwiek zbędnej przesady, która mogłaby doprowadzić do zniekształcenia jej *curriculum vitae* pełnego zasług⁹. Następnie podkreśla, iż pomija prawie zupełnym milczeniem historię dzieciństwa i młodości Teoktysty, rozpoczynając swoją narrację od jej wyjścia za mąż i kontynuuje ją aż do momentu zgonu. Z kolei przyznaje, że lata poprzedzające jej zamążpójście, z oczywistych powodów, nie były mu osobiście znane. Zapewnia jednak, iż zależnie od potrzeby, będzie niekiedy do nich wracał, gdyż w jego przekonaniu, przyczyni się to do jej lepszego poznania i pozwoli pełniej zrozumieć, jak na przestrzeni mijającego czasu rozwijało się jej życie duchowe¹⁰.

Odnośnie tekstu zawartego w *Mowie pogrzebowej*, będącej przedmiotem naszego zainteresowania, to wydaje się nam, że można go podzielić na dwie zasadnicze części. Pierwsza z nich obejmuje okres czasu, jaki Teoktysta spędziła w Konstantynopolu u boku swojego męża Fotyna, gdzie zajmowała się prowadzeniem domu i gospodarstwa oraz wychowaniem dzieci¹¹. Druga zaś część związana jest z brzemienią w skutki decyzją, jaką podjęła po około 23 latach trwania ich związku małżeńskiego w roku 780 lub 781¹², wypełnionego wewnętrzną walką ze swoim macierzyńskim sercem i chrześcijańskim sumieniem. Zakończyła się ona opuszczeniem męża (za jego zgodą) oraz niepełnoletnich jeszcze dwóch synów (Józefa i Eutymiusza) oraz Teodora (który prze-

⁷ Por. tamże 1, PG 99, 884B.

⁸ Tamże 1, PG 99, 884A.

⁹ Por. tamże 1, PG 99, 884AB.

¹⁰ Por. tamże 2, PG 99, 884BC.

¹¹ Por. tamże 2-6, PG 99, 884C-892A.

¹² Uważamy, że nastąpiło to wkrótce po śmierci cesarza ikonoklasty, Leona IV Chazara (775-780). Taki wniosek można wyprowadzić na podstawie *Mowy pogrzebowej*, w której Teodor Studyta nie wymienia imienia tego władcy, ani jego dwóch poprzedników: Leona III Izauryjczyka (717-741) i Konstancyntyna V Kopronima (741-775), zwalczających bardziej niż on kult świętych obrazów i jego zwolenników. Por. *Laudatio funebris in matrem suam* 8, PG 99, 892D. Zob. T. E. Gregory, *Historia Bizancjum*, tłum. J. Hunia, Kraków 2008, s. 186-199.

kroczył wówczas 18 rok życia) i poświęceniem się na wyłączną służbę Bogu we wspólnocie ascetek¹³.

Trudno nie przyznać, że bardzo cenne informacje o Teoktyście, pochodzą szczególnie z okresu młodości Teodora. Był on wtedy nie tylko naocznym świadkiem wielu ważnych szczegółów zaczerpniętych z jej życia, Fotyna i rodzeństwa, ale je wraz z nimi współtworzył. Jednakże wiedzę o tym, co działo się przed jego urodzeniem oraz w latach wczesnego dzieciństwa, czerpał zapewne w pierwszej kolejności od swoich rodziców, wuja Platona lub innych krewnych. Analogiczna sytuacja, odnośnie zbierania przez niego danych o Teoktyście, zwłaszcza za panowania cesarza Konstantyna VI (780-797)¹⁴, zaistniała również i wówczas, gdy był on mnichem, lecz z pewną różnicą. Polegała ona na poszerzeniu grona osób o przyjaciół i znajomych, a także anonimowych świadków, mających z nią jakikolwiek kontakt. Dzięki tak szeroko zakrojonej akcji informacyjnej, mógł łatwiej zlokalizować miejsce jej aktualnego pobytu. Było ono bowiem często uzależnione m.in. od tego, gdzie zatrzymywał się konwój żołnierzy wraz z Teodorem i jego mnichami (idącymi do Tesaloniki, 796 r.), internowanymi z powodu obrony świętych obrazów. Towarzyszyła im Teoktysta, która spotykała się niekiedy z nimi potajemnie podczas nocnych postojów, będąc sama zagrożona wydanym na nią podobnym wyrokiem.

Asceza Teoktysty w ramach życia rodzinnego

W niniejszym rozdziale pragniemy skupić się na zagadnieniu życia ascetycznego Teoktysty, które prowadziła w Konstantynopolu, stolicy Cesarstwa Wschodniego, jako żona Fotyna, nie zaniedbując przy tym swoich obowiązków matki i gospodyni domowej. Należy tu wspomnieć, że Teodor wywiązując się z obietnicy złożonej na początku *Mowy pogrzebowej*, pomija milczeniem większość faktów, jakie wydarzyły się przed jej ślubem. Nie jest więc czymś zaskakującym, że nie opisuje metody wychowawczej, jaką wobec niej stosowano, czy też atmosfery religijnej, w której wzrastała. Ogranicza się jedynie do ogólnego stwierdzenia, mówiącego „o cennych wartościach moralnych”¹⁵, jakie przekazali jej rodzice. Nie wymienia jednak ani ich imion, ani imion rodzeństwa, za wyjątkiem Platona. Nie oznacza to bynajmniej, że jesteśmy zdani na same hipotezy, niemające żadnego potwierdzenia w *Mowie pogrzebowej*. W niej bowiem znajduje się wzmianka, zapew-

¹³ Por. *Laudatio funebris in matrem suam* 7-13, PG 99, 892B-900D.

¹⁴ Por. tamże 8-10, PG 99, 893A-897A.

¹⁵ Tamże 2, PG 99, 884B.

nijająca nas m.in. o tym, że Teoktysta kochała Boga całym sercem i wyrażała to w licznych praktykach religijnych, zarówno przed, jak i po ceremonii ślubnej z Fotynem. Powyższe stwierdzenie, odnoszące się do jej nadprzyrodzonej cnoty miłości do Stwórcy, obejmuje więc również okres, gdy była jeszcze panną. Wydaje się nam, że zarówno uczucie, jakim darzyła Boga, jak i wyrażenie wiary w formie kultu, są wymownym świadectwem pobożności, którą wyniosła najprawdopodobniej z rodzinnego domu. Wartości te przekazała następnie swoim dzieciom i wywarła decydujący wpływ na kształtowanie się osobowości córki i trzech synów oraz na ich pozytywny stosunek do życia ascetycznego. Nie jest to odosobniony przykład, wskazujący na jej związki ze środowiskiem, w którym pielęgnowano zwyczaje chrześcijańskie. Znalazło to swój wyraz w jej postępowaniu po urodzeniu każdego z czworga dzieci, które oddawała pod opiekę Bogu, czyniąc nad nimi znak życiodajnego krzyża, dającego zbawienie. Natomiast zupełnie inne było zachowanie się jej sąsiadek, które wypowiadały zaklęcia nad swymi nowo narodzonymi niemowlętami za „radą demonów”¹⁶. Czyniły też czary nad miejscami przeznaczonymi do siedzenia i łózkami, przywiązując do nich przepaski, naszyjniki i amulety, mające zapewnić ich potomstwu obronę przed nieszczęściem. Teodor Studyta nie szczędzi w tym miejscu pochwał pod adresem Teoktysty, za jej zdecydowaną postawę odmowy wzięcia udziału w tego rodzaju zabobonach¹⁷. Nie sposób tu nie odnotować informacji, pochodzącej z okresu dzieciństwa matki Teodora, w której podjęte zostało zagadnienie jej edukacji. Otóż kiedy była w wieku szkolnym, nie uczestniczyła w zajęciach lekcyjnych (podobnie jak jej rówieśniczki)¹⁸ pod okiem wynajętego przez rodziców nauczyciela, jak to było np. w przypadku jej syna Teodora¹⁹. Dlatego tym bardziej godna podziwu była jej postawa, pełna determinacji w nadrabianiu zaległej wiedzy. Nastąpiło to jednak dopiero wtedy, gdy

¹⁶ Tamże 2, PG 99, 884C. Fragment ten można również przetłumaczyć w sposób następujący: „pod wpływem diabelskiego poruszenia”.

¹⁷ Por. tamże 2, PG 99, 884C-885A.

¹⁸ Por. tamże 3, PG 99, 885B. Zob. H. Evert-Kappesowa, *Historie konstantynopolitańskie*, Łódź 1988, s. 94: „Miała trzech synów i córkę. Dziewczynkę, gdy tylko podrosła, poczęła wdrażać do zajęć domowych, uczyła ją tkąć, szyć, śpiewać psalmy, zabierała ze sobą na dobroczynne wizyty [...]. Edukacja jej w dzieciństwie była dosyć zaniedbana. Aby więc nadrobić braki musiała zdobyć się na ogromny wysiłek i niejedną noc przesiedzieć nad książką”.

¹⁹ Na ten temat pisze Teodor Dafnopat w biografii poświęconej św. Teodorowi Studycie. Por. *Vita et conversatio S. Theodori Studitae* A 2, PG 99, 117C. Zob. H. Evert-Kappesowa, *Historie konstantynopolitańskie*, dz. cyt., s. 94: „Chłopców natomiast posyłała do szkoły z chwilą, gdy kończyli siódmy rok życia”.

zaczęła w niej wzrastać miłość do Boga, która pogłębiła się jeszcze bardziej w małżeństwie. Była ona decydującym impulsem, dzięki któremu dosyć dobrze i szybko opanowała na pamięć *Księgę Psalmów*. Trzeba przyznać, że Teoktysta w swoim dążeniu do zjednoczenia z Bogiem, starannie dobierała odpowiednie środki, prowadzące do osiągnięcia wyznaczonego przez siebie celu. Jednym z nich było codzienne czytanie *Pisma Świętego*, na które znajdowała czas, mimo licznych obowiązków związanych z wychowaniem dzieci i prowadzeniem domu. Oddawała się temu zajęciu późnym wieczorem i wczesnym rankiem, wykonując jednocześnie ręczne prace, z obawy, by nie przynieść uszczerbku gospodarstwu przez swoją beczynność i nie być powodem strapienia dla męża. Od tej chwili, matka Teodora, nie tylko dniem, ale także i nocą rozważała natchnione przez Ducha Świętego *Psalmy* oraz inne teksty *Starego* i *Nowego Testamentu*, jak również literaturę ascetyczną. Przyczyniło się to do powstania w jej sercu tęsknoty za rzeczywistością niewidzialną, w której przebywa Bóg. Z dalszej relacji Teodora można też dostrzec, jak rozwijało się jej życie duchowe. Polegało ono na wyrzeczeniu się wielu przyjemności, jakie proponował otaczający ją świat. Nic więc dziwnego, że zaproszona na ucztę weselną, kierowała się powściągliwością w przyjmowaniu pokarmów, unikając potraw mięsnych. Bogaty zaś program rozrywkowy, przygotowany zwykle na tego rodzaju uroczystość, nie wzbudzał w niej żadnego zainteresowania. W czasie Wielkiego Postu nie spożywała dań zawierających mięso, ani jego przetworów, zaś w innych okresach roku liturgicznego, konsumowała je w małych ilościach. Do wyżej wymienionych ćwiczeń ascetycznych, należy zaliczyć odpowiedzialność za wypowiedane przez nią słowa. Warto odnotować fakt, że niemal pokutny sposób jej życia, zrobił tak duże wrażenie na znajdujących ją mieszkańcach Konstantynopola, że stała się dla nich wzorem do naśladowania. Postronny zaś obserwator, słysząc o tak heroicznej postawie, a nie znając jej osobiście, mógłby dojść do wniosku, że jest ona raczej wdową, niż kobietą mającą męża i dzieci. Teodor stwierdza, że do końca życia była wierna przysiędze, jaką złożyła Fotynowi podczas ceremonii ślubnej i posiadała tak czystą duszę, że nie dopuszczała do siebie nawet myśli naruszającej swoje zobowiązanie²⁰. Odznaczała się również cnotą wdzięczności wobec Boga i uważała, że każda pora dnia i nocy była stosowna, by składać dziękczynienie za Jego dary. Nie zaniedbywała przy tym obowiązków związanych z prowadzeniem domu, hojnie wspierając ubogich, a swoją postawą pełną energii i przedsiębiorczości, twórczo wpływała na dzieci, służące i męża. Usil-

²⁰ Por. *Laudatio funebris in matrem suam* 3, PG 99, 885BC.

nie troszczyła się o rozwój jego życia duchowego, przypominając mu o nadchodzącej i nieuniknionej śmierci. Zachęcała go do powstrzymania się od pożycia małżeńskiego i skutecznie przekonała do tego na okres pięciu lat, chociaż nadal dzielili wspólne łóżce, co w opinii Teodora było zjawiskiem rzadko spotykanym. W dalszej części tego opisu, Teodor wyraża się z podziwem o swoich rodzicach w następujących słowach: czyż nie jest to zdumiewający fakt, „gdy ogień nie może się zbliżyć do leżącej w pobliżu słomy?”²¹. Pragnie też podkreślić, że taki przypadek miał miejsce w zamierzchłej przeszłości i nawiązuje do analogicznego przykładu ze *Starego Testamentu*, przywołując postać Booza, który otrzymał pochwałę za jedną noc, podczas której pozostał beznamiętny w stosunku do Rut, śpiącej u jego nóg (por. Rt 3, 7-14). Teodor uważa, że za okresową wstrzemięźliwość Fotyna i Teoktysty, należy się im obojgu szacunek, gdyż zarówno on, jak i ona, mają w tej materii taką samą zasługę. Trzeba przyznać, że Teoktysta troszczyła się nie tylko o dobro duchowe Fotyna, lecz otaczała także macierzyńską miłością swoje dzieci. Jej aktywność na tym polu polegała głównie na wychowaniu córki i synów poprzez dawanie im uwag i przestróg oraz stosowanie metody rozsądnego karcenia, kierując się jedynie pragnieniem doprowadzenia ich do ewangelicznej doskonałości. Teodor zaznacza, że wśród wielu wspomnień wyniesionych z rodzinnego domu, z lat dzieciństwa i wczesnej młodości, ważne były zwłaszcza te, które przyczyniły się do religijnego rozwoju jego i rodzeństwa. Główną rolę w tym procesie odegrała Teoktysta, która wieczorem, przed nocnym spoczynkiem, czyniła nad każdym z nich znak krzyża, a po przebudzeniu przyzwyczajała do codziennej, wspólnej modlitwy porannej. Najwięcej czasu poświęcała córce, nie pozwalając jej patrzeć na mężczyzn, ani przyozdabiać się naszyjnikami i bransoletkami, czy też nosić purpurowych płaszczy. Stwarzała zaś odpowiednie warunki, sprzyjające rozwojowi jej pobożności, poprzez studium *Pisma Świętego* i literatury o tematyce religijnej. Aby czytane przez nią teksty nie rozpoczęły się i nie kończyły w sferze teoretycznych rozważań, uczyła ją przyjmować biednych i zmuszała, by własnymi rękoma oczyszczała rany chorych. Odwracała też jej myśli od spraw doczesnych i kierowała je ku nadprzyrodzonemu pięknu i w końcu poświęciła ją na wyłączną służbę Bogu²². Cechowało ją również wyjątkowo życzliwe podejście do sług i służących, których traktowała niemalże jak domowników, co wyróżniało ją w tej kwestii od innych zamożnych obywateli Konstantynopola. Osoby wykonujące służebne prace u bogatych mieszkańców

²¹ Tamże 4, PG 99, 888A.

²² Por. tamże 4, PG 99, 885D-888ABC.

tego miasta, otrzymywały zwykle proste pożywienie, składające się z chleba, wina i jarzyn. Teoktysta zaś dosyć często, a szczególnie w dni świąteczne, podawała im świeże mięso, ryby, ptactwo i smacznie przygotowane napoje, gdyż nie chciała spożywać tych potraw tylko w wąskim gronie rodzinnym²³. Trudno nie odnotować faktu, że nie mniej niż o zaspokojenie podstawowych potrzeb egzystencjonalnych, takich jak: pokarm czy odzież, troszczyła się o wyeliminowanie nadużyć związanych z naruszeniem szóstego i siódmego przykazania Bożego, u pracujących u niej dziewcząt oraz o nabycie potrzebnych dla nich cnót. Aby osiągnąć wysoki poziom moralny każdej z nich, stosowała różne formy nacisku, nie wyłączając gróźb, a nawet użycia siły fizycznej w postaci wymierzenia kary cielesnej. Przekonana zaś o słuszności wzniosłej misji powierzonej jej przez Boga wobec podopiecznych, nie zawsze stawała na wysokości zadania, gdyż będąc z natury porywczą, nie była w stanie opanować uczucia gniewu oraz okazywała się zbyt surowa, co nie ułatwiało życia zarówno jej, jak i Fotynowi. Teodor podejmując się próby oceny takiego postępowania swojej matki, najpierw gani ją za niewłaściwy dobór metod wychowawczych. Następnie stara się usprawiedliwić jej zachowanie, motywując je tym, że kierowała się przede wszystkim gorliwością o chwałę Bożą oraz nie mogła znieść łamania Dekalogu, przez co Bóg był obrażany. Z kolei chwali ją za to, że po sprawieniu przykrości i zadaniu bólu, zdobywała się na szczery żal i skruszona zapraszała do siebie osobę poszkodowaną, padała przed nią na kolana, prosząc o wybaczenie. W ten sposób zjednywała sobie nawet brutalnie potraktowane dziewczęta, które potrafiły docenić jej szlachetne intencje pełne bojaźni Bożej i troski o ich dobro, za co darzyły ją nieskrywaną miłością²⁴. Działalność Teoktysty nie ograniczała się tylko do zaspakajania duchowych i materialnych potrzeb osób znajdujących się w jej najbliższym otoczeniu. Posiadane przez nią środki umożliwiały jej podjęcie aktywności dobroczynnej również wśród przychodzących do niej po jałmużnę ubogich mieszkańców stolicy oraz przybyłych do niej z różnych powodów gości. Teodor opisując poświęcenie, z jakim Teoktysta była oddana dziełom miłosierdzia, wyznaje, że nie znał innej takiej kobiety, która by przewyższała ją w miłości do potrzebujących. Odznaczała się bowiem wobec nich wyjątkowym współczuciem, unikając przy tym rozgłosu, a dzięki cnocie pokory nie przywiązywała wagi zarówno do negatywnych opinii, jak i pochwał, wypowiedzianych pod jej adresem. Wśród wielu świadków potwierdzających taki stan rzeczy, można wymienić

²³ Por. tamże 5, PG 99, 888C.

²⁴ Por. tamże 5, PG 99, 888D-889A.

sieroty i wdowy z Konstantynopola i jego okolic, nie wyłączając z tego grona chorych oraz starców, osobiście przez nią pielęgnowanych. Czynnikiem decydującym o otwartości Teoktysty wobec ludzi szukających u niej wsparcia, była niewątpliwie jej nadprzyrodzona wiara. Była ona dla niej argumentem przynaglającym ją do przyjmowania ich do swojego domu, zwłaszcza w dni świąteczne. W ich zaś osobach gościła samego Chrystusa, który w ubogich zasiadał wraz z nią do stołu i był jej współbiednikiem²⁵. Ponadto jej dusza była przeniknięta na wskroś miłością do życia ascetycznego, i to do tego stopnia, że stała się jego propagatorką, przekonując do praktykowania go swojego męża. Podobny cel osiągnęła także w stosunku do swoich dzieci, które zdołała przychylnie usposobić do wszelkiego rodzaju wyrzeczeń, dzięki wygłaszanym naukom, zawierającym pouczenia i obietnice przyszłej szczęśliwości. Po pewnym czasie dołączyło do tego grona trzech braci Fotyna, do czego wydatnie przyczyniła się również Teoktysta²⁶.

Historia
Kościoła

Uczta pożegnalna i rozstanie z rodziną

W poprzednim rozdziale niniejszego artykułu, przedstawione zostało życie ascetyczne Teoktysty, które prowadziła w gronie rodzinnym, jako matka, żona i gospodyni domowa. Poniżej pragniemy ukazać skutki jej decyzji, polegające na opuszczeniu męża i dzieci i rozpoczęciu nowego etapu życia poświęconego na wyłączną służbę Bogu wraz z nieliczną grupą bliskich sobie i podobnie myślących kobiet. Wiadomość ta stała się wydarzeniem, które wprawiło w podziw mieszkańców stolicy. Zdumiało zwłaszcza jej krewne, zdziwiło znajomych i wprowadziło zamieszanie wśród świadków tak radykalnej decyzji, a także wywołało pewne poruszenie obywateli, znających tę sprawę tylko z przekazu ustnego. Jednakże taka reakcja wielu środowisk Konstantynopola miała swoje uzasadnienie, ponieważ „Teoktysta i Fotyn byli wówczas jeszcze w średnim wieku”²⁷ i żyli w dobrobycie. Ponadto rodzina ta cieszyła się powszechnym szacunkiem, gdyż Fotyn pełnił służbę na dworze cesarskim, piastując wysokie stanowisko w urzędzie podatkowym. Inną przyczyną budzącą pewien niepokój wśród obywateli stołeczne-go miasta był fakt, że małżonkowie ci, chociaż mieli trzech synów, nie powstrzymali się przed podjęciem trudnej decyzji i nie pozostawili potomka płci męskiej, kontynuującego przedłużenie istnienia ich rodu, albowiem wybrali oni wszyscy życie w celibacie. Wiele komentarzy

²⁵ Por. tamże 5, PG 99, 889AB.

²⁶ Por. tamże 6, PG 99, 889BC.

²⁷ Tamże 6, PG 99, 889C.

wywołała także ich rezygnacja ze światowych przyjemności. Nie bez echa pozostało zerwanie przez nich więzi rodzinnych, czy też oddanie domu na rzecz ubogich oraz obdarzenie wolnością służących; nie mówiąc już o wyrzeczeniu się cesarskich godności i porzuceniu prestiżowego zawodu, będącego w sferze marzeń wielu osób wywodzących się z zamożnych rodów. Teodor, jako uważny obserwator, znajdujący się w centrum tych wydarzeń, stwierdza, że pomysłodawcą i wykonawcą powyższych idei była Teoktysta. Chwali ją za męstwo i nieugiętość w doprowadzeniu do celu szlachetnych planów i porównuje do postaci, jaką odznaczał się Abraham (por. Rdz 22, 1-18). Zalicza ją także do grona kobiet razem z matką Machabeuszy (por. 2 Mch 7, 20), ponieważ złożyła swoje dzieci na ofiarę ascetycznych zmagają. Uważa, że zachowała się jak Anna, matka Samuela (por. 1 Sm 1, 21-28), gdyż poświęciła Bogu nie jeden, lecz każdy z czterech owoców swego łona²⁸.

Godna uwagi jest zwłaszcza relacja Teodora, odnosząca się do pożegnania spotkania Teoktysty z zaproszonymi przez nią krewnymi. Wśród osób przybyłych wówczas do jej domu, można było dostrzec, że byli pogrążeni w bólu i płakali. Warto podkreślić, że świadkowie tej uroczystości, patrząc na zdumiewający widok dobrowolnego oddalenia się Teoktysty od świata pełnego przepychu oraz poddając ocenie wielkość tego niezwykłego wydarzenia, byli pełni podziwu, nie szczędząc pochwał pod jej adresem²⁹. W tym historycznym momencie dla całej rodziny brał udział Teodor oraz Platon, jak również postronni mieszkańcy Konstantynopola, dla których było to zjawisko tak wyjątkowe, że przybyli na nie, chociaż nie byli zaproszeni³⁰. Bez wątplenia tego rodzaju uroczystości, dostarczają zwykle jego uczestnikom wielu niezapomnianych i wzruszających przeżyć, co miało miejsce i w tym przypadku. Spotkanie to przyniosło jednak jeszcze dodatkowo, niespodziewanie błogosławione owoce, w postaci powołania niektórych jego uczestników do życia poświęconego na wyłączną służbę Bogu. Byli to nieznani z imienia mężczyzna i kobieta. O niej wiemy tyle tylko, że nie od razu została ascetką, lecz po pewnym czasie, rozdając przedtem swój majątek potrzebującym.

Kontynuując swoje opowiadanie Teodor zaznacza, że z małżeńskiego etapu życia Teoktysty w Konstantynopolu, a zwłaszcza z pamiętnego dnia rozstania z rodziną, powinni odnieść duchowy pożytek nie tylko mnisi, ale również i ludzie świeccy³¹. Kładzie akcent szczególnie na

²⁸ Por. tamże 6, PG 99, 889CD.

²⁹ Por. tamże 6, PG 99, 889D-892A.

³⁰ Por. tamże 7, PG 99, 892B.

³¹ Por. tamże 6, PG 99, 892A.

podjęte przez nią wyrzeczenia, będące ozdobą jej duszy i prowadzące do wewnętrznej przemiany oraz anielskiego sposobu życia, czyli do życia monastycznego. Już na początku tej drogi pojawiły się trudności, spowodowane rozłąką z mężem i synami. Ich zapowiedź znajdujemy w wypowiedzi Teodora, piszącego pod wpływem decyzji matki o towarzyszących mu jednocześnie uczuciach radości i smutku. Wyznaje, iż nie potrafi wskazać, które z nich było w jego odczuciu dominujące³². Nawiązując do poprzedniego zdania, pragniemy odnieść się jeszcze do zawartych w nim dwóch słów, a zwłaszcza do pierwszego z nich, gdyż jego użycie w tak trudnej sytuacji rodzinnej, budzi uzasadnione wątpliwości. Najpierw skupimy się więc na nim, by ustalić, jaka była przyczyna umieszczenia go w tym kontekście. Teodor Studyta, ku naszemu zaskoczeniu, nie podaje na ten temat żadnej informacji. W takim stanie rzeczy, podjęliśmy próbę opracowania własnej hipotezy i doszliśmy do wniosku, że część odpowiedzi na to pytanie, znajduje się w przeprowadzonych wyżej rozważaniach. Otóż uważamy, że uczucie radości było przeżywane, a następnie przelane na papier przez Teodora, na podstawie posiadanej przez niego wiedzy, o wielkim pragnieniu jego matki, która będąc mężatką, prowadziła głębokie życie wewnętrzne i przez długie lata przebywania w tym stanie, nosiła się z zamiarem, by zostać mniszką. Wydaje się, że zaproponowany wyżej argument, byłby dla niego, jako syna, chociaż wtedy już pełnoletniego, trudny do zaakceptowania w obliczu rzeczywistości rozstania, gdyby on sam nie praktykował licznych umartwień i nie cenił tego sposobu życia oraz nie odnosił się do niego z podobnym pietyzmem, jaki żywiła i Teoktysta. Należy wspomnieć, iż obok radości, towarzyszył Teodorowi równocześnie i smutek, który przenikał także dwóch jego braci. Dlatego w ich imieniu i własnym, odniósł się do przeżywanego przez nich dramatu, polegającego na zbliżającym się, nieuchronnym i bezpowrotnym wyjeździe najbliższej dla nich osoby. Ogrom bólu obecny w ich sercach, ujął w następujących słowach: „utraciliśmy matkę i już nie mogliśmy z taką śmiałością, jak dawniej, gaworzyć z nią i przychodzić do niej”³³. Po opuszczeniu domu przez Teoktystę, Teodor, wraz z ojcem Fotynem, zamierzał uczynić to samo, co ona. Nie ukrywał, że nie mógł sobie poradzić z tak trudnym doświadczeniem, jakiego nie oszczędził mu los w tak młodym wieku. Wypada jeszcze zauważyć, iż Teodor przelał na papier również uwagi, dotyczące dosyć spektakularnego zachowania się swojego najmłodszego brata, Euty-miusza, który był w dniu rozstania z Teoktystą jeszcze młodzieńcem.

³² Por. tamże 7, PG 99, 892B.

³³ Tamże 7, PG 99, 892B.

Nie chciał pogodzić się z tak brzemiennym dla niego w skutkach faktem, dlatego zaczął przekonywać oraz usilnie prosił matkę o przesunięcie terminu wyjazdu. Gdy pierwsza próba zatrzymania jej nie powiodła się, wówczas zawodził, obejmował ją, przy czym biegał, rzucał się na szyję i nie odchodził od niej ani na krok. Zachowywał się jak młode ciele, obawiające się rozłąki oraz błagał, aby na krótki czas pozostawiono go u niej, a po zrealizowaniu tej prośby obiecał, że spełni jej wolę i powróci do rodzinnego domu. Wydawało się, że emocje wyrażone przez Eutymiusza, obudzą w jej sercu macierzyńskie uczucia i skłonią do pewnych ustępstw. Trzeba przyznać, że była to wyjątkowo dogodna chwila, która została wykorzystana przez niego, jako argument, mogący wpłynąć na zmianę jej decyzji. Istniała więc jeszcze nadzieja, że radykalny plan Teoktysty, mający swoje ascetyczne podłoże, będzie odroczone w czasie. Przemawiała za tym także opinia Fotyna, uważającego, że był on przeprowadzony za wcześnie, z powodu młodocianego wieku córki i dwóch synów, co łatwo można wykazać, chociażby na podstawie zachowania się Eutymiusza. Trudno jednak podejrzewać Teoktystę, jako kobietę odznaczającą się roztropnością, aby na długo przed podjęciem tak ważnej decyzji nie rozważyła tego zagadnienia i nie liczyła się z oczywistymi konsekwencjami wyboru nowej drogi życiowej, prowadzącej jeśli nie do zerwania, to na pewno do poważnego zakłócenia więzi rodzinnych. Świadczy o tym dialog, do jakiego doszło między nią a Eutymiuszem, w którym, jak zaznacza Teodor, nie zachwiało się jej niezłomne serce i nie skłoniło do zmiany zdania oraz nie ugięło się wobec błagalnych łez syna. Tłumiąc zaś wzruszenie powiedziała: „Jeśli ty, dziecko, nie pójdziesz dobrowolnie, to ja osobiście zaprowadzę cię do świątyni”³⁴. Słowa te okazały się na tyle skuteczne, iż Eutymiusz ustąpił w obecności rodziców oraz rodzeństwa. W przekonaniu Teodora, Teoktysta dzięki swojej heroicznej postawie, dokonała czegoś podobnego, co porównuje on z czynem świętej matki jednego z 40 męczenników z Sebasty, w Armenii, która swojego ledwie żyjącego syna, położyła przed oprawcami, by go stracono przez łamanie kości na kole³⁵.

Życie ascetyczne Teoktysty we wspólnocie mniszek i podczas prześladowań

Należy zaznaczyć, że po pokonaniu wielu trudności, otwierała się przed Teoktystą długo oczekiwana, nowa perspektywa, pozwalająca

³⁴ Tamże 7, PG 99, 892C.

³⁵ Por. tamże 7, PG 99, 892BCD.

realizować ideały ascetyczne. Aby wcielić je w życie, konieczne było do tego nie tylko umiłowanie życia zakonnego, lecz również odpowiednie miejsce w postaci klasztoru. Ten drugi postulat, tak istotny, był zagrożony niemalże od samego początku, z powodu prześladowań wyznawców świętych obrazów, do których zaliczała się Teoktysta. Była ona co prawda świadoma sytuacji politycznej, w jakiej żyła. Jednakże pomimo istniejących przeszkód, żywiła nadzieję, że zgromadzi wokół siebie wiele kobiet, pragnących tak jak ona, oddać się na wyłączną służbę Bogu. Rzeczywistość okazała się do tego stopnia złożona, że zmuszona była odłożyć swoje plany na czas bliżej nieokreślony, gdyż nawet po śmierci cesarza ikonoklasty, Leona IV Chazara, jego zwolennicy byli nadal na tyle silni i aktywni, że utrudniali skutecznie realizację ascetycznych ideałów³⁶. W tak trudnym momencie dla powstającej wspólnoty, skorzystała z rady swojego brata Platona. Zachęcał on ją do tego, by zamieszkała razem z krewną oraz swoją niepełnoletnią jeszcze córką, postrzyżoną już nieco wcześniej i wprowadzoną w życie ascetyczne, które rozpoczęła w domu rodzinnym pod bacznym okiem matki. W tym okresie Teoktysta boleśnie odczuwała nie tylko brak stałego kierownictwa duchowego, lecz doświadczyła wiele przykrości ze strony swoich przeciwników, którzy nie przebierając w środkach, zdołali usunąć ją z sanktuarium, gdzie oddawała się modlitwie³⁷.

Teodor wspomina także o kolejnym dotkliwym utrudnieniu, uniemożliwiającym prowadzenie życia zakonnego przez Teoktystę, które miało miejsce za panowania cesarza Konstantyna VI. Główną zaś przyczyną prześladowań, był jej sprzeciw wobec powtórnego i cudzołożnego związku tegoż władcy z jej krewną Teodotą (795 r.). Informuje nas o tym Teodor, ubolewając nad tym i wyznając ze wstydem, że do grona osób, które wystąpiły przeciwko Teoktyście, należeli nie tylko urzędnicy dworu cesarskiego, lecz również członkowie ich rodziny. Z tego powodu sytuacja trzyosobowej wspólnoty ascetek stała się dramatyczna, gdyż zostały pozbawione nie tylko dachu nad głową, lecz i pewności jutra. Godne odnotowania jest i to, że Teoktysta, znajdując się nawet w tak trudnym położeniu, cierpliwie znosiła liczne przeciwności, nie szcędząc zdrowia dla dobra słusznej sprawy, prowadząc jednocześnie głębokie życie wewnętrzne. Na podstawie badanej przez nas *Mowy pogrzebowej*, wydaje się, że intensywne dążenie do zjednoczenia z Bogiem, pozwoliło jej przetrwać mężnie kolejne doświadczenia. Jednym z nich, wymagającym szczególnej siły ducha, było wygnanie jej syna

³⁶ Por. G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, tłum. H. Evert-Kappesowa, Warszawa 2008, s. 196-201.

³⁷ Por. *Laudatio funebris in matrem suam* 8, PG 99, 892D-893A.

Teodora, wraz z mnichami (796 r.), z klasztoru Sakudion, w którym był przełożonym. Warto zauważyć, że po otrzymaniu tej wiadomości, przybyła niezwłocznie, jak to tylko było możliwe, na miejsce ich zesłania, manifestując w ten sposób swoją solidarność z nimi oraz organizując pomoc, która zaspokoili podstawowe potrzeby egzystencjalne internowanych cenobitów. Teodor, wyrażając się z uznaniem na temat heroicznej postawy Teoktysty, zaznacza, że ona wówczas, bardziej niż oni, należała do grona osób wymagających wsparcia i współczucia. Dodaje, że nawet w obliczu osobistego dramatu, zdołała zachować wewnętrzny pokój. W miejsce zaś wyrażen pełnych emocji, wypowiedzianych nierzadko w takich okolicznościach, nie wyartykułowała swego oburzenia, nie wybuchła płaczem, ani nie użyła gorzkich słów pod adresem prześladowców. Skupiła się przede wszystkim na zachęcaniu mnichów do mężnego znoszenia przeciwności, nie wyłączając męczeństwa oraz przestrzegając przed zdradą prawdy i opowiedzeniem się po stronie cudzołóżnego monarchy. Była też dla nich wzorem do naśladowania, gdyż w czasach niepokoju nie udała się w bezpieczne miejsce i nie ograniczyła się do pouczeń i mów, podnoszących słuchaczy na duchu. Postanowiła bowiem towarzyszyć zakonnikom w ich wędrówce na miejsce zesłania, co doprowadziło jej organizm do wyczerpania³⁸. Teodor opisuje jedno z takich spotkań, gdy niezauważona przez żołnierzy, przedostała się do obozu, w którym przebywali uwięzieni. Widząc rany na ciele św. Teodora, opatrzyła je oliwą, składając dziękczynienie Bogu za to, że jej najstarszy syn i duchowe dzieci, mnisi, zostali poddani takiej próbie, ceniąc bardziej Boże przykazania, niż przyjaźń z niegodziwym cesarzem. Następnie z modlitwą na ustach i ze łzami w oczach, a jednocześnie z radością, odprowadziła ich na drogę kolejnego etapu zmagania. Swoim zachowaniem wywołała zdumienie wśród pobożnych świadków tego zdarzenia, uważających ją za świętą i cieszącą się szczególnym błogosławieństwem Bożym. Wkrótce po rozstaniu się ze wspólnotą św. Teodora, przygotowywała nowy scenariusz, mający na celu doprowadzić do ich ponownego spotkania. Aby zrealizować tego rodzaju przedsięwzięcie, musiała mieć bez wątpienia zaufanych współpracowników. Zapewne dzięki nim, wiedziała o ich wyjściu z Kataru do Tesaloniki i znała trasę przemarszu oraz nazwy osad, wsi i miast, wyznaczonych na noclegi. Opierając się na danych swoich informatorów, pewnego razu, oczekiwała na przybyszów w niewielkiej wiosce, żyjąc w strachu przed internowaniem. Po pokonaniu wielu przeciwności, na rozmowie z mnichami spędziła prawie całą noc, całując ich umęczone ciała i przeczuwając czekające ich wkrótce

³⁸ Por. tamże 8, PG 99, 893ABC.

biczowanie. Na wieść o planowanym rozdzieleniu ich i wywiezieniu w różne miejsca odosobnienia, skierowała do nich następujące słowa: „Dzieci, wydaje mi się, że idziecie na śmierć”³⁹. Zdawała bowiem sobie sprawę z tego, jak mogą być tragiczne w skutkach działania, których pomysłodawcą był cesarz Konstantyn VI. Uważała, że brak wzajemnej więzi między nimi, niesie ze sobą wiele zagrożeń, nie wykluczając odstępstwa niektórych zakonników od wyznawanych dotąd zasad⁴⁰. Warto wspomnieć, że troszczyła się o nich zarówno w czasie przesładowań, jak i w latach pokoju, kiedy odwiedzała Sakudion, czy też gościła ich w swoim klasztorze. Poświęcała każdemu mnichowi wiele uwagi, podchodząc po macierzyńsku do jego osobistych problemów oraz prowadząc z nimi dialog, dzieląc się przy tym własnym doświadczeniem. Potrafiła także dostosować swoje rady do indywidualnych potrzeb duchowych synów Teodora, poprzez długie i częste rozmowy. Wywierała na nich zbawienny wpływ, gdyż nie tylko przekonywała, błagała, prosiła, lecz również leczyła rany serc, umacniała w dobrym i ratowała przed zgubnym pragnieniem powrotu do świata. Oprócz doradczyni w sprawach duchowych, pełniła też rolę kucharki, przygotowując posiłki wzmacniające ich ciała i w ten sposób była dla nich najlepszą opiekunką po Bogu. Należy dodać, że za rządów cesarza Konstantyna VI, zaspokajała również potrzeby egzystencjalne swojego brata, Platona, uwięzionego wówczas i poddawanego przesłuchaniom, groźbom i torturom. Internowanie nie ominęło także jej oraz czterech mniszek, prowadzących razem z nią życie ascetyczne. Teodor pisze, że pozbawiono je wolności na 30 dni, przy czym każda z nich została umieszczona w oddzielnym pomieszczeniu. Teoktysta zaś była tam do tego stopnia źle traktowana przez kobiecą służbę więzienną, że stosowane wobec niej metody zagrażały jej życiu⁴¹, co ujął on w następujących słowach: „żywiła się chlebem utrapienia i piła ten sam kielich goryczy”⁴². Trzeba podkreślić, że była dla swoich współsióstr przede wszystkim duchową matką, prowadzącą je do doskonałości ewangelicznej. Obok tego odznaczała się wrażliwością na ich potrzeby materialne. Szczególnie dało się to zauważyć w czasie przesładowań, gdy potrafiła bardziej niż one odczytać je i zaspokoić, chociaż nie mieszkała razem z nimi. Ponadto wylała wiele łez płynących z troski o dalsze losy męża oraz syna Eutymiusza, zbyt związanego z nią emocjonalnie i nie radzącego sobie z twardą rzeczywistością w Sakudion. Nie ukrywała

³⁹ Tamże 9, PG 99, 896A.

⁴⁰ Por. tamże 9, PG 99, 893D-896AB.

⁴¹ Por. tamże 10, PG 99, 896BCD-897A.

⁴² Tamże 10, PG 99, 897A.

też swego współczucia wobec osób, które z różnych powodów zeszyły z prawej drogi, nie wyłączając z tego grona urzędników cesarskich, opowiadających się po stronie Konstantyna VI, i niepokoiła się o ich przyszłość po przejściu władzy przez cesarzową Irenę (797- 802)⁴³.

Życie zakonne Teoktysty w czasie pokoju

Cesarzowa Irena była matką wspomnianego monarchy, która pozwoliła na powrót z wygnania wspólnotom zakonnym do ich macierzystych klasztorów⁴⁴. Nastąpiły więc lata pokoju, umożliwiające Teoktyście realizować bez przeszkód czynną miłość wobec najbardziej potrzebujących. Odznaczała się bowiem wyjątkowym współczuciem i była zawsze gotowa do dawania im jałmużny, posiadając serce wyniszczające się bez reszty w służbie ubogim. Wstawiała się też za proszących ją o wsparcie w różnych sprawach. Zdarzało się, że pożyczala im pieniądze, aby wybawić z kłopotu tych, którzy popadli w długi z powodu zaciągniętej pożyczki, czy znaleźli się w trudnym położeniu, jakiego nie oszczędził im los, i cieszyła się, że może udzielić im wsparcia. Często organizowała posiłki, na które zapraszała biednych i usługiwała im osobiście. W dalszej części *Mowy pogrzebowej*, Teodor wygłasza pochwałę jej ust, zajętych nieustannie czytaniem *Pisma Świętego* i trudniących się tą świętą czynnością aż do śmierci⁴⁵. W podobnym tonie wyraża się o jej postawie ciała, a zwłaszcza o obolałych nogach i podniesionych rękach, zarówno w dzień, wieczorem, jak i o północy oraz o całonocnych rozmowach na temat modlitwy i o jej darze przewidywania przyszłości. Teodor nie ukrywa, że podejmowane przez nią ćwiczenia ascetyczne, doprowadziły jej organizm do osłabienia. Oprócz gorliwego uczestnictwa w nabożeństwach liturgicznych, odznaczała się również licznymi umartwieniami, m.in. nosząc stare ubranie, które nie ogrzewało jej ciała w czasie chłodu. Postępowała w tym samym duchu i wtedy, gdy zadowalała się twardym, ciasnym i krótkim łóżkiem oraz niewygodnym do siedzenia krzesłem. Godny uwagi był natomiast jej stosunek do ludzi, których oceniała nie tylko na podstawie ich zewnętrznego wyglądu. W ten sposób dążyła do zjednoczenia z Bogiem, walcząc ze sobą, ponieważ nie mogła być obojętna na potrzeby ubogich i nie potrafiła unikać z nimi kontaktu, a jednocześnie nie chciała zbyt często widywać się z mnichami św. Teodora i innymi osobami, gdyż w jej przekonaniu był to istotny element duchowości monastycznej. Dlatego

⁴³ Por. tamże 11, PG 99, 897B.

⁴⁴ Por. tamże 10, PG 99, 897A.

⁴⁵ Por. tamże 11, PG 99, 897BC.

rzadko opuszczała swój klasztor, a jeśli udawała się w drogę, to przede wszystkim w celu załatwienia niezbędnych spraw, związanych ze sprawowanym przez nią urzędem, jako przełożonej, przy czym i wówczas starała się zawsze zachowywać regułę zakonną. Teoktysta wykonywała też prace fizyczne, których Teodor nie wylicza, co prawda, szczegółowo, ale stwierdza, że były one na tyle ciężkie, iż jej delikatne z natury palce, stały się z czasem twarde i zmieniły swój kolor skóry. Oddawała się tym zajęciom, pracując z poświęceniem nie tylko na swoje utrzymanie, lecz przygotowywała i zaopatrywała w odzież prawie wszystkich mnichów z klasztoru swojego syna Teodora⁴⁶. Uważa on, kontynuując swoje opowiadanie, że jego matka wyróżniała się wyjątkową pomysłowością i aktywnością spośród grona znanych mu kobiet. Mimo wielu zasług i cnót, jakimi się odznaczała, stawiano jej zarzut, polegający na tym, że była zbyt surowa wobec swoich współsióstr zakonnych, z czym Teodor nie do końca się nie zgadzał. W jego przekonaniu, postępowanie Teoktysty było podyktowane gorliwością o zachowanie Bożego piękna. Nie należy się więc dziwić, jego zdaniem, że jako przeorysza była wymagająca w stosunku do ascetek powierzonych jej opiece, a zwłaszcza w przypadku wypełniania ich obowiązków, i gniewała się na te, które niedbale wykonywały swoją pracę, czy też były rozproszone podczas wspólnych modlitw w chórze zakonnym. Zdarzało się niekiedy, że nie panowała nad swoimi emocjami i wówczas szturchała te, które się zdrzemnęły oraz uderzała nieposłuszne. Pomimo tak surowego traktowania, one kochały ją bardziej, niż ludzi ugrzecznionych, ponieważ w swoim postępowaniu kierowała się szlachetnym celem i była zawsze wymagająca oraz nawoływała do posłuszeństwa. Trzeba podkreślić, że po uwięzieniu Platona, dała przykład, jak należy się zachowywać, gdyż we wszystkim podporządkowywała się Teodorowi. Na znak uległości, obejmowała też jego nogi i wyznawała mu tajemnice swego serca, nie odstępując ani na krok od jego nakazów⁴⁷. Teodor wyznaje, że ogarniał go wstyd, ilekroć przypominał sobie chwile, gdy z szacunkiem nazywała go „panem i ojcem”, łącząc bojaźń z miłością oraz słuchała go „nie jak matka, lecz jak dziecko”⁴⁸. Oprócz tego przestrzegała zasady umiarkowania i nie jadła do przesyty. Z kolei posłuszeństwo nie pozwalało jej zmniejszać jakości przyjmowanych pokarmów, chociaż sprzeciwiała się temu bardzo i nie chciała nawet o tym słyszeć. Interesujące jest to, że spożywała posiłki samotnie, najczęściej przed zachodem słońca, przy czym były to potrawy proste i niewyszukane,

⁴⁶ Por. tamże 11, PG 99, 897CD-900A.

⁴⁷ Por. tamże 12, PG 99, 900AB.

⁴⁸ Tamże 12, PG 99, 900B.

do których nie dodawała oliwy, ani nie używała wina. W określone dni, zwłaszcza świąteczne, spożywała inne dania, zadowolając się małą ich ilością. Dowodem tego, że nie była chciwa i nic nie miała, są słowa: „ani służącej, ani złota, ani srebra oraz niczego z przedmiotów tego świata”⁴⁹, a tylko ubogą włosiennicę i dwa stare przykrycia. Trzeba podkreślić, że aż do samej śmierci unikała wszelkiego przepychu i przekazała Teodorowi oraz Platonowi jedynie to, co przygotowała na dzień swojego pogrzebu. W ten sposób pozbyła się wszystkiego, uwolniła się od rzeczy materialnych, a zwłaszcza przywiązania do świata i z radością z niego odeszła. Jednakże zanim to nastąpiło, wygłosiła do mnichów św. Teodora pełną życzliwości mowę, dając im zbawienne rady i błogosławieństwo dla każdego z nich, zebranych wokół niej po to, by być świadkiem jej zaślnięcia, czyli śmierci⁵⁰. Po jej zgonie Teodor nazywa ją „matką i jednocześnie córką”⁵¹. Zwraca się też do niej pośmiertnie, pytając m.in. o to, gdzie obecnie przebywa? Następnie udziela na nie odpowiedzi. Powołuje się przy tym na jej dobre czyny, wykonane za życia i na ich podstawie wyprowadza wniosek, że dzięki nim zwyciężyła władcę mroków i udała się tam, gdzie nie ma chorób, smutku i wzdychania. W jego przekonaniu, znajduje się ona w miejscu, gdzie są wszyscy święci oraz zmarli mnisi św. Teodora, których tak umiłowała podczas swojego ziemskiego życia. Błaga ją również o to, by nie zapomniała o pozostających w klasztorze cenobitach św. Teodora, będących jej duchowymi dziećmi, a także o małej wspólnotcie ascetek, których była przełożoną. Ponadto wierzy, że teraz będzie wstawiała się za nim jeszcze gorliwiej, kierując, utwierdzając w dobrym i ochraniając go swoją modlitwą przed popełnieniem grzechu, bezprawiem i wszelką inną napaścią ze strony złego ducha. Należy zauważyć, że Teodor jest świadomy swoich ograniczeń i słabości oraz wynikających z nich obaw o osobiste uświęcenie duszy i ciała. Nie dziwi więc fakt, że po raz kolejny zwraca się do Teoktysty, ufając, że dzięki łączącej ich duchowej więzi, otrzyma skuteczne wsparcie. Wyraża też głęboką nadzieję, że będzie mu towarzyszyła z nieba w osiągnięciu doskonałości i dzięki dobrym czynom wraz z nią i swoimi mnichami będzie przebywał po prawicy Chrystusa⁵².

⁴⁹ Tamże 13, PG 99, 900C.

⁵⁰ Por. tamże 13, PG 99, 900CD.

⁵¹ Tamże 14, PG 99, 901A.

⁵² Por. tamże 14, PG 99, 901AB.

* * *

Celem naszych rozważań było przedstawienie biografii Teoktysty w oparciu o utwór pochwalny, napisany ku jej czci z okazji jej pogrzebu, autorstwa św. Teodora Studyty (759-826). Na wstępie zaznaczyliśmy, że jest ona pierwszoplanową postacią, przy czym narrator dostarcza również informacji o sobie. Warto wspomnieć, że *Mowa pogrzebowa*, będąca głównym źródłem poznania Teoktysty, była skierowana przez Teodora do mnichów studyjskich w miejsce konferencji ascetycznej, jaką zwykle wygłaszał dla ich duchowego pożytku. Najpierw Archimandryta Studionu stwierdza, iż pominął prawie zupełnym milczeniem historię dzieciństwa i młodości Teoktysty, rozpoczynając swoją narrację od jej wyjścia za mąż i kontynuuje ją aż do momentu zgonu. Z kolei przyznaje, że lata poprzedzające jej zamążpójście nie były mu znane. Zapewnia jednak, iż będzie niekiedy do nich wracał, ponieważ przyczyni się to do jej lepszego poznania. Odnośnie tekstu zawartego w *Mowie pogrzebowej*, to można go podzielić na dwie zasadnicze części. Pierwsza z nich obejmuje czas, jaki Teoktysta spędzała w Konstantynopolu u boku swojego męża Fotyna, gdzie zajmowała się prowadzeniem domu i gospodarstwa oraz wychowaniem dzieci. Druga zaś część związana jest z brzemienią w skutki decyzją, jaką podjęła po około 23 latach trwania ich związku małżeńskiego, wypełnionej wewnętrzną walką. Jej efektem było opuszczenie męża (za jego zgodą) oraz niepełnoletnich jeszcze dwóch synów, a także Teodora (który ukończył 18 rok życia) i poświęceniem się wraz z córką na wyłączną służbę Bogu we wspólnocie ascetek. Miało to miejsce w roku 780 lub 781, wkrótce po śmierci cesarza ikonoklasty, Leona IV Chazara, będącego władcą w latach 775-780. Odnośnie wspomnianego wyżej zagadnienia życia ascetycznego Teoktysty, które prowadziła w stolicy Cesarstwa Wschodniego, należy dodać, że nie zaniedbywała przy tym swoich obowiązków, jako matka, żona i gospodyni domowa. Trzeba przyznać, że w swoim dążeniu do zjednoczenia z Bogiem, starannie dobierała odpowiednie środki, prowadzące do osiągnięcia wyznaczonego przez siebie celu. Jednym z nich było czytanie *Pisma Świętego* i literatury ascetycznej. Ponadto wyrzekała się wielu przyjemności, kierując się m.in. powściągliwością w przyjmowaniu pokarmów. Zachęcała też swojego męża do powstrzymania się od pożycia małżeńskiego i skutecznie przekonała do tego na okres pięciu lat. Troszczyła się nie tylko o dobro duchowe Fotyna, lecz także otaczała macierzyńską miłością swoje dzieci. Jej aktywność na tym polu polegała głównie na wychowaniu córki i synów poprzez dawanie im uwag i przestróg oraz stosowanie metody rozsądnego karcenia. Cechowało ją również wyjątkowo życzliwe podejście do sług

i służących, których traktowała jak domowników, co wyróżniało ją w tej kwestii od innych zamożnych obywateli Konstantynopola. Trudno nie odnotować faktu, że tak, jak zabiegała o zaspokojenie podstawowych potrzeb egzystencjalnych, tak też troszczyła się o wyeliminowanie nadużyć związanych z naruszeniem szóstego i siódmego przykazania Bożego, u pracujących u niej dziewcząt oraz o nabycie potrzebnych dla nich cnót. Działalność Teoktysty nie ograniczała się tylko do zaspokojenia duchowych i materialnych potrzeb osób, znajdujących się w jej najbliższym otoczeniu. Posiadane przez nią środki, umożliwiały podjęcie aktywności dobroczynnej również wśród przychodzących do niej po jałmużnę ubogich mieszkańców stolicy i odległych stron. W ich zaś osobach gościła samego Chrystusa, który w ubogich zasiadał razem z nią do stołu i był jej współbiednikiem. Ponadto jej dusza była przeniknięta miłością do życia ascetycznego, i to do tego stopnia, że stała się jego propagatorką, przekonując do tych praktyk swojego męża, dzieci oraz trzech braci Fotyna.

Nowy etap życia Teoktysty związany jest z decyzją, jaką podjęła po około 23 latach trwania ich związku małżeńskiego, wypełnionego wewnętrzną walką. Zakończyła się ona opuszczeniem męża oraz synów i poświęceniem się ascezie wraz z córką we wspólnocie bliskich sobie i podobnie myślących kobiet. Wiadomość ta stała się wydarzeniem, które wprowadziło w podziw mieszkańców stolicy. Zdumiało zwłaszcza jej krewne, zdziwiło znajomych i wprowadziło zamieszanie wśród świadków tak radykalnej decyzji. Wiele komentarzy wywołała także rezygnacja Fotyna i Teoktysty z światowych przyjemności. Nie bez echa pozostało zerwanie przez nich więzi rodzinnych, czy też wyrzeczenie się przez Fotyna prestiżowego zawodu. Godna uwagi jest zwłaszcza relacja Teodora, odnosząca się do pożegnalnego spotkania Teoktysty z zaproszonymi przez nią krewnymi. Warto podkreślić, że świadkowie tej uroczystości, patrząc na zdumiewający widok dobrowolnego oddalenia się Teoktysty od świata, byli pełni podziwu, nie szczędząc pochwał pod jej adresem. Jednakże już na początku tej drogi, pojawiły się trudności, spowodowane rozłąką z mężem i synami. Należy zaznaczyć, że po pokonaniu wielu przeszkód, otwierała się przed Teoktystą długo oczekiwana perspektywa, pozwalająca jej realizować ideały ascetyczne. Rzeczywistość okazała się do tego stopnia złożona, że zmuszona była odłożyć te plany z powodu osób zwalczających święte obrazy, którzy byli aktywni również po śmierci cesarza ikonoklasty, Leona IV Chazara. Teodor wspomina także o kolejnym dotkliwym utrudnieniu, uniemożliwiającym prowadzenie życia zakonnego przez Teoktystę. Miało ono miejsce za panowania cesarza Konstantyna VI

(780-797). Główną zaś przyczyną prześladowań był jej sprzeciw wobec powtórnego, cudzołóżnego związku tegoż władcy z jej krewną Teodotą (795 r.). Internowanie nie ominęło wówczas także Teoktysty oraz grupy nowicjuszek, prowadzących razem z nią życie ascetyczne. Teodor pisze, że pozbawiono je wolności na 30 dni. Teoktysta zaś była tam do tego stopnia źle traktowana przez kobiecą służbę więzienną, że stosowane wobec niej metody, zagrażały jej życiu. Zachęcała też cenobitów św. Teodora do mężnego znoszenia przeciwności, nie wyłączając męczeństwa oraz przestrzegając przed zdradą prawdy i opowiedzeniem się po stronie cudzołóżnego monarchy.

Prześladowania ustały dopiero wtedy, gdy władzę objęła cesarzowa Irena (797-802), matka Konstantyna VI, która pozwoliła na powrót z wygnania wspólnotom zakonnym do ich macierzystych klasztorów. Nastąpiły więc lata pokoju, umożliwiające Teoktyście realizować bez przeszkód pomoc wobec najbardziej potrzebujących. Jednocześnie nie chciała zbyt często widywać się z mnichami św. Teodora i innymi osobami, gdyż w jej przekonaniu pewna powściągliwość w tej materii, była istotnym elementem duchowości monastycznej. Dlatego rzadko opuszczała swój klasztor, a jeśli udawała się w podróż, to przede wszystkim w celu załatwienia niezbędnych spraw, związanych ze sprawowanym przez nią urzędem, jako przełożonej, przy czym i wówczas starała się zawsze zachowywać regułę zakonną.

Słowa kluczowe: bizantynologia, hagiografia, asceza, monastycyzm, cenobityzm.

Sprawozdanie z działalności Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w roku akademickim 2013/2014

1. Kadra

W Katedrze Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w minionym roku akademickim zatrudnionych było trzech pracowników. Dwóch na stanowisku adiunkta: ks. dr hab. Andrzej Proniewski (kierownik KTK), ks. dr Tadeusz Kasabuła oraz Anna Dzięgielewska, jako pracownik administracyjny w sekretariacie KTK. Z dniem 15 września 2014 roku na miejsce Anny Dzięgielewskiej zatrudniony został ks. mgr lic. Leszek Jakoniuk.

2. Działalność dydaktyczna

Katedra Teologii Katolickiej w roku akademickim 2013/2014 przeprowadziła dwa z trzech semestrów podyplomowych studiów Katechetyczno-Pedagogicznych dla 31 słuchaczy. Zatrudniona kadra wywodziła się z UwB oraz innych ośrodków akademickich z Polski.

W ramach działalności dydaktycznej pracownicy naukowcy KTK przeprowadzili następujące wykłady:

ks. dr hab. Andrzej Proniewski:

- „Tożsamość Europy międzykulturowej” (Wydział Biologiczno-Chemiczny UwB);
- „Tajemnice wszechświata. Dialog wiary z nauką” (Wydział Biologiczno-Chemiczny UwB);
- „Magisterium Kościoła i problematyka teologiczna w katechezie” (studia podyplomowe KTK);
- seminarium magisterskie (Wydział Pedagogiki i Psychologii UwB).

ks. dr Tadeusz Kasabuła:

- „Przedchrześcijańskie elementy w kulturze pogranicza polsko-litewsko-ruskiego w XVI-XVIII w.” (kierunek filologia polska i kulturoznawstwo);
- „Chrześcijańskie dziedzictwo Europy” (kierunek stosunki międzynarodowe);
- „Kultura życia codziennego w Polsce w okresie przedrozbiorowym” (kierunek filologia polska).

3. Konferencje naukowe

Katedra Teologii Katolickiej UwB w okresie sprawozdawczym była organizatorem 3 konferencji naukowych:

- „Arcybiskup Edward Kisiel pierwszy Metropolita Białostocki. W 20. rocznicę śmierci” (Białystok 28 IX 2013);
- „Jedyność Jezusa Chrystusa” (Białystok 11 I 2014);
- „In Eo qui confortat” (Białystok 10 V 2014)

oraz współorganizatorem 3 konferencji:

- Międzynarodowa konferencja naukowa: „Otoczmy troską życie. III Dni godności życia”, (Białystok 25-26 X 2013);
- „Wychowanie katolickie dzisiaj – zagrożenia współczesnego wychowania” (AWSB Białystok 18-19 II 2014 r.)
- „Człowiek – projekt czy przypadek?” (UM Białystok 6-8 III 2014)

4. Działalność naukowo-badawcza

W ramach działalności naukowo-badawczej pracowników KTK opublikowano:

ks. dr hab. Andrzej Proniewski:**Monografie i rozdziały w monografiach:**

- *Ermeneutica theologica di Joseph Ratzinger*, Lugano 2014.
- *Troska o rodzinę w nauczaniu Benedykta XVI*, [w:] J. Izdebska, A. Popławska (red.), *W trosce o współczesną rodzinę. Teoria, badania, wsparcie. Ujęcie interdyscyplinarne*, Białystok 2013, s. 41-60.
- *Order of Christian funerals in the Catholic Church*, [w:] E. Krajewska-Kułak, A. Guzowski, W. Kułak, E. Rozwadowska, C. Łukaszuk, J. Lewko (red.), *Death education – the importance of medical care*, Białystok 2013, s. 225-241;
- *Józefa Ratzingera recepcja Soboru Watykańskiego II*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, t. 12/1, Białystok 2013, s. 43-59;

- Recenzja: *Ateizm urojony. Chrześcijańska odpowiedź na negację Boga*, „Rocznik Teologii Katolickiej” t. 12/2, Białystok 2013, 265- 267;
- *Troska o drugiego człowieka*, „Otwórz się na wolontariat” 1 (2013), s. 2.

Redakcja:

- *Człowieczeństwo Boga*, Białystok 2013;
- *Otoczmy troską życie*, Białystok 2013;
- *Duch Kościoła – Kościół Ducha*, Białystok 2014;
- „Rocznik Teologii Katolickiej”, Białystok 2013, t. 12/1;
- „Rocznik Teologii Katolickiej”, Białystok 2013, t. 12/2.

ks. dr Tadeusz Kasabuła

Rozdziały w monografiach:

- *Od Kapituły Katedralnej Wileńskiej do Białostockiej Kapituły Metropolitalnej. Wybrane zagadnienia*, [w:] *Colloquia Collegii Suprasliensis*, W. F. Wilczewski (red.), t. 2, Supraśl 2013, s. 9-21;
- „Człowiek stary” w społeczeństwie Polski przedrozbiorowej. Jednego tematu odston kilka, [w:] *Starość. Doświadczenia egzystencjalne – temat literacki – metafora kultury*, seria I: *Rozpoznania*, A. Janicka, E. Wesołowska, G. Kowalski (red.), Białystok 2013, s. 55-67;
- *Ku Niepodległej wczoraj – dziś – jutro*, WKAB, 41 (2013), nr 4, s. 176-179;
- *Dziedzictwo do życia przywrócone. Podsumowanie konserwacji archiwaliów i muzealiów z XVI-XVIII w. ze zbiorów Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnego w Białymstoku – Wstęp*, Białystok 2013, s. 1;
- *Stolica Apostolska a Powstanie Listopadowe, czyli w dyskusji bez konsensusu głos jeszcze jeden*, [w:] *Piękno Juliusza Słowackiego*, t. 2., J. Ławski i in. (red.), Białystok 2013, s. 75-81;
- *Marcin Poczobut-Odlanicki (1728-1810) ze Słomianki na Grodzieńszczyźnie*, [w:] *Wielcy Polacy z Wileńszczyzny i Kresów północno-wschodnich*, J. Marciak-Kozłowska (red.), Białystok 2014, s. 145-149.
- Współred. *Schematyzm Archidiecezji Białostockiej 2014*, J. Jabłoński i in. (red.), Białystok 2014 (m.in. autorstwo zarysów dziejów parafii Archidiecezji Białostockiej);
- *Archidiecezja Białostocka*, [w:] *Schematyzm Archidiecezji Białostockiej*, J. Jabłoński i in. (red.), Białystok 2014.

Redakcja:

- *Diecezja Wileńska. Studia i szkice*, T. Kasabuła, A. Szot (red.), Białystok 2014;
- *Z życia i działalności naukowo-dydaktycznej Księdza Profesora Tadeusza Krahela*, [w:] *Diecezja Wileńska. Studia i szkice*, T. Kasabuła, A. Szot (red.), Białystok 2014, s. 15-17;

W druku:

- *Kościelna działalność Izabeli Branickiej w Białymstoku*, [w:] *Izabela Branicka i jej czasy*, I. Kulesza (red.), Białystok;
- *Wpływ Wschodu na kulturę życia codziennego szlachty polskiej w okresie przedrozbiorowym*, [w:] *Pogranicza, Kresy. Wschód a idee Europy*, J. Ławski i in. (red.);
- *Wartość źródłowa akt wizytacji diecezji wileńskiej z II połowy XVIII wieku*, [w:] *Księgi wizytacyjne w archiwalnych zasobach kościelnych. Dawniej i dziś*, W. Żurek i in. (red.);
- *Wileńska diecezja*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 2014;

Sprawozdania
i recenzje

Katedra Teologii Katolickiej UwB w roku sprawozdawczym podejmowała próby otrzymania dofinansowania dwóch projektów badawczych:

1. Hermeneutyka teologiczna, Sciex – NMS ch;
2. System wartości studentów z trzech głównych ośrodków akademickich miasta Białegostoku z perspektywy teologii kultury. OPUS 6 – Narodowe Centrum Nauki

W wyniku konkursu oba projekty nie zostały zakwalifikowane do sfinansowania.

5. Udział w konferencjach, zjazdach naukowych i wydarzeniach kulturalno-naukowych, referaty

W roku akademickim 2013/2014 pracownicy naukowcy oprócz uczestnictwa w wydarzeniach organizowanych lub współorganizowanych przez KTK wzięli udział w sympozjach i zjazdach:

ks. dr hab. Andrzej Proniewski:

- Panel dyskusyjny nt.: „Kultura w wierze zakorzeniona” (Białystok AWSD 16 X 2013);
- Sesja naukowa nt.: „Ekstremalne drogi wiary. Przedziwne formy ascezy mnichów wczesnochrześcijańskich” (Białystok AWSD 24 X 2013);
- Rada naukowa Konferencji Episkopatu Polski. Posiedzenie plenarne (Warszawa 25 X 2013);

- 50 Konferencja Rektorów Wyższych Seminariów Duchownych i Zakonnych nt.: „Rozeznawanie powołania i przyjmowanie kandydatów do seminarium duchownego” (Łomża 1-4 IX 2014);
- Międzynarodowa Konferencja naukowa Towarzystwa Teologów Dogmatyków nt.: „Człowiek istota (po)znana? Antropologia teologiczna wobec potrzeb i wyzwań współczesności” (Rzeszów 15-17 IX 2014).

Referaty:

- Sympozjum naukowe nt.: „Głoszenie kerygmatu w społeczeństwie informacyjnym” (WSD Ełk 28 I 2014). Referat: „Pierwotny kerygmat i jego aktualność w epoce postmodernizmu”;
- Międzynarodowa Konferencja Naukowa nt.: „Tożsamość i misja Kościoła według Konstytucji Dogmatycznej *Lumen Gentium*”. (Vilnius 22 III 2014). Referat nt.: „Dziewica Maryja Matka Boga w misterium Kościoła”.

ks. dr Tadeusz Kasabuła

- Ogólnopolska konferencja naukowa: „Katechizacja w PRL” (Białystok 30 X 2013);
- „Kontrowersyjni patroni”, (Białystok 20 XI 2013);
- Ogólnopolska sesja naukowa: „Dziedzictwo do życia przywrócone”, podsumowująca realizację projektu „Konserwacja archiwaliów i muzealiów z XVI-XVIII w. ze zbiorów Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnego w Białymstoku” (Białystok 5 XII 2013);
- Wystawa w Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnym: „Domowe pamiątki wiary” (Białystok 8 I 2014);
- Wystawa w Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnym: „Książd Stanisław Suchowolec 1958-1989” – współorganizacja, wernisaż (Białystok 29 I 2014);
- Wystawa: „Oblicza człowieka w sztuce” – organizacja, wernisaż (Białystok 19 III 2014,)
- XII Podlaski Festiwal Nauki i Sztuki: „Jedność w różnorodności” (Białystok 9-22 V 2014);
- „Noc Muzeów” w Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnym w Białymstoku – organizacja (Białystok 17-18 V 2014);
- Wystawa w AMAB: „Gdzie kobiety z tamtych lat...” – organizacja, wernisaż (Białystok 28 V 2014);
- Wystawa w Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnym: „Pułkownik Kukliński – polska samotna misja” – współorganizacja, wernisaż (Białystok 5 IX 2014).

6. Wydawnictwo

Nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu w Białymstoku w ramach działalności KTK ukazały się następujące pozycje:

- „Rocznik Teologii Katolickiej”, Białystok 2013, t. 12/1 (8 punktów);
- „Rocznik Teologii Katolickiej”, Białystok 2013, t. 12/2 (8 punktów);
- *Człowieczeństwo Boga*, Białystok 2013;
- *Duch Kościoła – Kościół Ducha*, Białystok 2014.

ks. Leszek Jakoniuk

Andrzej Proniewski,
Ermeneutica theologica di Joseph Ratzinger,
Eupress FTL, Lugano 2014, 306 s.

Jak można zauważyć, Benedykt XVI w dokumentach swojego pontyfikatu i we wszystkich pismach teologicznych poprzedzających ten okres, kładzie wyraźny nacisk na właściwą hermeneutykę teologiczną. Przyjmując słowo Boże zawarte w Objawieniu jako główne źródło wiedzy o Bogu i źródło naszej wiary, uważa on za konieczne w uprawianiu teologii stosowanie właściwej dla tej dyscypliny hermeneutyki dla rozumienia treści wiary. Dla tego procesu jest konieczne rozumienie treści prawd wiary wyznawanej w celu wprowadzenia jej zasad w nasze życie. Temu zagadnieniu poświęca swoje studium ks. Andrzej Proniewski: *Ermeneutica theologica di Joseph Ratzinger (Hermeneutyka teologiczna Józefa Ratzingera)*.

Mając na uwadze ten cel teologii, J. Ratzinger jasno stwierdza, że badania teologiczne muszą uwzględniać cel zbawczy i w tym kierunku prowadzone powinny opierać się na zjednoczonym fundamencie: *Pisma Świętego*, Tradycji, Magisterium Kościoła i obiektywnie przedstawianej prawdy wiary przy pomocy właściwej współpracy rozumu.

Kościół jako „znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”¹, ma obowiązek realizować zleczone mu przez swego Założyciela zadania w historycznych uwarunkowaniach czasu. Aby duszpasterska forma posługi Kościoła wspomaganego przez teologów mogła być skuteczna, konieczne jest z jednej strony uwzględnienie „znaków czasu” (por. Mt 16,3), a z drugiej strony stała troska o wierność celowi wskazanemu przez Chrystusa. Stąd też J. Ratzinger, w łączności z ostatnim Soborem, podkreśla konieczność dostosowania formy duszpasterskiego działania do wprowadzania w życie prawdy przekazanej przez Chrystusa. Zgodnie z nauczaniem Kościoła zwraca on niejednokrotnie uwagę na niezmienność depozytu wiary, przy potrzebie zmiany sposobu jego praktycznego przekazu, co

¹ LG 1

jest uzasadnione złożonością Kościoła z różnych ludów, narodów, cywilizacji, kultur, ras, języków. Benedykt XVI przyjmuje jako podstawową zasadę hermeneutyki teologicznej ścisły związek między Objawieniem, Tradycją, Magisterium Kościoła. Objawienie jest rzeczywistością złożoną, bo jednocześnie jest ukazaniem i przekazaniem się Boga. Jest więc rzeczywistością dynamiczną, realizującą Boży plan w historii Zbawienia i jednocześnie jest przesłaniem Boga, które jest przekazane w ludzkim języku Chrystusa i proroków, w celu określenia bardziej zrozumiałego dla człowieka sensu wydarzeń zbawczych.

Teologia w sensie ścisłym jest nauką o Bogu, ale poznawanym w świetle Objawienia i w stopniu, na ile to Objawienie może nas wprowadzić w poznanie Jego życia wewnętrznego. Stąd też u podstaw teologii znajduje się podwójny dar Boga: dar słowa Bożego i dar wiary koniecznej do przyjęcia tego słowa jako rzeczywistości pewnej. Wiara pobudza więc teologię na planie przyjęcia przedmiotu prawdy objawionej, jako prawdy wiary. Umysł ludzki nie może pozostać obojętny wobec pewnej niejasności prawdy objawionej, ponieważ chodzi o prawdę, która daje odpowiedź na podstawowe problemy naszego życia doczesnego i wiecznego. Przesłanie wiary pobudza umysł ludzki do wnikania w treść tej prawdy, która jawi się jako najwyższa wartość dla życia ludzkiego. Stąd też w teologii zachodzi nieodzowna konieczność ścisłej współpracy rozumu i wiary dla poznania treści prawdy objawionej. Skoro umysł ludzki pragnie poznać prawdę mającą regulować postępowanie człowieka, to przesłanie chrześcijańskiego Objawienia apeluje do otwartości umysłu ludzkiego, aby wspomógł on wejście tej prawdy do serca ludzkiego. Nie może więc istnieć przeciwstawność, ani rozdział między wiarą chrześcijańską i rozumem człowieka, ponieważ jedno i drugie, mimo różnicy między nimi, służą prawdzie i mają swoją źródłową podstawę w prawdzie. Po tej linii współpracy rozumu i wiary kształtowała się od początku chrześcijańska teologia, korzystając z pomocy filozofii, czego wspaniałym przykładem jest epoka wczesnochrześcijańskich Ojców i pisarzy Kościoła, oraz Soborów ekumenicznych korzystających ze współpracy teologii i filozofii. O tych podstawowych źródłach poznania teologicznego, stanowiących jednocześnie korzenie właściwej hermeneutyki teologicznej u J. Ratzingera, traktuje Autor monografii w pierwszym i drugim jej rozdziale. Rozdział trzeci i czwarty rozprawy ks. A. Proniewskiego są poświęcone omówieniu hermeneutyki Ratzingerowskiej w trzech traktatach teologicznych: chrystologia, eklezjologia z sakramentologią, antropologia.

Opierając się na ścisłej współpracy rozumu i wiary w przekazie teologicznym, J. Ratzinger przypomina, że w docieraniu do prawdy

objawionej o Bogu, człowiek nie dochodzi poprzez wiedzę, ale przez rozumienie sensu tej prawdy, którą przyjął za własną i na której pragnie oprzeć swoje życie. Dlatego człowiek operujący rozumem odkrywa w Bogu wcielonym w Jezusie Chrystusie prawdziwe oblicze Boga, który ukazał się w ten sposób jako Bóg miłujący, bo jest to Bóg, który jest Miłością (por. 1 J 4,16). We Wcieleniu Bóg zawarł ponowne przymierze z człowiekiem, wskazując mu jednocześnie model, wzór prawdziwie ludzkiego życia w Jezusie Chrystusie.

W ten sposób idea właściwych relacji osobowych człowieka z Bogiem powraca w temacie człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga². Podobnie jak człowiek poprzez słowo wyraża siebie samego i wchodzi w kontakt z drugim człowiekiem, tak Bóg w misterium Wcielenia dostosował się do formy ludzkiego kontaktu z drugą osobą. W słowach i gestach Jezusa Chrystusa Bóg spotyka się z człowiekiem na sposób całkowicie ludzki. Wcielenie Syna Bożego jest więc definitywnym wejściem Boga w nasze dzieje i podjęciem z nami dialogu na płaszczyźnie ludzkiej. We Wcieleniu Syna Bożego Bóg nawiązuje z nami kontakt na płaszczyźnie wspólnej natury, nie przestając być Bogiem. Boża miłość „wcielona” zostaje potwierdzona aktem odkupieńczym w śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa. Obydwa te wydarzenia stanowią zwartą jedność zbawczą, logicznie zakładającą fakt Wcielenia dla jego dopełnienia Zmartwychwstaniem Jezusa³.

Stosowana przez J. Ratzingera hermeneutyka otrzymuje wyjątkową jasność w prezentowanej przez niego eklezjologii. Kościół w ujęciu niemieckiego Teologa, a później Papieża, jawi się jako znak osobowego spotkania człowieka z Bogiem⁴. Spotkanie to dokonuje się we wspólnocie Kościoła poprzez głoszone słowo Boże i sprawowane sakramenty. Pośród określeń stosowanych przez J. Ratzingera na wyrażenie natury Kościoła w jego tekstach występują: *communio*, Lud Boży, Ciało mistyczne Jezusa Chrystusa. Określenia te koncentrują uwagę na „zespoleniu” członków w jednym podmiocie. Warto w tym momencie zwrócić uwagę na bardzo wyważony i ważny wkład teologiczny prof. J. Ratzingera podczas ostatniego Soboru. Gdy w czasie soborowych dyskusji nad naturą Kościoła ścierały się między teologami dwie opcje⁵, z których jedna starała się uprzywilejować kategorię „Ludu Bożego”,

² Por. A. Proniewski, *Ermeneutica teologica* di Joseph Ratzinger, Lugano 2014, s. 132-142.

³ Por. tamże, s. 139-151.

⁴ Por. tamże, s. 151.

⁵ Por. U. Betti, *Cronistoria della Costituzione*, [w:] G. Baraúna (red.), *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, s.131-154.

a inna „Ciała mistycznego Jezusa Chrystusa”, to m.in. J. Ratzinger zdecydowanie optował za wyrażeniem organicznej syntezy mającej uzasadnienie w wierze i logice rozumu, a w konsekwencji prowadzącej do spokojnego spotkania zwolenników obu tendencji. Proponował więc określenia Kościoła jako „Lud Boży” w oparciu o „Ciało mistyczne Jezusa Chrystusa”, pisząc: „Między tym, co stanowi istotę słowa w definicji «Lud Boży» i tym, co stanowi istotę słowa w określeniu «Ciało mistyczne Chrystusa» zachodzi tożsamość”⁶. Również ten wątek teologicznego wyrażenia prawdy o naturze Kościoła wskazuje na obiektywną wartość stosowanej przez niego hermeneutyki⁷.

W czwartym rozdziale monografii został podjęty temat antropologii teologicznej jako problem hermeneutyczny. Problematyka ta została przedstawiona w szerokim kontekście społeczno-kulturowym współczesnej epoki. Jedną z istotnych uwag tu wyrażonych podkreśla, że człowiek żyje w określonym kontekście społeczno-kulturowym wywierającym na niego wpływ, ale jest on także źródłem tej rzeczywistości, w jakiej żyje⁸. Stąd też wypływa jego współodpowiedzialność za tę sytuację i wyzwanie do wysiłku nad kształtowaniem warunków wspomagających prawdziwą humanizację osoby ludzkiej. I w tej sytuacji J. Ratzinger, kreśląc szeroki kontekst chrystianizacyjny Europy, wskazuje na konieczny powrót do tych wartości, które kształtowały osobę ludzką, kulturę, politykę, życie społeczne, itd.⁹

Ostatnia część monografii stawia pytanie o klucz hermeneutyczny teologii J. Ratzingera. Stosując metodę porównawczą opracowania piątego rozdziału rozprawy: *Le chiavi ermeneutiche del pensiero ratzingeriano*, z treścią soborowej dyskusji znajdującej finał w Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* i Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, oraz ze strukturą rozdziału III i IV monografii – poświęconych hermeneutyce stosowanej w chrystologii, eklezjologii i antropologii - odczytuję jeden zasadniczy klucz hermeneutyki Ratzingerowskiej na wszystkich trzech poziomach. Analizując treść przesłania soborowego z nauczaniem J. Ratzingera, profesora, a potem Papieża, odnajduję ten klucz w stosowanej na wspomnianych płaszczyznach triadzie: Chrystus – Kościół – Świat. Zarówno chrystologia w aspekcie „Wcielenia Syna Bożego” i Jego Zmartwychwstania mają za jedyny cel zbawienie

⁶ J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1972, s. 107: “Tra quello che è contenuto nella parola, nella definizione popolo di Dio, e quello che è contenuto nella parola, nella definizione Corpo mistico di Cristo c’è identità”.

⁷ Por. A. Proniewski, *Ermeneutica...*, dz. cyt., s. 169-170; 263-264

⁸ Tamże, s. 199.

⁹ Tamże, s. 221-243.

człowieka. Z kolei, Kościół założony przez Chrystusa współdzieli to samo zadanie jako „znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”. W ten sposób obydwie wydarzenia zaistniałe w historii: Chrystus i Kościół, są zorientowane całkowicie na człowieka, na jego zbawienie. W tym samym kierunku jest zorientowane zadanie teologii, która z natury swej ma obowiązek poznawania i zgłębiania prawdy objawionej i jej racjonalnego wyjaśniania w celu przyjęcia tej prawdy i jej wprowadzania w codzienne życie, jako środka zbawczego.

Monografia ks. Andrzeja Proniewskiego stanowi ważny przyczynek dla głębszego poznania dynamiki teologii Benedykta XVI w jej aspekcie hermeneutycznym. Ta problematyka metodologiczna stosunkowo mało zajmuje uwagę teologów, będąc skoncentrowana raczej na przekazie treściowym. Ważny jest też fakt opracowania tej publikacji w języku obcym i poza Polską. W ten sposób również zainteresowany czytelnik spoza Polski ma okazję dostrzec wysiłek polskich teologów na wydawniczym rynku europejskim. A to ma sens także w aspekcie jednoczącej się Europy.

Sprawozdania
i recenzje

ks. Czesław Rychlicki

Janusz Bujak,
„Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”.
Współczesny feminizm w poszukiwaniu
tożsamości kobiety,
Szczecin 2014, 194 s.

W ostatnich latach ideologia *gender* i feminizm zdominowały medialne debaty, a także na dobre weszły do akademickich i szkolnych programów edukacyjnych. Natłok informacji na ten temat powoduje swoisty chaos intelektualny wołający o usystematyzowanie i obnażenie całej prawdy o tej jakże zgubnej dla człowieka ideologii. W usystematyzowaniu tym, z racji na coraz to większą niewiarę współczesnego człowieka, nie tyle chodzi o ukazanie sprzeczności *gender* z zamysłem stwórczym Boga, ile raczej o sięgnięcie do przesłanek rozumu i prawa naturalnego.

Ważnym wydaje się także odwołanie się do początków czy źródeł w znaczeniu chronologicznym feminizmu i ideologii *gender*, a także zdemaskowanie fałszywych oskarżeń kierowanych pod adresem chrześcijaństwa, szczególnie Kościoła katolickiego, który miałby „odczłowieczać” kobietę i czynić z niej jedynie przedmiot we władaniu mężczyzny, służący celom prokreacyjnym.

Wydaje się, że taki zamiar przyświecał pracy badawczej ks. prof. Janusza Bujaka, który został ukoronowany pozycją naukową pt. *„Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”? Współczesny feminizm w poszukiwaniu tożsamości kobiety.*

Praca ks. Bujaka ma podwójny walor: przedstawia zagadnienie w świetle jego historii, a także jest jego dogłębną analizą teologiczno-filozoficzną. Autor więc w swoim opracowaniu całościowo ujął zagadnienie feminizmu, ze szczególnym zaakcentowaniem *genderyzmu*. Publikację można określić jako kompendium wiedzy na wskazane tematy.

W swoim studium Autor wychodzi od próby określenia miejsca i roli kobiety w starożytności greckiej, rzymskiej i żydowskiej, aby na jej tle ukazać przełomowe, wręcz rewolucyjne jej rozumienie w życiu

i nauczaniu Jezusa Chrystusa. Ukazuje kobiety towarzyszące Jezusowi i obecne w pierwotnym Kościele, podejmuje temat małżeństwa, dzieciobójstwa, rozwodów, zamażpójścia i dzietności, a także zagadnienie prostytucji.

Ksiądz Bujak, idąc tropem nauczania Jezusa i życia pierwotnego Kościoła ukazuje zagadnienia te w świetle personalizmu, oczywistego napiętnowania zła, ale także szacunku do każdej osoby ludzkiej, bez względu na płeć czy sposób życia.

Tak zarysowany „chrześcijański feminizm” stanowi preludeum do ukazania pierwszej fali „wywrotowego feminizmu”, który był odpowiedzią na kalwińskie rozumienie miejsca i roli kobiety w społeczeństwie, jakie mieściło się w powiedzeniu „jestem tylko gospodynią domową”. Stąd, konkluduje Autor, zrozumiałym staje się protest przeciwko takiej sytuacji.

Systematyzując dzieje feminizmu ks. Bujak wskazuje na drugi jego okres, którego początkiem stała się inspirowana ideologią marksistowską rewolucja studentów roku 1968. Uderzyła ona w ówczesne autorytety, a w rezultacie przerzedziła także szeregi kościelne. Autor podejmuje próbę zbilansowania tego okresu, dostrzegając jego plusy i minusy. Do pierwszych zalicza większą możliwość dialogu w ramach rozmaitych instytucji, do drugich zaś zjawisko kontrkultury, antyhumanizmu i pogardy dla wartości chrześcijańskich oraz dążenie do „przyjemności bez reguł”, co pociągnęło za sobą rewolucję seksualną.

Ksiądz Profesor diagnozuje ostateczną przyczynę takiego stanu rzeczy. Jest nią bez wątpienia marksizm, który ukształtował świadomość ówczesnych feministek. To właśnie wówczas podjęto walkę z małżeństwem, macierzyństwem, rodziną, a zaczęto promować homoseksualizm, seksualne wyzwolenie dzieci aż do legalizacji związków kazirodycznych i molestowania. W tym też okresie tworzą się *women's studies* i studia nad problematyką własnej płci. Zdaniem Autora, dały one impuls „trzeciej fali feminizmu” – feminizmowi *gender*. W trzecim rozdziale książki ks. Bujak stawia sobie za cel prezentację tej ideologii, szeroko ją omawia i komentuje, co bez wątpienia świadczy o jego wielkiej erudycji, znajomości tematu w spojrzeniu znacznie szerszym niż tylko antropologii teologicznej, bo sięgającym także do antropologii filozoficznej i etyki. Należy nadmienić, że narrator swobodnie porusza się w na płaszczyźnie tych nauk. Ten rozdział pracy pokazuje ogromne przywiązywanie wagi przez niego do kwestii terminologicznych. Sięga on do etymologii i dokładnie omawia różnice pomiędzy płcią a *gender*, naturą i kulturą. Cytuje przy tym wypowiedzi wielu ekspertów z dziedziny, zarówno zwolenników ideologii, jak i jej przeciwników. W ramy

interesującego tematu Autor wprowadza i poddaje głębokiej analizie pojęcie *queer*, rozumiane w kontekście interseksualności człowieka.

Praca ks. Bujaka demaskuje także międzynarodowe organizacje wspierające *gender*. Należą do nich Organizacja Narodów Zjednoczonych, Komisja Europejska i Parlament w Strasburgu, które według niego, w wielu dokumentach i inicjatywach, z pominięciem prawdy, usiłują zalegalizować postawy sprzeciwiające się ustanowionemu porządkowi natury.

W czwartym rozdziale opracowania ks. Bujak sięga do istoty swoich naukowych zainteresowań i prezentuje feministyczną teologię i etykę. W ten sposób wprowadza do polskiej teologii myślicieli tematu nurtu radykalnego i reformistycznego zakreślając ramy teologii genetywnych, teologii wyzwolenia kobiet spod dominacji mężczyzn poprzez poszukiwanie modeli wyzwolenia w *Piśmie Świętym* i Tradycji Kościoła. W kwestiach teologicznych Autor akcentuje dwa zagadnienia widziane przez pryzmat feminizmu: płci Jezusa Chrystusa i Maryi w kontekście jej kobiecości. W ich przedstawieniu odnosi się do refleksji teolożek zachodnich, a także rodzimych, akcentując Elżbietę Adamiak.

W nurcie zagadnień teologii feministycznej Autor podejmuje polemikę ze zwolennikami święceń kapłańskich kobiet. Reprezentując w tym względzie nurt tradycyjno-konserwatywny przywołuje rozmaite stanowiska uzasadniające praktykę Kościoła katolickiego i prawosławnego, choć nietrudno wywnioskować jego szczególne zamiłowanie do teologii chrześcijańskiego Wschodu i wypracowanego przez nią pojęcia ikoniczności.

W opracowaniu ks. Bujaka doniosłą rolę odgrywa także zagadnienie etyki feministycznej widzianej przez pryzmat prawa naturalnego. To ostatnie jest marginalizowane, bądź pomijane, czy też negowane przez współczesne, liberalne prądy filozoficzne, stąd zwrócenie na to zagadnienie uwagi wydaje się być w tym opracowaniu szczególnie cenne. Autor uzupełnia je nauczaniem Magisterium Kościoła, przede wszystkim papieża Benedykta XVI.

Opracowane przez ks. Bujaka zagadnienia są głęboko osadzone w źródłach, przede wszystkim obcojęzycznych, co z polskiego punktu widzenia daje możliwość szerszego spojrzenia na zagadnienie z jednoczesnym sięgnięciem do jego korzeni. Są to źródła odnoszące się bezpośrednio do zagadnienia, np. pisma twórców ideologii, jak i głosy ją obalające, także z nurtu nauczania Kościoła i chrześcijańskiej antropologii, czerpiącej ze Wschodu i Zachodu. Za dobrym wykorzystaniem źródeł przemawia także struktura pracy ułożona klasycznie, w logiczną całość.

Autor posługuje się metodą nietypową dla tego rodzaju opracowań – bezpośredniego odnoszenia się do źródeł, bez szczegółowego ich cytowania, umieszczając je jedynie w spisie bibliograficznym. Z jednej strony przemawia to za doskonałą znajomością tematu, a z drugiej może być pewnym utrudnieniem dla pragnących głębiej sięgnąć do źródeł wykorzystanych w opracowaniu. Należy też podkreślić wykorzystanie przez Autora metody syntetycznej, która pozwoliła ująć zagadnienie w sposób niezwykle aktualny i domagający się szczegółowego zgłębienia nie tylko przez teologów i filozofów, ale także przez wszystkich, dla których ważną jest prawda o człowieku jako spotkaniu dwóch komplementarnych bytów: mężczyzny i kobiety. W tym też dostrzegam istotny wymiar pracy.

ks. Radosław Kimsza

Gabriele Amorth,
Odejdź ode mnie, szatanie!,
Częstochowa 2013, 96 s.

Istnienie i działanie człowieka w świecie od zarania dziejów cechuje swoista dwubiegunowość. Człowiek w życiu podejmuje decyzje, które realizuje konsekwentnie w czynach, określanych w skutkach jako dobre lub złe. Co więcej ulega wpływom pozytywnym lub negatywnym, które odsyłają do uwzględnienia źródeł takiego postępowania człowieka. Stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 27) powołany został do udziału w Najwyższym Dobru, jakim jest sam Trójjedyny Bóg, ale postawiony w wolności w relacji do Boga z innymi stworzeniami uległ perswazji złego ducha i wszedł w relacje z nim, partycypując w istocie zła: „Oto człowiek stał się taki jak My: zna dobro i zło...” (Rdz 3, 22). Powoduje to nie tylko ciągłą konieczność wyboru i związany z tym często zamęt w ludzkim sercu, ale też znacząco wpływa na dzieje jednostek ludzkich, co za tym zaś idzie na dzieje świata. Z punktu widzenia chrześcijańskiej teologii kwestia powyższa złączona jest z istnieniem szatana – sprawcy zła.

Począwszy od starożytności teolodzy i filozofowie łamali sobie głowy nad poruszonym problemem, próbując rozwikłać tajemnicę zła i opracowywać strategię konieczną do wygrania owej mistycznej walki rozgrywającej się w teatrze codzienności. Owocem tych poszukiwań jest szereg pism i uczonych traktatów, rozmaitej wielkości, cieszących się różną powagą, zawsze jednak w jakiejś mierze wspierających w zrozumieniu istoty i sensu zmagania ze złem i jego sprawcą, szatanem. W zbiór tych edycji wpisuje się kolejne dzieło Gabriela Amortha, włoskiego egzorcysty, duszpasterza i praktyka posługującego przez długie lata w diecezji rzymskiej, który – pytając: czy szatan naprawdę ma moc oraz kim jest szatan oraz demony – nie tylko udziela w swojej książce odpowiedzi, ale też zapoznaje czytelnika z metodami działania złych duchów oraz przybliża wypracowane przez Kościół sposoby obrony przed nim. Czyni to poprzez opisanie praktyki egzorcystycznej w historii Kościoła, a także poprzez charakterystykę tożsamości egzorcysty,

stosującego odpowiednie metody skutecznej obrony przed wpływem złego ducha na człowieka.

Książkę otwiera rozdział poświęcony istnieniu i istocie szatana i złych duchów. Docenić tu należy spójną i syntetyczną informację na temat szatana, jego działań aż po czasy współczesne i tożsamości innych złych duchów: demonów. Autorowi udało się ująć dość rozległy problem w formie niezwykle skondensowanej, dzięki czemu czytelnik ma możliwość wydobycia tego, co najbardziej istotne i konieczne dla poznania poruszanego zagadnienia. Cecha ta dominuje w całej publikacji.

Maleficje jako metody działania szatana to temat drugiego rozdziału, także solidnie opartego na przekazie *Pisma Świętego*. Jest to rozdział odnoszący się do życia człowieka albowiem wskazuje ataki złego ducha, opisuje ich przyczyny oraz objaśnia ich oznaki w życiu codziennym ludzi. Takie ujęcie kwestii czyni pozycję aktualną i atrakcyjną nie tylko dla odbiorcy zajmującego się na co dzień teologią, ale też dla czytelnika niekoniecznie obeznanego z filozofią czy doktryną wiary, jednak dotkniętemu problemem wpływu złego ducha na jego indywidualne istnienie.

Podobny rys charakteryzuje trzeci i ostatni rozdział książki, gdzie zapoznać się możemy z metodami walki z szatanem wypracowanymi przez wieki praktyki Kościoła z uwzględnieniem specjalnych modlitw wspierających ich skuteczność. Czytelnik może zapoznać się z charakterystyką relacji złego i człowieka, który robi wszystko, aby odwrócić człowieka od słuchania Boga i pójścia drogą Jego przykazań. Wykorzystuje do tego swoją inteligencję, ponieważ jako anioł, chociaż zbuntowany po stworzeniu, pozostał istnieniem wyżej postawionym nad człowiekiem i ma możliwości wpływu na jego wyobraźnię, nakłaniając do grzechu i do życia w odrzuceniu Boga i Jego przykazań. Czytelnik ma okazję uświadomić sobie, że tylko osobowa relacja z Chrystusem, który przewyciężył diabła i śmierć jako skutek grzechu pierwotnego jest szansą na wyzwolenie się spod jego wpływów. Może także zapoznać się z historią praktyk egzorcystycznych w Kościele, a także ze strategią egzorcysty oraz formami proponowanych przez niego chrześcijaninowi skutecznych metod wobec złych duchów, w końcu także ze świetlanym przykładem życia świętych, którzy skutecznie mocą modlitwy i siłą wiary odnosili zwycięstwo nad złym duchem.

W kontekście istniejących publikacji i wielkich traktatów demonologicznych prezentowane opracowanie jawi się jako przystępne i ciekawe. Wyróżnia się na tle wielu pism i periodyków, zarówno popularnych jak i popularnonaukowych.

Autora należy pochwalić za odwagę podjęcia tematu, dziś traktowanego często z przymrużeniem oka. Otrzymujemy bowiem odpowiedzi na postawione na wstępie pytania, powodujące niekiedy dreszcz emocji i uświadamiające, iż szatan i demony to nie dział w muzeum ludzkich idei, ale cały czas aktualny i palący problem.

Pozwala to żywić nadzieję, że jeśli książka ta trafi do rąk czytelnika zainteresowanego problemem demonologii, pozwoli mu na sprawniejsze oddzielenie demonologii od mitologii, która znajduje miejsce w obszarze zagospodarowanym przez rozumną wiarę. Jeśli zaś trafi na biurko czytelnika bardziej wykształconego, a niekoniecznie głęboko wierzącego, przyczyni się do zrozumienia tego, co Kościół odczuwał i przeżywał od samego początku swojego istnienia.

Pozostaje wyrazić radość, że Autor podnosi problem w sposób niezwykle sprawny i przystępny, kompetentny oraz błyskotliwy, przez co daje wyraz krytycznym argumentom uzasadniającym zrozumienie misteryjnego funkcjonowania zła w świecie. Niniejsza książka z pewnością wzbogaci katalog pozycji dotyczących demonologii. Służyć może pomocą egzorcystom, ale też może stanowić ciekawą lekturę dla każdego wierzącego, który szuka mądrego i konkretnego wyjaśnienia tych trudnych kwestii.

ks. Andrzej Proniewski

s. Anna Mroczek CSA,
Dobrego dnia z Aniołem Stróżem,
Myśli na każdy dzień roku,
Częstochowa 2013, 154 s.

Wiedza współczesnego człowieka, podobnie jak w przeszłości, inspirowuje go do usprawniania rzeczywistości materialnej. Doświadczenie codzienne i możliwość weryfikacji dzięki niemu osiągnięć, utwierdza w przekonaniu o niepodważalnej wartości materialnego wymiaru świata i życia. Ostatnie lata pokazują, że w człowieku wieku XXI odrodziło się zainteresowanie także wymiarem duchowym. Najbardziej widać to po fascynacji światem aniołów. Człowiek żyjący we współczesnym świecie, zajmujący się różnymi profesjami interesuje się istotami duchowymi zarówno tymi dobrymi jak i złymi. Ów trend sprawia, że pojawia się coraz więcej literatury na ich temat. W poezji mamy różne motywy do nich nawiązujące. W sztukach teatralnych czy w filmach ich obecność jest coraz częstsza aż po świat przemysłowy i marketingowy, albowiem coraz więcej produkuje się figur ich przedstawiających.

Angeologiczna literatura cieszy się zainteresowaniem, a treści w niej zawarte są pomocą do pogłębienia wiedzy na ten temat. Aniołowie to istoty duchowe, o ich istnieniu informuje *Biblia*, pełnią one funkcje w relacji do Boga poprzez adorację i uwielbienie Go, natomiast w stosunku do człowieka, będąc posłańcami Boga, przekazującymi Jego Objawienie. Aniołowie zatem są pośrednikami ujawniającymi Bożą Opatrzność. Oprócz *Biblii Starego i Nowego Testamentu* źródłem nauki o aniołach i ich roli w historii Zbawienia są refleksje poświęcone angeleologii przez Ojców Kościoła jak też mistyków i teologów, czy wypowiedzi doktrynalne wyrażone przez Kościół mocą jego Urzędu Nauczycielskiego.

Książka s. Anny Mroczek *Dobrego dnia z Aniołem Stróżem* jest cenną pomocą w literaturze angeologicznej, gdyż wpisuje się w nurt zainteresowań współczesnego człowieka światem duchowym i jednocześnie umożliwia mu przeżywanie koegzystencji z Aniołem Stróżem poprzez

refleksję sięgającą nauki Ojców Kościoła i współczesnych teologów przyczynia się do włączenia w codzienność Anioła Stróża i staje się ogromną pomocą w pogłębianiu życia duchowego pokazując na jego czynny udział w egzystencjalnym trudzie człowieka, uczynności, dobroci i duchowych zmaganiach, które kreślą rytm życia. Myśli o Aniele Stróżu, zebrane przez s. Mroczek i przyporządkowane poszczególnym dniom w roku prowadzą cierpliwie czytelnika do odkrywania fascynującej postaci Anioła Stróża, jak też przyczyniają się do ożywienia indywidualnej relacji osoby z Aniołem Stróżem. Czytelnik może napotkać na takie myśli, które przyjmie z prostotą serca, ale też i na takie, które zmuszą go do wnikliwszej analizy. Zarówno w jednym jak i w drugim przypadku na pewno pozostawią niezatarty ślad w jego świadomości przyczyniając się do jego duchowego wzrostu.

Zawarte w niej treści, zwłaszcza o służebnej roli Anioła Stróża w życiu człowieka i we wspólnotcie Kościoła są pomocą w drodze ukierunkowanej na odkrywanie ostatecznego sensu egzystencji ziemskiej w perspektywie eschatologicznej. Zadaniem Anioła Stróża jest wspierać człowieka w jego misji i życiowym powołaniu, ukierunkowując go na interpersonalną relację z Bogiem. Życie człowieka podobnie jak działanie Anioła Stróża ma służyć adoracji i wychwalaniu Boga Trójjedynego.

Książka jest zatem pomocą każdemu człowiekowi, którego zainteresowaniem jest personalna relacja z Bogiem. Powinna być udostępniona jak najszerszemu gronu czytelników szukających egzystencjalnego spełnienia i jedności w wierze.

ks. Andrzej Proniewski

Ewa Wipszycka,
*Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach
w późnoantycznym Egipcie,*
Źródła monastyczne, monografie 3,
Kraków 2014, 502 s.

Do sięgnięcia po lekturę książki *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie* skłania kilka powodów. Pierwszym jest fakt napisania jej przez autorkę, słusznie uważaną za autorytet w dziedzinie badań nad wczesnym monastycyzmem egipskim zarówno w Polsce, jak i poza jej granicami. Profesor Ewa Wipszycka, historyk, papirolog, obecnie emerytowany profesor Uniwersytetu Warszawskiego, związana jest z tą uczelnią od czasów studenckich. Białostockie zaś środowisko pamięta ją z lat zaangażowania w tu-tejszej Filii Uniwersytetu Warszawskiego, poprzedniczki obecnego Uniwersytetu w Białymstoku, gdzie m.in. pełniła funkcję dziekana Wydziału Humanistycznego. Autorka jest znana z licznych prac na temat starożytności chrześcijańskiej. Dość wspomnieć pozycje książkowe, jak *Kościół w świecie późnego antyku*, *Moines et communautés monastiques en Égypte (IV-VIII siècles)*, albo też pracę, jaką wykonała na rzecz krakowskiej serii „Źródła monastyczne”. Całościowa bibliografia autorki, zresztą pomieszczona na końcu omawianej publikacji, obejmuje niemal 400 pozycji i stanowi kopalnię wiedzy na temat historii Egiptu, starożytnego chrześcijaństwa i nie tylko.

Drugim powodem atrakcyjności dzieła jest, iż stanowi ono doniosłe novum. Zaznaczyć trzeba, iż dotąd nie ukazało się podobne dzieło pióra rodzimego pisarza. Owszem, dysponujemy tłumaczeniami uczonych ksiąg o podobnej tematyce. Dość wspomnieć zgrabną i wielce kompetentną książkę Williama Harmlessa SJ, *Chrześcijananie pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu* (Kraków 2009, wyd. UJ) czy Derwasa Chitty *A pustynia stała się miastem... Wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim* (Kraków 2008, wyd. Tyniec, ŻMon 45). Do polskich

prób przedstawienia tematu można zaliczyć dzieło o. Mariana Kaniora OSB, czyli 1 tom *Historii monastycyzmu chrześcijańskiego* (Kraków 1993, wyd. Unum) oraz cenioną pozycję Ryszarda Przybylskiego, *Pustelnicy i demony* (Kraków 1994, wyd. Znak). Pierwsze jednak jest, siłą rzeczy, pozbawione cech szczególności, drugie, skądinąd piękny esej, nie może pretendować do rangi akademickiej. Podobnie rzecz ma się z obecnością dzieła E. Wipszyckiej wśród dzieł światowych. Cechuje się na ich tle oryginalnością podejścia do tematu i rzadko spotykaną umiejętnością połączenia szczegółowych informacji na temat źródeł z analizą zjawisk w omawianej przestrzeni.

Jest jeszcze i trzeci powód. Związany jest on z wydaniem książki w istniejącej od z górą dwudziestu lat krakowskiej (tynieckiej) serii „Źródła monastyczne”. A tu mamy do czynienia z najwyższą jakością i niekwestionowaną rangą na rynku wydawniczym.

Tytuł dzieła, jak autorka sama zaznacza, bierze się z analogii do zdania Herodota, który stwierdził, iż Egipt jest darem Nilu. Życie monastyczne, które właśnie nad nim znalazło swój początek, widzi autorka w takim właśnie świetle, kierując w ten sposób czytelnika w z góry określone rejony poszukiwań.

Lekturę, po zapoznaniu z dosyć osobistym wprowadzeniem autorki¹, z którego dowiadujemy się o żmudnym, wieloletnim procesie dojrzwania tej publikacji, rozpoczynamy od rozdziału wstępnego, który przenosi nas do antycznego Egiptu². Mamy oto okazję zapoznania się z obrazem ogólnym, spojrzenia na pustynię i nadrzeczne tereny zielone, poznania fundamentalnych różnic między miejscami wybieranymi na siedziby eremitów i wspólnot, w końcu zrozumienia klarownie przedstawionej terminologii. Zapoznajemy się z geografią. Poznajemy Kościół egipski, biskupów, zdobywamy wstępne informacje na temat liturgii, języka koptyjskiego i narodzin ruchu monastycznego. Rozdział stanowi równocześnie rys historyczny omawianego okresu a kończy go obszerna bibliografia, w której nie brakuje zarówno literatury polskiej, jak i zagranicznej. Obecność podstawowej, choć bogatej, bibliografii przy końcu każdego rozdziału jest zresztą cechą charakterystyczną dzieła.

Zrąb zasadniczy publikacji stanowią dwie części. Pierwsza stanowi „wycieczkę” po najważniejszych źródłach wiedzy na temat życia mniszego w Egipcie. Otwiera ją omówienie pochodzącego z lat 356-374

¹ E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, Kraków 2014, s. 15-20.

² Tamże, s. 21-42.

Żywota Antoniego, pióra św. Atanazego³, choć warto zaznaczyć, iż kwestie datacji i autorstwa (i kontrowersje z nimi związane) są jednymi z pierwszych tu poruszanych. Omówione zostają takie zagadnienia, jak chronologia, źródła wiedzy autora *Żywota*, rękopisy i recenzje tekstu, kwestie drogi św. Antoniego ku ascezie, jego stosunek do kleru i prądów heterodoksyjnych, jak arianizm, w końcu także konotacje geograficzne. Po zapoznaniu się z *Żywotem Antoniego* czytelnik ma szansę poszerzenia wiedzy na temat kolejnego źródła, jakim okazuje się *Historia mnichów w Egipcie*⁴, owoc podróży grupy mnichów z Jerozolimy po egipskich ośrodkach ascetycznych, jaką odbyli na przełomie lat 394 i 395. Autorka, korzystając z wcześniej już publikowanego tekstu, napisanego wspólnie z Robertem Wiśniewskim dla potrzeb wydania *Historii* w tynieckiej serii źródłowej (*ŻMon* 42), zapoznaje nas z dziejami tekstu powstałego niebawem po opisywanych wydarzeniach, jego wersją grecką, wkładem Rufina z Akwilei w powstanie wersji łacińskiej, w końcu z duchowym przesłaniem, które czyni ów tekst jednym z najpopularniejszych zjawisk na polu popularyzacji monastycznego stylu życia. Kolejnym dziełem jest słynny zbiór Palladiusza, *Opowiadania dla Lausosa*⁵. Zapoznajemy się przeto z dziejami powstałego na początku V wieku tekstu, jego licznymi recenzjami oraz dziejami najstarszych przekładów. Jak wcześniej, tak i tu mamy okazję poznać strukturę dzieła, jego bohaterów, na czele z mistrzem autora, Ewagriuszem z Pontu, oraz przeczytać o późniejszych próbach cenzurowania dzieła w związku z kontrowersjami wokół doktryny Orygenesesa. Znacznie mniej miejsca, niż poprzednim tekstom źródłowym, poświęciła autorka kolejnym pozycjom. Mowa wprawdzie o *Regułach* i *Rozmowach z Ojcami* Jana Kasjana⁶, czyli skierowanych do środowiska galijskiego przedstawieniach monastycznego ideału, którego wizję zmarły u początków V wieku pisarz budował wędrując ze swym przyjacielem Germanusem po wschodnich ośrodkach monastycznych w latach 380-400. Niewiele miejsca zajmuje także omówienie apoftegmatów⁷. Przeczytać jednak możemy o ich cechach literackich, miejscu i czasie powstawania czy o zasadach doboru treści. W końcu autorka przenosi nas na południe Egiptu – do Tebaidy – i zapoznaje z cenobityzmem. Czyni to wprowadzając najpierw w *dossier* pachomiańskie, czyli zbiory odnoszące się do trzech pierwszych przywódców kongregacji pachomiańskiej: Pacho-

³ Tamże, s. 43-124.

⁴ Tamże, s. 125-152.

⁵ Tamże, s. 125-188.

⁶ Tamże, s. 189-194.

⁷ Tamże, s. 195-201.

miusza, Horsiesiego i Teodora oraz omawiając cechy ascezy właściwej temu środowisku⁸. W dalszej zaś kolejności przedstawia nam postać i dzieło Szenutego z Atripe, pozostającego niemal do czasów współczesnych na marginesie zainteresowań badaczy⁹. Poznajemy tzw. Biały Klasztor, dowiadujemy się o działalności literackiej i pracach kopistów, oraz o żywocie Szenutego i okazałym korpusie jego (i nie tylko) dzieł, które do dziś stanowią dla wielu badaczy teren niezgłębiony.

Omówiwszy podstawowe pomniki literackie, stanowiące bazę źródłową dla zdobywania wiedzy o monastycyzmie egipskim IV/V wieku, a jeszcze nie sięgając do zagadnień szczegółowych, odnajdujemy bardzo cenny rozdział metodologiczny, który stanowić może pouczenie nie tylko dla zainteresowanych tematyką Egiptu. Autorka słusznie w jego tytule umieściła zdanie: „(...) jak rozdzielić rzeczywistość literacką od rzeczywistości «rzeczywistej»”, odnosząc się w ten sposób do pojęć ukutych przez francuskich historyków drugiej połowy XX wieku. Mamy tu okazję zapoznać się z różnymi sposobami patrzenia na źródła, zaczerpnąć wiedzy na temat wartości papirusów pochodzących ze środowisk monastycznych oraz przeczytać o archiwach zachowanych zbiorów.

Pokrzepiony tą porcją wiedzy czytelnik może teraz zagłębić się w problematykę drugiej części dzieła. Otwiera ją rozdział stanowiący próbę przedstawienia portretu mnichów¹⁰. Dowiadujemy się o sposobach rozpoczęcia przygody z monastycyzmem, pochodzeniu społecznym i wykształceniu adeptów, hierarchii, różnicach w tytułaturze (*abba* i *apa*), relacjach panujących między mnichami, w końcu także o ideale stabilności miejsca i podróżach mnichów. Po przedstawieniu tych informacji autorka sprawnie wprowadza czytelnika w świat ascetyzmu kobiecego¹¹, do lat siedemdziesiątych XX wieku generalnie marginalizowanego. Tu mamy okazję zapoznać się z rodzajami klasztorów żeńskich, połączonych z klasztorami męskimi i niezależnych, z ascezą domową, przeczytać o bohaterkach ascezy wspomnianych w apoftegmatkach, także o mniszkach z laur pustynnych i ascetkach wędrownych. Tematyką kolejnego rozdziału okazuje się obecność kleru w ośrodkach monastycznych¹². Czytamy tu o stosunku do duchowieństwa Świętych Antoniego i Pachomiusza, o kwestii przyjmowania święceń przez mnichów, stosunku mnichów do Eucharystii, obecności

⁸ Tamże, s. 203-213.

⁹ Tamże, s. 215-222.

¹⁰ Tamże, s. 237-270.

¹¹ Tamże, s. 271-318.

¹² Tamże, s. 319-332.

i roli duchowieństwa w życiu wspólnot monastycznych oraz relacjach środowisk monastycznych z hierarchią Kościoła. Po zapoznaniu się z tymi zagadnieniami poznać możemy z kolei zagrożenia, które czyhały na pustynnych ascetów¹³. Autorka pisze o stanie posiadania mnichów, gromadzonych środkach materialnych i złodziejach chętnych do rabunku tych dóbr. Poznajemy różne grupy łase na monastyczne bogactwa, jak Persowie, Saraceni, Mazykowie czy Blemmiowie. Dowiadujemy się także o sposobach zabezpieczeń w postaci murów i wież strażniczych czy nawet zamurowywaniu wejść do miejsc zamieszkania ascetów, także o interwencjach ze strony władz. Rozdział zamyka zwięzłe przedstawienie chronologiczne najazdów barbarzyńskich na Egipt, w tym ośrodki monastyczne. Tematem następnego rozdziału jawi się strona ekonomiczno-gospodarcza¹⁴. Tu przeczytać możemy o kwestii majątku osobistego mnichów, normach prawnych regulujących sprawy majątkowe, własności ziemskiej klasztorów, rolnictwie, hodowli zwierząt, uprawach, rzemiośle praktykowanym przez mnichów, pieczeniu chleba i wielu innych aspektach podjętego zagadnienia. Nie braknie nawet kwestii transportu i podatków. Kontynuację tych zagadnień, przedstawioną na modelu środowiska monastycznego skupionego w Celach znajdujemy w kolejnym rozdziale, w którym autorka opisuje życie codzienne w laurach i eremach¹⁵. Poznajemy metody pracy żyjących tam osób, czytamy o plecionkarstwie, tkactwie, kopiowaniu rękopisów, rzemiośle. Znajdujemy informacje o ubóstwie, o darach, które mnisi otrzymywali i którymi się dzielili, o działalności charytatywnej itd. Zapoznawszy się ze sprawami gospodarczymi czytelnik przejść może do ostatniego rozdziału, traktującego o liczebności wspólnot egipskich¹⁶. Autorka rozprawia się tu z hagiograficznymi i obiegowymi opiniami na powyższy temat, zapoznając z danymi zaczerpniętymi na drodze analiz pomników piśmiennictwa i badań archeologicznych. W zakończeniu¹⁷ znajdujemy garść informacji podsumowujących, dotyczących roli mnichów w Kościele, odniesienia do struktur hierarchicznych, regulacji prawnych z tą kwestią związanych, jak ustalenia Soboru Chalcedońskiego czy nowele Justyniana, w końcu rozbieżności pomiędzy normami a rzeczywistością opartą na tradycjach monastycznych.

¹³ Tamże, s. 333-360.

¹⁴ Tamże, s. 361-388.

¹⁵ Tamże, s. 389-420.

¹⁶ Tamże, s. 421-446.

¹⁷ Tamże, s. 447-451.

Książkę zamyka bibliografia prac autorki¹⁸, oraz indeks rzeczowo-geograficzny¹⁹ i indeks badaczy współczesnych²⁰.

Podsumowując stwierdzić można, iż biorąc do ręki dzieło prof. E. Wipszyckiej, czytelnik wkracza na teren rozległy a zarazem głęboki. Jest ono pomnikiem erudycji autorki, która większość swego życia poświęciła zagadnieniom omówionym w tej publikacji. Słusznie zatem napisano w nocie redakcyjnej, iż mamy do czynienia z najbardziej kompetentnym polskim wprowadzeniem do studium nad mnichami egipskimi doby późnego antyku. Od recenzji wymagamy zwykle wykazania także minusów przedstawianej pozycji. W tym wypadku trudno o ich zlokalizowanie. Owszem, można narzekać choćby na małą objętość niektórych rozdziałów, jak ten o apoftegmatach, na brak zdjęć czy rysunków, które byłyby tu mile widziane. Znajdujemy ledwie dwie mapki. Jednak autorka uzasadnia to na początku książki koniecznością zachowania umiaru, by nie windować ceny wydawnictwa ponad granice możliwości czytelnika. Te niedogodności nikną jednak w blasku całości dzieła, które jawi się z jednej strony elementarzem dotyczącym tematyki monastycyzmu egipskiego, z drugiej wysokiej klasy dziełem akademickim, z dobrze zbudowaną bazą warsztatową. Myliłby się jednak ten, kto sądziłby, iż jest w tym coś podobnego do trudnych niekiedy w odbiorze uniwersyteckich tomów. Książka prof. E. Wipszyckiej jest nacechowana doskonałą znajomością rzeczy ale i narracyjnym stylem, nie pozbawionym odniesień osobistych, nawet pewnej dozy humoru. Wszystko to czyni ją łatwą do czytania, możliwą do wykorzystania naukowego, ale i do polecenia każdemu, komu podjęty temat pozostaje w jakikolwiek sposób bliski.

ks. Jerzy Lachowicz

¹⁸ Tamże, s. 453-481.

¹⁹ Tamże, s. 483-499.

²⁰ Tamże, s. 501-502.

Frère Emmanuel de Taizé,
Un amour méconnu.
Au-delà des représentations spontanées de Dieu,
Paris Bayard 2008, 256 s.

Książka brata Emmanuela z Taizé, wydana staraniem wydawnictwa Bayard, powstała w języku francuskim w roku 2008. Doczekała się ona wielu przekładów na języki obce. Duże zainteresowanie wzbudziło tłumaczenie angielskie, które liczy już kilka wydań. Niewątpliwie wynika to zarówno z ogromnej wartości książki i poruszanych w niej problemów, jak i z osobistego zaangażowania autora, który często uczestniczy w prelekcjach na temat spontanicznych obrazów Boga, organizowanych na uniwersytetach, w parafiach, w centrach formacji chrześcijańskiej w USA. Brat Emmanuel „jako młody człowiek – jak pisze w przedmowie do książki brat François z Taizé – poszukując ideału, podjął wspólnotowe życie monastyczne, gdzie często słyszał, jak brat Roger mówił do braci lub do tych, którzy byli przejazdem w Taizé, że: «Bóg może jedynie kochać». Powtarzanie tych słów ukazywało stały wysiłek w przekonywaniu ludzi poszukujących Boga, że w Nim mogą osiąść prawdziwą miłość. Sam brat Roger, od młodych lat, był mocno uwrażliwiony na zwroty językowe, którymi opisywano Boga, a które, choć używane w dobrych intencjach, utrudniały okazywanie Bogu należnego zaufania, czasem nawet raniły i budziły wątpliwości”. W książce *Un amour méconnu* nie chodzi o miłość nieznaną, taką, o której się nie mówi. Bo przecież, jak zauważa autor, czyż jest ktoś, kto by nawet pośrednio nie słyszał o Bogu, który jest miłością, o Bożej miłości? Na ponad 250 stronach brat Emmanuel wprawnym piórem opisuje zagadnienia miłości źle poznanej, wręcz niedocenionej. Ukazuje on wszelkiego rodzaju mechanizmy, które kreuja w nas spontaniczny, często zafałszowany obraz Boga, tworzą Jego karykaturę.

Zarówno życie w świecie, w którym – wydawałoby się – zło święci swój triumf, jak i pojawiający się przy tym często problem cierpienia nie sprzyjają poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o istnienie Boga

miłości. Wielokrotnie napotymane trudności tej natury stają się podstawą dzisiejszego ateizmu. Bunt i zwątpienie mogą pojawić się też wśród ludzi wierzących, którzy obecność zła i cierpienia próbują wytłumaczyć oskarżaniem Boga o cichą zмовę ze złem. Pytanie o sens życia czy też każde inne doświadczenie duchowe muszą się z takimi wątpliwościami zmierzyć. Na drodze świadomego rozwoju duchowego, jak podkreśla brat Emmanuel, takie doświadczenie stanowi pierwszy, a przynajmniej obowiązkowy etap. Takiemu właśnie doświadczeniu poświęcona jest pierwsza część książki. Czytelnik może z łatwością odnaleźć w niej różne przykłady zła, za którego istnienie obwinia się Boga Stwórcę. Jest tam także zawarte konkretne wsparcie duchowe, jakiego mogą udzielić człowiekowi nauki ściśle wyznaczające punkty styeczne pomiędzy nauką a wiarą. Czytelnik – bez względu na to, czy jest osobą wierzącą, czy nie – zachęcany jest do nabrania dystansu i zmiany postrzegania pozornego rozdzwiewku pomiędzy Bogiem miłości a światem.

W drugiej części książki brat Emmanuel odkrywa istniejące w człowieku mechanizmy, które sprawiają, że przy konfrontacji ze złem budzą się w nim ukryte lęki, które wypaczają obraz Boga. Obawy uświadomione lub nie, rozpoznane lub ukryte, natarczywe czy też stłumione biorą się najczęściej z trudności uwierzenia w to, że każdy jest godny tego, by być kochanym. Podejmowana próba lepszego poznania swojego wnętrza, etapów swojego rozwoju psychologicznego, umożliwi życzliwe spojrzenie na siebie, a w konsekwencji pozwala na dystans wobec surowego osądu przypisywanego Bogu. Autor wskazuje także na różnego rodzaju zranienia oraz sposób postrzegania tych zranień przez miłującego Boga. Konfrontacja z samym sobą pozwala na zupełne otwarcie się na nową perspektywę.

Podjęcie intensywnego życia wewnętrznego wspomaga przełamanie ukrytych lęków przed Bogiem. Taka intensyfikacja doświadczenia duchowego napotyka jednak wiele przeszkód, m.in. taką, że pojęcie Bożej transcendencji wywołuje u niektórych poczucie istnienia Boga wywyższającego się czy zwyczajnie odległego. Doświadczenie takie, jak wskazuje brat Emmanuel, jednych prowadzi do braku zainteresowania doświadczeniem duchowym, a drugich do budowania relacji pan – niewolnik. Refleksja nad psychicznym podłożem takich zachowań pomaga dostrzec prawdziwą transcendencję i wielkość Boga.

Obraz Boga odległego czy narzucającego się nie jest obrazem Boga z *Ksiąg Objawienia*, który jest spragniony bliskości z człowiekiem, który nie tylko kocha swoje stworzenie, lecz także chce być przez nie kochany. Nasze postrzeganie Boga zmienia się wraz z uświadomieniem

sobie faktu, że Bóg pragnie kochać człowieka. Autor w kolejnych częściach swej książki pisze o takim właśnie Bogu i ukazuje stopniowo drogi do zbudowania większego zaufania. Stwarza to także wiele okazji do podjęcia refleksji związanych z odwoływaniem się do analogii w życiu człowieka: zarówno analogii negatywnych, które psują obraz Boga, jak i pozytywnych, które ten obraz odfalszowują.

Mocną stroną omawianej publikacji jest jej uniwersalizm. Brat Emmanuel kieruje wiele słów nie tylko do wierzących, lecz także do niewierzących. Często zaprasza ich do tego, aby nie budowali swojej religijności na podstawie zubożałych wyobrażeń czy wręcz karykatur Boga najczęściej utrwalonych w dzieciństwie i młodości.

Lektura książki *Un amour méconnu* brata Emmanuela może być cenną motywacją do tego, aby nieustannie poznawać siebie, podejmować integrację swojego człowieczeństwa, wrażliwości, tożsamości płciowej, sposobu bycia i kochania – niezależnie od przekonań religijnych czy też nawet wobec zadeklarowanego braku wiary. Kto wie, czy nie może stać się ona nawet miejscem odnalezienia lub odzyskania wiary. Dla idących zaś drogą mistyki chrześcijańskiej książka ta jest dobrym przewodnikiem. Nazwanie częściowo podświadomych procesów pozwala uwolnić się od najbardziej rozpowszechnionych spontanicznych wyobrażeń Boga. Jest zachętą do ponownego lub nowego odkrycia niedocenianej miłości Boga, który nie chce zła i nie zgadza się na nie, który zaprasza do wejścia z Nim od zaraz w głęboką relację miłości. Wnikliwe rozważania brata Emmanuela na temat poznawania istniejących w nas mechanizmów fałszujących obraz Boga są próbą ukazania przenikania się codzienności z życiem wewnętrznym.

Doświadczenie Bożej miłości jest czymś bardzo indywidualnym. Stąd też historia tej książki „nie jest zatem – jak pisze brat François – zakończona. Poszukiwania trwają. Mówienie o Bogu w odpowiedni sposób zawsze pozostanie poza naszym zasięgiem. A jeśli, mówiąc o Nim, chcemy być zrozumiali, powinniśmy się wsłuchiwać w najważniejsze pytania naszych czasów”.

ks. Leszek M. Jakoniuk

Notki o Autorach

dr ANDRZEJ DAKOWICZ – dr nauk humanistycznych w zakresie psychologii (1999 – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II). Adiunkt w Zakładzie Psychologii Społecznej i Rozwoju Człowieka na Wydziale Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu w Białymstoku. Współzałożyciel i kierownik Podyplomowych Studiów Wychowania do Życia w Rodzinie na Wydziale Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu w Białymstoku. Rzecznik na liście Ministerstwa Edukacji Narodowej kwalifikujący środki dydaktyczne w zakresie modułu wychowanie do życia w rodzinie na wszystkich etapach edukacji. Przez dwie kadencje (w latach 2000-2006) przewodniczący Zarządu Białostockiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Psychologicznego. W swoim dorobku naukowym posiada liczne publikacje z zakresu psychologii, m.in. *Płeć psychiczna a poziom samoaktualizacji* (2000) i *Rodzina podlaska wobec różnych wyzwań egzystencjalnych* (2004).

ks. dr HENRYK DYBSKI – absolwent Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Praca doktorska na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Wykładowca patrologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Sankt Petersburgu (1997-2007) i Łomży. Główne obszary badań: życie monastyczne na Wschodzie, spuścizna literacka św. Teodora Studyty. Autor publikacji z tego zakresu.

ks. mgr lic. LESZEK JAKONIUK – absolwent Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, gdzie w 2001 roku otrzymał tytuł magistra teologii. W latach 2002-2005 odbył w Instytucie Katolickim w Paryżu specjalistyczne studia w dziedzinie katechetyki (*pedagogie de la foi*) uwieńczone dyplomem DSET (*Diplôme Supérieur d'Études Théologiques*). W 2010 roku ukończył doktoranckie studia III stopnia na Uniwersytecie w Strasbourgu we Francji.

dr MAREK JEDLIŃSKI – doktor nauk humanistycznych w zakresie historii. Od 2013 roku adiunkt w Instytucie Wschodnim Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. Autor prac naukowych z obszaru kultury rosyjskiej i rosyjskiej myśli religijno-filozoficznej oraz kilkunastu przekładów (m.in. *Rosyjskiej idei* Włodzimierza Sołowjowa). Zakres zainteresowań naukowych obejmuje m.in. teologię prawosławną srebrnego wieku kultury rosyjskiej (XIX/XXw.), współczesnego renesansu religijno-filozoficznego oraz myśl ekumeniczną.

ks. mgr lic. KRZYSZTOF KAMIŃSKI – kapłan Archidiecezji Białostockiej; absolwent Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, gdzie w 2005 roku otrzymał tytuł magistra teologii; od 2009 roku na studiach z zakresu socjologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie w 2011 roku uzyskał tytuł licencjata socjologii; obecnie doktorant w Instytucie Socjologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

ks. mgr WOJCIECH KAPICA – mgr teologii, nauczyciel religii katolickiej w IV Liceum Ogólnokształcącym w Białymstoku, wikariusz w parafii pw. św. Anny w Białymstoku.

ks. dr PAWEŁ KIEJKOWSKI – doktor teologii z zakresu teologii dogmatycznej, adiunkt w Zakładzie Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, wykładowca Katolickiego Wyższego Seminarium Duchownego w Sankt Petersburgu (2000-2005), Prymasowskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Gnieźnie (2005-). Wykłada teologię fundamentalną, religiologię, eklezjologię, trynitologię, protologię i charytologię. Wybrane publikacje: *Współpracownik Dobrego Pasterza* (2011), *Kapłaństwo Jezusa Chrystusa* (2012). Autor wielu artykułów naukowych.

ks. dr BOGUSŁAW KIEŻEL – misjolog, kapłan Archidiecezji Białostockiej, wykładowca misjologii w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku. Autor książki *Ewangelia i Afrobrazylijczycy* (Wydawnictwo Świętego Jerzego, Białystok 2014) oraz artykułów z zakresu religii, kultury i historii ludności afrobrazylijskiej.

ks. dr hab. RADOSŁAW KIMSZA – dr hab. w zakresie teologii duchowości, adiunkt na Wydziale Architektury Politechniki Białostockiej, wykładowca w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku. Autor licznych publikacji z teologii duchowości, szczególnie chrześcijańskiego Wschodu.

ks. mgr KAROL KONDRACIKOWSKI – mgr teologii, absolwent Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku; w 2011 roku uzyskał tytuł magistra teologii i otrzymał święcenia kapłańskie; w latach 2011-2014 był wikariuszem w parafii Knyszyn; od października 2014 roku rozpoczął studia specjalistyczne z teologii moralnej w Instytucie Teologii Moralnej na Wydziale Teologii KUL.

dr hab. BEATA KURYŁOWICZ – adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Autorka książek *Język polski w szesnastowiecznych księgach miejskich Knyszyna* (Białystok 2004) i *Semantyka nazw kwiatów w poezji Młodej Polski* (Białystok 2012), a także kilkudziesięciu

artykułów z zakresu historycznej polszczyzny regionalnej północno-wschodniej, językowego obrazu świata tekstów artystycznych oraz stylistyki tekstów artystycznych.

ks. dr MARIUSZ PIECYK – prezbiter diecezji Fréjus-Toulon (Francja); święcenia prezbiteratu przyjął we Włocławku w 2005 roku; studia na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (2007-2011), doktor teologii – specjalność: teologia ekumeniczna; wykładowca teologii ekumenicznej w seminarium w La Castille oraz w Institut Diocésain de Formation Pastorale w Toulon; referent ds. ekumenizmu w diecezji Fréjus-Toulon.

dr hab. BERNADETTA PUCHALSKA-DĄBROWSKA, prof UwB – kierownik Zakładu Literatury Antycznej i Staropolskiej Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Absolwentka filologii polskiej i angielskiej. Publikuje z zakresu piśmiennictwa religijnego (hagiografia dawna i współczesna, teksty normatywne, duchowość), pamiętnikarstwa, prowadzi działalność translatorską.

ks. dr hab. MARCIN SKŁADANOWSKI – adiunkt w Katedrze Teologii Protestantckiej KUL i wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Drohiczynie; główne obszary badań naukowych: problemy etyczne we współczesnym dialogu ekumenicznym, antropologia ekumeniczna, katolickie zasady ekumenizmu.

dr IZABELLA SMENTEK – doktor teologii dogmatycznej. Doktorat na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie nt. *Eschatyczność Kościoła w ujęciu modeli eklezjologicznych kard. Avery Dullesa*. Publikacje w „Warszawskich Studiach Teologicznych” i innych periodykach naukowych. Autorka książki *Eschatologia trynitarna. Prawda o Trójcy Świętej jako punkt wyjścia eschatologii* (2012).

bp WIESŁAW ŚMIGIEL – biskup pomocniczy diecezji pelplińskiej, pracownik Katedry Teologii Pastoralnej w Instytucie Teologii Pastoralnej i Katechetyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

dr MARCIN ZATYKA – politolog, dziennikarz, absolwent studiów doktoranckich na Wydziale Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Nowego w Lizbonie. Współautor książek *Ekumeniczna Wspólnota z Taizé* (Ząbki 1999) oraz *O tym, co najważniejsze* (Warszawa 2004). Publikował m.in. w „Rzeczpospolitej”, „The Warsaw Voice” i „Relações Internacionais”.

Indeks tematyczny

A

aborcja 106, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 213
antropologia 25, 27, 28, 32, 33, 34, 39, 52, 55, 57, 74, 110, 265, 268, 270, 274, 275
antropologia paschalna 27, 36
antykoncepcja 103, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 114
apetitos 67, 74
asceza 50, 223, 224, 226, 240, 242, 258, 259, 264, 285, 286

B

biskup 33, 34, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 169, 284
bizantynologia 259
Bóg 12, 15, 19, 20, 22, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 102, 117, 132, 133, 135, 139, 143, 159, 160, 161, 164, 165, 166, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 203, 204, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 227, 228, 229, 230, 234, 235, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 251, 252, 253, 254, 257, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 273, 277, 278, 281, 282, 289, 290, 291

C

Candomblé 115, 116, 120, 121, 122, 124, 125, 128, 130

celibat 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 220, 247
cenobityzm 259, 285
chrześcijaństwo 8, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 27, 28, 32, 47, 118, 132, 133, 136, 222, 236, 273, 283
ciało-dusza-duch 74

D

dialogi ekumeniczne 89
dialog międzyreligijny 115, 116
duchowość karmelitańska 50, 65, 66, 67, 74
Duch Święty 22, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 50, 51, 54, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 140, 141, 142, 143, 146, 159, 162, 166, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 182, 183, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 230, 231, 244

E

ekumenizm 89, 97, 132, 133
etyka 89, 107, 108, 110, 274, 275
ewangelizacja 114, 159, 160, 162, 165, 166, 167, 169

G

głoszenie Jezusa Chrystusa 159, 160, 164, 165, 169

H

hagiografia 221, 226, 227, 228, 234, 236, 238, 259
historia 7, 8, 16, 20, 22, 23, 24, 27, 29, 33, 35, 44, 50, 53, 76, 157, 178, 189, 191, 196, 198, 200, 203, 204, 241, 257,

268, 271, 273, 277, 278, 281, 283,
284, 285, 291
homilia 165, 168, 169
homoseksualność 89

I

integracja europejska 147

J

językowy obraz świata 48
język religijny 169

K

kapłaństwo 134, 137, 143, 144, 146, 162,
207, 208, 209, 210, 211, 212, 213,
214, 215, 216, 217, 218, 219, 220

katolicy 133, 136, 137, 139, 140, 142,
143, 146

katolicyzm 8, 11, 21, 24, 144, 221

Kościół 14, 15, 22, 23, 26, 28, 29, 30, 31,
34, 35, 36, 52, 54, 102, 103, 104, 105,
106, 107, 108, 109, 110, 111, 113,
115, 117, 131, 132, 133, 134, 135,
136, 137, 138, 139, 140, 141, 142,
143, 144, 145, 146, 147, 153, 157,
159, 160, 161, 162, 163, 164, 166,
168, 169, 171, 172, 173, 174, 175,
177, 178, 179, 180, 181, 182, 184,
185, 186, 187, 188, 189, 190, 192,
193, 194, 195, 196, 197, 198, 199,
200, 201, 202, 203, 204, 205, 207,
208, 210, 212, 213, 215, 217, 218,
219, 220, 222, 223, 231, 232, 233,
234, 236, 261, 263, 265, 266, 267,
268, 269, 270, 271, 273, 274, 275,
277, 278, 279, 281, 282, 283, 284,
287

Kościół katolicki 52, 54, 102, 104, 105,
106, 108, 109, 110, 115, 137, 138,
139, 146, 147, 161, 177, 197, 273,
275

Królestwo Boże 7, 8, 14, 15, 16, 17, 18,
19, 20, 21, 22, 23, 24, 32, 72, 166,

167, 197, 211, 214, 215

L

liturgia 142, 171, 174, 175, 176, 177, 178,
179, 180, 181, 182, 183, 184, 185,
186, 187, 188, 189, 191, 192, 193,
194, 195, 196, 198, 199, 200, 201,
202, 203, 205, 210, 284

M

małżeństwo 67, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84,
85, 86, 87, 88, 101, 102, 103, 104,
105, 106, 107, 108, 109, 111, 112,
113, 114, 125, 140, 212, 215, 222,
244, 274

metafora 38, 39, 40, 41, 45, 46, 47, 48, 56,
173, 175, 195, 263

mitologia 115, 126, 279

monastycyzm 259, 283, 284, 286, 288

N

narzeczeni 101, 103, 105, 106, 107, 109,
110, 111, 112, 113, 114

nowa ewangelizacja 159, 160, 162, 166,
169

O

obrazowanie 38, 40, 42, 43, 44, 48

oczyszczenie 74

orisze 115

P

parenetyka 226, 233, 235, 238

Paruzja 36, 171, 173, 174, 175, 176, 177,
178, 179, 180, 181, 182, 183, 184,
185, 186, 187, 188, 189, 190, 191,
192, 193, 194, 195, 196, 197, 198,
199, 200, 201, 202, 203, 204, 205

pneumatologia 28, 30, 32, 33, 34, 36,
136, 174

pokój 35, 181, 187, 191, 192, 198, 199,

200, 205, 237, 252, 254, 259
Polska 102, 147, 149, 153, 157, 161, 162,
168, 171, 217, 222, 261, 262, 263,
264, 271, 283
powszechnie kapłaństwo 134, 146
prawosławie 24, 29, 32, 36
przekaz Dobrej Nowiny 164, 168, 169
przepowiadanie 73, 160, 161, 162, 163,
164, 165, 166, 167, 168, 169
przysłowia 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45,
46, 47, 48
psychon osobisty 78, 79, 81, 88
psychotransgresjonizm 76, 77, 78, 79, 80,
81, 88

R

radość 26, 64, 67, 68, 70, 71, 78, 87, 167,
179, 182, 186, 188, 192, 193, 194,
195, 196, 199, 202, 204, 205, 210,
217, 228, 230, 235, 249, 252, 256,
279
reformowani 132, 133, 136, 137, 138,
139, 140, 142, 143, 144, 145, 146
religie afrobrazylijskie 115
Rosja 7, 8, 9, 10, 14, 16, 19, 24

S

sieciowa teoria osobowości 77, 78, 79, 88
sprawiedliwość płciowa (genderowa) 89,
97
sukcesja apostołska 136, 137, 138, 139,
144, 146

Ś

świadomość osobistych przekonań 75,
79, 80, 81, 85, 88

T

teologia duchowości 67, 74
tożsamość 8, 78, 79, 87, 207, 208, 209,
210, 211, 212, 213, 215, 218, 220,
261, 265, 273, 277, 278, 291

U

Unia Europejska 147
urząd duchowny 131, 134, 135, 146

W

wierzenia Jorubów 115
wzór osobowy 209, 222, 226, 238, 244,
252

Z

zadowolenie z małżeństwa 75, 79, 80, 81,
82, 83, 84, 85, 86, 88
zmysły 56, 57, 58, 59, 60, 62, 66, 67, 69,
70, 74

Ż

życie seksualne 103, 104, 105, 113, 114
żywot 221, 225, 226, 227, 228, 229, 230,
234, 236, 237, 238, 239, 240, 285, 286

Indeks osobowy

A

Adamiak Elżbieta 26, 29, 275
Adamski Franciszek 107, 109, 112
Afanasjew Nikołaj 28
Albert Wielki 29
Althaus-Reid Marcella 91, 92, 98
Ambrozjaster 29
Ammicht Quinn Regina 92, 98
Amorth Gabriele 277
Anderson G. 130
Antoni opat 285, 286
Artemiewa Tatiana 16
Atanazy 285
Augustyn 17, 66, 232
Augustyn Józef 209, 211, 215, 216
Auvray Emmanuel 240

B

Bacelar Jeferson 121, 122
Bajda Jerzy 155
Balthasar Hans Urs von 28, 30
Baniak Józef 102, 161
Baraúna Guilherme 269
Barker Margaret 176
Bartmiński Jerzy 48
Bartnik Czesław 50
Bastide Roger 128
Beck Aaron T. 85
Bedyńska Sylwia 82
Belcher Stephen 125
Benedykt XII 182, 194
Benedykt XVI – Joseph Ratzinger 118,
136, 137, 164, 165, 167, 172, 175,
176, 189, 200, 201, 202, 203, 262,
267, 268, 269, 270, 271, 275
Beniste José 125, 126, 127
Betti Umberto 269
Bieda Ignacy 174
Bielinski Wissarion 10
Bierdiajew Mikołaj 8
Biernat Tomasz 112

Bloomquist Karen L. 97
Blumenger Hans 125
Bober Andrzej 33
Bobrinskoy Boris 28
Boguczarski W. 10
Bołoz Wojciech 110
Borutka Tadeusz 218
Boryś Wiesław 41
Braga Júlio 128
Brandão Vilela Avelar 122
Branicka Izabela 264
Braun-Galkowska Maria 85
Brzezicka Aneta 82
Bujak Janusz 273, 274, 275
Bułgakow Siergiej 36
Burszta Wojciech 39
Buss Davida M. 76
Bystroń Jan Stanisław 43, 44

C

Caroso Carlos 121, 122
Ceccherelli Andrea 227
Celestyn I 174
Cencini Amedeo 209
Cereti Giovanni 94
Chitty Derwas 283
Chlewiński Zdzisław 86
Chmielewski Marek 55
Chomiakow Aleksy 8, 9, 21
Clague Julie 97
Coleman John 92
Cole Roger W. 39
Congar Yves 134
Consorte Josildeth G. 122
Cozza-Luzi J. 240
Czaadajew Michał 9, 11, 12
Czaadajew Piotr 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14,
15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24
Czaja Andrzej 29
Czeska Zofia 222
Czeski Jan 222

D

Dakowicz Andrzej 75, 81
Długosz-Kurczabowa Krystyna 41
Dmitriew Michaił 12
Dobroczyński Bartłomiej 76
Doliński Dariusz 76, 79
Domosławski Artur 149
D'Onofrio Giulio 29
Drubi Rodrigo 122
Dulles Avery 174
Dupuis Jacques 28
Dybowski Mirosław 174
Dybski Henryk 239
Dyczewski Leon 105, 112
Dydycz Antoni 160
Dziechcińska Hanna 226
Dziewiecki Marek 210, 214, 216
Dzięgielewska Anna 261
Dziwisz Stanisław 197

E

Eksztejn Ferdynand d' 11
Eliade Mircea 125
Emmanuel z Taizé 289, 290, 291
Espinay François de l' 124, 125
Espin Orlando O. 126, 129, 130
Eutymiusz 241, 249, 250, 253
Evdokimov Paul 28, 29, 32
Evert-Kappesowa Halina 243, 251
Ewagriusz z Pontu 285

F

Fatouros Georgios 240
Fijałkowski Włodzimierz 110
Fillmore Charles 39
Fotyń 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247,
249, 250, 257, 258
Franciszek 159, 160, 161, 164, 165, 167,
168
Franciszek Salezy 70
François z Taizé 289, 291
Frankl Victor E. 77
Frankowski Edward 151

Frisotti Heitor 123, 124
Fryderyk Wielki 44

G

Gajek Jan Sergiusz 132, 133
Germanus 285
Giraud Cesare 175
Glemp Józef 150
Głowa Stanisław 174
Godnarski Artur 162
Godzic Wiesław 163
Gogola Jerzy Wiesław 51, 57
Gogol Mikołaj 18
Górecka Marzena 167, 175
Górska Teresa 76
Gózdź Krzysztof 167, 175
Grabowska Anna 76
Greczaninowa Wiera 13
Gregory Timoty E. 241
Grelot Pierre 142
Gribojedow Aleksander 10
Gros Jeffrey 95
Grosman Leonid 10
Grossi Vittorio 33
Gryz Krzysztof 33
Grzegorz z Nazjanzu 34, 209
Grzywak-Kaczyńska Maria 77
Gudolle Cacciatore Olga 127, 128
Guzowski Andrzej 262
Gy Pierre-Marie 177

H

Harmless William 283
Henningsson Susanne 76
Hercen Aleksander 10
Herer Michał 125
Hermann Basilius 240
Herodot 284
Hipler Franciszek 225
Holböck Ferdynand 86
Hołówka Teresa 38
Horsiesi 286
Hozjusz Stanisław 223

Hryniewicz Wacław 25, 26, 27, 28, 29,
30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 132, 133
Hunia Justyn 241

I

Irena 254, 259
Ireneusz z Lyonu 28, 29, 31, 33, 34
Izdebska Jadwiga 262

J

Jabłoński Jarosław 263
Jakoniuk Leszek 261, 266, 291
Jakuszkin Iwan 9
Jan Apostoł 67
Jan Ewangelista 234
Janicka Anna 263
Janicka Iwona 85
Jan Kasjan 285
Jan od Krzyża 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65,
66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74
Jan Paweł II 28, 32, 63, 102, 110, 119,
125, 147, 148, 149, 150, 151, 152,
153, 154, 155, 156, 157, 158, 164,
173, 174, 197, 207, 208, 210, 213,
214, 217, 218
Jarymowicz Maria 79, 87
Jedliński Marek 7
Johnson Mark 38
Józef (syn Teoktysty) 241
Julian Apostata 232

K

Kaczmarek Leszek 76
Kalwin Jan 132, 145
Kamiński Krzysztof 101
Kanior Marian 284
Kantyka Przemysław 27, 97
Kapica Wojciech 49
Kaproń Kasper 162
Karamzin Mikołaj 9
Karłowicz Jan 41

Karski Karol 30, 32, 132, 133, 140
Kasabuła Tadeusz 261, 262, 263, 264, 265
Kasperek Andrzej 161
Katarzyna 224
Katarzyna Aleksandryjska 232, 233
Keilert Engelbert 225
Kelly John N. D. 33
Kiejkowski Paweł 25
Kieźel Bogusław 115
Kijas Zdzisław Józef 29, 30, 33
Kimsza Radosław 49, 276
Kiriejewski Iwan 8
Kisiel Edward 262
Kiwka Mirosław 55, 56, 58, 59, 61, 64
Klinger Jerzy 28, 29
Knapiusz 43
Knop Julia 175
Kofta Mirosław 79
Kolbe Maksymilian 214
Kondracikowski Karol 207
Konstantyn VI 242, 251, 253, 258, 259
Konstantyn V Kopronim 241
Kopiec Piotr 97
Kowalczyk Józef 197
Kowalski Grzegorz 263
Koza Stanisław Józef 132, 133
Kozielecki Józef 76, 77, 78, 79
Krahel Tadeusz 264
Krajewska-Kułak Elżbieta 262
Kralka Krzysztof 168
Krebs Magdalena Łucja 222
Kromer Marcin 223, 224
Kryński Adam 41
Krzyszowski Tomasz P. 38
Krzyżanowski Julian 38, 39, 41, 43
Kubicki Władysław 17
Kuczer Ryszard 102, 103
Kukliński Ryszard 265
Kulesza Iwona 264
Kułak Wojciech 262
Kumaniecki Kazimierz 240
Kuryłowicz Beata 37
Kuzmina Irina 16
Kwaśniewski Aleksander 157

L

Ladaria Luis F. 33
Lakoff George 38
Laskowski Jerzy 104
Laios 285
Lécrivain Philippe 33
Lehmann Karl 144
Leon-Dufour Xavier 142
Leon III Izauryjczyk 241
Leon IV Chazar 241, 251, 257, 258
Leon XIII 50
Lermontow Michał 10
Leśniewska Maria 11
Levada William J. 119
Lewandowska-Walter Aleksandra 81
Lewaszowa Katarzyna 14, 18
Lewko Jolanta 262
Lisak Piotr 30
Llorente Luis Resines 212
Lopes Nei 127, 128
Loska Krzysztof 163
Luter Marcin 22, 23
Luzbetak Louis J. 118

Ł

Ławski Jarosław 263, 264
Łoski Władimir 28
Łoziński Bogumił 222
Łubkow Aleksiej 16
Łukaszuk Cecylia 262
Łużny Ryszard 10
Łysakowski Tomasz 163

M

Mai Angelo 240
Majewski Józef 26, 29
Mandelsztam Osip 10, 19, 20
Manjackal James 87
Manning Henry 219
Marciak-Kozłowska Janina 263
Marcyński Krzysztof 167
Marek Ewangelista 166

Mariański Janusz 102, 103, 106, 111, 114,
161
Maslow Abraham H. 76, 77
Mateusz Ewangelista 234
Matthew Iain 67
Matysiak Jan 76
Mereżkowski Dymitr 13, 17, 18
Merici Aniela 222
Merton Thomas 174
Meyendorff John 35
Meyer Harding 95
Miazek Jan 175
Michalik Józef 215, 218
Michałowska Teresa 226
Mieszczerska Zofia 22, 23
Mikeszyn Michał 16
Miliukow Paweł 10
Misijuk Włodzimierz 36
Miziołek Władysław 134
Mroczek Anna 281, 282
Mrówczyński Piotr 125
Mrukówna Julia 33
Muszyński Henryk 151, 153, 154
Myszor Wincenty 28, 239

N

Najdek Kamila 125
Napiórkowski Andrzej 161
Napiórkowski Stanisław 133
Niedźwiedzki Władysław 41
Niewójt Monika 227
Nissiotis Nikos A. 28
Niziński Rafał Sergiusz 51
Nowakowski Przemysław 176

O

Obirek Stanisław 28
Ogórek Placyd 74
Oleś Piotr 76, 86
Ostrogorski Georg 251
Otwinowska Barbara 226
Ozorowski Edward 109, 230

P

Pachomiusz 285, 286
 Paciorek Antoni 117
 Palladiusz 285
 Panikkar Raimon 116
 Paprocki Henryk 30, 32
 Paweł Apostoł 34, 60, 71, 141, 142, 165, 166, 182, 186, 204, 233
 Paweł VI 102, 105, 110, 175, 209, 212, 213, 216
 Pawłowicz Jacek Jan 106
 Piecyk Mariusz 131
 Pietras Henryk 31, 33, 34
 Piłaszewicz Stanisław 126
 Pinto Elisabete 126
 Piotr Apostoł 134
 Pires José Maria – Dom Zumbi 124
 Pius XI 174
 Piwowarski Władysław 103
 Platon opat 240, 241, 242, 248, 251, 253, 255, 256
 Plopa Mieczysław 80
 Poczobut-Odlanicki Marcin 263
 Podgórska Teresa 225, 227, 228, 229, 230
 Podpora Ryszard 163
 Popielski Kazimierz 77, 86
 Popieluszko Jerzy 214
 Popławska Agata 262
 Porosło Krzysztof 175, 176, 200
 Póltawska Wanda 88
 Prandi Reginaldo 125
 Prokopiuk Jerzy 35
 Proniewski Andrzej 261, 262, 264, 267, 268, 269, 270, 271, 279, 282
 Protmann Piotr 228
 Protmann Regina 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238
 Protmann Regina z domu Tingels 228
 Przybylski Ryszard 284
 Przybył Iwona 102
 Przyczyna Wiesław 165, 166
 Puchalska-Dąbrowska Bernadetta 221
 Puglisi James F. 94
 Puszkina Aleksander 9, 10
 Puzynina Jadwiga 39

R

Rachmajda Antoni 55, 74
 Radermecher Apolonia 222
 Rahner Karl 135
 Rakoczy Tadeusz 197
 Rak Piotr 33
 Reck Norbert 92
 Reszke Robert 125
 Revydovych Anna 105
 Ribeiro Ronilda Iyakemi 126, 127, 128, 129
 Roberts J. Deotis 130
 Rolheiser Ronald 161
 Rostowska Teresa 81, 85, 87
 Rostowski Jan 87
 Rozanow Wasilij 10
 Rozwadowska Emilia 262
 Różycka Joanna 79, 88
 Rufin z Akwilei 285
 Rusch William G. 95
 Rusecki Marian 27, 116
 Ruszała Andrzej 53, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 71, 73
 Rychlicki Czesław 271
 Ryś Grzegorz 166, 168

S

Sàlámi [King] Síkírù 126, 127, 128, 129
 Salomon 232
 Salvador Federico Ruiz 55, 56, 60, 61, 65, 66, 68
 Sapow Wadim 13
 Sarachowa Ałła 10
 Sarnicki S. 43
 Sarnowska-Temeriusz Elżbieta 226
 Sautter Alexander 85
 Sautter Christiane 85
 Schelling Friedrich 11
 Sesboüé Bernard 33
 Shorter Aylward 118
 Silva António A. da 124
 Singer Peter 110
 Skarga Piotr 226, 227, 228
 Składanowski Marcin 89, 97
 Skowronek Alfons 135, 145

- Skrzypińska Katarzyna 79, 88
Słowacki Juliusz 263
Soares Afonso M. L. 123, 124
Sobierajski Paweł 112
Sołowjow Włodzimierz 18
Sousa Ney de 122
Sowa Piotr 162
Stachowski Ryszard 76
Stahl Jerzy 132
Starowieyski Marek 176
Stawar Andrzej 13
Stawiński Julian 10
Stein Edyta 68, 69, 70, 71, 72, 73
Stella do Opô Afonjá 121, 122
Steve Bruce 160
Stinissen Wilfrid 50
Strelau Jan 76, 79
Stronsky Th. F. 130
Stuart Elizabeth 92
Stubenrauch Bertram 30
Stumme John R. 97
Suchanek Lucjan 11
Suchowolec Stanisław 265
Sujak Elżbieta 85
Surius Laurentius 227
Symeon Nowy Teolog 34
Szachowskoj Dymitr 16
Szafrąński Adam 32
Szczerbatow Michał 9
Szenute z Atripe 286
Szot Adam 264
Szymański Zbigniew 109
Szymona Wiesław 29, 175
- Ś**
- Śliwińska Barbara Gerarda 222, 224, 225
Śmigiel Wiesław 159
Świderkówna Anna 176
- T**
- Tarasow Borys 10, 12
Teodor Dafnopat 239, 243
Teodor Studyta 239, 240, 241, 242, 243,
244, 245, 246, 248, 249, 250, 251,
252, 253, 254, 255, 256, 257, 258,
259, 286
Teodota 251
Teoktysta 239, 240, 241, 242, 243, 244,
245, 246, 247, 248, 249, 250, 251,
252, 253, 254, 255, 256, 257, 258,
259
Teresa od Jezusa 50, 67, 71
Thatcher Adrian 92
Tiutczew Fiodor 23
Tokarski Ryszard 38, 48
Tołstoj Lew 13, 18
Tomasz z Akwinu 195
Turgieniew Aleksander 13, 14
Turgieniew Iwan 10
Turowicz Jerzy 149, 150
Tuwim Irena 10
- U**
- Urbański Stanisław 67
- V**
- Valle Edênio 123
Verger Pierre 128
- W**
- Waldenfels Hans 117
Walum Hasse 76
Ware Kallistos 36
Warzeszak Józef 174, 183
Weron Eugeniusz 213
Wesołowska Elżbieta 263
Westberg Lars 76
Węgierska Elżbieta 234
Wianowski Leszek 52, 54, 55
Wiazemski Piotr 10
Wider Dominik 57, 63, 70, 72, 74
Wierasajew Wikentij 10
Wilczewski Waldemar Franciszek 263
Wilkoszewska Krystyna 163
Wilson Edward O. 77
Wipszycka Ewa 283, 284, 288
Wiśniewski Robert 285

Witek Stanisław 56, 57, 60
Władysław Jagiełło 43
Wojaczek Krystian 108
Wolinski Joseph 33
Wołodźko Krzysztof 150
Wons Krzysztof 217
Woźniak Rober 177
Wundt Wilhelm 76
Wyżkiewicz-Maksimow Regina 38, 43

Z

Zabielski Józef 210
Zachara Maciej 176
Zadykowicz Tadeusz 208, 215, 220
Zagrodzka Jolanta 76
Zajac Marek 157

Zajączkowski Ryszard 118
Zborowski Michał 168
Zdaniewicz Witold 103
Zienkowski Wasilij 8
Zimbaro Philip G. 76
Zimoń Henryk 116
Zizioulas John D. 28
Zwingli Ulrich 132
Zwoliński Zbigniew 125

Ż

Żurek Waldemar 264
Żychariow Michał 9
Życiński Józef 151