

STUDIA

Nr 13 - 2008

Koszalińsko-Kołobrzeskie

KONFERENCJA NAUKOWA - Joseph Ratzinger - teolog uniwersalny

Janusz Bujak
BLASKI I CIENIE POSOBOROWEJ REFORMY LITURGICZNEJ
W ŚWIELE MOTU PROPRIO BENEDYKTA XVI SUMMORUM PONTIFICUM
Franciszek Chodkowski
JEZUS Z NAZARETU - SYN BOGA ŻYWEGO
ZARYS CHRYSOLOGII JOSEPHA RATZINGERA
Andrzej Czaja
BENEDYKTA XVI WIZJA KOŚCIOŁA JAKO KOMUNII
Radosław Kimsza
EKUMENIZM WEDŁUG PAPIEŻA BENEDYKTA XVI
Edward Sienkiewicz
CHRZEŚCIJAŃSKA TOŻSAMOŚĆ EUROPY WEDŁUG J. RATZINGERA
Krzysztof Wojtkiewicz
EUCHARYSTYCZNY WYMIAR CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ŻYCIA
WEDŁUG JOSEPHA RATZINGERA

ARTYKUŁY

Jacek Borucki
PRYMAT I NIEOMYLNÓŚĆ PAPIEŻA WEDŁUG BRACTWA KAPLAŃSKIEGO
ŚW. PIUSA X W KONTEKŚCIE NAUKI SOBORÓW WATYKAŃSKIEGO I
I WATYKAŃSKIEGO II
Sylwester Gruda
FUNKCJE ŻYCIOWE KOŚCIOŁA WEDŁUG KS. FRANCISZKA BLACHNICKIEGO
Dariusz Jastrząb
AKTUALNOŚĆ PRZEPOWIADANIA JANA PAWŁA II ZAWARTEGO
W "LIŚCIE DO ARTYSTÓW"
Mariusz Kołaciński
ETYCZNO-MORALNE DYLEMATY W ŚWIELE POSTĘPU BADAŃ
EKSPERYMENTALNYCH
Ryszard Kozłowski
DOŚWIADCZENIE CZASU W ŚWIELE METAFIZYKI DIALOGICZNEJ
EMMANUELA LÉVINASA
Janusz Królikowski
POTRZEBA ODNOWIONEJ MIŁOŚCI
ENCYKLIKA BENEDYKTA XVI A WSPÓŁCZESNY FEMINIZM

Uniwersytet Szczeciński
w Szczecinie
Wydział Teologiczny
Sekcja w Koszalinie

Studia
Koszalińsko-Kołobrzeskie

Nr 13 - 2008

Koszalin 2008

Redakcja:

Ks. dr hab. Edward Sienkiewicz

Recenzenci numeru:

Ks. prof. dr hab. Jan Krokos

Ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski

Ks. prof. dr hab. Bronisław Mierzwiński

Ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski

Ks. dr hab. Edmund Robek

Ks. prof. dr hab. Stanisław Warzeszak

Ks. prof. dr hab. Jan Załęski

Adres redakcji: Wyższe Seminarium Duchowne
ul. Seminaryjna 2
75-950 Koszalin
faks 094/345 90 21
telefon 094/345 90 20

Druk: Wydawnictwo FENIKS, Koszalin, ul. Jana z Kolna 38 B, tel. 342 79 22
Objętość 17,98 ark. wyd., format B-5, nakład 300 egz.

SPIS TREŚCI

Od redakcji

KONFERENCJA

- Ks. Janusz Bujak**
BLASKI I CIENIE POSOBOROWEJ REFORMY LITURGICZNEJ
W ŚWIETLE MOTU PROPRIO BENEDYKTA XVI SUMMORUM PONTIFICUM 7
- O. Franciszek Chodkowski**
JEZUS Z NAZARETU - SYN BOGA ŻYWEGO
ZARYS CHRYSTOLOGII JOSEPHA RATZINGERA 29
- Ks. Andrzej Czaja**
BENEDYKTA XVI WIZJA KOŚCIOŁA JAKO KOMUNII 31
- Ks. Radosław Kimsza**
EKUMENIZM WEDŁUG PAPIEŻA BENEDYKTA XVI 59
- Ks. Edward Sienkiewicz**
CHRZEŚCIJAŃSKA TOŻSAMOŚĆ EUROPY WEDŁUG J. RATZINGERA 71
- Ks. Krzysztof Wojtkiewicz**
EUCHARYSTYCZNY WYMIAR CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ŻYCIA
WEDŁUG JOSEPHA RATZINGERA 101

ARTYKUŁY

- Jacek Borucki**
PRYMAT I NIEOMYLNÓŚĆ PAPIEŻA WEDŁUG BRACTWA KAPŁAŃSKIEGO
ŚW. PIUSA X w KONTEKŚCIE NAUKI SOBORÓW WATYKAŃSKIEGO I
i WATYKAŃSKIEGO II 117
- Sylwester Gruda**
FUNKCJE ŻYCIOWE KOŚCIOŁA WEDŁUG KS. FRANCISZKA BLACHNICKIEGO 133
- Ks. Dariusz Jastrząb**
AKTUALNOŚĆ PRZEPOWIADANIA JANA PAWŁA II ZAWARTEGO
W "LIŚCIE DO ARTYSTÓW" 149
- Ks. Mariusz Kołaciński**
ETYCZNO-MORALNE DYLEMATY W ŚWIETLE POSTĘPU BADAŃ
EKSPERYMENTALNYCH 157
- Ks. Ryszard Kozłowski**
DOŚWIADCZENIE CZASU W ŚWIETLE METAFIZYKI DIALOGICZNEJ
EMMANUELA LÉVINASA 177

OD REDAKCJI

Ks. Janusz Królikowski POTRZEBA ODNOWIONEJ MIŁOŚCI ENCYKLIKA BENEDYKTA XVI A WSPÓŁCZESNY FEMINIZM	193
Ks. Janusz Lemański MELCHIZEDEK I JEGO ROLA W TRADYCJI O ABRAHAMIE (Rdz 14,1-24)	207
Ks. Jerzy Lewandowski OJCIEC ŚWIĘTY BENEDYKT XVI: ENCYKLIKA DEUS CARITAS EST O MIŁOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ	243
O. Roman Rusek WPŁYW KRZYYSU WARTOŚCI NA ROZWÓJ POWOŁANIA	247
Ks. Edward Sienkiewicz OSOBA LUDZKA W KONTEKŚCIE ENCYKLIKI BENEDYKTA XVI DEUS CARITAS EST	265
Ks. Wojciech Wójtowicz LOGOS, KTÓRY JEST MIŁOŚCIĄ	295

RECENZJE

Ks. Janusz Bujak: Benedykt XVI, <i>Jezus z Nazaretu Część I. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia</i> , Kraków 2007	305
Ks. Mariusz Kołaciński: Stanisław Mycek, <i>Człowiek i odpowiedzialność</i> , Sandomierz 2006	315
Ks. Bogdan Poniży: Janusz Lemański, <i>Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomędzy historią a teologią</i> , Szczecin 2006	319
Ks. Edward Sienkiewicz: Stefan Ewertowski, <i>Europa na progu trzeciego tysiąclecia</i> , Olsztyn 2007	323

Kiedy ukazał się piąty numer „Studiów Koszalińsko-Kołobrzeskich”, wznowionych po kilku latach przerwy, nikt zapewne z zainteresowanych tym dziełem nie przypuszczał, że w krótkim czasie ten periodyk naukowy stanie się świadectwem tak wielu zmian, jakie zaszły w naszym środowisku. Przy czym mówiąc o „naszym środowisku” mamy na myśli nie tylko publikujących w tym czasopiśmie autorów, także pracowników naukowych z innych ośrodków, czy też tych, którzy pozostają wymagającymi czytelnikami publikowanych w nim tekstów. Do tego środowiska należą bowiem również ci, dzięki którym od roku 2000 „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” ukazują się systematycznie, przynajmniej raz w roku i dzięki którym docierają daleko poza granice Pomorza Środkowego. Należy tu wymienić kolejnych biskupów koszalińsko-kołobrzeskich: Mariana Gołębiewskiego, Kazimierza Nycza i obecnego ordynariusza Edwarda Dajczaka. Potrafili oni nie tylko się cieszyć każdym nowym zeszytem, wspierając duchowo pracujących przy tym dziele duchownych i świeckich, ale przede wszystkim potrafili wygospodarować na ten cel konieczne środki, bez których wszelkie prace związane z redakcją i drukiem czasopisma naukowego, byłyby niemożliwe. Środowisko „Studiów Koszalińsko-Kołobrzeskich” tworzą również zaproszeni do współpracy recenzenci, pracujący najczęściej w najważniejszych ośrodkach naukowych w Polsce.

Piszący w roku 2000 przedmowę do piątego numeru „Studiów” biskup Marian Gołębiewski nie przypuszczał zapewne, że jedenasty numer periodyku, szczególnie poświęcony biskupowi Ignacemu Jeżowi, ukáže się w dniach oczekiwania na ordynariusza, po odejściu do Warszawy jego bezpośredniego następcy, biskupa Kazimierza Nycza. W międzyczasie zmienił się zespół redakcyjny, proces wydawniczy i szata graficzna czasopisma. W jakimś sensie zmieniło się również samo środowisko „Studiów”, które przez pewien czas (do ósmego numeru, wydanego w roku 2004) ukazywały się w serii „Colloquia Theologica Adalbertina”, związanej z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, do którego należała sekcja w Koszalinie z Seminarium Duchownym i Instytutem Teologicznym. W roku 2004 powstał Wydział Teologiczny w Uniwersytecie Szczecińskim, który współtworzą między innymi pracownicy z diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. W związku z tym periodyk nasz stał się pismem wydziałowym innej uczelni. Poza tym w 2007 roku, zamieszczane w nim artykuły otrzymują 4 punkty Komitetu Badań Naukowych, co w porównaniu z dotychczasowym 1 punktem jest niewątpliwie dużym osiągnięciem, ale też i zobowiązaniem.

Trzynasty numer, który w roku 2008 trafia do naszych czytelników, także charakteryzuje się pewną zmianą. Jednak bez zamiaru tworzenia nowej tradycji.

Otóż obok artykułów naukowych, poruszających zagadnienia z różnych dyscyplin teologicznych i napisanych przez autorów pracujących w Wydziale Teologicznym w Szczecinie, związanych z nim, a także przez autorów spoza terenu naszej diecezji, publikujemy materiały z konferencji naukowej pt. *Joseph Ratzinger – teolog uniwersalny*. Konferencja została zorganizowana przez Katedrę Teologii Dogmatycznej WT Uniwersytetu Szczecińskiego 21 listopada 2007 r. w Szczecinie. Chodziło o przybliżenie myśli wielkiego teologa i zarazem papieża Benedykta XVI. Ciągłe chcemy w nim widzieć kontynuatora dzieła – jak często obecny biskup Rzymu sam podkreśla – jego wielkiego poprzednika, Jana Pawła II. Tymczasem Joaquin Navarro-Valls, długoletni kierownik Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej, jeszcze za życia Jana Pawła II, kiedy był świadkiem częstych rozmów, które poprzedni papież prowadził z kard. Josephem Ratzingerem, wówczas prefektem Kongregacji Nauki Wiary, dostrzegał bardzo dobrze rozumiejących i uzupełniających się – wnikliwego filozofa i znakomitego teologa.

Poza wymiarem kontynuacji i wzajemnego uzupełnienia; chciałoby się powiedzieć wzajemnego przenikania oraz ubogacania ludzkiego intelektu i wiary; z szacunkiem do tajemnicy i z pasją ciągłego, coraz bardziej śmiałego jej przenikania, w twórczości Josepha Ratzingera wypada dostrzec coś jeszcze. Z napisanych przez niego tekstów wyłania się teolog, który nie tylko interesuje się wieloma, bardzo złożonymi kwestiami. Ratzinger w pełni zasługuje na miano wyjątkowego myśliciela, który mając charyzmat odważnego reformatora, pozostaje równie uważnym słuchaczem Tradycji, przemawiającej do nas autorytetem wznoszonym przez dwa tysiąclecia dziejów chrześcijaństwa.

Ks. Edward Sienkiewicz

KONFERENCJA NAUKOWA

Joseph Ratzinger - teolog uniwersalny

Ks. JANUSZ BUJAK

BLASKI I CIENIE POSOBOROWEJ REFORMY LITURGICZNEJ W ŚWIECIE MOTU PROPRIO BENEDYKTA XVI *SUMMORUM PONTIFICUM*

Tytuł obecnego sympozjum brzmi: „Joseph Ratzinger – teolog uniwersalny”. Teologiczne zainteresowania obecnego biskupa Rzymu nigdy nie ograniczały się do tematów związanych jedynie z teologią fundamentalną, eklezjologią czy ekumenizmem. Istotną część jego twórczości stanowią pisma poświęcone kwestiom związanym z liturgią i muzyką kościelną. Jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary J. Ratzinger wielokrotnie zabierał głos w sprawie sposobu wprowadzania w życie zaleceń Soboru Watykańskiego II w zakresie liturgii, zwłaszcza zaś różnego rodzaju nadużyć i błędów z tym związanych.

Dziś wiele pisze się i mówi o ogłoszonym w formie Motu proprio przez Benedykta XVI, 7 lipca 2007 roku, liście apostolskim *Summorum Pontificum*, zezwalającym na sprawowanie bez ograniczeń Mszy świętej z Mszału z roku 1962, czyli tzw. „trydenckiej”¹.

Przypomnijmy, że po Soborze Watykańskim II indult na używanie Mszału z 1962 roku jako pierwszy wydał Ojciec Święty Jan Paweł II 3 października 1984 roku² i po raz drugi 2 lipca 1988³. W dokumentach tych, zastąpionych przez najnowsze Motu proprio, zastosowanie papieskiego zezwolenia zostało powierzone biskupom diecezjalnym, którzy mogą zdecydować, czy, kiedy i jak

¹ Por. Benedykt XVI, *List apostolski w formie motu proprio „Summarum Pontificum”*, Poznań 2007; Konferencja Episkopatu Polski 3.10.2007 roku opublikowała Wskazania dotyczące sprawowania Mszy św. według ogłoszonego przez papieża Benedykta XVI listu apostolskiego, por. www.episkopat.pl. Przez niektórych zwolenników „Mszy Wszechczasów” zostały one jednak uznane za ograniczające i korygujące Motu proprio Benedykta XVI.

² Por. Kongregacja Kultu Bożego, *Quattuor abhinc annos* (3 października 1984); AAS 76 (1984), s. 1088-1089; *Raport o stanie wiary. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Warszawa 1986, s. 106.

³ Por. Jan Paweł II, list apostolski w formie Motu proprio „*Ecclesia Dei*”, AAS 80 (1988), s. 1498. Dokument ten był odpowiedzią na cios, jakim były dla Kościoła bezprawne święcenia biskupie, których udzielił 30 czerwca tego samego roku arcybiskup Marcel Lefebvre. Krok ten spowodował, że Bractwo św. Piusa X, założone przez Lefebvra, stało się organizacją schizmatyczną. Można spotkać się z opinią, że również papież Benedykt XVI w powrocie łaciny do liturgii i w docenieniu „starej Mszy” widzi przede wszystkim szansę przywrócenia jedności Bractwa św. Piusa X z Kościołem rzymskokatolickim oraz możliwość zaspokojenia żądań wiernych niezadowolonych z reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II.

ewentualnie udzielić pozwolenia na takie celebracje. Publikacja tych dokumentów była z pewnością związana ze schizmą arcybiskupa Lefebvre'a i żądaniami tzw. tradycjonalistów, kwestionujących sposób i zasadność reformy liturgicznej przeprowadzonej przez Pawła VI, ale nie tylko⁴.

1. Reakcje krytyczne na dokument Benedykta XVI

Niektórzy teologowie w obecnym Motu proprio, które otwiera szerokie możliwości zwolennikom Mszy przedsoborowej, widzą zagrożenie dla posoborowej reformy liturgicznej. Podkreślają oni, że te grupy wiernych, które podważają zmiany liturgiczne wprowadzone po roku 1970, właśnie w tym dokumencie mogą znaleźć potwierdzenie swoich opinii. Nie chodzi o to, jak donoszą media, aby Mszę św. celebrować po łacinie i upiększać śpiewami gregoriańskimi. Katolicy, którzy sobie tego życzą, już teraz mają ku temu możliwości. Obecne Motu proprio zachęca pasterzy Kościoła, by poświęcili więcej troski i uwagi tym, którzy za jedynie uprawniony wyraz wiary uznają ryt trydencki, łacinę i chorał, a odrzucają reformy Soboru Watykańskiego II. Papież w liście do biskupów dołączonym do Motu proprio pisze, że „wielu ludzi, którzy zaakceptowali postanowienia Soboru Watykańskiego Drugiego i pozostali wierni papieżowi i biskupom, szukało także sposobu, by zachować drogą im formę świętej liturgii”. Ale czy rzeczywiście akceptują? Czy są oni lojalni wobec biskupów? Pyta z troską B.J. Hilberath⁵.

Andrea Grillo sformułował swoje wątpliwości co do zasadności wydania Motu proprio w formie pięciu pytań⁶.

Pierwsze pytanie jest z⁷ zakresu prawa kanonicznego: Który ryt jest obowiązujący?

W Motu proprio papież dwukrotnie powtarza, że ryt Piusa V nigdy nie został zniesiony. Ale czy rzeczywiście? Kanon 20 KPK mówi, że późniejsze prawo znosi wcześniejsze, a zatem przyjęcie nowego rytu Mszy świętej po Soborze Watykańskim II wiąże się ze zniesieniem starego. Tradycyjna zasada mówi, że może istnieć tylko jeden ryt powszechnie używany. Tak również uważali dwaj poprzednicy Benedykta XVI, dlatego dla umożliwienia sprawowania liturgii

⁴ Por. A. Tornielli, *Benedetto XVI. Il custode della fede*, Casale Monferrato 2005, s. 208.

⁵ Por. B.J. Hilberath, *Es geht um mehr als nur um das Messbuch. Ökumenische Bemerkungen zum Motu Proprio "Summorum Pontificum"*, „Una Sancta“ 3 (2007), s. 231-232.

⁶ Por. A. Grillo, *Ende der Liturgiereform? Das Motuproprio „Summorum Pontificum“*, „Stimmen der Zeit“ 11 (2007), s. 730-740.

⁷ Kodeks Prawa Kanonicznego, Pallotinum 1984: „Późniejsza ustawa uchyla wcześniejszą lub ją zmienia, jeśli wyraźnie to postanawia albo jest jej wprost przeciwna, albo porządkuje w całości przedmiot dawnej ustawy”.

w „starym” rycie posłużyli się oni formą indultu. Według autora artykułu, argumentację Benedykta XVI można określić jako „autorytatywną”, jeśli nie „apodyktyczną”, a potrzebne byłoby również uzasadnienie rozumowe⁸.

Drugie pytanie ma charakter teologiczny: Jaka jest rola *lex orandi* według *Summorum Pontificum*?

Lex orandi statuat legem credendi – liturgia stanowi wiarę Kościoła - to zdanie Prospera z Akwitania było podstawą ruchu liturgicznego. To ważne stwierdzenie stoi również u podstaw pierwszego artykułu dokumentu papieskiego, ale jest ono tam interpretowane inaczej, niż rozumiała to Tradycja. Tu oznacza, że relacja między *lex orandi* – *lex credendi* wyprzedza relację między dwiema różnymi formami rytu i jedyne *lex credendi*. Znaczy to, że wyrażenie *lex orandi* nie jest tożsame z rytym, ale ze znaczeniem rytu.

Wprowadzenie tego rozróżnienia przez Benedykta XVI spełnia dwa zadania: z jednej strony otwiera pole dla zbliżenia dwóch form rytu, jako że są one zjednoczone w jednej zasadzie *lex orandi*, z drugiej zaś nie pozwala na to, by dwie różne *leges orandi* spowodowały powstanie dwóch różnych wyznań wiary⁹. Ale zarazem oddala to *lex orandi* od konkretnego rytu. Kiedy *lex orandi* nie jest określona konkretnie sprawowanym rytym, jakimś określonym ordo, ale jest związana z jakimś nieokreślonym lub pojęciowym jego wymiarem, wtedy pierwotne nieodwołalne znaczenie rytu dla wiary rozplywa się w dwóch rytach.

Czy jednak włączenie jedyne *lex orandi* w dwie alternatywne formy nie podpowiada prymatu teologii nad liturgią, co oznaczałoby utratę osiągnięć ruchu liturgicznego?

Autor pyta również, czy rozróżnienie na formę zwyczajną i nadzwyczajną jest jedynie faktycznym, czy też prawnym rozróżnieniem. Jako rozróżnienie jedynie faktyczne, nie miałyby ono znaczenia normy prawnej w sposób automatyczny, podczas gdy rozróżnienie prawne udziela mu autorytetu z samego prawa. Z tekstu można by jednak wywnioskować, że to, co dziś nazywa się zwyczajną formą, w przyszłości mogłoby stać się formą nadzwyczajną, a dzisiejsza forma nadzwyczajna musiałaby zostać uznana za formę zwyczajną. A ponieważ biskupi nie mają żadnej kontroli nad relacją obu form rytu, z czasem mogłoby się utrwalić przekonanie, że rozróżnienie to nie jest dostatecznie jasne z punktu widzenia prawa, że brakuje jasnego i wiążącego uregulowania, co mogłoby doprowadzić do kryzysu normalnego duszpasterstwa, ponieważ brak jest narzędzi dla kontrolowania liturgii¹⁰.

⁸ Por. tamże, s. 733-734.

⁹ Por. tamże, s. 734-735.

¹⁰ Por. tamże, s. 735-736; B.J. Hilberath, *Es geht um mehr als nur um das Messbuch*, s. 236-237, gdzie czytamy, że istnieje zasada która mówi, że „Jeśli wszystko ma pozostać tak, jak jest, musi ulec zmianie”. W tych lub podobnych słowach wyraża się zasadnicza antyteza między tożsamością i zmianą. Ale Motu proprio Benedykta XVI nie odnajduje się w tych słowach.

Poza tym nie zostało wyjaśnione, jak obie formy jednego rytu mogą być traktowane jako dwie tak samo traktowane wielkości, skoro zwolennicy nowego rytu traktują go jako odpowiedź na kryzys starego, jako jego ulepszenie. Te dwie formy nie są autonomiczne: jedna jest odpowiedzią na kryzys drugiej, dlatego jest zrozumiałe, że pojawienie się starej formy, jak gdyby nic się nie stało, wywoła pomiędzy nimi napięcia.

Trzecie pytanie ma charakter pastoralny: Jaka jest gwarancja wspólnoty kościelnej i/lub wolności rytu?

Nowe Motu proprio anuluje indulty z roku 1984 i 1988 i znosi jurysdykcję biskupów, którzy mają obowiązek czuwać nad liturgią w swoich diecezjach. Indulty te opierały się na podstawowej przesłance, że tylko jeden ryt jest ważny, podczas gdy ten drugi może być praktykowany tylko w sposób ograniczony i dlatego za wyraźnym pozwoleniem w formie wyjątku, co podkreślało, że chodzi o ryt, który już nie obowiązuje. Zniesienie tego postanowienia i zastąpienie go przez paralelną formę jednego rytu rodzi nowe pytania: W jaki sposób biskupi mogą zapewnić eklezjalną jedność liturgii, gdy przyjdzie rozróżnić pomiędzy zwyczajną i nadzwyczajną formą liturgii? W jaki sposób mogą oni przeciwdziałać, jeśli pojawi się i będzie się rozszerzać konfliktogenny birytualizm i w ten sposób powstaną w Kościołach lokalnych podziały i wzajemny brak zrozumienia, nie tylko na obszarze liturgii, ale również w katechezie, w kształceniu teologicznym, świadczeniu o wierze, i generalnie we wspólnotach kościelnych?

Dokument Benedykta XVI jest w tej kwestii bardzo niejasny, właściwie się nią nie zajmuje. Poza tym pomija on kompetencje Kongregacji ds. Kultu Bożego i całą władzę rozwiązywania problemów w tym zakresie pozostawia Papieskiej Komisji „Ecclesia Dei”, która w swojej historii nie okazała się organem bezstronnym¹¹.

Czwarte pytanie dotyczy znaczenia reformy liturgicznej po Soborze Watykańskim II.

Zarówno wywiady towarzyszące ukazaniu się Motu proprio, jak i list Papieża do biskupów towarzyszący dokumentowi potwierdzają, że nie zawiera ono żadnych krytycznych uwag wobec soborowej reformy liturgicznej. Nie można o tym wątpić, przynajmniej gdy chodzi o podstawowe intencje dokumentu. Jednak nie można również zaprzeczyć temu, że w efekcie ukazania

się dokumentu reforma liturgiczna znalazła się w niebezpieczeństwie relatywizowania jej znaczenia. Obecnie nie może być ona już traktowana jako podstawowa forma sprawowania Eucharystii, chrześcijańskiego wykształcenia, duchowości, ale byłaby ona tylko jednym z – nawet jeśli znaczącym – dodatkiem do wcześniejszej Tradycji, która obecnie w pełni zostaje przywrócona, ze wszystkimi jej rytami i kalendarzem. Jak gdyby nic się nie stało, kościelne zegary zostają cofnięte do roku 1962. Obecnie Kościół żyje w pewnym sensie jednocześnie w roku 2007 i 1962, przy czym wybór między nimi nie należy do biskupów, ale znalazł się w gestii wiernych i/lub w wolnej decyzji pojedynczych księży. Reforma liturgiczna, której celem było odnowić rzymski ryt trydencki tak, aby wyjaśnić i zapewnić aktywny udział wierzących, została zredukowana do zwykłej dodatkowej opcji, która nie może powołać się na starożytną Tradycję Mszy, uznanej w ten sposób potraktowaną za „niereformowalną”. Taki wpływ dokumentu byłby – ze wszystkimi swoimi konsekwencjami – nową i bardzo redukcyjną interpretacją celów i obietnic soborowych¹².

Hilberath dodaje, że reforma liturgiczna koresponduje z nową eklezjologią Konstytucji o Kościele, przyjętej po ogłoszeniu Konstytucji o liturgii. Kto zatem pragnie wrócić do „starej” liturgii, musi sobie postawić pytanie, jakie podstawy teologiczne za tym stoją, szczególnie: jaka eklezjologia, jakie rozumienie Eucharystii i urzędu kapłańskiego. Chodzi o to, że ryt przedsoborowy jest wyrazem innego rozumienia Kościoła, Eucharystii i kapłaństwa niż to, które wynika z dokumentów Soboru Watykańskiego II. Trudno na tej podstawie mówić o możliwości istnienia dwóch form jednego *lex credendi*¹³.

Grillo zauważa, że z podważeniem znaczenia reformy liturgicznej byłoby związane niebezpieczeństwo, że artykuły 47 do 57 SC pójdą w zapomnienie. Domagają się one bowiem m.in. wprowadzenia na nowo do Eucharystii bogactwa Pisma Świętego, homilii, modlitwy wiernych, języków narodowych, jedności „stołu Słowa” i „stołu Eucharystycznego”, Komunii pod dwiema postaciami i koncelebry. Ani jeden z tych siedmiu elementów nie jest obecny w rycie trydenckim; aby go uczynić na nowo żywym, musiałby zostać zreformowany¹⁴.

¹² Por. Tamże, 737.

¹³ Por. B.J. Hilberath, *Es geht um mehr als nur um das Messbuch*, s. 234-237.

¹⁴ Por. A. Grillo, *Ende der Liturgiereform?*, s. 737; potwierdza te obawy Manlio Sodi, wykładowca liturgiki, teologii sakramentalnej i homiletyki na Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie. W wywiadzie udzielonym agencji Zenit z 16 lipca 2007 roku (www.zenit.org/article, „Summorum Pontificum: tra „desideri espressi e timori fondati””) stwierdza on, że powrót do Mszału trydenckiego powoduje w sposób automatyczny odejście od obecnie używanego lekcjonarza, którego celem jest udostępnienie wiernym bogactwa Słowa Bożego w większym

Raczej podkreśla się w nim to, co niezmiennie w liturgii, nieprzerwaną Tradycję. A przecież relacja pomiędzy *lex orandi* i *lex credendi* jest wzajemna: nie tylko konkretna liturgia jest wyrazem wiary, ale i odwrotnie: odnowiona liturgia jest wyrazem odnowionej wiary, a odnowiona wiara, która wraca do źródeł, może uczynić konieczną reformę liturgii. Wynika z tego, że nieodnowiona forma liturgii może nie być wyrazem odnowionej wiary. Chodzi o to, że ryt przedsoborowy jest wyrazem innego rozumienia Kościoła, Eucharystii i kapłaństwa.

¹¹ Por. A. Grillo, *Ende der Liturgiereform?*, s. 736-737.

Jeszcze jedno pytanie, bardzo praktyczne: Kto dziś jest w stanie celebrować według „starego rytu”? Kiedy tak wiele mówi się o nim, można odnieść wrażenie, że chodzi o coś, co zawsze, wszędzie i przez każdego może zostać zrealizowane. W rzeczywistości tak nie jest. Wszyscy, którzy wychowali się po Soborze Watykańskim II, nie rozumieją Mszału Piusa V. Czy się tego chce czy nie, powrót do niego nie jest możliwy. W normalnym duszpasterstwie w przeważającej większości diecezji „stary ryt” jest niemożliwy w praktyce do zrealizowania.

Autor zarzuca papieżowi, że niepotrzebne wywołuje w Kościele konflikty i napięcia. Nawołując do szanowania „organicznego rozwoju” liturgii, sam go hamuje, próbując na siłę wrócić do przeszłości. Według Grillo „organiczny rozwój” tradycji liturgicznej w sposób konieczny niesie ze sobą również zmiany. Chodzi o kontynuację, która wciąż na nowo potrzebuje witalnego braku kontynuacji. Dlatego właśnie *Motu proprio* jest zaprzeczeniem doktryny o rozwoju dogmatu, jest rozumieniem Tradycji jako czegoś statycznego, co nie ma w sobie życia, ale jest monumentalne i archeologiczne. Ale tam, gdzie niczego się traci, nic nie jest już żywe¹⁵.

2. Bilans Soboru Watykańskiego II w ocenie J. Ratzingera - Benedykta XVI

Wydaje się jednak, że krytyczne oceny *Summorum Pontificum* są przesadzone, a decyzja Benedykta XVI o „uwolnieniu” Mszału św. Piusa V zrodziła się w wyniku gruntownej oceny realizacji reform soborowych.

W związku z tym warto przyjrzeć się niektórym poglądom obecnego Papieża na temat sposobów wprowadzania zaleceń Soboru Watykańskiego ze szczególnym uwzględnieniem reformy liturgicznej.

Dla zrozumienia przyczyn ukazania się *Motu proprio* warto wyjść od przemówienia, które Benedykt XVI wygłosił do pracowników Kurii Rzymskiej 22 grudnia 2005 roku¹⁶. Szczególnie godny uwagi jest rozdział dotyczący recepcji Soboru Watykańskiego II i jego interpretacji, gdyż tkwią w nim słowa daleko wychodzące poza okoliczności, w których zostały wypowiedziane. Z jednej strony, stanowią one rodzaj bilansu minionych 40 lat, z drugiej natomiast ukazują, w jaki sposób Benedykt XVI rozróżnia prawdziwą reformę Kościoła od fałszywej. Wreszcie, jak zauważa włoski jezuita Giovanni

Marchesi, słowa te mogą stać się kluczem do zrozumienia stylu i charakterystyki obecnego pontyfikatu¹⁷.

Jednym z wielkich wydarzeń roku 2005, wspomnianych przez Papieża, była 40. rocznica zakończenia Soboru Watykańskiego II, który był „największym przedsięwzięciem reformy w dziejach Kościoła”¹⁸. Równocześnie jednak do tego Soboru odnieść można trafną konstatację kard. H. Newmana, który po *Vaticanum I* stwierdził, że „rzadko zdarza się, by po Soborze nie nastąpił czas wielkiego zamieszania”¹⁹. Po *Vaticanum II* nie brakowało ani zamieszania, ani kryzysów, których to zjawisk nie można przypisywać instytucji Soboru jako takiej. Jedną z przyczyn trudności po Soborze Watykańskim II było bez wątpienia jego nastawienie „pastoralne”, a nie „dogmatyczne”, zaplanowane przez Jana XXIII i kontynuowane przez Pawła VI. To właśnie doktryna eklezjologiczna, stanowiąca centrum prac soborowych, budziła w późniejszym czasie wciąż nowe emocje i dyskusje.

Benedykt XVI już wcześniej stawiał pytania o recepcję Soboru, chociażby w książce *Raport o stanie wiary* z 1985 roku, która ukazała się w związku z Nadzwyczajnym Synodem Biskupów zwołanym w celu podsumowania dwudziestu lat od zamknięcia Soboru. Obecnie, jako papież, w przemówieniu do członków Kurii pytał: „Jakie były rezultaty Soboru? Czy Sobór został właściwie przyjęty? Co było dobre w recepcji Soboru, a co niewystarczające lub błędne? Co pozostaje jeszcze do zrobienia? Nikt nie może zaprzeczyć, że w wielu częściach Kościoła recepcja Soboru następowała z niemałym trudem, nawet jeśli nie chcemy odnieść do wydarzeń ostatnich lat tego, co napisał wielki doktor Kościoła, św. Bazyl, o sytuacji w Kościele po Soborze Nicejskim. Bazyl porównuje ją do bitwy morskiej pośród mrocznej nawałnicy. Pisze między innymi: «Ochryple wrzaski tych, którzy skłócenii występują przeciw sobie; niezrozumiała gadanina, bezładny zgłęb krzyczących bez ustanku wypełnił już cały Kościół, zniekształcając – przez nadgorliwość lub uchybienia – prawdziwą naukę wiary» (*De Spiritu Sancto*, XXX, 77; PG 32,213 A; Sch 17bis, pag. 524; *O Duchu Świętym*, Warszawa 1999, s. 192 nn.). Nie chcę odnosić tego dramatycznego opisu do sytuacji po Soborze, niemniej częściowo odzwierciedla on to, do czego doszło. Powstaje pytanie: Dlaczego recepcja

¹⁷ Por. G. Marchesi, *Benedetto XVI e il Concilio Vaticano*, „La Civiltà Cattolica” 1 (2006), s. 382.

¹⁸ Por. tamże, 383, cyt. za: R. Latourelle, *Introduzione*, w: *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, R. Latourelle (red.), t. I, Assisi 1987, s. 9: „Il Vaticano II rappresenta certamente la più vasta operazione di riforma mai compiuta nella Chiesa”.

¹⁹ Por. A. Antón, *Ecclesiologia postconciliare: speranze, risultati e prospettive*, w: *Vaticano II: bilancio e prospettive...*, dz. cyt., s. 362: „È raro che a un Concilio non segua una grande confusione”.

zakresie niż było to przed Soborem Watykańskim II. Odejście to odbija się na przepowiadaniu, duchowości, katechezie i generalnie na duszpasterstwie. Spowoduje również zniknięcie modlitwy wiernych i takich tekstów odzyskanych z Tradycji, jak Druga Modlitwa Eucharystyczna.

¹⁵ Por. tamże, s. 738-739.

¹⁶ Por. Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu*, „L'Osservatore Romano” 2 (2006), s. 15-20.

Soboru w wielu częściach Kościoła dokonywała się do tej pory z tak wielkim trudem?”²⁰.

3. Dwie hermeneutyki: nieciągłości i zerwania z przeszłością oraz reformy i ciągłości

W przemówieniu do pracowników Kurii Rzymskiej Benedykt XVI wyjaśnia, że źródłem problemów z recepcją Soboru Watykańskiego II było pojawienie się dwóch sprzecznych ze sobą hermeneutyk Soboru. Jedna z nich wywołała zamieszanie, druga zaś – w sposób dyskretny, lecz coraz bardziej widoczny – zaczęła przynosić owoce. Pierwszy rodzaj hermeneutyki można nazwać „hermeneutyką nieciągłości i zerwania z przeszłością”. Nierzadko ten rodzaj rozumienia Soboru zyskiwał sympatię mediów, jak również okazałej części współczesnej teologii. Z drugiej strony zaistniała „hermeneutyka reformy”, tzn. rozwoju organicznego, odnowy zachowującej ciągłość jedyne podmiotu – Kościoła, który dał nam Jezus Chrystus. Ten podmiot w miarę upływu czasu rośnie i rozwija się, zawsze jednak pozostaje tym samym, jedynym podmiotem – Ludem Bożym w drodze.

Hermeneutyka nieciągłości może doprowadzić do rozłamu na Kościół przed- i posoborowy, głosi ona bowiem, że teksty Soboru jako takie nie są jeszcze prawdziwym wyrazem ducha Soboru, ale rezultatem kompromisów, które trzeba było zawierać w celu osiągnięcia jednomyślności, cofając się do przeszłości i zachowując wiele elementów przestarzałych i dziś już bezużytecznych. Jednak nie w tych kompromisach miałyby się objawiać prawdziwy duch Soboru, ale w dążeniach do tego, co nowe, tkwiących u podstaw tych dokumentów. Rzekomo tylko owe dążenia wyrażają prawdziwego ducha Soboru, a zatem to one powinny stanowić punkt wyjścia i wzorzec dla dalszych działań. Zgodnie z hermeneutyką nieciągłości i zerwania dokumenty soborowe należy traktować jako jedynie niedoskonałe odzwierciedlenie ducha Soboru i jego nowości, dlatego należy śmiało je przekraczać i stwarzać przestrzeń dla nowości, w której wyraża się ponoć najgłębszy, chociaż nadal jeszcze nie do końca określony, zamysł Soboru. Jednym słowem: należy iść nie za tekstami Soboru, ale za jego duchem. Tu jednak rodzi się pytanie, jak należy zdefiniować tego ducha, co w konsekwencji pozostawia wiele miejsca dla wszelkiej dowolności. W ten sposób dochodzi do błędnego rozumienia samej istoty instytucji Soboru jako takiego. Przy tego rodzaju hermeneutyce każdy Sobór, zwołanie biskupów Kościoła, jest traktowany jako swego rodzaju zgromadzenie ustawodawcze, które unieważnia starą konstytucję i ustanawia nową. Przy tym, zgromadzenie ustawodawcze musi mieć mandat od

społeczeństwa, któremu ma służyć konstytucja, i w efekcie uzyskać jego aprobatę. Ojcowie soborowi nie mieli takiego mandatu, gdyż nikt im go nigdy nie dał: nikt zresztą nie mógł go dać, gdyż podstawowa konstytucja Kościoła pochodzi od Chrystusa i została nam dana, abyśmy mogli osiągnąć życie wieczne i w jego perspektywie potrafili także rzucić światło na życie w czasie i na sam czas. Biskupi na mocy sakramentu, który otrzymali, są powiernikami daru Chrystusa. Są „szafarzami tajemnic Bożych” (por. 1 Kor 4, 1) i jako tacy powinni okazać się „wierni i roztropni” (por. Łk 12, 41-48). Oznacza to, że powinni zarządzać darem Bożym we właściwy sposób, aby nie pozostał on ukryty, ale przynosił owoce, i aby Pan mógł na koniec powiedzieć do swego rządcy: „Byłeś wierny w rzeczach niewielu, nad wieloma cię postawię” (por. Mt 25, 14-30; Łk 19, 11-27). W tych ewangelicznych przypowieściach wyraża się dynamika wierności, niezbędnej w służbie Chrystusowi, wynika z nich również jasno, że podczas każdego Soboru dynamika i wierność muszą stanowić jedno²¹.

Papież Benedykt XVI zdecydowanie opowiada się za hermeneutyką reformy Kościoła, która jest przeciwieństwem hermeneutyki nieciągłości. Taki sposób rozumienia Soboru Watykańskiego II został zaproponowany już przez Jana XXIII w przemówieniu na otwarciu Soboru, wygłoszonym 11 października 1962 roku, a następnie przez Pawła VI w przemówieniu zamykającym Sobór, 7 grudnia 1965 roku. Benedykt XVI przytacza słowa Jana XXIII, w których hermeneutyka reformy została jednoznacznie wyrażona. Ojciec Święty Jan XXIII stwierdza, że Sobór pragnie przekazać czystą i nienaruszoną doktrynę, niczego nie łagodząc ani nie przeinaczając, a naszą powinnością jest nie tylko strzec tego cennego skarbu, jakbyśmy troszczyli się wyłącznie o pamiątki przeszłości, ale oddawać się ochoczo i bez lęku tej pracy, jakiej wymaga nasza epoka. Konieczne jest, aby ta niezawodna i niezmienna nauka, którą należy wiernie zachowywać, była pogłębiana i przedstawiana w sposób odpowiadający potrzebom naszych czasów. Czym innym bowiem jest depozyt wiary, to znaczy prawdy zawarte w naszej czcigodnej doktrynie, a czym innym sposób ich przekazywania, przy zachowaniu wszakże ich niezmiennego znaczenia i doniosłości²².

²¹ Por. tamże, s. 17-18.

²² Por. *S. Oec. Conc. Vat. II Constitutiones Decreta Declarationes*, 1974, s. 863-865; www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1962/: “Scilicet Concilium Oecumenicum primum et vicesimum - quod efficaci magnique aestimando auxilio utitur eorum, qui scientia sacrarum disciplinarum, apostolatus exercendi resque recto ordine agendi excellunt - integram, non imminutam, non detortam tradere vult doctrinam catholicam, quae, licet inter difficultates et contentiones, veluti patrimonium commune hominum evasit. Hoc non omnibus quidem gratum est, tamen cunctis, qui bona voluntate sunt praediti, quasi paratus thesaurus uberrimus proponitur (...). Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sentential”.

²⁰ Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy*, s. 17.

Benedykt XVI zauważa, że dążenie do wyrażenia w nowy sposób określonej prawdy wymaga podjęcia na nowo refleksji nad nią oraz życia według niej; jest też jasne, że nowe słowo może się ukształtować tylko wówczas, gdy bierze początek ze świadomego rozumienia wyrażanej prawdy, oraz że – z drugiej strony – refleksja na temat wiary wymaga również życia tą wiarą. W tym sensie program przedstawiony przez Jana XXIII był niezwykle trudny, tak jak trudna jest synteza wierności i dynamizmu. Wszędzie tam jednak, gdzie tego rodzaju recepcja stała się drogowskazem w procesie recepcji Soboru, rozwinęło się nowe życie i dojrzały nowe owoce. Papież stwierdził, że „czterdzieści lat po Soborze możemy skonstatować, że jego pozytywny dorobek jest większy i bardziej żywotny, niż mogło się wydawać w burzliwym okresie około roku 1968. Dzisiaj widzimy, że dobre ziarno, choć wzrasta powoli, rozwija się jednak, a tym samym rośnie także nasza głęboka wdzięczność za to, czego dokonał Sobór”²³.

4. Reforma liturgiczna według Ojców Soborowych

Jak w świetle tych założeń hermeneutycznych oceniał J. Ratzinger realizację reformy liturgicznej?

Należy przypomnieć, że główne zadania, jakie podjął Sobór, to Kościół sam w sobie i w relacji do świata. Reforma zaproponowana przez ruch liturgiczny początkowo nie należała do priorytetów Soboru. Według niektórych Ojców miała w ogóle nie być brana pod uwagę²⁴. „Przykładowo, kardynał Montini, który potem jako Paweł VI miał stać się prawdziwym papieżem Soboru, przedstawiając na początku obrad swoje propozycje tematyczne, wyraźnie powiedział, że nie widzi na tym polu żadnego istotnego zadania dla Soboru” – wspominał Joseph Ratzinger²⁵.

We Francji i w Niemczech liturgia i jej reforma stały się z końcem pierwszej wojny światowej kwestią bardzo żywo dyskutowaną. W obu tych krajach starano się jak najwierniej odtworzyć starożytną liturgię rzymską w możliwie najczystszej formie, co wiązało się również z aktywnym zaangażowaniem Ludu Bożego w liturgię. To właśnie przedstawiciele tych dwóch krajów, później również Belgii i Holandii, przeforsowali w fazie przygotowawczej Soboru opracowanie schematu dotyczącego świętej liturgii, co rozumiano jako naturalną część soborowej refleksji nad rzeczywistością Kościoła. Schemat o świętej liturgii był dyskutowany jako pierwszy nie ze względu na

zainteresowanie większości Ojców kwestiami liturgicznymi, lecz dlatego, że w tej kwestii nie oczekiwano wielkiej różnicy zdań. Debatę na temat liturgii traktowano raczej jako rodzaj ćwiczenia, które pozwoliłoby poznać i wypróbować metodę prac soborowych. „Żadnemu z Ojców Soboru nie przyszłoby do głowy, żeby dostrzegać w tym tekście «rewolucję», która oznaczałaby «koniec średniowiecza», jak chcieli interpretować to niektórzy z teologów”²⁶.

Nie można jednak uznać Ratzingera za zwolennika abpa Lefebvre’a. Przeciwnie. „Ratzinger – jak sam wyznał – z pewnym niepokojem uczestniczył w Mszy Świętej otwierającej Sobór. Jej ryt absolutnie nie przystawał do świątliwych zasad dotyczących liturgii, opracowanych w ramach ruchu liturgicznego, odgrywającego od I wojny światowej istotną rolę nie tylko w niemieckojęzycznych krajach Europy (...). W swoim studium z roku 1963 na temat sesji otwierającej Sobór z żalem zauważał, że sukces soborowego wydarzenia prawdopodobnie da się określić miarą tego, jak bardzo Msza zamykająca Sobór będzie się różnić od Mszy otwierającej”²⁷. Jak pisze Nichols, „Ratzinger z entuzjazmem przyjął Konstytucję o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* (...)”. W kwestii języka liturgii Ratzinger poszedł znacznie dalej niż autorzy konstytucji *Sacrosanctum concilium*. Z aprobatą cytował słowa melchickiego patriarchy Antiochii Maksymosa IV, mówiące, że język jest dla ludzi, a nie dla aniołów. Wyraził tę myśl w nieco bardziej filozoficznych kategoriach, stwierdzając, że język jest wcieleniem ducha, który jako duch ludzki «może myśleć jedynie wtedy, gdy mówi, i który żyje w mowie i z mowy». Następnie w ostrych słowach poddał krytyce długotrwałe panowanie języka łacińskiego w wyższych szkołach prowadzonych przez Kościół. Jałowość, charakteryzująca znaczny obszar teologii katolickiej od końca okresu oświecenia, należy bowiem, jego zdaniem, tłumaczyć w dużej mierze przez jej wymuszoną jedność z językiem, który przestał być narzędziem służącym poruszaniu ducha ludzkiego”²⁸.

W swojej autobiografii Ratzinger wyjaśnia, że soborowa reforma liturgiczna była widziana przez Ojców Soboru jako kontynuacja reform zapoczątkowanych przez Piusa X i Piusa XII, które były postrzegane jako odkrycie klasycznych rzymskich tradycji i odejście od liturgii barokowej i pobożności dewocyjnej XIX wieku. „Główne klauzule, jak np. «księgi liturgiczne powinny możliwie szybko zostać zrewidowane» (SC, nr 25), rozumiano jako kontynuację wcześniejszych reform (...)”²⁹, wspominał jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary.

²⁶ Tamże, s. 102.

²⁷ A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, Kraków 2005, s. 109-110.

²⁸ Tamże, s. 113-114.

²⁹ Por. J. Ratzinger, *Moje życie. Autobiografia Benedykta XVI*, s. 102-103.

²³ Por. Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy*, s. 18.

²⁴ Por. A. Tornielli, *Benedetto XVI. Il custode della fede*, s. 67-68.

²⁵ J. Ratzinger, *Moje życie. Autobiografia Benedykta XVI*, s. 101.

Jednak okres, który nastąpił po Soborze Watykańskim II, pokazał, że wprowadzenie „nowego rytu” zbyt często prowadziło do działania zgodnie z hermeneutyką nieciągłości i zerwania z przeszłością. Jaskrawym przykładem takiego działania było według Ratzingera wprowadzenie nowego Mszału z jednoczesnym zakazem używania poprzedniego, a także zmiana kierunku celebracji Mszy świętej ze wschodniego, symbolizującego Chrystusa, na *versus populum*.

5. Losy Mszału św. Piusa V po roku 1969

Mówiąc w swojej autobiografii o latach spędzonych w Ratzbonie, kardynał Ratzinger wspomina ważne wydarzenie, jakim było opublikowanie Mszału Pawła VI, co w Niemczech wiązało się „z prawie całkowitym zakazem używania dotychczasowego Mszału, po sześciomiesięcznym okresie przejściowym”³⁰. Z radością powitano, po długim okresie eksperymentowania, które często zmniejszało liturgię, pojawienie się obowiązkowego tekstu liturgicznego, jednocześnie jednak niepokój budził zakaz używania starego Mszału. Nic podobnego nie miało bowiem miejsca w całej historii liturgii, chociaż stworzono wrażenie, że tego typu zakaz jest całkowicie normalny. Mszał obowiązujący do czasów Soboru Watykańskiego II został wprowadzony przez Piusa V w 1570 roku, jako owoc prac Soboru Trydenckiego, zatem mogło się wydawać czymś uzasadnionym, że po czterystu latach i po kolejnym Soborze obecny Papież tworzy nowy Mszał. Jednak, jak zaznacza J. Ratzinger, prawda historyczna jest inna, ponieważ Pius V nie stworzył nowego Mszału, ale jedynie polecił wprowadzić modyfikacje w istniejącym dotychczas mszale rzymskim, tak jak to już nieraz bywało w ciągu wieków. Wielu następców Piusa V również dokonywało zmian, nigdy jednak nie przeciwstawiali jednego Mszału drugiemu. Zawsze chodziło o zachowanie ciągłości, o nieustannie trwający proces, który zakładał rozwój i oczyszczenie. Kardynał Ratzinger akcentował, że Mszał Piusa V w rzeczywistości nie istnieje, nie stworzył on nowego Mszału, ale jedynie kazał przeredagować już istniejący, wpisując się w ten sposób w długi proces jego historycznego rozwoju³¹. Opracowanie Mszału było konieczne w związku z reformacją, u której początków nie istniały

³⁰ Tamże, s. 130.

³¹ Por. J. Ratzinger, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, Kraków 2006, s. 83, gdzie autor ujmuje kwestię tzw. liturgii trydenckiej w ten sposób: „Chodzi o to, że coś takiego jak liturgia trydencka nie istnieje; aż do 1965 roku nikt nie wiedziałby, co oznacza to słowo. Sobór Trydencki nie «stworzył» żadnej liturgii. W ścisłym sensie nie istnieje Mszał Piusa V. Mszał, który ukazał się w 1570 roku na polecenie Piusa V, różnił się tylko w drobnych szczegółach od *Missale romanum*, pierwszej drukowanej wersji Mszału opublikowanej przed stu laty”.

jeden Kościół katolicki i jeden Kościół protestancki obok siebie. Do tego, wobec faktu istnienia ogromnego bogactwa lokalnych tradycji, często trudno było jednoznacznie stwierdzić, czy dana liturgia jest katolicka czy protestancka. W sytuacji wielkiego zamieszania, przy braku jasnego ustawodawstwa liturgicznego z jednej strony oraz liturgicznego pluralizmu odziedziczonego po średniowieczu z drugiej, Pius V zdecydował, że „(...) *Missale Romanum*, czyli Mszał miasta Rzymu, jako z pewnością katolicki, będzie obowiązywał wszędzie tam, gdzie używane formy liturgiczne nie mogły wykazać się przynajmniej dwustuletnią tradycją. Tam, gdzie zaistniał powyższy przypadek, można było zachować dotychczasową liturgię (...). Nie wolno więc mówić o zakazie dotyczącym używania Mszałów dotychczasowych, zatwierdzanych zgodnie z obowiązującymi regułami”.

Jakie były skutki wprowadzenia nowego Mszału i zakazu używania starego po Soborze Watykańskim II? Według prefekta Kongregacji Nauki Wiary „ogłoszenie zakazem Mszału, który był wypracowywany przez wieki, poczynając od czasów sakramentarzy Kościoła starożytnego, spowodowało wyłom w historii liturgii i jego następstwa mogły być tylko tragiczne (...). Burzono starożytną budowlę i tworzono inną, nawet jeśli używano do tego materiałów, z których zbudowana była stara konstrukcja i wykorzystując poprzednie plany (...). W ten sposób powstało rzeczywiście wrażenie, że liturgia jest «robiona», że nie jest czymś, co istnieje przed nami, czymś «danym», ale że zależy od naszych decyzji”³². Dlatego, kontynuuje J. Ratzinger, „dla właściwego kształtowania świadomości liturgicznej ważne jest również, by w końcu zerwać z deprecjonowaniem obowiązującej do 1970 roku formy liturgii. Każdy, kto się opowiada za dalszą obecnością tej liturgii czy bierze w niej udział, jest dziś traktowany jak trędowaty – tutaj kończy się wszelka tolerancja. Czegoś podobnego nie było w całej historii Kościoła – przekreślono przecież jego całą przeszłość. Jak w takim razie dowierzać jego teraźniejszości? Jeśli mam być szczerzy, to nie rozumiem również, dlaczego tylu biskupów w znacznej mierze podporządkowało się temu nakazowi nietolerancji, który bez przekonujących racji staje na przeszkodzie niezbędnemu pojednaniu wewnętrznemu w Kościele”³³.

³² J. Ratzinger, *Moje życie. Autobiografia Benedykta XVI*, s. 131-133; *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem – Benedyktem XVI – rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2005, s. 382: „Sobór Watykański Drugi niewątpliwie miał na względzie organiczny wzrost i odnowę. Nie sposób jednak nie dostrzec, że współcześnie występują tendencje do demontażu – co jest nie do pogodzenia z istotą liturgii. Nie możemy w gronie profesorskich komisji po prostu wymyślać, co będzie lepsze z punktu widzenia duszpasterstwa, co będzie praktyczniejsze itp., lecz z najwyższym szacunkiem dla dorobku wieków musimy patrzeć, gdzie należałoby coś uzupełnić, a gdzie coś usunąć”.

³³ *Bóg i świat*, s. 383.

6. Spory o kierunek celebracji Mszy świętej

Przyszły papież odkrywa na nowo sens celebrowania Eucharystii w kierunku wschodnim. W książce *Duch liturgii* pisze, że zamiarem *Vaticanum II* było przejście „od rubryk do nigryk, od skupiania się na przestrzeganiu porządku zewnętrznego do właściwego sprawowania liturgii, zgodnego z jej wewnętrznym wezwaniem”. Jednak po Soborze Watykańskim II takie spojrzenie na reformę liturgiczną zostało w dużej mierze zniekształcone. „Niestety, w wielu krajach chęć robienia wszystkiego «inaczej» zdominowała całą resztę i doprowadzano do zepchnięcia w niepamięć owego wielkiego wskazania na to, co wewnątrz i co ponad nami, wskazania, które powinno być naczelnym przesłaniem Soboru”³⁴.

Jedną z istotnych zmian wprowadzonych do liturgii posoborowej, a uznawanej za wyraz powrotu do pierwotnego sposobu sprawowania Eucharystii, było odwrócenie się kapłana twarzą do ludu. Tymczasem, jak wyjaśnia kardynał Ratzinger, w dziejach Kościoła taki sposób sprawowania Eucharystii nigdy nie miał miejsca. Przekonanie to jest raczej wynikiem „pomyłki geograficznej” związanej z konstrukcją bazyliki św. Piotra. Wszystkie kościoły chrześcijaństwa były budowane w kierunku wschodnim – „orientowane”, przy czym wschód był symbolem Chrystusa. Wspólnota eucharystyczna wraz z kapłanem zwracała się ku Niemu. Kapłan nie odprawiał Mszy „tyłem do ludzi”, ale „przodem do Chrystusa”. Bazylika św. Piotra natomiast była zwrócona ku zachodowi ze względów konstrukcyjnych, dlatego kapłan, chcąc sprawować Mszę świętą w kierunku wschodnim, był zwrócony w stronę ludu. Dla wielu zwolenników odwrócenia ołtarza *versus populum* kluczowym argumentem był taki sposób sprawowania Eucharystii w pierwszej świątyni zachodniego chrześcijaństwa³⁵. Jednak, przekonuje J. Ratzinger, w efekcie zmiana ta doprowadziła do tego, że obecnie to „kapłan – jako przewodniczący liturgii (jak się go teraz chętnie nazywa) – staje się teraz właściwym punktem odniesienia dla całości. Wszystko zależy od niego. To jego trzeba widzieć, to w jego działaniu brać udział, jemu odpowiadać – to jego kreatywność podtrzymuje całość. W sposób uzasadniony podejmowana jest próba zredukowania tej, nowo powołanej do życia roli, poprzez rozdzielenie różnorodnych czynności i powierzenie «twórczego» opracowania liturgii grupom wiernych przygotowujących nabożeństwo, które powinny, a przede wszystkim chcą «włączyć się» w przebieg Mszy. Coraz

mniej widać tu Boga, coraz ważniejsze staje się to, co czynią ludzie, którzy spotykają się tutaj, a którzy wcale nie chcą się już poddać «danemu z góry schematowi». Zwrócenie się kapłana do ludu czyni ze wspólnoty zamknięty krąg. Wspólnota w swoim kształcie nie jest już otwarta ani do przodu, ani do góry, lecz zamyka się w sobie samej. Wspólne zwrócenie się na wschód nie oznaczało ani tego, że «celebruje się do ściany», ani tego, że kapłan «odwraca się plecami do ludu» (nie był on po prostu uważany za aż tak ważnego). Albowiem, tak jak w synagodze wspólnie patrzono w stronę Jerozolimy, tak i tutaj wspólnie patrzy się «na Pana»³⁶.

Warto w tym kontekście zapytać: Czy papież był i jest zwolennikiem powrotu do dawnego sposobu sprawowania Mszy świętej?

Zarówno w przypadku łaciny, jak też w odniesieniu do kierunku ołtarza kardynał Ratzinger nie był zwolennikiem prostych powrotów do tego, co było przed Soborem. Co jednak można zrobić dziś bez odrzucania tego, co wprowadzono po Soborze? Idąc za sugestią Erika Petersona, pisze, że „kierunek wschodni był łączony (...) ze «znakiem Syna Bożego», z krzyżem, z powtórnym przyjściem Chrystusa. Tym samym wschód był od początku związany ze znakiem krzyża. Tam, gdzie wspólne zwrócenie się ku wschodowi nie jest możliwe, tam jako Wschód duchowy może służyć krzyż. Powinien on stać na środku ołtarza oraz być punktem skupiającym wzrok kapłana i modlącego się zgromadzenia. W ten sposób postępuje się zgodnie z dawnym wezwaniem do modlitwy, znajdującym się u progu Eucharystii: *Conversi ad Dominum* – zwróćcie się do Pana”³⁷.

³⁶ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 74; B.J. Hilberath, *Es geht um mehr als nur um das Messbuch*, s. 238-239, gdzie autor stwierdza, że rola kapłana jako pośrednika, „wystawiennika”, jest dobrze wyrażona, gdy wraz z ludem jest on zwrócony ku Bogu, ale równie dobrze, gdy kapłan znajduje się w kręgu wspólnoty. Zwrócenie się kapłana do ludu wyraża zwrócenie się Chrystusa do nas, Chrystusa który się ofiaruje wierzącym. To *extra nos* zbawienia zostaje wyrażone, gdy kiedy kapłan, będąc *we wspólnotie*, stoi *naprzeciw* wspólnoty. Tu właśnie działa on *in persona Christi capitis*. Czy głowa może być jedynie symboliczna, gdy patrzy w inną stronę niż ciało? Pyta Hilberath.

³⁷ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 77. Por. reakcję kardynała Wiednia Christopa Schönborna na decyzję jednego z wiedeńskich proboszczów, który postanowił sprawować Mszę świętą przy barokowym ołtarzu „tyłem do ludzi”, a przy ołtarzu posoborowym jedynie podczas nabożeństw dla rodzin. Kardynał zabrał głos w tej sprawie i idąc po linii argumentacji Ratzingera, w czterech punktach wyjaśnia, że nie należy deprecjonować ani jednego, ani drugiego kierunku sprawowania Eucharystii. Po pierwsze, stwierdza, najważniejszy nie jest kierunek, w jakim zwrócony jest celebrans przy ołtarzu, ale to, co się na ołtarzu dokonuje. Powinniśmy wszyscy być zwrócenii ku „tajemnicy wiary”, ku Chrystusowi, który jest pośrodku nas, którego wydanie się Ojcu za nas i za wszystkich ludzi celebrujemy w Eucharystii. Centrum, źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego jest głoszenie Jego śmierci i zmartwychwstania obecnych pośród nas, jak uczył Sobór. Po drugie, oba kierunki celebracji są uprawnione, dlatego żadnego z nich nie należy uważać za podejrzany lub ideologizować jego znaczenia. Nie celebruje się ani „do ludu”, ani „do ściany”, ale ku Bogu przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym: Celebracja „w kierunku ludu”

³⁴ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 6.

³⁵ Tamże, s. 71-72; por. tenże, *Święto wiary*, s. 133-139; A. Nichols, *Patrząc na liturgię. Krytyczna ocena jej współczesnej formy*, Poznań 2005, s. 87, gdzie czytamy: „Skąd zatem, na szerszą skalę, wzięta początek idea celebracji *versus populum*? Paradoksalnie, nieomal na pewno, z dwóch kluczowych budowli, które w ogóle nie były projektowane z myślą o sprawowaniu liturgii: rotundy Kościoła Zmartwychwstania w Jerozolimie i Konfesji św. Piotra w Rzymie”.

7. Summorum Pontificum – reforma reformy?

O czym mówi i o czym nie mówi Motu Proprio Benedykta XVI i list do biskupów, który został do niego dołączony? Czy jest ono pierwszym krokiem w kierunku restauracji Kościoła przedsoborowego, jak chcą krytycy tego dokumentu, czy też „reformą reformy” posoborowej liturgicznej?

Punktem wyjścia obu tych dokumentów wydaje się być przekonanie Papieża, wyrażane wielokrotnie jeszcze w okresie, gdy pełnił on funkcję prefekta Kongregacji Nauki Wiary, że *Novus Ordo* nie można uznać za reformę organiczną, o jakiej myślał i jaką zalecał Sobór Watykański II, ale za efekt hermeneutyki braku kontynuacji, zauważa, twierdzi Phil Lawler³⁸. W pierwszych zdaniach *Summorum Pontificum* Papież pośrednio odnosi się do tych wydarzeń, kiedy mówi, że Kościół powszechny nie może nie popierać „powszechnie przyjętych zwyczajów sięgających apostołskiej i nieprzerwanej tradycji”. Tradycje te muszą być „zachowywane nie tylko dla uniknięcia błędów, lecz także w celu przekazywania nienaruszonej wiary, ponieważ norma modlitwy Kościoła odpowiada normie jego wiary”. Ponieważ stara łacińska

ma sens, jako że wszyscy, kapłan i wierzący, jesteście zebrani wokół Chrystusa, którego symbolizuje ołtarz i którego Ciało i Krew są obecne na ołtarzu. Celebracja „plecami do ludu” nie oznacza odwracania się od wiernych, ale wspólny kierunek modlitwy, drogę, po której wszyscy razem zmierzamy ku Bogu jako jego pielgrzymujący lud. Po trzecie, Sobór Watykański II nie wypowiedział się na temat kierunku sprawowania Mszy świętej. Dopiero w 1969 roku w Ogólnym Wprowadzeniu do Mszału rzymskiego (nr 262) czytamy, że „w kościele powinien być zwykle ołtarz stały i poświęcony, nieprzylegający do ściany, aby łatwo można było obchodzić go dookoła i odprawiać przy nim w stronę ludu”. W nowym wydaniu Wprowadzenia z roku 2002 zostało jednak dodane zdanie: „wypada go tak umieścić wszędzie, gdzie to jest możliwe” (nr 299), przez co Kongregacja zaznacza, że jest to zachęta, nie zaś obowiązek. Po czwarte, najstarsze chrześcijańskie budowle były skierowane ku wschodowi. Żydzi modlą się zwróceniem w kierunku Jerozolimy, muzułmanie w kierunku Mekki, natomiast chrześcijanie ku wschodzącemu słońcu, które symbolizuje Chrystusa zmartwychwstałego. Z tego wynika kierunek budowy synagog, meczetów i kościołów. „Orientowanie” kościołów przy ich budowie, tzn. ich „uwschodnienie”, jest prastarym chrześcijańskim zwyczajem. Bazylika św. Piotra w Rzymie została ze względów praktycznych „uzachodniona”, dlatego papież podczas celebracji jest zwrócony twarzą do ludu, w kierunku drzwi, które są po stronie wschodniej. Dobrze jest pamiętać, co znaczy „orientacja” kościołów. Osobiście jednak kardynał uważa, że obie formy, oba kierunki sprawowania Eucharystii mają swoje głębokie znaczenie. Obie pomagają spotkać Chrystusa, a to przecież jest istotą liturgii, por. Ch. Schönborn, *Zweites Vaticanum sagt nichts über die Zelebrationsrichtung*, www.kath.net, 05 juni 2007.

³⁸ Por. Ph. Lawler, *Pope broadens Access to 1962 Mass*, www.cwnews.com, Jul. 9, 2007: “Even before he became Pope Benedict XVI, in his many written works on the liturgy, then - Cardinal Joseph Ratzinger remarked that the *Novus Ordo* liturgy was not the organic reform that had been recommended by Vatican II, but a break in continuity - a new form that had been imposed upon the faithful, while the old order of the Mass was abruptly discarded”.

liturgia karmiła wiernych przez całe wieki, jest obowiązkiem Kościoła sprawić, by „liturgiczna budowla... na nowo ukazała się w pełnym blasku swojej godności i harmonii”. Uznając wielkość starych form liturgicznych, Benedykt XVI czyni aluzje do zamieszania, jakie nastąpiło w wyniku liturgicznych zmian Soboru Watykańskiego II. W liście do biskupów pisze, że sam żył w epoce zmian (i sam był jednym z entuzjastów posoborowej reformy liturgicznej) i widział ich skutki - niekiedy przerażające. „Widziałem, jak całkowicie dowolne zniekształcenia powodowały głęboki ból jednostek głęboko zakorzenionych w wierze świętego Kościoła”, wspomina Benedykt XVI³⁹.

W tym kontekście celem Motu proprio jest doprowadzenie do pojednania w łonie samego Kościoła, co jednak napotyka na opór z obu stron: zarówno zwolenników reformy liturgicznej, jak i jej przeciwników. Jak zauważył podczas prezentacji dokumentu o. Federico Lombardi, rzecznik prasowy Stolicy Apostolskiej, po publikacji *Summorum Pontificum* jedni, uważając się za lepszych od Papieża interpretatorów Soboru, mówili z żalem o zdradzie reformy liturgicznej Pawła VI, inni zaś powtarzali w zacięciu, że zawsze mieli rację, odrzucając tę reformę⁴⁰. Taki cel dokumentu – doprowadzenie do wewnętrznego pojednania w Kościele - potwierdza kard. Barbarin, arcybiskup Lionu i prymas Francji, który stwierdza, że nawet jeśli Motu proprio nie zostało zredagowane specjalnie dla zwolenników schizmatycznego francuskiego arcybiskupa Marcela Lefebvre’a (założyciela Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X), z pewnością dokument ten otwiera drzwi dla powrotu do pełnej komunii z Kościołem katolickim zwolennikom tego ruchu. Wspomina, że tuż po wyborze na Stolicę Piotrową, kiedy drzwi Kaplicy Sykstyńskiej były jeszcze zamknięte, Benedykt XVI wyjaśnił kardynałom wybór tego imienia. Odnosząc się do Benedykta XV, wielkiego bojownika o pokój, powiedział, że pragnie, by jego pontyfikat był czasem pojednania i pokoju. Papież uważa, że jeśli natychmiast nie uczynimy jakiegoś wyraźnego gestu, podział z tradycjonalistami przerodzi się w nieodwracalną schizmę. Potwierdza on zatem otwartość Jana Pawła II w tym względzie: jeśli chcą pozostać wierni Rzymowi,

³⁹ Por. Ph. Lawler, *Pope broadens Access to 1962 Mass*, www.cwnews.com, Jul. 9, 2007; Por. E. Salmann, *Daleka bliskość chrześcijaństwa*, Kraków 2005, 74. Autor ocenia skutki Soboru Watykańskiego dla Kościoła na zachodzie Europy następująco: „Przy całym wychwalaniu Soboru, który na swój sposób kariologicznie był konieczny, oczywisty jest w Kościele także jakiś negatywny jego wpływ. Oznacza to, że w Europie – w samej tylko Europie Zachodniej – nie mówiąc już o Afryce czy Cejlonie, utraciliśmy dwie trzecie naszej klienteli”; wywiad z arcybiskupem Malcolmem Ranjith dla www.cwnews.com z 23.02.2007: *Archbishop Ranjith: „The Holy Father Must Decide”*.

⁴⁰ Por. *Il cammino della liturgia attira verso l'unità sottolinea il portavoce vaticano*, www.zenit.org/article z 15.07.2007.

niech wiedzą, że drzwi są zawsze dla nich otwarte i że ich przywiązanie do starożytnej liturgii nie jest żadną przeszkodą⁴¹.

Benedykt XVI, pragnąc otworzyć szerzej drzwi dla liturgii sprawowanej w formie sprzed Soboru Watykańskiego, w liście do biskupów stara się najpierw rozwiać dwie podstawowe obawy. Pierwsza obawa, „że dokument ten godzi w autorytet Soboru Watykańskiego Drugiego, którego jakoby jedna z ważniejszych decyzji, ‘reforma liturgiczna’, została poddana w wątpliwość”. Aby wykazać bezpodstawność tych obaw, Papież dokonuje ważnego rozróżnienia potwierdzając, że Mszał Pawła VI „w najoczywistszy sposób jest zwyczajną formą (Forma ordinaria) liturgii eucharystycznej i nim pozostanie”. Natomiast „ostatnia wersja Missale Romanum wydana przed Soborem autorytetem Jana XXIII w 1962 roku, używana zresztą w trakcie trwania Soboru, będzie teraz możliwa do celebracji jako Forma extraordinaria liturgii”. Następnie Ojciec Święty mówi o Mszale z 1962 roku że „ten Mszał nie został nigdy prawnie zniesiony i w konsekwencji, co do zasady, był zawsze dozwolony”. Przypomina, że „większa liczba wiernych pozostała w mocnym przywiązaniu do starszej wersji Rytu Rzymskiego, do którego była przyzwyczajona od dzieciństwa”, przede wszystkim „w tych krajach, w których Kościół zapewniał wiernym znaczącą formację liturgiczną”. Wśród nich Papież wymienia w sposób szczególny tych, którzy, akceptując Sobór Watykański II, starali się odnaleźć drogą im formę liturgii, zwłaszcza że reforma liturgiczna często prowadziła do deformacji liturgii.

Drugie zastrzeżenie wobec obecnego dokumentu związane było z lękiem o to, „że możliwość szerszego korzystania z Mszału roku 1962 doprowadzi do niezgody, a nawet podziałów wewnątrz wspólnot parafialnych”. Obawa ta jest jednak nieuzasadniona, stwierdza Ojciec Święty, ponieważ dla korzystania z Mszału z 1962 roku wymaga się „pewnego stopnia formacji liturgicznej i przynajmniej pobieżnej znajomości łaciny”, a to sprawia, że liczba korzystających z niego zawsze będzie niewielka w stosunku do osób korzystających z nowego Mszału⁴².

Benedykt XVI wyjaśnia również, że w decyzji o wprowadzeniu dwóch form jednego rytu rzymskiego zostaje zachowana zasada *lex orandi – lex credendi*. Zasada ta podkreśla, że norma modlitwy określa normę wiary. W Motu proprio aksjomat ten zostaje odwrócony i brzmi: „Od niepamiętnych czasów, jak też na przyszłość, należy zachować zasadę, zgodnie z którą ‘każdy Kościół partykularny winien się zgadzać z Kościołem powszechnym nie tylko w dziedzinie nauki wiary i znaków sakramentalnych, lecz także w odniesieniu do

powszechnie przyjętych zwyczajów sięgających apostolskiej i nieprzerwanej tradycji. Zwyczaje te winny być zachowywane nie tylko dla uniknięcia błędów, lecz także w celu przekazywania nienaruszonej wiary, ponieważ norma modlitwy Kościoła odpowiada normie jego wiary’ (podkreślenie własne) (zob. *Ordinamento generale del Messale Romano*, 3a ed., 2002, n. 397). Odwrócenie to jest jednak uprawnione, ponieważ jest obecne już w encyklice *Mediator Dei* Piusa XIII, poza tym, pomiędzy dwiema *leges* istnieje doskonała jedność, jedna nie sprzeciwia się drugiej⁴³.

O. Federico Lombardi dodaje: misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jest tak wielkie, że nie może być utożsamione w sposób definitywny i wyłączny z jedną lub drugą formą rytu, w którym jest celebrowane. Dlatego ani Mszał Piusa V i Jana XXIII, za którym idzie niewielka mniejszość, ani Mszał Pawła VI, używany dziś z wielką korzyścią duchową przez większość, nie są ostatnim „prawem modlitwy” w Kościele katolickim⁴⁴.

Broniąc decyzji Ojca Świętego o wprowadzeniu dwóch form jednego Rytu Rzymskiego, N. Bux i S. Vitello podkreślają, iż badając różne rytury liturgiczne, Anton Baumstark już przed ponad sześćdziesięciu laty stwierdził, że elementy starsze niekiedy współistnieją z nowymi, i jeśli przeważają nowe, starsze mają tendencję do zanikania lub zachowują się jedynie w najważniejszych okresach roku liturgicznego. Przykładem tego jest adoracja krzyża w Wielki Piątek, która według Mszału Pawła VI może odbyć się w dwóch formach. Zatem rozwiązanie idące w kierunku zachowania starszego rytu przez proponowanie go, a nie zakazywanie, zostało już znalezione. Już teraz zdarza się, że ten sam ryt jest celebrowany w dwóch różnych formach. Skąd zatem zdziwienie, że Motu proprio mówi o podwójnym sprawowaniu tego samego rytu? - pytają włoscy teologowie. Na przykład w rycie bizantyjskim zazwyczaj używa się liturgii św. Jana Chryzostoma, natomiast w Wielkim Poście i przy innych okazjach liturgii św. Bazylego i liturgii Uprzednio Poświęconych Darów. Zatem również w rycie łacińskim można by używać zwyczajnie *Novus Ordo* Pawła VI a w niektórych okresach roku kościelnego, w Adwencie, w okresie Bożego Narodzenia, w czasie Wielkiego Postu i Wielkanocy - *Antiquus Ordo* św. Piusa V. Chodzi jedynie o to, by w obu formach celebracji wyrażała się ta sama wiara i to samo misterium, ponieważ jedna jest *lex credendi*, ale wiele form *lex orandi*. Dziś konieczne jest, by nad partykularyzmami przeważała jedność apostolska i katolicka. Współistnienie dwóch form jednego rytu przyczyni się do popierania katolickiej powszechności, a przede wszystkim, jak powtarza po

⁴¹ Por. *La maggiore apertura all'antico messale, „un invito alla riconciliazione”*. „Le porte sono aperte”, sostiene il Cardinale francese Barbarin, www.zenit.org/article, 12.07.2007.

⁴² Por. *La liturgia nel solco della Tradizione. Editoriale de „La Civiltà Cattolica”* 3 (2007) 3774, 455-460 lub www.zenit.org/italian, 13.09.2007.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Por. *Il cammino della liturgia attira verso l'unità sottolinea il portavoce vaticano*, www.zenit.org/article z 15.07.2007.

wielekroć Motu proprio, wzrośnie cześć wobec misterium Boga obecnego w liturgii⁴⁵.

Odpowiedź ze strony środowisk tradycjonalistycznych na Motu Proprio przyszła bardzo szybko, a była to odpowiedź nadzwyczaj pozytywna.

Jack P. Oostveen, przewodniczący katolickiej Międzynarodowej Federacji „Una Voce”, (FIUV tworzy około trzydziestu stowarzyszeń narodowych, które opowiadają się za utrzymaniem tradycyjnej liturgii Kościoła celebrowanej według Mszału Rzymskiego z roku 1962) wkrótce po opublikowaniu Motu Proprio *Summorum Pontificum* wydał oświadczenie, w którym czytamy m.in.: „Z wielką radością i głęboką wdzięcznością Międzynarodowa Federacja Una Voce przyjmuje Motu Proprio *Summorum Pontificum* Jego Świątobliwości Benedykta XVI. Wiele miesięcy oczekiwaliśmy cierpliwie na modlitwie. Podczas tego długiego okresu oczekiwania przewodniczący, sekretarz i skarbnik Federacji odbyli wiele spotkań w Rzymie z pracownikami Kurii, którzy zachęcali nas do nieustannej modlitwy za Ojca Świętego, za ukazanie się Motu proprio i by przyniosło ono dobro całemu Kościołowi. Mieliśmy przywilej spotkania Ojca Świętego 13 czerwca 2007 roku, który osobiście nas zapewnił, że Motu proprio zostanie opublikowane ‘szybko (...)’. Nasza cierpliwość została wynagrodzona, a Kościół przyjął wielki dar następcy Piotra. W swoim liście apostolskim *Summorum Pontificum* i w liście towarzyszącym do współbraci w biskupstwie Ojciec Święty nie tylko zliberalizował używanie tradycyjnego rytu rzymskiego, ale udzielił Kościołowi ważnej lekcji. Z wielką odwagą ogłosił to, co wiele autorytetów (włącznie z hierarchią) wiedziało od wielu lat: że Mszał z 1962 roku nigdy nie został odwołany i, w konsekwencji, był zawsze ważny. Deklaracja ta, zwłaszcza że poparta pełnym autorytetem Ojca Świętego, zamyka debatę rozpoczętą w roku 1970. Obecnie wszyscy możemy kontynuować w sposób o wiele bardziej konstruktywny dla dobra Kościoła powszechnego. Poza tym, bardzo jasno papież określił relację pomiędzy Mszałem Jana XXIII a tym Pawła VI. Określając je jako formę zwyczajną i nadzwyczajną tego samego Rytu Rzymskiego, doszedł do rozwiązania, które może zostać przyjęte, z należną miłością, przez wszystkich członków Kościoła – biskupów, kapłanów i świeckich – i wyraził nadzieję, że ‘dwie formy rytu rzymskiego ubogacą się nawzajem’. Papież Benedykt zadeklarował, że powodem publikacji tego Motu proprio było pragnienie osiągnięcia ‘wewnętrznego pojednania w Kościele’. W krytycznych momentach historii Kościoła, kiedy podziały rozdzierały ciało Chrystusa, przyznaje on że ‘przywódca Kościoła nie robili wszystkiego, co mogli, by przywrócić zgodę i jedność’. Międzynarodowa Federacja Una Voce jest głęboko wdzięczna Ojcu

⁴⁵ Por. N. Bux – S. Vitello, *Il Motu proprio “Summorum Pontificum cura” è un invito a riprendere la forma cattolica della liturgia*, [www.fides.org/it/parole della dottrina](http://www.fides.org/it/parole_della_dottrina), 12.07.2007.

Świątemu za jego odwagę i mądrość i uczyni wszystko, aby wesprzeć go w jego pragnieniu przywrócenia zgody i jedności. Federacja jest przekonana, że dokument ten i uwolnienie tradycyjnego rytu rzymskiego staną się źródłem odnowy duchowego życia Kościoła. Dlatego prosimy wszystkich wiernych, aby zaakceptowali dokument jako znak pojednania i jako ważny krok w kierunku pokoju liturgicznego. Ponadto prosimy wszystkich członków Federacji o udzielenie Ojcu Świątemu, biskupom diecezjalnym, kapłanom i wiernym wszelkiej pomocy dla zrealizowania celów Motu proprio⁴⁶.

Głos zabrał również biskup Bernard Fellay, przewodniczący schizmatycznego Bractwa św. Piusa X. W jednym z wywiadów wyznał, że Motu Proprio Benedykta XVI zezwalające na powszechne korzystanie z Mszału 1962 r. „to prawdziwie historyczna chwila. Pragniemy wyrazić naszą głęboką wdzięczność Benedyktowi XVI. Jego dokument to dar Łaski. To nie jest krok, to jest skok we właściwym kierunku”. Zdaniem bpa Fellay’a „ten dokument stanowi fundamentalny etap w podróży, która może teraz nabrać rozpędu”, ponieważ zniesienie ekskomuniki nałożonej przez Jana Pawła II powinno być „łatwiejsze niż [wydanie] Motu Proprio⁴⁷”.

Do czego może prowadzić na dłuższą metę Motu Proprio *Summorum Pontificum*? Według Lawlera, najbardziej intrygujący jest fragment listu towarzyszącego Motu proprio, w którym Papież mówi, że dwie formy sprawowania jednego rytu mogą się wzajemnie ubogacać. Stwierdza on, że powinno się dodać do Mszału z 1962 roku nowe prefacje i wspomnienia niektórych nowych świętych. Potem dodaje: „Komisja *Ecclesia Dei*, w łączności z organami poświęconymi *usus antiquior*, będzie badać praktyczne możliwości w tym zakresie”. To zdanie potwierdza, że Benedykt XVI widzi *Summorum Pontificum* jako konieczny krok w pomyślanej na dłuższy okres czasu reformie liturgii. W sposób oczywisty ma on nadzieję, że niektóre elementy z *Novus Ordo* zostaną włączone i zintegrowane w starym mszale, podczas gdy niektóre aspekty nadzwyczajnej formy ubogacą formę zwyczajną. Niektórzy podejrzewają, że w dłuższej perspektywie czasowej Papież ma nadzieję na zintegrowanie się obu form jednego rytu, co doprowadzi do prawdziwej organicznej reformy liturgii w duchu *Vaticanum II*. W liście do biskupów towarzyszącym Motu Proprio Papież pisze: „Nie ma żadnej sprzeczności pomiędzy tymi dwoma wydaniem rytu rzymskiego. W historii liturgii jest wzrost i postęp, nie ma za to żadnych zerwań. To, co poprzednie pokolenia uważały za święte, świętym pozostaje i wielkim także dla nas, przez co nie może być nagle zabronione czy wręcz uważane za szkodliwe. Skłania nas

⁴⁶ *Dichiarazione del Presidente della Federazione „Una Voce” sul “Summorum Pontificum”. Il documento sarà una “fonte di rinnovamento nella vita spirituale della Chiesa”, www.zenit.org/article 13.07.2007.*

⁴⁷ Por. Bp Fellay: *Motu Proprio to historyczny skok!*, www.christianitas.pl 13.07.2007

to do tego, byśmy zachowali i chronili bogactwa będące owocem wiary i modlitwy Kościoła i byśmy dali im odpowiednie dla nich miejsce⁴⁸.

Dokument Ojca Świętego Benedykta XVI *Summorum Pontificum* jest z pewnością nie małym wyzwaniem, które stawia przed nami wiele pytań, np.: Czy jest możliwe utrzymanie obu form sprawowania Eucharystii: „nowej” formy jako formy zwyczajnej i „starej”, jako formy nadzwyczajnej? Jaki będzie miał wpływ na odczytanie Soboru Watykańskiego II fakt wyraźnego podkreślenia przez Benedykta XVI znaczenia hermeneutyki ciągłości, doniosłości języka łacińskiego oraz tego wszystkiego, co określamy jako „łacińskość” Kościoła zachodniego i zachodniej Europy? Co mogą zrobić teologowie i liturgiści dla zintegrowania dwóch nurtów teologicznych, związanych ze sprawowaniem Mszy św. w „starym” lub „nowym” Ordo, *versus Dominum* lub *versus populum*, oraz dla przybliżenia ich ludowi Bożemu?

O. FRANCISZEK CHODKOWSKI

JEZUS Z NAZARETU – SYN BOGA ŻYWEGO ZARYS CHRYSOLOGII JOSEPHA RATZINGERA

Powołanie na Stolicę Piotrową bawarskiego teologa, Josepha Ratzingera, przyczyniło się do wzrostu, już tak dużego ze względu na pełnioną przez niego funkcję prefekta Kongregacji Nauki wiary, zainteresowania jego osobą i twórczością. Z pewnością możemy uważać go za pewną osobę-drogowskaz na drogach współczesnej teologii. Joseph Ratzinger, papież Benedykt XVI, należy do grona osób, które wniosły olbrzymi wkład w rozwój współczesnej teologii poprzez rozległe i twórcze syntezy, prowokacyjne nieraz stawianie nowych problemów czy odmładzający teologię powrót do korzeni biblijnych, Ojców Kościoła i tradycji kościelnej. Możemy dzisiaj powtórzyć słowa, które w laudacji z okazji nadania doktoratu *honoris causa* Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu Jego Eminencji Kardynałowi Josephowi Ratzingerowi, ówczesnemu prefektowi Kongregacji Nauki Wiary (27 X 2000 r.) wypowiedział ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, rektor tegoż wydziału: „O znakomitych ludziach przeszłości formułują niekiedy potomni zwięzłe, lapidarne powiedzenia, w których wyrażają prawdę o ich wielkości, wyjątkowości. (...) Dziś – kontynuuje rektor PWT – gdy wśród nas gościmy i odznaczamy najwyższą godnością akademicką ks. kard. Józefa Ratzingera, prefekta Kongregacji Nauki Wiary, gdy pytamy: kim on jest, możemy krótko powiedzieć: jest w naszym stuleciu największym teologiem wśród kardynałów i najwybitniejszym kardynałem wśród teologów”¹.

1. Chrystologia na rozdrożach

Minione lata, zwłaszcza bezpośrednio poprzedzające Wielki Jubileusz Roku 2000, przyczyniły się do wzrostu zainteresowania Osobą i zbawczym dziełem Jezusa Chrystusa. Znaczenie, jakie ciągle przypisuje się temu dziełu, świadczy, iż mimo wielorakich zagrożeń wiary i tradycji chrześcijańskiej Jezus Chrystus pozostaje ciągle najbardziej znaczącą postacią świata zachodniego, a także

⁴⁸ Ph. Lawler, *Pope broadens Access to 1962 Mass*, www.cwnews.com, Jul. 9, 2007.

¹ Zob. I. Dec, *Księżę Kościoła i teologii*. Laudacja podczas uroczystości nadania Jego Eminencji Kardynałowi Josephowi Ratzingerowi – prefektowi Kongregacji Nauki Wiary – doktoratu *honoris causa* Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, wygłoszona przez rektora PWT ks. prof. Ignacego Deca, 27 października 2000 r.

ogólnoludzkiej historii². Świadczy o tym wymownie reakcja na deklarację *Dominus Iesus*, która - według kardynałów Josepha Ratzingera i Waltera Kaspera - była skierowana przeciwko powszechnej dzisiaj tendencji „postmodernistycznego” relatywizmu i pluralizmu³, a dotknęła niemal wszystkich, a najbardziej chyba chrześcijan innych wyznań, z teologami oddanymi sprawie ekumenizmu na czele⁴. Fakt ten wskazuje na decydujące znaczenie dla wiary chrześcijańskiej Tajemnicy Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła. Upewnia to w przekonaniu, iż w chrześcijaństwie i chrześcijańskim przepowiadaniu nigdy nie można zrezygnować z odniesienia do Chrystusa, posłanego przez Ojca i głoszenia Go w ramach nowej ewangelizacji⁵.

Ubolewać jednak można nad faktem, że zbawcze samoudzielanie się Boga w Jezusie Chrystusie nie jest dzisiaj wystarczająco doceniane nawet wśród niektórych katolików. Zaszczepny tytuł „Chrystus” jest bowiem często zastępowany - także w dialogu międzyreligijnym - przez osobiste imię „Jezus”⁶. Wynikiem tego jest przesunięcie akcentów w teologii i życiu na człowieczeństwo Jezusa Chrystusa, co niebezpiecznie zbliża do neoarianizmu. Jezus jest dziś dla wielu tylko wielkim człowiekiem, przyjacielem biednych i uciśnionych, ale Jego Bóstwo i wynikające z tego konsekwencje dla życia chrześcijańskiego, jest dla nich nie do przyjęcia⁷. W konsekwencji, zamiast zbawienia, uwypukla się dzisiaj wyzwolenie, a Jezus jawi się jako wzór prawdziwej, lecz tylko po ludzku rozumianej, wolności⁸.

² Por. M. Kowalczyk, *Deklaracja „Dominus Iesus” jako wołanie o osobiste włączenie się w dzieło zbawienia*, „Communio” 22 (2001), 1, s. 3.

³ Por. DI, nr 2, 4-6, 9; J. Ratzinger, *Kontekst i znaczenie dokumentu*, „L'Osservatore Romano” 21 (2000) nr 11-12, s. 51-53; Zob. Juan A. Martinez Camino, *Deklaracja „Dominus Iesus” w samym centrum Jubileuszu roku 2000; Wobec najpoważniejszego problemu naszych czasów*, „Communio” 22 (2001), s. 16 n. Zob. dyskusję wokół deklaracji w: M. Rusecki (red.), *Wokół deklaracji Dominus Iesus*, Lublin 2001.

⁴ Por. *Kościół po „Dominus Iesus”*: dyskusja z udziałem ks. W. Hryniewicza OMI, o. J. Salija OP, ks. A. Skowronka i ks. T. Węclawskiego, „Znak” 53 (2001) nr 5, s. 10-37; W. Hryniewicz, *Niepojęty Bóg*, artykuł pochodzi z internetowej strony „Tygodnika Powszechnego”. Por. M. Kowalczyk, *Deklaracja „Dominus Iesus”*, s. 3; Juan A. Martinez Camino, *Deklaracja „Dominus Iesus” w samym centrum Jubileuszu roku 2000*, s. 15.

⁵ Owo przepowiadanie ewangelizacyjne miała wzbogacić deklaracja *Dominus Iesus*. Por. Jan Paweł II, *O deklaracji „Dominus Iesus”*, „L'Osservatore Romano” 21 (2000) nr 11-12, s. 53.

⁶ Por. J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 1994, s. 13.

⁷ Zob. J. Ratzinger, *Głosić Boga – dzisiaj*, s. 76; tenże, *Nowa Pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 34-35.

⁸ Por. *Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, Watykan 1986. Zob. J. Ratzinger, *Nowa Pieśń dla Pana*, s. 32-33. O teologii wolności i wyzwolenia zob. J. Ratzinger, *Wolność i wyzwolenie. Antropologiczna wizja instrukcji „Libertatis Constentia”*, w: *Kościół-Ekumenizm-Polityka*, Kolekcja Communio, t. V, Poznań-Warszawa 1990., s. 287-304.

Konieczna zatem staje odnowa w świadomości samych katolików, że centrum życia i Osoby Jezusa Chrystusa stanowi perspektywa trynitarna⁹. Chodzi o to, aby bez jakichkolwiek lęków świadczyć, że w Jezusie Chrystusie objawił się szczególnie i ostatecznie jedyny i prawdziwy Bóg. Sam Trójjedyny Bóg postanowił szukać człowieka, a w swoim poszukiwaniu posunął się aż do wydania swego Jednorodzonego Syna. Prawdę tę wyznajemy, przeżywamy i doświadczamy jej w tajemnicy Wcielenia, kiedy to „Słowo stało się Ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14a). To właśnie w momencie Wcielenia Syn Boży został posłany przez Ojca i dzięki temu - jak świadczy apostoł - „ogłądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy” (J 1, 14b)¹⁰.

Od pierwszych wieków chrześcijaństwa istnieje przekonanie, iż zbawienie byłoby całkowicie zniweczone, gdybyśmy w zbawczej działalności Chrystusa i Ducha Świętego nie mieli do czynienia z samym Bogiem¹¹. Wobec neoariańskich tendencji współczesnego ukazywania Jezusa jako jednego ze stworzeń należy dać jasno do zrozumienia, że gdyby Chrystus nie był Bogiem, to nie pośredniczyłby między nami a swoim Przedwiecznym Ojcem, lecz raczej by nas od Niego odsuwał¹².

Prawdy te, obecne w nauczaniu Josepha Ratzingera o Jezusie Chrystusie, pragnę w niniejszym artykule wydobyć i przedstawić w sposób systematyczny.

2. Jak scharakteryzować chrystologię Ratzingera?

Można przyjąć za W. Kasperem¹³ czy takimi polskimi komentatorami chrystologii Ratzingera, jak abp A. Nossol, ks. prof. Cz. S. Bartnik, że jest on zwolennikiem i przedstawicielem oryginalnej „chrystologii sensu”¹⁴, która zdecydowanie osadzona jest w chrystologii historiozbawczej czy realistycznej – jak to zauważa prof. Bartnik¹⁵. Dalej, nauka Ratzingera o Jezusie Chrystusie to

⁹ Bardzo mocno zwracał na to uwagę Jan Paweł II w programie bezpośredniego przygotowania do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Por. Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, Watykan 1994.

¹⁰ Por. DI, 13-15.

¹¹ Zob. DI, 10; deklaracja przywołuje orzeczenia Soboru Nicejskiego: DH 125; Soboru Chalcedońskiego: DH 301; KDK 22; por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 200-247; F. Courth, *Bóg trój-jedyniej miłości*, Poznań 1997, s. 179-185.

¹² Por. T. Dola, *Zbawczy sens wcielenia w świetle formuły „admirabile commercium”*, w: *Tajemnica odkupienia*, Kolekcja Communio, t. XI, Poznań 1997, s. 145-156.

¹³ Zob. W. Kasper, *Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi*, TdG 17 (1974), s. 6.

¹⁴ Zob. A. Nosol, *Problem Jezusa Chrystusa dzisiaj*, w: W. Granat, E. Kopeć, *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, Lublin 1982, s. 41-44;

¹⁵ Por. Cz. S. Bartnik, *Teologiczne szkice o Chrystusie dzisiaj*, w: tenże, *Chrystus – Syn Boga Żywego*, Lublin 2000, s. 384.

również wyraźne akcentowanie tytułu „Syn Boży”, które prowadzi do chrystologii relacyjnej w wymiarze zarówno wewnątrztrynitarnym jak i ludzkim. Dynamizm posłannictwa Jezusa Chrystusa i Jego Zbawcze dzieło „dla nas” sprawia, że możemy za Ratzingerem, mówić o proegzystencji Chrystusa oraz o chrześcijaństwie rozumianym jako proegzystencja. Niezwykle ważnym momentem w chrystologii Ratzingera jest kładzenie akcentu na jedyność zbawcą Jezusa Chrystusa. Nawiązując do tezy aleksandryczyków, Ratzinger mocno stoi na stanowisku, że zbawia nas Chrystus jako Bóg, jako Osoba w Kościele i przez Kościół. Tym samym wskazujemy na kolejny moment, który należy omówić, a mianowicie wzajemne relacje między Jezusem Chrystusem i Jego Kościołem. Nie można w tym miejscu pominąć tak ważnej kwestii, jak sprawa tych, którzy są poza Kościołem i ich zbawienia, a zarazem kwestii dotyczących ekumenizmu oraz dialogu międzyreligijnego¹⁶.

3. Chrystologia sensu

Człowiek zawsze pytał o sens swego istnienia, o sens życia, cierpienia, umierania. Nie jest wolne od tych pytań również chrześcijaństwo, wpatrujące się w sposób szczególny w osobę Jezusa Chrystusa, w Nim szukając odpowiedzi na podstawowe ludzkie pytania. Jezus Chrystus nie stanowi bowiem ostatecznie w historii jakiegoś zjawiska obok innych, ale On włada całą historią przez to, że nadaje jej nowy sens. W tym znaczeniu chrystologia zawsze winna być właśnie zarazem chrześcijańską „teologią sensu”¹⁷.

- problem historyczności

Jakiegokolwiek pochylenie się nad tajemnicą Jezusa Chrystusa w świadomości chrześcijańskiej musi mieć za punkt wyjścia niezbity pewność, że Jezus był postacią realnie historyczną, a więc konkretnym człowiekiem, żyjącym w określonym czasie i w określonej przestrzeni, niebędącą jedynie ideą, zjawą, czy wytworem imaginacji¹⁸. Tym samym prawdy o Jezusie z Nazaretu, o Jego Bożym Synostwie, trzeba szukać nie obok tego Człowieka ani poza Nim, lecz w samym tym Bycie ludzkim, w historycznym fenomenie Jezusa Chrystusa stanowiącym tożsamość Osoby, Egzystencji i Posłannictwa¹⁹.

¹⁶ Obszerny rys chrystologii Josepha Ratzingera zawiera książka F. K. Chodkowskiego, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego. Zarys chrystologii Josepha Ratzingera*, Poznań 2007.

¹⁷ Zob. A. Nosol, *Problem Jezusa Chrystusa dzisiaj*, s. 42.

¹⁸ Zob. J. Ratzinger, *Trudności w przekazywaniu wiary dzisiaj*, w: *Kościół-Ekumenizm-Polityka*, s. 90.

¹⁹ Zob. Cz. S. Bartnik, *Bóstwo Jezusa Chrystusa według kard. Josepha Ratzingera*, w: W.M. Fac (red.) *Wiara w Jezusa Chrystusa*, Lublin 2007, s. 49.

Idąc za tą ogólną przesłanką, Ratzinger już jako profesor uniwersytetów w Münster, Tübingen i Regensburg, a następnie jako arcybiskup i kardynał München wykazywał, że droga do poznania prawdy o Jezusie z Nazaretu musi opierać się na fundamencie historycznym, czyli na wykazaniu realizmu Jezusa z Nazaretu, by następnie w Nim odnajdywać fenomen wcielonego Słowa Bożego²⁰. Daremne bowiem zdają się być wszelkie dyskusje na temat Jezusa Chrystusa, jeżeli nie był On rzeczywiście postacią historyczną. Ratzinger rozumie tę historyczność jako pełną realność somatyczną, duchową, objawieniową i zarazem transcendentną w stosunku do świata czysto materialnego. Jezus Chrystus jest dla niego postacią immanentną światu historycznemu, a jednocześnie transcendującą porządek materialny i czysto empiryczny²¹. Ponadto mocne trzymanie się schematu historycznego przy mówieniu o Jezusie Chrystusie pomaga uchronić chrześcijaństwo przed neoarianizmem i monofizytyzmem. Trzeba tu jednocześnie zweryfikować znaczenie tego, co historyczne, przyjmując, że historyczność może dotyczyć również sfery duchowej – osoby. Można zatem przyjąć korelację historii materialnej (świeckiej) i duchowej (historii zbawienia)²². Chrystologia Ratzingera, jako oryginalna „chrystologia sensu”, wychodzi z założenia i uznaje, że Jezus Chrystus jest wtopiony w całą historię świata i ludzkości, i jako taki nadaje jej nowy sens.

- Logos jako sens

Mówiąc o chrystologii sensu, trzeba stwierdzić, że wiara w Logos, w sensowność bytu, całkowicie odpowiada skłonności ludzkiego rozumu. Podczas gdy filozofia antyczna konkretne wydarzenia historyczne usiłowała interpretować i usensawniać w oparciu o idee ogólne, o odgórny uniwersalizm²³, to w chrześcijaństwie właśnie jedna konkretna postać, osoba Chrystusa, żyjąca w konkretnym czasie i przestrzeni, usensawnia wszystkie, nawet najbardziej ogólne wydarzenia, jest ośrodkiem, punktem czasu, z którego blask pada na wszystko. Historyczny człowiek Jezus, będący Chrystusem, Pomazańcem, Wybranym Boga, stanowi ośrodek i rozstrzygający moment całej historii, jest tajemnicą wręcz niesłychanego połączenia „Logosu-Sensu” i *sarx*, „Słowa i Ciała”, sensu

²⁰ Szersza analiza tematu historyczności Jezusa Chrystusa znajduje się w: F. K. Chodkowski, *Ty jesteś Chrystus*, s. 37n.

²¹ Por. Cz. S. Bartnik, *Bóstwo Jezusa Chrystusa*, s. 49.

²² Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 1999, s. 533-534.

²³ Aby usensownić np. ludzki ból, w kategorii filozofii antycznej, potrzeba było platońskiego namysłu. Dla chrześcijanina cierpienie ma sens dlatego, że zbawczy sens cierpieniu nadał Chrystus. Sens, jaki się rozlewa na świat, płynie zatem nie z idei ogólnych, nie z pomysłu ludzkiego, ale z ukonkretnionego, Wcielonego Boga.

i jednej postaci z historii, ukazującą „pełnię sensu, coś na miarę Logosu”. Odtąd nie można już poza Nim znaleźć sensu wszelkiego bytu²⁴.

Wiara chrześcijańska mówi, że sens, myśl, *Logos* wkroczył w całą historię. Dlatego właśnie w swym *credo* chrześcijanie wyznają, że myśl, będąca podstawą wszelkiego bytu, stała się ciałem, czyli weszła w historię i stała się jedną z jej postaci, obejmując równocześnie historię i stanowiąc jej podstawę²⁵.

- znaczenie dla człowieka

To „decydujące złączenie Logosu i *sarx*, Słowa i ciała, wiary i historii” ma rację bytu jedynie dlatego, że „historyczny człowiek Jezus jest Synem Boga, a Syn Boży jest Człowiekiem Jezusem”²⁶. Jako taki jest On Osobą, stanowiącą podstawę, na której opiera się świat, jest On ową myślą, która wszystkich utrzymuje i przez którą wszyscy jesteśmy utrzymywani²⁷.

Jest to uosobienie sensu wszelkiej historii. Nie ma więc i innego sensu poza nim. Spotkanie zaś z Chrystusem, będącym zjednoczeniem bóstwa i człowieczeństwa, jest zarazem także osiągnięciem celu ludzkości. Można nawet powiedzieć, że w ogólnoteologicznej wizji Chrystus stanowi przyszłość, która się rozpoczęła i jest od razu tą już „ustaloną definitywnością istoty ludzkiej”²⁸.

4. Dynamizm posłannictwa Jezusa

Na uwagę zasługuje również dynamiczny charakter treściowo ujętej chrystologii Ratzingera. Jedność dwóch natur w Osobie Syna Bożego to identyczność służby i bytu, posłannictwa i osoby. Paradoks biblijnej wiary w Boga – pisze Ratzinger – polega na połączeniu i jedności dwu elementów: że wierzy się w byt jako osobę i w osobę jako byt²⁹. Podobnie w odniesieniu do

²⁴ *Ich glaube an Jesus Christus*, s. 99-100: *Vom Kreuz her versteht der Glaube in zunehmendem Maße, daß dieser Jesus nicht nur etwas getan und gesagt hat, sondern daß in ihm Botschaft und Person identisch sind, ja daß er immer schon das ist, was er sagt. Johannes brauchte daraus nur schlicht die letzte Konsequenz zu ziehen: Wenn es so steht – das ist der christologische Grundgedanke seines Evangeliums – dann ist also dieser Jesus Christus „Wort“; eine Person aber, die nicht nur Worte hat, sondern ihr Wort und ihr Werk ist, die ist der Logos („das Wort“, der Sinn) selbst; die ist von immer und für immer; die ist der Grund, worauf die Welt steht – wenn wir irgendwo eine solche Person antreffen, dann ist sie jener Sinn, der uns alle halt und von dem wir alle gehalten sind.* J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* (tłum. Z. Włodkowska), Kraków 1996, s. 196-197.

²⁵ Por. J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, Warszawa 1975, s. 14.

²⁶ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 183n; zob. A. Nosol, *Problem Jezusa Chrystusa dzisiaj*, s. 43.

²⁷ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 197.

²⁸ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 256, zob. A. Nossol, *Problem Jezusa Chrystusa dzisiaj*, s. 43.

²⁹ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 125. Zdaniem Ratzingera możemy

Chrystusa. Nie można uznawać jedynie „Jezusa historii”, jak to swego czasu głosił Harnack, ani jedynie „Chrystusa wiary”, jak chce Bultmann³⁰. Wiara biblijna jest uznaniem Jezusa, który jest Chrystusem³¹. Dlatego też – zauważa Ratzinger – w Ewangelii św. Jana spotykamy myśl o zasadniczej jedności osoby i pełnionego przez nią posłannictwa, Chrystusowego „ja” i dokonanego przezeń zbawienia³². „Radykalny aktualizm” czwartej Ewangelii wykazuje, że Jezus jest wydarzeniem dynamicznym, jest jakąś aktualnością, Jezus jest swym dziełem³³. Byt Jego jest czystą actualitas „od” i „dla”. Lecz przez to właśnie, że ów byt jest niepodzielny od swej actualitas, schodzi się w jedno z Bogiem i jest zarazem człowiekiem-wzorem, człowiekiem przyszłości³⁴. Stąd jako działanie schodzi się w jedno z boskim działaniem zbawczym. Jezus Chrystus nie tyle jest człowiekiem i Bogiem zbawiającym w historii, ile staje się człowiekiem i staje się wydarzeniem historycznym³⁵.

wierzyć w Boga, ponieważ jest Ten, którego On posłał, Jezus Chrystus: *Wir können an Gott glauben, weil Gott uns anrührt, weil er in uns ist und weil er auch von außen auf uns zugeht. Wir können an ihn glauben, weil es den gibt, den er gesandt hat: „Weil er, den Vater gesehen hat (Joh 6, 46)“, sagt der Katechismus; „ist er der Einzige, der ihn kennt und ihn offenbaren kann“ (151). Wir könnten sagen: Glaube ist Beteiligung an der Schau Jesu. Er läßt uns im Glauben das mitsehen, was Er gesehen hat. In dieser Aussage ist die Gottheit Jesu Christi ebenso eingeschlossen wie seine Menschheit. Weil er Sohn ist, sieht er immerfort den Vater. Weil er Mensch ist, können wir mit ihm mitschauen. Weil er beides zugleich ist, Gott und Mensch, darum ist er nie eine Person der Vergangenheit und nie nur aller Zeit enthoben in der Ewigkeit, sondern mitten in der Zeit, immer lebendig, immer gegenwärtig.* J. Ratzinger, *Was heißt „Glauben“?*, s. 113-114.

³⁰ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 187-200; zob. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabrajska, Kraków 2005, s. 165-167; F. K. Chodkowski, *Ty jesteś Chrystus*, s. 37-43.

³¹ Por. J. Ratzinger, *Ich glaube an Jesus Christus*, s. 98: *Die Person Jesu ist seine Lehre, und seine Lehre ist er selbst. Christlicher Glaube, das heißt Glaube an Jesus als den Christus, ist deshalb wahrhaft „personaler Glaube“. Was das heißt, kann man wohl erst von hier aus wirklich verstehen. Solcher Glaube ist nicht das Annehmen eines Systems, sondern das Annehmen dieser Person, die ihr Wort ist: des Wortes als Person und der Person als Wort.; tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 195-196. Więcej na ten temat zob. F. K. Chodkowski, *Ty jesteś Chrystus*, s. 37-50.*

³² Por. J. Ratzinger, *Ich glaube an Jesus Christus*, s. 96: *Die Person ist das Amt, das Amt ist die Person. Beides ist nicht mehr trennbar: Hier ist kein Vorbehaltstraum des Privaten, des Ich, das schließlich hinter seinen Handlungen und Taten verbleibt und deshalb irgendwann auch „außer Dienst“ sein kann; hier ist kein von seinem Werk abgetrenntes Ich – das Ich ist das Werk, und das Werk ist das Ich.; tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 194; zob. tenże, Mütler, LThK, t. VII, 500: *Sein Sein ist Tat, und seine Tat ist Sein, und je das eine erhält die eigentliche Tiefe und Würde vom anderen.* Zob. F. K. Chodkowski, *Ty jesteś Chrystus*, s. 53-56.*

³³ Por. Cz. S. Bartnik, *Teologiczne szkice o Chrystusie dziś*, s. 384.

³⁴ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 201-202, 220. Por. A. Nossol, *Problem Jezusa Chrystusa dzisiaj*, s. 43.

³⁵ Stanowisko to zrelatywizował jeszcze bardziej J. Nolte („Sinn” oder „Bedeutung” Jesu? „Wort und Wahrheit” 28 (1973) s. 324 n.), który abstrahuje całkowicie od ontologii, a chrysto-

Analizując w tym kontekście dogmaty chrystologiczne młodego chrześcijaństwa, zauważa nasz Teolog, że nie chciały one wyrazić „niczego innego, jak tylko tę identyczność służby i bytu”, identyczność posłannictwa i osoby. U Jezusa Chrystusa nie chodzi bynajmniej o podział na Niego i Jego dzieło, ponieważ Jemu nie zależy na tym, by mieć człowieczeństwo, lecz nim być³⁶.

- ontologia chrystologiczna

Ów dynamizm wydarzenia Jezusa z Nazaretu radykalnie uwyrażnia się w chrystologii, której jedynym biblijnie właściwym punktem wyjścia będzie krzyż i zmartwychwstanie. Te dwa wydarzenia o charakterze historiozbawczym stanowią - zdaniem Ratzingera - pewną dominantę w refleksji i wierze w Jezusa Chrystusa³⁷. Nie oznacza to bynajmniej jakoby u Ratzingera doszło do przeciwstawienia się tajemnicy wcielenia i wywodzącej się z niej statycznej „ontologii chrystologicznej”. Chrystologia zmartwychwstania stanowi bowiem korekturę, jakby dopełnienie czy zrealizowanie, jednostronnej chrystologii wcielenia³⁸. Wskazuje na to również klasyczna chrystologia o charakterze „operatywno-soteriologicznym”. Starochrześcijańska synteza *Deus et homo* jest bowiem w swej istocie także „wydarzeniem”, ponieważ Bóg syntetyzuje to, co z istoty swej jest oddzielone i przez to właśnie zbawia. Miejszem każdego stawania się jest zresztą zawsze byt; konsekwentna dynamiczna „chrystologia sensu” nie może przeto, podobnie jak w ogóle żadna ścisła teologia, abstrahować całkowicie od ontologicznego podłoża swoich rozważań³⁹.

5. Prymat tytułu Syn

Charakterystyczny dla Ratzingera staje się prymat tytułu „Syn”. Jest to tak wyraźne w jego chrystologii, iż staje się ona obok chrystologii sensu, chrystologią „Synostwa Bożego”.

logię ujmuje jako „znaczenie”, czyli jako symbol, funkcję, wolność. Nauka o Chrystusie ma tylko wartość wychowawczą. Można pomyśleć wyższe znaczenie takiej funkcji, czyli znaczenie Chrystusa nie jest absolutne. Zob. Cz. S. Bartnik, *Teologiczne szkice o Chrystusie dziś*, 384.

³⁶ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 196-198, 218, 226; zob. tenże, *Thesen zur Christologie*, w: *Dogma und Verkündigung*, München 1973 s. 135. Por. A. Nossol, *Problem Jezusa Chrystusa dzisiaj*, s. 43; F. K. Chodkowski, *Ty jesteś Chrystus*, s. 53-61, 89-90.

³⁷ Por. J. Ratzinger, *Thesen zur Christologie* s. 133 n.; tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* 196 n.; A. Nossol, *Problem Jezusa Chrystusa dzisiaj*, s. 43.

³⁸ Por. J. Ratzinger, *Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel der Dogmatischen Konstitution „Dei verbum”*, LThK *Das zweite Vatikanische Konzil* II 507; A. Nossol, *Problem Jezusa Chrystusa dzisiaj*, s. 44.

³⁹ *Die Christologie im Spannungsfeld von altchristlicher Exegese und moderner Bibelauslegung*, w: *Urbild und Abglanz*, (red.) J. Tenzler. Regensburg 1972 s. 361. Zob. A. Nossol, *Problem Jezusa Chrystusa dzisiaj*, s. 44.

Transcendencja Chrystusowa, przezierająca jednak przez historię, jest ujmowana w teologii w różne tytuły wysokościowe i godnościowe, które prowadzą ostatecznie do wskazania na Bóstwo Jezusa z Nazaretu. Są to: Mesjasz, Syn Dawida, Syn Człowieczy, Prorok, Pan (Kyrios), Ten, Który Jest, Pierwszy i Ostatni, Alfa i Omega i Syn Boży⁴⁰.

Ratzinger w swej chrystologii podaje schemat Ewangelii synoptycznych, które stopniowo pogłębiają prawdę o Jezusie z Nazaretu w następujący sposób: u Marka Jezus Chrystus jest „Mesjaszem”, u Łukasza „Mesjaszem Bożym”, a u Mateusza już „Mesjaszem, Synem Boga Żywego”. Ten ostatni tytuł Ratzinger uważa za najlepszy i najpełniejszy, nienastępczący wątpliwości⁴¹. Jezus jako „Syn” Objawia Ojca, objawia Imię Boże, ukazuje osobowość Boga, to że jest *On Numen personale* i uobecnia Boga w człowieku i w świecie⁴². Oznacza to, że Jezus jest nie tylko Mesjaszem, co było oczekiwaniem Żydów, ale też Mesjaszem, w którym sam Bóg wkracza w dzieje świata i się nimi zajmuje. Dopiero zatem trzeci obraz - twierdzi Ratzinger - ukazuje całą prawdę o Jezusie jako „Synu Bożym”, czyli że jest *On rzeczywiście Bogiem*.

6. Chrystologia relacji

Niejako konsekwencją chrystologii „Synostwa Bożego” jest chrystologia relacji. Sam Jezus jako „Syn” jest „Bytem dla Ojca” i „Bytem dla” - dla drugich osób, dla człowieka. Jak istnienie „dla” Osób Bożych oznacza relacyjność w Trójcy, tak istnienie „dla nas” oznacza Jego „proegzystencję”⁴³.

⁴⁰ Por. Cz. S. Bartnik, *Bóstwo Jezusa Chrystusa*, s. 49. Więcej na temat chrystologii tytułów wysokościowych zob. tenże, *Dogmatyka katolicka*, s. 692n.

⁴¹ Zob. J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, s. 14; tenże, *Droga Paschalna*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001, s. 87; zob. tenże, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, s. 17-22; H. Schlier, *Die Anfänge des christologischen Credo*, w: B. Welte (opr.), *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg i. Br. 1970, s. 13-58.

⁴² Zob. J. Ratzinger, *Was bedeutet Jesus Christus für mich?*, w: *Glaube - Erneuerung - Hoffnung. Theologisches Nachdenken über die heutige Situation der Kirche*, Leipzig 1981, s. 15: *Gott ist nicht bloß der unendliche Abgrund oder die unendliche Höhe, die alles trägt, aber nie selber ins Endliche eintritt. Gott ist nicht bloß unendliche Distanz, sondern auch unendliche Nähe. Man kann sich ihm anvertrauen, zu ihm sprechen: Er hört und sieht und liebt. Obwohl er nicht Zeit ist, hat er doch Zeit: auch für mich;* tenże, *Dogma und Verkündigung*, s. 137n; tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 111-112; tenże, *Glaube und Existenz*, w: tenże *Glaube - Erneuerung - Hoffnung*, s. 146-147.

⁴³ Por. J. Ratzinger, *Ich glaube an Jesus Christus*, s. 109: *Die Benennung Jesu als Sohn ist für Johannes nicht Ausdruck einer Eigenmacht, die Jesus sich zulegen würde, sondern Ausdruck der totalen Relativität seiner Existenz. Wenn Jesus ganz unter diese Kategorie gestellt wird, so bedeutet dies, daß seine Existenz als gänzlich relative ausgelegt wird, die nichts anderes als „Sein von” und „Sein für” ist, aber eben in dieser Totalrelativität mit dem Absoluten in eins fällt.* Zob. tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 201, 217. Ratzinger, opowiadający się tak mocno za proegzystencją Jezusa („byt od” i „byt dla”), może być nazwany personalistą. Sama

- relacja trynitarna

Na podstawie objawienia biblijnego wiemy, że między Osobami Trójcy Świętej nie ma zmieszania czy jakiegoś podporządkowania, lecz obopólne dawanie się i uwielbienie jednej Osoby przez drugą. Jedność życia trynitarnego bazuje na doskonałym wzajemnym samodawaniu się: trynitarna jedność zakłada wspólnotę i zarazem rozróżnienie Osób, z których każda posiada własne, niezastąpione imię: Ojciec, Syn i Duch Święty.

Jezus ukazał, że Trójca jest niezgłębną Relacyjnością Osobową⁴⁴. W pojęciu osoby zawiera się bowiem z konieczności przekroczenie liczby pojedynczej, a relacja i dialog okazują się - zdaniem Ratzingera - równie pierwotną formą bytu jak substancja⁴⁵. W ten sposób Chrystusa najlepiej określa relacyjność, w której spełnia się On sam i przez którą spełnia każdego człowieka oraz objawia Trójcę Świętą. Jezus Chrystus może być również nazwany zwornikiem Trójcy ekonomiozbawczej na świecie, czyli przez Niego wkraczają w świat także, choć na wtórny sposób, nie osobowo, i Bóg Ojciec i Duch Święty⁴⁶.

- relacja do człowieka

Osoba Chrystusa jest relacją trynitarną do Ojca i do Ducha, ale we Wcieleniu jest także relacją do człowieka. Osoba Jezusa Chrystusa spełnia się przez swoje relacje, nie jest bytem samotnym, odizolowanym, samym dla siebie. Jezus Chrystus ukazany jako Syn Boży jest bytem „od”, to znaczy

proegzystencja oznacza całkowite odniesienie do innych istot (dla kogoś). Takie odniesienie nie musi jednak zakładać personalizmu. Ale proegzystencja stosowna do istot osobowych jest najdoskonalszą formą spełniania osobowego i w tym sensie Ratzinger zbliża się bardzo do personalizmu.

⁴⁴ Zob. F. K. Chodkowski, *Ty jesteś Chrystus*, s. 99-101. Związane jest to zwłaszcza z pojęciem osoby jako relacji. Myśl tę znajdujemy już u św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Współcześnie jest ona obecna w personalistycznej szkole Cz. S. Bartnika. Można u Ratzingera, przynajmniej na płaszczyźnie językowej, odnaleźć wpływ Martina Bubera, z jego relacją dialogową. Ratzinger tkwi głęboko w problematyce filozoficznej XX wieku, która na nowo odkryła wyjątkowe znaczenie dialogu Ja-Ty dla autentycznej egzystencji człowieka. Dla Martina Bubera (+ 1967) na przykład, wiodącej figury tego kierunku filozoficznego, dialogiczna struktura międzyludzka była źródłem prawdziwego życia, a jej podstawowym fenomenem była miłość. Dla żydowskiego filozofa, bardzo cenionego przez naszego teologa i do którego często powraca.

⁴⁵ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 147-149. Bóg to „My” – twierdzi Ratzinger. Bóg chrześcijan to nie samotna, wystarczająca sama sobie myśl, to nie absolutne i niepodzielne zamknięcie w sobie „Ja”, lecz Jedność w trynitarnym układzie Ja-Ty-My, tak że wspólnotowy byt jako podstawowa rzeczywistość boska poprzedza wszelkie doczesny „my”, a idea podobieństwa Bożego musi mieć zawsze na uwadze takie wspólnotowe bytowanie. Zob. J. Ratzinger, *Prymat papieża a jedność Ludu Bożego*, w: tenże, *Kościół-Ekumenizm-Polityka*, s. 35. Zob. F. K. Chodkowski, *Ty jesteś Chrystus*, s. 73-75.

⁴⁶ Por. Cz. S. Bartnik, *Bóstwo Jezusa Chrystusa*, s. 49.

pochodzący i przychodzący od Ojca. Jest jednak również bytem całkowicie „ku”, względnie „dla”, czyli otwartym i zwróconym w pełni ku wszystkim braciom - ludziom, ku Kościołowi⁴⁷. Całe Jego dzieło zbawcze ma wymiar „dla”, dla nas i dla naszego zbawienia – przypomina z naciskiem Ratzinger⁴⁸.

- wzór dla chrześcijaństwa

Chrystus jest w jakimś sensie trynitarny, ale tym samym i samo chrześcijaństwo nie jest tylko „chrystomonizmem” czy „chrystonomizmem”. Chrześcijaństwo to nie sam Chrystus i Jego Prawo. Chrześcijaństwo jest trynitarne, a do tego „proludzkie”, co stanowi niejako konsekwencję wcielenia i śmierci na krzyżu „pro nobis”.

Analogicznie rzecz ma się z człowiekiem. Człowiek jako osoba jest również istotą relacyjną paralelnie do Chrystusa. Człowiek spełnia się zatem przez relację do Chrystusa, przez Niego do całej Trójcy Świętej, a w wymiarze horyzontalnym spełnia się przez relację do drugiego człowieka. W ten sposób Chrystus jest zarazem wzorem egzystencji chrześcijanina, która winna być także proegzystencją, a więc istnieniem „dla”, nie dla siebie, ale „dla drugich”⁴⁹.

Innymi słowy można powiedzieć, że być chrześcijaninem oznacza przede wszystkim „być dla innych”, przy czym „tracąc” w ten sposób siebie, człowiek znajduje siebie. Za K. Barthem i H. de Lubac Ratzinger rozwinie myśl, że stajemy się chrześcijanami tylko „w relacji do innych”, gdyż jesteśmy „dla wielu”⁵⁰.

Wskazanie tych momentów stanowi o szczególnej wartości Ratzingerowej chrystologii relacyjnej.

7. Solus Christus

Od pierwszych swoich prac chrystologicznych aż po głośną deklarację *Dominus Iesus* Ratzinger jest wierny osobowo ujętej zasadzie: *solus Christus*. Znaczy to, że zbawienie człowieka i ludzkości dokonuje się wyłącznie przez Chrystusa i w Chrystusie. *Extra Christum nulla salus*, ale także bronił

⁴⁷ Zob. F. K. Chodkowski, *Ty jesteś Chrystus*, s. 108-118.

⁴⁸ Tamże. F. K. Chodkowski, *Ty jesteś Chrystus*, s. 190 n.

⁴⁹ Istotą Chrystusa było radykalne bycie „dla”, proegzystencja. Człowiek w oparciu o własne ograniczone ziemskie siły nigdy nie byłby w stanie żyć tak radykalnie dla drugich, nie byłby w stanie być tak bezwzględnie wolnym od siebie. Dlatego radykalność proegzystencji w Jezusie Chrystusie wskazuje na tajemnicę boską. Radykalna proegzystencja jest możliwa w oparciu o pierwotną in-egzystencję w Bogu. Tylko wtedy można być doskonale „dla”, jeśli się jest doskonale „w”. Chrystus jest tak bardzo „dla” drugich, bo jest tak bardzo „w” Bogu.

⁵⁰ Zob. F. K. Chodkowski, *Ty jesteś Chrystus*, s. 216n.

starochrześcijańskiej zasady *Extra Ecclesiam nulla salus*, gdyż dzieło zbawcze Chrystusa realizuje się przez Kościół i w Kościele.

- *Chrystus jedyny Soter*

Rozwija się u Ratzingera logicznie ekonomia zbawienia również w ujęciu bardzo realistycznym. Jej trzon stanowią historyczne, a jednocześnie ponad-historyczne misteria zbawcze Jezusa Chrystusa, a mianowicie Wcielenie, Śmierć Ofiarnicza, Zmartwychwstanie, Wniebowstąpienie i spodziewana Paruzja. W ten sposób Jezus jako Soter i realizowane przez Niego odkupienie, zbawienie i wywyższenie człowieka na wyżyny boskie, stanowią podstawową strukturę religii chrześcijańskiej i jej dynamizmu⁵¹. Jezus jest tym samym istotą procesu zbawienia, jest Zbawieniem, stanowi uosobienie zbawienia. Zbawienie w rozumieniu chrześcijańskim to Osoba Jezusa Chrystusa, dająca człowiekowi komunie ze Sobą i z całą Trójcą, a także z drugim człowiekiem i z całą ludzkością⁵². Ludzkość natomiast rozpoznaje, że prawdziwym Soterem jest Boży Syn, Jezus Chrystus.

- *powszechność zbawienia*

Cały proces zbawienia – zauważa dalej Ratzinger – rozciąga się na wszystkich ludzi dobrej woli. Toteż wszyscy ludzie wszystkich religii świata, wszystkich czasów: przed Chrystusem, „obok” chrześcijaństwa i aż do końca świata, w tym także niewierzący lub w ogóle religijnie nieświadomi, dostępują obiektywnie zbawienia tylko w formie relacji do Jezusa Chrystusa, choć

⁵¹ Por. Cz. S. Bartnik, *Bóstwo Jezusa Chrystusa*, s. 50

⁵² Por. J. Ratzinger, *Christi Himmelfahrt*, w: „Geist und Leben”. Zeitschrift für Ascese und Mystik, 2 (1967) s. 83; tenże, *Himmel*, LThK, t. V, 355: [Himmel] ist nicht ein geschichtsloser Ort, „in den” man kommt, sondern beruht auf dem in Christus gegründeten Einssein von Gott und Mensch, so daß gesagt werden kann, im Himmel sein heiße mit dem erhöhten Christus zusammen sein, „im Leib Christi”, und so in der Vereinigung des Menschen mit Gott stehen. Himmel ist somit primär eine personale Wirklichkeit, die zugleich auf immer von ihrem geschichtliche Ursprung im österliches Geheimnis von Tod und Auferstehung geprägt bleibt. W tym świetle należy patrzeć na tradycyjne wyobrażenia nieba. Odczytujemy je właściwie, o ile widzimy w nich wyraz wyniesienia, wyzwolenia z więzów świata, zwróconej ku światu potęgi miłości. Natomiast wyobrażenia te stałyby się fałszywe, gdyby miały oznaczać całkowite odgraniczenie nieba od świata albo włączenie go w świat na sposób jakiegoś jego „najwyższego pietra”. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 2000, s. 215; tenże, *Himmel*, 357: *Himmel bedeutet Teilhabe an dieser Existenzform Christi. Er kann daher nicht räumlich bestimmt werden, weder außerhalb noch innerhalb der Welt, aber er kann auch nicht einfach als „Zustand” vom Zusammenhang des Kosmos abgelöst werden. Vielmehr bedeutet er jene Weltmächtigkeit, die dem neuen „Raum” des Leibes Christi, das heißt des Einsseins von Gott und Mensch, zukommt, welcher als eine neue Dimension gegenüber den physikalische Dimensionen dasteht, in diese schlechterdings nicht einzuordnen ist, aber doch reale Beziehung dazu hat. Himmel ist demnach nicht räumlich, sondern essentiell „oben”.* Zob. F. K. Chodkowski, *Ty jesteś Chrystus*, s. 150n, 227n; Cz. S. Bartnik, *Bóstwo Jezusa Chrystusa*, s. 50.

dokonyuje się to w sposób zwyczajny, bezpośredni i niejako widzialny tylko w katolicyzmie, w Kościele katolickim, a poza nim raczej w jakiś sposób zastępczy, analogiczny, anonimowy i relacyjny⁵³. Przez to Ratzinger potwierdza w sposób odważny prawdziwość tezy zawartej w Deklaracji *Dominu Iesus*, że zbawienie jest jedynie w Jezusie Chrystusie⁵⁴.

- *zbawia Bóg-Człowiek*

Misteria Chrystusa są sposobami i aktami naszego odkupienia i zbawienia przez Boga-Człowieka. Człowieczeństwo Jezusa i Jego Bóstwo mają znaczenie soteryjne tylko we wzajemnym związku w jednej i tej samej Osobie, zgodnie z formułą Dogmatu Chalcedońskiego. Tylko taka prawda jest katolicka. Wszelkie błędy co do człowieczeństwa Jezusa lub co do Jego Bóstwa, czy też unii hipostatycznej niwelują jednocześnie realne odkupienie i zbawienie. Następnie związanie osobowe Bóstwa i człowieczeństwa w Jezusie z Nazaretu jest jedno, jedyne, niepowtarzalne, nierozzerwalne i wieczne, i dlatego tylko ono jest zasadą realnego zbawienia, a przez to też zasadą, centrum i fundamentem właściwej religii.

- *rekapitulacja w Chrystusie*

Joseph Ratzinger subtelnie dopełnia również w swym nauczaniu stary, biorący się jeszcze z Listu do Efezjan 1, 10, nurt teologii rekapitulacji. Zgodnie z nią wszystko, a więc osoba ludzka, Kościół, cała ludzkość, świat i wszelka rzeczywistość spełniają się w Jezusie Chrystusie. Chrystus jako Syn Boży zapowiada spełnienie całego universum, by tym samym wypełnić swoją misję, „aby Bóg był wszystkim we wszystkim” (1 Kor 15, 28)⁵⁵. Ta rekapitulacja, a jednocześnie poddanie całego stworzenia Stwórcy, ukazuje sens Bożej ekonomii zbawienia i zarazem wielki dynamizm i humanizm całego chrześcijaństwa i Kościoła Chrystusowego. W tym sensie już sama poprawna i właściwa humanizacja chrześcijańska ściele drogę dla łaski Bożej, udzielanej przez Chrystusa, dokonującej w efekcie przebóstwienia człowieka⁵⁶.

⁵³ Por. Cz. S. Bartnik, *Bóstwo Jezusa Chrystusa*, s. 50-51.

⁵⁴ Zdaniem prof. Bartnika ta zdecydowana i mocna teza rozjaśniła i podtrzymała zamazującą się nieco fundamentalną tezę katolicką, która za Jana Pawła II była mocno atakowana przez ruch ekumeniczny i przez dialog międzyreligijny. Ponadto jedyność zbawienia w Chrystusie i jedyność Kościoła zbawienia była i jest również mocno atakowana przez różne orientacje postmodernistyczne, głoszące wyższość pluralizmu nad jednością, a więc i wielość zbawców, wielość „prawdziwych” religii i wielość autentycznych Kościołów. Zob. Cz. S. Bartnik, *Bóstwo Jezusa Chrystusa*, s. 51.

⁵⁵ Por. J. Ratzinger, *Duch Liturgii* (tłum. E. Pieciul), Poznań 2002, s. 27-28; por. tenże, *Heil*, LThK, t. V, 78.

⁵⁶ Zob. J. Ratzinger, *Droga Paschalna*, s. 94-95; tenże, *Tajemnica Jezusa Chrystusa* (tłum. J. Płoska), Kielce 1994, s. 34-35.

Ostatecznie historia doczesna przechodzi, dzięki Chrystusowi, w eschatologię, Kościół w Królestwo Boże a człowiek w syna Bożego. Już na ziemi stworzenie ulega w człowieku pewnemu uchrystusowaniu: człowiek, społeczność, Kościół, kultura, życie duchowe, religia⁵⁷. Jednakże Ratzinger w żaden sposób nie sakralizuje doczesności, jak czyni to np. teilhardyzm⁵⁸.

- aspekt ekumeniczny

W czasie po ogłoszeniu deklaracji *Dominus Iesus* podniosły się w niektórych kręgach liberalnych głosy krytyki pod adresem Ratzingera. Pytano, czy osobowo ujęta zasada: *solus Christus*, oraz tezy Ratzingera zawarte w *Dominus Iesus* nie są sprzeczne ze współczesnym ekumenizmem. Z pewnością tezy te - o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła - nie są zgodne z tak zwanym ekumenizmem równoważnym, według którego istnieje wielu pośredników między człowiekiem i Bogiem i wiele religii pełnych, i prawdziwych i według której każdy pośrednik i każda wspólnota kościelna, i religia są sobie równe. Natomiast tezy Ratzingera są zgodne z ekumenizmem w ujęciu katolickim, według którego ekumenizm polega na otwarciu religii, na dialogu z innymi, na miłości, na współpracy w świecie, gdzie każda religia i każde wyznanie wyrasta z własnych korzeni i doskonali się według własnego kodu, a zjednoczenie nastąpi gdzieś w najwyższym punkcie eschatologii i będzie dziełem Ducha Świętego.

8. Chrystus i Jego Kościół

Kościół dla Ratzingera to przede wszystkim Lud Boży, będący kontynuacją ludu Izraela⁵⁹. Jednakże Lud Boży jest o tyle Kościołem, o ile jest zwrócony ku Chrystusowi. Dlatego nie ma - według Ratzingera - prawdziwego określenia Kościoła, jeśli nie zachowuje on autentycznego związku z Chrystusem. Kościół nie wyczerpuje się bowiem w kolektywie wierzących, ale jako Ciało Chrystusa jest czymś więcej niż zwykłą sumą jego członków i objawia się w swej rzeczywistości widzialnej, zwłaszcza w Eucharystii i prymacie Piotra⁶⁰. Za Soborem Watykańskim II Ratzinger przyjął określenie, że Kościół jest

⁵⁷ Zob. F. K. Chodkowski, *Ty jesteś Chrystus*, s. 208n.

⁵⁸ Por. Cz. S. Bartnik, *Bóstwo Jezusa Chrystusa*, s. 49.

⁵⁹ Por. J. Ratzinger, *Droga Paschalna* (tłum. W. Szymona), Kraków 2001, s. 138-139. Zob. tenże, *Das Geschick Jesu und die Kirche, w: Kirche heute. Theologische Brennpunkte*, t. II, Schürf V., Häring B. (wyd.), Bergen-Enkheim 1965, ²1985, s. 7-18; tutaj za: tenże *Glaube - Erneuerung - Hoffnung. Theologisches Nachdenken über die heutige Situation der Kirche*, Leipzig 1981, s. 18-19.

⁶⁰ Por. J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 91n; tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 334-343. Zob. dokument Kongregacji Nauki Wiary *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele* z 10.07.2007 r.

w Chrystusie „misterium”, „sakramentem zbawienia” i „komunią”, posiadając wymiar wertykalny i horyzontalny⁶¹. Obecność tych dwóch wymiarów: ku Bogu i człowiekowi, należy do istoty właściwego pojmowania tajemnicy Kościoła. Natomiast związek pomiędzy elementem widzialnym i niewidzialnym w Kościele następuje w ramach trzech rzeczywistości życia kościelnego: nauki apostołów, sakramentów świętych i porządku hierarchicznego⁶². W swoich pracach o Kościele, pojmowanym jako sakrament zbawienia, Ratzinger mocno koncentruje się nad doktryną ukazującą Kościół jako jedyny środek zbawienia, podkreślając jednocześnie możliwość zbawienia tej części ludzkości, która znajduje się poza widzialnymi granicami Kościoła⁶³. Ratzinger bardzo wyraźnie wskazuje przy tym, że „bycie chrześcijaninem” przez członkostwo w Kościele może okazać się niewystarczającym, aby się zbawić. Do zbawienia potrzebny jest chrzest, potrzebna jest wiara praktykowana przez miłość⁶⁴.

9. Dialog ekumeniczny

Wszyscy chrześcijanie w warunkach rozdzielania i mimo tego rozdzielania powinni coraz bardziej dostrzegać swoje wspólne chrześcijaństwo i wzrastać w miłości – twierdzi Ratzinger. Podziały nie mogą być powodem wzajemnego przeciwstawiania się sobie, lecz wyzwaniem do wewnętrznego rozumienia i akceptowania drugiej strony, będącego wzajemnym przysłuchiwaniem się sobie w wierności Jezusowi Chrystusowi⁶⁵. Ratzinger w kontekście dialogu wewnątrzchrześcijańskiego mówi o pewnej hermeneutyce jedności, która stanowi wolę jedności, umożliwienie nowego rozumienia źródeł, czyli Pisma św. i Ojców Kościoła⁶⁶. Ważnym zadaniem w działalności ekumenicznej jest szukanie jedności przez różnorodność, przez pokazywanie tego co pozytywne. Dlatego też zarówno dialog religijny, misje oraz jakiegokolwiek poszukiwanie dróg pokoju muszą być nastawione na poszukiwanie prawdy, a nie wyłącznie na kompromis. Zdaniem Ratzin-

⁶¹ Zob. Benedykt VI, *Deus Caritas est*, 20; J. Ratzinger, *Droga Paschalna*, s. 149-150; tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, s. 115-119.

⁶² Por. J. Ratzinger, *Droga Paschalna*, s. 141-142.

⁶³ Por. J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, s. 119-123.

⁶⁴ Zob. encyklika Benedykta XVI *Deus Caritas est*, 20, 31.

⁶⁵ Zob. J. Ratzinger, *Luter a jedność Kościołów. Rozmowa z międzynarodowym czasopismem katolickim „Communio”*, (tłum. J. Kruczyńska) w: *Kościół-Ekumenizm-Polityka*, s. 147-148, 155-156.

⁶⁶ Zob. J. Ratzinger, *Problemy i nadzieje w dialogu anglikańsko-katolickim*, (tłum. J. Kruczyńska) w: *Kościół-Ekumenizm-Polityka*, s. 159.

gera, ekumenizm to nie dyplomatyczne poszukiwanie kompromisu, który umożliwi zbliżenie w istotnych dziedzinach spraw ludzkich, lecz szczerze szukanie prawdy, która jednoczy⁶⁷. Oczywiście nie można tu zapomnieć o ważkiej „funkcji krytycznej” Kongregacji Doktryny Wiary. Trudno jednak liczyć na to, iż w najbliższym czasie nastąpi połączenie religii w wyniku dialogu między nimi. Nie oznacza to jednak, iż jest to niemożliwe⁶⁸. Największe nadzieje wzbudza ruch ekumeniczny w sferze prakseologicznej, a nade wszystko w prawdziwej i nieobłudnej miłości chrześcijańskiej⁶⁹.

10. Dialog religijny

Ratzinger wskazuje na trzy podstawowe wymiary, w których powinno realizować się spotkanie różnych wyznań i religii: prawda, element krytyczny oraz dialog. Spotkanie religii jest możliwe tylko dzięki głębszemu wejściu w prawdę. Pomijanie bowiem zagadnienia prawdy prowadzić może do powierzchownego stawiania na tej samej płaszczyźnie wszystkich religii, pozbawiając je w zasadzie ich mocy zbawczej. Stwierdzenie, że wszystkie religie są prawdziwe, jest jednoznaczne ze stwierdzeniem, że wszystkie są fałszywe. Rezygnacja z zagadnienia prawdy jest nie do pogodzenia z wizją chrześcijańską⁷⁰. Tylko dialog, który za swój cel stawia poszukiwanie prawdy ma jakąś wartość⁷¹.

⁶⁷ Na temat rozwoju i zadań dialogu wewnątrzchrześcijańskiego zob. również J. Ratzinger, *Postęp ekumenizmu*, w: *Kościół-Ekumenizm-Polityka*, s. 189-194. Temat dialogu Kościoła Katolickiego ze wspólnotami protestanckimi został szeroko przez Ratzingera przedstawiony w: J. Ratzinger, *Luter a jedność Kościołów*, s. 129-147. Wywiad ten był źródłem krytyki podglądów Kardynała. Polemikę z tą krytyką Ratzinger przeprowadził w swoim artykule *Luter a jedność Kościołów. Rozmowa z międzynarodowym czasopismem katolickim „Communio”*. *Postowie*, w: *Kościół-Ekumenizm-Polityka*, s. 148-158.

⁶⁸ Zob. J. Ratzinger, *Luter a jedność Kościołów*, s. 147. Podobny pogląd głosi od lat wybitny polski teolog Cz. S. Bartnik, który historyczne zjawisko ekumenizmu dzieli na dwie sfery: doktrynalną i prakseologiczną. Trudno przypuszczać, jakoby w sferze doktrynalnej doszło do ujednolicenia poglądów, zwłaszcza dogmatów, gdyż jest to trudne nawet w ramach jednego i tego samego wyznania. Na tej płaszczyźnie pozostaje jedynie ufność w moc Ducha Świętego (por. *Dekret o ekumenizmie*, 24; KKK, 822).

⁶⁹ Zob. F. K. Chodkowski, *Ty jesteś Chrystus*, s. 270-272; A. Nicholas, *Mysł Benedykta XVI*, s. 355-367.

⁷⁰ Zob. *Chrześcijaństwo i religie*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 397. Por. F. K. Chodkowski, *Ty jesteś Chrystus*, s. 271.

⁷¹ Zob. J. Ratzinger, *Dialog religijny i stosunki żydowsko-chrześcijańskie*, w: tenże, *Granice dialogu* (tłum. M. Mijalska), Kraków 2000, s. 127.

Poszukiwanie owej prawdy nie może być pozbawione krytycyzmu. Religia przechowuje, a zarazem ukrywa bogactwo prawdy, co może owocować rozminięciem się z tym, co jest w niej najistotniejsze. Religia może i powinna prowadzić do prawdy, ale może też od niej oddalać. Wiara może być chora i prowadzić do zabobonu. Każda religia, w której żyje wiara, musi być zatem ciągle na nowo oczyszczana przez prawdę, ukazującą się w wierze, a z drugiej strony pozwalającą w dialogu na nowo rozpoznać swoją tajemnicę i nieskończoność⁷². Ów dialog religijny powinien stawać się coraz bardziej wsłuchiowaniem się w Logos, który jest źródłem jedności pośrodku wszelkich podziałów i sprzeczności⁷³.

Podsumowanie

Joseph Ratzinger jest bezsprzecznie teologiem o wielkim znaczeniu, zarówno dla Kościoła powszechnego, choćby ze względu na pełnioną do niedawna funkcję prefekta - „strażnika wiary”, a obecnie jako papież, jak również w wymiarze Kościołów lokalnych, w tym dla Kościoła w Polsce. Jego teologię można ocenić jako ewangeliczną, spójną i czystą intelektualnie, o wielkiej roli poznawczej i ekspresywnej. Jest to teologia „mocna” intelektualnie, a jednocześnie o wielkim walorze prakseologicznym. W swym ogólnym profilu nawiązuje ona bardziej do augustynizmu niż do tomizmu. Genialnie wywiązuje się z naczelnego zadania teologii, jakim jest systematyzowanie i uniesprzecznianie danych objawionych. Za ks. prof. Czesławem Bartnikiem można powiedzieć, że jest to teologia żywa, sięgająca dna duszy, bardzo precyzyjna, trafna, i obdarzona jakimś „absolutnym słuchem” prawowierności i że koresponduje doskonale ze znakami czasu, z epoką, kulturą, duchowym stanem świata, by jednocześnie wybiegać daleko w przyszłość.

Samej chrystologii Ratzinger broni przed pogrążeniem w jakieś spekulacje czysto filozoficzne i sam rozwija czysty teologizm biblijny, realistyczny i głębinowy. Daje rozwiązania zdecydowane, ale jednocześnie bardzo subtelne intelektualnie. Wiąże Trójcę immanentną z transcendentną. Doskonale uniesprzecznia dane biblijne. Mocno stoi na gruncie prawdy o Bóstwie Jezusa w duchu wyznania Piotrowego: „Tyś jest Chrystus, Syn Boga Żywego” (*Mt 16, 16*). W metodologii zbliża się bardzo do personalizmu realistycznego⁷⁴.

W swej działalności naukowej Ratzingera stosuje metodę pozytywną. Zamiast atakowania wydaje akty pozytywne, konstruktywne, dialogujące,

⁷² Zob. J. Ratzinger, *Dialog religijny*, s. 127.

⁷³ Zob. J. Ratzinger, *Dialog religijny*, s. 128.

⁷⁴ Zob. Cz. S. Bartnik, *Bóstwo Jezusa Chrystusa*, s. 51.

pojednawcze. W przekazie nauki wiary odznacza się jasnością, precyzją myśli, sumiennością i trafnością sądu.

Kończąc, można stwierdzić, że dla Ratzingera osoba Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka, jest podstawą zarówno wszelkiego poznania teologicznego, całego związania wszystkich prawd objawionych, jak i prakseologii życia chrześcijańskiego. Dlatego też podstawą poznania Boga jest u niego Jezus Chrystus, poznania bytu w ogóle jest osoba, poznania relacji jest życie Trójcy, poznania Kościoła jest związek z Chrystusem, poznania człowieka-chrześcijanina jest „być dla innych”, poznania człowieka zbawionego jest chrzest i wiara w Jezusa Chrystusa.

Nie sposób przedstawić tu całości dorobku Ratzingera, a powyższa prezentacja dla wszystkich zainteresowanych tym, by teologia była teologią Kościoła obecnego w świecie współczesnym, dla wszystkich, których niepokoi zderzenie się teologii przedsoborowej, nowożytnej z egzegezą i myślą współczesną, niech stanowi zachętę, by osobiście sięgnąć po dzieła Ratzingera, które są lekturą nie tylko ciekawą, ale i pobudzającą do owocnych poszukiwań. I pomimo iż wydaje się, że z biegiem lat dorobek teologiczny Ratzingera zdaje się osiągać swój etap kulminacyjny, to przecież proces jego twórczości - dzięki Bogu i Bogu dzięki - nie jest jeszcze zakończony.

Ks. ANDRZEJ CZAJA

BENEDYKTA XVI WIZJA KOŚCIOŁA JAKO KOMUNII

Papież Benedykt XVI niewątpliwie należy do grona największych promotorów interpretacji Kościoła jako komunii. Zanim jeszcze na II Nadzwyczajnym Zgromadzeniu Generalnym Synodu Biskupów w Rzymie w 1985 roku stwierdzono, że „eklezjologia ‘komunii’ (*communio*) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru” (*Relatio finalis* II,C,1), ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary wyraźnie apelował o jej podjęcie i promocję.

Już w wywiadzie udzielonym Messoriemu w sierpniu 1984 roku, który znamy jako *Raport o stanie wiary*, Ratzinger wyraźnie podkreśla, piętnując zbyt socjologiczne interpretacje, że Kościół nie oznacza „kolektywu wierzących” i jest czymś więcej niż sumą członków. Wielkie zagrożenie upatruje w pozbawianiu Kościoła jego nadprzyrodzonego misterium i zgłasza potrzebę rozwijania teologicznej eklezjologii, ponieważ Kościół nie jest nasz i nie my go wznosimy; jest Kościołem Pana i On go buduje¹.

W wykładzie w Foggii (21.10.1985) pt. *Eklezjologia Soboru Watykańskiego II* Ratzinger wykazywał, że eklezjologia *communio* jest rzeczywistym sercem nauki *Vaticanum II*. Mówił: „Istotną cechą Kościoła jest element przyjmowania; [...] Kościoła nie można ‘zrobić’; można go tylko otrzymać [...]. Kościół to nie aparat, ani nie sama tylko instytucja, względnie jakaś wielkość socjologiczna. Kościół – to osoba. [...] jest w nas tylko w tej mierze, w jakiej istotę naszą kształtuje wiara – ponad działaniem i wykonywaniem”². Przy okazji zgromadzenia kolegium kardynalskiego odbywającego się w przeddzień zgromadzenia biskupów wyjaśniał: „Kościół nie jest monarchią papieską na wzór monarchii świeckiej, w której wola króla jest najwyższym prawem i cała władza pochodzi jedynie od niego. Przeciwnie, Kościół jest Ciałem organicznie ożywianym przez Ducha Chrystusa. [...] słowo *communio* właściwie opisuje istotę Kościoła”³.

Po Synodzie Ratzinger na różne sposoby rozwijał i promował elementy eklezjologii *communio*: w książce pt. *Kościół wspólnotą*⁴, w okolicznościowych wykładach (m.in. w Watykanie, w przededniu wydania deklaracji *Dominus*

¹ Zob. *Raport o stanie wiary* z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori, tłum. Z. Oryszyn, Kraków Warszawa 1986, s. 40-42.

² J. Ratzinger, *Eklezjologia Soboru Watykańskiego II*, w: tenże, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*. Kolekcja *Communio* 5, Poznań-Warszawa 1990, s. 19, 27.

³ Cyt. za: A. Tornielli, *Ratzinger strażnik wiary*, przeł. B. Tomaszek, Kraków 2005, s. 94.

⁴ Por. J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, przeł. W. Życiński, Lublin 1993.

Iesus, pt. *Eklezjologia „Lumen gentium”*)⁵, czy w rozmowach z Peterem Seewaldem, wydanych w formie książek pt. *Sól ziemi* oraz *Bóg i świat, wiara i życie w dzisiejszych czasach*⁶. Dlatego wkładu Ratzingera w rozwój eklezjologii *communio* nie można ograniczać do wypracowania i promulgacji dokumentu *Communione notio*, w 1992 roku. Wizja Kościoła jako komunii jest też wyraźnie obecna w aktualnym nauczaniu papieża, w jego homiliach i przemówieniach; ujawnia się w adhortacji *Sacramentum caritatis* (por. SCar 6-8,11,14-16) i jest u podstaw interpretacji Kościoła jako *Rodziny Bożej w świecie* w encyklice *Deus caritas est* (por. 20,25,28,32,34).

Prapoczątki papieskiej eklezjologii *communio* można odkryć w jego rozprawie doktorskiej: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1951)⁷. Stanowi ona wnikliwie studium eklezjologicznej nauki św. Augustyna poprzedzone analizą zasadniczych tez prekursorów afrykańskiej eklezjologii: Tertuliana, św. Cypriana i Optatusa z Milewo. Młody doktorant z Monachium zobaczył wówczas w Kościele braterską wspólnotę ludu Bożego wyrastającą z pożywania Ciała Pańskiego. Dalsze elementy tej na wskroś eucharystycznej eklezjologii rozwijał w dwóch innych przedsoborowych publikacjach: *Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche* (1956) i *Die christliche Brüderlichkeit* (1960). Dlatego można przyjąć, że już na Soborze Ratzinger należał do grona tych teologów, dzięki którym dokonano się powrót do wczesnochrześcijańskiej eklezjologii *communio*. Rozwijana przezeń idea chrześcijańskiego braterstwa, ściśle związanie komunii Kościoła z Eucharystią, a przez to ponowne odkrycie lokalnej wspólnoty Kościoła znalazły swe odzwierciedlenie w dokumentach Soboru, zwłaszcza w *Lumen gentium* (por. KK 3, 7, 11)⁸.

Prezentację zasadniczych elementów papieskiej wizji Kościoła jako komunii rozpocznę od jego interpretacji pojęcia i misterium *communio*.

⁵ Por. J. Ratzinger, *Eklezjologia Konstytucji „Lumen gentium”*, tłum. W. Szymona, w: tenże, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia. J. Kard. Ratzingerowi na 75 urodziny – uczniowie*, red. St. Horn, V. Pfnür, Kraków 2003, s. 111-137. Druga wersja polskiego tłumaczenia: J. Ratzinger, *Eklezjologia Konstytucji Dogmatycznej o Kościele*, tłum. G. Sowiński, w: *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, (red.) E. Piotrowski, T. Węclawski, Poznań 2005, s. 683-704.

⁶ Por. J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1997; *Bóg i świat, wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2001.

⁷ Ratzinger napisał ją pod kierunkiem Prof. Dr Gottlieba Söhngena i obronił w 1951 roku na Katolicko-Teologicznym Fakultecie w Monachium. Drukiem ukazała się w 1954 roku; najnowsze wydanie w 1992 roku.

⁸ Zdaniem Thomasa Weilera „konceptja eucharystycznej eklezjologii z wszystkim, co się z nią wiąże jest tym, co Ratzinger wniósł w debaty Soboru”. Tenże, *Volk Gottes - Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Mainz 1997, s. 315.

Następnie przybliżę nieco, pomijając bardziej szczegółowe kwestie, Ratzingerową wykładnię realizacji i struktury kościelnej komunii: *communio in Christo, communio sanctorum* i *communio Ecclesiarum*⁹.

1. Wyjaśnienie pojęcia i misterium *communio*

W swej refleksji Benedykt XVI wiele uwagi poświęca właściwemu rozumieniu samego pojęcia *communio* (w Wulgacie – *communicatio*), które jego zdaniem może oznaczać zarówno „Eucharystię”, jak i „Kościół”¹⁰. Istotne wnioski wyprowadza z analizy rozumienia terminu *koinonia* w świecie greckim, z jego użycia w tekstach św. Łukasza (Łk 5,10; Dz 2,42) i św. Pawła (Ga 2,9n) oraz z analizy stosowania jego hebrajskiego odpowiednika *chaburah* w judaizmie międzytestamentalnym. Zdaniem papieża rozmaite płaszczyzny biblijnej *communio christiana* ostatecznie sprowadzają się do jednej i tej samej, a mianowicie do wspólnoty z Chrystusem, który przez swą śmierć daje nam udział w swoim życiu¹¹.

Papież mówi o „stowarzyszeniu małej łodzi Kościoła”, którego jedność wyrasta z Chrystusowego samoudzielenia się. Stwierdza: „Jesteśmy łodzią Piotrową i powołanymi przez Pana; jesteśmy towarzyszami Piotra, ale nie jesteśmy stowarzyszeniem Piotra, lecz *communio* samego Pana, który obdarza nas tym, czego sami nie potrafilibyśmy osiągnąć”¹². Analizując hebrajskie *chaburah*, które oznacza grupę przynajmniej dziesięciu osób na uczcie paschalnej, wyjaśnia, że eklezjalna komunია jest wspólnotą Jezusowej Paschy, a jej specyfika w tym, że nie oznacza tylko wspólnego posiłku z Jezusem, lecz udział w Jego życiu udostępnionym wszystkim w momencie śmierci i zmartwychwstania¹³.

⁹ Szerzej podjąłem kwestie w kilku artykułach: A. Czaja, *Kościół jako eucharystyczna komunia. Konceptja Józefa Kardynała Ratzingera*, w: *Ineffabile Eucharistiae Donum*, (red.) T. Dola, Opole 1997, s. 57-70; tenże, *Kościół jako komunia w Duchu Świętym. Konceptja Józefa Kardynała Ratzingera*, w: *Ratio et revelatio. Z refleksji filozoficzno-teologicznych*, (red.) J. Cichoń, Opole 1998, s. 351-368; tenże, *Logos-sarx eklezjologia communio Josepha Ratzingera*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, (red.) A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, s. 349-370; tenże, *Josepha Ratzingera elementarz nauki o Kościele*, w: *Wokół osoby i myśli Benedykta XVI*, red. K. Glombik, Opole 2006, s. 45-55; tenże, *Duch Święty a rodzina Boża w świecie w interpretacji Benedykta XVI*, RT 53 (2006), z. 2, s. 13-25; tenże, *Naczelna zasada i przewodnie idee teologii Josepha Ratzingera*, „Forum Teologiczne” 8 (2007), s. 5-17.

¹⁰ Por. J. Ratzinger, *Communio. Eucharystia – wspólnota – postanie*, w: tenże, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, (red.) S.O. Horn, V. Pfnür, Kraków 2003, s. 56-74.

¹¹ Por. tamże, s. 62.

¹² Tamże, s. 64.

¹³ Por. tamże, s. 65.

W encyklice *Deus caritas est* Benedykt XVI poucza, że Eucharystia włącza nas w akt ofiarniczy Jezusa; zostajemy włączeni w dynamikę Jego ofiary. Wskutek tego „obraz zaślubin Boga z Izraelem staje się rzeczywistością w sposób wcześniej nie pojęty: to, co było przebywaniem przed Bogiem, teraz, poprzez udział w Ofierze Jezusa, uczestnictwo w Jego Ciele i Jego Krwi staje się zjednoczeniem” (DCE 13). Zdaniem papieża, ta komunika wyprowadza człowieka z koncentracji na sobie samym, kieruje ku Chrystusowi, a przez to jednocześnie ku jedności ze wszystkimi chrześcijanami. Stajemy się „jednym Ciałem”, zespoleni razem w jednym istnieniu, w Chrystusie. „Miłość Boga i miłość bliźniego są teraz naprawdę jednym: wcielony Bóg przyciąga nas wszystkich do siebie” (DCE 14; por. SCar 11)¹⁴.

2. Interpretacja urzeczywistniania się i struktury kościelnej komunii

U podstaw papieskiej wykładni poszczególnych wymiarów eklezjalnej komunii nietrudno zauważyć naczelną zasadę teologii. Wyczytał ją z refleksji św. Augustyna, przygotowując dysertację doktorską, a w ramach wykładów na temat Apostolskiego Symbolu Wiary, we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo*¹⁵ przedłożył jej własną interpretację. Odtąd konsekwentnie ją stosuje w interpretacji wielu teologicznych treści. Chodzi o zasadę „prymatu tego, co otrzymane”, zasadę „pierwszeństwa przyjmowania (*Primat des Empfangens*) przed działaniem”. W myśl tej zasady człowiek staje się najbardziej sobą nie przez to, co czyni, lecz przez to, co otrzymuje i co przyjmuje¹⁶.

W punkcie wyjścia określa specyfikę ludzkiego bytu. Podejmując myśl Johanna Adama Moehlera stwierdza, że człowiek jako istota całkowicie zależna nie może stać się sobą sam przez się. Za słuszną uznaje korektę kartezjańskiego *Cogito, ergo sum* dokonaną przez monachijskiego filozofa Franza von Baadera: „zostałem pomyślany, dlatego jestem”. Jako taki, byt człowieka jest współbytem i egzystuje tylko w powiązaniach z innymi. Jego realizacja domaga się stałego *exodusu*, przewycięzania samego siebie i życia dla innych (proegzystencji). Nie wystarcza jednak osobiste przewycięzanie samego siebie. „Wszelkie przewycięzanie siebie, by było owocne, wymaga odbierania od kogoś drugiego, a ostatecznie od Tego drugiego, który jest naprawdę drugim

¹⁴ „[...] możemy zobaczyć i odczuć Jego miłość i z tego ‘pierwszeństwa’ miłowania ze strony Boga może, jako odpowiedź, narodzić się miłość również w nas” (DCE 17). U jej źródła jest wiara świadoma miłości Boga, objawionej w przebitym sercu Jezusa na krzyżu, która prowokuje ludzką miłość (por. DCE 39).

¹⁵ Por. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968. W artykule korzysta się z polskiego przekładu: J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1994.

¹⁶ Por. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 260.

w stosunku do całej ludzkości, a zarazem całkowicie z nią zjednoczony: od Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa”¹⁷. Dlatego – pisze – „nie jest jeszcze chrześcijaninem, kto ciągle tylko oblicza, co musi zrobić, by było dosyć [...]. Chrześcijanin to raczej człowiek, który wie, że żyje przez to, iż został obdarowany. [...] może liczyć na swe ‘zbawienie’ przez to, że zostaje mu ono przekazane. Jeśli jednak nie pozwala się tak obdarować, to gubi sam siebie”¹⁸. Krótko mówiąc, być chrześcijaninem, oznacza Boga brać, przyjmować, Boga nosić, Boga dawać¹⁹! Nie jest tak, wyjaśnia papież na innym miejscu, że się zbawiamy, kiedy świadczymy dobro. Gdy otwieramy się na bliźniego, otwieramy drzwi serca na przychodzącego w bliźnim Chrystusa. On wtedy może wejść i to On nas zbawia. Jego miłość przyjęta wiarą jest źródłem naszego zbawienia²⁰.

W ten sposób Benedykt XVI pokazuje, jak wiara i miłość warunkują się i domagają się siebie nawzajem. Ich ścisły związek z nieco innej strony podkreśla w encyklice *Deus caritas est* (nr 7): „człowiek nie może żyć wyłącznie w miłości ofiarnej, zstępującej. Nie może zawsze tylko dawać, musi także otrzymywać. Kto chce dawać miłość, sam musi ją otrzymać w darze. Oczywiście, człowiek może – jak mówi nam Chrystus – stać się źródłem, z którego wypływają rzeki żywej wody (por. J 7,37-38). Lecz aby stać się takim źródłem, sam musi pić wciąż na nowo z tego pierwszego, oryginalnego źródła – Jezusa Chrystusa, z którego przebitego serca wypływa miłość samego Boga (por. J 19,34)”²¹.

¹⁷ Tamże, s. 247n.

¹⁸ Tamże, s. 253n, 260n.

¹⁹ Dobrze opracowanie myśli papieża na ten temat stanowi praca magisterska napisana w Instytucie Teologii Dogmatycznej KUL: D. Chegurova, *Być chrześcijaninem w polskojęzycznych przekładach pism Benedykta XVI*, Lublin 2007 (mps B KUL), ss. 93.

²⁰ Por. J. Ratzinger, *Salus extra Ecclesiam nulla est*, „Znak” 17 (1965), z. 5, s. 615. Papież myśl tę podejmuje w encyklice *Spe salvi* (SSa 35): „Oczywiście nie możemy «zbudować» królestwa Bożego własnymi siłami – to, co budujemy, pozostaje zawsze królestwem ludzkim, ze wszystkimi ograniczeniami właściwymi naturze ludzkiej. Królestwo Boże jest darem i właśnie dlatego jest wielkie i piękne, i stanowi odpowiedź na nadzieję. Nie możemy też – używając klasycznej terminologii – «zasłużyć» sobie na niebo przez nasze dzieła. Ono jest zawsze czymś więcej, niż to, na co zasługujemy, tak jak to, że jesteśmy kochani, nigdy nie jest czymś, na co «zasłużyliśmy», ale zawsze darem. Niemniej przy całej świadomości «wartości dodatkowej», jaką ma «niebo», zawsze pozostaje prawdą, że nasz sposób postępowania nie jest obojętny dla Boga, zatem nie jest też obojętny dla rozwoju historii. Możemy otworzyć samych siebie i świat, aby wkroczył Bóg: Bóg prawdy, miłości i dobra. Dokonali tego święci, którzy jako «pomocnicy Boga» przyczynili się do zbawienia świata (por. 1 Kor 3,9; 1 Tes 3,2)”.

²¹ Głębia myśli wybrzmiewa jeszcze bardziej w zestawieniu z komentarzem papieża do J 17,3 w 27 numerze encykliki *Spe salvi*: „Życia we właściwym znaczeniu nie mamy dla siebie ani wyłącznie z samych siebie: jest ono relacją. Życie w swojej pełni jest relacją z Tym, który jest

Na takiej podstawie papieska eklezjologia *communio* koncentruje się wokół trzech zasad pierwszeństwa: Najpierw pierwszeństwa komunii z Bogiem, doskonale zrealizowanej w Chrystusie, postrzeganej jako źródło i warunek komunii między ludźmi. Następnie pierwszeństwa Boskiej dynamiki obdarowywania Duchem Świętym i Jego darami (łaską i prawdą), przed możliwą tylko w Duchu ludzką dynamiką przyjmowania Bożych darów. I trzecia zasada pierwszeństwa, czy lepiej powiedzieć uprzedniości (ontycznej i czasowej) Kościoła powszechnego w stosunku do Kościołów lokalnych.

Korzeni takiego postrzegania kościelnej komunii można się doszukać także w trynitologii Ratzingera. Rozwija ją wyraźnie na bazie relacyjnej koncepcji osoby i dlatego, mimo iż Boskie relacje uznaje za równie pierwotne, co Boska substancja, równoczesność jedności i troistości, w Bogu poddaje wyraźnie dominacji ogarniającej wszystko substancji²². W eklezjologii rzecz przedstawia się następująco:

2.1. Prymat komunii z Bogiem: Udział w Chrystusie przez Ducha

U źródła urzeczywistniania się kościelnej komunii jest udział człowieka w życiu Bożym, którego możliwością jest otwarta na każdego, zupełnie jednorazowa bosko-ludzka komunio, doskonale zrealizowana w Chrystusie. Poprzez trwanie w Chrystusie realizuje się nasza więź z Bogiem i więź między ludźmi. Dlatego w *Deus caritas est* (nr 1) papież stawia mocną tezę: „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”.

Papież wyjaśnia: „Wspólnota z Bogiem powstaje za pośrednictwem wspólnoty Boga z ludźmi, którą reprezentuje Chrystus w samej swej osobie. Spotkanie z Chrystusem tworzy wspólnotę z nim samym, a przez to również z Ojcem w Duchu Świętym; w tej wspólnotcie jednoczą się ludzie wzajemnie ze sobą”²³. Na innym miejscu pisze: „Kościół powstał i realizuje się przez to, że Pan komunikuje się z ludźmi, że wchodzi z nimi w komunio i w ten sposób doprowadza ich do komunii między sobą. Kościół jest komunikowaniem się Pana z nami, które stwarza od razu prawdziwe komunikowanie się ludzi między

źródłem życia. Jeśli pozostajemy w relacji z Tym, który nie umiera, który sam jest Życiem i Miłością, wówczas mamy życie. Wówczas «żyjemy»”.

²² Według Ratzingera uzasadnienie jest proste: Osób jako czystych relacji, które nie mają niczego własnego, nie da się pomyśleć poza substancją; nie mogą też same z siebie działać. Oznacza to, że zasadą wszelkiej aktywności Boga może być tylko niezróżnicowana Boska natura. Por. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 166-173.

²³ J. Ratzinger, *Eklezjologia Konstytucji „Lumen gentium“*, w: tenże, *Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 117.

sobą”²⁴. Dlatego, wnioskuje, kiedy mówi się o komunii Kościoła, trzeba mieć na uwadze „dynamiczny proces horyzontalnego i wertykalnego zjednoczenia. [...] przyjmując za punkt wyjścia napędową siłę zjednoczenia wertykalnego, można osiągnąć zjednoczenie horyzontalne, zjednoczenie rozdartego rodzaju ludzkiego”²⁵.

To znaczy, że w urzeczywistnianiu się kościelnej komunii „na pierwszym planie nie stoi zgrupowanie ludzi, tylko dar Boży, który człowieka zwraca ku nowemu istnieniu, którego sam sobie dać nie może, ku współnocie, którą może jedynie przyjąć”²⁶. Tym darem jest najpierw Jezus Chrystus. W Nim realizuje się cała specyfika nowotestamentalnej rzeczywistości – nieznaną Staremu Testamentowi komunio między Bogiem i człowiekiem w osobie i przez osobę Jezusa Chrystusa²⁷. Izrael znał jedynie przymierze (*berith*) z Bogiem, a określenia „komunio” (*chaburah*) używał wyłącznie dla wyrażenia relacji międzyludzkich. Filozofia i mistyka hellenistyczna mówiła o komunii między bóstwami i ludźmi, której celem jest zjednoczenie aż po utratę własnej tożsamości. „W Jezusie natomiast pojawia się coś absolutnie nowego: jedyny Bóg wchodzi rzeczywistości w komunio z ludźmi przez to, że wciela się w naturę ludzką. W Nim – stwierdza papież – odkrywamy tę ‘alchemię’, która byt ludzki przetapia w byt Boży”²⁸.

Natomiast za sprawą Ducha Świętego, innego Parakleta, który jest wielkim darem Zmartwychwstałego²⁹, zrealizowane w Chrystusie wspólne bycie Boga i człowieka jest tak otwarte, że może się na wszystkich rozszerzyć i może zespałać rodzaj ludzki w jedno. Dzięki potędze Jego działania w Chrystusie i w historii, poprzez umożliwianie spotkania z Chrystusem, uzdalnianie człowieka do przyjmowania Chrystusa i jego darów, Duch Święty sprawia, że uwielbiony Chrystus nie istnieje jako idea, lecz wraz z innymi, wraz z trwałą, ponadczasową wspólnotą, która jest Jego Ciałem³⁰. Jako taka eklezjalna komunio oznacza jedność tych wszystkich, którzy otrzymali jednego Ducha

²⁴ J. Ratzinger, *Gemeinde aus der Eucharistie*, w: tenże, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, hrsg. von Schülerkreis, Freiburg 1997, s. 35.

²⁵ Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, s. 50.

²⁶ Por. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 281.

²⁷ Ratzinger pisze: „We wcieleniu Słowa Przedwiecznego urzeczywistnia się ta komunio między Bogiem i bytem człowieka, Jego stworzeniem, która przedtem wydawała się sprzeczna z transcendencją jedyne Boga”. *Communio. Eucharystia – wspólnota – postanie*, s. 67.

²⁸ Tamże, s. 68, 70, 73.

²⁹ Ratzinger przyjmuje za św. Augustynem, że Duch Święty już zawsze ze swej istoty jest nie tylko komunio i miłością, ale też Bożym darem. Zob. J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als communio*, w: *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, hrsg. von C. Heitmann, H. Mühlén, Hamburg 1974, s. 223-238.

³⁰ Por. Ratzinger, *Eklezjologia Soboru Watykańskiego II*, s. 15.

i mają w nim udział; jest siedliskiem wspólnego doświadczenia Ducha, miejscem szczególnego Jego działania w świecie³¹.

W ten sposób okazuje się, że eklezjalna wspólnota „powstaje i tworzy się dzięki dynamice zgromadzenia zapoczątkowanego przez Chrystusa i kontynuowanego przez Ducha Świętego”³². Realizuje ją Bóg Ojciec przez Chrystusa w Duchu Świętym. To znaczy, że Kościół jest Bożym darem i jako taki „powinien w pierwszym rzędzie rozprawić nie o sobie samym, lecz o Bogu [...]”³³. Tym bardziej, że jest nie tylko darem Trójjedynego Boga, ale i sakramentem trynitarnej komunii. Jako taki nie może się urzeczywistnić bez udziału w doskonałej komunii miłości między Ojcem, Synem i Duchem Świętym (por. SCar 8,16).

2.2. Prymat Boskiej dynamiki obdarowania: *communio sanctorum*

Papież wyraźnie zaznacza, że *communio sanctorum* „nie oznacza tylko związku członków Kościoła, żywych czy zmarłych. *Communio sanctorum* znaczy także – mieć wspólnie ‘rzeczy święte’, czyli łaskę sakramentów płynącą od Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał, a także uczestnictwo w Życiu, które sprawia, że Kościół nie jest nasz, jest bowiem Jego Kościołem” (*Raport o stanie wiary*, s. 41n). Na innym miejscu wyjaśnia, że komunie Kościoła konstituuje zwiastowana i celebrowana wiara, tzn. przepowiadanie słowa Bożego i udzielanie świętych sakramentów, zwłaszcza Eucharystia³⁴. Są to zasadnicze elementy wzrostu, konkretny budulec kościelnej komunii³⁵.

W interpretacji *communio sanctorum* Ratzinger stosuje zasadę pierwszeństwa Boskiej dynamiki obdarowywania, przed ludzką dynamiką przyjmowania Bożych darów. Wyjaśnia, że w urzeczywistnianiu się kościelnej komunii „na pierwszym planie nie stoi zgrupowanie ludzi, tylko dar Boży, który człowieka zwraca ku nowemu istnieniu, którego sam sobie dać nie może, ku wspólnocie, którą może jedynie przyjąć”³⁶. Bóg obdarowując, stwarza komunie

³¹ Por. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, s. 278-282.

³² *Kościół jako komunია*. Przemówienie kard. Josepha Ratzingera, „L'Osservatore Romano” 13 (1992), nr 10, s. 42; tenże, *Kościół wspólnotą*, s. 21,29.

³³ Ratzinger, *Eklezjologia Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”*, w: *Praeceptores*, s. 690.

³⁴ Od samego początku Ratzinger naucza, że chrześcijanie przez pożywanie Ciała Pańskiego w Eucharystii, zostają realnie wcieleni w Pana, i tak, stale na nowo urzeczywistniają to, czym stali się w chrzcie – rzeczywiste Ciało Chrystusa. Z eucharystycznej uczy rozrasta się Kościół i odwrotnie, w zgromadzeniu chrześcijan kształtuje się żywe Ciało Chrystusa. Por. J. Ratzinger, *Einleitung*, w: *Dogmatische Konstitution über die Kirche. Lateinisch und deutsch*, Münster 1965, s. 10.

³⁵ Por. J. Ratzinger, *Communio - ein Programm*, IKaZ 21 (1992), s. 459.

³⁶ Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 281.

przyjmujących. Czyni to w ten sposób, że obdarowuje Duchem i daje w Duchu; w Nim komunია Kościoła znajduje i z Niego czerpie wszelkie życiodajne środki³⁷. Dzięki samoudzielaniu się Ducha żyje i rozwija się: w przestrzeni wiary, poprzez przyjmowanie słowa Bożego i świętych sakramentów, trwa w tych lokalnych Kościołach, które przyjmują eklezjalność ze wspólnoty Kościoła przenikającego dzieje, a jej urzędowymi sługami są tylko ci, którzy swoją misję przyjmują na drodze sukcesji z kolegium apostołskiego.

Szczególnie dużo uwagi papież poświęca ukazaniu eklezjotwórczej skuteczności wiary i Eucharystii. W *Sacramentum caritatis* (nr 6) stwierdza: „Wiara Kościoła jest istotowo wiarą eucharystyczną i karmi się ona w szczególny sposób przy stole Eucharystii. Wiara i sakramenty to dwa uzupełniające się aspekty życia kościelnego. Wzbudzona przez głoszenie słowa Bożego, dzięki łasce wiara karmi się i wzrasta w spotkaniu ze zmartwychwstałym Panem, które realizuje się w sakramentach: Wiara wyraża się w obrzędzie, a obrzęd zwiększa i umacnia wiarę. Dlatego też sakrament Ołtarza pozostaje zawsze w centrum życia Kościoła; dzięki Eucharystii, Kościół odradza się ciągle na nowo!”. Na innym miejscu papież zauważa, że Msza św. jest wspólną ofiarą Kościoła, w której Pan prosi wraz z nami, wstawia się za nami, z nami sobą się dzieli. Jest odnowieniem sakramentalnym ofiary Chrystusa, Jego mocy zbawczej rozciągającej się na wszystkich ludzi: obecnych i nieobecnych, żywych i zmarłych. Dlatego nawet, jeśli nie przyjmujemy Komunii św., Eucharystia ma swoją wartość³⁸.

Z takiego rozumienia *communio sanctorum* papież wyprowadza wniosek, że „Kościół najbardziej jest nie tam, gdzie się organizuje, reformuje, rządzi, tylko w tych, którzy po prostu wierzą i w nim przyjmują dar wiary, który staje się dla nich życiem”³⁹. Nie jest zbudowany z tego, co my robimy, ale z tego, co nam wszystkim jest darowane; o jego żywotności decyduje bardziej *contemplatio* aniżeli ludzkie *actio*. „[...] struktury pozostają rzeczami drugorzędnymi [...] i gdy będzie ewentualnie taka potrzeba, muszą zniknąć, aby nie przerodziły się, by tak rzec, w Kościół. [...] Jedynym elementem instytucjonalnym koniecznym dla Kościoła jest ten dany mu przez Pana: struktura sakramentalna ludu Bożego ześrodkowana na Eucharystii”⁴⁰.

³⁷ „Die Bewegung des Schenkens ist die spezifisch heilig-geistliche Bewegung”. Ratzinger, *Der Heilige Geist als communio*, s. 230.

³⁸ Zob. *Raport o stanie wiary*, s. 113n.

³⁹ Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 288.

⁴⁰ Cyt. za Tornielli, dz. cyt., s. 124n.

2.3. *Communio Ecclesiarum* a uprzedniość Kościoła powszechnego

Zdaniem papieża, z eucharystycznej natury Kościoła wynika podstawowy jego ustrój, jego lokalny i zarazem uniwersalny charakter. Ponieważ Kościół żyje we wspólnotach eucharystycznych, istnieje w nim zupełnie specyficzna, nigdzie poza nim niewystępująca relacja między jednością i wielością, oraz specyficzna jedność⁴¹. Lokalność Kościoła zakorzenia się w tym, że celebracja eucharystyczna dokonuje się w konkretnym miejscu i wśród osób tam żyjących. Natomiast katolickość stanowi pewien warunek, element od wewnątrz konstytuujący każde zgromadzenie eucharystyczne. Eucharystia wyklucza bowiem jakąkolwiek możliwość ekskluzywnego komunikowania się z Chrystusem. Kto komunikuje się z Nim, komunikuje się z wszystkimi członkami Jego jedyne Ciało (por. SCar 15)⁴².

Nie znaczy to, że Kościół jest cały obecny w każdej wspólnocie celebrującej Eucharystię. Nawet w myśl wschodniej Tradycji – dowodzi papież – nie wystarcza prosty akt liturgiczny w odpowiednim miejscu, by wytworzyć Kościół; zawsze wymagana jest zasada integracji „wokół biskupa”. „Nie może tak po prostu się zebrać jakaś grupa, czytać Nowy Testament i ogłosić: jesteśmy Kościołem, bo Pan jest tam, gdzie dwóch lub trzech zgromadzi się w Imię Jego”⁴³. Analogicznie jak z każdym sakramentem, Kościoła nie można sobie udzielić, Kościół można tylko przyjąć. Można go otrzymać stąd, gdzie już jest i gdzie naprawdę jest: z sakramentalnej wspólnoty Ciała Chrystusowego przenikającego dzieje. Dlatego *Vaticanum II* stawia dwustopniowe kryterium: wspólnota celebrująca Eucharystię musi być „prawowita”, aby mogła być Kościołem, a jest taka, gdy „trwa przy swoich pasterzach” (KK 26)⁴⁴.

Wskutek polemiki z kardynałem Kasperem odnośnie do rozumienia *communio Ecclesiarum*, najbardziej znaną jest Ratzingerowa zasada uprzedniości (ontycznej i czasowej) Kościoła powszechnego. Papież uważa, że „wykluczyć należy opinię, według której w Jerozolimie powstał najpierw pierwszy Kościół lokalny, a po nim następne, które z biegiem czasu jednoczyły się w Kościół powszechny. Sytuacja wyglądała odwrotnie: najpierw powstał jedyny Kościół powszechny, bo mówiący wszystkimi językami – *ecclesia universalis* – rodzący następnie kolejne Kościoły lokalne, ale zawsze będące

⁴¹ Por. Ratzinger, *Eklezjologia Soboru Watykańskiego II*, s. 17.

⁴² Por. Ratzinger, *Kościół wspólnota*, s. 55.

⁴³ Ratzinger, *Eklezjologia Soboru Watykańskiego II*, s. 18-19. Ratzinger podkreśla, że słów Jezusa o dwóch czy trzech zgromadzonych w Jego Imię, nie wolno nigdy izolować, nie wyczerpują one bowiem w pełni Kościoła. Zwykle zebrania i nieformalne spotkania grup modlitewnych, również posiadają istotną doniosłość. Nie można ich jednak uznać za kościelnotwórcze.

⁴⁴ Por. tamże, s. 19.

aktualizacją tego samego i jedyne Kościoła”⁴⁵. Tą opinią nie podważa wzajemnej zależności Kościoła powszechnego i każdego Kościoła lokalnego. Jest wyraźnie zwolennikiem mówienia o wzajemnym przenikaniu się Kościoła powszechnego i Kościołów partykularnych⁴⁶.

Teza o ontycznej i czasowej uprzedniości Kościoła powszechnego dotyczy przede wszystkim genezy, a nie funkcjonowania *communio Ecclesiarum*. Ontyczna uprzedniość Kościoła uniwersalnego wynika, zdaniem papieża, z patrystycznego nauczania o preegzystencji Kościoła⁴⁷. „Nawiązując do tradycji judaistycznych, mówią o preegzystencji tego Miasta Bożego, które istniało już przed stworzeniem świata”⁴⁸. W teologii rabinackiej podobnie Torę i Izrael uznawano za rzeczywistości preegzystujące. Dlatego, gdy się jest przekonany o ostatecznej tożsamości Kościoła i Izraela, nie można uznać Kościoła za „coś, co powstało przypadkiem w ostatniej chwili. [...] W Liście do Galatów Apostoł mówi o niebieskim Jeruzalem i to nie jako o czymś eschatologicznym, lecz jako o czymś, co nas wszystkich poprzedza: ‘Natomiast górne Jeruzalem cieszy się wolnością i ono jest matką naszą’ (Ga 4,26)”⁴⁹. Stąd wniosek: „rodzi Kościoły partykularne jako córki, wyraża się w nich; jest matką Kościołów partykularnych, a nie ich wytworem” (*Communio notio* 9)⁵⁰.

Wewnętrzny początek Kościoła w czasie wiąże papież z mocą i działaniem Ducha Świętego. W relacji św. Łukasza o dniu Pięćdziesiąticy „absolutnym początkiem nie jest pierwsza gmina jerozolimska, lecz fakt, że w Dwunastu stary Izrael, który jest jeden jedyny, staje się nowym Izraelem i że ten jeden jedyny Izrael Boga, dzięki cudowi języków ukazuje się – zanim jeszcze doszło do powstania jerozolimskiego Kościoła lokalnego – jako jedność, która obejmuje wszelki czas i wszelką przestrzeń”⁵¹. Po dyspacie z kardynałem Walterem Kasperem, Benedykt XVI przyznaje, że być może byłoby lepiej

⁴⁵ Por. Ratzinger, *Kościół wspólnota*, s. 29.

⁴⁶ Por. J. Ratzinger, *Duszpasterskie implikacje nauki o kolegalności biskupów*, Conc 1-10 (1965/66), s. 55. Analogicznie Ratzinger mówi o perychorezie uprzednio danego „my” kościelnego urzędu i jego każdorazowego „ja”. Por. tamże, s. 60n.

⁴⁷ Por. J. Ratzinger, *Pytania o Kościół*, cz. I, tłum. G. Sowiński, „Azymut” 28(2000) s. 5n.

⁴⁸ *Kościół jako komunio. Przemówienie*, s. 42.

⁴⁹ Ratzinger, *Pytania o Kościół*, cz. I, s. 5n.

⁵⁰ Zdaniem papieża rozumienie ontycznej uprzedniości poszerza i pogłębia perspektywa chrystologiczna, w ramach której uświadamiamy sobie, że Bóg w swej historii związku z człowiekiem, znajduje i przygotowuje dla swojego Syna, jedną jedyną Oblubienicę, którą jest jeden jedyny Kościół. „W nawiązaniu do słów Księgi Rodzaju, że mężczyzna i kobieta staną się „dwoje jednym ciałem” (Rdz 2,24), idea Oblubienicy stopiła się z ideą Kościoła jako Ciała Chrystusowego, którego sakramentalny fundament stanowi Eucharystia. Ofiarowane zostaje jedno jedyne Ciało Chrystusa; Chrystus i Kościół stają się ‘dwoje jednym ciałem’, a Bóg w ten sposób staje się ‘wszystkim we wszystkich’. Tamże, s. 5.

⁵¹ Por. tamże, s. 6.

mówić o teleologicznej zamiast ontycznej uprzedniości. Kościół powszechny zaistniał w zbawczym planie Boga jako wewnętrzny cel stworzenia i historii zbawienia⁵².

Wnioski

Podsumowując analizę papieskiej wizji Kościoła jako komunii, można powiedzieć, że znamionuje ją chrystocentryzm, ale bez zapoznania wymiaru pneumatologicznego. Na pewno zasługuje na miano eucharystycznej eklezjologii *communio* o wyraźnie agapetologicznym rysie, wyeksponowanym w encyklice *Deus caritas est*. Można ją też określać *logos-sarx* eklezjologią, ponieważ papież nie zapomina o eklezjotwórczym charakterze słowa Bożego, jest przekonany, że wewnętrzne sprzężenie wiary, słowa i sakramentów stanowi o dynamice życia i wzrostu eklezjalnej komunii⁵³, a bardziej jeszcze dlatego, że swoją myśl opiera na dwóch wydarzeniach, które w Eucharystii stale się uobecniają: wcieleniu Słowa (*Logosu*) Bożego i przekazywaniu przez Chrystusa swego żywego Ciała (*Sarx*) w tajemnicy śmierci i zmartwychwstania. Podkreśla, że dzięki wcieleniu Syna Bożego stała się możliwa komunია między Bogiem i Jego stworzeniem, która wcześniej wydawała się sprzeczna z Boską transcendencją. Ta teandryczna komunია realizuje się dzięki Chrystusowemu ofiarowaniu nam swego życia, a mianowicie w postaci *in-egzystencji*, tzn. w osobie i przez osobę Jezusa Chrystusa, co Duch Święty jako Miłość-Dar w Osobie na różne sposoby umożliwia. On czyni zeń wspólnotę wiary i miłości.

⁵² Por. J. Ratzinger, *The Local Church and The Universal Church*, "America" 185 (2001), nr 17, s. 7-11. Przebieg dysputy omawia M. Kehl: *Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, StZ 128 (2003), z. 4, s. 219-232.

⁵³ Por. Czaja, *Logos-sarx eklezjologia communio Josepha Ratzingera*, s. 349n, 362-365.

Ks. RADOSŁAW KIMSZA

EKUMENIZM WEDŁUG PAPIEŻA BENEDYKTA XVI

Wstęp

Wybór kardynała Ratzingera na biskupa Rzymu nie został entuzjastycznie przyjęty przez środowiska ekumeniczne. Purpurat postrzegany był przez nie jako „bezwzględny strażnik doktryny”, „pancerny kardynał”, zaś komentarze, szczególnie protestanckich ekumenistów, do jego decyzji jako prefekta Kongregacji Nauki Wiary, zdawały się sugerować, że jedynym modelem jedności chrześcijan jest monolityzm postulujący „powrót braci odłączonych” do Kościoła rzymskokatolickiego. I tak John Thomas Prezydent reformowanego Zjednoczonego Kościoła Chrystusa Stanów Zjednoczonych stwierdził, że jest rozczarowany nowym biskupem Rzymu, który trwał w określaniu statusu Kościołów protestanckich w sposób, który był nie tylko nieczuły, ale i poniżający. Dodał też, że zdaniem wielu ekumenistów, Benedykt XVI jest «sztywny, konserwatywny i konfrontacyjny». Jednakże wypowiedź protestanckiego duchownego nie jest pozbawiona „ekumenicznej nadziei”: «W innych przypadkach Duch Święty zaskakiwał nas darami i łaskami, których nie spodziewaliśmy się po nowych papieżach w dniu ich wyboru. Modłę się o to, byśmy byli zaskoczeni w podobny sposób w nadchodzących tygodniach i miesiącach»¹.

Przełomowymi w ekumenicznych kontaktach katolicko-prawosławnych zdawały się być wypowiedzi przedstawicieli Patriarchatu Moskiewskiego, które można sprowadzić do stwierdzenia Andrieja Kurajewa, uznawanego za jednego z czołowych teologów prawosławnych, który stwierdził, że «za Benedykta XVI stosunki prawosławno-katolickie mogą zauważalnie się polepszyć»².

Wątpliwości o ekumenicznym nastawieniu nowego papieża rozwiał sam Benedykt XVI, który w orędziu do Kolegium Kardynałów, wygłoszonym 20 kwietnia 2005 roku, na zakończenie Mszy św. w Kaplicy Sykstyńskiej powiedział: «z pełną świadomością, na początku posługi Kościołowi rzymskiemu, który Piotr zrosił własną krwią, obecny jego następca przyjmuje

¹ Wypowiedź została zamieszczona na: <http://www.ucc.org/news/ucc-leader-expresses.html>

² Cytat za: Ricardo Estarriol, *On pójdzie w ślady Jana Pała II*, „Gazeta Wyborcza”, z dnia 20.04.2005, 10.

ze swe główne zadanie nieustanną pracą, bez szczydzenia sił dla przywrócenia pełnej i widzialnej jedności wszystkich uczniów Chrystusa. To jest jego wola, a zarazem niezbywalnym obowiązkiem. [...] Potrzeba konkretnych czynów, które dotarłyby do wnętrza dusz i poruszyły sumienia, wzywając każdego do wewnętrznego nawrócenia, które jest warunkiem wszelkiego postępu na drodze ekumenizmu. Potrzebny jest dialog ekumeniczny, [...] oczyszczenie pamięci. Obecny Następca Piotra [...] jest gotów uczynić wszystko, co w jego mocy, by wspierać zasadniczą sprawę, jaką jest ekumenizm [...] jest on całkowicie zdecydowany, by podtrzymywać każdą inicjatywę, która mogłaby być przydatna dla wspierania kontaktów i więzi z przedstawicielami różnych Kościołów i wspólnot kościelnych»³. W ten sposób Benedykt XVI potwierdził niezmiennie, od czasów Soboru Watykańskiego II, zaangażowanie Kościoła katolickiego w ruch ekumeniczny, realizowane na trzech płaszczyznach: ekumenizmu duchowego, naukowego i praktycznego. Przypatrzmy się ekumenizmowi według Josepha Ratzingera profesora teologa i pasterza Kościoła katolickiego – biskupa Rzymu.

1. Ekumenizm według Josepha Ratzingera

Problematyka ekumeniczna ma swoje miejsce w całej myśli teologicznej Josepha Ratzingera i znajduje odzwierciedlenie w pogłębieniu zrozumienia katolickiej istoty i reformacyjnej wrażliwości.

Rozprawa doktorska i habilitacyjna przyszłego papieża zostały w dużej mierze zainspirowane ekumenicznym programem jego nauczyciela Gottlieba Sohngena wspartym o ideał „jednoczącej mądrości wiary”. Ten nurt teologiczny wydawał się współbrzmieć z teologią Karla Bartha i był interpretowany przez ówczesne środowiska teologiczne jako próba katolickiego wypracowania rozumienia *analogia fidei*, z odpowiednim rozróżnieniem na prawo i ewangelię, co z kolei uważano za pomocne w ekumenicznym dialogu katolicko-protestanckim. Tak konstruowana myśl teologiczna była poniekąd odzwierciedleniem nurtu ekumenicznego, jaki w dwudziestolecie międzywojennym panował na uniwersytecie w Monachium, gdzie studiował Ratzinger.

Innym, ważnym aspektem ekumenicznego zaangażowania Ratzingera, był jego udział w charakterze *peritus* na Soborze Watykańskim II. Publikacje z tamtego okresu świadczą o popieraniu przez Profesora z Bonn soborowych idei ekumenicznych i krytyce postulatów soborowych, które pomijały postulaty reformacyjne. Bez nich obraz współczesnych oczekiwań człowieka jest

³ Benedykt XVI, *Orędzie do Kolegium Kardynałów, 20 kwietnia 2005 r.*, w: R. Moynihan, *Niech jaśnieje światło Boże. Duchowa wizja Ojca Świętego Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 168.

niepełny, a mówienie o ich aktualności jedynie w środowiskach protestanckich jest nazbyt optymistyczne.

Ważna na płaszczyźnie ekumenizmu jest praca Josepha Ratzingera *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Punktem wyjścia dla Autora zdają się być idee właściwe nurtowi reformacyjnemu. Widać to szczególnie w analizie przeciwności, na jakie napotyka współczesne doświadczenie wiary, wobec których człowiek staje bezradny, a jedyną nadzieją w tym kontekście staje się przyjęcie łaski odpowiadającej tym trudnościom. Innym poruszonym problemem jest tzw. „zakwestionowana wiara”, która we wspomnianej wyżej książce pojawia się wymownie równoległe z krytyką powierzchownych, „pragmatycznych” tendencji współczesnego katolicyzmu⁴.

Die christliche Brüderlichkeit, pierwsza monografia Ratzingera, poświęcona chrześcijańskiemu rozumieniu braterstwa w Chrystusie z odniesieniem się do odpowiednich poruszanych tematów pojęć ze Starego Testamentu, jak również niebiblijnych środowisk religijnych i świeckich jest analizą dialektyki uniwersalności i parykularności, które stanowią sedno dzisiejszego ekumenizmu⁵.

Istotna w ekumenicznym zaangażowaniu Kardynała Ratzingera była podpisana przez Światową Federację Luterancką i Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*. Choć nie była ona firmowana przez dykasterię, na czele której stał kardynał Ratzinger, to jednak list odpierający zarzuty niemieckich mediów o nieprzychylności prefekta Kongregacji Nauki Wiary do deklaracji świadczy o ogromnym zaangażowaniu w jej asygnowanie: «od czasu, gdy wykladałem w Freising (1955-1959), pracowałem na rzecz tego porozumienia i mam prawo sądzić, że przyczyniłem się do postępu w sprawie ważności doktrynalnych potępień z przeszłości i do znalezienia sposobu uporania się z nimi. Sprzeciwiłbym się samemu sobie, jeśli teraz dążyłbym do czegoś innego»⁶.

Myśl teologiczna kardynała Ratzingera nie pomija pojęcia modelu jedności chrześcijan. Na pewno nie jest nim monolityzm, który niejednokrotnie zarzucano kardynałowi. Zarówno na gruncie protestantyzmu, jak i katolicyzmu, nie do zaakceptowania jest „ekumenizm oddolny”, w którym jedność miałaby stać się dziełem wiernych, skoro nie może być efektem dialogu hierarchicznego. Także „jedność wynegocjowana”, wsparta o *iuris humani* nie jest wyrazem tej jedności, której pragnął Chrystus (por. J 17). O jaką więc jedność powinni

⁴ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2006.

⁵ Por. J. Ratzinger-Benedikt XVI, *Die christliche Brüderlichkeit*, Kösel 2006. Por. R. Schenk, «Nierozwalna sieć», „W Drodze” 1 (2006), 41-46.

⁶ Chodzi o list, jaki kardynał J. Ratzinger napisał do niemieckiego *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, a który został opublikowany na łamach dziennika 14 lipca 1998 r. Cytat za R. Schenk, «Nierozwalna sieć», „W Drodze” 1 (2006), 44.

zabiegać podzieleni chrześcijanie? W odpowiedzi na to pytanie Ratzinger odwołał się do Oscara Cullmanna, wybitnego posoborowego teologa – ekumenisty, dla którego istniał tylko jeden model jedność chrześcijan: jedność przez wielość, przez różnorodność. «Rozłam jest z pewnością złem, zwłaszcza jeśli prowadzi do wrogości i zubożenia świadectwa chrześcijańskiego. Jeśli jednak powoli będziemy pozbawiać rozłam trucizny wrogości i jeśli dzięki naszej wzajemnej akceptacji różnorodność nie będzie już rodzić zubożenia, lecz nowe bogactwo wzajemnego słuchania i rozumienia się, to rozłam ten może znaleźć się na etapie przejściowym do *felix culpa*, zanim zostanie całkowicie usunięty. [...] jeśli nawet rozdarcia, rozłamy są przede wszystkim dziełem człowieka i jego winą, to istnieje w nich przecież wymiar zrządzenia boskiego. Dlatego też możemy się z nimi uporać (przez pokutę i nawrócenie się) tylko do pewnego punktu; o tym wszakże, kiedy to rozdarcie nie będzie nam już potrzebne i odpadnie ów mus, zadecyduje sam Bóg, który sądzi i przebacza»⁷.

Z jakim bagażem „ekumenicznych niechęci” do kardynała Josepha Ratzingera rozpoczynał się pontyfikat Benedykta XVI? W środowiskach ekumenicznych kilka faktów firmowanych przez prefekta Kongregacji Nauki Wiary z czasu pontyfikatu Jana Pawła II może wydawać się niespójnymi z pragnieniem widzialnej jedności wyznawców Chrystusa.

W 1982 r. kardynał Ratzinger odrzucił Raport końcowy ARCIC⁸ podpisany przez Współprzewodniczących Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej, będący wynikiem dwunastu lat pracy nad zagadnieniami doktryny eucharystycznej, urzędu i święceń oraz autorytetu w Kościele. Fakt ten, choć poparty solidnym komentarzem uzasadniającym taką decyzję Kongregacji Nauki Wiary i w ostateczności zachęcający, «by dialog był kontynuowany, ponieważ są wystarczające fakty pozwalające stwierdzić, że kontynuacja będzie owocna; by był pogłębiony w tych punktach, które zostały już wskazane, a których rezultaty nie są zadowalające; by był rozciągnięty na nowe tematy, szczególnie na te konieczne z punktu widzenia przywrócenia pełnej komunii eklezjalnej między dwoma Wspólnotami»⁹, spotkał się z falą krytyki środowisk Kościoła anglikańskiego, a także niektórych nurtów ekumenizmu Kościoła katolickiego. W rewanżu niektóre prądy *evangelical* Kościoła anglikańskiego podjęły decyzję o święceniu kobiet, małżeństwach par jedнопłciowych, co z kolei zwiększyło dystans pomiędzy Lambeth i Rzymem, jak również stało się powodem rozłamu we wspólnocie anglikańskiej¹⁰.

⁷ J. Ratzinger, *Postępy ekumenizmu*, w: *Kościół-Ekumenizm-Polityka. Kolekcja „Communio”* 5, Poznań-Warszawa s. 190, 191.

⁸ Anglican - Roman Catholic International Commission.

⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi o raporcie końcowym "ARCIC I"*, The Co-Chairmen, D2.

¹⁰ Por. A. Melloni, *L'inizio di papa Ratzinger*, Torino 2006, s. 99.

Podpisana w 1999 r. *Deklaracja o usprawiedliwieniu* wywołała, szczególnie na gruncie katolicyzmu niemieckiego, daleko idące wnioski sformułowane jako przyzwolenie na *communicatio in sacris* pomiędzy katolikami i protestantami. Kongregacja Doktryny Wiary w 2004 r. potwierdziła zakaz takich praktyk, zdarzały się one szczególnie podczas *Kirchentag* i *Katholikentag*, kiedy to wzajemnie udzielano sobie gościny eucharystycznej, pozwalając na przyjmowanie Komunii świętej. Upomnienie podpisane przez kardynała Ratzingera stało się powodem oskarżeń o nieekumeniczne nastawienie Kongregacji Nauki Wiary i jej Prefekta¹¹.

Najwięcej chyba „ekumenicznych zastrzeżeń” wywołała *Deklaracja O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła Dominus Jesus* podpisana przez Kardynała Ratzingera we wrześniu 2000 r. Ciekawym w tej kwestii jest spostrzeżenie Istvana Bogarddi Szabo, kalwińskiego teologa, który komentując dokument stwierdził: «Niewątpliwie, *Dominus Jesus* otwiera nowy rozdział dzisiejszego ruchu ekumenicznego. Kwestie eklezjologiczne, dotąd marginalne czy pozostające z tyłu, znalazły się na przedpolu i w konsekwencji - w porównaniu z tym, co było dotąd - wspólna droga chrześcijan nie będzie łatwiejsza. Można jednak założyć, że ciężar ten będzie równoważony przez to, że mamy możliwość dowiedzieć się, z kim pragniemy tworzyć pełną wspólnotę - *Ecclesia militans* - i co oni naprawdę o nas myślą»¹².

Na gruncie dialogu ekumenicznego z Cerkwią prawosławną problemem pozostaje Kościół grecko-katolicki w zachodniej Ukrainie, utworzenie administracji kościelnej katolickiej na kanonicznym terytorium patriarchatu moskiewskiego i oskarżenia o prozelityzm¹³.

19 kwietnia 2005 r. pytanie o ekumenizm następcy Jana Pawła II - wielkiego orędownika jedności chrześcijan - spoczęło na niemieckim kardynale, który obrał imię Benedykta XVI, nawiązujące do patrona zjednoczonej Europy św. Benedykta i papieża I wojny światowej Benedykta XV. Już sam ten fakt wyznaczył papieski program oscylujący wokół zmagani o jedność i pokój. Znalazło to przełożenie na zaangażowanie Benedykta XVI w dialog interkonfesyjny.

2. Ekumenizm Benedykta XVI

Wspomniane wyżej zapewnienie Benedykta XVI: „będę służył jedności chrześcijan” wciąż znajduje swoje wypełnienie w wielu słowach i inicjatywach. Można je sprowadzić, posługując się terminologią wypracowaną przez Sobór

¹¹ Por. tamże.

¹² I. Bogardi Szabo, «Protestant o *Dominus Jesus*», „W Drodze” 8 (2001), s. 68.

¹³ Por. A. Melloni, *L'inizio di papa Ratzinger*, s. 100.

Watykański II i Dyrektorium Ekumeniczne, do ekumenizmu duchowego, naukowego i praktycznego.

2.1. Ekumenizm duchowy

Sobór Watykański II w Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis Redintegratio* działania mające na celu nawrócenie serca, prowadzące do świętości życia, modlitwy publiczne i prywatne, nazwał „ekumenizmem duchowym” i określił go jako «duszę całego ruchu ekumenicznego»¹⁴. I rzeczywiście piotrową posługę Benedykta XVI, na gruncie dialogu między chrześcijanami różnych wyznań charakteryzuje przede wszystkim ten rodzaj ekumenizmu. U progu swego pontyfikatu, podczas spotkania z przedstawicielami niekatolickich Kościołów i Wspólnot kościelnych oraz religii niechrześcijańskich, Papież prosił o wspólnie dawany przykład „ekumenizmu duchowego” podkreślając, że przez modlitwę urzeczywistnia on komunie wyznawców Chrystusa¹⁵, bowiem ontyczna i metaempiryczna jedność Kościoła nie została nigdy zniszczona, a Kościół podzielony pozostaje nadal jednym Kościołem zmartwychwstałego Chrystusa. Słabość człowieka i jego grzech przesłaniają pełne wymiary bosko-ludzkiej tajemnicy Kościoła¹⁶, stąd istotą ekumenizmu duchowego jest nawrócenie serca, życie zgodne z Ewangelią. «Nie możemy „stworzyć” jedności samymi naszymi siłami. Możemy ją jedynie osiągnąć jako dar Ducha Świętego. Dlatego ekumenizm duchowy, to znaczy modlitwa, nawrócenie i uświęcenie życia stanowią serce ruchu ekumenicznego. Można by nawet powiedzieć: najlepszą postacią ekumenizmu jest życie zgodne z Ewangelią»¹⁷.

Do ekumenizmu duchowego Benedykt XVI nawiązał także w swoim przesłaniu do uczestników III Zgromadzenia Ekumenicznego w Sibiu: «Modlitwa o jedność uzdalnia chrześcijan Europy, by odważnie stawiać czoło bolesnym wspomnieniom przeszłości i problemom społecznym naszej epoki szerzącego się relatywizmu»¹⁸.

¹⁴ Por. DE 8.

¹⁵ Por. Benedykt XVI, «W duchu wzajemnego zrozumienia, poszanowania i miłości. Spotkanie Ojca Świętego Benedykta XVI z przedstawicielami niekatolickich Kościołów i Wspólnot kościelnych oraz religii niechrześcijańskich przybyłymi na inaugurację pontyfikatu – 25 kwietnia 2005 r.», „L'Osservatore Romano” 6 (2005), s. 13-14.

¹⁶ Por. W. Hryniewicz, *Tajemnica jedności Kościoła, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin 1997, 42.

¹⁷ Benedykt XVI, «Najlepszą formą ekumenizmu jest życie według Ewangelii. Spotkanie ekumeniczne», „L'Osservatore Romano” 10 (2005), s. 22.

¹⁸ Por. Benedykt XVI, «Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai partecipanti alla riunione dei delegati delle Chiese, Conferenze Episcopali, Comunità e Organismi Ecumenici d'Europa, Sala Clementina», Giovedì, 26 gennaio 2006, w: <http://www.eea3.org/>

2.2. Ekumenizm naukowy

Wysiłek intelektualny w ruchu ekumenicznym polega na studium i dialogu¹⁹, słuchaniu i wsłuchiowaniu się²⁰ i nauczaniu teologii ekumenicznej²¹. Papież Benedykt XVI pozostał Profesorem Ratzingerem, wirtuozem teologii, stąd jego papieskie nauczanie, choć o charakterze bardziej pastoralnym niż ściśle naukowym, to jednak nie pomija kwestii ważnych dla pogłębienia naukowego dialogu ekumenicznego.

Ekumeniczne tematy teologiczne odróżniają dialog z prawosławiem od dialogu z wspólnotami wyrosłymi na gruncie luteranizmu i kalwinizmu. Pierwszy jest zdominowany przez kwestię prymatu papieskiego, drugi przez naturę Kościoła.

Nadzieją na pogłębienie dialogu ekumenicznego pomiędzy Kościołem katolickim i prawosławnym stały się wznowione we wrześniu 2006 r., po sześcioletniej przerwie, obrady Międzynarodowej Komisji ds. Dialogu Katolicko-Prawosławnego. Miały one miejsce w Belgradzie i dotyczyły zagadnień eklezjologicznych i kanonicznych skutków sakramentalnej struktury Kościoła, a zwłaszcza związku między kolegalnością a władzą. W tym kontekście głównym tematem była posługa biskupa Rzymu w powszechnej komunii Kościoła. W efekcie obrad nie przyjęto wspólnego dokumentu, powołano jedynie grupę mającą do przygotowanego w 1990 roku w Moskwie tekstu "Eklezjologiczne i kanoniczne skutki sakramentalnej istoty Kościoła: soborowość i władza w Kościele" wprowadzić poprawki uwzględniające uwagi, które pojawiły się podczas dyskusji. Ustalono także, że kolejne spotkanie, przygotowane tym razem przez Kościół katolicki, odbędzie się w roku 2007. Temat rozumienia posługi piotrowej był niejednokrotnie podejmowany także bezpośrednio przez Benedykta XVI. Papież podkreślał, że jest otwarty na poszukiwanie jedności w tej kwestii.

Echem papieskich deklaracji były zorganizowane w październiku tego roku, przez stronę katolicką, obrady Międzynarodowej Komisji ds. Dialogu Katolicko-Prawosławnego w Rawennie. Kontynuowała ona temat poprzednich obrad w kontekście znaczenia hierarchicznej i synodalnej zasady w Kościołach, roli biskupa i znaczenia kolegium biskupów oraz kwestii papieskiego prymatu. Efektem prac jest dokument pt. „Eklezjologiczne i kanoniczne konsekwencje sakramentalnej natury Kościoła”, mówiący o historycznej roli biskupa Rzymu. Komentując przesłanie dokumentu, współprzewodniczący Komisji kard. Walter Kasper stwierdził, że osiągnięte w Rawennie porozumienie jest jedynie „skromnym krokiem naprzód” na długiej jeszcze drodze do przywrócenia pełnej

¹⁹ Por. DE 9.

²⁰ Por. DE 10.

²¹ Por. DE 11.

jedności. Za najważniejszy uważa fakt, że Kościoły prawosławne po raz pierwszy zgodziły się mówić o „uniwersalnym szczeblu Kościoła”. «Oznacza to, że istnieje również jakiś prymat, a zgodnie z praktyką starożytnego Kościoła, na pierwszym miejscu stoi biskup Rzymu i nie ma co do tego najmniejszej wątpliwości»²². Nie omawiano jednakże tematu przywilejów biskupa Rzymu. Kolejne spotkania mają być poświęcone roli biskupa Rzymu w Kościele powszechnym w pierwszym tysiącleciu, następnie także w drugim, w nauczaniu Soboru Watykańskiego I i II.

Podczas ekumenicznych niesporów w Ratyźbonie Benedykt XVI, nawiązując do podpisanej z luteranami w 1999 r. *Wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu*, do której przyłączyli się także metodyści, wskazał, że usprawiedliwienie jest podstawowym tematem teologii, niestety prawie nieobecnym w życiu wierzących w Chrystusa. «To, że grzech jest rzeczywistością i że możemy go przezwyciężyć tylko z Bogiem, jest obce dzisiejszej mentalności»²³. Stąd nie można poprzestać, według Papieża, na podpisanej deklaracji, a najważniejszym zadaniem dialogu ekumenicznego należy uczynić «odnalezienie prawdziwego, żywego Boga w naszym życiu, w naszej epoce i w społeczeństwie»²⁴.

Ekumeniczne spotkanie w Kolonii stało się Benedyktowi XVI okazją do podsumowania długoletniego dialogu katolicko-protestanckiego. Jego fundamentem jest wzajemne uznanie chrztu. Dzięki temu «braterstwo wśród chrześcijan nie jest jedynie nieokreślonym uczuciem ani też nie rodzi się ze swego rodzaju obojętności wobec prawdy. Opiera się ono na nadprzyrodzonej rzeczywistości jednego chrztu, który włącza nas w jedno Ciało Chrystusa»²⁵. Dlatego, choć widzialnie podzieleni ochrzczeni stanowią jedno, ponieważ razem wyznają Jezusa Chrystusa jako Boga i Pana; razem uznają Go za jedyne go pośrednika między Bogiem a ludźmi, podkreślając przynależność do Niego wszystkich ochrzczonych²⁶. Owocem dialogu na fundamencie chrztu jest bez wątpienia wspomniana „Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” – rezultat rewizji wzajemnych zarzutów, które były przedmiotem kontrowersji od XVI w. Osiągnięto także wspólne stanowiska w kwestiach moralnych, takich jak choćby obrona życia, sprawiedliwość, pokój. Na tej płaszczyźnie dialog wciąż trwa pomimo różnic poglądów z niektórymi Kościołami w sprawie aborcji, czy błogosławienia związków homoseksualnych.

²² Wywiad dla Radia Watykańskiego odnotowała Katolicka Agencja Informacyjna: <http://ekai.pl/serwis/?MID=13755>

²³ Benedykt XVI, «Musimy stanowić jedno, aby świat uwierzył. Nieszpory ekumeniczne», „L'Osservatore Romano” 11 (2006), s. 30.

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. Benedykt XVI, «Najlepszą formą ekumenizmu jest życie według Ewangelii. Spotkanie ekumeniczne», „L'Osservatore Romano” 10 (2005), s. 20.

²⁶ Por. tamże.

W nawiązaniu do tych problemów, w Kolonii Benedykt XVI stwierdził: «Priorytetem niecierpiącym zwłoki są [...] w dialogu ekumenicznym wielkie kwestie moralne naszych czasów; poszukujący odpowiedzi ludzie współcześni słusznie oczekują tu wspólnej odpowiedzi ze strony chrześcijan»²⁷.

Bardzo odmienne pozostaje wciąż rozumienie innych sakramentów, ustalenie, czym jest Kościół, kwestie eklezjologiczne, a zwłaszcza sprawa posługi konsekrowanej, czyli kapłaństwa. Związane są one nierozłącznie z kwestią relacji między Pismem a Kościołem, wymogiem właściwej interpretacji Słowa Bożego i jego rozwijania w życiu Kościoła²⁸.

Wystąpienia Benedykta XVI potwierdziły jego wizję Kościoła głoszoną przed wyborem na biskupa Rzymu. Jest jasne, że «jedność występuje w Kościele katolickim, w którym nie grozi jej utrata. Nie oznacza ona jednak jednolitości we wszystkich przejawach teologii i duchowości, w formach liturgicznych i w dyscyplinie. Jedność w różnorodności i różnorodność w jedności: [...] pełna jedność i prawdziwa katolickość idą w parze. Warunkiem niezbędnym, aby doszło do tego współistnienia jest, by zaangażowanie na rzecz jedności oczyszczało się i odnawiało nieustannie, wzrastało i dojrzewało»²⁹.

2.3. Ekumenizm praktyczny

Ekumenizm ograniczający się do deklarowania dobrej woli nie ma skutecznej mocy bez konkretnych czynów. Określane są one pojęciem ekumenizmu praktycznego. Pontyfikat Benedykta XVI bogaty jest w wydarzenia, które potwierdzają zaangażowanie głowy Kościoła katolickiego w dążenie do jedności chrześcijan. Fundamentem takiego działania jest chrześcijańska miłość. Pierwsza encyklika Benedykta XVI *Deus Caritas Est*, mimo że zagadnienie ekumenizmu nie pojawia się w niej ani razu, stała się wydarzeniem ekumenicznym z racji na syntezę w niej chrześcijańskiego rozumienia miłości.

Sporną, szczególnie w dialogu ekumenicznym katolicko-prawosławnym, jest kwestia małżeństw mieszanych. Benedykt XVI przyznał, że sama decyzja na małżeństwo interkonfesyjne jest trudna z uwagi na ryzyko wytrwania w wierze, tworzenia klimatu jedności rodziny i dogodnych warunków do duchowego rozwoju dzieci. Jednakże dzięki dialogowi jedności decyzja o zawarciu małżeństwa mieszanego może być swego rodzaju „laboratorium jedności” przy wzajemnej życzliwości, zrozumieniu i dojrzałości w wierze obu stron³⁰.

²⁷ Tamże, s. 21.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Tamże, s. 22.

³⁰ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego*, w: *Trwajcie mocni w wierze. Pielgrzymka Benedykta XVI do Polski*, Poznań 2006, s. 20.

Pontyfikat Benedykta XVI to także szereg ważnych spotkań z przedstawicielami innych Kościołów i wspólnot kościelnych. Jednym z pierwszych spotkań, jakie miały miejsce po wyborze Ratzingera na biskupa Rzymu, była audyencja dla przedstawicieli Kościołów niechrześcijańskich³¹.

Nadzieję na pojednanie katolicko-prawosławne wyraził Benedykt XVI podczas spotkania z arcybiskupem Chryzostosem II, zwierzchnikiem Cypryjskiej Cerkwi Prawosławnej. Zwierzchnicy obu Kościołów podpisali wspólną deklarację, w której wezwali do dialogu między przedstawicielami różnych religii. «Nasze Kościoły starają się działać na rzecz pokoju w duchu prawdy i solidarności, na rzecz braterskich relacji między chrześcijanami», napisali Benedykt i Chryzostom. Hierarchowie wyrazili także zaniepokojenie kwestiami bioetycznymi, potępiając eksperymenty medyczne, które narażają na szwank ludzkie życie³².

Nie bez znaczenia dla ekumenizmu praktycznego była wizyta Benedykta XVI w Turcji, w czasie której spotkał się z patriarchą ekumenicznym Bartłojem I. Po zakończeniu liturgii Benedykt XVI i Bartłoj I pobłogosławili po grecku i łacinie, z siedziby patriarchatu ekumenicznego zebranych wiernych. Podpisana deklaracja, kolejna w ekumenicznym dialogu katolicko-prawosławnym asygnowana przez Benedykta XVI, oprócz innych ważnych dla dialogu pomiędzy chrześcijanami tematów, wskazuje na potrzebę wspólnego działania na rzecz respektowania praw człowieka i rozwoju na świecie w obliczu ubóstwa, wojen i terroryzmu. Szczególną uwagę zwraca na sprawę pokoju na Bliskim Wschodzie, dialog międzyreligijny i ochronę środowiska naturalnego³³.

Pojęcie ekumenizmu praktycznego według Benedykta XVI ubogaca jego czynne uczestnictwo w Tygodniach Powszechnej Modlitwy o Jedność wszystkich Chrześcijan, czy też ekumeniczne wydarzenia większości papieskich pielgrzymek, chociażby ekumeniczne nabożeństwo w luterzańskim kościele Trójcy Świętej w Warszawie podczas pielgrzymki do Polski.

³¹ Por. Benedykt XVI, «W duchu wzajemnego zrozumienia, poszanowania i miłości. Spotkanie Ojca Świętego Benedykta XVI z przedstawicielami niekatolickich Kościołów i Wspólnot kościelnych oraz religii niechrześcijańskich przybyłymi na inaugurację pontyfikatu – 25 kwietnia 2005 r.», „L'Osservatore Romano” 6 (2005), s. 13-14.

³² Por. «Wspólna deklaracja Papieża Benedykta XVI i Arcybiskupa Chryzostoma II», „L'Osservatore Romano” 7-8 (2007), s. 33-34.

³³ Por. «Wspólna deklaracja Papieża Benedykta XVI i Patriarchy Bartłojem I», „L'Osservatore Romano” 2 (2007), s. 28-29.

Zakończenie

Ekumenizm, według Benedykta XVI, to nie zabiegi dyplomatyczne, czy niemające większego znaczenia poprawne spotkania połączone z wymianą ugrzeczniczonych intencji, ale wzajemne porozumienie w miłości i prawdzie. Zdecydowana postawa biskupa Rzymu w dialogu ekumenicznym może być postrzegana jako zamrożenie ekumenicznych kontaktów, jednak rozwój przedstawionych wyżej wydarzeń mówi zupełnie o czym innym. Taka ekumeniczna postawa inspiruje także inne wyznania chrześcijańskie do odnawiania choćby ewangelickiej tożsamości. W ten sposób we współczesnym ekumenizmie coraz częściej mówi się, że do jedności może doprowadzić spotkanie profili interpretujących model jedności w różnorodności. Prawdziwy ekumenizm, według Ratzingera, realizuje się w klimacie szczerości i realizmu, cierpliwości i wytrwałości oraz wierności nakazom sumienia. Nigdy nie może on się odbywać kosztem prawdy. W tym kontekście okrzyknięta jako „antyekumeniczna” „Deklaracja O jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła *Dominus Jesus*” czy „Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele” jest w rzeczywistości staniem w obronie prawdy, którą trzeba pogłębiać, poznawać, a nigdy z niej rezygnować.

Ks. EDWARD SIENKIEWICZ

CHRZEŚCIJAŃSKA TOŻSAMOŚĆ EUROPY WEDŁUG J. RATZINGERA

Wprowadzenie

Niemiecki teolog fundamentalny, H. Waldenfels, jest autorem stwierdzenia, że istnieje bardzo wiele kultur. Jak utrzymuje – jakość ich jest dość różna, zależna od stopnia rozwoju danego społeczeństwa i od wartości, jakimi kierują się w swoim życiu jego członkowie. Ale istnieje jedna tylko cywilizacja – europejska. Oparta na judeochrześcijańskich i greckich podwalinach, pozwalających wszystkim wznoszącym swoją egzystencję na tym fundamencie, na roszczenie poznania prawdy w oparciu o uniwersalny, a więc otwarty jakoś na wszystkie kultury i osiągnięcia człowieka, system wartości¹. Podobne przeświadczenie – jak się wydaje – właściwe jest J. Ratzingerowi, obecnemu biskupowi Rzymu, który wybrał sobie imię patrona chrześcijańskiej Europy, św. Benedykta. Autora reguły i zarazem jasnego programu, który w najogólniejszym stwierdzeniu możemy określić jako pracę człowieka nieustannie odnoszoną do Boga, co pozwala wszelkim wysiłkom i osiągnięciom ludzkim nadawać sens i właściwy kierunek.

W jakim znaczeniu możemy mówić o chrześcijańskiej tożsamości kontynentu, kiedy decydujący o jego kształcie Europejczycy, w najbardziej konstytutywnym dokumencie, nie dostrzegają w ogóle problemu Boga i nie uznają wartości chrześcijańskich za dziedzictwo, bez którego obecny kształt tego, czym jest Europa, byłby nie do pomyślenia? I fakt ten, może nie tyle zaskakujący, co z perspektywy historii tej rzeczywistości, jaką jest Europa, wprost niewiarygodny, pozwala najlepiej określić tego rodzaju zamierzenia, w które stara się wpisać również ta skromna refleksja. Taką świadomość ma niewątpliwie J. Ratzinger, któremu jest ona poświęcona. Dlatego w swoim nauczaniu tak wiele miejsca poświęca temu właśnie zagadnieniu. Choć mogłoby się wydawać, że znajduje się ono gdzieś na marginesie klasycznych tematów teologii systematycznej. Trudno jednak chrześcijańskie świadectwo, które jest najbardziej właściwym językiem głoszenia Ewangelii Jezusa Chrystusa, postrzegać jako margines. Dlatego właśnie dziś w Europie, która jest pojęciem znacznie szerszym niż to, które starają się wypracować urzędnicy

¹ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów współczesnych*, tłum. A. Paciorek, Księgarnia św. Jacka – Katowice 1993, s. 56-59.

w najbardziej decyzyjnych centrach, tego rodzaju niewiarygodne próby jej rozumienia i definiowania muszą być najbardziej podstawowym odniesieniem naszego chrześcijańskiego świadectwa. Nie może go zabraknąć ani w tej, nawet bardzo ambitnej teologii, ani w codziennym życiu.

Chodzi bowiem o to, aby jak najpełniej integrować osoby ludzkie w tej perspektywie, jaką wyznacza im najszerzej rozumiane pojęcie Europa. Ta integracja jest bardzo potrzebna, jeśli chcemy łączyć ludzkie uczucia, rozum i wolę, aby w ten sposób starać się udzielić człowiekowi odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania jego egzystencji; odpowiedzieć na wyzwania, jakie pojawiają się w kontekście życia, cierpienia i śmierci, wspólnoty i jednostki, przeszłości i przyszłości, rzeczywistości naszego wspólnego dziedzictwa i prób definiowania go, przy uwzględnieniu wszystkich możliwych uwarunkowań.

1. Czym jest Europa?

To, co mamy zwykle na myśli lub to, czego pragniemy, mówiąc dziś – podobnie zresztą jak dawniej – Europa, nie jest tak jednoznaczne, jak mogłoby się wydawać. Czy chodzi tu o jakiś mglisty, romantyczny sen; bliżej nieokreśloną przyszłość? Może bardzo idealistycznie lub – w jakimś bardzo konkretnym „kluczu” – rozumianą przeszłość, której porządek chciałoby się koniecznie przywrócić? A może po prostu polityczno-gospodarczą wspólnotę interesów? Nie rozstrzygając na razie, jak chcielibyśmy rozumieć ten termin i co się za nim kryje, dobrze będzie – jak się wydaje – uświadomić sobie na początku naszych rozważań, że właśnie rozumienie oraz wynikające stąd oczekiwania, w związku z tą rzeczywistością, są bardzo różne i wielorako uzależnione. Poza tym – wsłuchując się w opinię samego J. Ratzingera – warto może zauważyć, że myślenie o Europie i częstsze powtarzanie tej nazwy, w odniesieniu do naszego wspólnego domu, przybierało na sile zwłaszcza wtedy, gdy był on poważnie zagrożony. I nie jest to tylko problem minionego wieku; tudzież sytuacji po dwóch wojnach światowych, które wybuchły w Europie. I tak rozwój słowa Europa i przenikanie tego terminu z języka naukowego do popularnego były spowodowane np. zagrożeniem ze strony tureckiej². Sprawdzałyby się zatem w tym miejscu dobrze znany schemat, według którego jakaś rzeczywistość najmocniej doświadcza swojej tożsamości wtedy, gdy konfrontowana jest z czymś, co jest jej przeciwne, wrogie³.

² Por. H. Gollwitzer, *Europa, Abendland*, w: J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie II*, Basel – Stuttgart 1972, s. 826.

³ Por. J. Ratzinger, *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, tłum. L. Balter, „Communio” – kolekcja: *Kościół – ekumenizm – polityka*, 5, 1990, s. 258.

Pytając zatem o Europę, pytamy najpierw o jej granice. I tu najbardziej narzucają się nam te geograficzne. Szybko się jednak okaże, że geograficzna koncepcja Europy jest czymś drugorzędnym i zamknięcie jej w tak tylko rozumianych granicach jest niewystarczające. Na terenie Syberii bowiem mieszkają Europejczycy, a nie należy ona do Europy. Poza tym, które z wysp na Atlantyku są Europą, a które nie są i dlaczego? Trzeba się zatem cofnąć do początków, stanowiących niewzruszoną podstawę rozważań na temat pochodzenia Europy. Trzeba sięgnąć do Herodota (ok. 484-425 przed Chrystusem), który na pewno jako pierwszy znał geograficzną koncepcję Europy⁴. Naturalnie tereny stanowiące dziś centrum Europy znajdują się poza polem widzenia tego autora. Zatrzymuje się on bowiem na tym obszarze, który wyłonił się wraz z organizacją krajów hellenistycznych i Imperium Rzymskiego, i który stał się podstawą kształtującej się potem Europy. Chodzi tu o ziemie położone wokół Morza Śródziemnego, które przez wymianę handlową i kulturową zamieszkujących je ludów, mając bardzo podobne struktury społeczne i polityczne, tworzyły jeden, zwarty kontynent.

Wiek VII i początek wieku VIII, wskutek zwycięskiego naporu islamu, znacząco zmienia tę konfigurację. Otóż dochodzi jakby do przecięcia kontynentu i wyraźnego podziału na Azję, Afrykę i Europę. Poza tym południowa część, będąca dotąd centrum kontynentu, znalazła się poza tą strefą. Towarzyszy temu coraz bardziej wyraźna ekspansja na północ, ku nowym, nieznanym dotąd obszarom, obejmującym Galię, Germanię i Brytanię, przesuając się coraz bardziej w kierunku Skandynawii⁵. Bardzo istotnym czynnikiem zachodzących na przestrzeni czasu zmian jest zachowanie duchowej łączności z poprzednio zarysowywanym kontynentem. Gwarancją tego okazało się święte Imperium Rzymskie, co znalazło swoje nowe, a zarazem związane z tym, co starożytne, miano w cesarstwie Karola Wielkiego⁶. Co ciekawe, wraz z upadkiem królestwa karolińskiego zanika prawie całkowicie koncepcja Europy, pozostając jedynie w języku uczonych. Ale jest jeszcze drugi korzeń Europy. Chodzi o Bizancjum, które przez długie wieki uważało się za prawdziwy Rzym. I to rzymskie imperium Wschodu przesuwało swoje wpływy, przede wszystkim kulturowe, daleko na północ, aż po wnętrza świata słowiańskiego, tworząc niejako własny świat grecko-rzymski, w odróżnieniu od łacińskiej Europy Zachodu. Chodzi tu o odrębność

⁴ Powołuje się on na przekonania Persów, którzy, uznając za swoją własność Azję i ludy barbarzyńskie, Europę i świat grecki uważali za oddzielny kraj. Por. Herodot, *Historie I*, 4, tekst cytowany według wydania A. Colonna i F. Bevilacqua, UTEF, Torino 1996, s. 63.

⁵ Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 10-11.

⁶ Por. H. Gollwitzer, *Europa, Abendland*, w: J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie II*, Schwabe, Basel 1971, s. 824-826; F. Frinz, *Von Konstantium zu Karl dem Großen*, Artemis und Winkler, Düsseldorf 2000.

liturgii, struktury kościelnej, pisma oraz porzucenie łaciny jako wspólnego języka naukowego⁷. Jest jeszcze coś, co stanowi o bardzo istotnej różnicy między Wschodem a Zachodem. W Bizancjum cesarstwo i Kościół niemal się ze sobą utożsamiają. Cesarz uważa się za reprezentanta Chrystusa i prowadzi także Kościołowi (od VI w. nosi on urzędowy tytuł „kapłana i króla”)⁸. Tymczasem w starożytnej stolicy, właśnie dzięki temu, że cesarz opuścił Rzym, mogła się rozwinąć autonomiczna pozycja biskupa Rzymu, jako następcy Piotra, co zadecydowało o dwoistości władzy. W sprawach – jak uważano – życia wiecznego cesarz potrzebuje kapłanów, a ci podporządkowują się cesarzowi w sprawach doczesnych⁹. W roku 1453 Konstantynopol został zdobyty przez Turków, co spowodowało emigrację ostatnich uczonych ze Wschodu w kierunku Italii. Tym samym Wschód zaczął pogrążyć się w braku kultury¹⁰, która w wersji grecko-chrześcijańskiej zaczęła przeżywać swój schyłek. Dziedzictwo bizantyjskie jednak nie umarło. Moskwa ogłasza się „Trzecim Rzymem”, ustanawiając swój własny patriarchat na mocy drugiego przeniesienia imperium i skłaniając się coraz bardziej w kierunku Zachodu. Jakby naturalnie granica rysuje się na łańcuchu Uralu, choć tereny na wschód od tego masywu nadal uznawane są za swoistą strukturę przed-europejską.

Nie bez znaczenia są także rysujące się na Zachodzie, w pewnym sensie wewnętrzne granice tej rzeczywistości, która kryje się pod pojęciem Europa. Oto od Rzymu oddziela się pokaźna część świata germańskiego, co tworzy nową granicę kulturową, a także polityczną, nie mówiąc już o inaczej rozumianej doktrynie, choć w ramach tej samej, chrześcijańskiej religii. Powstają także inne, jeszcze bardziej wewnętrzne podziały – między luteranami a reformowanymi, do których przyłączają się metodyści i presbiterianie, podczas gdy Kościół anglikański poszukuje drogi pośredniej między katolikami a ewangelikami. Europa przekracza swoje granice nie tylko na wschód. Przez ekspansję rosyjską nie tylko na tereny azjatyckie i na północ. Dzięki odkryciu Ameryki przesuwa się w kierunku świata położonego za oceanem. Toteż przez długi czas kontynent amerykański funkcjonuje jako „poszerzona Europa” – kolonia w jakimś sensie - dopiero w wieku XIX stanowiąc własny podmiotowy charakter.

Wydaje się że w ramach niniejszego wprowadzenia do bardziej szczegółowych kwestii, związanych z tożsamością mieszkańców Europy,

⁷ Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 12.

⁸ Por. E. von Ivanka, *Rhomäerreich und Gottesvolk*, K. Adler, Freiburg-München 1968.

⁹ Por. U. Duchrow, *Christenheit und Welverantwortung*, Klet, Stuttgart 1970, s. 328; H. Rahner, *Chiesa e struttura politica nel Cristianesimo primitivo*, Jaca Book, Milano 1979.

¹⁰ Por. O. Hiltbrunner, *Kleines Lexikon der Antike*, Francke, Bern – München 1950, s. 102.

wypada wspomnieć o jeszcze jednym rozłamie¹¹. Już u schyłku średniowiecza zaczęło się rozpadać Święte Imperium, rozumiane jako rzeczywistość polityczna. W związku z tym następuje gorączkowe poszukiwanie innego niż sakralne podłoże dziejów, zwłaszcza bytu państwowego. W końcu sakralne podłoże zostaje odrzucone; Bóg przestaje być kryterium oceny państwa i historii, które postrzegane są w wymiarach wyłącznie świeckich, a ich podstawę stanowi wola obywateli i rozum, dla którego Bóg nie jest jasno poznawalny¹². Dlatego też idea Boga coraz bardziej staje się sprawą prywatną, a życie zbiorowe staje się wyłączną dziedziną rozumu. Religię i wiarę zaczyna się przyporządkowywać sferze uczuć a nie ludzkiego, „oświeconego rozumu”¹³. Pojawia się nowa forma schizmy – świat; Europa dzieli się na chrześcijan i laików¹⁴. Podstawą podziału staje się filozofia pozytywistyczna, która jest też skrajnie anty-metafizyczna i dlatego bardzo zawęża obraz świata i człowieka. Ma ona naturalnie wiele osiągnięć, ale nie może być traktowana jako wyczerpująca i jedynie uprawniona, ponieważ wyrosła na gruncie ściśle określonych potrzeb i pod wpływem okoliczności, które się zmieniają, też w czasie, należącym już do przeszłości¹⁵.

Wreszcie w wieku XIX, po rewolucji francuskiej, nastąpił jeszcze jeden podział – na dwa nowe modele europejskie. Pierwszy to model laicki, gdzie państwo całkowicie i wyraziście jest odłączone od religii (ta ma być domeną życia prywatnego) i opiera się tylko na rozumie. Ponieważ rozum jest kruchy, państwo nie posiada skutecznych mechanizmów, pozwalających oprzeć się rozmaitym dyktaturom i trwa tylko dlatego, że zachowuje jeszcze resztki dawnego poczucia moralnego. Druga grupa to świat germański, w którym istnieją różne modele Kościołów państwowych wewnątrz liberalnego protestantyzmu, gdzie chrześcijańska religia oświecona, pojmowana jako system moralności, zapewnia moralną zgodę i szeroki fundament religijny, któremu muszą się podporządkować inne religie – niepaństwowe¹⁶. Dołączył do nich jeszcze trzeci model - socjalizm, który dzieli się na totalitarny i demokratyczny. Ten ostatni równoważył często skrajne tendencje liberalne i bliski był momentami przynajmniej niektórym rozwiązaniom socjalnym, właściwym katolickiej nauce społecznej. Totalitarny natomiast charakteryzuje się nową wizją historii; deterministyczną, gdzie dzieje poprzez epokę religijną i liberalną

¹¹ Termin „rozłam” wydaje się bardziej właściwy niż np. „podział”, gdyż w tym wypadku odnosi się do duchowego, a nie materialnego wymiaru.

¹² Por. J. Ratzinger, *Europa Benedykta. W kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2005, s. 47.

¹³ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 114.

¹⁴ Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 16-19.

¹⁵ Por. J. Ratzinger, *Europa Benedykta. W kryzysie kultur*, dz. cyt., s. 58-59.

¹⁶ Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 24.

zmierzają do społeczeństwa idealnego. Wyznacznikiem jest tu przyszłość jako wizja powszechnego szczęścia. Od samego początku nurt ten związany jest z ateistycznym obrazem świata, z którego trzeba wyrugować Boga, ponieważ jest on reliktem przeszłości. Moralność - twierdzą totalitarnie myślący marksiści - to kwestia okoliczności. Nie ma - ich zdaniem - trwałych, niewzruszonych norm; moralne jest to, co służy dobru państwa - specyficznie rozumianemu. Jednostka się nie liczy i podporządkowana jest zawsze masie oraz przyszłości, jako bezwzględnej bogini¹⁷.

Podsumowując powyższe refleksje, wypada zauważyć, iż to, co kiedyś było kształtowane w oparciu o starożytną ideę powszechnego imperium, teraz mogło być rozwijane i umacniane w ramach poszczególnych sfer językowych. Siłą rzeczy taka sytuacja musiała prowadzić do wzrostu nacjonalizmów, a większe i silniejsze narody Europy poczuły się spadkobiercami misji powszechnej, co rodziło między nimi konflikty. Jak bardzo głębokie i tragiczne, pokazał miniony wiek XX¹⁸. Zwłaszcza, że w tym wieku, mimo wszelkiego rodzaju błędów oraz ideologii i nacjonalizmów, nie zrezygnowano z dość wyrazistego europocentryzmu. Stąd w Europie nadal poszukuje się podstaw i tworzy atmosferę, nie tylko oceny wszystkich ważniejszych procesów na całym świecie, ale także kształtowania ich z punktu widzenia Starego Kontynentu. A historię Europy chce się widzieć jako historię całego świata. Niestety nie ma drogi wstecz. Toteż nie można dalej unikać podjęcia współczesnych, najbardziej aktualnych wyzwań, ze świadomością swojej historii i tożsamości, której nie wolno marginalizować¹⁹.

J. Ratzinger dochodzi zatem do wniosku, że jednoznaczne określenie, a tym bardziej zdefiniowanie pojęcia Europa, jak też zakreszenie jej granic, które nie ograniczałyby się jedynie do geograficznych, nie jest tak proste i jednoznaczne, jak mogłoby się wydawać. Zadania nie ułatwia nam również historia rozumiana jako najlepsza nauczycielka i najwięcej mówiąca o jakiejś rzeczywistości (Cz. S. Bartnik), ukazuje nam Europę jako dość złożoną i wielowymiarową. Europa zatem to - jak podkreśla obecny Papież - pojęcie kulturowe i historyczne²⁰; to rzeczywistość także moralna²¹.

2. Komponenty pojęcia Europa

Czym jest zatem Europa i jak kształtowały się dzieje znaczenia tego pojęcia? Chcąc dotrzeć do najbardziej fundamentalnych zasad i zarazem

¹⁷ Por. tamże, s. 26-27.

¹⁸ Por. tamże, s. 19.

¹⁹ Por. J. Ratzinger, *Prowadzić dialog ze wszystkimi*, „Znaki Czasu” 26 (1992), s. 56-57.

²⁰ Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 9.

²¹ Por. J. Ratzinger, *Prowadzić dialog ze wszystkimi*, art. cyt., s. 55.

przedstawić problem z uwzględnieniem zasygnalizowanych powyżej wymiarów oraz historii Europy, Ratzinger wskazuje na cztery - jak je określa - komponenty czy też warstwy tego pojęcia²².

2.1. Dziedzictwo greckie

Jako rzeczywistość geograficzna a zarazem duchowa, Europa jest - zdaniem Ratzingera - obrazem greckim. Dość wymowna w tym kontekście jest już sama nazwa, będąca semickim określeniem Zachodu (*ereb*). Chodziło w nim przede wszystkim o podkreślenie dialogu, jaki nawiązywał się między duchem semickim a zachodnim, czyli należącym do tego co europejskie. Nazwany tak obszar z biegiem czasu systematycznie się powiększa (początkowo obejmował Tesalię, Macedonię i Attykę). U Herodota spotykamy się z podziałem ziemi na trzy części: Europę, Azję i Libię, z których każdy to wielki geograficznie obszar, odnoszony do Morza Śródziemnego²³. Od początku zatem Europa związana jest z duchem greckim, przez niego kształtowana jako rzeczywistość kulturowa i religijna - przewyższenie religii chtonicznych i minojskiego kręgu religijnego przez postać apollonistyczną. Jak nasz autor to rozumie? Od razu wskazuje na zobowiązujące dziedzictwo, które bierze swój początek z kształtującego się prawa sumienia oraz wzajemnych relacji między *religio* i *ratio*²⁴. Poza tym trzeba uwzględnić także ów miłowy krok, który na zawsze pozostanie bardzo istotny dla kultury i nauki, czyli przejście od mitu do wiedzy; pojawienia się możliwości gromadzenia jej, systematyzowania i przekazywania innym²⁵.

Inną bardzo ważną zdobyczą Greków była demokracja, która już według Platona związana jest nierozzerwalnie z *eunomią*, czyli z powagą i zobowiązującym charakterem prawa; dobrego prawa, na każdym etapie pozwalającego kontrolować wszelką większość i podejmowane przez nią decyzje (wspólnotowe panowanie - *nomos*). Prawo to jest prawem z samego wnętrza. Innymi słowy: wywodzi się i opiera na niewzruszonych zasadach; powszechnie znanych, których nie można ustanawiać i zmieniać żadną większością, ponieważ to ono wskazuje na zobowiązujące wszystkich formy²⁶.

2.2. Dziedzictwo chrześcijańskie

Tu Ratzinger wskazuje na pewną dramaturgię, widoczną w tekście z Dz 16,6-10. Chodzi o wyraźny zakaz, jaki Paweł otrzymuje od Ducha Jezusa, kiedy

²² Por. J. Ratzinger, *Europa - dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, art. cyt., s. 264.

²³ Por. H. Treidler, *Europa*, w: *Der kleine Puly. Lexikon der Antike II*, s. 448.

²⁴ Por. H. Kuhn, *Der Staat*, München 1967, s. 25nn.

²⁵ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1994, s. 72.

²⁶ Por. Ch. Meier, *Demokratie*, w: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen in Deutschland*, Stuttgart 1973, s. 829nn.

chce się przepawić z misją głoszenia słowa do Azji. We śnie ukazuje mu się Macedończyk, proszący usilnie o przeprowadzenie się do Macedonii oraz pomoc. Nie można – zdaniem obecnego biskupa Rzymu – inaczej tego odczytać jak wyraźną wolę Bożą, zgodnie z którą tam właśnie powinna być najpierw głoszona Ewangelia. Dodatkowym argumentem dla naszego autora jest poza tym tekst z Ewangelii wg św. Jana, kiedy to Grecy przychodzą do uczniów i proszą o możliwość zobaczenia Jezusa (J 12,21). Innym ważnym wydarzeniem jest w tym kontekście także dzień Pięćdziesiątnicy (Dz 2,10), gdzie przy wyliczaniu ludów, stanowiących reprezentację kręgu ziemi, wymienia się początkowo wyłącznie Azjatów. Dopiero na końcu mówi się o innych ludach, w tym o Rzymianach²⁷. Punktem wyjścia Ewangelii jest naturalnie Wschód, ale i Łukasz, i Jan (J 4,22), i cały Nowy Testament, podkreśla wyraźnie, że zbawienie bierze początek od Żydów. Dalej jednak przesuwają się w kierunku Rzymu, drogą do pogan, którzy na gruzach Jerozolimy przejmą na siebie jej dziedzictwo.

Chrześcijaństwo jawi się więc jako swoista, przekazana w Jezusie Chrystusie, synteza wiary Izraela i ducha greckiego. I wszelkie próby wydzielenia tych tradycji, wysublimowania jako czystych i odseparowanych od siebie, mogły odtąd skończyć się jedynie niepowodzeniem. Takie próby podjęto np. w renesansie. Pojawiają się one również obecnie. Ale – zdaniem J. Ratzingera – Europa rodzi się i kształtuje swoją tożsamość właśnie z takiej syntezy. Na niej się też opiera, jak na niezmiennym fundamencie²⁸.

Dla zachowania *Imperium Romanum*, zapewniającego przestrzeń wolności i bezpieczeństwa istotnym terminem był *Conservator*. Chrześcijanie musieli natknąć się na ten tytuł, ale swojego Mistrza nie chcieli tak nazywać, ponieważ nie można było Go zamknąć – ograniczyć jedynie do tych dążeń, które służą tylko do zachowania wolności i pokoju w państwie, w *imperium*. Chrystus zatem to *Salvator*, ponieważ prowadzi dalej, jest Odkupicielem, co wykracza poza dążenia i kompetencje polityki. Dzięki temu jednak pozwala znajdować w polityce właściwą orientację i ta orientacja kształtowała przez wieki dzisiejszą Europę, która jest obecnie nieco zdezorientowana²⁹.

We właściwej orientacji Europie nie pomagają także dziedzictwo post-oświeceniowe. Zwłaszcza, kiedy niektóre postulaty oświecenia jednostronnie doprowadza się do skrajności. Przy czym Ratzinger nie odrzuca oświecenia, ale proponuje korektę. Podobnie zresztą jak oświecenie skorygowało kiedyś samo chrześcijaństwo w Europie, stając się na pewnym etapie tradycją i religią państwa. Chrześcijaństwo bowiem jest przede wszystkim religią *Logosu*. Wiarą

²⁷ Por. R. Graber, *Ein Bischof schpricht über Europa*, Regensburg 1978, s. 10n.

²⁸ Por. J. Ratzinger, *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, art. cyt., s. 265.

²⁹ Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 46.

w to, że wszystko powstało z rozumu i z miłości Boga do powołanego przez Niego do życia stworzenia; szczególnie zaś człowieka³⁰. Chrześcijaństwo nie jest religią europejską, ale właśnie w Europie otrzymało swoje kulturalne i intelektualne znamię, stało się historycznie skuteczniejsze. Splatając się w sposób szczególny z Europą, stało się płaszczyzną spotkania kultur i zbliżenia kontynentów³¹. Dlatego też chrześcijaństwo w Europie, także po upadku muru berlińskiego, dzielącego kontynent na część atlantycką i sowiecką, szuka więzi ze swoją historią – to co zostało od siebie oddzielone, dąży do ponownego zjednoczenia. Rodzi to naturalnie rozmaite trudności, ale – jak jest o tym przekonany J. Ratzinger – również nadzieje³². Zwłaszcza, że chrześcijaństwo jako religia prześladowanych i religia uniwersalna nie zgodziło się nigdy na bycie religią państwową. Religia *Logosu* była zatem otwarta na wszystko, co jest racjonalne. Zdarzało się jednak, że rozum ten był zbyt obłaskawiony i chrześcijaństwo – wbrew swojej naturze – stawało się religią i tradycją państwa. W tym znaczeniu oświecenie było bardzo pozytywne, ponieważ przywracało rozumowi właściwą mu przestrzeń, nie pozwalając utożsamiać religii z polityką³³. Ale jest też negatywna strona oświecenia. Spychając religię w prywatność, odbiera się jej sens i w ten sposób, odrywając rozum od wartości, przyczynia się do kryzysu i w końcu do utraty właściwego mu pola niezależności³⁴.

2.3. Dziedzictwo łacińskie

W VI w. pretensje do bycia Europą rościła sobie Galia i cesarstwo karolińskie. Nie spotkało się to jednak z powszechną akceptacją. Toteż w dalszym biegu historii związek ten ulegał coraz większemu rozluźnieniu, zwłaszcza, że pojęcie „Europa” było znacznie szersze niż średniowieczne *Imperium Sacrum*, które uważane było za kontynuację, w chrześcijańskiej postaci, dawnego *Imperium Romanum*. Niezależnie jednak od tych różnic, w owym czasie Europa w zasadzie pokrywała się z Zachodem, a więc kręgiem kultury łacińskiej i łacińskiego Kościoła, do którego wchodziły nie tylko ludy romańskie, ale także germańskie, anglosaksońskie oraz część Słowian, zwłaszcza Polaków. Na pewno nie można było wówczas jeszcze mówić o jakimś zwartym i konkretnym systemie, czy też formie politycznej organizacji, jeśli chodzi o *Res publica christiana*, niemniej obejmowała ona poszczególne plemiona i narody w ramach jedności kultury, systemu prawnego

³⁰ Por. J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, dz. cyt., s. 65-66.

³¹ Por. tamże, s. 46-47.

³² Por. J. Ratzinger, *Prowadzić dialog ze wszystkimi*, art. cyt., s. 55.

³³ Por. J. Ratzinger, *Sumienie w dziejach*, tłum. J. Kruczyńska, „Communio” – kolekcja: *Kościół – ekumenizm – polityka*, 5 (1990), s. 219.

³⁴ Por. J. Ratzinger, *Europa Benedykta. W kryzysie kultur*, dz. cyt., s. 65-66.

i przez rzeczywistość kształtowaną na soborach oraz synodach tudzież w powstających uniwersytetach i związanych z nimi organizacjach. Nie można zapominać również o powstających zakonach i o przepływie duchowości Kościoła dzięki tym wszystkim strukturom³⁵.

Odpowiadając jednak na resentymenty niektórych chrześcijańskich grup w tym kontekście, trzeba podkreślić, że tych form nie można już wskrzesić. Nie można wrócić do przeszłości, co i tak nie miałyby najmniejszego sensu. Świat Zachodu i świat łaciński okazały się od dawna zbyt ciasne oraz niewystarczające. Rzeczywistość Europy potwierdzała się zatem i umacniała przez otwieranie się na Wschód i na świat grecki. Nie można też wyobrazić sobie jej istnienia bez dziedzictwa łacińskiego i dziedzictwa Zachodu³⁶.

2.4. Dziedzictwo nowożytności

Rzeczywistość ta musiała otwierać się także na czwarty wymiar, który okazał się bodajże najbardziej ambiwalentny ze wszystkich dotychczasowych. W epoce nowożytnej zrealizowało się bowiem to, co – według J. Ratzingera – tkwiło jako ukryte już w *Res publica christiana*. Chodzi o rozdzielenie wiary i prawa. W ten sposób wolność wiary uzyskała w Europie nowożytnej swoją wyjątkową przejrzystość. Rozdzielenie to zaowocowało dualizmem państwa i Kościoła, co miało z kolei gwarantować istnienie wolnej społeczności, w której miało być zagwarantowane prawo sumienia, a wraz z nim podstawowe prawa człowieka. W takiej społeczności mogą ze sobą egzystować różne wyznania chrześcijańskie i obok nich można sobie wyobrazić, w tej samej społeczności, różne stanowiska polityczne, które jednak powinny przenikać się ze sobą ze względu na ten sam kanon wartości, stanowiący – dzięki swojemu roszczeniu powszechnego zobowiązania – najwyższą gwarancję ludzkiej wolności. Wolności, którą w tych właśnie czasach nowożytnych zaczęto podnosić do najwyższej wartości i przez jej pryzmat oceniać wszystko inne. Ostatecznym i nie- podlegającym innym kryteriom oceny miał być w tej epoce także ludzki rozum; tak bardzo wyemancypowany, że niedostrzegający swoich związków z tą podstawą, z której wyrasta, i która jest gwarancją jego zgodności z otaczającym człowieka światem. Zerwanie tej więzi spowodowało zwrócenie się tak pojmanego rozumu i samowoli przeciwko samemu człowiekowi. Przeciwko także temu, co stanowi o europejskości, choć tak rozumiana wolność i rozumność miała być symbolem ducha europejskiego³⁷.

W łonie Europy zaczęło się więc wyraźnie kształtować coś, co zaczęło coraz bardziej stanowić jej przeciwieństwo. Oczywiście ma ono charakter dość

³⁵ Por. H. Gollwitzer, *Europa...* dz. cyt., s. 825.

³⁶ Por. J. Ratzinger, *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, art. cyt., s. 266.

³⁷ Por. tenże, *tamże*, art. cyt., s. 267.

złożony, niemniej charakteryzuje się zerwaniem z podstawą, na której wznosiło się dotąd to wszystko, co umożliwiało wolność oraz rozumność i co pozwalało wiązać je właśnie z rzeczywistością starego świata. O jakim przeciwieństwie mówi Ratzinger i jakie wylicza, konkretne formy zagrożenia, jakie zaczęło pojawiać się nad Europą?

3. Przeciwieństwa Europy

Najogólniej rzecz ujmując, chodzi tu o jakiś bardzo zdecydowany opór przeciw temu, co europejskie. Argumenty, jakie podnoszone są przy tego rodzaju opcji i motywy tej swoistej misji, są dość różnorodne. Niemniej trudno nie zauważyć, że chodzi tu o jakiś bunt przeciwko ocenie wszystkiego (całego świata) tylko i wyłącznie z punktu widzenia Europy, czy też tylko przez jej historię i doświadczenia. I tu nasz autor wyodrębnia jakby trzy takie tendencje. To po pierwsze chęć powrotu poza europejski element dziejów. Chodzi o oczyszczenie świata z naleciałości europejskich, które – jak się niekiedy uważa – są przyczyną głębokiego kryzysu, w jakim znalazła się obecnie ludzkość. Poza tym to także próba radykalnego odcięcia się od przeszłości i korzeni oraz ograniczenia – zamknięcia się w tym tylko, co zastane, obecne. I wreszcie to próba zanegowania obecnego oraz dawnego porządku w wizji powszechnej rewolucji, stanowiącej najbardziej realną podstawę zmian.

3.1. Krok wstecz – poza Europę

Od końca starożytności aż do dziś – i to w bardzo radykalnej formie – islam jawi się jako najpoważniejsze przeciwieństwo Europy, czyli tego wszystkiego, co najbardziej wiąże się z duchem starego kontynentu i jego tożsamością. Islam J. Ratzinger określa jako zwrot w kierunku monoteizmu, który nie godzi się z chrześcijańskim objawieniem, zwróceniem się człowieka w kierunku Boga Wcielonego. Islam to także krok wstecz, który zamyka się na dziedzictwo świata greckiego, jego racjonalność i kulturę. Wprawdzie takie próby w islamie bywały podejmowane na przestrzeni wieków, ale nigdy nie wytrzymały tej presji, która wypływa z samego jądra tego systemu, gdzie nie oddzielono wiary od prawa, religii od ustawodawstwa plemiennego. Musi to wprowadzać granice racjonalności tam właśnie, gdzie synteza chrześcijańska otwiera pole rozumowi³⁸.

Od XVIII wieku, a na dobre w wieku XIX, islam zaczął wyraźnie tracić na sile politycznej i moralnej, stając się coraz bardziej opanowywanym przez prawodawstwo europejskie. Uważało się ono za powszechne właśnie dlatego, że po uwolnieniu się z podłoża chrześcijańskiego, jako oświeceniowe, mogło

³⁸ Por. Ringgren-Ström, *Die Religionen der Völker*, Stuttgart 1959, s. 98-142.

się uważać za prawo oparte na rozumie. Wszędzie jednak, gdzie islam jest żywotny, takie prawo nie ma racji bytu. Uznawane jest za bezbożne i przeciwne wierze. Dlatego też reakcja jest bardzo gwałtowna, wroga. Tak, jak to obserwujemy w ostatnich czasach³⁹. Jednak gwałtowna reakcja islamu wobec prawa i porządku europejskiego ma obecnie bardziej złożone przyczyny. Trzeba tu wspomnieć wzrost ekonomiczny i polityczny niektórych krajów arabskich. Poza tym wielkie migracje, początkowo zarobkowe, wielu muzułmanów do krajów europejskich. I tu spotkali się oni z prawem, które przeżywa coraz głębszy kryzys, spowodowany całkowitym odcięciem się od wartości chrześcijańskich⁴⁰. Kiedy zaś dochodzi do odcięcia się od własnych duchowych fundamentów, albo wręcz do usuwania ich, to usuwa się tym samym płaszczyznę spotkania. Islam się wycofuje i z tej strony można się spotkać już tylko z gwałtowną reakcją – coś co jest bezbożne, nie może być dobre!

Decydujący okazuje się zatem nie wzrost materialny krajów islamskich, ale przekonanie, że tylko islam może stworzyć duchową podstawę istotną dla życia narodów, ponieważ ta – jak się sądzi – wymknęła się Europie z rąk. Mimo swej trwałej potęgi politycznej i ekonomicznej Europa umiera. Coraz bardziej upowszechnia się przekonanie, że świat Europy, jej wartości, kultura, wszystko na czym opiera się jej tożsamość, sięga swego kresu i powoli znika ze sceny, ustępując miejsca systemom wartości innych światów (Ameryki prekolumbijskiej, islamu, azjatyckich doktryn mistycznych)⁴¹. Owo powolne znikanie pokrywa się czasowo u Ratzingera ze zwycięstwem post-europejskiego świata techniki i laicyzmu.

Czym jest zatem nasza kultura i dlaczego ona jeszcze przetrwała mimo śmierci innych kultur? Mit techniki i sekularyzm zdają się nieco korygować ten optymizm, właściwy latom sześćdziesiątym⁴². W Europie poszukuje się już przeszczepów, które mogłyby jeszcze zachować jej życie⁴³. Znana jest więc przyczyna kryzysu – ludzie porzucili religię i zostali owładnięci przez kult techniki, kult narodu, militarysty. Zaradzić temu można tylko przez ponowne wprowadzenie czynnika religijnego do życia społecznego⁴⁴.

Krok poza Europę oznacza zatem tendencję wyzbywania się w Europie wszystkiego, co chrześcijańskie; odrywanie się od tej płaszczyzny, ponieważ stanowi ona – według wielu współczesnych piewców postępu - atmosferę braku

³⁹ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, dz. cyt., s. 115.

⁴⁰ Por. J. Ratzinger, *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, art. cyt., s. 260.

⁴¹ Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 20.

⁴² Por. A. J. Toynbee, *Der Gang der Weltgeschichte II. Kulturen im Übergang*, Europa Verlag, Zürich – Stuttgart – Wien 1958, s. 370.

⁴³ Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 21-22.

⁴⁴ Por. J. J. Holdt, *Hugo Rahner. Sein geschichtstheologisches Denken*, Schönigh, Paderborn 1997, s. 54.

wolności, jeśli nie wprost zniewolenie. Przeciwno temu trzeba wznosić nowy, lepszy świat. Przerazającą formą takiego cofnięcia się poza chrześcijaństwo i związane z nim wartości był w Niemczech narodowy socjalizm – jako domaganie się powrotu poza „żydowsko-chrześcijańską alienację”⁴⁵. „Człowiek, który zaklina przedchrześcijańskie mity, który swych poszukiwań nie kieruje już na chrześcijaństwo – bo jawi się mu ono jako zbyt racjonalistyczne i zbyt zużyte – uchyla się przed wymaganiami, które stawia religia chrześcijańska, i próbuje jak najwięcej zyskać z sił religii, a jak najmniej dać z siebie i przystać na jak najmniejsze więzy”⁴⁶.

3.2. Ucieczka w przyszłość

Charakterystyczne dla Europy, co też można uważać za główne osiągnięcie i fundamentalne dziedzictwo, jest wspomniane powyżej oddzielenie wiary od prawa. Oddzielenie to – przypomnijmy – uzasadniane jest po chrześcijańsku! Opiera się ono na uznaniu racjonalności prawa i jego względnej autonomii w odniesieniu do religii. Związana z tym jest bezpośrednio dwoistość państwa i Kościoła. Tak ujętego elementu politycznego nie można już rozumieć teokratycznie, choć nie może to oznaczać jego całkowitej niezależności od norm etycznych. Ale właśnie tu pojawiły się największe problemy. Doszło bowiem do całkowitego wyemancypowania i nieograniczonej autonomii (także od norm etycznych), najpierw rozumu, a później także wymiaru politycznego, społecznego, ekonomicznego, wreszcie kulturalnego. Jak chciał np. A. Comte, odtąd jedyną miarą, kryterium uwolnionego (oświeconego) rozumu ma być tylko to, co się da udowodnić doświadczalnie. W takim jednak ujęciu cały świat wartości zostaje wyrzucony poza domenę rozumu. Bóg przestaje być *Summum Bonum*, a Jego miejsce zajmuje np. naród, proletariatus, rewolucja światowa, ekonomia... „Ich bogiem brzuch” można więc powiedzieć o społeczeństwie zainteresowanym przede wszystkim postępowaniem konsumpcyjnym⁴⁷. W takim społeczeństwie nie zawsze radykalnie zaprzecza się Bogu, nawet nie wyrzuca się Go, ale należy On teraz tylko do sfery prywatnej, subiektywnej. Kiedy Bóg przestaje być *Summum Bonum* dla społeczeństwa, to zmienia się też jego znaczenie dla jednostki. Takie społeczeństwo odchodzi od tego, co stanowiło podstawę tożsamości Europy. Należy je zatem nazwać post-europejskim⁴⁸.

Powołując się na określenie Horkheimera i Adorno o tzw. „dialektyce ideologii oświecenia”, Ratzinger mówi o procesach, które pozwalają ujmować kontynent jako znajdujący się „na zakręcie”. Składa się na to kilka czynników.

⁴⁵ Por. R. Bumgartner, *Weltanschauungskampf im Dritten Reich*, Mainz 1977.

⁴⁶ J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, z Kardynałem rozmawia Peter Seewald, tłum. G. Swiński, Znak, Kraków 1997, s. 202.

⁴⁷ Por. F. W. Bracht, *Die Abkehr von Gott in der Politik*, „Zeitbühne” 8 (1979), s. 4-14. 41-48.

⁴⁸ Por. J. Ratzinger, *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, art. cyt., s. 262.

To po pierwsze uznawanie za możliwe do zaakceptowania tego tylko, co ma charakter wyliczalny. Poza tym fizjonomia instytucjonalna powinna być oparta na fundamencie agnostycyzmu i materializmu. Do czego dochodzi jeszcze prywatyzacja moralności – dobre lub złe nie to, co powszechnie uznane, nienaruszalne, ale to, co ja sam uznaję; jak sądzę. Temu towarzyszy także redukcja moralności do poziomu umiejętnego kalkulowania, co mi się opłaca – co daje większe szanse przeżycia, przetrwania⁴⁹. A zatem to, co dotychczas było uznawane za fundament godności człowieka, jego wielkości i odrębności od całej reszty stworzenia, obecnie schodzi na drugi plan; przestaje się liczyć.

Inny, ale związany z tym bardzo mocno, problem to coraz głębszy kryzys prawa oderwanego od wartości. Dochodzi do coraz większej anarchii, co musi w końcu zaowocować jakąś formą tyranii. Nasz autor przytacza w tym kontekście dość znamienne opinie R. Bultmanna: „Można sobie wyobrazić społeczeństwo niechrześcijańskie, ale nie ateistyczne”⁵⁰. W tej perspektywie Europa ukazuje się jako obietnica, ale i jako zagrożenie. Żadna struktura polityczna nie jest wieczna; tak jak upadło kiedyś, wyczerpało swoje możliwości Cesarstwo Rzymskie, podobnie może upaść każda struktura. Aktualne to jest również dziś; w odniesieniu do Europy i kultury europejskiej. Największym zagrożeniem w tej perspektywie jest pokusa „eschatologii zamkniętej do doczesności”; mit idealnego społeczeństwa, które ma się zrealizować w przyszłości i mit postępu. Tymczasem przyszłość jest dziełem Boga. Państwo nie tylko nie może być królestwem Bożym, nie może tego królestwa, w ramach tworzonych przez siebie struktur, urzeczywistnić, ale też nie może być „producentem” moralności; nie tworzy w ramach swoich instytucji wartości, choć musi się na nich opierać – jeśli chce służyć człowiekowi. Musi je czerpać z zewnątrz. Państwo nie może zastępować religii. Musi się opierać na etyce, na fundamencie, który jest poza państwem, na który nie ma ono żadnego wpływu, a który wpływa na państwo, ograniczając wiele jego zapędów. Państwo, chcąc spełnić swoje zadania, musi te ograniczenia uznać⁵¹. Powołując się na Hoelderlin’a, J. Ratzinger przypomina wszystkim inaczej myślącym Europejczykom, że „zawsze, kiedy człowiek chciał przekształcić państwo w raj, szybko przekształcało się ono w piekło”. Dlatego

⁴⁹ Coraz głośniejsze przestrzega się człowieka i uczuła na to, co może mu zagrażać w sensie fizycznego zdrowia. W reklamach i różnego rodzaju akcjach propagandowych jesteśmy informowani o coraz większej ilości substancji, związków i czynników, które mogą szkodzić naszemu, fizycznemu zdrowiu. Nic natomiast nie mówi się i nie przestrzega przed tym, co szkodzi nam moralnie, przed spychaniem na margines, a nawet wyrzucaniem moralności jako takiej z życia publicznego.

⁵⁰ Por. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1957, s. 511.

⁵¹ Por. J. Ratzinger, *Powołanie i przeznaczenie Europy. Europa obietnicą czy zagrożeniem?*, „Znaki Czasu” 19 (1990), s. 3-5.

też w działalności politycznej nie można ograniczać się tylko do mechaniki, która chce coraz częściej zastępować etykę. Dzieło budowania systemu władzy politycznej musi towarzyszyć, krok za krokiem, dzieło budowy wewnętrznej; edukacji do działania dla dobra człowieka. Bez wpływu etyki na działalność polityczną niemożliwe jest pomyślnie współzycie międzyludzkie⁵².

Elementarna sprawiedliwość – zdaniem Ratzingera – pozwala dokonać rozróżnienia między państwem a bandą złodziei. Można jednak sobie wyobrazić i taką interpretację sprawiedliwości, gdzie zakrojona do wymiarów jednej grupy, staje się ona podstawą działania takiej bandy. Sprawiedliwość musi być poddana kryteriom uniwersalnym; państwo, chcąc być sprawiedliwym, musi przewycięzać własną sprawiedliwość w kierunku sprawiedliwości obiektywnej⁵³. Innymi słowy: własne dobro trzeba podporządkować dobru ludzkości⁵⁴. Co jest jednak dobrem wszystkich? Jak je rozpoznać i kto ma prawo o tym wyrokować? Europa tylko na gruncie swoich instytucji, a nawet swojej historii, nie może, ani wytworzyć takiego dobra, ani o nim samodzielnie wyrokować. Otrzymała je bowiem na pewnym etapie rozwoju i stało się ono fundamentem wznoszonych w niej struktur oraz dokonywanych rozwiązań. Choć nie zawsze odbywało się to bez problemów, a nawet bolesnych wstrząsów. Podstawę takiego obiektywnego dobra znajdujemy w dziesięciu przykazaniach. Dlatego Europa, która chce ten fundament eliminować, wchodzi na drogę dekadencji, powolnego zanikania gwarantujących to dobro i sprawiedliwość struktur – rozpoczyna się „umieranie Europy”⁵⁵. W Europie trzeba wracać do pojęcia Absolutu i tego wszystkiego, co z Niego wynika; do poznania *Logosu* – fundamentu wszystkich rzeczy i wizji prawdy, która jest kryterium Dobra. Dopiero wtedy może dojść do spotkania i porozumienia wszystkich kultur w atmosferze zgody. W takim świecie „wszystko należy do wszystkich i nikt nie jest obcym dla nikogo...” (Elio Aristide II w. po Chr. – „Panegiryk na cześć Rzymu”)⁵⁶.

⁵² Por. J. Ratzinger, *Powołanie i przeznaczenie Europy. Europa obietnicą czy zagrożeniem?*, art. cyt., s. 4.

⁵³ W tym kontekście – jak się wydaje – należy dokładnie przeanalizować zjawisko terroryzmu, rodzące się często z głębokiej niesprawiedliwości z przeszłości. Terrorysta często jest zrozpaczony i pozbawiony szans na sprawiedliwe życie; nie ma innego wyjścia. Dlatego, chcąc temu jakoś zaradzić, trzeba starać się o przywrócenie pierwotnej sprawiedliwości. Musi się też koniecznie pojawić przebaczenie, aby przerwać mechanizm odwetu i nienawiści; prawo „oko za oko...”. Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 89-91.

⁵⁴ Por. J. Ratzinger, *Powołanie i przeznaczenie Europy. Europa obietnicą czy zagrożeniem?*, art. cyt., s. 5.

⁵⁵ M. Pera, *Wprowadzenie*, w: J. Ratzinger, *Europa Benedykta. W kryzysie kultur*, dz. cyt., s. 29.

⁵⁶ Por. J. Ratzinger, *Powołanie i przeznaczenie Europy. Europa obietnicą czy zagrożeniem?*, art. cyt., s. 5-6.

3.3. Marksizm

To historyczna forma odejścia od chrześcijańskiej Europy, którą – zwłaszcza z naszej, polskiej perspektywy – ocenia się dziś najczęściej jako minioną. Ale właśnie z naszej perspektywy marksizm powinien być postrzegany jako bardzo aktualny, szczególnie w swoich konsekwencjach. Pisał o tym przed laty min. A. Walicki⁵⁷.

Marksizm jawi się tu jako zwrócenie nadziei poza chrześcijański system wartości, także poza jakąkolwiek metafizyką, a więc także poza europejskie dziedzictwo. Nadzieja ma się zrealizować w światowej rewolucji, czyli w odrzuceniu dotychczasowego świata i jego wartości. Marksizm neguje nie tylko chrześcijańskie wartości. Chce też inaczej widzieć i rozumieć historię. W zestawieniu z rewolucją, która jest jedyną prawdziwą wartością. Wszystko inne musi być uznane jako nie-wartość. Marksizm jest więc produktem europejskim, ale zarazem najbardziej radykalnym odejściem od Europy, w znaczeniu jej wewnętrznej tożsamości, która była kształtowana przez wieki⁵⁸. W marksizmie odradza się więc nurt apokaliptyczny, oceniający dotychczasową historię jako pasmo ucisków i niesprawiedliwości. Dlatego też marksizm znajduje oparcie w ludziach uciskanych, wyzyskiwanych robotnikach i chłopach⁵⁹.

Okazuje się, że największą ruiną po tym doświadczeniu wielu krajów Europy nie jest ekonomiczna, choć i tej nigdy nie poddano należytej krytyce, co pozwoliło „wczorajszym” komunistom szybko przekształcić się w liberałów (polskie podwórko jest pod tym względem aż nazbyt wyraźne). Ważniejsze jest spustoszenie moralne; rozmywanie pewników na temat Boga, wartości, człowieka, świata, brak poczucia nienaruszalnych zasad. To problem, który

⁵⁷ Por. A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996; tenże *Polskie zmagania z wolnością*, Kraków 2000.

⁵⁸ W tej perspektywie warto przypomnieć wypadek, który miał miejsce w 1955 r., w Związku Sowieckim. Przy próbach z bronią termojądrową zginęli ludzie. Na bankiecie po „pomyślnych próbach”, w których wykorzystano badania Sacharowa, fizyk ten wyraził nadzieję, że rosyjska broń nigdy nie będzie eksplodowała nad ludzkimi siedzibami. Sowiecki oficer nadzorujący badania i próby stwierdził, że nie do naukowców należy decyzja i ocena zastosowania ich wyników badań, ale do kompetentnych oficerów. Odrzucił w ten sposób etykę jako autonomiczną dziedzinę, w której kompetentny jest każdy człowiek. W jego rozumieniu istnieje tylko kompetencja zawodowa. Ale czy ona pozwala podejmować decyzję o zabijaniu? Sacharow bronił odpowiedzialności każdego człowieka za całość ludzkich spraw i ludzkiego sumienia. Przesłanie Sacharowa – jak podkreśla J. Ratzinger – nic nie straciło na znaczeniu, także po upadku systemu i zmianie kontekstu politycznego w Europie oraz na świecie. Por. J. Ratzinger, *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, art. cyt., s. 263; A. D. Sacharow, *Mein Land und die Welt*, Wien 1972, s. 82.

⁵⁹ Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 50.

może prowadzić do zniszczenia europejskiej świadomości⁶⁰. R. Spaemann zauważył, że po upadku utopii zaczyna się dziś krzewić banalny nihilizm⁶¹. Według np. Rorty'ego społeczeństwa liberalne dążą do sytuacji, w której nie będą już obowiązywać żadne wartości obiektywne i prawa moralne. Zadowolenie jednostki i jej interes osobisty będą jedyną rzeczą, do której opłaca się dążyć. Dochodzi do paraliżu ludzkiej odpowiedzialności i do spustoszenia ludzkiej osobowości⁶². Stąd najwrażliwsze i najczystsze umysły w krajach postkomunistycznych mówią o wielkim zachwaszczeniu psychicznym i duchowym, jakie nastąpiło w latach duchowej deprawacji, o stopieniu zmysłu moralnego, a niekiedy o jego całkowitym zaniku. To o wiele większe zagrożenie niż jakiegokolwiek szkody ekonomiczne. Społeczeństwo w wielu obszarach zatraciło zdolność do miłosierdzia, znikły ludzkie uczucia⁶³. I choć wiele jednostek w tym społeczeństwie uświadamia to sobie; rozumie, że ideologia zawiodła, doświadcza jej bolesnych skutków; znudzenie, spustoszenie i rezygnacja jeszcze się pogłębia – ginie nadzieja. Ludzie nie wracają do chrześcijańskich wartości⁶⁴.

4. Tezy co do przyszłości Europy

Europa to nie tylko koncentracja siły, zdolności ekonomicznych i rozwiązań mających bronić najsukuteczniej, najsilniejsze państwa. Toteż we wznoszonych w niej strukturach i powstających instytucjach – uważa J. Ratzinger – priorytetem powinno być przezwyciężanie tego wszystkiego, co może zagrozić jej przyszłości przez odrywanie jej od przeszłości – tradycji i tożsamości, które niejednokrotnie chce się dziś zanegować. Chodzi więc o ideę społeczeństwa otwartego; o społeczeństwo wzajemnej odpowiedzialności⁶⁵. Niewątpliwie w społeczeństwach Europy przestrzeń rozumu i prawa gwarantuje prawdziwą wolność. Ale prawo powinno być chronione przed jakąkolwiek manipulacją, aby uniknąć zasady: *plus vis quam ratio*. Powinno ono być połączone z *eunomia*, czyli opierać się na miarach moralności⁶⁶.

⁶⁰ Por. E. Chargaff, *Ein zweites Leben. Autobiographische und andere texte*, Klett-Cotta, Stuttgart 1955, s. 168.

⁶¹ Por. R. Spaemann, *La perle précieuse et le nihilisme banal*, w: „Catholica” 33 (1992), s. 43-50.

⁶² Por. A. D. Sacharow, *Mein Land und die Welt*, dz. cyt., s. 17. 44.

⁶³ Por. J. Ratzinger, *Prawda – wartości – władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, dz. cyt., s. 35-36.

⁶⁴ Por. J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, dz. cyt., s. 201.

⁶⁵ Por. J. Ratzinger, *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, art. cyt., s. 268.

⁶⁶ Por. tamże, s. 268-269.

Jakie to są miary i jakie wartości oraz zdobycze, które powinny być objęte tym kryterium, jeśli chcemy myśleć o bezpiecznej oraz trwałej Europie dziś i w przyszłości?

4.1. Wolność

To zwłaszcza wolność. Od jakiegoś czasu w społeczeństwach Europy jest ona podnoszona do najwyższej rangi, której wszystko inne musi być podporządkowane. Pozbawiona jednak odniesienia do wartości oraz prawdy staje się anarchią i samowolą, co prowadzi wprost do totalitaryzmu. Taka wolność, której jedyną treścią byłoby zaspokajanie własnych potrzeb, traci swoją treść. Beztreściowa wolność indywidualna, z kolei, znosi samą siebie. Wolność może trwać tylko w ramach porządku, do którego stosują się wszystkie wolności indywidualne. Z samej swej istoty pojęcie wolności wymaga uzupełnienia przez pojęcie prawa i pojęcie dobra. Wolność indywidualna potrzebuje miary. W przeciwnym wypadku staje się przemocą nad innymi. To nie przypadek, że wszyscy, którym marzy się władza totalitarna, prowokują najpierw nieograniczoną wolność indywidualną, chaos, walkę wszystkich ze wszystkimi, aby później zaproponować rozwiązania porządkujące⁶⁷. Do istoty wolności należy zdolność postrzegania przez sumienie fundamentalnych wartości, które dotyczą każdego człowieka. Wolność służy przyznawaniu mocy moralności, która sama z siebie jest bezsilna, ponieważ nie może stosować przymusu. Dlatego wolność wiąże się niejednokrotnie z wyrzeczeniem i ofiarą⁶⁸. Taka bowiem bywa niejednokrotnie cena obrony i zachowania godności człowieka, pochodzącej stąd, że żyje on w obecności Boga. Został przez Boga stworzony i odkupiony.

Oświeceniowa, lansowana dziś w Europie, koncepcja wolności powinna być zweryfikowana, ponieważ rodzi konflikty i prowadzi nieuchronnie do ograniczenia wolności wielu ludzi. Współczesne społeczeństwa Zachodu, które podniosły wolność człowieka do rangi najwyższej, stają się dziś coraz częściej areną wielkiego paradoksu. Zakosztowały one bowiem smaku wolności, ale równie mocno doświadczają na każdym kroku, że ta wolność jest stale ograniczana i wielorako zagrożona. Zerwanie dawnych więzów moralności, tradycji i obyczajowości nie zabezpieczyło człowieka przed ograniczeniami, jakie pojawiły się ze strony cywilizacji technicznej i powstających instytucji ze swoimi biurokratyzowanymi centrami. Bezduszne, anonimowe instytucje

⁶⁷ Por. J. Ratzinger, *Prawda – wartości – władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, dz. cyt., s. 62.

⁶⁸ Por. V. Possenti, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Genova 1991, s. 293.

wciskają się w ludzką codzienność z bardzo drobiazgowymi przepisami, poszerzając nieustannie sferę przymusu i ograniczając poczucie wolności⁶⁹.

Wolność może znieść samą siebie i nie zabezpieczają przed tym nikogo same tylko procedury demokratyczne. Decyzje większości – jak pokazuje doświadczenie – przyczyniają się do ograniczenia wolności i bardzo bolesnych skutków społecznych⁷⁰. Instytucje nie mogą trwać i działać bez wspólnych przekonań etycznych, a tych nie można wyprowadzać z empirycznego rozumu. Musimy pielęgnować istotne poglądy moralne, musimy je przechowywać i ochraniać, jako wspólne dobro, nikomu ich nie narzucając, co J. Ratzinger uważa za warunek trwania wolności. Sumienie stanowi naczelną normę, do której człowiek winien się stosować, nawet wbrew jakimkolwiek autorytetowi⁷¹. Dlatego, aby wolność nie znosiła samej siebie, aby nie przekształcała się w samowolę i ograniczanie wolności innych⁷², musi być zakorzeniona w prawdzie. Bez obiektywnej i przez to zobowiązującej prawdy wolność, jaka wyłania się z prawa stanowionego przez obecne instytucje europejskie jest sama w sobie sprzeczna. Wystarczy przywołać w tym miejscu konflikt, jaki pojawia się między wolnością kobiety i życiem nienarodzonego dziecka⁷³.

Wolność zatem, jeśli ma być czymś pozytywnym, musi być definiowana i rozumiana jako pozytywna. Nie może być czystym indeterminizmem, otwartym zupełnie na wszystko. Nie może być też jedynie negacją. Jej autonomia musi polegać na możliwości samorealizacji, urzeczywistnieniu

⁶⁹ Por. J. Ratzinger, *Wolność i więzy kościelne*, tłum. J. Kruczyńska, „Communio” – kolekcja: *Kościół – ekumenizm – polityka*, 5 (1990), s. 224.

⁷⁰ Tocqueville pisał o demokracji amerykańskiej: „Kruchy twór zachowuje spójność i umożliwia wspólnotową wolność, ponieważ pozostają w nim żywe podstawowe przekonania moralne o protestanckiej proweniencji, które stworzyły fundament instytucji i mechanizmów demokratycznych”. Por. J. Ratzinger, *Prawda – wartości – władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, dz. cyt., s. 17-18. A. Jardin, *Alexis de Tocqueville 1805-1859*, Paris 1984, s. 210.

⁷¹ Por. Por. J. Ratzinger, *Prawda – wartości – władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, dz. cyt., s. 19-20. 25; A. Laun, *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns*, Innsbruck 1984; tenże, *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, Wien 1991, s. 31-64; J. Gründel (red.), *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?*, Düsseldorf 1990; K. Golser, *Gewissen*, w: H. Rotter. G. Virt (red.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck-Wien 1990, s. 278-286.

⁷² Wolność może się stać „piekłem” dla człowieka, kiedy radykalizuje się ją do tego stopnia, że jest ona rozumiana jako emancypacja nie tyle od tradycji, autorytetu, instytucji, ile raczej jako emancypacja od istoty człowieka, od idei stworzenia, jako całkowity i otwarty na wszystko indeterminizm. Oświecenie wychowywało bowiem do wolności, w której zasadą był bunt przeciw wszelkim ograniczeniom; instytucjom, normom i wartościom. Dopiero w takim buncie człowiek może sam twórczo się określić. Por. J. Pieper, *Über Schwierigkeit heute zu glauben*, München 1974, s. 304-321.

⁷³ Por. J. Ratzinger, *Europa Benedykta. W kryzysie kultur*, dz. cyt., s. 52-53.

własnej istoty i jej możliwości. Wolność oznacza, że człowiek jest podmiotem praw; korzysta z nich i przez to urzeczywistnia swoją wolność. Prawa tymczasem istnieją tylko tam, gdzie istnieje – panuje prawo, gdzie jest ono przestrzegane. Prawo nie jest więc przeciwieństwem wolności lecz jej warunkiem wstępnym. Kto chce być wolny, nie może dążyć do braku, zniesienia prawa, ale do dobrego prawa – prawa na miarę człowieka⁷⁴. Kryzys wolności, jaki niewątpliwie przeżywamy dziś w Europie, spowodowany jest jej wyizolowaniem – niejasnym i jednostronnie postrzeganym pojęciem wolności. Wolność jest dobrem, ale tylko wtedy, kiedy pozostaje w łączności z innymi dobrami, tworząc z nimi jednolitą całość⁷⁵.

4.2. Prawda

Każdy człowiek ma poczucie winy, czyli zdolność jej rozpoznawania. To poczucie jest człowiekowi równie potrzebne jak ból fizyczny, informujący o niewłaściwym funkcjonowaniu jego organów. Brak tego poczucia świadczy o jakiejś ciężkiej chorobie. Ktoś, kto nie ma poczucia winy, jest „żywym trupem, maską”⁷⁶. Człowiek, który nie widzi, nie rozpoznaje prawdy, że upadł, że zabijanie jest winą, bardzo się oddalił od prawdy. Celnik, który popełnił wiele złych czynów, jest dla Boga bardziej sprawiedliwy niż faryzeusz, który spełnił wiele dobrych uczynków (Łk 18,9-14). Człowiek tylko wtedy nie widzi, nie poznaje prawdy, kiedy nie chce, kiedy się na nią zamyka, odrzuca światło. Prawda jest obecna w człowieku. Owa jedyna prawda pochodząca od Stwórcy, która dzięki objawieniu stała się Pismem. Potwierdza to również Paweł, gdy mówi, że poganie, również bez prawa wiedzieli, czego oczekuje od nich Bóg (Rz 2,12-16). Błądzące sumienie jest wygodne tylko w pierwszej chwili. Później rodzi dehumanizację świata i śmiertelne zagrożenie⁷⁷. Winą nie jest postępowanie zgodnie z własnym przekonaniem. Winą leży głębiej. Winą jest to, że doszliśmy do takiego przekonania, którego nie można pogodzić ze sprawiedliwością. Winą jest stan naszej duszy i zachwaszczenia naszego sumienia, które przytępiło głos obecnej we mnie prawdy, przytępiło słuch i wzrok⁷⁸.

W naszych czasach jednostka swój wzlot, sukces, szybkie osiągnięcie powodzenia, także w badaniach, okupuje bardzo często zdradą wobec

⁷⁴ Por. J. Ratzinger, *Wolność i więzy kościelne*, art. cyt., s. 231.

⁷⁵ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, dz. cyt., s. 195.

⁷⁶ Por. A. Görres, *Schuld und Schuldgefühle*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio” 13 (1984), s. 134.

⁷⁷ Por. J. Ratzinger, *Prawda – wartości – władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, dz. cyt., s. 32-35.

⁷⁸ Por. tamże, s. 55.

rozpoznanej prawdy. Człowiek współczesny porzuca niejednokrotnie pojęcie prawdy, zastępując je pojęciem postępu. Ale taki postęp jest bez orientacji, traci kierunek i sam siebie znosi. Przy braku ukierunkowania wszystko może być krokiem naprzód i w tył, zarazem. Tradycja tego problemu jest bardzo długa⁷⁹. W pseudonowoczesnych społeczeństwach Zachodu znaczenie prawdy przejęła umiejętność, z czasem ją zastępując. Moc staje się kategorią, która zapanowuje nad wszystkim. Człowiek natomiast charakteryzuje się tym, że w obliczu poznanej prawdy pyta nie o moc, ale o powinność; otwiera się na głos prawdy i związanych z nią wymagań. Męczennicy przez swoje świadectwo ręką za zdolność rozpoznawania prawdy, pojmując ją jako granicę wszelkiej mocy i jako gwarancję naszego podobieństwa do Boga. Są świadkami potęgi sumienia, dzięki której możemy wychodzić poza umiejętności i przestrzegać powinności⁸⁰.

Czy w tej perspektywie chrześcijaństwo rości sobie prawo do ostatecznej oceny sytuacji? Nie chodzi tu o monopol na rację. Jednak spór o prawdę wydaje się być nieunikniony i w ten spór jako chrześcijanie musimy wchodzić z męstwem oraz świadomością daleko idących konsekwencji⁸¹. Otóż tego rodzaju roszczenie jest czymś naturalnym, choć budzi sprzeciw. Przy czym sprzeciw budził sam Chrystus i budzi nieustannie sprzeciw Jego Kościół. Nie chodzi tylko o historię. Chrześcijańskie korzenie Europy nie podlegają dyskusji, mimo że w wielu miejscach – obecnie najwyraźniej w tych tzw. decyzyjnych ośrodkach – nie chce się ich widzieć i uznać. Nie korzenie jednak są tu przesądzające, ale ocena, która zasadza się na prawdzie o Bogu Człowieku, będąca jedynym kryterium naszego dążenia do prawdy i oceny tego, co jest dobre oraz prawdziwe. Chrześcijaństwo jawi się w tym kontekście nie tylko jako jakaś religia, która wypiera inne religie. Rozumiano je bowiem jako zwycięstwo demitologizacji. Jako zwycięstwo poznania, a więc prawdy i przez to jako uniwersalna wiara, którą należy nieść wszystkim narodom. Siła chrześcijaństwa polega na syntezie rozumu, wiary i życia⁸². Trzeba być

⁷⁹ Sięga sporu Sokratesa i Platona z sofistami, gdzie chodziło o dwie drogi: zaufanie do ludzkiej zdolności rozpoznania prawdy i wizję świata, gdzie człowiek sam kreuje sobie swoje mierniki. Sokrates – poganin, może się uważać pod pewnym względem za proroka Jezusa Chrystusa. Wzywa bowiem swoją postawą do wyzwolenia dzięki prawdzie i ku prawdzie. Składa również w imię tej prawdy najwyższą ofiarę. Por. J. Pieper, *Mißbrauch der Sprache – Mißbrauch der Macht*, w: tenże, *Über die Schwierigkeit zu glauben*, München 1974, s. 255-282; tenże, *Kümmert euch nicht um Sokrates*, München 1966.

⁸⁰ Por. J. Ratzinger, *Prawda – wartości – władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, dz. cyt., s. 45.

⁸¹ Por. tamże, s. 130-131; H. von Glasenapp, *Die fünf grossen Religionen*, tom 2, Düsseldorf 1957, s. 505.

⁸² Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, dz. cyt., s. 136.

otwartym na innych; otwartym na wszelkie dobre i niepodlegające dyskusji zdobycze oraz wartości społeczeństw Europy; trzeba zdobywać się nieustannie na niejednokrotnie bardzo trudny dialog, ale to nie może oznaczać próby uzgadniania naszego stanowiska i naszej wiedzy o prawdzie z innymi stanowiskami⁸³. Tym bardziej nie może to oznaczać zgody na narzucenie sobie wizji świata – Europy sprzecznej z Ewangelią Jezusa Chrystusa.

W tej wizji zawarty jest między innymi obraz rodziny i małżeństwa, będący bardzo ważnym elementem naszej tożsamości. Rodzina jawi się bowiem jako komórka najbardziej państwowotwórcza, przygotowująca do życia w społeczeństwie, wychowująca dzieci, kształtująca najbardziej obywatelskie postawy. Bez rodziny trudno sobie wyobrazić jakiegokolwiek społeczeństwo. Trudno zatem zrozumieć z taką presją lansowane rozwody i podważanie nierozzerwalności małżeństwa. Tym bardziej żądania homoseksualistów zrównania ich związków z małżeństwami między mężczyzną i kobietą. To – jak podkreśla J. Ratzinger – katastrofa, którą musi się skończyć rozpad obrazu człowieka⁸⁴.

Warunkiem wstępnym do panowania totalitaryzmu i poddania się totalitaryzmowi jest unicestwienie sumienia. Tam, gdzie rządy sprawuje sumienie, muszą istnieć bariery dla ludzkich rozkazów i ludzkiej samowoli; istnieje pewne *sacrum*, które domaga się uszanowania i którym nie mogą dowolnie rozporządzać ani sami, ani obcy. Sumienie strzeże człowieka przed obcymi i przed samym sobą⁸⁵. Zagrożenie zatem ludzkiego sumienia jest zagrożeniem totalitaryzmem i jest to zagrożenie naszej chwili.

4.3. Demokracja

Demokracja jest dziś pojęciem prymarnym⁸⁶, zawierającym w sobie największe wartości ludzkiej egzystencji. To nie tylko sposób rozwiązywania problemów społecznych, forma sprawowania władzy, filozofia. W wielu miejscach demokracja traktowana jest jak religia⁸⁷. W wielu kręgach staje się wręcz szyfrem kryjącym w sobie rozumienie wolności jako niczym nieograniczone „Ja”, niepodlegające żadnym społecznym barierom. Wszelkie natomiast normy i prawa, które usiłuje się narzucić człowiekowi z zewnątrz, pojmowane są jako formy manipulacji. W takiej jednak wizji człowiek zostaje pomylony z Bogiem, ponieważ rozumiany jest jako istota posiadająca wolność

⁸³ Por. tamże, s. 55.

⁸⁴ Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 30.

⁸⁵ Por. J. Ratzinger, *Sumienie w dziejach*, tłum. J. Kruczyńska, „Communio” – kolekcja: *Kościół – ekumenizm – polityka*, 5 (1990), s. 212.

⁸⁶ Por. G. Burdeau, *La démocratie*, Paris 1966, s. 9.

⁸⁷ Por. J. Ratzinger, *Demokratyzacja Kościoła?*, w: J. Ratzinger, H. Maier, *Demokracja w Kościele*, Kraków 2004, s. 9.

absolutną, gdzie jakiegokolwiek ograniczenie ma zawsze wydźwięk pejoratywny⁸⁸.

Wolność jest najwyższym stawianym dziś dobrem, ale dobro musi być utożsamiane z prawdą. A prawda nie jest społecznie rozpoznawalna. Nie tworzy jej także państwo. Nie można jej nikomu narzucać. Powszechnie natomiast uważa się prawdę za ograniczenie. Dlatego społeczeństwo demokratyczne rozumie się dziś jako relatywistyczne, aby nie porządkowano pod żadnym pozorem niezłej wolności. Relatywizm jawi się jako podstawowy gwarant wolności⁸⁹. Aby żadna grupa ludzi, uważająca coś za prawdę, wyznająca ją, nie próbowała tego narzucać innym, ponieważ będzie to odczytane jako próba zniewolenia sumień⁹⁰.

Ale i demokracja nie może się obyć bez prawdy i prawa. Tymczasem nie pojmuje i nie definiuje ich treściowo, ale formalnie. Decyzja większości zajmuje tu funkcję prawa i prawdy. Praktyka zatem ma decydować o tym, co jest dobre i co jest prawdą. Tymczasem prawda wyprzedza wszelką praktykę i decyduje o tym, czy praktyka jest dobra czy zła. Polityka jest wtedy dobra i wspiera wolność, kiedy służy wartościom i prawom, które odsłania przed człowiekiem rozum⁹¹. Należy zatem odrzucić koncepcję państwa, które chce obdarowywać swoich obywateli szczęściem i uznaje siebie za źródło prawdy oraz prawa. Tyle tylko, że odrzucenie to nie może usprawiedliwiać radykalnego relatywizmu i funkcjonalizmu w państwie, ponieważ uznanie decyzji większości za jedyne źródło prawa zagraża godności moralnej człowieka i rodzi totalitarne tendencje. Państwo czerpie wiedzę o prawdzie z zewnątrz. Nie na podstawie czystego rozumu, ponieważ on jest niewystarczający w dziedzinie moralności, ale na podstawie rozumu dojrzewającego na gruncie historycznej wiary⁹². Państwo potrzebuje zatem zewnętrznej instancji – Kościoła, który musi uszanować każde państwo i władzę w tym państwie (Rz 13,1; 1 P 2,13-17; Tym 2,2). Nie może się starać zastępować państwa⁹³.

⁸⁸ Por. K. Rahner, *Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche*, München 1970.

⁸⁹ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, dz. cyt., s. 69.

⁹⁰ Por. H. Kuhn, *Der Staat. Eine philosophische Darstellung*, München 1967, s. 60.

⁹¹ Por. E. W. Böckenförde, *Staat – Gesellschaft – Kirche*, Freiburg 1982, s. 67.

⁹² Por. J. Ratzinger, *Wolność i więzy kościelne*, art. cyt., s. 227-228.

⁹³ „Jakie jest miejsce Kościoła w liberalnym porządku społecznym, jaka jest pozycja Kościoła, gdzie Kościół się ulokował, jakie Kościół może mieć znaczenie dla społeczeństwa? Formułując swe pytanie, powiedział pan już, jak myślę, coś bardzo ważnego. Kościół nie jest organizacją spośród wielu innych organizacji czy swego rodzaju państwem w państwie, w którym musiałyby obowiązywać dokładnie takie same reguły demokratyczne. Kościół jest czymś innym – Kościół jest. By tak powiedzieć, siłą duchową. Oczywiście, Kościół ma formę społeczną i organizacyjną, ale w swej istocie stanowi źródło siły, które dostarcza czegoś, czego państwo samo w sobie jest pozbawione. Niemal sloganem stała się słynna teza Böckenfördego, że społeczeństwo demokratyczne żyje dzięki siłom, których samo nie potrafi zrodzić – zasygnalizował pan to,

Demokracja właściwie funkcjonuje tylko wówczas, kiedy prawidłowo działa ludzkie sumienie. A to nie ma nic do powiedzenia bez wartości chrześcijańskich i bez Boga. Dlatego Bóg nie może być spychany wyłącznie do sfery prywatnej. Dogmatem staje się dziś powszechnie panujący ateizm. Wiary niby się nie zwalczą, ale nie ma publicznej zgody na jej treść. Przypomina to czasy starożytnego Rzymu, kiedy to ofiara złożona cesarowi miała być dowodem na to, że wiara tak naprawdę nic nie znaczy; nie jest niczym istotnym i nie niesie ze sobą żadnego wyzwania publicznego⁹⁴.

Państwo – instytucje europejskie nie mogą być źródłem prawdy, nie mogą narzucać jakiegokolwiek światopoglądu. Wyzucie jednak instytucji państwowych z moralności, całkowite usunięcie religii z życia publicznego, prowadzi do przyznania takiej rangi statystyce i silniejszemu⁹⁵. Kiedy państwo respektuje wartości chrześcijańskie w stanowieniu swojego prawa, nie czyni nikomu krzywdy, ale kładzie mocne podwaliny pod sprawiedliwość⁹⁶. Marginalizacja wartości religijnych i moralnych w Europie to nie tylko podcięcie jej korzeni. To także zanegowanie jej przyszłości⁹⁷.

Podstawowym zagrożeniem demokracji - wg Ratzingera - jest nieumiejętność pogodzenia się z sytuacją, jaka jest; z niedoskonałością rzeczy ludzkich, czemu towarzyszy pragnienie doskonałości. Próba stworzenia choćby namiastki doskonałości rzeczy ludzkich jest m.in. oparcie wszystkiego na „fizyce rzeczy ludzkich”; podporządkowanie obliczeniom i eksperymentom⁹⁸. Pragnienie jednak doskonałości w tworzeniu struktur społecznych i politycznych nie jest niczym złym. Doskonałość, a przynajmniej dążenie do niej, jest każdemu społeczeństwu bardzo potrzebne i to dążenie musi szukać oparcia w wartościach chrześcijańskich. One wskazują każdemu społeczeństwu i każdej instytucji horyzont, który z żadnej innej perspektywy nie jest widoczny. Królestwa Bożego nie wolno nigdy podnosić do rangi programu politycznego⁹⁹. Ale też programu politycznego nie wolno odrywać od wartości. Sprawiedliwość społeczna nie pochodzi bowiem z instytucji, ale z *etosu*¹⁰⁰.

mówiąc o systemach wspierających.” J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, dz. cyt., s. 232-233

⁹⁴ Por. J. Ratzinger, *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, art. cyt., s. 269.

⁹⁵ Por. J. Ratzinger, *Prowadzić dialog ze wszystkimi*, art. cyt., s. 58-59.

⁹⁶ Por. tamże, s. 59-60.

⁹⁷ Por. tamże, s. 62.

⁹⁸ Por. M. Kriele, *Befreiung und politische Aufklärung*, Freiburg 1980, s. 78-82.

⁹⁹ Por. E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1973, s. 334-344.

¹⁰⁰ Por. J. Ratzinger, *O niezbywalności chrześcijaństwa we współczesnym świecie*, tłum. J. Kruczyńska, „Communio” – kolekcja: *Kościół – ekumenizm – polityka*, 5 (1990), s. 244-249.

4.4. Wiedza, technika i postęp

Bardzo wyraźnie – jak się wydaje – została skorygowana przez Ratzingera teza o „tendencji restauratorskiej w Europie”, czyli cofnięcia jej do stanu sprzed epoki nowożytnej (raczej chodzi o „współczesną kulturę poświeceniową”). Miałyby się to dokonać pod wodzą papieża i prowadzić do takiej sytuacji, w której katolicyzm – we wszystkich swoich wymiarach – miałby stanowić podstawę wszelkich procesów i znaczenie swoistego wyznacznika. Tym tendencjom przeciwstawia przestrożę przed zbyt zbiurokratyzowaną Europą, postrzeganą i kształtowaną z pozycji urzędów w Brukseli. Tak rozumiana rzeczywistość, sprowadzona do handlu i towaru, miałaby być rozwijana jako *american way of life* – jakiś tylko dodatek do Ameryki Północnej, gdzie wszystko kształtowane jest na ten sam styl, dobrze sprawdzony i szeroko płynący, w różnych szczegółowych rozwiązaniach do społeczeństw europejskich.

Rodzi się potrzeba rzetelnej oceny nauki i jej owoców; znaczenia, jakie przyznaje się zdobyczom techniki. Resentymenty dla dawnego świata, który nie może wrócić, trzeba naturalnie odrzucić. Nie można jednak nie dostrzegać bardzo jednostronnej wizji rzeczywistości Europy, ograniczającej się tylko do gospodarki i zdobyczy naukowo-technicznych¹⁰¹. Dochodzi wówczas do spłycenia, a nawet pominięcia wielu, istotnych dla ludzkiej egzystencji wymiarów. Taka wizja Europy nie może napawać nadzieją. Człowiek jest w niej wyobcowany i ostatecznie zniewolony.

Tymczasem godność człowieka i wynikające z niej prawa mogą być zagwarantowane tylko instancją wyższego rzędu – państwo, ani żadna inna instytucja ich nie nadaje i nie może odbierać, ani zmieniać. Znajdują one sens w odniesieniu do Boga stwórcy. Okazuje się bowiem, że postęp i możliwości techniczne nie zabezpieczają same przez się przed niebezpieczeństwami, jakie rodzą się z powodu podejmowanych prób klonowania, inżynierii genetycznej, przeszczepów narządów i handlu nimi. To wszystko musi być zagwarantowane konstytucyjnie. Państwo prawa, demokracja, wolność, równość, solidarność – to oczywiście elementy tożsamości europejskiej, ale u podstaw leży przecież sumienie moralne¹⁰². Europa początkowo kształtowała się w oparciu o fundament etyczno-religijny. Dopiero później doszły czynniki ekonomiczne. Obecnie obserwujemy tendencję odwrotną. Teraz o tym, co dobre lub złe, decyduje to, co technicznie możliwe, wykonalne – potęga ludzkiej wiedzy i jej możliwości. To też ma decydować o wartości i godności człowieka¹⁰³.

¹⁰¹ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, dz. cyt., s. 48.

¹⁰² Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 28-29.

¹⁰³ Por. tamże, s. 35-42.

Nietrudno wobec tego zauważyć, że dziś w Europie dominują trzy tendencje, które wyznaczają kierunek wszystkim poczynaniom i którym wszystko inne musi być podporządkowane. To postęp, nauka i wolność. Ale postęp powoduje też nierówność między ludźmi, pociągając za sobą nowe zagrożenia. Dlatego na każdym kroku musi być poddany wartościom moralnym – sam z siebie nie rodzi; nie czyni nowego człowieka. Człowiek dawniej i dziś pozostaje taki sam. Dzięki technicznym możliwościom nie wznosi się na wyższy poziom człowieczeństwa. Obecnie tylko nauczył się posługiwać bardziej skomplikowanymi narzędziami. Nie jest przez to lepszy moralnie, ale niejednokrotnie po prostu gorszy¹⁰⁴, gdyż nauka sama z siebie nie chroni człowieka. Wystarczy wspomnieć nowoczesną, dzięki większej wiedzy produkowaną broń zagłady, nowe, bardziej wyrafinowane sposoby wykorzystywania ludzi, handlu nimi. Wiedza człowieka musi być poddana kryterium moralnemu. Jeżeli człowieka można dziś wyprodukować, powołać do życia i tym życiem manipulować, to jak jeszcze zachować godność człowieka¹⁰⁵, mieć do niego szacunek? Taki człowiek nie jest dziełem Stwórcy. Jako własny produkt drugiego człowieka podlega całkowicie jego woli; można z nim robić, co się chce; manipulować, powoływać do istnienia i niszczyć¹⁰⁶. W najbardziej radykalnej formie człowieka rozumie się w tej perspektywie jako podobnego innym istotom żyjącym i dlatego odmawia się mu innego traktowania¹⁰⁷. Postęp, nauka i wolność często pojawiają się jako argumenty przy stosowaniu eksperymentów na ludzkich embrionach, wprowadzaniu legalnej eutanazji i aborcji, gdzie wolność jednych pozbawia innych nie tylko wolności, ale wszelkich praw, z życiem włącznie¹⁰⁸. Czy dlatego, że płód, embrion nie są osobami? Dlatego, że jest mały? Życie małego jest mniej warte – można je zniszczyć, poświęcić na rzecz dorosłych? A może małe zabójstwo – to nie zabójstwo¹⁰⁹?

Dlatego też człowiek powinien uświadamiać sobie nie tylko to, co jest możliwe fizycznie, technicznie, ale również etycznie. Aby uczył się ograniczać siebie samego, aby dziś nie robił wszystkiego, co mógłby zrobić. Może zniszczyć siebie i otaczający go świat¹¹⁰. Nieposzanowanie, niszczenie świata zewnętrznego jest bowiem spowodowane wcześniejszym zniszczeniem świata wewnętrznego człowieka. Tak jak natura ma swój porządek i kształt, tak i czło-

¹⁰⁴ Por. J. Ratzinger, *Europa Benedykta. W kryzysie kultur*, dz. cyt., s. 43.

¹⁰⁵ Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 92.

¹⁰⁶ Por. J. Ratzinger, *Europa Benedykta. W kryzysie kultur*, dz. cyt., s. 42.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 61.

¹⁰⁸ Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 60-64.

¹⁰⁹ M. Pera, *Wprowadzenie*, w: J. Ratzinger, *Europa Benedykta. W kryzysie kultur*, dz. cyt., s. 31-32.

¹¹⁰ Por. J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, dz. cyt., s. 197.

wiek jest ukształtowany – uporządkowany; stworzony przez Boga i musi to uszanować. Człowiek nie może siebie dowolnie wewnętrznie formować, ale musi się nauczyć żyć jako stworzenie Boże, takim siebie akceptować i dbać o czystość oraz porządek wewnętrzny¹¹¹.

Z trudną do przecenienia pomocą w rozumieniu siebie i otaczającego świata przychodzi człowiekowi Objawienie. Stąd nie można go redukować z ludzkiego obrazu i z obrazu świata. Nauka i Pismo Święte znajdują się na innych płaszczyznach. Biblia nie powinna ograniczać nauki, a nauka powinna mieć swobodę działania. Według koncepcji rozgraniczania, nawet wówczas, kiedy Pismo Święte mówi w tym czy innym punkcie inaczej. Ale prawdziwy problem pojawia się wówczas, gdy wmiesza się w to technikę – nauka wie, a technika potrafi. Toteż i technika chce być coraz bardziej niezależna od Biblii i prawa moralnego, aby można było – nie krępując jej – posługiwać się nią w sposób dowolny¹¹². Tymczasem wolność służy zawsze tylko do utrzymania sprawiedliwych relacji między nauką a Objawieniem. Rozumiana anachronicznie, jako anty-instytucjonalna, szybko staje się samowolą i zniewoleniem. Wolne działanie w jednej sferze szybko wpływa na działanie w innej. Stąd usuwając Boga z dziedziny nauki, usuwa się religię z życia społecznego. A usuwając moralność z prawa, usuwa się wartości ludzkie z naszych praw. Jeśli nauka i technika nie posiadają żadnych ograniczeń, to postęp może okazać się ślepy i niszczący¹¹³.

4.5. Kościół w Europie

Europie, w jej dziejach, już niejednokrotnie zaszkodził skrajny nacjonalizm. Dlatego potrzebne są ponadnarodowe instytucje polityczne, gospodarcze i prawne. Nie mogą one jednak mieć rangi jakiegoś super-narodu. Chodzi o wykluczenie wszelkiego centralizmu, ale i partykularyzmu. Chodzi wreszcie o umocnienie jedności kulturowych, niepaństwowych¹¹⁴. I tego rodzaju skuteczne rozwiązania, wyłonione i wypracowane w dziejach tego kontynentu, chroniły go przed wieloma wstrząsami oraz rozłamami.

Jakie zadanie rysuje się w tym kontekście przed Kościołem? Trzeba sobie zdawać sprawę z niebezpieczeństw, jakie niesie za sobą propozycja współczesnych liberalnych środowisk w odniesieniu do Kościołów. Otóż w ich rozumieniu – jako instytucje – miałyby one wspomagać działalność państwową w odniesieniu do ludzi potrzebujących, ograniczając misję Kościoła do działalności socjalnej. Wypada jednak zauważyć, że ta misja nie wygląda lepiej,

¹¹¹ Por. tamże, s. 198.

¹¹² Por. M. Pera, *Wprowadzenie*, w: J. Ratzinger, *Europa Benedykta. W kryzysie kultur*, dz. cyt., s. 25.

¹¹³ Por. tamże, s. 32.

¹¹⁴ Por. J. Ratzinger, *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, art. cyt., s. 270.

a nierzadko jest nawet o wiele mniej skuteczna obecnie niż dawniej. J. Ratzinger ma tu na myśli taką sytuację, kiedy to wielu duchownych zajęło się przede wszystkim sprawami socjalnymi potrzebującego człowieka, chcąc być w ten sposób bliżej niego i jak najlepiej spełniać swoją misję. Być wreszcie w tej misji jak najbardziej pożytecznym. Okazuje się, że Kościół był najbliżej człowieka i wszystkich jego problemów właśnie wtedy, kiedy był zainteresowany przede wszystkim głosem Królestwa Bożego („Szukajcie najpierw Królestwa Bożego i jego sprawiedliwości, a wszystko inne będzie wam dodane” [Mt 6,33]) i wyjaśnianiem prawd chrześcijańskiej wiary. Wtedy, wpatrując się w Boga Człowieka, skuteczniej i lepiej zajmował się też sprawami chorych, biednych, starców i pokrzywdzonych. Ratzinger widzi wielkie niebezpieczeństwo w pomijaniu przez wielu teologów niektórych trudniejszych lub niewygodnych dogmatów czy też tekstów Pisma Świętego (Trójca Święta, życie pozagrobowe, wieczne potępienie), aby ich nauczanie było przez to bardziej czytelne i częściej, chętniej akceptowane we współczesnym społeczeństwie, przesyconym materializmem oraz praktycyzmem. Nazywa takie postawy wprost odmową i rezygnacją z głoszenia prawdy, na co Kościół i pełniący w nim misję teologowie nie mogą sobie pozwolić. W Kościele wszyscy jesteśmy pielgrzymami prawdy¹¹⁵. „Kościół musi być gotowy cierpieć i służyć człowiekowi, nie posługując się narzędziami władzy, ale przez posłuszeństwo Duchowi Świętemu, nie przez skuteczność swoich instytucji, ale przez skuteczność świadectwa i miłości”¹¹⁶. Jezus nakazujący oddać cesarzowi to, co cesarskie (Mk 12,17), stwarza nienaruszalny obszar sumienia, u granic którego musi się kończyć wszelka władza. W ten sposób Jezus zapowiada wolność człowieka ponad wszelkimi systemami politycznymi. W imię utrzymania tych granic Jezus poszedł na śmierć, poświadczając w swoim cierpieniu granice ludzkiej władzy¹¹⁷. Dlatego też chrześcijaństwo nigdy nie zaczyna się od rewolucji, ale od męczenników. I bezsprzecznie ludzkość zawdzięcza im znacznie więcej wolności niż jakimkolwiek rewolucjonistom¹¹⁸. Kościół Jezusa Chrystusa świadczy zatem wobec wszelkiej władzy, jakichkolwiek instytucji i w każdym pokoleniu, że tylko władza, która wypływa z cierpienia, w nim się weryfikuje, niesie człowiekowi prawdziwe wyzwolenie. Władza osiąga swoją wielkość tam, gdzie poddaje się ocenie sumienia.

¹¹⁵ Por. M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn 2001, s. 227-230.

¹¹⁶ J. Ratzinger, *Europa na zakręcie*, art. cyt., s. 66.

¹¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, dz. cyt., s. 46.

¹¹⁸ Por. J. Ratzinger, *Sumienie w dziejach*, tłum. J. Kruczyńska, „Communio” – kolekcja: *Kościół – ekumenizm – polityka*, 5 (1990), s. 219-220.

Kościół przez to, że zna prawdę i został powołany, aby o niej świadczyć, stawia każdemu państwu granice, aby nie rozszerzało ono nadmiernie swej władzy. Chroni przed pokusą wszechmocy państwa (Dz 5,29). Zadaniem Kościoła jest świadectwo prawdzie i nawoływanie do jej przestrzegania, wychowywanie obywateli państwa do cnót, dzięki którym państwo może się stać dobre. Wychowywanie także do odpowiedzialnego sprzeciwu wszędzie tam, gdzie państwo chciałoby nakazać swoim obywatelom zło¹¹⁹. Chrześcijanie w wielu sprawach muszą być siłą sprzeciwu, aby słowo, które głosi Kościół, nie pozostawało czystą teorią, ale było wiarygodne, żywe, skuteczne i stawało się czynem¹²⁰. Chrześcijaństwo będzie skazane na uwiad i na niepowodzenia bez tego uwewnętrznienia, dzięki któremu wiara zstępuje w życie, by nas w nim wspierać, oświecać i zmieniać. Chrześcijaństwo zawsze ma przed sobą nowy początek i z tym wiąże się nowe nadzieje¹²¹.

Goethe mówił o tym, że głównym tematem historii uniwersalnej jest walka między wiarą i niewiarą. To – zdaniem J. Ratzingera – jakby nawiązanie do św. Augustyna, który mówi o ścieraniu się dwóch miłości: własnej, posuniętej aż do wzgardzenia Bogiem i do Boga, posuniętej aż do wzgardzenia sobą. Dziś historia potwierdza istnienie kontrastu między miłością i niezdolnością do miłości – „dewastacją serc wszędzie tam, gdzie człowiek nie chce uznać innych wartości niż wartości materialne”. Obecna chwila domaga się od nas obrony prawdziwej miłości¹²².

Zakończenie

Nietrudno zauważyć, że Europa, przez którą przetaczają się rozmaite spory i konflikty, w której nieustannie, mimo różnych porażek i tragedii, rodzi się i żyje nadzieja, znajduje się dziś na zakręcie swoich dziejów. Stała się kontynentem szczególnego napięcia. I tak, z jednej strony, to tu chrześcijaństwo znalazło swoją najskuteczniejszą formę. Z drugiej jednak, właśnie w Europie zrodziły się procesy, które są w sprzeczności nie tylko z chrześcijaństwem, ale z moralnymi oraz religijnymi tradycjami całej ludzkości. Konflikt, jaki rysuje się na tym tle, nie polega więc na ścieraniu się wielkich religii. Te zawsze były ze sobą w sprzeczności, ale też jakoś egzystowały ze sobą czy też obok siebie. We współczesnej Europie dochodzi do wyizolowania w ogóle z religii i wiary,

¹¹⁹ Por. J. Ratzinger, *Prawda – wartości – władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, dz. cyt., s. 65-66. 81-87.

¹²⁰ Por. J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, dz. cyt., s. 234.

¹²¹ Por. tamże, s. 229-231.

¹²² Por. J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, dz. cyt., s. 242-243.

co stawia człowieka w konflikcie z jakąkolwiek religią¹²³. Wymownym tego przykładem jest, wspomniany na wstępie naszych rozważań, brak w przedmowie do Konstytucji europejskiej odniesienia do Boga i uznania chrześcijańskich korzeni kontynentu. Jest to zarazem próba przeforsowania opcji, że w Europie istnieje tylko jedna kultura i jedna tradycja – post-oświeceniowa. Kultury jednak nie można utożsamiać z cywilizacją. I nawet jeśli kultury się przenikają, kiedy dochodzi do dominacji jednej nad drugą lub zastępowania jednej przez drugą, cywilizacja pozostaje ta sama – europejska. Cywilizacja ta nie tylko nawiązuje do bardzo konkretnej tradycji i pochodzącego z niej systemu wartości, ale wyrasta z tej tradycji oraz zawdzięcza jej wszystko, czym jest.

Dlatego w Europie współczesnej, w której usiłuje się z nadzieją patrzeć w przyszłość, nie można zapominać o przeszłości. Nie można wszystkiego podporządkowywać jednemu, jeśli nawet najbardziej dziś lansowanemu stylowi życia i najbardziej eksponowanej wizji świata oraz człowieka. Tym bardziej, że we współczesnej Europie nie sposób przeoczyć faktu istnienia wielokulturowości i wyraźnego domagania się prawa obecności wielu wizji oraz koncepcji, co do jej teraźniejszości i przyszłości.

Złożoności problemów, z jakimi boryka się kontynent europejski, na pewno nie ułatwia paradoksalna i zarazem nieracjonalna nienawiść Zachodu do własnej tradycji. I choć brzmi to niedorzecznie, Europa wychyla się dziś przede wszystkim w kierunku zewnętrznych, obcych wartości, nie szanując i nie doceniając własnych, które wręcz ruguje ze swojego życia. To w pewnym sensie samobójstwo. Toteż jeśli Europa ma przetrwać, potrzebuje nowej, pokornej i krytycznej samoakceptacji. Potrzebuje zachowania własnej tożsamości, łączności z bardzo bogatą, choć złożoną tradycją. Potrzebuje wreszcie pozytywnego rozwiązania rodzących się w niej dziś napięć oraz wyjścia na prostą z owego dziejowego zakrętu, aby można w niej było zachować zdobycze i własnego ducha, pozwalającego jej mieszkańcom nie tylko właściwie rozumieć i oceniać skomplikowane procesy w innych częściach świata, ale je też, ku dobru i pożytkowi wszystkich ludzi, kształtować. Droga do tego wiedzie przez powrót do wielkiej chrześcijańskiej tradycji moralnej. Bez tego – jak podkreśla bardzo często J. Ratzinger – na pewno nie sprostamy wyzwaniom obecnego momentu historii¹²⁴.

Ks. KRZYSZTOF WOJTKIEWICZ

EUCHARYSTYCZNY WYMIAR CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ŻYCIA WEDŁUG JOSEPHA RATZINGERA

Wstęp

Według nauki Kościoła Eucharystia jest źródłem i szczytem życia eklezjalnego. Nie jest to stwierdzenie teoretyczne i katechizmowe. Eucharystię Kościół zawsze rozumiał jako obecnego sakramentalnie Jezusa Chrystusa. Jego Osobę oraz zbawcze tajemnice Jego życia Kościół celebrował w liturgii, aby każdy wierzący mógł czerpać z niej jak ze źródła. Co więcej: aby stawał się on człowiekiem eucharystycznym. Chodzi więc w gruncie rzeczy o przeniknięcie wnętrza ludzkiego przez tajemnicę Eucharystii. Przeżywanie Eucharystii, jej kontemplacja prowadzą do nowej jakości ludzkiego życia. Życie zyskuje wymiar eucharystyczny. Przy czym nie chodzi o jakiś jeden z wymiarów życia, ale że całe życie przeżywane jest w duchu eucharystycznym.

Taki kierunek obiera wielki teolog naszych czasów – Joseph Ratzinger, a obecnie papież Benedykt XVI¹. Dla niego tajemnica Eucharystii jest miejscem i czasem, w którym człowiek spotyka się z Bogiem. W Eucharystii człowiek tak bardzo doświadcza Boga, iż daje się On poznać jako Emmanuel². W swoich wybitnie teologicznych rozważaniach o Eucharystii Ratzinger stwarza niezwykle klimat osobowego spotkania w Eucharystii Boga żywego. Zaskakująca rzecz, że dokonuje tego w wybranych przez siebie, czasem spornych, kwestiach teologicznych. Może właśnie na tym polega geniusz obecnego papieża, że czyni z teologii naukę życia?

1. Eucharystia a Wcielenie

Dwa różne wydarzenia, w których centrum stoi Jezus Chrystus, na pozór nie mają z sobą wiele wspólnego. Tymczasem u podstaw obydwu jest szczególna intencja Boga wobec człowieka: pragnienie spotkania. Spotkanie to

¹²³ Por. J. Ratzinger, *Europa Benedykta. W kryzysie kultur*, dz. cyt., s. 62-63.

¹²⁴ Por. J. Ratzinger, *Europa na zakręcie*, art. cyt., s. 63-65.

¹ Zob. Benedykt XVI, *Posynodalna Adhortacja Apostolska Sacramentum Caritatis*, Watykan 2007.

² Por. J. Ratzinger, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2005, s. 10.

ma być trwałe, a nie tylko jednorazowe i przygodne. Będzie mogło stale się urzeczywistniać w Eucharystii. W związku z tym Wcielenie jest koniecznym warunkiem ustanowienia Eucharystii.

W Eucharystii jest obecny żywy Jezus Chrystus, ten sam, który odwiecznie egzystuje w komunii trynitarniej. Ten Logos stał się człowiekiem. Przyjęcie ludzkiego ciała stanowiło podstawę dla Ciała Bożego, jakim jest chleb eucharystyczny³. Ta myśl pozwala nam już głębiej pojąć niejako korelacyjność obu wydarzeń: Bez Wcielenia nie byłoby późniejszego misterium ustanowienia Eucharystii na Ostatniej Wieczerzy.

Sam fakt Wcielenia dobrze zrozumiemy, jeśli będziemy podążać dalej za myślą papieską. Otóż Ratzinger, sięgając do Ewangelii według św. Jana, ukazuje doniosłość i oryginalność tego wydarzenia nie tylko w kontekście chrześcijańskim, lecz także w kontekście ogólnoreligijnym. Przyjście Boga na świat w postaci ludzkiej, co św. Jan w swoim prologu ujął syntetycznie: „Słowo stało się ciałem”, jest specyfikiem wiary chrześcijańskiej i w relacji do innych religii jest novum: „Tu leżała bowiem (i leży) właściwie chrześcijańska nowość, która greckiemu duchowi wydawała się pozbawiona sensu i nie do pomyślenia. To, co tu powiedziano, nie pochodzi z jednej określonej kultury, semickiej czy greckiej, jak się dzisiaj bezmyślnie twierdzi, lecz było obce wszystkim kulturom, jakie znamy; dla Żydów było tak samo niedorzeczne, jak z zupełnie innych powodów dla Greków czy Hindusów, obce było także duchowi nowożytnemu, któremu synteza świata nadprzyrodzonego z przyrodzonym wydaje się irrealna”⁴. Takiej bliskości Boga wobec człowieka i świata nie głosiła żadna inna religia poza chrześcijaństwem. Dla zsekularyzowanego myślenia nowożytnego i współczesnego zaś jest to wprost niewiarygodne. W związku z tym wszystkie te postawy są dla chrześcijaństwa wielkim wyzwaniem, by nowina o Wcieleniu nie tylko została przyjęta, ale by uwierzono w jej zbawczy wymiar. Bóg poprzez Wcielenie związał się z człowiekiem i światem nie tylko w sposób ścisły, ale i trwały. Trwałość Jego obecności będzie wyrażała właśnie Eucharystia. Jezus podczas swojego publicznego nauczania przygotowuje ludzi do swego zbawionego pozostania z nimi. Ratzinger odwołuje się tu do wielkiej mowy eucharystycznej zapisanej w Ewangelii św. Jana. Właśnie tam znajdujemy bezpośredni związek, a nawet utożsamienie Jego Ciała, które przyjął we Wcieleniu z przyszłym chlebem eucharystycznym: „Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata” (J 6, 51). W tym zdaniu Ratzinger rozumie pod słowem „chleb” Logos z Prologu. Logos objawia się tu jako Chleb, i to Chleb życia. Druga treść, jaka

³ Por. Theologische Kommission für das Heilige Jahr 2000 (red.), *Eucharistie. Sakrament des Neuen Lebens*, Regensburg 1999, s. 17.

⁴ Por. Ratzinger, *Eucharystia*, s. 19-20.

wyływa z tych słów Jezusa, to powiązanie przyjścia Logosu, a więc Wcielenia z Pokarmem, jakim jest właśnie chleb, oraz z ofiarą. Jego Ciało, które jest chlebem, będzie ofiarowane na krzyżu za zbawienie świata⁵. W pewnym sensie streszcza się tu cała idea historii zbawienia: od przyjścia odwiecznego Logosu na ziemię w ludzkim ciele aż do ofiary, którą staje się Jego Ciało. Miłość Jezusa do człowieka osiągnęła szczyt już w dziele odkupienia, ale chciał On, aby człowiek miał jakiś „trwały znak” Jego miłości, dlatego pozostaje On na zawsze w sakramencie Eucharystii. Ratzinger sądzi, że Eucharystia, która jest trwałą obecnością Boga, kojarzy się ze starotestamentowym zamieszkiwaniem Boga wśród swojego ludu, co zostało wyrażone przez słowo *shekhina*. Podobnie jak dawniej Bóg pozwalał doświadczyć swojej obecności na modlitwie i w rozważaniu Bożego Słowa, tak i w chrześcijaństwie jest On nam bliski w osobie Jezusa Chrystusa, który jest „zamieszkiwaniem” Boga z nami i wśród nas.

Rozważania Ratzingera nie są tylko czysto teologiczne, ale mają swoje implikacje w ludzkim życiu. Otóż samo przyjście Zbawiciela na świat, a następnie oddanie swego życia na krzyżu i w końcu stanie się pokarmem, nie są faktami, które automatycznie i bez woli człowieka są dla niego zbawienne. Domagają się one raczej odpowiedniej postawy ze strony człowieka. Człowiek musi chcieć, aby te tajemnice oddziaływały na jego życie. Innymi słowy: powinien się otworzyć na nie i przyjąć je z wiarą. Taka jest logika całej Biblii, a szczególnie przychodzenia Boga do człowieka. Św. Jan wyraził to w swoim Prologu bardzo prosto: „Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi” (J 1, 12). Przyjmować Boga wcielonego, to inaczej pozwolić Mu w nas zamieszkać, stać się dla Niego jakby namiotem. Można by też to ująć w sposób kaznodziejski, iż człowiek staje się monstrancją Boga. Najgodniej jednak może go przyjąć, jeśli będzie uczył się tego od Maryi. Ratzinger właśnie, mówiąc o Wcieleniu Syna Bożego i Jego narodzeniu, podkreśla wzorcową postawę Maryi. Określa on Maryję jako „Święty Namiot”, „Arkę Przymierza”, gdzie przychodzący Logos znajduje swe pierwsze mieszkanie. Mogło się tak stać tylko dlatego, że Maryja wypowiedziała swoje „fiat”. Tego samego Bóg oczekuje od człowieka. Ludzkie „tak” jest w spotkaniu Boga z człowiekiem istotne. Bóg nie czyni niczego w człowieku bez jego osobistej zgody. Chce raczej wolnej odpowiedzi, bo tylko wówczas może urzeczywistnić się Jego Królestwo, które polega na komunijskim życiu Boga z ludźmi⁶. Początek został uczyniony we Wcieleniu. Eucharystia zaś jest nieustannym budowaniem tego Communio.

⁵ Por. tamże, s. 20.

⁶ Zob. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997; tenże, *Wozu sind wir auf Erden*, GuL 72 (1999), s. 163-176.

2. Eucharystia a Misterium Paschalne

Konsekwencją misji Jezusa było oddanie Jego życia za zbawienie świata. Zbawczy charakter swojej śmierci Jezus wielokrotnie zaznaczał w swoich słowach, jak choćby wówczas, gdy mówił o złożeniu swego życia jako okupu: Syn Człowieczy przyszedł po to, aby dać swoje życie na okup za wielu (por. Mt 20, 28; par.). Dlatego śmierci Jezusa nie można postrzegać jako bezsensownej czy niezrozumiałej. Byłaby ona taką, gdyby odrywało się ją od kontekstu całego życia i słów samego Jezusa⁷. Tymczasem Jezus był świadomy swego losu życia i misji oraz akceptował przyszlą śmierć, czemu dał wyraz na Ostatniej Wieczerzy: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane” (Łk 22, 19), „Krew, która za was będzie wylana” (Łk 22, 20). Właściwie to ustanowienie Eucharystii w Wieczerniku, która bezpośrednio wiąże się z cierpieniem i śmiercią Jezusa, daje odpowiedź na pytanie o sens Jego śmierci. Ratzinger rozumie słowa wypowiedziane przez Jezusa w Wieczerniku jako akceptację swojej śmierci: „Ustanowienie Eucharystii jest antycypacją śmierci, duchowym wykonaniem wyroku”⁸. Przy czym nie należy samej Eucharystii pojmować jako spotęgowanie dramatu cierpienia i śmierci Jezusa. Jeśli już w niej Jezus akceptuje swoją śmierć, bowiem jest ona zbawcza, to w istocie Eucharystia jest aktem miłości. Obecny Papież tak dalece wiąże Eucharystię ze śmiercią Jezusa, że jedna nie jest rozumiała bez drugiej: „Te dwie rzeczy są ze sobą splecione: słowa Wieczerzy Pańskiej bez śmierci Chrystusa byłyby jakby walutą bez pokrycia; z kolei śmierć bez tych słów byłaby tylko wykonaniem wyroku bez wyraźnego sensu. Razem zaś stanowią nowy akt, w którym bezsens śmierci nabiera sensu; w którym to, co nielogiczne staje się logiką i Słowem; w którym zniszczenie miłości, jakie niesie ze sobą śmierć, powoduje jej zachowanie i stałość”⁹.

Trudna jest logika działania Jezusa. Po ludzku jest ono wręcz niezrozumiałe i w pewnym sensie wzbudzające lęk człowieka nieposiadającego wiary. Sens działania Jezusa można zrozumieć na podstawie Ewangelii. Radykalizm w postawie Jezusa odznacza się dialektyką ewangeliczną. Polega ona na osiągnięciu celów przez osobistą kenozę, uniżenie się. Jezus, przyjmując taką postawę i zarazem metodę swojej misji zbawczej, wskazał również ją apostołom: „Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć

⁷ Ratzinger odrzuca wszelkie spekulatywne teorie na temat śmierci Jezusa, jak chociażby rozumienie życia Jezusa przez Bultmanna, czy też przez innych przedstawicieli skrajnej demitologizacji Biblii; J. Ratzinger, *Eucharystia*, s. 28-29.

⁸ Ratzinger, *Eucharystia*, s. 30.

⁹ Tamże, s. 30-31.

i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10, 45). Zwracając się do apostołów, wskazał im służbę jako rodzaj panowania i władzy ewangelicznej: „Wicie, że władcy narodów uciskają je, a wielcy dają im odczuć swoją władzę. Nie tak będzie u was. Lecz kto by między wami chciał stać się wielkim, niech będzie waszym sługą” (Mt 20, 25-26). Nauczanie Jezusa odnajdywało swoje odzwierciedlenie w praktyce, czego doskonałym przykładem jest umycie nóg apostołom. Dla Ratzingera scena umycia nóg jest streszczeniem Jezusowych słów, życia i cierpienia, bowiem w nich nie tylko zawarte jest Jego dzieło, ale i On sam¹⁰. W Ewangelii św. Jana nie ma ustanowienia Eucharystii, ale właśnie scena umycia nóg apostołom przez Jezusa stanowi wraz z Ostatnią Wieczerzą jedną całość. Dla Ratzingera ważna jest w obu opisach służebna postawa Jezusa, która jest przepelniona miłością. Pokora i służebność Jezusa w Eucharystii jest taka sama jak w Jego geście pochylenia nad uczniami i umycie ich nóg. Ratzinger podkreśla fakt, że Jezus nie wykonuje swej posługi wobec człowieka wbrew woli samego człowieka, ale szanuje jego postawę, która nie przyzwala Jezusowi na uniżenie się i służenie. Nasz Teolog wymienia dwie postawy ludzkie, z których jedną cechuje bądź to samouwielbienie i samowystarczalność, bądź to drugą, która jest fałszywą pokorą i dlatego odmawia Jezusowi czynu miłości. Pierwszą postawę reprezentuje postać Judasza, a drugą apostoł Piotr¹¹. Ponieważ gest umycia nóg oznacza symbol głębszej rzeczywistości, jaką jest obmycie z grzechów, to wzbranianie się przed nim, z jakiegokolwiek powodu, wyraża odmowę przyjęcia przebaczenia. Człowiek jakby sam siebie pozbawiał ozdrowieńczego działania Bożego. Jedyną więc odpowiedzią ze strony człowieka jest otwarcie się na służebną postawę Jezusa. Oczywiście, można powiedzieć, że jest to wszystko, co człowiek może dać z siebie. Ale takie jest też oczekiwanie Boga. I to jest także dar godny Boga. Jedynym pragnieniem Boga wobec człowieka jest według Ratzingera miłość. Ona zastępuje i przewyższa wszelkie wysiłki i ofiary, jakie człowiek może złożyć Bogu.

Nasz Teolog dotyka w końcu kluczowej kwestii, a mianowicie złożenia przez Jezusa ofiary ze swego życia na krzyżu. Słusznie mówi się w teologii o powszechnym zakresie odkupieńczego dzieła Jezusa wobec ludzi wszystkich czasów. Niemniej w tym misterium paschalnym jest zachowana konsekwencja Bożego działania. Jezus oddaje swoje życie za każdego człowieka, ale przy poszanowaniu ludzkiej wolności w przyjęciu tego Bożego dzieła. Można powiedzieć, że jest to jakaś eucharystyczna postawa Jezusa, pełna pokory i licząca się z odmową ze strony człowieka. Ratzinger rozważa ten problem w kontekście dwóch wersji tekstów mszalnych, starszego, łacińskiego, gdzie

¹⁰ Por. tamże, s. 31.

¹¹ Por. tamże, s. 32-33.

mowa jest o krwi Chrystusa, która zostanie przelana za wielu, oraz tekstu nowszego, w języku niemieckim, w którym krew Chrystusa będzie przelana za wszystkich¹². Według naszego Teologa nie ma pomiędzy nimi sprzeczności, jak sądzą niektórzy teologowie. Trzeba tylko spojrzeć na nie niejako z dwóch stron. I tak, od strony Boga dzieło zbawienia jest przewidziane dla każdego człowieka bez wyjątku. Bóg nikogo nie chce wykluczyć czy pominąć. Stąd predestynacja negatywna nie jest zgodna z Objawieniem¹³. Byłoby czymś wręcz niezrozumiałym, jeśli ktoś byłby odrzucony przez Boga z góry, bez nie przyjęcia zbawczej oferty przez samego człowieka. Skoro Bóg z miłości stworzył wszystkich ludzi, to również z takiego samego motywu pragnie zbawienia wszystkich. Nowy Testament mówi wyraźnie o objęciu wszystkich ludzi zasięgiem odkupieńczej męki i śmierci Chrystusa (por. 2 Kor 5, 14; 1 Tm 2, 6). Chrystus, odchodząc z tego świata, powiedział, że idzie przygotować miejsce w niebie wszystkim. Błędny jest też pogląd, jakoby ktoś jeden miał być zbawiony kosztem odrzucenia drugiego człowieka.

Ale jest jeszcze drugi punkt widzenia i rozumienia misterium zbawczego – od strony człowieka. Bóg wprawdzie wszystko przygotował, by człowiek mógł przyjąć w darze szczęście wieczne, ale do niego nie zmusza¹⁴. Człowiek może je przyjąć albo odrzucić. Tutaj ukazuje się cały dramat ludzkiej wolności. Jego wolność może prowadzić go do zbawienia bądź potępienia. Jest to wielka powaga ludzkiego życia. Bóg nie niszczy ludzkiej wolności, by zmusić człowieka do przyjęcia zbawienia. Byłoby to działanie sprzeczne z Jego naturą i logiką. Nie chce być też czarodziejem. Decyzję co do najważniejszych spraw pozostawił człowiekowi. I w tym napięciu: Bożej oferty i jej ludzkiego przyjęcia, możemy zrozumieć słowa o przelaniu krwi za wielu (a nie za wszystkich).

Jeśli teraz weźmiemy obie wersje tekstów: „za wszystkich” i „za wielu” to obie są prawdziwe przy odpowiednim ich tłumaczeniu. Ratzinger podsumowuje cały problem, mówiąc: „Obie poruszają po jednym z aspektów sprawy: z jednej strony mamy szeroki zbawczy charakter śmierci Chrystusa, który cierpiał za wszystkich ludzi, a z drugiej wolność wyboru i odmowy jako granicę procesu zbawczego”¹⁵. Ze strony Boga jest jakiś uniwersalizm zbawczy. Nie ma ograniczeń pod względem rasowym, przynależności narodowej, kulturowej,

¹² Dla uściślenia trzeba powiedzieć, że we współczesnym tekście niemieckim jest zwrot: „za was i za wszystkich”, co można by rozumieć jako pewien kompromis pomiędzy „za wielu” i „za wszystkich” (mein Blut, dass für euch und für alle vergossen wird), por. Scott-Messbuch. *Die Neuen Sonntags-Lesungen*, Lesejahr A, Leipzig 1974, s. 535.

¹³ Por. DH 2005.

¹⁴ Takim obrazem przygotowania nieba człowiekowi jest w Ewangeliach przypowieść o uczcie weselnej. Por. Łk 14, 16-24.

¹⁵ Por. Ratzinger, *Eucharystia*, s. 39.

społecznej czy politycznej. Jedyną barierą może być ludzkie „nie”. Słowa z ustanowienia Eucharystii zapowiadają miłość Boga, jaka się wyraża w odkupieńczej śmierci Chrystusa, w Nowym Przymierzu, które wykracza poza ramy ludu wybranego. Jezus zawiera braterstwo krwi między Bogiem a człowiekiem. Jest ostateczną odpowiedzią na poszukiwanie Boga przez człowieka. On wprowadza człowieka we wspólnotę z Bogiem. Ratzinger tłumaczy wydarzenie Misterium Paschalnego jako wielki dar ze strony Boga dla człowieka. Tego człowiek sam sobie nie mógł dać. Nasz Teolog widzi tu równocześnie wielki dramat innych religii, które są w dalszym ciągu wielkim krzykiem w kierunku Boga i ciągłym szukaniem Go niejako po omacku¹⁶. Dopiero w Jezusie Chrystusie, Jego męce i śmierci można doświadczyć Boga i Jego miłości do człowieka. Chyba w tym też sensie Jezus wypowiedział słowa: „Nikt nie przychodzi do Ojca jak tylko przeze Mnie” (J 14, 6).

O ile Wielki Czwartek, a wraz z nim Wieczernik i ustanowienie Eucharystii, rozpoczął Misterium Paschalne, o tyle ma ono swój finał w zmartwychwstaniu Jezusa. Dla Ratzingera zmartwychwstanie jest faktem, w którym oba komponenty: Eucharystia i śmierć, znajdują ostatecznie swoje dopełnienie. W zmartwychwstaniu bowiem, według naszego Teologa, Bóg przyjmuje śmierć Jezusa, czyniąc z niej bramę do nowego życia¹⁷. Jest to życie wieczne, które staje się odtąd możliwe poprzez trwałą obecność Chrystusa i rozdawanie siebie, swego Ciała jako pokarm¹⁸.

3. Eucharystia jako sakrament pojednanych

Kościół od samego początku widział ścisły związek Eucharystii ze śmiercią Chrystusa¹⁹. Oznacza to, że Eucharystia sama w sobie byłaby niezrozumiała. Jeśli jedno zostałoby odłączone od drugiego, to sama Eucharystia byłaby wieczerzą²⁰. Tymczasem, jak mówi Ratzinger: „ona kosztowała Kogoś śmierć”²¹. Inaczej mówiąc: ona pochodzi z ofiary życia Chrystusa, z Jego krwi,

¹⁶ Por. tamże, s. 41.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Por. Gregor von Nyssa, *Grosse Katechese*, 37, w: A. Heilmann (red.), *Texte der Kirchenväter*, München 1964, s. 294-297.

¹⁹ Por. F.-X. Durrwell, *Eucharystia sakrament paschalny*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1987, s. 57-59.

²⁰ Tak się dziś dzieje w teologii protestanckiej, w której niezrozumiały jest związek Eucharystii z ofiarą. Eucharystia zatem tłumaczona jest jedynie jako pamiątka Ostatniej Wieczerzy. Jest ona ostatecznie posiłkiem zebranych na jej sprawowanie wiernych. Por. Kirchenamt der EKD, *Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche*, Gütersloh 2003, s. 38-43; por. G. L. Müller, *Die Messe. Quelle christlichen Lebens*, Augsburg 2002, s. 121-126.

²¹ Ratzinger, *Eucharystia*, s. 47.

która wypłynęła z boku Zbawiciela²². Sprawowanie Eucharystii nie jest jakąś zewnętrzną ceremonią, nawet nie jest samą uczta, ale jest uobecnieniem Misterium Paschalnego: śmierci i zmartwychwstania Chrystusa (por. KKK 1366). Wymaga to od człowieka właściwej postawy. Eucharystia, zrodzona ze śmierci Chrystusa, jest wyzwaniem dla przyjmującego ją. Słusznie zatem Kościół przypomina swoim wiernym, aby z godnością i w odpowiedni sposób przygotowani przystępowali do sakramentu Eucharystii. Ponieważ wymagany jest stan łaski uświęcającej, to w przypadku jego braku przynagła się wiernych do przystąpienia do sakramentu pokuty (por. KKK 1385)²³. Pojednanie z Bogiem i z drugim człowiekiem są istotnymi warunkami do eucharystycznego zjednoczenia człowieka z Bogiem²⁴. Oczyszczenie serca ludzkiego jest ofiarą składaną Bogu. Bóg nie chce żadnej innej ofiary, nie chce od człowieka czegoś poza nim samym. Można powiedzieć, że jest to dla człowieka najwyższa ofiara. Jednakże musi on zawsze pamiętać, że nie inaczej postąpił sam Bóg. On ofiarował swoje życie, złożył swoje życie na krzyżu jako ofiarę za człowieka, za jego zbawienie. Oddał się więc cały. Stąd też odpowiednią ofiarą ze strony człowieka dla Boga jest on sam. Ratzinger rozumie ofiarę Chrystusa jako dar, w który włącza on wszystkich ludzi²⁵. Człowiek staje się współofiarującym. Nie jest zupełnie bierny, ale wraz z Chrystusem aktywny. Ratzinger, idąc za nauczaniem Kościoła, łączy Chrystusa i wierzących w Niego w jedną całość. Chrystus jest Głową Ciała – Kościoła. Wprawdzie dzieła odkupienia na krzyżu dokonał sam Chrystus, ale w uobecniającym się Misterium Paschalnym we mszy św. włącza On wszystkich wierzących. Ratzinger rozwiewa tym samym stare obawy Lutra, który nie łączył mszy św. z ofiarą Chrystusa. Jeśli msza św. jest faktycznie uobecnieniem jedynej Jego ofiary, zgodnie ze słowami: „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22, 19; por. 1 Kor 11, 24), to pragnie w ten sposób włączyć w swe dzieło cały Kościół: „Wielkość Chrystusowego dzieła polega właśnie na tym, że nie stoi On oddzielony, gdzieś po przeciwnej stronie niż my, co skazywałoby nas na bierność. (...) On prawdziwie nas przyjmuje i przyłącza nas do siebie, tak iż stajemy się aktywni z Nim i przez Niego; jesteśmy współdziałającymi i współofiarującymi uczestnikami tajemnicy”²⁶.

Jeśli rozumiemy, że w Eucharystii dokonuje się na mocy słowa Boga jedyna ofiara Chrystusa, oraz to, że również my uczestniczymy w składaniu tej ofiary w wypowiedaniu słów konsekracji, to według Ratzingera, powinno prowadzić nas do głębokiego przeżycia spotkania z Bogiem w eucharystycznej

²² Por. *Prefacja o Najświętszym Sercu Pana Jezusa*, w: Mszalik Niedzielnny, Olsztyn 1993, s. 445.

²³ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia. Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła*, 37, Poznań 2003.

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Redemptor Hominis*, 20, Wrocław 1986.

²⁵ Por. Ratzinger, *Eucharystia*, s. 53.

²⁶ Por. tamże, s. 54-55.

komunii²⁷. Przyjmowany posiłek staje się rzeczywiście święty. Nasz Teolog idzie jeszcze dalej i wyciąga z tego konsekwencje dla naszego życia powszedniego: „Powinniśmy (...) odnowić świadomość tego, że wszystkie posiłki pochodzą z dobroci Boga-Stwórcy i wskazują na tę najważniejszą Ucztę, w której spożywamy już nie tylko rzeczy ziemskie, lecz rzeczywiste Boskie miłosierdzie. Powinniśmy sobie postanowić, że wszystkie nasze posiłki znowu będą czasem świętym: że będą się zaczynać i kończyć modlitwą”²⁸. W ten sposób człowiek staje wobec Boga z wdzięcznością, inaczej mówiąc: sam jest eucharystyczny. Od modlitwy przez ofiarę i oczyszczenie człowiek dochodzi do spotkania z Bogiem. Wówczas to Bóg daje siebie samego, staje się w sakramencie pokarmem. Jest to wspaniały dar, bowiem przez to człowiek upodabnia się do Boga.

Skoro więc Eucharystia jest pokarmem prowadzącym do życia, do komunii z Bogiem, to być może powinni przyjmować ją także ludzie grzeszni. Mieliby oni bezpośredni przystęp do Boga. Ratzinger rozważał ten problem w związku ze sporem, jaki powstał jeszcze kilkadziesiąt lat temu (ale i na nowo jest on podnoszony) co do rozumienia Eucharystii. W związku z tym istnieją dwie, a nawet trzy opcje. Pierwsza jest przekonana, że Eucharystia powinna być odzwierciedleniem skromnego posiłku braterstwa, jaki Jezus spożywał ze swymi uczniami. I właśnie w tym duchu miałby powiedzieć: „To czyńcie na moją pamiątkę”, co według tej opcji nie wymaga żadnego kultu. Oznaczałoby to jednocześnie, że Kościół z biegiem czasu odszedł od tej prostoty i stworzył celebrację, liturgię eucharystyczną. Innymi słowy Eucharystia stała się sakralnym obrzędowym aktem, rytym o charakterze kultycznym, rzekomo bardzo oddalonym od jego pierwotnej postaci²⁹. Druga opcja stanowi jeszcze bardziej radykalny pogląd, jakoby Eucharystia była zwykłą kontynuacją posiłków Jezusa z grzesznikami. I w końcu trzecia opcja uważa Eucharystię faktycznie za akt liturgiczny, coś najbardziej świętego w życiu Kościoła i stąd w przystępowaniu do niej ważny jest stan duchowy człowieka, a więc nie każdy może ją spożywać (zgodnie z 1 Kor 11, 27).

Dwa pierwsze poglądy wydają się atrakcyjne, ponieważ aprobują niedoskonałość i grzeszność człowieka wobec Eucharystii. Tymczasem nasz Teolog zauważa wyjątkowość wydarzenia Ostatniej Wieczerzy, które miało miejsce w ściśle określonym czasie, nawiązywało do żydowskiego Święta Paschy i nie mogło być celebrowane kiedykolwiek ani jakkolwiek. Była to uczta wyjątkowa, do której należało się odpowiednio przygotować. Jeśli więc Eucharystia jest pamiątką Ostatniej Wieczerzy i wyrazem największego oddania

²⁷ Por. J. Ratzinger, *Ostatnia Wieczerza a Eucharystia Kościoła*, tłum. J. Świerkosz, „Kolekcja-Communio”, *Eucharystia*, Poznań 1986, s. 171-174.

²⁸ Ratzinger, *Eucharystia*, s. 56.

²⁹ Tamże, s. 62-63.

się Boga za ludzi, to jest ogromnym wyzwaniem dla człowieka, który powinien się do niej odpowiednio przygotować. Gdyby więc, jak słusznie zauważa Ratzinger, Eucharystia była stołem grzeszników, którzy byłiby bez odwrócenia się od grzesznego życia, bez wyznawania wspólnej wiary i braku chrztu, byłaby ona zupełnie niezrozumiała³⁰. Dla naszego Teologa taki pogląd obala samo świadectwo Ewangelii, w której Jezus przygotował apostołów do tej wieczerzy poprzez umycie im nóg, które było symbolem oczyszczenia duchowego³¹. Eucharystię musi poprzedzać pojednanie, ponieważ ona nie jest sakramentem pojednania, ani tym bardziej pomija ten sakrament jako nieistotny warunek³². Nawiązując do żydowskiego obchodzenia Paschy, na której zgromadzeni byli członkowie rodziny, Ratzinger widzi paralelę do grona uczniów Chrystusa, którzy obmyci, stanowią dla Niego najbliższą rodzinę³³.

Nie do utrzymania jest także myśl o Eucharystii jako zwykłym, codziennym posiłku. W swoich rozważaniach o Eucharystii Papież wielokrotnie podkreślał jej ścisły związek ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa³⁴. To misterium zaś od samego początku było dla chrześcijan centrum ich wiary i życia. Stąd też gromadzili się na sprawowanie Eucharystii w ów dzień zmartwychwstania Chrystusa, w niedzielę. Niedziela, jak słusznie zauważa nasz Teolog, była jakby wyjęta z ram codzienności, a tym samym ze zwykłego sposobu spożywania posiłku³⁵. Poza tym posiłki spożywane przez Jezusa w gronie swoich apostołów i innych ludzi nie miały przecież takiej wagi jak Ostatnia Wieczerza. Dlatego też jeśli Eucharystia miałaby nawiązywać do codziennych posiłków, byłaby cofnięciem się przed Misterium Paschalne – przed wydarzenie męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, co wyraża nowość chrześcijaństwa³⁶.

W rozmaitych reformach kształtu i sprawowania Eucharystii zawsze chodzi o jej istotę. Nawet jeśli na początku chrześcijaństwa Eucharystia była celebrowana inaczej niż obecnie, to jednak zachowała się jej zasadnicza struktura, układ, a przede wszystkim była ona głosem męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Chrześcijanie zawsze mieli świadomość wielkiego misterium w Eucharystii. Wymagało to od nich odpowiedniego usposobienia i przygotowania do sprawowania centrum ich wiary. Dziś więc, kiedy próbuje się reformować liturgię eucharystyczną, by dostosować ją do czasu, kultury, mentalności, trzeba pamiętać właśnie o tym, co istotne: Eucharystia nie może

³⁰ Por. tamże, s. 65.

³¹ W Ewangelii Janowej Jezus dał temu wyraz, zwracając się do Piotra, który wzbraniał się przed tą posługą Jezusa: „Jeśli cię nie umyję, nie będziesz miał udziału ze Mną” (J 13, 9).

³² Por. Ratzinger, *Eucharystia*, s. 66.

³³ Tamże.

³⁴ Por. Benedykt XVI, *Sacramentum Caritatis*, 37.

³⁵ Ratzinger, *Eucharystia*, s. 67.

³⁶ Por. tamże, s. 71.

być oderwana od Jezusowego aktu odkupienia na krzyżu. Eucharystia rozumiana jedynie jako posiłek to zbyt mało. Wówczas straciłaby swoje sacrum, które przecież należy do istoty Eucharystii. Po prostu przestałaby być wydarzeniem sakramentalnym i nie wymagałaby od człowieka nawrócenia i odnowy serca. Tymczasem jest to sakrament komunii Boga z człowiekiem pojeđnanym.

4. Realna obecność Chrystusa w Eucharystii i adoracja

Traktowanie Eucharystii jako wspólny posiłek może mieć swoją przyczynę w słabej wierze w realną obecność Chrystusa w Eucharystii. Co najwyżej Eucharystia staje się jedynie symbolem takiej obecności. Postawa człowieka wobec symbolu będzie inna niż wówczas, gdy ma on świadomość, że podczas konsekracji, a także w tabernakulum jest żywy i realny Chrystus. Przystępując do komunii, spożywałby konsekrowany, tj. uświęcony chleb, który może oznaczać Chrystusa, ale tak naprawdę nie jest realnym Jego Ciałem.

Prawda o prawdziwej, realnej i substancjalnej obecności Chrystusa w Eucharystii musi być nieustannie w Kościele przypominana. W przeciwnym bowiem wypadku w świadomości chrześcijan Eucharystia stanie się faktycznie tylko symbolem. Aby tego uniknąć, Ratzinger odwołuje się do biblijnego znaczenia „ciało”. W słowach konsekracji „To jest Ciało moje” debatowano w przeszłości nad słowem „jest” i tłumaczono je przez „to oznacza”, co ostatecznie oddawało właśnie symboliczny charakter Eucharystii. Nasz Teolog uważa, że nie mniej ważnym słowem jest „ciało”. W ujęciu biblijnym „ciało” wskazuje na całą osobę, a nie tylko na opozycję „duch – ciało”. Jeśli więc Jezus powiedział: „To jest moje Ciało”, to chodziło Mu o całą Jego osobę³⁷. Innymi słowy: można by te słowa sparafrazować następująco: „To jestem Ja, Jezus Chrystus”. A więc w ciele jest cała osoba³⁸. Nie chodzi więc w Eucharystii ani o obecność symboliczną, ani też jedynie duchową. Trzeba zgodzić z nauką Soboru Trydenckiego mówić o „prawdziwej, rzeczywistej i substancjalnej” obecności Chrystusa (por. BF VII, 289)³⁹. Ratzinger w swych rozważaniach dowartościowuje wymiar cielesny, który jest w życiu ludzkim tak bardzo ważny, ponieważ poprzez ciało dochodzi do spotkania, komunikacji i więzi międzyludzkich: „Ciało zbliża nas do siebie – jest granicą i Komunią w jednym”⁴⁰. Ciało jest sposobem komunikacji Boga z człowiekiem, czego niedościgłym wyrazem jest Wcielenie. Ale też i w zmartwychwstaniu Chrystusa

³⁷ Por. tamże, s. 89.

³⁸ Por. K. Wojtkiewicz, *Integralna obecność Chrystusa w Eucharystii według Czesława Bartnika* „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 13 (2005) 1, s. 1999-204.

³⁹ Por. Cz. S. Bartnik, *Sakramentologia społeczna*, Lublin 2000, s. 211-216

⁴⁰ Ratzinger, *Eucharystia*, s. 89-90.

wymiar cielesny nie zaniknął. Wręcz przeciwnie, właśnie w ciele Chrystus daje się poznać apostołom. Stąd nasz Teolog łączy nie tylko Wcielenie z Eucharystią, jak już była o tym mowa, ale i zmartwychwstanie. Zmartwychwstał Jezus, ukazując się w ciele, nawiązuje dialog i wchodzi w relację z ludźmi. W Eucharystii spotyka On nas w swojej integralnej obecności.

Człowiek, stając w takiej obecności Chrystusa Eucharystycznego, daje odpowiedź poprzez adorację. Dla Ratzingera jest to prosta konsekwencja, jaka wypływa ze sprawowania liturgii sakramentalnej. We mszy św. dokonuje się święta akcja, człowiek uczestniczy w wydarzeniu. Aby umieć docenić to, w czym uczestniczy, czym jest liturgia eucharystyczna, powinna mieć miejsce w jego życiu adoracja. Do niej są zaproszeni wszyscy, zarówno duchowni, jak i świeccy chrześcijanie. Nasz Teolog określa adorację eucharystyczną jako kategorię wertrykalną, tzn. że tutaj spotyka się niejako kapłaństwo powszechne i urzędowe. Podczas gdy w liturgii widoczna jest granica pomiędzy nimi, to w adoracji wszyscy, kapłani i świeccy, są przyjmującymi, stają jakby w tym samym szeregu⁴¹. Jest to w pewnym sensie wezwanie do takiej postawy, która wynika z przyjmowania komunii sakramentalnej. Wejście w komunię z Bogiem musi zakończyć się adoracją, w której wyrażana jest wdzięczność i uwielbienie. W pewnym sensie istnieje też proces odwrotny, a mianowicie komunია święta jest poprzedzona adoracją. Papież tłumaczy taki układ, czyniąc do ludzkich relacji: „człowiek nie może komunikować się z innym człowiekiem, nie znając go”⁴². Odniesienie tej analogii do Eucharystii oznacza, że człowiek, chcąc wejść we wspólnotę z Chrystusem, złączyć się z Nim sakramentalnie, powinien Go poznawać. Adoracja zaś jest najlepszym sposobem poznania Chrystusa Eucharystycznego: „Komunia z Chrystusem wymaga więc patrzenia na Niego, słuchania Go i poznawania oraz ludzkiej zgody na to, aby On na nas patrzył”⁴³.

Trudno byłoby sobie wyobrazić adorację jako akt zamknięty w sobie. Ona dokonuje też wewnętrznej przemiany w człowieku. Papież pisze najpierw o tej przemianie serca, która wyraża się w radości życia. Człowiek, który doświadcza Boga w adoracji, który Go kontempluje, staje się po prostu nieustannie odnawiany w swoim wnętrzu. Papież odwołuje się do doświadczenia Izraela i bliskości Boga w prawie, które było niejako symbolem wolności ku prawdzie, uwolnieniem z ciężaru niepewności, łaską prawdy. Ta bliskość Boga była przyczyną radości i wesela Narodu Wybranego. O ilez bardziej chrześcijanin doświadcza bliskości Boga, nie tylko w nowym prawie miłości Boga i bliźniego, ale i sakramentalnie w Eucharystii⁴⁴. I ta bliskość Chrystusa łączy wierzących między sobą, mimo iż mieszkają daleko od siebie. Poprzez

⁴¹ Por. tamże, s. 110.

⁴² Tamże, s. 111.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Por. tamże, s. 122.

Eucharystycznego Pana, adorowanego na różnych miejscach świata, chrześcijanie stają się przez to blisko również dla siebie. Inaczej mówiąc: Chrystus buduje w ten sposób jedną wielką wspólnotę, której na imię Kościół.

5. Eucharystia jako sakrament jedności Kościoła

Jeśli Eucharystia jest źródłem i szczytem życia Kościoła, nie może zabraknąć choćby krótkiej refleksji nad tym zagadnieniem. Związek Eucharystii z Kościołem jest dla Ratzingera szczególnie ważny⁴⁵. W Wieczerniku fakt ustanowienia Eucharystii zgromadził apostołów jako pierwszą wspólnotę Kościoła. Słowa konsekracji, powtarzane na mszy św. gromadzą każdorazowo lokalny Kościół. Stąd Papież pisze o Eucharystii jako procesie, poprzez który Chrystus buduje swoje Ciało. I jest to jedno Ciało⁴⁶. Kościół na wzór Eucharystii jest jeden. Jak zachować i budować tę jedność? Najpierw należy uświadomić sobie, że podczas sprawowania Eucharystii to Chrystus jest tym, który działa. To On jest Autorem słów konsekracji. Kapłan używa mu niejako swoich ust i głosu. W każdym razie czyni to in persona Christi. W centrum liturgii Kościoła znajduje się Chrystus, którego doświadczamy w słowie i sakramencie, którego przeżywamy w misteriach zbawczych, szczególnie jako oddającego swe życie za zbawienie świata. Na krzyżu przyciąga On wszystkich do siebie (por. J 12, 32). Gromadzenie wszystkich w jedną wspólnotę, w jedno Jego Ciało dokonuje się nade wszystko podczas liturgii eucharystycznej. Chrystus jest Głową Kościoła i za niego nieustannie oddaje swe życie, aby Kościół, który jest jego mistycznym Ciałem, mógł żyć.

Życie i nieustanny rozwój Kościoła jest możliwy także dzięki zachowaniu wewnętrznej jedności pomiędzy wierzącymi. Zgodnie z tradycją apostołską celebrowanie Eucharystii dokonywało się zawsze w łączności z widzialnym znakiem jedności Kościoła, jakim jest każdorazowy papież, jako następca św. Piotra. Jest to jedno z kryteriów zachowania jedności Kościoła⁴⁷. Wymieniane podczas sprawowania Eucharystii imię aktualnego papieża, w jakimkolwiek miejscu na świecie, wyraża znak łączności z całym Kościołem, któremu on przewodniczy w imieniu samego Chrystusa⁴⁸. Przez to każdy chrześcijanin znajdujący się poza swoją ojczyzną i uczestniczący w Eucharystii, sprawowanej

⁴⁵ Por. Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, 14-16.

⁴⁶ Por. J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, W. Szymona, Kraków 2005, s. 93; tenże, *Eucharystia*, s. 131-132.

⁴⁷ Obok tego wymienionego pierwszego kryterium – jedność z papieżem, są jeszcze dwa inne, również istotne, tj. jedność wiary i sprawowania tych samych sakramentów. Por. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, 44.

⁴⁸ Por. Ratzinger, *Eucharystia*, s. 138.

w obcym języku, może czuć się jak u siebie w domu⁴⁹. Mimo braku znajomości języka, wszystko inne jest mu bliskie, i wewnątrz kościoła i porządek mszy św., a przede wszystkim taki sam sposób sprawowania Eucharystii.

Odnosnie do języka Kościoła, którym była kiedyś łacina, Ratzinger podkreśla jej uniwersalny wymiar i pisze o nim z ogromnym szacunkiem. Dzięki temu, że łacina była przez stulecia przede wszystkim językiem liturgii Kościoła, wierzący doświadczali niejako namacalnie jedności Kościoła. Język, w którym śpiewano i modlono się wspólnie w całym Kościele powszechnym, dawał szczególne poczucie jedności i wzajemnej więzi, niezależnie od różnic narodowościowych. Dziś używa się w liturgii języków narodowych, bowiem łacina przestała być językiem zrozumiałym dla większej rzeszy wierzących. Nasz Teolog zwraca przy tym uwagę, że wprowadzenie języków narodowych nie było procesem ani natychmiastowym, ani łatwym. Najpierw dlatego, że same te języki nie stały się powszechne w ramach poszczególnych narodów i nie była możliwa jeszcze wspólna Eucharystia. Po drugie zaś, i to była sprawa o wiele ważniejsza, chodziło o to, by zapobiec nacjonalizacji tajemnicy Eucharystii. Utrzymanie języka łacińskiego w liturgii miało również inny cel, a mianowicie: Zachowanie pewnego misterium liturgii. Nawet, jeśli nie był on przez kogoś do końca zrozumiały, to jak pisze Ratzinger, chodziło o rozumienie serca, inaczej mówiąc: przeżywanie liturgii całą osobą⁵⁰.

I w końcu w zagadnieniu relacji pomiędzy Kościołem a Eucharystią pojawia się bardzo ważna, choć dość delikatna sprawa sprawowania Eucharystii w obliczu ekumenicznych dążeń do jedności Kościoła i próby wprowadzenia tzw. interkomunii⁵¹.

Dla obecnego Papieża jest jasne, że Eucharystia tak ściśle wiąże się z Kościołem, iż jest jego szczytem, centrum. Kościoła nie można pomyśleć bez istnienia w nim Eucharystii⁵². Z jedności i jedności Eucharystii wynika także jedność Ciała Chrystusowego, jakim jest jeden i niepodzielny Kościół⁵³. Czy zatem w obliczu podziału Kościoła niemożliwe jest wspólne sprawowanie Eucharystii? Ratzinger uważa, że jak długo Kościół jest podzielony i nie istnieje jedność w wierze i w udzielaniu sakramentów, tak długo wspólna Eucharystia nie będzie możliwa. Mimo pewnego zwyczaju, jaki się wytworzył przez ostatnie dziesięciolecia w ekumenizmie, tzn. szukanie wspólnego konsensusu

⁴⁹ Por. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 127.

⁵⁰ Por. Ratzinger, *Eucharystia*, s. 79.

⁵¹ Por. P. Neuner, *Chancen und Perspektiven der Abendmahlsgemeinschaft zwischen den Konfessionen*, w: T. Södling (red.), *Eucharistie. Position katholischer Theologie*, Regensburg 2002, s. 221.

⁵² W tym duchu Ratzinger rozwija eklezjologię eucharystyczną, por. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 111-137.

⁵³ Por. Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, s. 15.

teologicznego i oddolnych praktyk eucharystycznych (tzw. gościnności eucharystycznej)⁵⁴, trzeba raczej trzymać się zasadniczej idei ekumenicznej, jaką jest poszukiwanie prawdy oraz świadomość, że symulacja jedności kościelnej nie jest prawdziwą jednością. Jedność Kościoła jest darem Bożym, darem Ducha Świętego i jako taka nie może być czyniona w sposób czysto ludzki⁵⁵. Trzeba tutaj, jak pisze Ratzinger, wielkiej pokory⁵⁶. Dlatego chrześcijanie są wezwani, aby nieustannie modlić się o dar jedności Kościoła. W obecnej sytuacji brak jedności Kościoła powinien być odczytywany jako szczególny znak Boży. Wspólne modlitwy chrześcijan oznaczają, że tego daru oczekuje się z góry od Boga. A niemożliwość wspólnego celebrowania Eucharystii powinna być wymownym znakiem przynaglającym nas do większych wysiłków i nieustawania w drodze do jedności. Nie jest dostatecznym rozwiązaniem pojmowanie i praktykowanie Eucharystii jako rodzaj wiatyku na drogę do jedności, jak to czynią niektórzy teologowie⁵⁷. Taka próba miała ostatnio miejsce w spektakularnym nabożeństwie eucharystycznym w związku z Ekumenicznymi Dniami Kościelnymi w Berlinie w 2003 roku⁵⁸. Wydaje się jednak, że niecierpliwość i wszelkie przyspieszenia na drodze ekumenicznej, które prowadzą do jakichś prowizorycznych form jedności, tak naprawdę powodują osłabianie wysiłków ku ostatecznej, autentycznej i widzialnej jedności. Radość z ludzkich ustaleń i praktyk, dokonywanych przez niecierpliwych entuzjastów ekumenicznych prowadzi do zamieszania wśród wielu chrześcijan, którzy wyczuwają, że nie nastąpiła jeszcze prawdziwa jedność Kościoła. Trzeba zatem rozwijać pobożność eucharystyczną, bowiem w niej uświadamiamy sobie, że to Eucharystia buduje Kościół i jego jedność.

⁵⁴ Gościnność eucharystyczna polega na zapraszaniu się chrześcijan różnych wyznań na wspólne sprawowanie Eucharystii, mimo braku jedności w wierze. Por. O. H. Pesch, *Gemeinschaft beim Herrenmahl*, w: E. Pulsfort, R. Hanusch (red.), *Von der gemeinsamen Erklärung zum gemeinsamen Herrenmahl? Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert*, Regensburg 2002, s. 160. Ta szeregą się szczególnie w Kościołach protestanckich praktyka wychodzi z założenia, że to sam Chrystus zaprasza na Eucharystię, a nie Kościół, czy reprezentujący go duchowny. Stąd też gościnność eucharystyczna miałaby być wolą samego Chrystusa. Por. Konfessionskundliches Institut (red.), *Was eint? Was trennt?*, Ökumenisches Basiswissen, Göttingen 2002, s. 41-42.

⁵⁵ Por. W. Kasper, *Sakrament jedności. Eucharystia i Kościół*, Kielce 2005, s. 137.

⁵⁶ Por. Ratzinger, *Eucharystia*, s. 59.

⁵⁷ Por. A. Skowronek, *Eucharystia sakrament wielkanocny. Sakramenty w profilu ekumenicznym*, t. 5, Włocławek 1998, s. 95-104; F.-J. Nocke, *Eucharistie als Sakrament kirchlicher Einheit. Letztes Ziel des ökumenischen Weges oder Stärkung auf dem Weg?*, w: T. Södling (red.), *Eucharistie. Position katholischer Theologie*, Regensburg 2002, s. 133-138.

⁵⁸ Por. K. Wojtkiewicz, *Eucharystia jako sakrament jedności Kościoła*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2004), s. 34.

Zakończenie

W myśli eucharystycznej Ratzingera Eucharystia obejmuje nie tylko jakiś pojedynczy aspekt naszego życia, ale ogarnia jego całość, wszystkie aspekty. Można powiedzieć, że całe życie chrześcijańskie staje się eucharystyczne.

Wiara w obecność Chrystusa w Eucharystii przybiera postać międzyosobowego spotkania. W kontemplacji Eucharystii można zrozumieć tęsknotę Boga za człowiekiem i szukanie go. Eucharystia to znak miłości i daru Boga z siebie dla człowieka. Człowiek zaś uczy się ten dar przyjmować, aby następnie sam mógł się ofiarować Bogu i innym ludziom.

Jednakże Eucharystia ubogaca nie tylko życie pojedynczego człowieka, lecz także życie całego Kościoła. We wspólnocie Kościoła Eucharystia przeżywana jest w pełny sposób. To właśnie w Kościele wierzący czuje się członkiem jednego Ciała Chrystusowego, uczy się odpowiedzialności za to Ciało, dostrzega rozdarcie i podziały wśród chrześcijan. Eucharystia jako dar dana jest, by człowiek uczył się nowego stylu życia, tj. eucharystycznego, wdzięcznego⁵⁹. Człowiek eucharystyczny to taki, który upodabnia się do Chrystusa w jego postawie oddania i służenia. Jest to wprawdzie bardzo wymagające, ale właśnie chyba w tym tkwi tajemnica eucharystycznego wymiaru życia chrześcijańskiego.

ARTYKUŁY

⁵⁹ Por. M. Sales, *Eucharystia źródłem i istotą życia chrześcijańskiego*, tłum. M. Michalik, „Kolekcja-Communio”, *Eucharystia*, s. 296.

JACEK BORUCKI

PRYMAT i NIEOMYLNÓŚĆ PAPIEŻA WEDŁUG BRACTWA KAPŁAŃSKIEGO św. PIUSA X w KONTEKŚCIE NAUKI SOBORÓW WATYKAŃSKIEGO I i WATYKAŃSKIEGO II

Wstęp

Bractwo Kapłańskie Świętego Piusa X założone w 1970 roku przez arcybiskupa Marcela Lefebvre'a działa już niemal na całym świecie. W roku 1996 rozpoczęło swą oficjalną działalność także w Polsce. Jego pojawienie się budziło wiele emocji i kontrowersji, gdyż na jego członkach od 1988 roku ciąży kara ekskomuniki. Wprawdzie tam, gdzie pojawiają się „lefebryści”, zaraz jest wiele dyskusji i polemik, jednakże popularna wiedza na temat poglądów głoszonych przez nich jest niewielka. Bractwo najczęściej kojarzone jest właściwie tylko z odrzuceniem soborowej reformy liturgicznej i odprawianiem Mszy Świętej według rytu trydenckiego zatwierdzonego przez Piusa V.

Reprezentanci Bractwa Kapłańskiego konsekwentnie twierdzą, że są – jak obwieszcza tytuł ich oficjalnego periodyku wydawanego w Polsce – „Zawsze wierni Prawdzie katolickiej – Prawdzie jedynej”. Problemem jest jednak to, że w swej doktrynie Bractwo pozostaje wierne temu, co stanowi oficjalne nauczanie Kościoła katolickiego jedynie do pewnego okresu. Tym punktem przełomowym stał się Sobór Watykański II. Również papież, który przewodzą Kościołowi od tego czasu, są inaczej traktowani przez lefebrystów niż przedsoborowi biskupi Rzymu. Dlaczego Lefebvre uważał dokumenty Soboru Watykańskiego I i nauczanie papieża przed Pawłem VI za autentycznie katolickie, a naukę Vaticanum II i ducha posoborowego traktował jako odejście od prawdziwej Tradycji Kościoła? Czy wynikało to z jego własnej koncepcji Tradycji, czy też z niezrozumienia intencji i treści nauczania ostatniego Soboru?

Najwięcej nieporozumień i niezgodności pojawiło się wokół kwestii należących do teologicznego rozumienia rzeczywistości Kościoła: prymatu i nieomylności papieża (członkowie bractwa są posądzeni o odrzucenie tych dogmatów), a także ekumenizmu i wolności religijnej (te kwestie z kolei wzbudzają największą falę krytyki ze strony samych lefebrystów). Ze względu na obszerność omawianej problematyki w niniejszym opracowaniu podjęte

zostanie zagadnienie prymatu i nieomyślności papieża. Zostanie ono omówione na tle nauki soborowej Kościoła katolickiego.

Jak już wspomniano, ważny punkt odniesienia dla Bractwa Św. Piusa X stanowi nauczanie Soboru Watykańskiego I, a istotnym punktem spornym jest doktryna Vaticanum II, dlatego w opracowaniu niniejszym uwzględnione zostaną stanowiska obu tych soborów, dla ukazania genezy i treści specyficznej nauki, jaką głoszą dziś spadkobiercy arcybiskupa Lefebvre'a.

1. Prymat i kolegalność według nauki Kościoła

Sprawa prymatu i władzy papieża to nie kwestia ostatnich lat. Jest ona bowiem związana z rzeczywistością Kościoła od samych początków jego istnienia¹. Zapowiedź tej władzy umieszczona została już w Nowym Testamencie. Fragmenty Łk 5,1-11, Mt 16,17-19 oraz J 21, 15-19 wskazują, że Nowy Testament we wszystkich swych tradycjach zna prymat Piotra². Na szczególną jego pozycję powołują się także ojcowie Kościoła. Znany jest List do Koryntian przypisywany św. Klemensowi, który ingeruje w konflikt powstały w tutejszej gminie chrześcijańskiej. Szczególną pozycję biskupa Rzymu podkreślają także wypowiedzi niektórych soborów, choćby Soboru w Efezie (431r.), który stwierdza: „On to [Piotr] aż do tej chwili i na zawsze w osobach swych następców żyje i sprawuje władzę rządzenia”³. Papież Bonifacy VIII w bulli *Unam sanctam* (1302r.) umieszcza zaś takie słowa: „Toteż oznajmiamy, twierdzimy, określamy i ogłaszamy, że posłuszeństwo Biskupowi Rzymskiemu jest konieczne dla osiągnięcia zbawienia”⁴.

Mimo tych wypowiedzi dotyczących ustroju Kościoła, nie było bliższych czy bardziej szczegółowych opracowań Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w tej kwestii: „Fragmentaryczne i ogólnikowe stwierdzenia Soboru Trydenckiego i zamierzone tylko, a niezrealizowane sformułowania Soboru Watykańskiego I stanowiły właściwie wszystko, co da się odnieść do urzędowego nauczania Kościoła”⁵.

Problemem, który, jak się wydaje, na Soborze Watykańskim I nie został rozwiązany, a wręcz pogłębiony, jest sprawa natury władzy biskupiej. Jeśli bowiem jest ona „*ordynaria et priopria*”, czyli wynikająca z urzędu i nie jest delegowana, to jak rozwiązać problem jej stosunku do władzy papieskiej? Jak stwierdza ks. Nagy, Sobór Watykański I, który z powodu pośpiechu, w jakim

¹ Por. J. Ratzinger, *Prymat Piotra a jedność Kościoła*, „Communio” 11 (1991) nr 6, s.16

² Por. tamże, s. 6-12

³ *Breviarium Fidei*. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1997, II 6.

⁴ *Breviarium Fidei*, dz. cyt., II 14.

⁵ S. Nagy, *Nauka o episkopacie w konstytucji „Lumen Gentium i jej implikacje apologetyczne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 14 (1967) z. 2, s. 34

był zmuszony obradować, zajął się tylko jednym elementem – zakresem władzy biskupa Rzymu, zastrzega też jednak, iż nie chce umniejszyć roli i pozycji episkopatu w Kościele⁶. W tekstach soborowych znajdujemy więc stwierdzenie: „Dlatego nauczamy i oświadczamy, że Kościół Rzymski z zarządzenia Pana posiada prymat zwyczajnej władzy nad wszystkimi innymi Kościołami i że ta władza jurysdykcyjna Rzymskiego Papieża jest prawdziwie biskupia i bezpośrednia. Wobec niej pasterze jakiegokolwiek obrządku lub godności oraz wierni, zarówno każdy z osobna, jak i wszyscy razem, są zobowiązani do hierarchicznego podporządkowania się i prawdziwego posłuszeństwa nie tylko w rzeczach dotyczących wiary i moralności, lecz także tych, które odnoszą się do karności i rządzenia Kościołem rozszerzonym po całym świecie”⁷.

Tekst ten, jak się wydaje, koncentruje władzę w Kościele i autorytet w jednej tylko osobie. Na pierwszy rzut oka przekreśla się przestrzeń dla jakiegokolwiek innej władzy. Takie też zarzuty pojawiły się w tamtym czasie. W 1872 roku Bismarck zarzuca, że „biskupi są tylko jego [papieża] narzędziami i urzędnikami, nie ponoszącymi osobiście żadnej odpowiedzialności”⁸. Odpierając tego typu zarzuty, bp Zinelli stwierdza: „Jeżeli Biskup Rzymski, zakładając, że ma prawo wypełniać każdy akt ściśle biskupi w jakiegokolwiek diecezji, mnożyłby się – by tak powiedzieć – i każdego dnia, nie patrząc na biskupa, niszczyłby to, co ten mądrze postanowił, używałby wówczas swej władzy nie dla budowania, ale dla niszczenia... Któż może myśleć o tak absurdalnej hipotezie?... Nie ma wątpliwości, że autorytet Stolicy Świętej będzie służył obronie prawa biskupiego, a nie jego likwidacji”⁹.

Wątpliwości jednak pozostały, a konstytucja *Pastor aeternus* przyczyniła się do tego, że biskup został ściśle związany z Kościołem lokalnym i niejako odizolowany od Kościoła powszechnego. Manuel Felicio da Rocha, porównując Kościół do gmachu, mówi, iż zaczęto go budować niejako od dachu, pomijając ściany. Według niego konstytucja ta ograniczyła się tylko do teologicznej rzeczywistości papieża i jego władzy, pomijając eklezjologiczną rzeczywistość episkopatu i Kościoła¹⁰.

Skoro więc, parafrazując Felicio, mieliśmy już dach, należało wypełnić luki, jakie w ten sposób stworzono – tzn. wznieść ściany oraz wsporniki. Zadanie to spoczęło na barkach ojców Soboru Watykańskiego II. Nie mogli oni uniknąć tego napięcia, które tworzyło się między kompetencjami biskupów i ich władzą a prymatem biskupa Rzymu. W dokumentach Vaticanum II

⁶ Por. tamże, s. 37.

⁷ Konstytucja *Pastor aeternus*, *Breviarium Fidei* II 52.

⁸ *Breviarium Fidei* II 62.

⁹ Cyt. Za: A. Zambarbieri, *Obraz papieża na Soborze Watykańskim I*, „Communio” 11 (1991), nr 6, s. 66.

¹⁰ Por. F. M. da Rocha, *Prymat papieski a Kościół lokalny*, „Communio” 13 (1993), nr 4, s. 104

pojawia się nowe określenie – „kolegium biskupie”. Nie jest ono tutaj rozumiane jako grupa równych sobie ludzi, którzy władzę każdemu z nich przysługującą przekazują wybranemu przewodniczącemu. Kolegium powinno być traktowane jako „zespół stały, którego struktura i autorytet powinny być wyprowadzone z Objawienia”¹¹. „Tak więc biskup Rzymu nie może być pojmowany jako zwykły przewodniczący kolegium, lecz z ustanowienia Bożego jest jego głową”¹². O Boskim pochodzeniu kolegium jako całego ciała oraz o takim samym źródle władzy papieża mówi konstytucja *Lumen Gentium*: „Jak z ustanowienia Pańskiego Piotr i reszta Apostołów stanowią jedno kolegium apostoelskie, w podobny sposób Biskup Rzymski, następca Piotra, biskupi, następcy Apostołów, pozostają we wzajemnej łączności”¹³. Natura władzy kolegium jest więc taka sama, jak władza prymatu papieża – jest to władza najwyższa i pełna. Na pojawiające się pytanie o dwuwładzę w Kościele pada odpowiedź, iż Kolegium biskupie może działać tylko i wyłącznie w łączności z głową Kościoła, nigdy zaś bez niego: władza ta nie może być wykonywana inaczej jak tylko za zgodą Biskupa Rzymskiego¹⁴.

Mówiąc o kolegium, należy zauważyć, że papież nie jest przez sobór ustawiony nad lub poza nim, lecz wewnątrz. Papież należy do kolegium i jest to warunek *sine qua non* istnienia takiego ciała jak kolegium biskupie. Wejście biskupa do kolegium dokonuje się na mocy święceń biskupich zrealizowanych w komunii z głową Kościoła; przy okazji stwierdza się sakramentalny charakter konsekracji biskupiej. Biskup otrzymuje więc potrójną funkcję: uświęcania, nauczania i rządzenia, jednakże „biskupi tylko wtedy mogą wykonywać swoją posługę, łącznie z biskupem Rzymu, gdy są (dlatego, że są) członkami kolegium biskupiego”¹⁵. Problemu biskupów, którzy są poza Kościołem Katolickim, nie rozstrzyga się, tylko pośrednio nawiązuje do niego nota wyjaśniająca¹⁶.

Pojawia się w tym kontekście pytanie o rolę Biskupa Rzymskiego w Kościele dziś. Jak odczytywać władzę Prymatu? Sam Sobór mówi: „Biskup Rzymski, jako następca Piotra, jest trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności zarówno biskupów, jak rzeszy wiernych”¹⁷. Papież staje się dziś osobą gwarantującą jedność w Kościele Powszechnym, ośrodkiem, który w wielości Kościołów partykularnych, posiadających autonomię i możliwość szerokiej inkulturacji, jest niejako strażnikiem prawdy i miłości, gwarantem ortodoksyjności. Wbrew temu, co się powszechnie sądzi o przeszkodzie, jaką

¹¹ KK, Nota wyjaśniająca, nr 1.

¹² E. Szafronowski, *Pozycja Biskupa Rzymskiego*, „Collectanea Theologica”, 50 (1980), f. 3, s. 50.

¹³ KK 22.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ F. M. da Rocha, *Prymat papieski a Kościół lokalny*, art. cyt., s. 111.

¹⁶ Por. E. Szafronowski, *Pozycja Biskupa Rzymskiego*, art. cyt., s. 53.

¹⁷ KK 23.

stanowi on w dialogu ekumenicznym, paradoksalnie może być tym, kto ten dialog nie tylko gwarantuje, lecz także go rozwija.

2. Lefebvre wobec prymatu i kolegialności

Stanowisko Lefebvre’a i jego współpracowników wobec władzy papieskiej jest jednoznaczne – przyjmują oni i potwierdzają naukę Soboru Watykańskiego I i konstytucji *Pastor aeternus*¹⁸. Władza papieża jest więc rozumiana jako bezpośrednia – pochodząca od samego Boga, pełna i najwyższa. Lefebvre broni takiego nauczania o prymacie urzędującego aktualnie papieża wobec pojawiających się wśród członków Bractwa tendencji sedewakantystycznych. Arcybiskup ostudzał je w miarę skutecznie. Część jednak członków opuściła szeregi fraterni i zaczęła głosić, że po papieżu Piusie XII Stolica Apostoelska pozostaje pusta¹⁹. Lefebvre na to odpowiada: „Jeżeli papież nie był papieżem w momencie, gdy mianował kardynałów, owi kardynałowie nie są kardynałami i nie mogą już wybrać papieża. Zatem, czy to anioł z Nieba przyniesie nam papieża? To absurdalne i niebezpieczne!”²⁰.

Odrzucając zarzuty o nieuznawaniu głowy Kościoła, Lefebvre i jego najbliżsi współpracownicy powtarzają, że każdy z kleryków wstępujących do seminarium Bractwa musi podpisać deklarację o uznawaniu obecnego papieża za prawowitego następcę świętego Piotra. Każdy zaś ksiądz ma obowiązek wymieniania imienia papieża w czasie Mszy Świętej²¹. Jednak bp Tissier de Mallerai przypomina inne słowa, także wypowiedziane przez arcybiskupa: „Kościół kiedyś będzie musiał zastanowić się nad ich sytuacją. Może późniejszy papież ze swoimi kardynałami będzie musiał wypowiedzieć się na ich temat i wyda o nich sąd, czy byli, czy też nie byli papieżami. Ale ja nie mam żadnych kompetencji do tego, dlatego uważam ich za papieży”²². Niewątpliwie ta wypowiedź pozostawia mały „margines bezpieczeństwa” i można tu doszukać się podtekstów sedewakantystycznych. Nauczanie Lefebvre’a kontynuują jego następcy i współpracownicy. Ks. Karl Stehlin w opracowaniu pt. *„W obronie prawdy katolickiej”* dość dobitnie odrzuca jakiegokolwiek głosy negujące Jana Pawła II jako prawowitego papieża: „Bractwo Św. Piusa X konsekwentnie broni władzy posiadanej przez papieża w Kościele i to tego konkretnego Papieża, który obecnie zasiada na Stolicy św. Piotra. Jest on wybrany przez kolegium kardynalskie i uznany przez wiernych

¹⁸ Por. K. Stehlin, *W obronie prawdy katolickiej*, Warszawa 2001, s. 72-73.

¹⁹ Zob. *Sekciarze, sedewakantyści i antypapież*, „Zawsze Wierni” 4 (1999), nr 29, s. 120-121.

²⁰ M. Lefebvre, *Kościół przesiąknięty modernizmem*, Poznań 1995, s. 103

²¹ Por. K. Stehlin, *Kto się boi abpa Marcela Lefebvre*, „Zawsze Wierni” 6 (1997), nr 19, s. 30.

²² *Wyższe rozumienie kryzysu papieżstwa. Wywiad z J. E. Ks. Bp. Tissier de Mallerai*, „Zawsze Wierni” 4 (1998), nr 23, s.30.

katolików. Innego papieża nie znamy i innego papieża nie ma²³. Także obecny papież Benedykt XVI jest witany z radością przez członków Bractwa, jak głosi „Komunikat Bractwa Św. Piusa X w związku z wyborem Ojca Świętego” wydany przez bpa Bernarda Fellaya²⁴.

Skąd zatem bierze się owo niewątpliwe nieposłuszeństwo Lefebvre'a wobec Stolicy Apostolskiej mające miejsce choćby w przypadku wyświęcenia czterech biskupów bractwa wbrew woli Rzymu? On sam tłumaczy to dwojako – odwołuje się do swoistego rozumienia nieomyślności papieskiej oraz interpretacji, wedle której władza papieska jest co prawda najwyższa, ale ograniczona przez cel, dla którego została mu powierzona. Cel ten zostaje określony w świetle wypowiedzi konstytucji *Pastor aeternus*: „Duch Święty nie po to został obiecany następcom Piotra, aby rozpowszechniali nową doktrynę z pomocą Jego Objawienia, ale aby przy Jego asystencji pobożnie strzegli i wiernie wyjaśniali Objawienie depozytu wiary przekazanego im przez Apostołów²⁵. Lefebvre oraz de Castro Mayer odwołują się także do fragmentów „Summy Teologicznej” św. Tomasza z Akwinu o zasadach moralnych, regulujących stosunki poddanych z prawowitą władzą²⁶. Pada tu takie stwierdzenie: „Ślepe posłuszeństwo to nonsens i nikt nie jest zwolniony od odpowiedzialności, w razie gdyby słuchał bardziej ludzi niż Boga”. Z obrony Tradycji czyni Lefebvre swoisty sztandar, stąd jego słowa: „My mówimy, że nie można być podporządkowanym władzom kościelnym i jednocześnie zachowywać Tradycji²⁷”.

Powyższe argumenty miałyby usprawiedliwiać postępowanie arcybiskupa i jego zwolenników. Co zatem z ekskomuniką z roku 1988? Uważają ją za niebyłą i nieważną²⁸. Według interpretacji Bractwa jest tak z kilku powodów: Akt święceń był powodowany stanem wyższej konieczności²⁹, a jurysdykcja biskupów jest nadzwyczajna i zastępcza³⁰. Poza tym decyzje niesprawiedliwe nie mogą być wykonywane. Nie jest to też akt schizmatyczny, bo w sytuacji stanu wyższej konieczności wyświęcenie biskupa bez mandatu papieskiego nie jest aktem wewnętrznie schizmatycznym. Jest tak również dlatego, że autorytet papieża sam w sobie nie jest tu zakwestionowany, a Lefebvre nie miał intencji

²³ K. Stehlin, *W obronie prawdy katolickiej*, dz. cyt., s. 73.

²⁴ www.piusx.org.pl/komunikaty/74 (08. 02. 08r.)

²⁵ S. Lazo, *Wyznanie wiary*, „Zawsze Wierni”, 4 (1998), nr 23, s. 46

²⁶ Zob. M. Lefebvre, A. de Castro Mayer, *List otwarty do papieża Jana Pawła I*, w: *Kazania abpa Marcela Lefebvre. Dokumenty, kazania i wytyczne, dokumentacja historiograficzna*, Warszawa 1999 s. 160

²⁷ M. Lefebvre, *Kazanie z 8 XII 1988 we Flavigny-sur-Ozerain*, w: *Kazania...*, dz. cyt., s. 252

²⁸ Por. *Rozmowa z J. E. Ks. Bp. Bernardem Fellay. Statut biskupa pomocniczego*, „Zawsze Wierni” 4 (1988), nr 23, s. 22.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. tamże, s. 23.

tworzenia równoległej hierarchii³¹. Sam papież Jan Paweł II „dostarczył” jeszcze jednego argumentu na usprawiedliwienie powyższego stanowiska lefebrystów. Jest to 95 punkt encykliki *Ut unum sint*. Mówi on o poszukiwaniu nowej formy sprawowania prymatu. Według profesora Ameriego, papież w tym punkcie zaprzecza nauce o prymacie i „wygłasza deklaracje antypapieskie³². Poza tym papież w obecności przywódców państw czy np. na forum ONZ nigdy nie wypowiada się na temat władzy udzielonej głowie Kościoła przez samego Jezusa Chrystusa³³.

Potwierdzeniem upadku autorytetu papieskiego i świadomym odchodzeniem od prymatu jest dla członków Bractwa dokument Soboru Watykańskiego II *Lumen Gentium*, który według nich wprowadza faktycznie dwuwładzę w Kościele. Punkt 22 mówi o kolegium biskupim. Jak zauważa Stehlin, termin „kolegialność” nie jest znany z Tradycji Kościoła, wbrew temu, co próbuje się przedstawić w dokumentach Vaticanum II. Wprowadził go Y. Congar w roku 1951³⁴. Dotąd biskupi tworzyli kolegium w sensie moralnej jedności osób, lecz nie posiadało ono jurydycznego charakteru. Nigdy nie przysługiwała mu najwyższa władza nad całym Kościołem. Tę sprawował tylko papież³⁵. Natomiast przytaczane już słowa *Lumen Gentium* 22 uznaje się za rodzaj kompromisu między herezjami koncyliaryzmu, gallikanizmu i jansenizmu a dążeniem do zachowania jedności autorytetu w Kościele³⁶. Wspomniane herezje wymierzone były w prymat papieża³⁷.

Lefebvre widzi w nauce o kolegialności wprowadzone w życie idee Rewolucji Francuskiej³⁸. Według założyciela Bractwa, kolegialność to wprowadzone w życie hasło rewolucji „równość”; to nic innego, jak demokracja wprowadzona do Kościoła. Każda władza pochodzi od Boga, zasada kolegialności zaś się temu sprzeciwia, tworząc takie ciała, jak konferencje biskupów, synody, rady parafialne itd. Papież, biskupi czy nawet proboszczowie nie mogą już działać bez pytania o zgodę tych ciał. Ich władza

³¹ Por. M. Davies, *Czy Bractwo Św. Piusa X znajduje się w schizmie?*, „Zawsze Wierni” 1 (2000), nr 32, s. 41

³² R. Amerio, *Dyslokacja funkcji magisterialnej po Soborze Watykańskim II*, „Zawsze Wierni” 2 (1997) nr 15, s. 9.

³³ Por. tamże, s. 10.

³⁴ Por. K. Stehlin, *W obronie prawdy katolickiej*, dz. cyt., s. 123.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Por. tamże, s. 126.

³⁷ Koncyliaryzm – prąd, w którym głoszono wyższość episkopatu i soboru nad papieżem. Dekret Soboru w Konstancji (1415) *Haec Santa* ogłasza wyższość soboru nad papieżem. Gallikanizm – Dekret *Declaratio cleri gallicani* (1682) mówi o konieczności aprobaty dla decyzji papieskiej ze strony króla i biskupów. Poza tym otwiera możliwość odwołania się do urzędów państwowych. Zob. P. Neuner, *Eklezjologia – Nauka o Kościele. Podręcznik teologii dogmatycznej*, Kraków 1999, s. 493.

³⁸ Por. M. Lefebvre, *Kościół przesiąknięty modernizmem*, dz. cyt., s. 61.

jest w każdym razie bardzo mocno ograniczona³⁹. Mówi on o utworzeniu dwóch ośrodków władzy w Kościele: „Owa doktryna podwójnej najwyższej władzy stoi w sprzeczności z nauczaniem i praktyką Magisterium Kościoła, szczególnie Soboru Watykańskiego I i encykliki Leona XIII *Satis cognitum*. Jedyne papież posiada najwyższą władzę, której udziela w miarę, jak uznaje to za konieczne i w nadzwyczajnych okolicznościach”⁴⁰.

Schmidberger, następca Lefebvre'a na stanowisku przełożonego, idzie jeszcze dalej. Dochodzi do wniosku, że biskupi z Soboru wywodzą prawo współdecydowania, co prowadzi już nie tylko do dwóch ośrodków władzy, lecz wręcz do powstania Kościołów narodowych. Konferencje poszczególnych krajów stają się od siebie coraz bardziej niezależne⁴¹. Dołączenie zaś *Nota praevia* do tekstu *Lumen Gentium* tłumaczy próbą ratowania w ostatniej chwili autorytetu papieskiego⁴². Stehlin zaś komentuje kanony 336 i 755 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*: pierwszy z nich nie uwzględnia *Nota praevia*, zaś drugi odwraca wręcz kolejność tych ośrodków – najpierw wymienia kolegium, potem Stolicę Apostolską. Spoglądając na możliwość sprawowania władzy przez biskupa diecezjalnego, wnioskuje Stehlin, że dziś po utworzeniu konferencji episkopatu, biskup nie jest w stanie działać sam. Odpowiedzialność indywidualna została zastąpiona przez odpowiedzialność zbiorową⁴³. Według niego, zmiany w Kościele za sprawą kolegalności „burzą ustanowioną przez Boga monarchiczną konstytucję Kościoła, zastępując ją strukturą kolegalno-demokratyczną”⁴⁴. Lefebvre i de Castro Mayer dobitnie wskazują na skutki nauki soboru o kolegalności: „Moderniści naszych czasów podkopawszy jedność wiary, próbują osłabić jedność rządu i hierarchiczną strukturę Kościoła”⁴⁵. W sytuacji, gdy w krajach do tej pory katolickich zdetronizowano Jezusa Chrystusa, czas na zburzenie hierarchii, a co za tym idzie całego Kościoła. Tu właśnie arcybiskup Lefebvre widzi swe główne zadanie – „ocalenie małej części Kościoła, tego wiernego Wiecznemu Rzymowi i zachowującego wszechkatolicką wiarę”⁴⁶.

3. Nieomyślność w Kościele w ujęciu soborowym

Problem nieomyślności papieża do Soboru Watykańskiego I nie był kwestią, nad którą wiele dyskutowano. Nie budził też wielu kontrowersji.

³⁹ Por. tamże, s. 67.

⁴⁰ M. Lefebvre, Kazanie z dnia 3 X 1987 w *Econe z okazji otrzymania sakry biskupiej*, w: *Kazania...*, dz. cyt., s. 210.

⁴¹ Por. F. Schmidberger, *Bomby zegarowe Soboru Watykańskiego II*, Warszawa 1997, s. 29.

⁴² Por. tamże, s. 30.

⁴³ Por. K. Stehlin, *W obronie prawdy katolickiej*, dz. cyt., s. 132.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ M. Lefebvre, A. de Castro Mayer, *List otwarty...*, art. cyt., s. 169.

⁴⁶ Tamże.

Można by rzec, że pomimo iż nie był sformułowany w żadnym dokumencie, to przecież nikt poza nielicznymi grupami go nie kwestionował. Wynikało to ze szczególnej pozycji Biskupa Rzymskiego – następcy samego świętego Piotra – „głowy” Apostołów.

Wiek XIX przynosi bardzo wiele zmian w polityce – wiosna Ludów, Rewolucja Francuska, idea demokracji. Następuje też rozwój nauk przyrodniczych, których twierdzenia zdają się stać w sprzeczności z nauczaniem Kościoła. Wszystkie te czynniki powodują, że Kościół musi się do nich ustosunkować, określić niejako na nowo swoją tożsamość⁴⁷. W tej sytuacji Pius IX zwołuje do Watykanu sobór, który rozpoczyna swe obrady w roku 1869. Na tym właśnie zgromadzeniu zostaje podjęte zagadnienie nieomyślności papieża.

Dogmat o nieomyślności ogłoszono 18 VII 1870: „[...] za zgodą świętego Soboru nauczamy i definiujemy jako dogmat objawiony przez Boga, że Biskup Rzymski, gdy mówi *ex cathedra* – tzn. gdy sprawując urząd pasterza i nauczyciela wszystkich wiernych, swą najwyższą apostolską władzą określa zobowiązującą cały Kościół naukę w sprawach wiary i moralności – dzięki opiece Bożej przyrzeczonej mu w osobie świętego Piotra apostoła posiada tę nieomyślność, w jaką Boski Zbawiciel chciał wyposażyć swój Kościół w definiowaniu nauki i moralności. Toteż takie definicje są niezmiennie same z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła”⁴⁸. W dniu ogłoszenia dogmatu nad Rzymem przetoczyła się ogromna burza – „znak dezaprobaty Bożej, mówią oponenci, manifestacja Jego obecności, jak na Synaju, twierdzi większość”⁴⁹. Spodziewano się podobnej „burzy” w samym Kościele, na szczęście taka nie nadeszła. Z przywileju nieomyślności korzystają papieże bardzo rzadko, po raz pierwszy w roku 1950, kiedy Pius XII ogłosił dogmat o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny.

Papieska nieomyślność niesie trzy przymioty: jest osobista, osobna i absolutna.

a) Osobista – gdyż nie jest związana tylko i wyłącznie z sukcesją apostolską rozumianą jako „ciąg następujących po sobie biskupów”, lecz „przysługuje wszystkim i każdemu z osobna prawowitym następcom Piotra”⁵⁰. Oczywiście nieomyślność nie jest moralnym przymiotem papieża, stąd nie wchodzi w jej zakres np. polityczne poglądy papieża⁵¹. Obejmuje ona tylko nauczanie dotyczące wiary i moralności.

b) Osobna – gdyż „opiera się na obietnicy Chrystusa i szczególnej asystencji Ducha Świętego”⁵². Nie zmienia to faktu, że papież jest nieomyślny,

⁴⁷ Por. P. Neuner, *Eklezjologia*, dz. cyt., s. 497.

⁴⁸ *Breviarium Fidei*, II 61

⁴⁹ F. Becheau, *Historia Soborów*, Kraków 1998, s. 214

⁵⁰ A. Zambarbieri, *Obraz papieża...*, art. cyt., s. 67.

⁵¹ Por. P. Neuner, *Eklezjologia*, dz. cyt., s. 497.

⁵² A. Zambarbieri, *Obraz papieża...*, art. cyt., s. 68

gdy reprezentuje Kościół powszechny. Nie można następcy Piotra od Kościoła oddzielać. Jednak to nie poszukiwanie prawdy poprzez naukę soborów czy opinię biskupów bądź teologów jest warunkiem *sine qua non* nieomyślności papieskiej. Sądy *ex cathedra* są nieomyślne *in se et ex se*, tzn. z samej swej natury. Do obowiązywania nie wymagają zatem aprobaty całego Kościoła.

c) Absolutna – nieomyślność absolutna w ścisłym sensie przysługuje samemu Bogu; papieska zaś „jest w rzeczywistości ograniczona w zakresie podmiotu do tych momentów, gdy papież wypowiada się jako nauczyciel powszechny i sędzia najwyższy z katedry Piotra, tzn. z centrum; jest ograniczona co do przedmiotu, chodzi bowiem o wypowiedzi traktujące o wierze lub moralności, a także co do aktu, jakim są definicje, czyli określenie tego, w co należy wierzyć lub co mają odrzucić wszyscy wierni”⁵³.

Podsumowując nauczanie Vaticanum I, możemy stwierdzić, że charyzmat nieomyślności papieża musi być rozpatrywany w ścisłym związku z Kościołem. Istotne też jest stwierdzenie o braku konieczności zgody Kościoła, dodane jako odpowiedź na twierdzenie gallikańskie, mówiące, że orzeczenia papieskie nie mają mocy obowiązującej, jeżeli nie zostaną zatwierdzone przez Kościół. „Nieomyślność nie tylko nie wyłącza papieża z Kościoła, ale przeciwnie – ściśle go z nim łączy: nieomyślny jest on dlatego tylko, że nieomyślny jest Kościół jako całość, nieomyślny jest tylko wtedy, kiedy wyraża wiarę całego Kościoła”⁵⁴.

Sobór Watykański II podejmuje naukę Vaticanum I w konstytucji *Lumen Gentium*. W punkcie 18 czytamy: „Tę naukę o ustanowieniu wiecznej trwałości, znaczeniu i naturze świętego prymatu Biskupa Rzymskiego i o jego nieomyślnym urządzeniu nauczycielskim Sobór święty na nowo wszystkim wiernym do wierzenia podaje [...]”. Jest to więc potwierdzenie dotychczasowej nauki. Jednakże Vaticanum II idzie nieco dalej, gdyż odnośnie do papieża domaga się uległości i posłuszeństwa względem niego nawet wówczas, gdy nie przemawia on *ex cathedra* i orzeczenia jego nie mają charakteru nieomyślnego: „Tę zaś zbożną uległość woli i rozumu w sposób szczególny okazywać należy autentycznemu urzędowi nauczycielskiemu Biskupa Rzymskiego nawet wtedy, gdy nie przemawia on *ex cathedra*; trzeba mianowicie ze czcią uznawać jego najwyższy urząd nauczycielski i do orzeczeń przez niego wypowiedzianych stosować się szczerze, zgodnie z jego myślą i wolą, która ujawnia się szczególnie przez charakter dokumentów bądź przez częste podawanie tej samej nauki, bądź przez sam sposób jej wyrażania”⁵⁵.

Sobór nieomyślność przyznaje też kolegium biskupiemu⁵⁶. Jej warunkiem jednak jest łączność biskupów między sobą i z następcą świętego Piotra. Nauczanie biskupów jest więc nieomyślnym, gdy uznają oni zgodnie z głową

⁵³ Tamże, s. 69.

⁵⁴ P. Neuner, *Eklezjologia*, dz. cyt., s. 4-8

⁵⁵ KK 25.

⁵⁶ Zob. tamże.

Kościółu jakieś twierdzenie za obowiązujące lub określają obowiązującą naukę przez akt kolegialny – np. na soborach powszechnych. Deklaracja Kongregacji Doktryny Wiary przypomina też, że „nieomyślność UNK rozciąga się nie tylko na depozyt wiary, lecz również na to wszystko, bez czego ten depozyt nie może być należycie strzeżony i wyjaśniany”⁵⁷.

W końcu także charyzmat nieomyślności jest przyznany przez Sobór całemu Ludowi Bożemu: „Ogół wiernych mających namaszczenie od Świętego (por. 1 J 2, 20 i 27), nie może zbłądzić w wierze i tę szczególną swoją właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, gdy poczynając od biskupów, aż po ostatniego z wiernych świeckich, ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów”⁵⁸. Wspomniana wyżej Deklaracja przypomina zaś, że „ta nieomyślność zawsze jest zależna od mądrej opatrności i namaszczenia łaski Ducha Świętego, który prowadzi Kościół do całej prawdy, aż do chwalebego przyjścia jego Pana”⁵⁹.

4. Nieomyślność Papieża w koncepcji Lefebvre'a

W przeciwieństwie do nauki o kolegialności w Kościele lefebryści nie deklarują kwestionowania doktryny o nieomyślności. Powołują się na dotychczasowe wypowiedzi na ten temat – głównie na konstytucję *Pastor aeternus* – przypominają zasady nieomyślności nauczania Kościoła, zarówno powszechnego, jak i uroczystego⁶⁰.

Wobec oskarżeń o odrzucenie nauczania Soboru Watykańskiego II czy o nieposłuszeństwo wobec Ojca Świętego stawiają dwa, ich zdaniem, zasadnicze pytania:

a) Czy nauczanie Soboru Watykańskiego II jest nauczaniem nieomyślnym?

b) Kiedy papież soboru i posoborowi nauczali *ex cathedra* lub ich nauczanie można zakwalifikować jako magisterium zwyczajne powszechne, a co za tym idzie z natury swej nieomyślne i wymagające bezwzględного posłuszeństwa w wierze?

Odpowiedź na pierwsze pytanie stara się dać F. Schmidberger, stwierdza on, że Sobór ten jest z zamierzenia duszpasterskim, a nie dogmatycznym. Skoro więc tak, to rezygnuje on *ipso facto* z nieomyślności *magisterium extraordinarium*: „Z tej podstawowej intencji wynika, że żaden dokument Soboru nie zawiera nieomyślnych definicji, więc nie obowiązuje automatycznie,

⁵⁷ Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o katolickiej nauce o kościele przeciw niektórym współczesnym błędom *Misterium Ecclesiae* (24 VI 1973), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary*, Tarnów 1995, s. 58.

⁵⁸ *Lumen Gentium* 12.

⁵⁹ Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Misterium Ecclesiae*, s. 56.

⁶⁰ Por. K. Stehlin, *W obronie prawdy katolickiej*, dz. cyt., s. 62; F. Schmidberger, *Bomby*, dz. cyt., s. 40-41.

ponieważ Sobór nie chciał wypowiadać się *ex cathedra*⁶¹. Autor idzie jednak jeszcze dalej – według niego dokumenty soborowe nie należą także do *magisterium ordinarium*⁶². Aby taki warunek spełnić, musiałyby wyraźnie i jednoznacznie wyrażać niezmiennie nauczanie Kościoła, a tak nie jest: „Istnieją błędy, dwuznaczności, głównie w pięciu schematach”⁶³. Wobec tego każdy katolik ma prawo, a nawet obowiązek, nie akceptować ich jako głosu Magisterium.

Gdy chodzi o drugie pytanie, to w pismach i wypowiedziach członków Bractwa, możemy znaleźć przypomnienie warunków nauczania papieskiego *ex cathedra*, a także magisterium zwyczajnego, posiadającego jednak charyzmat nieomyślności⁶⁴. Owo przypomnienie jest jednak tylko po to, by wskazać, że po Vaticanum II papież już tych warunków nie spełniają. Ich nauczania nie można zatem traktować jako nauczania nieomyślnego. Posłuszeństwo wobec głowy Kościoła stoi tu pod znakiem zapytania. Kiedy papież, ucząc w sprawach wiary i moralności, pozostaje w zgodzie z całym dotychczasowym nauczaniem Kościoła, ma gwarancję bycia nieomyślnym. Wymaganie posłuszeństwa jest więc oczywiste. Jednak papież, zwłaszcza Paweł VI i Jan Paweł II nie spełniają już nawet tego warunku! Lefebvre stwierdza: „Nie jesteśmy przeciwni papieżowi w takim stopniu, w jakim on reprezentuje wszystkie wartości Stolicy Apostolskiej, które są niezmiennie, które są wartościami Stolicy Piotrowej, ale jesteśmy przeciwni papieżowi w takim stopniu, w jakim jest on modernistą, który nie wierzy w swoją własną nieomyślność, który praktykuje ekumenizm”⁶⁵.

Arcybiskup Lefebvre stwierdza też, że „każdy z papieży ostatnich czasów, to rzeczywiście dwóch papieży w jednym”⁶⁶. Takie podejście możemy znaleźć nie tylko u samego założyciela, lecz także u innych członków Bractwa. Rozróżniają oni „funkcję papieża” od „osoby papieża” – jak określa to Stehlin: „urząd papieża (przedstawiciel Chrystusa na Ziemi) od jego osobistych opinii (zwykły człowiek, katolik)”⁶⁷. Co więcej, osoba papieża może odmówić, nieświadomie, wykonywania obowiązków, wynikających z jego urzędu. Taki przypadek, według lefebrystów, mamy w Kościele w osobie Jana Pawła II. Nie jest on już nauczycielem uczącym wiary i moralności. Tylko w pewnych kwestiach dotyczących tej ostatniej, twardo i jednoznacznie przedstawia niezmienną naukę Kościoła, np. w sprawach nierozzerwalności małżeństwa,

⁶¹ F. Schmidberger, *Bomby...*, dz. cyt., s. 68

⁶² Por. tamże, s. 69.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Por. R.L. Cure, *Czy sedewakantyzm jest katolicki?*, „Zawsze Wierni”, 5 (1998), nr 24, s. 92.

⁶⁵ *Rok po konsekracjach. Wywiad z arcybiskupem Lefebvre (1989)*, cz. 1, „Zawsze Wierni” 5 (1997), nr 18, s. 29.

⁶⁶ Tamże, s. 28

⁶⁷ K. Stehlin, *Kto się boi abpa Marcela Lefebvre*, art. cyt., s. 31

przerwywania ciąży – do czego Lefebvre dodaje, że przecież choćby George Bush jest przeciwnikiem aborcji, więc jakże papież mógłby być przeciwny tezom należącym do naturalnej moralności⁶⁸? Pojawia się wręcz pytanie o heretyckiego papieża. W wypowiedzi poświęconej encyklice *Redemptor hominis* o. Dormann stawia wprost tezę: „Albo Jan Paweł II nie ma już katolickiej wiary, albo się wyraża, jakby jej już nie miał”⁶⁹. Chodzi mu między innymi o sposób, w jaki Ojciec Święty pisze o odkupieniu: „Odkupienie nie oznacza podnoszenia człowieka ze stanu upadłej natury do stanu sprawiedliwości, ale raczej odtwarza w człowieku poczucie sensu jego egzystencji. W samej głębi objawia jego «jestestwo w Chrystusie», które posiada on od początku swego życia”⁷⁰. Za taką definicją odkupienia idą dalsze błędy, np.: błędna koncepcja Kościoła, wolności religijnej itd. To nie jedyny zarzut herezji – bp Fellay twierdzi, że papież jest millenarystą⁷¹. Powołuje się tu na list apostolski *Tertio millennio adveniente*. Advent jest czasem oczekiwania na nadejście nowej ery, tymczasem „ci, którzy utrzymywali, że słynne trzy zera lat jubileuszowych wyznaczają nowe ery, zostali w dawniejszych czasach potępieni”⁷². Poza tym Ojciec Święty popiera synkretyzm – pomieszanie wszystkich religii. Dowodem na to ma być spotkanie Jana Pawła II z przedstawicielami innych religii w Asyżu. To synkretyzm realizowany w praktyce – twierdzi bp Fellay⁷³. Sam Lefebvre także wyraża w tej kwestii swoją opinię: „Papież uczynił siebie strażnikiem wszystkich religii, najwyższym kapłanem liberalizmu”⁷⁴.

To tylko niektóre z oskarżeń pod adresem Jana Pawła II o herezję czy nawet o schizmę. W praktyce, jak twierdzi Lefebvre, nie tylko Ojciec Święty, ale wręcz Kościół soborowy jest schizmatyczny i ekskomunikowany⁷⁵. A tymczasem, to członków Bractwa ogłasza się owymi ekskomunikowanymi. Czy w takim wypadku można wymagać posłuszeństwa wobec papieża? – pyta arcybiskup. Przyczyn takiego stanu rzeczy dopatruje się Lefebvre w dwóch rzeczach: „Papież przez swoją nieomyślność, przez charyzmat nieomyślności uczestniczy w boskości Kościoła. Mimo to pozostaje on jednak ludzki, pozostaje grzesznikiem i może się mylić niezależnie od swego charyzmatu nieomyślności, może grzeszyć”⁷⁶. Drugą przyczynę takiego postępowania

⁶⁸ Por. *Rok po konsekracjach*, art. cyt., s. 48

⁶⁹ *Motyw przewodni papieża Jana Pawła II*, cz. 2, „Zawsze Wierni”, 6 (1997), nr 19, s. 59.

⁷⁰ Tamże, s. 53

⁷¹ Por. B. Fellay, *Spojrzenie na obecną sytuację w Kościele*, „Zawsze Wierni”, 3 (1999), nr 28, s. 28.

⁷² Tamże

⁷³ Por. tamże

⁷⁴ M. Lefebvre, *Kazanie z 29 VI 1987 w Econe z okazji święceń kapłańskich*, art. cyt., s. 200

⁷⁵ Por. *Rok po konsekracjach*, art. cyt., s. 29.

⁷⁶ M. Lefebvre, *Kazanie z 29 VI 1982 w Econe z okazji święceń diakonów*, w: *Kazania*, dz. cyt., s. 144

papieskiego upatruje w czynnikach zewnętrznych. Jeśli chodzi o Pawła VI, Lefebvre podaje dwa nazwiska ludzi, jego zdaniem, właściwie rządzących w Watykanie – to ksiądz Bugnini, przewodniczący Komisji do spraw reformy liturgii, a także kardynał Villot. Są to ludzie, według arcybiskupa, powiązani z wolnomularstwem. Przytaczając przykłady działalności księdza Bugniniego, arcybiskup konkluduje: „Zatem wszystkie te sprawy wskazują nam, iż, jak to już mówił św. Pius X, nieprzyjaciel przeniknął do wnętrza Kościoła”⁷⁷. Lefebvre nie wyklucza także, że wobec papieża przy pewnych decyzjach stosowana była przemoc, jeśli nie fizyczna, to przynajmniej psychiczna. Dowody na przeniknięcie masonerii na szczyty Kościoła przytacza bp Fellay w swej broszurce, poświęcając im cały rozdział. „Kryzys Kościoła jest wynikiem długiej i wytrwałej pracy, ciągnącej się od półtora albo i dwóch stuleci”⁷⁸. Dalej następuje kilka cytatów z instrukcji dla członków „Wysokiej Wenty”, gdzie czytamy m. in.: „Aby zapewnić sobie papieża wedle należnych proporcji, należy mu najpierw urobić pokolenie godne wymarzonego przez nas panowania”⁷⁹. Jak twierdzi Lefebvre, idee wolnomularskie rozpowszechniły się już po całym świecie i osiągnęły także „szczyty” hierarchii kościelnej⁸⁰.

Członkowie Bractwa stawiają sobie pytanie: co w tej sytuacji należy zrobić? Odpowiedź, według nich, jest prosta: należy być wiernym Tradycji, a także ciągle napominać i wzywać papieży do powrotu na jej łono, do powrotu do „Wieczystego Rzymu”, któremu prawdziwi katolicy nie przestali być wierni. Lefebvre widzi siebie tutaj w sytuacji niemal identycznej z tą, w której znalazł się święty Paweł, gdy sprzeciwiał się świętemu Piotrowi, który przecież był głową Kościoła. Podobnie postąpiła święta Katarzyna Sieneńska. „Nie, nie jestem przeciwny papieżowi – zapewnia Lefebvre – przeciwnie, śpieszę mu z pomocą, ponieważ papież nie może być modernistycznym, nie może popierać progresistów, nawet jeżeli kierowany pobłażliwością, przymyka oczy, może się to zdarzyć. Święty Piotr, zanim spotkał świętego Pawła, był również pobłażliwy dla Żydów. I święty Paweł mu to wypomniał: «nie postępujesz zgodnie z Ewangelią»”⁸¹. Ta możliwość krytyki i niezgadania się z papieżem spowodowana jest, jak już zostało wspomniane, rozróżnieniem urzędu papieża od jego osoby prywatnej. Rzecz w tym, że członkowie Bractwa przywłaszczyli sobie prawo do decydowania, kiedy biskup Rzymu występuje jako papież, a kiedy głosi swe prywatne poglądy i jest bardziej naukowcem niż głową Kościoła, kiedy więc nauczanie papieskie jest ortodoksyjne, a kiedy ortodoksyjności jest pozbawione.

⁷⁷ M. Lefebvre, *Kościół przesiąknięty modernizmem*, dz. cyt., s. 28

⁷⁸ B. Fellay, *Kryzys w Kościele. Przyczyny i środki zaradcze*, Warszawa 1996, s. 17.

⁷⁹ Tamże, s. 38

⁸⁰ Zob. M. Lefebvre, *Kościół przesiąknięty modernizmem*, dz. cyt., s. 86nn.

⁸¹ Tamże, s. 38

Pojawiła się jeszcze jedna kwestia co do przyjmowania nieomyślności Urzędu Nauczycielskiego Kościoła - beatyfikacje i kanonizacje. Przez lefebrystów były one przyjmowane bez zastrzeżeń⁸², lecz jak się okazało, tylko do czasu beatyfikacji Jana XXIII. Członkowie Bractwa postawieni przed problemem uznania beatyfikacji i kanonizacji osób żyjących po Soborze Watykańskim II, uznających jego postanowienia, wręcz je propagujących, zostali zmuszeni do szukania odpowiedzi, pozwalającej im nie rezygnować ze swojego stanowiska. Odpowiedź - to teza o beatyfikacji jako akcie, niebędącym aktem nieomyślnym - „beatyfikacja nie narzuca kultu błogosławionego całemu Kościołowi, a nieomyślne akty Magisterium muszą rozciągać się na cały Kościół”⁸³. Kanonizacje zaś budzą dwojakie wątpliwości – pierwsza, czy papież chciał angażować charyzmat nieomyślności podczas ich ogłaszania? Odpowiedź jest, jak łatwo się domyślić negatywna, jako że papież w wielu innych okazjach nie angażował tego charyzmatu (np. w wypowiedzi na temat kapłaństwa kobiet). Druga to pytanie o heroiczną cnotę niektórych z kanonizowanych, która budzi wątpliwości. Pada więc postulat o „upewnienie się, za pomocą tradycyjnych procedur, że byli oni świętobliwi i osiągnęli nadzwyczajny stopień łaski i cnoty”⁸⁴. Do tej pory wskazana jest wstrzeźliwość i niewypowiadanie się na ich temat.

Zakończenie

Zamierzeniem niniejszego artykułu było przedstawienie stanowiska Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X na tle nauki Kościoła katolickiego w rozumieniu tak istotnych elementów struktury Kościoła, jak prymat, kolegialność, nieomyślność papieża. Dla Lefebvre’a nauczanie Soboru Watykańskiego II o kolegialności jest zaprzeczeniem osiągnięcia, jakim była Konstytucja „Pastor Aeternus” i jej nauczanie o prymacie. Konsekwencją tej nauki jest osłabienie Kościoła, a nawet doprowadzenie do jego rozbitcia przez stworzenie Kościołów Narodowych. Nauczanie o nieomyślności, skoro jest powtórzeniem nauczania Vaticanum I, jest absolutnie do przyjęcia, lecz pojawiają się inne okoliczności, otóż papież i sam Sobór nie chcą z owego charyzmatu korzystać. Cóż więc robić? Należy cierpliwie czekać i modlić się o powrót papieży do „Wiecznego Rzymu” i Tradycji.

W rozumieniu samych członków Bractwa z arcybiskupem Lefebvre’em na czele, ich stanowisko jest prawidłowe, konsekwentne i spójne – jako zgodne z Tradycją Kościoła katolickiego. W swym bowiem założeniu, które było samo

⁸² Por. K. Stehlin, *W obronie prawdy katolickiej*, dz. cyt., s. 59

⁸³ B. Lorber, J. M. Gleize, *Problem kanonizacji dokonanych przez Jana Pawła II*, http://www.piusx.org.pl/zawsze_wierni/artukul/932 (08 02 08)

⁸⁴ B. Lorber, J. M. Gleize, *Problem kanonizacji dokonanych przez Jana Pawła II*, http://www.piusx.org.pl/zawsze_wierni/artukul/943 (08 02 08)

w sobie pozytywne, doktryna ta miała właśnie przede wszystkim chronić Tradycję przed skażeniem. Ostatecznie jednak konsekwencje tej walki o zachowanie Tradycji okazały się negatywne - powstanie i działalność Bractwa doprowadziły do rozłamu w Kościele.

SYLWESTER GRUDA

FUNKCJE ŻYCIOWE KOŚCIOŁA WEDŁUG KS. FRANCISZKA BLACHNICKIEGO

Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki znany jest głównie jako twórca Ruchu Światło-Życie – tzw. „ruchu oazowego” oraz teolog pastoralny zaangażowany w posoborowe dzieło odnowy. Głębokie teologiczne przemyślenie kwestii związanych z życiem Kościoła łączył z praktycznym ich realizowaniem, głównie w ramach założonego przez siebie Ruchu. K. Wojtyła w wypowiedzi podsumowującej obrady kapłanów-moderatorów oaz wakacyjnych archidiecezji krakowskiej w 1972 roku nazwał „ruch oazowy” *ekleziologią Vaticanum Secundum przetłumaczoną na język pewnego działania (pewnego ruchu)*¹. Pokazuje to konkretny i praktyczny wymiar myśli F. Blachnickiego, dla którego teoria musiała wiązać się z praktyką.

Założyciel Oaz uważał, że podstawowym zadaniem pastoralnym jest budowanie Kościoła – wspólnoty; Kościoła stającego się Kościołem żywym, płodnym przez to, że jest wspólnotą osób. Budowanie wspólnoty chrześcijan – *communio* – jako znaku i narzędzia zjednoczenia ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą, winno stać się głównym celem wszelkich działań pastoralnych². *Communio* rozumiał jako wspólnotę życiową osób z Chrystusem i pomiędzy sobą w Duchu Świętym, stanowiącym niewidzialną istotę tej wspólnoty, zrealizowaną w widzialnym znaku posługi słowa i sakramentu oraz społecznej jedności wiary i miłości³. Ponieważ z wizji teologicznej powinny wypływać jakieś wnioski praktyczne, egzystencjalne, F. Blachnicki sformułował zasadę działania Kościoła, mającą wskazać drogę podmiotom apostołstwa. Sługa Boży wypowiadał się następująco: *Pośrednictwo zbawcze Kościoła należy sprawować w tym celu i w taki sposób, aby w słowie i sakramencie uobecnić samo-oddanie się Boga w Chrystusie i warunkować wolne przyjęcie tego oddania się we wzajemnym oddaniu siebie w Duchu Świętym przez wiarę i miłość, dla urzeczywistnienia wspólnoty w aspekcie wartościowym (z Bogiem) i horyzontalnym (z braćmi), w widzialnym i skutecznym znaku zgromadzenia*

¹ Por. F. Blachnicki, *Godziny Taboru*, Carlsberg-Lublin 1989, s. 24–25.

² Por. tenże, *Charyzmat „Światło-Życie”*, Lublin 1996, s. 22; H. Bolczyk, *Życie i charyzmat ks. Franciszka Blachnickiego, założyciela Ruchu Światło-Życie*, Lublin 1998, s. 23.

³ Por. F. Blachnicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 22.

eucharystycznego i wspólnoty lokalnej pozostającej w jedności z Kościołem powszechnym⁴.

Z powyższych stwierdzeń jasno wynika, że F. Blachnicki posługę Kościoła pojmował jako działanie mające na celu stworzenie wspólnoty ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą. Ku temu winny zmierzać wszystkie działania duszpasterskie czy, jak wolał to nazywać, pośrednictwo zbawcze Kościoła. Należy budować wspólnotę w taki sposób, aby była wspólnotą eklezjalną, owym znakiem i narzędziem jedności w aspekcie wertrykalnym i horyzontalnym. Sługa Boży za F. Klostermannem wymienia podstawowe elementy struktury wspólnoty. Są to: Duch Pana, słowo Pana, kult Pana i miłość Pana⁵. Postawienie Ducha Świętego na pierwszej pozycji oddała niebezpieczeństwo zewnętrznego aktywizmu w próbach budowania wspólnoty i wskazuje, że Kościół to nie tylko dzieło ludzkie. Pozostałe elementy określają podstawowe zadania takiej wspólnoty, niejako jej „funkcje życiowe”. Określa je on wielokrotnie jako: *martyria*, *leiturgia*, *diakonia*; aktualizacja ich natomiast prowadzi do powstania *koinonii* – owej chrześcijańskiej wspólnoty⁶. Wyliczając funkcje faktycznie obserwowane w życiu Kościoła, Założyciel Ruchu Światło-Życie podał następujące funkcje podstawowe: przepowiadanie Słowa Bożego (w znaczeniu najszerszym, obejmującym wszelkie formy proklamowania Słowa i nauczania prawdy Bożej), sprawowanie *misterium* Kościoła w kulcie i liturgii, zwłaszcza eucharystycznej, szafarstwo sakramentów świętych, kierowanie Kościołem jako społecznością przy pomocy dyscypliny prawnej, urzeczywistnianie życia chrześcijańskiego w wierze, nadziei i miłości oraz *caritas* jako wykonywanie społecznej służby miłości⁷.

Sługa Boży uznał, że owo bogatsze ujęcie podstawowych funkcji Kościoła można jeszcze uprościć. Można to uczynić, sprowadzając do jednej funkcji sprawowanie misterium i szafarstwo sakramentów oraz w aspekcie miłości chrześcijańskiej połączyć można funkcje dyscypliny kościelnej, życia chrześcijańskiego i *caritas*. Zatem rzeczywiście trzy podstawowe funkcje Kościoła wyrazić można w trzech pojęciach: *martyria*, *leiturgia*, *diakonia*⁸. Słuszne więc wydaje się przedstawienie posługi pastoralnej we wspólnocie – czyli działania zmierzającego do powstania i budowania wspólnoty, znaku jedności i jej

⁴ Tamże; A. Szafranski, *Koinonia w życiu Kościoła według ks. Franciszka Blachnickiego*, w: *Gorliwy...*, dz. cyt., s. 55nn.

⁵ F. Blachnicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 23.

⁶ Por. tamże, s. 23-24; R. Rak, *Teologiczne podstawy duszpasterstwa w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, w: *Gorliwy...*, dz. cyt., s. 10-14; I. Chłopkowska, *Świadectwo w nauczaniu ks. Franciszka Blachnickiego*, Katowice 1997, s. 4.

⁷ Por. F. Blachnicki, *Liturgia a wspólnota*, Lublin 1996, s. 6.

⁸ Por. F. Blachnicki, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 6; J. Kopeć, *Liturgia w życiu Kościoła według ks. Franciszka Blachnickiego*, w: *Gorliwy...*, dz. cyt., s. 40.

narzędzia – według klucza tych trzech wyróżnionych przez F. Blachnickiego funkcji życiowych wspólnoty.

W tym miejscu należałoby zapytać o to, w jakiej relacji pomiędzy sobą pozostają te trzy podstawowe funkcje Kościoła. Nie należy ich widzieć całkowicie oddzielnie, gdyż są ze sobą w ścisłej współzależności, wzajemnie się przenikają. Trzeba jednak podkreślić, że liturgia wyraźnie zajmuje pozycję centralną, nadrzędną w stosunku do pozostałych funkcji⁹. Przepowiadanie słowa w Kościele jest bowiem proklamowaniem dzieła zbawienia, głoszeniem Paschalnego Misterium Chrystusa, obecnego i dostępnego dla wszystkich w liturgii Kościoła. Zatem wszelkie przepowiadanie jest podporządkowane liturgii i do niej prowadzi, lub w niej się dokonuje. Staje się owo przepowiadanie *martyrią*, świadectwem o misterium tu i teraz sprawowanym i obecnym. Natomiast życie chrześcijanina, którego istotą jest miłość, wypływa właśnie z Misterium Chrystusa, jest owocem wszczęcia sakramentalnego w to Misterium. Jest próbą odpowiedzi na przyjętą w sakramencie i w Duchu Świętym miłość Chrystusa. Życie chrześcijanina jest odpowiedzią, której treścią jest *eucharistia* posunięta do oddania w posłuszeństwie razem z Chrystusem, przez Chrystusa i w Chrystusie swego życia Ojcu, w mocy Ducha Świętego. Także zagadnienie dyscypliny kościelnej związane jest z miłością Chrystusa, który pragnie zapewnić i ułatwić wszystkim członkom Kościoła przystęp do Swojej zbawczej tajemnicy i jej owocowanie w życiu. Kościół zatem urzeczywistnia się przede wszystkim poprzez liturgię i w liturgii. Jest to jedna z podstawowych tez współczesnej teologii pastoralnej¹⁰. Analizując dalej związek pomiędzy liturgią, sakramentami a *martyrią*, można dodać, że *słowo* jest elementem koniecznym do tego, aby *znak sakramentalny* mógł prowadzić do spotkania międzypersonalnego. *Słowo* i *sakrament* stają się niezbędnymi elementami pośredniczącymi ze względu na naturę człowieka. Również w relacjach z Bogiem stosowne wydaje się objawianie Boga w sposób „dostosowany” do ludzkiej natury (choć oczywiście Bóg nie jest tym zdeterminowany). *Słowo* wyjaśnia *znak sakramentalny*, towarzyszy mu. To wszystko dokonuje się w Duchu Świętym, który pozwala człowiekowi przyjąć Boga oddającego mu się w Chrystusie, w Jego podwójnym aspekcie Słowa i Odpowiedzi. Duch Święty aktualizuje w nas wiarę, która – jak zostało to przedstawione – jest ściśle związana ze Słowem Bożym i której domaga się sprawowanie liturgii, aby była ona liturgią żywą, aby sakramenty były „sakramentami wiary”¹¹.

⁹ Por. F. Blachnicki, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 6-7.

¹⁰ Por. tamże, s. 7; J. Kopeć, *Liturgia źródłem formacji życia chrześcijańskiego według ks. Wojciecha Danielskiego*, w: *Życie...*, dz. cyt., s. 45.

¹¹ F. Blachnicki, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 12-17; J. Kopeć, *Liturgia w życiu...*, dz. cyt., s. 39-40.

Diakonia natomiast jest również ściśle związana z pozostałymi funkcjami wspólnoty. Jest służbą we wspólnocie, a więc wewnątrz i na rzecz wspólnoty. Służy budowaniu wspólnoty i jest uczestnictwem w służbie Chrystusa na rzecz zbawiania ludzi¹². Prawdziwa *diakonia* musi wypływać z zaangażowanej, osobowej wiary, inaczej grozi jej pokusa aktywizmu. Zaangażowanie to w życie Kościoła staje się świadectwem – *martyrią*. *Diakonia* czerpie także swą moc z liturgii – źródła i szczytu całego życia chrześcijańskiego. Natomiast wszystkie funkcje Kościoła (*martyria*, *leiturgia* i *diakonia*) są wyrazem właśnie *diakonii*, służby, najpierw Chrystusa, a potem Kościoła i jego członków¹³. Funkcje te zostaną teraz kolejno szerzej omówione, trzeba jednak pamiętać o ich wzajemnych powiązaniach i niemożności ich rozdzielenia.

1. Martyria

Jednym z podstawowych elementów tworzących wspólnotę chrześcijańską jest *martyria*. F. Blachnicki tłumaczył ten termin jako świadectwo. W tradycji pierwszych wieków przyjęło się, że akt oddania życia za Chrystusa, jako wyraz wiary w Jego obietnice i miłość, nazwany został w ten właśnie sposób. To świadectwo wyrasta z wiary. Wiara ta jest tak silna, że w oparciu o słowo obietnicy człowiek gotów jest oddać życie. Całe życie chrześcijanina ma być zatem przygotowaniem do takiego świadectwa przekreślenia swego egoizmu¹⁴.

Tak zwane Drogowskazy Nowego Człowieka – swoisty „dekalog” oazowy – stwierdzają, że: „Świadectwo słowa i życia jest nakazem Pana, który chce, aby światłość nasza świeciła przed ludźmi i dlatego obiecał nam moc Ducha Świętego, abyśmy mogli stać się Jego świadkami; ufając tej mocy i modląc się o nią chcę przy każdej okazji wyznawać Chrystusa, mojego Pana i Zbawiciela”¹⁵.

F. Blachnicki podkreśla rolę „niewidzialnego czynnika” – Ducha Świętego. Wyjaśnia także cały „mechanizm” dawania świadectwa. Najkrócej można to ująć tak: słowo Boże przyjmowane z wiarą skutkuje – ze strony człowieka – odpowiedzią modlitwy i odpowiedzią życia, kształtowanego przez to słowo¹⁶. Wiara, która nie jest świadectwem – nie staje się życiem, to wiara martwa. Wiara domaga się świadectwa. Wypływa to z jej natury, a świadectwo jest jej dopełnieniem. Świadectwo jest przede wszystkim świadectwem tego, że sama

¹² Por. F. Blachnicki, *Zasady diakonii*, w: *Pielgrzymowanie nadziei. Nowenna. Część druga*, dz. cyt., s. 26.

¹³ Por. tenże, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 47; M. Marczewski, *Diakonia w życiu Kościoła według ks. dra hab. Franciszka Blachnickiego*, w: *Gorliwy...*, dz. cyt., s. 10nn.

¹⁴ Por. F. Blachnicki, *Wiara i świadectwo*, Lublin 1997, s. 33–34–48.

¹⁵ Tenże, *Oaza Rekolekcyjna Diakonii...*, dz. cyt., s. 95.

¹⁶ Por. tamże, s. 120.

wiara jest czymś żywym i prawdziwym¹⁷. Sługa Boży stwierdził, że wiara dotyczy nie tyle prawd, co wartości. Poznanie za pomocą wiary nie ma wymiaru racjonalistycznego, intelektualistycznego, ale jest poznaniem wartościującym. Poznanie wartości angażuje zawsze naszą wolę. Istotą wiary jest zatem wybranie Boga, co skutkuje przyjęciem konkretnej hierarchii wartości. Uzewnętrznienie przyjętej wiary to najpierw świadectwo słowa. Powiązane jest ono ze świadectwem życia – wyborami wartości w oparciu o wiarę. Te dwie formy świadectwa muszą być ze sobą nierozdzielnie powiązane. Tylko wtedy świadectwo będzie pełne¹⁸. Dawanie świadectwa zatem jest wyrazem pewnej ogólnej świadomości chrześcijanina, jest znakiem pewnej koncepcji życia chrześcijańskiego prowadzonego w oparciu o osobistą i osobową wiarę. Jest ono prostą konsekwencją takiego właśnie życia – osobistego związku z Chrystusem¹⁹.

Tak więc świadectwo–*martyria* w ujęciu Sługi Bożego nie pozostaje tylko wynikiem starań człowieka, lecz jest owocem przeżywania na płaszczyźnie egzystencjalnej słowa Bożego. Nie wolno tutaj zapomnieć o roli Ducha Świętego. *Martyria* domaga się kontaktu człowieka ze słowem Bożym. F. Blachnicki stwierdził, że słowo Boże jest w pewnym sensie źródłem wspólnoty, gdyż głoszone w ewangelizacji i przyjęte przez człowieka rodzi w nim osobową wiarę, osobistą relację z Jezusem Chrystusem. Dokonuje się spotkanie człowieka z Chrystusem przez słowo²⁰. To spotkanie z kolei powinno przynieść owoc w postaci decyzji włączenia się do wspólnoty lokalnej. Przyjęcie Chrystusa, do którego zmierza ewangelizacja, powinno być także pojmowane jako wejście do grupy uczniów Chrystusa²¹. We wspólnocie człowiek zostaje poddany systematycznej formacji zmierzającej między innymi do tego, aby słowo Boże stało się zasadą postępowania, aby w Jego świetle człowiek potrafił rozwiązywać swe egzystencjalne problemy²².

W ten właśnie sposób świadectwo Jezusa Chrystusa o Jego Ojcu, uobecnione w Kościele poprzez przepowiadanie słowa, gromadzi wokół Niego wspólnotę uczniów, którzy z kolei uczą się żyć codziennie słowem Bożym – poddawać swe życie Jego mocy. *Martyria* Jezusa staje się źródłem wspólnoty, której członkowie następnie sami głoszą usłyszane wcześniej słowo, stając się

¹⁷ Por. tenże, *Wiara...*, dz. cyt., s. 8; I. Chłopkowska, *Świadectwo...*, dz. cyt., s. 6.

¹⁸ Por. F. Blachnicki, *Wiara...*, dz. cyt., s. 9–10.

¹⁹ Por. tenże, *Ewangelizacja według...*, dz. cyt., s. 167–169.

²⁰ Por. tenże, *Oaza Nowego Życia stopnia I, podręcznik część A*, [bez miejsca i roku wydania – dalej bmrw], s. 8nn.

²¹ Por. tenże, *Ewangelizacja jako...*, dz. cyt., s. 50nn.; por. S. Wilkanowicz, *Laicyzacja i ewangelizacja*, w: *Zadanie...*, dz. cyt., s. 54–55.

²² Por. F. Blachnicki, *Ewangelizacja jako...*, dz. cyt., s. 50nn.; I. Chłopkowska, *Świadectwo...*, dz. cyt., s. 6–7.

Jego świadkami²³. Nie chodzi przy tym o głoszenie sloganów. We współczesnym świecie słowo Boże musi być przepowiadane przez świadków, czyli przez tych, którzy sami doświadczyli Jego mocy i dla których jest ono pierwszym autorytetem w kształtowaniu swego życia. W ten sposób głoszenie słowa prowadzi do wspólnoty i w niej formuje tych, którzy sami będą zdolni do dawania świadectwa. Owo głoszenie słowa jest – jak było już wspomniane – uobecnieniem posługi, którą wykonywał Chrystus, Świadek Ojca, i którą przekazał swemu Kościołowi. Aby Kościół mógł się budować jako wspólnota, muszą w nim być nieustannie aktualizowane relacje międzyosobowe. Chodzi tutaj o relacje z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym, czyli relacje w wymiarze wertykalnym, oraz o relacje horyzontalne – pomiędzy osobami, członkami wspólnoty. Z samej natury osoby wynika, że potrzebne jest w tym momencie świadectwo, głoszenie słowa – *martyria*. Poprzez słowo bowiem nawiązują się kontakty międzyosobowe²⁴.

Głoszenie słowa poprzedza sprawowanie sakramentów, gdyż są one „sakramentami wiary” i zakładają ją (a zarazem rozbudzają). Zatem ewangelizacja – głoszenie słowa – musi poprzedzać wszelkie działania, gdyż zmierza do rozbudzenia osobowej wiary, która jest fundamentem wspólnoty i zarazem podstawą do sprawowania sakramentów. Z niej też wypływać winno wszelkie zaangażowanie chrześcijan, aby nie było jedynie aktywizmem, ale *diakonią*²⁵. *Martyria* to głoszenie słowa, będące świadectwem. Jak wspomniano wyżej, jest to świadectwo, które wyrasta z osobowego zaangażowania tego, który głosi, płynie z jego osobowej wiary. Głoszenie to rodzi także świadectwo jako odpowiedź, wyznanie wiary tych, którym głoszą. F. Blachnicki stwierdził, że soborowa wizja Kościoła każe ujmować owo głoszenie w relacji dwustronnej, nie tylko jako odgórne nauczanie autorytetem Kościoła nauczającego wobec Kościoła słuchającego, przyjmującego w postawie biernej, lecz jest to wyraźnie dialogiczny proces²⁶.

Zatem *martyria* to dialogiczny proces świadczenia. Proces ten to zarazem przyjmowanie świadectwa, jak i odpowiedź na to, czyli znowu dawanie świadectwa. Kościół staje się wspólnotą wówczas, gdy powyższy proces świadczenia jest żywy w konkretnej wspólnotcie. Jako płynący z tego postulat pastoralny Blachnicki stawia obecność różnych form tzw. dzielenia się Ewangelią, czy dawania świadectwa podczas ewangelizacji²⁷. Ten sposób rozumienia świadectwa pozwala na uzupełnienie pewnej jednostronności, czy

²³ Por. F. Blachnicki, *Ewangelizacja jako...*, dz. cyt., s. 50nn.; M. Brzozowski, *Martyria według ks. Franciszka Blachnickiego*, w: *Gorliwy...*, dz. cyt., s. 83nn.

²⁴ Por. tenże, *Rekolekcje dla...*, dz. cyt., s. 50.

²⁵ Por. tamże, s. 50–51.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. tamże; M. Brzozowski, *Martyria...*, dz. cyt., s. 87nn.

jednokierunkowości przekazu Ewangelii. Przekaz doktryny przez autorytatywne nauczanie Kościoła to jeszcze nie zawsze pełne świadectwo, to tylko jeden z jego elementów. W swym najszerszym znaczeniu *martyria* zatem jawi się jako funkcja życiowa Kościoła. Każda wspólnota chrześcijan winna żyć takim właśnie świadectwem. Wspólnota buduje się poprzez nie, jest poprzez nie żywa. Dlatego tak istotne jest świadectwo słowa i życia²⁸.

2. Leiturgia

Kolejną z trzech podstawowych funkcji życiowych Kościoła jest „*leiturgia*” – liturgia. W starożytności słowo to oznaczało służby publiczne podejmowane dla dobra społecznego czy dobra państwa. Zatem już w samej nazwie kryje się pojęcie służby, zaangażowania na czyjaś rzecz. Liturgia nie jest niczym innym jak nieustannym uobecnianiem i stawianiem w obliczu Kościoła w każdym czasie i miejscu posługi Jezusa Chrystusa, posługi dla zbawienia człowieka. Posługa ta – to przejście Chrystusa w postawie posłuszeństwa, służby przez całe życie aż do śmierci. Rzeczywistość ta jest uobecniana i trwa w liturgii²⁹. Po Soborze Watykańskim II pojawiło się nowe, pogłębione pojęcie liturgii. Zostało ono ukazane poprzez pojęcie misterium, czyli obecność Boga i jego zbawczego działania, dokonującą się poprzez pewne znaki, symbole, czynności oraz poprzez słowa. Jest to pełnia Bożego dzieła zbawienia, dlatego liturgia może być określona jako źródło i szczyt całego życia Kościoła. Stąd też pojawia się postulat duszpasterstwa skoncentrowanego wokół liturgii. Liturgia to po prostu sprawowanie naszego zbawienia, uobecnianie go dla ludzi wszystkich czasów poprzez misteria liturgiczne³⁰.

Istotą zbawienia jest spotkanie i zjednoczenie człowieka z Bogiem. Liturgia jest miejscem tego spotkania. Ponieważ zaś zjednoczenie z Bogiem skutkuje zjednoczeniem wierzących pomiędzy sobą, to liturgia jest miejscem, gdzie to się dokonuje. Jest miejscem, gdzie się buduje i urzeczywistnia Kościół. *Koinonia* – wspólnota, realizuje się przede wszystkim w liturgii³¹. Opiswane zjednoczenie trzeba pojmować w sensie osobowym, personalnym. Dlatego może ono dokonywać się jedynie w sposób świadomy i wolny. Jest to zjednoczenie zgodne z naturą osoby, z jej powołaniem. Dlatego liturgia

²⁸ Por. F. Blachnicki, *Rekolekcje dla...*, dz. cyt., s. 50.

²⁹ Por. tenże, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 48.

³⁰ Por. tenże, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 27; F. Blachnicki, *Konieczność odnowy liturgii na tle jej tradycyjnej koncepcji*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, Poznań 1967, s. 19–34.

³¹ Por. tenże, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 27–28; J. Kopec, *Liturgia w życiu...*, dz. cyt., s. 31–34; W. Danielski, *Ks. Wojciech Danielski do Ruchu Światło-Życie*, 1984, dz. cyt., s. 12–13.

chrześcijańska jest kultem w Duchu i w prawdzie³². Poprzez liturgię aktualizuje się w człowieku wiara i miłość. Określają one pewne postawy osobowe. Wszelkie znaki w liturgii odnoszą się do postaw wewnętrznych zwłaszcza do wiary i miłości. Znaki zewnętrzne muszą być wypełnione treścią wewnętrzną – osobowym zaangażowaniem, którego istotą jest wiara i miłość ze strony człowieka. W liturgii Bóg daje siebie jako słowo i jako pokarm. Ze strony człowieka chodzi o to, aby poprzez znaki i obrzędy liturgiczne przyjąć oddającego się Boga. Dokonać się to może w mocy Ducha Świętego, który uzdalnia nas do postawy wiary i miłości, do świadomych i wolnych aktów wiary i miłości. Spotkanie, zjednoczenie z Bogiem prowadzi do powstania braterskiej wspólnoty – wspólnoty Kościoła³³.

Liturgia to kolejny element tworzący wspólnotę chrześcijańską. W liturgii, zwłaszcza w zgromadzeniu eucharystycznym, objawia się Kościół. Wspólnota gromadzi się wokół Ofiary zbawczej Chrystusa, Jego Śmierci i Zmartwychwstania. Dlatego też w ramach małej wspólnoty, czy też poprzez włączenie się do większej wspólnoty (np. parafialnej) sprawującej Eucharystię, liturgia staje się elementem życia małej grupy, który ją tworzy i formuje³⁴. W liturgii tajemnica zbawienia, mająca swój punkt szczytowy w Tajemnicy Paschalnej Chrystusa, staje się ciągle sakramentalnie obecna, by owocować w życiu konkretnych ludzi, żyjących historycznie tu i teraz. Dzięki sakramentom historia zbawienia staje się wydarzeniem w życiu konkretnego dzisiejszego człowieka, wydarzeniem, gdzie człowiek wchodzi w kontakt z Bogiem działającym teraz, w danej chwili, w jego życiu. To działanie Boże staje się dla człowieka pewnym zobowiązaniem. Sakrament staje się znakiem zobowiązującym³⁵. Przez obrzędy i symbole liturgiczne wyrażana jest Boża prawda. Stąd pojawia się postulat posłuszeństwa wobec znaków, symboli, obrzędów i przepisów liturgicznych. Stają się one znakami zobowiązującymi. Liturgia domaga się najpierw wysiłku rozumu, aby treści przekazywane w symbolach zrozumieć, a następnie podporządkowanie się tym treściom jest aktem osoby, aktem wolnego zaangażowania. Staje się więc miejscem formowania osoby, ale także całej wspólnoty³⁶.

F. Blachnicki postulował, że liturgia ma być liturgią żywą. Staje się nią przez to, że człowiek swoim osobowym zaangażowaniem w duchu wiary i miłości wypełnia znaki i czynności liturgiczne. Liturgia staje się żywa także

³² Por. F. Blachnicki, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 28; J. Kopeć, *Liturgia źródłem...*, dz. cyt., s. 50nn.

³³ Por. F. Blachnicki, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 28–29; J. Kopeć, *Liturgia w życiu...*, dz. cyt., s. 36; F. Blachnicki, *Słowo-wiara-sakrament*, w: *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 35–56.

³⁴ Por. tenże, *Oaza Rekolekcyjna Diakonii...*, dz. cyt., s. 120–121.

³⁵ Por. tenże, *Dojrzałość chrześcijańska. Katechumenat*, w: *Pielgrzymowanie Nadziei, nowenna część pierwsza*, dz. cyt., s. 62–63.

³⁶ Por. tenże, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 51nn.

przez to, że jest źródłem życia, źródłem dalszych poszukiwań i dążeń człowieka poza zgromadzeniem liturgicznym³⁷. Liturgia jest źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego. Źródłem, z którego wypływa cała moc tego życia oraz szczytem, do którego życie to jest skierowane, gdyż w liturgii uobecnia się dzieło największej miłości Boga, która znalazła swój wyraz w ofierze krzyżowej. Ta właśnie miłość jest źródłem życia oraz szczytem, do którego człowiek zmierza. Spotkanie z tą miłością w liturgii powinno wzbudzać w człowieku dążenie do tego, aby jego miłość stawała się coraz doskonalsza, pełniejsza, coraz bardziej zbliżona do miłości Chrystusa objawionej na krzyżu. W ten sposób człowiek dąży do tego, aby liturgia i życie stawały się jednością. Istotne jest także zgłębianie wymowy liturgicznych znaków, aby człowiek mógł poznać treści, jakie one przekazują. Ich zrozumienie jest konieczne, aby przejść od znaków liturgii do codziennego życia, aby przyjąć je jako wezwanie do realizowania, do budowania jedności – wspólnoty³⁸.

Tak, jak głoszenie Słowa, świadectwo – *martyria* – dokonuje się za pośrednictwem wspólnoty i do niej prowadzi, jest jej *diakonią* wobec świata, podobnie liturgia oddziałuje na wspólnotę, buduje ją, tworzy, a zarazem sprawowana może być tylko poprzez wspólnotę Kościoła. Jest głoszeniem i ukazywaniem pewnej rzeczywistości, a przez to służbą wspólnoty kościelnej wobec ludzi. W liturgii dokonuje się najpierw pewna służba zgromadzonej wspólnoty wobec samej siebie. W różnorodności funkcji, zadań w zgromadzeniu eucharystycznym, zostaje wyrażona prawda, że Kościół jest jednością, wspólnotą służb i charyzmatów. Przez wzajemną *diakonię*, budowana jest jedność ciała Chrystusowego, w którym wiele jest członków, lecz wszystkie służą realizacji jedności życia organizmu. Zgromadzenie Kościoła wyraża, że jest ludem kapłańskim, składającym Ojcu cześć w Duchu i prawdzie, przez Chrystusa, w zjednoczeniu z Nim³⁹. Liturgia jest objawieniem i urzeczywistnieniem Kościoła. Blachnicki w cytowanych już Drogowskazach Nowego Człowieka definiuje ją następująco: „Liturgia, szczególnie eucharystyczna, jest uprzywilejowanym miejscem spotkania z Chrystusem w Duchu Świętym, znakiem objawiającym i urzeczywistniającym tajemnicę Kościoła – wspólnoty oraz źródłem i szczytem jego życia; dlatego chcę zawsze jak najpełniej w niej uczestniczyć, a moim zaszczytem i radością jest służba w zgromadzeniu liturgicznym według wszelkich zaleceń soborowej odnowy liturgii”⁴⁰.

³⁷ Por. tenże, *Jaka odnowa liturgii*, Lublin 1996, s. 41.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. tenże, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 6.

⁴⁰ Tenże, *Oaza Rekolekcyjna Diakonii...*, dz. cyt., s. 95; KL 26.

Powyższe stwierdzenie wskazuje, że liturgia jest koniecznym wręcz „elementem” w budowaniu Kościoła – wspólnoty. Liturgia objawia Kościół, ukazuje światu, jaki jest i jednocześnie Go urzeczywistnia – buduje, jest Jego aktualizacją. Liturgia jest skutecznym znakiem wspólnoty – Kościół jest wspólnotą i liturgia powinna to objawiać. Bazując na stwierdzeniu, że Kościół aktualizuje się w znaku wspólnoty Kościoła lokalnego, należy stwierdzić, że właśnie liturgia jest uprzywilejowanym miejscem aktualizowania się *communio* (zarówno w wymiarze wertykalnym, jak i horyzontalnym). Głównym dążeniem soborowej odnowy liturgii jest jej personalizacja, dążenie, aby stała się rzeczywistym miejscem spotkania z Chrystusem w Duchu Świętym, miejscem aktualizowania się zbawczego dialogu oraz przywrócenie liturgii charakteru wspólnotowego. Taka właśnie odnowiona liturgia, bazująca na odnowionej teologii zgromadzenia liturgicznego, sprawia, że zgromadzenie może być epifanią Kościoła-wspólnoty, jej wyrazistym i skutecznym znakiem. Tak przeżywana liturgia może stać się źródłem i szczytem życia wspólnot lokalnych, przeżywanym na płaszczyźnie doktrynalnej czy emocjonalnej, ale także w wymiarze egzystencjalnym. Stąd postulat i wymaganie, aby każda konkretna wspólnota eklezjalna w liturgii, zwłaszcza eucharystycznej odnajdywała swoje centrum⁴¹.

Liturgia to zgromadzenie osób wywołanych ze „świata”, wezwanych przez Słowo Prawdy – Jezusa, Świadka Ojca, do osobowej wiary. Ci, którzy usłyszeli i przyjęli to wezwanie, gromadzą się, tworząc wspólnotę uczniów Chrystusa. Inicjacja do życia we wspólnocie eklezjalnej polega między innymi na wdrażaniu do życia liturgicznego, sakramentalnego. Ma to pozwolić przeżywać sakramenty – liturgię jako wyraz i sposób pogłębiania *communio* z Bogiem (a co za tym idzie – z braćmi). W tenże właśnie sposób liturgia buduje wspólnotę eklezjalną. Staje się istotnym elementem budowania wspólnoty Kościoła⁴². Gdy zgromadzenie liturgiczne jest dobrze ukształtowane i przygotowane, z całym bogactwem elementów, które do jego pełni należą, to można w znaku tego zgromadzenia odczytać i przeżyć tajemnicę Kościoła, gdyż elementy te są w liturgii obecne w znaku zewnętrznym⁴³.

Kościół to lud Boży zgromadzony przez Chrystusa, pojednany z Bogiem Ojcem. W zgromadzeniu eucharystycznym objawia się Kościół zebrany w jedno mocą ofiary Chrystusa, mocą Jego tajemnicy paschalnej. Ludzie, włączając się w Jego ofiarę, stają się dziećmi Bożymi, ludem Bożym. Kościół to lud kapłański wezwany, by składać Bogu ofiarę i oddawać Mu cześć. To właśnie w zgromadzeniu eucharystycznym ludzie realizują swoje powołanie do

⁴¹ Por. F. Blachnicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 18.

⁴² Por. tamże, s. 21.

⁴³ Por. tenże, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 34nn.

powszechnego kapłaństwa, składając Bogu w imieniu ludzkości ofiarę chwały, dziękczynienia, zadośćuczynienia i uwielbienia. Kościół bywa określany jako wspólnota służb i charyzmatów. Poprzez wzajemne posługi powstaje cały organizm Ciała Chrystusowego. Objawia się to w zgromadzeniu poprzez podział funkcji i zadań. Kościół to również lud pielgrzymujący, zmierzający do nowego życia w porządku zmartwychwstania. W liturgii można w znaku przeżywać rzeczywistość, która dopiero w pełni objawi się w życiu przyszłym. Wreszcie Kościół to wspólnota w Duchu Świętym, wspólnota miłości. *Agape* – miłość bezinteresowna objawia się w zgromadzeniu eucharystycznym, gdzie lud Boży ukazuje się jako miłująca się wspólnota. W Duchu Świętym chrześcijanie modlą się jedni za drugich, składają dary na rzecz potrzebujących, uczestnicząc w ten sposób w ich cierpieniu, wymieniają między sobą znak pokoju⁴⁴. Wszystkie te elementy ukazują w znaku zgromadzenia eucharystycznego tajemnicę Kościoła. Dlatego liturgia jest epifanią Kościoła, znakiem skutecznym Kościoła. Znak ten jednocześnie objawia, czym jest Kościół i sprawia to, co oznacza. Kościół ukazany w znaku realizuje się w konkretnej wspólnocie⁴⁵. Dlatego liturgia, a zwłaszcza liturgia eucharystyczna, jest znakiem wyrażającym wspólnotę, a zarazem skutecznie pomagającym w jej realizacji. Ważne jest więc w małych wspólnotach zarówno sprawowanie własnej (tj. w owej małej grupie) liturgii eucharystycznej jako znaku, sakramentu jedności, jak też ożywienie liturgii wspólnot lokalnych poprzez aktywne w niej uczestnictwo. W tenże właśnie sposób liturgia staje się „narzędziem” budowania małej wspólnoty, a poprzez nią wspólnoty lokalnej⁴⁶.

Liturgia ujmowana w kategoriach interpersonalnych ma na celu doprowadzenie do spotkania między osobami oraz do komunii, do zjednoczenia. Należy odejść od pewnej wizji, w której liturgia to jakiś mechanizm, czy system samoczynnie przelewający substancję łaski do dusz ludzi zbawionych. Przy takiej wizji liturgii bliska jest pokusa sformalizowania, legalistycznego czy rubrycystycznego podejścia, takiego sprawowania liturgii, aby tylko łaska przez kanały siedmiu sakramentów płynęła do dusz wiernych⁴⁷. Twórca Ruchu Światło-Życie uważał, że takie ujęcie jest niepełne, bardzo jednostronne, choć niepozbawione pewnej słuszności. Opierając się na całościowym obrazie Kościoła jako wspólnoty, F. Blachnicki przedstawiał wizję liturgii jako miejsca spotkania osób (Boga i ludzi). Kościół w tym znaku sam się wyraża i aktualizuje. Liturgia jest znakiem Kościoła w tym znaczeniu, że Kościół jest

⁴⁴ Por. tamże; W. Danielski, *Ks. Wojciech Danielski do Ruchu Światło-Życie, 1983*, [bez miejsca wydania – dalej bm] 1986, s. 36-37.

⁴⁵ Por. F. Blachnicki, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 34nn.

⁴⁶ Por. tenże, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 27-28.

⁴⁷ Por. tenże, *Rekolekcje dla...*, dz. cyt., s. 51.

komunią, która powstaje w wyniku międzyosobowych relacji⁴⁸. Należy zatem właściwie widzieć rolę liturgii w budowaniu Kościoła. Posługa kapłańska to przede wszystkim właśnie sprawowanie należytej liturgii w ten sposób, aby poprzez nią objawiał się i budował Kościół. Liturgia staje się skutecznym znakiem Kościoła, znakiem, który sprawia to, co oznacza – spotkanie międzyosobowe. Oznacza wspólnotę i sprawia, że dochodzi do tych międzyosobowych spotkań, do aktualizowania się wspólnoty⁴⁹. Dla kapłanów i ich pomocników nie ma ważniejszego zadania nad należyte przygotowanie i kształtowanie liturgii w ramach Kościoła lokalnego. Domaga się tego postulat duszpasterstwa skoncentrowanego wokół liturgii, gdyż nie ma lepszego sposobu do urzeczywistnienia Kościoła wśród ludzi, żywego Kościoła (co jest celem duszpasterstwa), jak właśnie w liturgii⁵⁰. Oczywiście liturgia jest czymś odświętnym. W uroczystym znaku przeżywana jest tajemnica Kościoła. Dlatego w codzienności człowiek winien wracać do zgromadzenia liturgicznego, aby głębiej tę tajemnicę przeżyć. Liturgia jest szczytem i jest równocześnie źródłem inspirującym wysiłki nowego życia, w którym ludzie winni budować pośród siebie wspólnotę żywego Kościoła⁵¹.

Liturgia zatem jawi się jako znak skuteczny – objawiający tajemnicę Kościoła i urzeczywistniający Go w zgromadzeniu. Dlatego liturgia jest podstawową funkcją życiową Kościoła, Jego *diakonią* na rzecz wspólnot lokalnych i wobec świata, a zarazem sposobem Jego urzeczywistniania i budowania w tych wspólnotach. Stąd dążenie do jak najpełniejszego przeżywania liturgii, do zaangażowanego i osobowego w niej uczestnictwa, żywego uczestnictwa, jest działaniem budującym Kościół, jednym z najważniejszych „elementów” posługi pastoralnej Kościoła, najważniejszym miejscem Jego zaangażowania dla budowania siebie i służenia światu.

3. Diakonia

Następną funkcją życiową Kościoła konieczną do budowania wspólnoty jest „*diakonia*” – służba. Nie należy jednak przeciwstawiać jej pozostałym funkcjom Kościoła tzn. *martyrii* i *leiturgii*, gdyż wszystkie podstawowe funkcje Kościoła są wyrazem *diakonii* – służby Chrystusa, a następnie Kościoła i jego członków⁵².

⁴⁸ Por. tamże, s. 51-52.

⁴⁹ Por. tamże, s. 52.

⁵⁰ Por. tenże, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 36.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Por. tenże, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 47-48; W. Danielski, *Ks. Wojciech Danielski ...*, dz. cyt., s. 24nn.

Diakonia to wzajemna służba w ramach małej wspólnoty i przez tę wspólnotę na zewnątrz w Kościele i wobec świata. Dokonuje się ona w oparciu o posiadane dary i charyzmaty, którymi członkowie wspólnoty wzajemnie sobie służą, a następnie służba ich przenosi się na szerszą wspólnotę: na Kościół lokalny, parafię, diecezję i w końcu na rzecz świata. Ujawnia się wtedy Kościół, który jest wspólnotą służb i charyzmatów. Istotną zatem cechą takiej wspólnoty jest *diakonia*⁵³. Pojęcie *diakonii* jest więc ściśle związane z pojęciem *komunii*, *koinonii*. Nie należy mówić tu o władzy, gdyż akcentowanie jej jest przeszkodą do powstania wspólnoty. Władza zawsze jest ponad wspólnotą czy społecznością. Im bardziej akcentuje ona swoją rolę, tym bardziej zwalnia podwładnych od odpowiedzialności. Jest to psychologiczna konsekwencja. Władza Kościoła, jego hierarchia poprzez minione wieki, utożsamiła się w świadomości wiernych z Kościołem. W takim ujęciu ludzie znajdują się gdzieś poza Kościołem. Taka wizja jest do dziś obecna w umysłach dużej liczby wiernych, którzy myślą o Kościele w kategoriach „oni”, a nie „my”. Jest to konsekwencją faktu, że władza nie była pojmowana jako *diakonia*, bo *diakonię* sprawuje się we wspólnocie⁵⁴.

Sobór Watykański II konsekwentnie ukazuje Kościół widziany w tajemnicy Ducha Świętego jako wspólnotę namaszczonych – wspólnotę przeznaczonych, powołanych, uzdolnionych, wezwanych do służby na rzecz zbawienia świata. Tak zwana władza w Kościele – hierarchia – ukazywana jest jako *diakonia*, jako uczestnictwo w misji Chrystusa Sługi. Słowo *diakonia* staje się wspólnym mianownikiem dla wszystkich stopni hierarchii. Wspólnota zaś powstaje tam, gdzie wszyscy, zgodnie ze swoim charyzmatem, podejmują służbę dla jej budowania⁵⁵. *Diakonia* jest funkcją wspólnoty i na rzecz wspólnoty. Wspólnota zatem staje się czymś nadrzędnym, a wszystko inne w stosunku do niej jest jedynie służbą. Wtedy już nie ma władzy, jest właśnie *diakonia*. Dlatego nie jest przypadkowe powiązanie idei *koinonii* i *diakonii*. Łączy się ono z obrazem Chrystusa Sługi – obrazem przewodnim chrystologii *Vaticanum II*⁵⁶.

Kościół ujmowany jest zatem jako wspólnota służb i charyzmatów. We wspólnocie nie ma miejsca na bierność. Wszyscy są aktywni, służą sobie wzajemnie i dlatego pojawia się obraz ciała, które przyczynia sobie wzrostu poprzez posługę wszystkich swoich członków⁵⁷. Każdy z członków wspólnoty

⁵³ Por. tenże, *Oaza Rekolekcyjna Diakonii...*, dz. cyt., s. 120; W. Miziołek, „Aby byli jedno” w dziele ewangelizacji, w: *Zadanie...*, dz. cyt., s. 43.

⁵⁴ Por. F. Blachnicki, *Rekolekcje dla...*, dz. cyt., s. 52nn.; M. Marczewski, *Diakonia w życiu Kościoła według ks. dra hab. Franciszka Blachnickiego*, w: *Gorliwy...*, dz. cyt., s. 95-98.

⁵⁵ Por. F. Blachnicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 47.

⁵⁶ Por. tenże, *Rekolekcje dla...*, dz. cyt., s. 52nn.; H. Bolczyk, *Życie i charyzmat ks. Franciszka Blachnickiego, założyciela Ruchu Światło-Życie*, Lublin 1998, s. 14.

⁵⁷ Por. F. Blachnicki, *Rekolekcje dla...*, dz. cyt., s. 52nn.

musi być zaangażowany w dobro, funkcjonowanie i wzrost całej wspólnoty przez właściwe sobie uzdolnienia i otrzymany dar – charyzmat. Jest on zarazem uzdolnieniem i zobowiązaniem do służby, czyli *diakonii*. Postulat zaangażowania się poszczególnych członków wspólnoty wynika z osobowego charakteru i źródła wspólnoty. Powstaje ona przecież z aktów oddania siebie przez jej członków. Kościelna wspólnota realizuje się tym pełniej, im bardziej poszczególni jej członkowie aktualizują swój charyzmat w postawie *diakonii*⁵⁸. Budowanie wspólnoty to nie tylko służenie swoim charyzmatem, ale także otwarcie się na charyzmat innych i współdziałanie z nimi w duchu kolegiальnym, w duchu jedności. Jedność we wspólnocie jest szczególnym znakiem obecności i działania Ducha w niej i uległości wobec Niego jej członków⁵⁹.

Szczególna *diakonia* jedności ustanowiona we wspólnocie Kościoła przez Chrystusa – *diakonia* hierarchii: papieża, biskupów, kapłanów i diakonów jest przekazywana sakramentalnie. Zadaniem członków hierarchii jest strzeżenie tego, wynikającego z istoty Kościoła-wspólnoty, służebnego charakteru sprawowanej władzy. Natomiast postawą pozostałych członków wspólnoty Kościoła winno być chętnie otwieranie się w górę, ku jedności we wspólnocie własnej i ku wspólnotom nadrzędnym. Istotne jest tu rozumienie głębokiej i istotnej tożsamości pomiędzy *communio* a jednością, gdyż sprawcą zarówno jednej, jak i drugiej rzeczywistości jest Duch Święty⁶⁰.

Najważniejszym źródłem *diakonii* jest Bóg, który w swoim wielkim miłosierdziu pragnie zjednoczyć nas z Sobą. Bóg powodowany miłosierdziem sam podejmuje *diakonię* na rzecz tego zjednoczenia. Bóg objawił się w postaci Sługi. To jego *diakonia* wyzwala dopiero naszą *diakonię*, możemy oddać się na służbę tego, czemu służy Bóg w Chrystusie. Musimy oddać siebie razem z Chrystusem jako narzędzie miłosierdzia na służbę wszystkim ludziom⁶¹. Chrystus przychodzi jako Sługa. Całe Jego życie jest „proegzystencją” – „życiem dla”. W czasie chrztu w Jordanie Jezus objawia się jako namaszczone Duchem Świętym. W Nazarecie obwieszcza swoje posłannictwo, posłannictwo służby. Objawia się w całym swoim życiu jako Ten, który przyszedł służyć. Namaszczone Duchem Świętym, w całym swym życiu staje się ostatnim z ludzi (czego wyrazem jest choćby umycie nóg i Krzyż). Kościół – tak jak ukazuje go Sobór Watykański II – to jak gdyby przedłużenie tajemnicy namaszczenia Chrystusa Duchem Świętym. To wspólnota tych, którzy otrzymali od Chrystusa Ducha Świętego, którzy zostali przez Niego namaszczeni, którzy otrzymali to

⁵⁸ Por. tenże, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 18.

⁵⁹ Por. tamże.

⁶⁰ Por. tenże, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 19.

⁶¹ Por. tenże, *Szkola Chrystusa, Spotkania ewangeliczne w ramach III roku deuterokatechumenatu*, [bm] 1987, s. 63.

samo namaszczenie, co On. Także więc i my, od momentu chrztu, możemy być prowadzeni przez Ducha Świętego, możemy uczestniczyć w dziecięctwie Bożym, żyć według Ducha⁶². Mamy stać się Jego uczniami, tymi, którzy przyjmują Jego sposób życia: oddanego w posłuszeństwie Ojcu i oddanego na służbę zbawienia⁶³. Ten właśnie obraz Chrystusa-Sługi jest według F. Blachnickiego wiodącym obrazem chrystologii Soboru Watykańskiego II, a co za tym idzie, jest źródłem i podstawą *diakonii*⁶⁴.

Diakonia we wspólnocie kieruje się pewnymi zasadami. Oczywiście przede wszystkim wynika ona z postawy bezinteresownej miłości – oddania siebie⁶⁵. Zasady, którymi trzeba się kierować w sprawowaniu *diakonii*, wynikają z faktu, że nigdy nie jest ona sprawą prywatną czy indywidualną, ale zawsze jest sprawowana w ramach wspólnoty. Jest przecież jedną z trzech życiowych funkcji wspólnoty⁶⁶. Sługa Boży podaje trzy zasady, związane z *diakonią* we wspólnocie: zasadę kolegiальności, subsydiarności (pomocniczości) i solidarności. Zasada kolegiальności stwierdza, że *diakonia* na każdym szczeblu musi być sprawowana zespołowo. Wszyscy są podmiotem służby i w niej uczestniczą. Wspólnota podejmująca *diakonię* jest miejscem modlitwy, słuchania słowa Bożego i wypływającego z tego działania. Z tego wynika także to, że we wspólnocie nie ma miejsca na osoby pasywne⁶⁷. Zasada subsydiarności zakłada istnienie pewnych szczebli odpowiedzialności przebiegających w kierunku wertykalnym. Zadania zatem niższych szczebli nie powinny być przekazywane w górę i odwrotnie: to, czego nie może wykonać komórka na niższym szczeblu, to musi przejąć komórka wyższa. Ważne też jest wychowywanie do pełnej odpowiedzialności i włączanie do niej coraz to większej grupy osób, żeby lepiej realizować ideał wspólnoty służb i charyzmatów⁶⁸. Zasada solidarności mówi, że wszyscy czują się współodpowiedzialni za wszystko, choć w ramach organizacji pracy każdy ma wyznaczone swoje zadanie. Wspólnota winna zatem zawsze pracować w duchu wzajemnego zainteresowania, zrozumienia i wspomagania się w pełnieniu *diakonii* różnego rodzaju i poziomu⁶⁹. Od respektowania tychże zasad zależy prawidłowe funkcjonowanie każdej społeczności i wspólnoty. Powyższy tekst wspomina o różnego typu *diakoniach*. Postawa *diakonii*, będąca jedną z trzech funkcji życiowych Kościoła, budujących Jego wspólnotę, a przez to reali-

⁶² Por. tenże, *Homilie w Oazie Nowego Życia I stopnia*, [bm] 1989, s. 35–38.

⁶³ Por. tamże.

⁶⁴ Por. tenże, *Rekolekcje dla...*, dz. cyt., s. 52nn.

⁶⁵ Por. tenże, *Homilie...*, dz. cyt., s. 35–38.

⁶⁶ Por. tenże, *Zasady diakonii, w: Pielgrzymowanie nadziei. Nowenna. Część druga*, dz. cyt., s. 26.

⁶⁷ Por. tamże, s. 26–27.

⁶⁸ Por. F. Blachnicki, *Oaza Rekolekcyjna Diakonii...*, dz. cyt., s. 133–134.

⁶⁹ Por. tamże, s. 134.

zujących Jego posługę pastoralną, musi w jakiś sposób ukonkretnić się we wspólnocie lokalnej.

Diakonia zatem rodzi się z postawy Chrystusa-Sługi i jest efektem namaszczenia Duchem Świętym, a wskutek tego miłości bezinteresownej – *agape*. Poprzez *diakonię* buduje się Kościół – wspólnota służb i charyzmatów. Członkowie Kościoła podejmują zadania wewnątrz wspólnoty, a następnie wobec większych jednostek (wspólnot lokalnych, świata). Zawsze jednak ich zaangażowanie wypływa z osobowej wiary, rozważania słowa Bożego i modlitwy. Szczególnym miejscem posługi jest zgromadzenie eucharystyczne.

Podsumowanie

Poprzez trzy, wzajemnie się przenikające, funkcje życiowe Kościoła, jakimi są *martyria*, *leiturgia*, *diakonia*, żyje i buduje się Kościół jako wspólnota. Jeśli te funkcje są żywe, wypełniane z wiarą i osobowym zaangażowaniem w mocy Ducha Świętego, wtedy powstaje *communio*. Dlatego aby stworzyć żywą wspólnotę, budować Kościół, trzeba praktycznie dbać o to, żeby ciągle była żywa *martyria*, *leiturgia* i *diakonia*. Jeżeli wszyscy są włączeni w ten proces świadectwa, sprawowania liturgii, wzajemnej służby, to rozwija się żywy Kościół, czyli ten, który wciela się w jakieś konkretne zgromadzenie wiernych i jest urzeczywistnioną międzyludzką wspólnotą zrodzoną ze wspólnoty z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym⁷⁰.

Ks. DARIUSZ JASTRZĄB

AKTUALNOŚĆ PRZEPOWIADANIA JANA PAWŁA II ZAWARTEGO W "LIŚCIE DO ARTYSTÓW"

„List do artystów” Jana Pawła II, przepełniony jest głębokim szacunkiem „do tych, którzy z pasją i poświęceniem poszukują nowych *epifanii* piękna”. Ta niewymuszona estyma Papieża skierowana do ludzi sztuki znajduje przede wszystkim przyczynę w rozumieniu przez niego, czym w istocie jest dla „genialnych twórców piękna”¹ droga artystycznego zmagania. W młodości Autor sam przecież próbował swoich sił jako aktor, a i w ciągu swego życia wyrażał się również przy pomocy form literackich. Niewątpliwie droga artystycznego wyrazu jest jednym z traktów prowadzących do Boga. Problem jednak w tym, że kategorie, którymi posługują się tak zwani artyści, nie są już tak jednoznaczne, jak na przykład w starożytnej Grecji. Pomimo że adresat Listu jest określony precyzyjnie, to przecież trafił on do rąk (świadomości) ludzi o bardzo zróżnicowanych poglądach, niekoniecznie bezpośrednio uznających poglądy jego Autora i Nadawcy.

1. Adresaci

U podstaw myśli Zachodniej leży tak zwana „triada metafizyczna”, którą stanowią trzy podmioty: Bóg, człowiek, świat. Głos Jana Pawła II w sprawie sztuki został wypowiedziany w momencie, gdy te trzy podmioty określane są często jako „słabe”. Załamała się przede wszystkim antropologia². Wraz z zaistnieniem Auschwitz i Hiroszimy zdewaluowane zostało pojęcie człowieczeństwa, co w konsekwencji zawsze niesie ze sobą przekonania o nieobecności czy niewrażliwości Boga. W związku z powyższym, świadomość sporej części ludzi kultury i sztuki przenicowana została swoistym nihilizmem. A że formy powstających dzieł sztuki są często najwyższej jakości i układają się dość swobodnie w duchowych receptorach odbiorców, to i gustujących w tych wytworach nie brakuje. Stąd niegasnące do niedawna zainteresowanie „Umarłą

⁷⁰ Por. tenże, *Rekolekcje dla...*, dz. cyt., s. 53–54.

¹ Jan Paweł II, *List do artystów*, 1 (w dalszej części oznaczony jako LdA).

² Por. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2004, s. 254.

klasą” Tadeusza Kantora, „Replika” Tadeusza Szajny, czy tym, co wyszał z całej prawdy o człowieku, w swej grafice, Zdzisław Beksiński.

W kontekście bolesnych doświadczeń dwudziestego wieku, Ojciec Święty nie może przemawiać inaczej jak tylko pokornie. Bo cóż powiedzieć twórcy, który pamięta o „Innym świecie”. Czy można anatemą obdarowywać kogoś, kto słyszy w sobie i w drugim człowieku rozdzierający krzyk, zarejestrowany choćby jak ten u G. Herlinga-Grudzińskiego: „Był to lament Południa, przejmujący w swej dzikiej – na pół agresywnej, na pół błagalnej – gwałtowności. Nie składał się ze słów. Urywane dźwięki, niepodobne ani do krzyku, ani do płaczu, układały się w gardłowo śpiewną litanię. Słyszało się w tej litanii i złorzeczenie, i korne prośby; i winę, i odkupienie; i rozpacz, i wiarę; i nędzę upadku, i nadzieję powstania; i przekleństwo losu, i poddanie się jego wyrokowi”³.

W takim duchu wypowiada się spore pokolenie twórców XX wieku, które przeżyło i doświadczyło boleśnie konstruowania cywilizacji bez Boga w systemach komunizmu i nazizmu. Po tych osobistych przeżyciach trudno zapomnieć „o niezmiernie i niewymiernej rozpiętości człowieka, która niby zajrzenie w otchłań przyprawia o zawrót głowy”⁴.

Przed koszmarami z przeszłości nie broni nawet sędziwy wiek czy upływający czas dzielący nas od tamtych wydarzeń. Pod koniec życia twórca przeważnie dokonuje syntezy, podsumowuje drogę poszukiwania prawdy. Wydawałoby się, że retrospektywne spojrzenie artysty winno znamionować obiektywne przyjęcie choćby części z chrześcijańskiego przesłania. Tymczasem nawet przyznający się do katolicyzmu Czesław Miłosz z perspektywy przeżytego dziewięćdziesięciolecia karmi swych czytelników niepewnością, lękiem, niemocą⁵, a Zbigniew Herbert, nie ukrywa rozdrażnienia wobec przedstawicieli Kościoła, którzy w jego przekonaniu nie rozumieją zagubienia człowieka ocalałego po koszarze systemów totalitarnych i przemawiają do niego językiem niezrozumiałym i niepoważnym⁶.

³ G. Herling-Grudziński, *Pietà dell'Isola*, w: tenże, *Skrzydła ołtarza*, Czytelnik, Warszawa 1997, s. 109.

⁴ G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą 1989-1992*, Czytelnik, Warszawa 1993, s. 215.

⁵ „TO jest podobne do myśli bezdomnego, kiedy idzie po mroźnym, / obcym mieście. / I podobne do chwili, kiedy osaczony Żyd widzi zbliżające się / ciężkie kaski niemieckich żandarmów. [...] / TO może być porównane do nieruchomej twarzy kogoś, / kto pojął, że został opuszczony na zawsze. / Albo do słów lekarza o nie dającym się odwrócić wyroku. / Ponieważ TO oznacza natknięcie się na kamienny mur, / i zrozumienie, że ten mur nie ustąpi żadnym naszym błaganiami”, Cz. Miłosz, *to*, Znak, Kraków 2000, 7-8.

⁶ Najwyraźniej uwypatnia się to w wierszu *Homilia*. Zob. Z. Herbert, *Rovigo*, Wrocław 1992, s. 26. Warto też zauważyć, jak twórca zżyma się na poetycki wyraz kontemplacji świata zawarty w wierszach ks. Jana Twardowskiego. Dostrzegamy to choćby w zakończeniu wiersza *Pica pica*, w którym porównał świat do krwiożerczej sroki: „- ha / wiem co zrobię / wynajmę / księdza Jana

Świadom powszechnego rozczarowania, nieufności, obecności dwudziestowiecznych katastrof w umysłach tych, którzy posmakowali *piekła*, Jan Paweł II utrzymuje ton swojego Listu w charakterze pełnego zrozumienia i można by rzec delikatności. Jest świadomy, że wielu z artystów nie podziela jego przekonania o pryncypialnym źródle wszelkiego ludzkiego aktu twórczego, jakim jest akt stwórczy Boga u początku świata, tak pięknie opisany w księdze Rodzaju (Papież pisze: „Bóg u świtu stworzenia przyglądał się dziełu swoich rąk”). Z całą jednak mocą wskazuje właśnie na tę drogę rozumienia artystycznego powołania jako jedyną propozycję, którą warto rozpatrzyć i wybrać choćby dlatego, żeby oderwać się od koszarów przeszłości i ocalić życie własne i innych.

„List do artystów” ma jeszcze innych adresatów. Skierowany jest także do licznej rzeszy twórców sztuki, którzy, już bez odniesień do bolesnych wydarzeń minionego stulecia, posługują się w przekazie artystycznym treściami nihilistycznymi i poza-religijnymi⁷. Do tej rzeszy artystów należą także pokoleniowo najmłodszy, którzy w geście buntu, posługując się kultowym emblematem *Roling Stonsów*, wywalają na zastaną rzeczywistość pop-kulturowy czerwony jezior. Nie osadziwszy swoich pretensji na wątlm szkielecie aksjologicznym, zdolni są jedynie do wyrażania wszem i wobec anarchii i bezsensu. Przyczyn takiego stanu rzeczy jest zapewne niemało. Wśród nich warto wskazać na narastające poczucie pustki egzystencjalnej w społeczeństwie sytego Zachodu; rozczarowanie konsumpcyjnym trybem życia; powszechną relatywizację tradycyjnie obowiązujących zasad i wartości. Zasadnicza przyczyna tkwi jednak w błędnej koncepcji człowieka, czy jak to ujmuje Papież, w powszechnym popełnianiu „błędu antropologicznego”. Defekt współczesnej antropologii powoduje między innymi absencję wymiaru transcendentnego, eliminację, z obszaru zainteresowania ponowożytnego humanizmu, teologii (chrystologii) czy metafizyki. Nie dziwi zatem fakt, że w teatrach, kinach, książkach i na wystawach dociera do nas w dużej mierze prawda o człowieku wyzutym z wiary, dobra i prawości. Jest to prawda o człowieku, nierzadko zrozpaczonego, zawieszonym pomiędzy Wielkim Piątkiem a Wielką Sobotą (S. Beckett), niesłyszącym uderzeń dzwonów

Twardowskiego / piewę rodzimego drobiu / jako Egzorcystę Natury / do specjalnych poruczeń / kiedy książd / wyjdzie nagle z cienistego / konfesjonu zagajnika / ptaszysko może dostać / zawału serca ze strachu / i na miejscu skonać / zresztą księdzu przyda się także, trochę ruchu / na świeżym powietrzu”, tenże, *Epilog burzy*, Wrocław 1998, s. 36.

⁷ Jan Paweł II, *LdA*, 10: „Ale jest też prawdą, że w epoce nowożytniej obok tego nurtu humanizmu chrześcijańskiego, [...] stopniowo ukształtowała się też inna forma humanizmu, którą cechuje nieobecność Boga, a często sprzeciw wobec Boga. Ten klimat prowadził czasem do rozejścia się dróg sztuki i wiary, przynajmniej w tym sensie, że wielu artystów okazywało mniejsze zainteresowanie tematami religijnymi”.

w niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego. Czołowy polski reżyser teatralny Krystian Lupa w jednym z wywiadów twierdzi, że "chyba już tylko jako metaforę jesteśmy w stanie postrzegać Boga. [...] Myślę, że dziś nawet ci, którzy wierzą, też Go tak traktują. Dziś Bóg wydaje się być lokatorem, który wyprowadzając się, zapomniał zdjąć z drzwi swoją wizytówkę. Ci, którzy wprowadzili się po Nim, rządzą się już zupełnie innymi prawami. Niektórzy wprowadzają tę tabliczkę z nie swoim nazwiskiem. Są też i tacy, którzy, mimo wszystko, zostawiają ją na drzwiach. I oni zwykle są o wiele bardziej cyniczni i nastawieni materialnie niż ci, którzy usunęli tę wizytówkę. To zresztą częste zjawisko, że wierzący postrzegają rzeczywistość dużo bardziej materialistycznie niż ludzie mający problemy natury religijnej"⁸.

Wobec tej kolejnej, może najbardziej zbuntowanej i wrogo nastawionej do Kościoła grupy, Jan Paweł II jest - tak jak w przypadku artystów *dotkniętych* wojną - niczym ojciec, który wyciąga dłoń w celu podejmowania konsekwentnie dialogu. Można by się spodziewać z jego strony jakiejś radykalizowanej apologii chrześcijańskiej antropologii. I w rzeczy samej Jan Paweł II tak czyni, tyle że bez pohukiwania i połajanek. Jego wypowiedź przeniknięta jest ukrytą nadzieją i wiarą w moc prawdy, w zwycięstwo światła nad mrokami duszy ludzkiej. Warto zwrócić na to uwagę choćby w tym oto zdaniu z papieskiego dokumentu: „Nawet wówczas, gdy artysta zanurza się w najmroczniejszych otchłaniach duszy, lub opisuje najbardziej wstrząsające przejawy zła, staje się w pewien sposób wyrazicielem powszechnego oczekiwania na odkupienie”⁹.

Dla wskazanych powyżej grup artystów, ewentualnych czytelników papieskiego „Listu”, można wskazać wspólny mianownik. Dotyczy on zasadniczo osłabionej kondycji człowieka współczesnego i jego (braku) relacji z Bogiem. Już w pierwszych latach swego przepowiadania zwracał na to uwagę ludziom kultury: „[społeczeństwa] stoją wobec swoistego kryzysu człowieka, polegającego na rosnącym braku zaufania do własnego człowieczeństwa, do samego sensu bycia człowiekiem, do płynącej z tego afirmacji i radości, która jest twórcza”¹⁰. Jan Paweł II zdaje sobie doskonale sprawę z faktu, że przywrócenie prawidłowych proporcji dla świata sztuki i kultury nie może odbywać się w atmosferze wrogości. Pragnie „zawrzeć w naszej epoce nowe przymierze z artystami”¹¹, podkreślając, że sztuka jest jedną z dróg prowadzących do Boga. Wskazuje wzajemną zależność pomiędzy sztuką a Kościołem, gdzie z jednej strony Kościół potrzebuje nieustannie języka do

⁸ B. Matkowska-Święs (red.), *Podróż do Nieuchwytnego. Rozmowy z Krystianem Lupą*, Kraków 2003, s. 208.

⁹ Jan Paweł II, *LdA*, 10.

¹⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO*, 2 czerwca 1980, 13.

¹¹ Jan Paweł II, *LdA*, 10.

wyrażania tego, co niewidzialne, a z drugiej sztuka potrzebuje inspiracji, źródła natchnienia w celu odnalezienia ukrytego sensu rzeczy¹².

Na zakończenie tego *passusu*, warto z mocą podkreślić, że w dobie dzisiejszej tworzy także wielu artystów znajdujących się poza nurtem „lamentu” i „błagań”, czy - jak nie chciał, by określano jego pisarstwo G. Herling Grudziński - „czarnowidztwa”. Pozostają oni w kontemplacyjnym zadziwieniu wobec rzeczy stworzonych zgodnie z przesłaniem Księgi Objawionej. Są pośród nich tacy, jak choćby Seamus Heaney, który po przebyciu długiej drogi postanowił nie wracać nigdy do „krainy bagien”¹³. Do nich Jan Paweł II apeluje: „Zwracam się zwłaszcza do was, artyści chrześcijańscy: każdemu z was pragnę przypomnieć, że przymierze istniejące od zawsze między Ewangelią a sztuką, niezależnie od swoich aspektów funkcjonalnych, wiąże się z wezwaniem do wniknięcia twórczą intuicją w głąb tajemnicy Boga Wcielonego, a zarazem w tajemnicę człowieka”¹⁴.

2. Przesłanie

Podnosząc w swoim Liście wątek powołania artysty, Jan Paweł II do tego stopnia jest przekonywający, że Cz. Miłosz po lekturze dokumentu papieskiego wykrzykuje: „jest [List] wydarzeniem niespodziewanym, zachwycającym, cudownym”¹⁵. Noblista jest pod wrażeniem ukazania w sposób prosty i zwięzły istoty powołania każdego artysty. I w rzeczy samej, już w części otwierającej List, jego Autor wskazuje na „początek” każdego twórczego aktu człowieka; każdego artystycznego talentu, który jest jednocześnie „powinnością”¹⁶ artysty. Tą „pierwotną zasadą rzeczywistości, która nadaje porządek wszystkim rzeczom”, „jest sam Chrystus. „I dlatego – dopowiada Papież na jednej z audencji generalnych - wiara w Chrystusa wymaga głębokiego definitywnego

¹² Por. Jan Paweł II, *LdA*, 12-13.

¹³ Aluzja do noblisty z Irlandii Północnej piszącego w początkowym etapie swej twórczości na bazie fascynacji książką P.V. Globa *The Bog People*, gdzie są pokazane zwłoki bestialsko zamordowanych przed dwoma tysiącami lat ludzi. Mordy popełniane w Jutlandii nasuwały pocie skojarzenia z zabójstwami terrorystów na ulicach Derry i Belfastu. Oto jak sam opisuje moment zwrotny w swojej twórczości: „Poznaliśmy się w Macedonii, gdzie pewnego dnia zabrano nas na zwiedzanie wyspy pełnej bizantyjskich kościołów: potop słońca, Madonna itd. Wtedy ten Duńczyk pokazał na Madonnę i powiedział: *Ty się przecież z tego wywodzisz, a nie z bagna. Boże pomyślałem sobie, on ma świętą rację! I porzuciłem swój północny mit, mit barbarzyński!*”, zob. S. Heaney, *Transmisja energii i akt odkupienia*, „Tygodnik Powszechny”, 15 (1995), s. 5.

¹⁴ Jan Paweł II, *LdA*, 14.

¹⁵ Cz. Miłosz, *List i jego odbiorcy*, „Kontrapunkt”, w: „Tygodnik Powszechny”, 3-4 (1999).

¹⁶ Jan Paweł II, *LdA*, 3.

nawrócenia umysłu, które daje początek nowej wrażliwości¹⁷. Bez tej wrażliwości artysta nie wprzęgnie swego «daru» w służbę pomnażania piękna.

Snując swą wypowiedź w perspektywie prawdy o stworzeniu świata, Jan Paweł II dobitnie wskazuje na tę wartość jaką jest piękno. A piękno jest dla niego „widzialnością dobra”. Biskup Rzymu przytacza starogreckie pojęcie *kalokagathia*, w którym piękno i dobro są – jak to ujmuje myśl prawosławna – *dwoma zboczami tej samej góry*. O roli piękna mówi także zacytowany przez niego fragment z norwidowskiego „Promethidiona” „Bo piękno na to jest, by zachwycalo / Do pracy – praca, by się zmartwych-wstało”. Papież niejednokrotnie odnosił się do tych fraz C. K. Norwida, wyrażając już na początku swego pontyfikatu opinię, że polski poeta był przez te słowa „prekursorem Vaticanum II i jego bogatego nauczania”, a w związku pomiędzy pięknem – pracą – zmartwychwstaniem widział „sam rdzeń chrześcijańskiego być i działać, *esse ed operami*”¹⁸.

W opinii Papieża, dzięki *pracy* ducha ludzkiego, właśnie pięknu przynależy się atrybut mocy zmartwych-wstania. Jednakże ludzie sztuki współczesniczący w pomnażaniu piękna nie mogą zapominać, że jak całe stworzenie, tak i ta kategoria domaga się zbawczej mocy Chrystusa, nazwanego przecież w dokumencie „pierwotną zasadą rzeczywistości”. To poprzez Wcielenie Bóg stał się widzialny w Jezusie Chrystusie. Wszystko ma początek *w i przez* Jezusa Chrystusa. Dla każdego artysty prawda ta stanowić powinna „centralną tajemnicę, do której należy się odwoływać, aby zrozumieć zagadkę istnienia człowieka, świata stworzonego i samego Boga”¹⁹.

Dopiero w takiej perspektywie można za Dostojewskim powiedzieć, że „Piękno zbawia świat”. Dopiero wtedy, gdy piękno łączy się z dobrem i prawdą, nabywa ono „mocy wzbudzania zachwytu”. „Zachwyty” nad stworzeniem, posiadający przecież swoją ograniczoną pojemność, odnosi artystę do przyczyny wszelkiego bytu, dlatego „budzi ową utajoną tęsknotę za Bogiem” i staje się jednocześnie „źródłem entuzjazmu «do pracy»”²⁰.

¹⁷ Jan Paweł II, *Istnieje – trzeba to stwierdzić bez lęku – chrześcijańska koncepcja kultury*, (audiencja generalna Rzym, 8 lutego 1984), w: tenże, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym 1986, s. 247.

¹⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury zgromadzonych w kościele Świętego Krzyża*, (Warszawa 13 czerwca 1987), w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979-1997. Przemówienia, homilie*, „Znak” 1997, s. 532.

¹⁹ Jan Paweł II, *LdA*, 5.

²⁰ Jan Paweł II, *LdA*, 16. Warto zauważyć, że w kontekście wspomnianego powyżej tekstu Norwida, Ojciec Święty w czasie przemówienia wygłoszonego w 1991 w Teatrze Narodowym wiąże je z terminem nie „zachwyty” ale „zdziwienie” i „zdumienie”. Fakt zmartwychwstania Chrystusa, siłą tego „zdumienia”, powinien być przełożony na zasadę życia chrześcijańskiego, na zasadę życia sakramentalnego. Co prawda nie ma w tym przemówieniu bezpośredniego odniesienia do artystów, ale fakt, że przemawiał właśnie do nich, ma też swoje znaczenie. Tenże,

W tej *pracy* ducha, twórca korzysta z materii podarowanej mu przez Stwórcę, który wydobył całe stworzenie *ex nihilo*. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże jest jednocześnie powołany do podporządkowywania sobie ziemi. Nie może być Stwórcą, ale powierzona mu została misja tworzenia. Najpełniej objawia ten niepowtarzalny «dar» w momencie, kiedy staje się twórcą własnego człowieczeństwa²¹. Niewątpliwie, jedną z podstawowych prawd przekazanych w Liście artystom jest właśnie ta, że twórca przede wszystkim powinien zagospodarować własne człowieczeństwo, a dopiero z tego pułapu spełniać powołanie władarstwa duchowego. Papież wyraźnie zaznacza, że pomiędzy działaniem moralnym a wytwórczym, pojętym w sensie posiadanych i nabytych sprawności, istnieje więź, której nie można lekceważyć. W rzeczy samej, nie każdy z ludzi jest artystą czy krytykiem sztuki, każdy natomiast musi podejmować decyzje na takie czy inne działanie. A skoro człowiek kultury i sztuki powołany jest do tego, by tworzyć, w jego wytworze, oddziałującym także na innych, zawarta jest częśćka jego człowieczeństwa²².

Kiedy artysta *zagospodarowuje* swoje człowieczeństwo, wówczas „każda autentyczna forma sztuki [którą się posługuje] jest swoistą drogą dostępu do głębszej rzeczywistości człowieka i świata”²³. „Twórca [...] wykorzystuje coś, co już istnieje i czemu on nadaje formę i znaczenie”²⁴. Słowa te pisane są w czasach, kiedy modny jest nihilizm powtarzający za Nietzschem, że nie ma piękna w rzeczach, że człowiek je wytwarza, że jest ono iluzją i „błędem” człowieka. Właśnie dzisiaj mają one swoje znaczenie, gdy utraciliśmy sens formy w sztuce i jej wymiar ontologiczny, zatem konsekwentnie utraciliśmy sens piękna, który zależny jest od nich. Jakże często sięga się dzisiaj po deformę w sztuce, ukazując brzydotę tak bardzo widoczną, na przykład we współczesnej architekturze, także sakralnej. Wraz z utratą „autentycznej formy” sztuka traci więź z innymi wartościami, pozbywa się sensu²⁵. Wiedział o tym już Platon, gdy odnosił piękno przede wszystkim do miłości (*eros*)²⁶.

Artyści, stający w obronie wartości moralnych i dbający o „autentyczną formę” swych wytworów, obdarzeni są w tym, co czynią, misją wobec społeczeństwa. Ojciec Święty używa terminu „służba”, którą znamionuje pewna „powinność” wobec bliźniego i całej ludzkości. Ona wyznacza człowiekowi obdarowanemu talentem pole, które musi zagospodarowywać ogromem pracy

Przemówienie do przedstawicieli świata kultury zgromadzonych w Teatrze Narodowym, (Warszawa 8 czerwca 1991), w: *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, dz. cyt., s. 738-739.

²¹ Por. Jan Paweł II, *LdA*, 1.

²² Por. Jan Paweł II, *LdA*, 2.

²³ Jan Paweł II, *LdA*, 6.

²⁴ Jan Paweł II, *LdA*, 1.

²⁵ Por. G. Reale, *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Milano, 1995, s. 121.

²⁶ Por. Platon, *Uczta*, XXVIII, 210.

w poczuciu odpowiedzialności za drugiego człowieka. I tak, „poprzez formę sztuki” „zabezpieczają wzrastanie człowieka i rozwój społeczeństwa”. Ich twórczość pełni zatem funkcję „wychowania”²⁷. Jest rzeczą powszechnie wiadomą, że sztuka jest także wyrazicielką przeżytego doświadczenia człowieka. To doświadczenie dotyczy także wiary, przez co dzieło artystyczne z jednej strony spełnia funkcję *preparatio evangelica* (Euzebiusz)²⁸, a z drugiej czyni się także miejscem teologicznym (*locus theologicus*). Historia ludzkości potwierdza ów bliski związek pomiędzy kulturą a religią chrześcijańską. W dokumencie Papież odnosi się do wybranych etapów rozwoju naszej zachodniej kultury. Z całą mocą podkreśla, że „nawet w sytuacji głębokiego rozłamu między kulturą a Kościołem właśnie sztuka pozostaje swego rodzaju pomostem prowadzącym do doświadczenia religijnego. Jako poszukiwanie prawdy, owoc wyobraźni wykraczającej poza codzienność, sztuka jest ze swej natury swoistym wezwaniem do otwarcia się na Tajemnicę”²⁹. Stąd wyrasta zaprezentowane przez Papieża przeświadczenie, że Kościół potrzebuje sztuki, a sztuka znajduje w Kościele bogate źródło inspiracji artystycznej.

Nazwiska artystów, które przytacza Ojciec Święty, należą do najwybitniejszych twórców różnych epok³⁰. To na takich ludzi sztuki, jak choćby Fra Angelico, czeka współczesny Kościół. Każde zaś z jego dzieci, obdarzone darem twórczości artystycznej, wezwane jest do odkrywania spoczywającej na nich odpowiedzialności za siebie i innych w ramach wypełniania powierzonej im przez Boga misji.

* * *

Pośród wielu komentarzy pojawiających się zaraz po opublikowaniu Listu, nie zabrakło i takich, które określały dokument jako „głos wołającego na pustyni”. Sens tego typu sformułowania zapewne chciał oddać niedostateczny odbiór i marginalizowanie papieskiego przepowiadania. Jednak z punktu widzenia Ewangelii, być może niezamierzone porównanie do św. Jana Chrzciciela pogłębia jeszcze bardziej znaczenie tego dokumentu. Także po, bez mała, dziesięciu latach od jego promulgacji.

²⁷ Por. Jan Paweł II, *LdA*, 4.

²⁸ Por. M-D. Chenu, *Lestera di Marie-Dominique Chenu*, „Concilium” 5(1976), ed. włoska, s. 19.

²⁹ Jan Paweł II, *LdA*, 10.

³⁰ Por. Jan Paweł II, *LdA*, 8,9.

Ks. MARIUSZ KOŁACIŃSKI

ETYCZNO-MORALNE DYLEMATY W ŚWIETLE POSTĘPU BADAŃ EKSPERYMENTALNYCH

1. Status quaestionis

W 1991 roku Zbigniew Brzeziński, otrzymując tytuł doktora honoris causa na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, zauważył w swoim wystąpieniu, że era wielkiego podziału politycznego świata na dwa przeciwstawne bloki oraz wielkich sporów ideologicznych ustępuje na rzecz kolejnej ery sporów o kształt cywilizacji i o kierunki jej dalszego rozwoju. Ludzkość bowiem znalazła się na etapie poszukiwania odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące kondycji człowieka w nowoczesnej rzeczywistości, pozostawiającej człowiekowi do dyspozycji potężne instrumenty umożliwiające kontrolę procesów biologicznych, które do niedawna znajdowały się w wyłącznym władaniu natury¹.

Taki stan rzeczy staje się tym bardziej niepokojący w świetle dochodzącego coraz częściej do głosu paradygmatu nauki, który zakłada jej autonomię celów, metod badawczych, kryteriów oceny wyników badań oraz autonomię instytucji naukowych. Wiąże się to z przekonaniem, że przed nauką nie wolno stawiać barier, gdyż wszystkie badania i ich rezultaty pomnażają ludzką wiedzę. Uczeni niechętnie odnoszą się przy tym do ocen nauki formułowanych z zewnątrz.

Niestety pomimo większej możliwości zdobywania wiedzy i zwiększającej się systematycznie liczby studentów, zauważyć można – i to w krajach wysoko rozwiniętych - niepokojące zjawiska, jak: brak głębszej ciekawości świata, analfabetyzm. Nie są to zjawiska charakterystyczne wyłącznie dla naszych czasów. Historia zna cywilizacje, które nie wykazały żadnego zainteresowania światem zewnętrznym. Afryka nie zbudowała na przykład

¹ Zobacz na przykład na ten temat: J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy mierzymy do eugeniki liberalnej*, Warszawa 2003.

żadnego statku, by popłynąć i zobaczyć, co leży za otaczającymi ją morzami. Mam tu na myśli chociażby zupełnie blisko położoną Europę. Jeszcze dalej posunęła się cywilizacja chińska, odgradzając się od reszty świata wielkim murem². Skutki były natychmiastowe: niechęć wobec innych kultur; narastające konflikty między narodami. Co prawda inaczej zachowywały się imperia na koniach: Persowie, Arabowie i Mongołowie. Pomimo tak efektywnej mobilności celem ich nie było poznanie świata, ale podbój i zniewolenie dla swych egoistycznych korzyści. Nic więc dziwnego, że ich okres wznoszenia i naporu był stosunkowo krótki, po czym imperia te rozpadły się³. W takim kontekście jak aktualne wydają się słowa greckiego historyka, Herodota, który żył i pisał dwa i pół tysiąca lat temu⁴. Według niego, aby poznać, trzeba wyruszyć w drogę, przejawiać chęć spotkania. Dlatego też ciągle podróżował, zapamiętując wszystko. Spotkanie z nieznanym, poznanie drugiego pozwoliło mu zrozumieć siebie i otaczający świat⁵.

Dzisiaj postęp wiedzy, spotęgowany coraz większą ciekawością świata, stoi przed nowymi wyzwaniami. Istnieją poważne powody, by zastanowić się, w jakim stopniu i przy pomocy jakich narzędzi współczesne badania naukowe i ich technologiczne zastosowania powinny być podległe demokratycznemu nadzorowi obywateli, którzy partycypują w kosztach i mają duże szanse odczuć na sobie ich rezultaty. Problem jest o tyle palący, że wiele szczególnie ważnych badań jest obecnie prowadzonych w warunkach tajemnicy wojskowej lub przemysłowej i w chwili, gdy ich wyniki staną się publicznie znane, będzie już

² Por. R. Kapuściński, *Podróże z Herodotem*, Kraków 2004.

³ Por. Tamże, s. 242-249.

⁴ Herodot z Halikarnasu (gr. Ἡρόδοτος ὁ Ἁλικαρνασσεύς *Herodotos ho Halikarnasseus*) - historyk grecki ur. ok. 484 p.n.e. w Halikarnasie (w czasach rzymskich *Peronium*, obecnie Bodrum w Turcji), zm. ok. 426 p.n.e. w Turioj lub w Atenach, zwany "Ojcem historii". Można także nazwać go ojcem geografii. Jedynym zachowanym jego dziełem jest 9-tomowa relacja z wojen perskich, opisująca także geografie i historię Hellady, Persji i Egiptu oraz okolicznych krain, zatytułowana *Dzieje* (gr. Ἱστορίαι *Historiai*, łac. *Historiae*). Jego relacje nie były zawsze dokładne, ale - w odróżnieniu od wielu innych historyków, aż po czasy dzisiejsze - zawsze opatrzone klauzulą "zgodnie z tym, czego się dowiedziałem" (*Dzieje*, I, 2).

⁵ Charakterystyczną cechą pracy jest zastosowanie przez autora kryteriów oceny zdarzeń, czyli zmysłu krytycznego. Herodot zwykle sam czynił obserwacje, ale gdy musiał polegać na zdaniu innych, przytaczał rozbieżne opinie, opatrując je własnym komentarzem. Zdarzało się, że bywał zbyt łatwowierny, że dawał się ponieść fantazji, ale nigdy nie popełnił błędu uznania bardziej prawdopodobnego za koniecznie prawdziwe. Wszędzie tam, gdzie dotarł w czasie swych licznych podróży, starał się informacje dotyczące danego kraju uzyskać od ludzi kompetentnych. Za najbardziej wiarygodne uznał wiadomości przekazane mu przez uczonych w Persji i kapłanów w Egipcie. Uważał za swój obowiązek przekazywać wszystko, o czym się dowiedział, choć zastrzegał, że nie we wszystko wierzył (Księga V, 152).

za późno, by spierać się o to, czy lepiej było wysiłki i środki skierować gdzie indziej. Sprawia to, że badania technologiczne pociągające za sobą duże nakłady finansowe i technologiczne stają się mechanizmem niebezpiecznie samonapędzającym, co tym bardziej czyni zatrzymanie go niezwykle trudnym dla jakiegokolwiek siły zewnętrznej, nawet dla stanowionej wyraźną większością konkretnej wspólnoty. Innym zjawiskiem intrygującym w lawinowo rozwijającym się postępie wiedzy jest ambiwalentna obecność środków masowego przekazu, które zbyt często zmiękczają opinię publiczną wobec niepewnych eksperymentów⁶.

2. Przełom w eksperymentach i ich medycznych zastosowaniach

Można zgodzić się z nestorem biochemii Erwinem Chargraffem⁷, że nauka coraz częściej staje się sztuką manipulowania, modyfikowania i ukierunkowania sił natury. Sformułowania te szczególnie odnoszą się do biologii i jej medycznych zastosowań. W ciągu ostatnich kilku- dziesięciu lat dokonała się rewolucja, zwłaszcza w genetyce, i możliwościach jej zastosowania w hodowli i medycynie⁸. Rewolucja ta dała możliwości niezwykle głębokiej ingerencji w wyposażenie genetyczne organizmów, szczególnie w połączeniu z nowo-

⁶ Wystarczy przypomnieć tytuły gazet dotyczące eksperymentów na komórkach macierzystych mających ostatecznie pokonać nekające ludzkość choroby dziedziczne, lub euforię wobec technologii sztucznego zapłodnienia interpretowanych jako antidotum na problem bezpłodności. I w jednym, i w drugim wypadku mamy do czynienia ze zbyt pochopną niemerytoryczną analizą sytuacji, która w ostateczności zdezorientowała społeczeństwo i osobiste decyzje konkretnych jednostek.

⁷ Erwin Chargraff, urodził się 11 sierpnia 1905 w Czerniowcach w Austrii; zmarł 20 czerwca 2002 w Nowym Jorku. W latach 1923-1928 studiował chemię w Wiedniu, następnie dwa lata w Yale. Od roku 1930 pracował na Uniwersytecie Berlińskim, przeniósł się do Pasteur Institute w Paryżu w 1933 r. W 1935 r. wyemigrował do Nowego Jorku i został profesorem Columbia University. Jest autorem dwóch zasad/praw, zwanych prawami Chargaffa: 1. Wykazanie, że w dwuniciowym DNA liczba zasad guaninowych równa jest liczbie zasad cytozynowych oraz liczba zasad adeninowych równa jest liczbie zasad tyminowych. W skrócie: A=T; C=G. Był to kluczowy krok w poznaniu budowy DNA i najważniejsze odkrycie Chargaffa. 2. Wykazanie, iż kompozycja zasad DNA różni się pomiędzy gatunkami, czyli (A+T)/(G+C) jest różny u różnych gatunków. Umocniło to hipotezę o DNA jako materiale genetycznym w komórkach.

⁸ Pierwsze prace w tym kierunku zostały zainicjowane już w latach 40., przez manipulowanie genami bakterii. Obecnie badania nad procesami transformacji genetycznej prowadzone są na szeroką skalę w Stanach Zjednoczonych celem uzyskania nowych białek (dotyczy to np. enzymów w proszkach do prania) oraz bakterii jadu kiełbasianego (wykorzystanych jako broń w czasie kryzysu nad Zatoką Perską).

czesnymi technikami embriologicznymi. I tak na przykład, inżynieria genetyczna pozwala izolować pojedyncze geny i wprowadzać je do organizmu tego samego lub innego gatunku, a nawet przedstawiciela znacznie odleglejszych jednostek taksonomicznych. Jest to nowa jakość. W tym przypadku mówimy o organizmach transgenicznych. Możliwe jest też modyfikowanie, unieczynnianie lub wymienianie poszczególnych genów. Oczywiście, najczęściej tego typu prac prowadzi się na mikroorganizmach, które najbardziej się do tego nadają. Dziś zmodyfikowane genetycznie mikroorganizmy służą do wytwarzania wielu cennych związków potrzebnych w lecznictwie, np. ludzkich hormonów, co znacznie obniżyło koszty wytwarzania np. insuliny, którą regularnie musi przyjmować na świecie kilkadziesiąt milionów ludzi⁹. Istnieje jednak niebezpieczeństwo, przynajmniej teoretycznie, pojawienia się genetycznie zmodyfikowanych szczepów, które mogłyby stanowić zagrożenie dla człowieka lub środowiska. Dlatego też trzeba uważać, żeby szczepy te nie wymknęły się spod kontroli¹⁰. Warto przypomnieć, że sami biologowie, jeszcze przed rozwinięciem się bioetyki, ogłosili w 1975 roku w Asilomar moratorium na pewnego typu eksperymenty, aby mieć czas na rozeznanie, co do ewentualnych niebezpieczeństw z nich płynących. W zasadzie jednak chodziło o przestrzeżenie, może bardziej rygorystycznie, dawno przyjętych zasad postępowania w pracy z chorobotwórczymi mikroorganizmami i wirusami.

Podobnie ma się sprawa z genetyczną modyfikacją roślin. Jeśli do rośliny uprawnej wprowadza się gen uodporniający ją na stosowane w jej ochronie herbicydy, to trzeba się dobrze zastanowić, czy nie istnieje możliwość przedostania się tego genu do chwastów, a w przypadku, gdy jest to roślina jadalna - sprawdzić, czy genetyczna modyfikacja nie wpłynęła negatywnie na jej wartość pokarmową. Korzyści takich manipulacji genetycznych wydają się być na pierwszy rzut oka oczywiste: znacznie większe plony, rośliny bogatsze w białko, niektóre z nich są w stanie rosnąć na terenach nawadnianych wodą morską, obfitującą w sól¹¹. Czy jednak zwycięstwa nowej biologii nie są zwycięstwami pyrrusowymi? Już obecnie okazuje się, że białko zawarte

⁹ Por. W. Gajewski, P. Węgleński, *Inżynieria genetyczna*, Warszawa 1981, s. 15-151.

¹⁰ Por. R. Winston, *Manipulacje genetyczne*, Warszawa 1998, s. 13nn; A. Muszla, *Wybrane zagadnienia etyczne genetyki medycznej*, Kraków 1998.

¹¹ Powierzchnia upraw roślin transgenicznych na świecie z roku na rok szybko wzrasta. W 2006 roku wyniosła 102 mln hektarów, co względem roku 2005 oznacza wzrost o 13%. Krajem o największej powierzchni upraw transgenicznych są Stany Zjednoczone, najczęściej uprawiana roślina transgeniczna jest soja, a stosowaną modyfikacją odporność na środki chwastobójcze. Rośliny transgeniczne uprawiane są w 22 krajach, na wszystkich kontynentach.

w kukurydzy transgenicznej wywołuje u szeregu ludzi alergię, a uprawy zmodyfikowanego genetycznie buraka cukrowego w Wielkiej Brytanii w konsekwencji doprowadziły do zaburzeń w świecie przyrody. Transgeniczne rośliny, jak się okazało, degradują skutecznie glebę¹². Eksperymenty nad *transgenami* stają się o wiele bardziej niebezpieczne, kiedy wynikami wspomnianych wyżej badań zainteresują się w sposób nieodpowiedzialny koła polityczne. Informacja genetyczna odpowiednio przekształcona może na przykład stać się przedmiotem świadomych, sterowanych manipulacji, a przy tym – komercjalizacji. Można na przykład wyhodować rośliny transgeniczne "jednorazowe", czyli takie, z których otrzymane ziarno nie nadaje się do dalszego wysiewu, gdyż nie jest w stanie przynieść żadnego plonu, w związku z czym trzeba będzie za każdym razem zwracać się o zakup do potencjalnego monopolisty, właściciela "dobrego" ziarna¹³. Istnieją również uzasadnione obawy, że sfery wojskowe - za wiedzą lub bez wiedzy społeczeństwa - mogą prowadzić badania z zakresu inżynierii genetycznej, których celem może nie być terapia, ale produkowanie szczególnego rodzaju broni biologicznej¹⁴. Już teraz prace nad bronią biologiczną polegają na wykorzystaniu genetyki. W przyszłości, w której nie widać granic możliwości inżynierii genetycznej, mogłyby powstawać mikroorganizmy o niespotykanej dotąd sile rażenia. Jeżeli weźmiemy pod uwagę możliwość wykradzenia lub odsprzedania takiej technologii terrorystom lub krajom, gdzie rządzą reżimy, to stajemy w obliczu zagrożenia, przed którym trudno byłoby się zabezpieczyć.

Taka wizja na pierwszy rzut oka może bardziej przypominać film fantastyczny niż realną rzeczywistość, ale pamiętać musimy, że większość wynalazków ludzkiej techniki bardzo szybko znajdowało swoje zastosowanie w sferze militarnej. Aby uniknąć tego typu zagrożenia w przypadku inżynierii genetycznej, uważa się, że w pełni musi być realizowana fundamentalna we współczesnej demokracji zasada kontroli armii przez cywilną władzę. Kontrolowane powinny być wszelkie programy i laboratoria, a prace z zakresu inżynierii genetycznej, jeżeli już prowadzone przez ośrodki wojskowe, powinny być jedynie częścią programów cywilnych. Oczywiście w krajach rządzonych przez agresywne reżimy nie ma żadnych wewnętrznych ograniczeń dla armii,

¹² Por. M. Chorąży, *Biologia XXI wieku – nowy wspaniały świat?*, w: „Świat Nauki” 11 (1996), s. 32-41.

¹³ Por. tamże, s. 38.

¹⁴ Por. K. Piasecki, *Postrzeżenie inżynierii genetycznej jako zagrożenia cywilizacyjnego*, w: *Człowiek u progu III tysiąclecia*, s. 117-127.

dlatego niezbędna jest kontrola międzynarodowa nad tego typu badaniami. Broń genetyczna może okazać nie mniej groźna od broni nuklearnej.

W przypadku genetycznej modyfikacji zwierząt sytuacja jest również bardzo złożona. Z jednej strony, w większości przypadków, stosowanie omawianych tu nowoczesnych procedur nie jest niczym innym, jak usprawnieniem metod hodowlanych. Hodowcy zawsze przecież chodziło o to, żeby możliwie szybko otrzymać osobniki o pożądanych cechach i to w jak największej liczbie. Cel ten osiąga się właśnie przy pomocy inżynierii genetycznej i klonowania, które w hodowli zwierząt, nie mówiąc już o roślinach, nie jest czymś nowym. Klonowanie nową techniką pozwala na powielanie osobnika, którego cechy już w pełni znamy. W przypadku klonowania przez podział wczesnego embrionu takiej możliwości nie było. Dlatego więc, gdy się chce generalnie podważać stosowanie nowych metod genetycznych i embrionalnych jako „nienaturalnych”, trzeba jednocześnie podważać zasadność takiej hodowli¹⁵.

Z drugiej strony jednak w przypadku zwierząt mamy czasem do czynienia z jakościowo nowymi sytuacjami, które wymagają refleksji etycznej. Chodzi przede wszystkim o zwierzęta transgeniczne, które mogą uzyskiwać ważne dla człowieka cechy użytkowe, ale kosztem ich sposobu istnienia. W grę wchodzi tu coś więcej niż „nienaturalność” naszych działań. Jako typowy przykład podaje się transgeniczne świny mające wprowadzony ludzki gen hormonu wzrostu. Zwierzęta te rosły szybciej i miały chude mięso, ale „cierpiały” na artretyzm i owrzodzenia, były niemal ślepe, a samce były bezpłodne¹⁶. Trzeba zatem przyznać, że lepsze poznanie struktury genów jaskrawo ujawniło jedność świata żywego, w tym nasze podobieństwo genetyczne do ssaków. Jednocześnie badania zachowań zwierząt, czy nawet proste obserwacje ludzi hodujących zwierzęta dla przyjemności uświadomiły nam, że im również „o coś chodzi” poza zaspokojeniem prostych potrzeb fizjologicznych i że są one podatne na ból nie tylko fizyczny. Stąd pojawiają się poglądy, że zwierzę nie jest po prostu rzeczą, że „ma prawa”, a wykorzystując je wyłącznie do naszych celów, kierujemy się gatunkowym egoizmem. Zgodnie z tymi poglądami, jak to zauważają Reiss i Straughan, nie ma żadnego znaczenia fakt, „że człowiek należy do innego gatunku biologicznego niż np. szympany, psy, zwierzęta hodowlane, czy myszy laboratoryjne: nie mamy prawa traktować innych

¹⁵ Por. W. Gajewski, P. Węgleński, *Inżynieria genetyczna*, Warszawa 1981, s. 15nn

¹⁶ Por. tamże

gatunków wedle własnego widzimisię i wyłącznie jako źródła zaspokajania naszych potrzeb”. Są nawet badacze, którzy postulują tworzenie etyki biocentrycznej na miejsce antropocentrycznej¹⁷.

Nawet jeśli część wyrażanych w tej sprawie poglądów można uznać za skrajne¹⁸, to sam fakt postawienia problemu jest niewątpliwie pozytywny. Przede wszystkim zwiększa on wrażliwość moralną w traktowaniu zwierząt użytkowanych przez człowieka; stwarza nacisk na ludzkie postępowanie z nimi i być może każe również zrezygnować z pewnych eksperymentów i praktyk hodowlanych. Warto wspomnieć, że w niektórych krajach wprowadzono nowe, prawne zasady postępowania ze zwierzętami, które uwzględniają szereg postulatów wynikających dotąd tylko z przesłanek etycznych¹⁹.

¹⁷ Zobacz na ten temat: J. Łukomski, „Historyczne i filozoficzne uwarunkowania biocentrycznej etyki środowiska naturalnego”, w: J.M. Dołęga, J.W. Czartoszewski, A. Skowroński (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego...*, s. 391-414; S.R.L. Clark, *The moral Status of Animal*, Oxford 1977; Tenże, *Prawa zwierząt*, „Etyka” 18 (1980), s. 77-85.

¹⁸ Postawę taką krytykował zdecydowanie: T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1984, s. 34-38; A. Bohdanowicz, *Od etyki godności osoby do etyki interesu. Peter Singer i jego próby zmiany paradygmatu etycznego*, w: J. Nagórny, A. Derdziuk (red.), *Moralne aspekty przemian cywilizacyjnych*, Lublin 2001, s. 91-110.

¹⁹ I tak na przykład 15 października 1978 r. pod egidą UNESCO doszło do podpisania Światowej Deklaracji Praw Zwierząt. Do czołowych przedstawicieli obrońców tych praw należą: J. Feinberg, R. D. Ryder, P. Singer, T. Regan, Ch. Hoff, S. R. L. Clark, W. Aiken, Ch. Stone, A. Linzey i inni, a na naszym polskim gruncie pod ich wpływem zdają się być Z. Piątek i S. Senczer. Ich argumentacja zasadniczo koncentruje się na uznaniu pewnego zmysłowego psychizmu zwierząt, mylnie czasami utożsamianego z wyjątkowym, psychiczno-duchowym elementem natury człowieka. Wychodząc z tej błędnej przesłanki, mylnie porównywano zdolności intelektualno-wolitywne istoty ludzkiej do zmysłowo-instynktownego reagowania zwierzęcia na poszczególne bodźce zewnętrzne; reagowania utrwalanego na zasadzie powtórzeniowych odruchów. Tę ostatnią zdolność można dziś nazwać psychizmem, jednak nie duszą, na wzór duchowej natury ludzkiej, która ostatecznie decyduje o osobowej (podmiotowej), więc i moralnej strukturze człowieka. Były też próby zbagatelizowania samego problemu osobowości, jako obiektywnego kryterium godności człowieka, proponując w zamian poszanowanie wszelkiej żywej istoty na podstawie jej wewnętrznej, immanentnej wartości, zob. S.R.L. Clark, *The moral Status of Animal*, Oxford 1977; Tenże, *Prawa zwierząt*, „Etyka” 18 (1980), s. 77-85. Polska Ustawa o Ochronie Zwierząt z 1997 r., idąc w tym za postanowieniami prawnymi innych państw (Austria 1988, Niemcy 1990), wraz z jej późniejszymi zmianami, (Dz. U. Nr 111, poz. 724 ze zm.) nie została jak na razie opanowana przez biocentryczny punkt widzenia. Wprost przeciwnie, zauważamy tu bardzo zrównoważone i dostosowane do natury zwierząt (co ważniejsze, zdereifikowane, czyli odrzeczowione) odniesienie, które można odczytać już na samym początku: „Zwierzę, jako istota żyjąca, zdolna do odczuwania cierpienia, nie jest rzeczą. Człowiek jest mu winien poszanowanie, ochronę i opiekę” (art. 1, ust. 1). I choć ustęp 2 tego artykułu nakazuje w sprawach nie uregulowanych w tej ustawie, stosować do zwierząt odpowiednio przepisy dotyczące rzeczy, to przecież wiadomo, że odpowiednie stosowanie do zwierząt przepisów o rzeczach, nie może być rozumiane w ten sposób, że stosuje się do nich automatycznie wszystkie

Jest rzeczą oczywistą, że ranga i natężenie problemów moralnych wzrasta, gdy w grę wchodzi zastosowanie inżynierii genetycznej i embrionalnej w stosunku do człowieka. W zasadzie wszystkie techniki stosowane wobec zwierząt mogą być zastosowane wobec człowieka, ale czy nie stanowi to zagrożenia dla jego integralności, godności i wolności? Zastosowanie tych technik może być wielorakie²⁰. W tym artykule nie czas na rozwijanie sprawy diagnostyki genetycznej, bo problemy etyczne wiążą się przede wszystkim nie z samym przeprowadzaniem badań, ale z wykorzystaniem ich wyników, mogącym mieć poważne skutki także psychologiczne i społeczne. Szczególnie mocno dyskutowany jest problem, komu takie wyniki powinny być udostępniane, a także ich komercjalizacji oraz ewentualnego stymulowania tendencji eugenistycznych przez środki masowego przekazu, które w sposób oczywisty zmniejszają coraz częściej ludzkie sumienia²¹.

Duże nadzieje wiąże się na przykład z tzw. terapią genową polegającą na wprowadzaniu do organizmu pacjenta genu „normalnego”, zdrowego, który podjąłby funkcję jego własnego genu uszkodzonego²². Pomijając wielkie trudności techniczne, jakie są jeszcze do pokonania²³, zastosowanie terapii

przepisy o rzeczach. Dereifikacja zwierząt zobowiązuje bowiem podmiot, stosujący prawo, do takiej interpretacji przepisów, która uwzględni aksjologię prawnej ochrony zwierząt. To, że zwierzęta nie są podmiotami moralnymi, oczywiście nie oznacza, że są poza moralnością, tzn. poza ochroną moralności, i należy je traktować jak rzeczy, zadając im zbędne cierpienia. Istota problemu tkwi w moralnej strukturze człowieka i w jego humanitarnym podejściu do środowiska naturalnego, w tym i świata zwierzęcego. W ramach tego humanitaryzmu mieści się ekologiczne nastawienie człowieka wyrażone w szacunku (do) i ochronie przyrody, którą głosi chrześcijańska etyka.

²⁰ Zobacz na ten temat: T. Kraj, *Inżynieria genetyczna*, w: A. Muszla (red.), *Encyklopedia bioetyki*, Radom 2005, s. 211–217; J. Nowak, *Zastosowanie inżynierii genetycznej w medycynie*, w: M. Machinek, *Ósmy dzień stworzenia?*, Olsztyn 2001, s. 137–151.

²¹ Por. A. Zimniak, *Kilka uwag o upowszechnianiu nauki*, w: „Nauka” 1 (1999), s. 181–185.

²² Warto w tym momencie przypomnieć, że uszkodzenia materiału genetycznego są przyczyną ponad czterech tysięcy chorób człowieka. Chorobotwórcze mutacje mogą dotyczyć pojedynczego genu (tak jest np. w mukowiscydozie, hemofiliach A i B, zespole ciężkiego złożonego niedoboru odporności, fenyloketonurii, dystrofii mięśniowej Duchennea) lub wielu genów jednocześnie (np. w nowotworach, miażdżycy, chorobach reumatycznych i chorobie Parkinsona). Teoretycznie takie schorzenia można leczyć, kompensując brak uszkodzonego genu lub genów przez wprowadzenie prawidłowych genów do komórek pacjenta. Terapia genowa (genoterapia) jest nowym podejściem do leczenia tego typu schorzeń.

²³ Polega ona na wprowadzaniu do określonych komórek wybranych genów. Białka kodowane przez te geny umożliwiają przywrócenie prawidłowych funkcji uszkodzonych komórek. Osiągnięty efekt terapeutyczny jest znacznie bardziej trwały. Terapia genowa stała się możliwa dzięki osiągnięciom inżynierii genetycznej, pozwalającym na tworzenie zrekombinowanych genów. Dalszy postęp w terapii genowej będzie zależał od opracowania skuteczniejszych metod transferu (przenoszenia) leczniczych genów do komórek. Dotychczas najprostszym sposobem

genowej nie budzi zasadniczych oporów ani w środowisku biologów i medyków, ani w opinii publicznej. Nie jest tak jednak w przypadku ewentualnej terapii linii zarodkowej, w której wprowadzanie genu leczniczego do zarodka we wczesnym stadium rozwoju spowodowałoby później wytwarzanie przez daną osobę zmodyfikowanych gamet, a więc skutki tego zabiegu przeżyłyby na następne pokolenia i miały charakter trwałych zmian dziedzicznych. Natychmiast pojawia się pytanie, czy procedura taka nie może być zastosowana nie tylko w celach leczniczych, ale dla „polepszania” człowieka, na przykład przez manipulowanie jego inteligencją, stabilnością emocjonalną czy długo-wiecznością.

Świadomość tego faktu znalazła wyraz w dokumentach międzynarodowych, jak np. w konwencji Rady Europy *O Prawach Człowieka i Biomedycynie*, zakazujących stosowania przynajmniej niektórych manipulacji

wprowadzenia genu do komórki w warunkach in vivo jest jego bezpośredni transfer za pomocą metod fizykochemicznych (np. tzw. pistoletem genowym) albo pod postacią plazmidowego, tzw. nagiego DNA (*naked DNA*) zawierającego dany gen. Jednak nagie cząsteczki DNA można wprowadzać tylko do określonych, powierzchniowo położonych tkanek. Najczęściej gen jest wprowadzany do komórek za pomocą specjalnego nośnika (wektora). W terapii genowej stosuje się dwa typy nośników DNA. Pierwszy to nośniki wirusowe. Dzięki inżynierii genetycznej możliwe jest usuwanie z genomu wirusów genów związanych z cyklem rozwojowym i wstawianie w ich miejsce genu terapeutycznego. Zmodyfikowany wirus nie ulega namnażaniu w komórce, ale pozostawia w niej wprowadzony leczniczy DNA. Drugi typ nośnika DNA to nośniki niewirusowe. Są to związki chemiczne będące polimerami kationowymi lub syntetyczne konstrukty, np. liposomy czy dendrymery. Nośniki niewirusowe dostarczają do komórek cząsteczki DNA z genem terapeutycznym na drodze endocytozy. W terapii genowej odpowiednikiem klasycznych leków jest połączenie nośnika z genem terapeutycznym. Dalszy postęp w zastosowaniu transferu genów do terapii różnych chorób zależy między innymi od opracowania wydajniejszych sposobów wprowadzania DNA do organizmu (czyli nowych, skuteczniejszych nośników); stworzenia zwierzęcych modeli chorób ludzkich i rozwoju strategii związanych z tworzeniem nowych konstruktywów genowych (na przykład tzw. przełączników molekularnych, które pozwalają dowolnie regulować aktywność transkrypcyjną genów). Niestety, obok wielu trudności istnieje także ryzyko skutków ubocznych podejmowanych terapii genowych. Dlatego każdy realizowany projekt tego typu terapii wymaga zatwierdzenia przez kompetentny organ medyczny lub państwowy, a jego przebieg musi być zaprotokołowany. Obecnie w Stanach Zjednoczonych liczba zezwoleń sięga około tysiąca, na całym świecie zaś poddano terapii genowej kilka tysięcy pacjentów. Terapia genowa jest ciągle w początkowej fazie rozwoju, a na szerszą skalę stosuje się dziś właściwie tylko transplantację szpiku kostnego, transfuzję krwi zawierającej komórki z genami mającymi wywołać ekspresję, czy wprowadzenie nośników genów zdrowych w przypadku cukrzycy. Terapia genowa stoi obecnie przed wieloma trudnościami, które musi pokonać, aby stać się szeroko stosowaną gałęzią medycyny. Terapia genowa ma już pierwszą ofiarę - Jesse Gelsinger miał mieć wyleczoną wątrobę, jednak po podaniu wirusów organizm podjął silną walkę z nimi, przez co chłopak zmarł.

genetycznych²⁴. Na uwagę zasługuje również w tym wypadku głos Kościoła, który w terapii genowej linii zarodkowej dostrzega niebezpieczną tendencję eugeniczną na poziomie molekularnym. Manipulacje tego typu wiążą się równocześnie z koniecznością sztucznego zapłodnienia, co z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej jest niedopuszczalne²⁵.

Istnieją jednak silne naciski, zarówno ze strony biologów i medyków, jak też pewnych kół gospodarczych, dla zmiany tych ustaleń. Z głosów pojawiających się w prasie, a także w czasopiśmie fachowych wynika, że dla wielu specjalistów eksperymentowanie na embrionach ludzkich czy też genetyczne manipulacje człowiekiem nie stanowią problemu moralnego, jeśli tylko mogą prowadzić do pożądaných przez nich wyników naukowych lub terapeutycznych²⁶. Niewielu badaczy zdaje się podzielać opinie E. Chargaffa, że „ciekawość naukowa nie jest dobrem bezwarunkowym” i że „powstrzymanie się od zadawania niektórych zasadnych pytań jest jedną z ofiar, które nawet naukowiec powinien być skłonny uczynić dla godności ludzkiej” (z kontekstu wynika, że chodzi mu o przekładanie tych pytań na eksperymenty). Nawet klonowanie uznawane bywa jako jeszcze jedna metoda medycznie wspomaganej prokreacji, prawo do której uważane jest za absolutne. Chociaż aprobatę dla klonowania człowieka w celach reprodukcyjnych spotyka się rzadko, to dokonywanie tego w celu uzyskania embrionów jako materiału dla celów terapeutycznych ma znacznie więcej zwolenników, zwłaszcza w krajach anglosaskich (chodzi o nieodróżniane komórki embrionalne, których można by używać do leczenia ubytków lub degeneracji różnych tkanek).

Tendencja ta wydaje się rozszerzać. Jest ona, sądzę, elementem szerszego prądu intelektualnego kwestionującego etykę tradycyjną, prądu domagającego

²⁴ Konwencja ta została podpisana przez 22 państwa w 1997 roku i która stwierdza: „Jakakolwiek interwencja zmierzająca do modyfikowania ludzkiego genomu może być podjęta dla celów profilaktycznych, diagnostycznych lub terapeutycznych wtedy i tylko wtedy, gdy jej celem nie jest wprowadzenie jakichkolwiek modyfikacji w genomie osób potomnych”.

²⁵ *Donum vitae*, nr II, A, 2—6. Zobacz także: Papińska Rada ds. Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, nr 13: „Interwencje nie mające charakteru ściśle leczniczego, zmierzające do wytworzenia istot ludzkich dobranych według płci lub innych wcześniej ustalonych właściwości, deformujące genotyp jednostki i gatunku ludzkiego, są przeciwne godności osobowej istoty ludzkiej, jej integralności i tożsamości. Nie mogą więc w żaden sposób być usprawiedliwione przez wzgląd na ewentualne dobroczynne skutki dla przyszłych pokoleń. (...) Żadna korzyść społeczna czy naukowa i żadna motywacja ideologiczna nie mogą być nigdy uzasadnieniem dla interwencji nieterapeutycznej na dziedzictwie genetycznym człowieka, tzn. dla takiej interwencji, która nie byłaby sama w sobie ukierunkowana na naturalny rozwój człowieka”.

²⁶ Por. A. Michalska; T. Twardowski, *Prawo człowieka do integralności genetycznej i terapia genowa. Standardy międzynarodowe*, w: „Współczesna Onkologia” 3 (1999), s. 6.

się też legalizacji eutanazji. Jego czołowym przedstawicielem jest Peter Singer. Trzeba dodać, że jako etykę tradycyjną pojmuje się w tym przypadku zwykle etykę wywodzącą się z chrześcijańskiej wizji świata i człowieka, wizji opartej na Objawieniu i określonej filozofii.

3. Spór w etycznej ocenie badań eksperymentalnych

W omawianych tu eksperymentach medycznych występują dwa poziomy problemów ocen etycznych: pierwszy z nich to akceptowanie lub nieakceptowanie określonej procedury eksperymentu, w chwili gdy się jej jeszcze dostatecznie nie opanowało i nie ma się wystarczającej kontroli nad jej skutkami i drugi - niestosowanie tejże procedury, chociaż ma się ją opanowaną, ponieważ uważa się jej zastosowanie w konkretnym przypadku za niegodziwe.

W pierwszym przypadku ocena procedury eksperymentu opiera się wyłącznie na przewidywalności rezultatów danych prób, co w konsekwencji zawęża poszukiwania naukowe, podparte eksperymentem do chęci dominowania, udoskonalania technologii. Taki model argumentacyjny jest charakterystyczny dla etyki utilitarystycznej i konsekwencjalizmu. Istotą tego typu argumentacji jest ustalenie w każdym przypadku tzw. oceny czy też porównania dóbr (niem. *Güterabwägung*), czyli swego rodzaju rachunku spodziewanych strat i zysków. Rachunek ten zakłada, iż (przynajmniej w obrębie rzeczywistości doczesnej) nie istnieją dobra, które mogłyby mieć wartość absolutną, tzn. które musiałyby być respektowane zawsze i w każdej sytuacji²⁷. Do takich dóbr relatywnych należy także ludzkie życie, a więc także życie embrionów i jako takie może stać się elementem rachunku dóbr. Życie pojedynczego embrionu, które może ulec zniszczeniu w efekcie np. diagnostyki preimplantacyjnej, czy też „eksperymentów zużywających” musi na „teleologicznej wadze” zmierzyć się z innymi „dobra”, takimi jak np. prawo matki do samostanowienia, czy też pragnienie uniknięcia poważnych obciążeń psychicznych w wyniku późniejszej eugenicznej aborcji.

Taka ocena badań eksperymentalnych oraz brak możliwości przewidzenia wszystkich skutków, a więc korzyści i strat wynikających z eksperymentów, na przykład na embrionach, wywołało efekt o wiele bardziej niebezpieczny, mam

²⁷ Por. B. Schüler, *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze*, „Theologie und Philosophie” 45 (1970), s. 4 n.

na myśli coraz większą liczbę badaczy opowiadających się za deliberalizacją przepisów dotyczących realizowania eksperymentów, np. medycznych. Sama możliwość osiągnięcia nowych informacji jest wystarczającym argumentem uzasadniającym etyczną dopuszczalność podjętych w tym celu działań, a nawet czynnikiem obligującym moralnie do ich podjęcia. Kluczowe pytanie brzmi zatem: „Czy można ograniczać wolność nauki i stawiać bariery na drodze do postępu; czy poznawczy cel nauki powinien być podporządkowany jakiegokolwiek, choćby najbardziej słusznej ideologii?”²⁸. W kontekście takiego pytania, autonomia nauki oznaczałaby zatem konieczność poddania się jej podstawowemu prawu, jakim jest nieodparty i niemożliwy do zatrzymania pęd do poszerzania wiedzy. Samoograniczenie naukowców w przeprowadzaniu badań jawi się tu jako nierealny postulat, ponieważ „postępu w nauce ani w technice nie da się zatrzymać i z różnych przyczyn (np. dla pieniędzy, sławy, z ciekawości poznawczej) zawsze będzie dokonane (zrobione, wynalezione) to, co da się dokonać. Jeśli nie tą drogą, to inną, jeśli nie tu, to gdzie indziej”²⁹.

Ten model argumentacyjny nie wykazuje cech argumentacji utylitarystycznej, nie posługuje się on w ogóle argumentacją typu teleologicznego. Wręcz przeciwnie: skutki badań naukowych pozostają tutaj poza obszarem zainteresowania. Jest to raczej argumentacja typu deontologicznego, która proklamuje pewien samodzielny status badań naukowych, a ustanawianie dla nich jakichkolwiek granic uważa za niemoralne. Człowiek musi badać. Ciekawość badawcza jest częścią jego natury i nie wolno jej ograniczać. Można by tutaj mówić o pewnej formie *deontonomizmu heteronomicznego*, przy czym „instancją” konstytuującą nakazy i zakazy moralne byłaby swoiście pojęta dynamika rozwojowa ludzkiej wiedzy. Gdy mimo wszystko wskazuje się na trudne do przewidzenia skutki badań, zwolennicy tego typu argumentacji odpowiadają, iż wobec nieuchronności postępu naukowego, warto dla uniknięcia „szarej strefy” już dziś podjąć omawiane eksperymenty. I tak nadejdzie dzień, że ktoś dokona np. klonowania reprodukcyjnego, zatem jest lepiej, aby wtedy wiedział, co robi³⁰.

W odróżnieniu od postulatu autonomii nauki, który odwołuje się do pewnych prawideł związanych z gromadzeniem ludzkiej wiedzy, kolejny typ

²⁸ A. Przyłuska-Fischer, *Klonowanie człowieka jako problem etyczny*, w: „Medycyna Wieku Rozwojowego” 3 (1999), suplement I do nr 3, s. 131.

²⁹ M. Iłowiecki, *Pomiędzy wiedzą a sumieniem*, w: „Medycyna Wieku Rozwojowego” 3 (1999) suplement I do nr 3, s. 163.

³⁰ Por. „Der Tag wird kommen“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* z 29.11.2001, s. 55.

argumentów odwołuje się do wolności i kompetencji specjalistów. Dla wielu obserwatorów dyskusja medialna jest i pozostanie w zasadzie bez wpływu na kierunek rozwoju tych technik, gdyż „cała niemal odpowiedzialność za przebieg i skutki rozwoju technik badawczych i terapeutycznych spoczywa na samym świecie medycznym, który niewiele z tej odpowiedzialności może scedować na legislaturę, której siłą rzeczy sam musi podpowiadać decyzje”³¹. Dlatego też „jedyną uczciwą i racjonalną postawą świata medycznego jest postawa autorytarna intelektualnie i pryncypialna moralnie”³². Omawiany tego rodzaju typ argumentacji etycznej odwołuje się z jednej strony do wyłącznej kompetencji rzeczowej specjalistów, ale z drugiej także do ich sumienia. Mielibyśmy tutaj do czynienia z pewną formą pozytywizmu etycznego, w którym pewna grupa społeczna urasta do rangi autorytetu nakazodawczego.

Pewną próbą przełamania takiego podejścia do nauki i postępu było odwrócenie sposobu myślenia. Zamiast wiedzy, która dominuje, proponuje się wiedzę, by doświadczyć empatii i wspólnoty. Czy jednak troska o motywację jest wystarczająca? Interesującą podpowiedź w takiej sytuacji podaje Nicolas Maxwell, podkreślając, że zamiast filozofii nauki powinniśmy wspierać filozofię mądrości. Nie chodzi mu jednak w tej sugestii o zmianę motywacji w nauce nastawionej na wartości, ale przede wszystkim polemizuje on ze standardową epistemologią nauki, którą określa mianem „minimalnego standardowego empiryzmu”. Wykazuje, że empiryzm nie jest w stanie rozstrzygnąć w nauce, które teorie mają być przyjęte, a które odrzucone. Dodatkowo muszą być wzięte pod uwagę metafizyczne rozważania dotyczące możliwości poznania otaczającego świata i sensu bycia³³.

³¹ J. Hartman, *Klonowanie człowieka jako wyzwanie*, w: „Medycyna Wieku Rozwojowego” 3 (1999), suplement I do nr 3, s. 30.

³² Tamże, 31. Przykładem tego typu argumentacji, umniejszającej lub nawet eliminującej wszelką aksjologię może być „Deklaracja w obronie klonowania oraz niezawisłości badań naukowych”, opublikowana w 1997 r. przez grupę przedstawicieli różnych dziedzin nauk przyrodniczych i filozoficznych. Dokument ten odmawia „rzecznikom koncepcji sił nadprzyrodzonych” odpowiednich kwalifikacji do wypowiedzania się w kwestiach najnowszych technik medycznych (deklaracja dotyczy klonowania). Każda koncepcja etyczna, która nie kieruje się podejściem wyłącznie empirycznym określona jest tutaj jako „tradycjonalistyczne, obskurantyczne poglądy”, które zagrażają drogę do „dobroczynnych zdobyczy nauki”. Zobacz tekst Deklaracji w: „Medycyna Wieku Rozwojowego” 3 (1999), suplement I do nr 3, s. 229-231.

³³ Por. N. Maxwell, *Induction, Simplicity and Scientific Progress*, *Scientia: An International Review of Scientific Synthesis*, 114 (1979), s. 629-674.

Nieoczekiwanie w dyskusji o naturze nauki i wiedzy w ogólności pojawiają się kluczowe pytania otwierające przestrzeń dla innych argumentacji etycznych oceniających badania eksperymentalne, mam tu na myśli takie pytania, jak: czym jest prawda, jak mogę pomyśleć o prawdzie, jeżeli nawet istnieje prawda w danej materii i dana metoda ma sposób na jej odkrycie, to są to wystarczające powody, by poświęcić jej czas?

W świetle postawionych pytań do głosu dochodzi model argumentacji etycznej bazujący na teorii porządku natury. Argument ten pojawia się w wielu odmianach, zależnie od kontekstu światopoglądowego. I tak, w kontekście religijnie inspirowanego naturalizmu, który z jednej strony redukuje człowieka do roli jednego gatunku obok innych, a z drugiej nadaje całości istot żyjących wartość pewnego „sacrum”, sprzeciw wobec eksperymentów, na przykład na ludzkich embrionach, będzie jedynie elementem ogólnego sprzeciwu wobec ingerencji w strukturę życia. Taka ingerencja jest tutaj rozumiana jako przejaw arogancji i pychy ludzkiej. Człowiek wraz z całą otaczającą go naturą stanowi w swoim „naturalnym” kształcie wartość samą w sobie. Inna wersja tego argumentu akceptuje wprawdzie prawo człowieka do ingerowania w naturę, oczywiście z zachowaniem roztropności i szacunku, ale wskazuje na granice ingerencji, zwłaszcza jeśli chodzi o naturę ludzką. Sprzeciw wobec eksperymentów na ludzkich embrionach wypływa tutaj z „wartości naturalnego porządku biologicznego, porządku, którego człowiek sam nie wymyślił i któremu nie nadał sensu. [...] Cieleśna struktura naszego bytu jest *naturalną wartością*, którą musimy w sobie uszanować”³⁴.

W kontekście wiary w Boga argument ten przybiera formę sprzeciwu wobec prób odgrywania przez człowieka roli Boga poprzez próbę ingerencji w biologiczne podstawy człowieczeństwa. Próba taka zakłada bowiem posiadanie przez człowieka idealnego obrazu człowieczeństwa, co byłoby próbą bałwochwalczego powtórzenia za Stwórcą: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz” (Rdz 1, 26) i przywłaszczenia sobie przez człowieka dyktatorskiej, demiurgicznej władzy. Przez takie działanie człowiek wykracza jednak przeciwko prawdzie własnej natury: jest on bowiem i zawsze pozostanie stworzeniem. W takiej postaci argument ten nosi cechy deontonomizmu teonomicznego. Co prawda zwolennicy tego argumentu wykluczają heteronomiczne zdeterminowanie

³⁴ A. Siemianowski, *Czy klonowanie może nas uszczęśliwić?*, w: „Medycyna Wieku Rozwojowego” 5 (2001) suplement I do nr 1, s. 88-89. Warto przypomnieć, że w i imię tak rozumianego porządku negowano jeszcze w latach 50 transplantacje organów, broniąc za wszelką cenę porządku stworzonego.

człowieka przez Stwórcę, a to dlatego, że kategoria partycypacji człowieka w Bożej mądrości dzięki światłu rozumu wskazuje na to, iż zasady działania moralnego rozpoznaje człowiek we własnym sumieniu³⁵. Jednocześnie jednak porządek naturalny był postrzegany w kategoriach ponadczasowych i absolutyzujących jego treść. Tym sposobem obiektywistyczne myślenie, niezależne od okoliczności i czasu, samo z siebie nie jest zdolne do oceny procedur badań eksperymentalnych. Zarówno w przypadku pewności poznania prawdy, jak i w przypadku konfliktów, w ostatecznym rozrachunku naprzeciw jednej oczywistości staje inna oczywistość. W rezultacie potwierdza to i potęguje agresywność myślenia, która ostatecznie skłania osoby odpowiedzialne za postęp nauki czy też za porządek społeczny do nietolerancji, a nawet fanatyzmu³⁶.

W tak uprzedmiotowionym sensie porządku natury pojawiają się liczne problemy. Rola podmiotu (w naszym wypadku badacza prowadzącego eksperymenty) sprowadza się do pasywnej aplikacji modeli uznanych przez specjalistów za obiektywne. Konsekwentnie pojawia się pokusa, by postępować milcząco. Prowadzi to ostatecznie z reguły do ograniczenia rozumu twórczego, dla którego autorytet rozstrzygania o słuszności eksperymentu jest ulokowany na zewnątrz i ma mało do czynienia z poszukiwaniem *recta ratio*. W rezultacie taki sposób rozumowania zwalnia badacza z osobistej odpowiedzialności. Postępuje osamotnienie i demoralizacja.

Mając przed oczyma wskazane niebezpieczeństwa przedmoralnego rozumienia prawa natury, wartości i dobra, warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną skrajność, mianowicie na subiektywizm, wedle którego podmiot decyduje o porządku wartości. Dlatego wartościowe jest to, co sobie cenię, czego pożądam, bez względu na to, czy to, czego pożądam, istnieje czy też nie, czy jest to obiektywna wartość czy też nie. W kontekście psychologicznym, pogląd ten łączy się często z emotywizmem, w ramach którego redukuje się wartości do przeżyć człowieka. Natomiast w świetle etyki sytuacyjnej są one autopro-

³⁵ Etyka katolicka używa w tym miejscu pojęcia „teonomia uczestnicząca” lub też „twórcze posłuszeństwo”. Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor* nr 41. Por. także, A. Szostek, *Ku teonomii uczestniczącej. Wolność a prawo w świetle encykliki „Veritatis splendor”*, w: A. Szostek (red.), *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, Lublin 1995, s. 231-234.

³⁶ Taka błędna absolutyzacja prawa natury prowadzi bardzo szybko do relatywizmu bez granic. Por. E. W. Böckenförde (red.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, s. 264; M. Kołaciński, *De legibus*, w: SKK 8 (2003), s. 80-81.

jektem twórczego rozumu³⁷. Takie założenia w perspektywie badań eksperymentalnych oznaczały wyparcie i neutralizację wartości moralnych. Badania zamiast wzmocnione poczuciem odpowiedzialności zostały obciążone nieograniczoną wyobraźnią badacza, realizującego najbardziej wymyślne projekty. Za przykład może posłużyć wypowiedź Prezydenta Towarzystwa Maksa Plancka (Max-Planck- Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften), prof. Huberta Markla, który stwierdził:

„W spójnej argumentacji uzasadniającej ludzką odpowiedzialność i ludzką kulturę mieści się jak najbardziej stwierdzenie, iż człowiek, uwolniony w trakcie swojej ewolucji z genetycznego przymusu natury ku wolności osądu i działania, może, jeżeli tylko uzna to za słuszne, czynić to, co natura w świecie zwierząt rozwiązuje poprzez genetyczny program.”³⁸

Warto zauważyć, że słowo „człowiek” jest tutaj użyte w bardzo specyficznym, nie jednostkowym, ale gatunkowym sensie. To nie pojedynczy człowiek, ale człowiek jako gatunek ma być optyimizowany, udoskonalany, przekształcany. „Ludzkość”, bo to ona jest synonimem tak rozumianego „człowieka”, uzyskuje tutaj zupełnie nową jakość, jest niemalże personifikowana. Przyznać trzeba, że tego typu poglądy w swojej ekstremalnej formie są często zbywane jako niepoważne i nienaukowe, jednak pytania, jakie leży u ich podstawy, nie należy lekceważyć. Jest to bowiem pytanie o godziwość ingerencji w ludzką naturę. Procedury takie mogą stać się możliwe w efekcie ingerencji w linię zarodkową czy też klonowania reprodukcyjnego. Problem ten jednak może dotyczyć również procedur selekcyjnych, jak np. diagnostyki preimplantacyjnej. W tym kontekście mówi się o wolności człowieka do autokreacji. Człowiek miałby prawo do decydowania o własnym wyposażeniu genetycznym, o zmianach swojej osobowości, a ostatecznie o takim wpływanie na ludzką naturę, iż ludzkość przyszłości mogłaby się rozpaść na wiele podgatunków, zamieszkujących różne nisze ekologiczne.

By w pełni oddać złożoną problematykę współczesnego myślenia etycznego, należy wspomnieć również o kierunkach myśli, według których kryzys w dyskusji o granicach eksperymentu badawczego nie polega na utracie uzasadnień fundamentów niezbędnych w argumentacji etycznej, lecz na niebezpieczeństwach kontynuacji w pluralistycznym świecie zachowań, czer-

³⁷ Por. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990, s. 83-86.

³⁸ H. Markl, *Von Caesar lernen heißt forschen lernen*, w: „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 25. 06. 2001 r., s. 52.

piących swój sens z filozofii ostatecznych uzasadnień³⁹. Wynikało to mianowicie z faktu, że dla wielu niebezpieczeństwo absolutyzmów stało się realne w momencie, gdy aktualna była nadal potrzeba takich uzasadnień, zaś z drugiej strony, ograniczone możliwości jej spełnienia lub nawet żadne⁴⁰. Z perspektywy czasu wydaje mi się, że właśnie stąd wynika pewien trend w filozofii, ale i kultury współczesnej, do odrzucenia w argumentacji etycznej podstaw, uzasadnień i ostatecznej legitymizacji wartości uniwersalnych.

W takiej sytuacji można dostrzec krytyczny moment dla interdyscyplinarnej debaty dotyczącej rozwoju badań eksperymentalnych, w której coraz częściej zaciera się konieczność tez metafizycznych na rzecz konkretnych pragmatycznych rozwiązań. Z drugiej jednak strony, należy podkreślić, że z inspiracji pytania o możliwość uzasadnienia wartości, dobra moralnego konkretnej sytuacji, ujawnia się nowa postać dyskursu, w którym wielość, zmienność, ostatecznie różnorodność istnienia, daje się ująć jako właściwość samej rzeczywistości, samego bytu, który nie jest tym albo tamtym, lecz wszystkim jednocześnie.

4. Zamiast zakończenia

Przeciwnikom eksperymentów ingerujących w ludzką naturę zarzuca się czasami, że ich stanowisko wypływa bezpośrednio z poglądów religijnych i z tego względu nie może być „narzucane” światopoglądowo zróżnicowanemu społeczeństwu. Wszelkie odmiany etyki byłyby tym samym nieodpowiednie, aby stanowić ogólnospołeczne, uniwersalne standardy moralne. W odniesieniu do podstawowej treści powinności moralnej wydaje mi się, że postulat ten jest jak najbardziej słuszny. Podstawowa treść powinności moralnej ujmowana jest w poznaniu bezpośrednim i nie wynika z przesłanek religijnych, czy ideologicznych. Większość koncepcji etycznych uważa godność człowieka i szacunek dla człowieczeństwa za główne treści powinności moralnej. Jednak konkretne dylematy etyczne zmuszają do uszczegółowienia tej ogólnej zasady. W przeciwnym wypadku pozostanie ona jedynie pobożnym życzeniem. Tym

³⁹ Por. Z. Baumann, *Pracodawcy i tłumacze*, Warszawa 1998, s. 167; Tenże *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 110nn.

⁴⁰ Za przykład ilustrujący daną sytuację może posłużyć spór w kościele niemieckim dotyczący poradnictwa rodzinnego w sytuacjach konfliktowych kobiet wykorzystujących procedurę prawną tych instytucji dla uprawomocnienia decyzji aborcji swojego dziecka.

bardziej, że etyka, która wychodzi od abstrakcyjnej idei obowiązku, piętnuje byt i poznanie naukowe na sposób pieczętowania towaru ceną, a obiektywność swoich postulatów w niedostępnych wymyślonych zaświatach. To w konsekwencji poniża rzeczywisty świat i fałszuje sytuację człowieka w świecie i wobec świata. W związku z tym zarysowuje się potrzeba odnalezienia się w świecie realnym. Już takie podstawowe kwestie, jak np. „kim jest człowiek?” oraz „czy jest on istotą otwartą na transcendencję, czy też jedynie tworem materialnym?”, pozwalają nam powrócić do świata realnego. W takim kontekście, każda etyka związana jest z jakąś teologią (zakładającą istnienie lub nie istnienie Boga), kosmologią (odpowiadającą na pytanie o genezę i sens istnienia wszechświata) oraz antropologią (wizją człowieka i człowieczeństwa), a pragnienie uwolnienia etyki od wpływu religii oznacza jedynie zastąpienie jednego fundamentu filozoficznego innym⁴¹.

Dotychczasowe próby znalezienia wspólnego fundamentu etycznego dla ludzi różnych przekonań wiązały się z przyjęciem normatywności natury ludzkiej i zakorzenionych w niej norm prawa naturalnego. Z tej tradycji wyrosły prawa człowieka, które stały się powszechnie przyjętymi normami. Jednak również i w tym przypadku, prawa człowieka, choć stanowią często powtarzające się i uznawane za jedynie godne polecenia stanowisko, ograniczające niebezpieczeństwa płynące z przeprowadzania badań eksperymentalnych i wskazujące kierunki oraz zakres aktywności przeprowadzającego eksperymenty, nie stanowią jednak fundamentu, który usprawiedliwia się sam przez się. Dowodem na to jest fakt, że jeśli prawa człowieka nie zostaną zakorzenione we wspólnej dla danej społeczności kulturze etycznej, będą odrzucone i negowane. Co więcej, jeśli wsparte zostaną pluralizmem i tolerancją, która wynika z *epistemicznej kapitulacji* co do możliwości poznania jakiegokolwiek ostatecznej prawdy o człowieku, to łatwo mogą być poddane manipulacji i ulec bardzo szybko instrumentalizacji. I tak na przykład różne sposoby interpretowania natury człowieka, jak również związanych z nią praw decydują o rozmaitych ujęciach w kwestiach tak istotnych, jak zapłodnienie *in vitro*, klonowanie, pozyskiwanie komórek macierzystych.

Pomocą w przezwyciężeniu powstałej sytuacji może być odpowiedzialność każdego z nas, której istotą jest bycie „w miejsce” drugiego, wstawienie się „za niego” i „za nim”. Życie jest bowiem, idąc tokiem rozumowania Bonhoeffera,

⁴¹ Por. T. Styczeń, *W sprawie etyki niezależnej*, w: tenże, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 2019, s. 76-77.

zawsze życiem „w miejsce” innych: żyjemy „zamiast” innych, działamy „zamiast” innych, cierpimy „zamiast” innych i „dla” innych. A to oznacza, że samo życie jest odpowiedzialnością. Nie ma człowieka, który – pisze protestancki etyk – mógłby w ogóle ująć odpowiedzialności⁴². Jeżeli zatem w eksperymentach medycznych coraz bardziej panujemy nad naszą naturą ludzką, to tylko po to, by podołać naszemu byciu „za” innych i dla innych. Bonhoeffer przestrzega nas jednak przed czynieniem z odpowiedzialności „abstrakcyjnego bożka”, przestrzega przed absolutyzacją drugiego⁴³. Odpowiedzialność nasza nie jest absolutna i nieograniczona. Granicą mojej odpowiedzialności jest odpowiedzialność drugiego. Dokonywanie eksperymentów medycznych staje się odpowiedzialne właśnie wtedy, kiedy pamięta się o tej granicy.

⁴² Por. D. Bonhoeffer, *Ethik*, München 1966, s. 329.

⁴³ Por. Tamże, 240.

Ks. RYSZARD KOZŁOWSKI

DOŚWIADCZENIE CZASU W ŚWIETLE METAFIZYKI DIALOGICZNEJ EMMANUELA LÉVINASA

*Mieć czas i historię to tyle,
co mieć przyszłość i przeszłość*
(E. Levinas)

Problematyka czasu w filozofii spotkania Emmanuela Lévinasa nie pojawia się jako osobny temat, ale występuje w kontekście rozważań nad transcendentnym wymiarem człowieka, a tym bardziej nad jego odniesieniem do Transcendencji. „Aby oddać tajemnicę stosunku człowieka do nieskończonego – pisze Tischner – Lévinas sięga do pojęć, którymi zazwyczaj opisuje się czas: przeszłość, teraźniejszość, przyszłość. Ale słowem tym przydaje nowe doświadczenia, na które byliśmy dotąd ślepi”¹. Czas, o którym myśli Lévinas, nie jest czasem zewnętrznym – czasem zegarków, planet, ani też czasem kantowskim; nie jest to też czas ani w ujęciu subiektywnym, ani tworzonym przez ludzki rozum. Myśli o „czasie realnym związanym z ludzką egzystencją i dającym się określić na podstawie analizy ludzkiego bycia, jako bycia właściwego bytowi skończonemu”².

Jak wnioskować można, w pojmowaniu czasu Lévinas bliski jest Heideggerowi, jednak wskazać można kilka wyraźnych różnic, z których zasadnicza leży w tym, że gdy Heidegger uprawia swoisty solipsyzm, to Lévinas dostrzega „Innego” i w dialogu (spotkaniu) z nim rozwija swoją filozofię (filozofię spotkania). „W koncepcjach Heideggera – komentuje Barbara Skarga – drugi oraz rzeczy tego świata nie warunkują się nawzajem, lecz należą do tego świata, co jest u samego źródła *Dasein*. Sens bowiem bycia-w-świecie został określony jako bycie-z-drugim, a zarazem wobec rzeczy”³. Człowiek „rzucony-w-świat”, z Innym (i innym) obok siebie próbuje nadać jemu i sobie sens. Aby było to możliwe, trzeba wznieść się ponad to, czemu ten sens się nadaje. Sens otrzymuje wszystko wokół mnie z pewnej „perspektywy”.

¹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1994, s. 190.

² B. Skarga, *Tożsamość i różnica*, Kraków 1997, s. 115.

³ Tamże.

w której jestem. Uwolniony, zarazem jakoś „zależny” – i to nie tylko poznawczo – wobec „świata” próbuję się w nim „umiejscowić”, odnaleźć. Filozofia Lévinasa jest więc próbą poszukiwania podstawy dla sensu. Nie jest nią ani wizja Kosmosu, ani idea nieruchomego poruszyciela, ani też idea transcendentnego Ja Husserla. Podstawą dla sensu nie może być żadna idea istoty skończonej, jedyną możliwością może być istota Nieskończona, Bóg.

1. W stronę Innego

Jesteśmy w centrum tradycji żydowskiej, w której nie znajdujemy podstawowych pytań o byt i niebyt, a która nie przestaje z tego powodu być metafizyką⁴. Tu na plan pierwszy – zdaniem Tischnera – wychodzą „ludzkie pragnienia, płynące z pragnień wędrowki, niezwykle oczekiwanie ojcostwa, spory o człowieka i podtrzymywanie w nim nadziei. Podstawowym doświadczeniem nie jest abstrakcja, ale odczucie konkretnego, przede wszystkim konkretnego ludzkiego – obecności lub nieobecności drugiego człowieka (...). Wszystko zaczyna się od spotkania człowieka, który obiecuje lub odmawia. Kto się mija z człowiekiem, traci raj i Boga”⁵.

Biblijne teksty – Rdz 12, 1-8 i Rdz 18, 1-15 – wprowadzają nas w intelektualny klimat Lévinasowskich rozważań. Historia Abrahama jest moją historią, jego pragnienie urzeczywistnienia przez wiarę i ufność – moim. Tym „żywi się” metafizyka Lévinasa. Na wstępie swej znakomitej pracy (tezy doktorskiej) jasno wyraził to przekonanie: „<<Tu nie ma prawdziwego życia>>. Ale jesteśmy w świecie. To tłumaczy powstanie i utrzymywanie się metafizyki. Metafizyka zwraca się ku <<gdzie indziej>>, ku <<inaczej>>, ku <<innemu>> (...), jest ruchem wychodzącym od znanego nam świata – nawet jeśli na jego skraju albo w nim skrywają się ziemie jeszcze nieznanne – od <<u siebie>>, które zamieszkujemy, w stronę obcego poza-sobą, w stronę jakiegoś <<tam>>”⁶. Nieustająca „pielgrzymka” od „u siebie” do „tam”, „w stronę Innego” jest pragnieniem niegasnącym, niedającym się niczym innym zastąpić, niedającym się nigdy w pełni zaspokoić. Tak odsłania się kres, cel, a raczej bezkres drogi ku Innemu.

Czym (kim) jest Inne? „Inność” Innego nie da się porównać do chleba, który wobec mnie jest właśnie inny, nie jest to także inność oglądanego pejzażu,

⁴ Metafizyka (jako etyka) za przedmiot ma stosunek bytu ludzkiego do nieskończoności; a pragnienie nieskończoności nie opuszcza nas, rozbijając zarazem wszelkie próby totalizacji, zamknięcia się w jakiejś całości. Zob. *Wstęp* pióra B. Skargi do E. Lévinasa, *Całość i nieskończoność*, Warszawa 1998, przeł. M. Kowalska, s. XIX.

⁵ J. Tischner, dz. cyt., s. 181-182. Por. M. Jędraszewski (red.), *Transcendencja i odpowiedzialność*, Poznań 2006.

⁶ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 18.

który właśnie kontempluję. Niekiedy też mogę przeżyć chwile doświadczenia jakiejś „obcości”-inności sobie samemu – to też nie jest „inność”, o jakiej myśli Lévinas. „Tym wszystkim – pisze – mogę się <<nakarmić>> i w znacznej mierze zaspokoić, jakby mi tego tylko brakowało (...). Pragnienie metafizyczne zmierza do *czegoś całkiem innego, do absolutnie innego*”⁷. Pragnienie „Innego” nie daje się zredukować do przelotnego pragnienia czy nieokreślonej nawet tęsknoty, przerasta wszystko, co mogłoby je zaspokoić. Dlatego „pragnienie jest pragnieniem absolutnie Innego”. W horyzoncie ludzkich pragnień pojawia nowe pragnienie – pragnienie Niewidzialnego. Tu przypomina się postać Abrahama, który szedł w nieznanne, bez pomocy pamięci, gwiazd, wyobraźni. Zdolny był umrzeć za Niewidzialne. Abraham idzie w stronę tego, co inne, wciąż na nowo inne, znane tylko ze słyszenia, ze słyszenia Głosu, który go powołał i prowadził. I na tym polega sedno metafizycznych rozważań Lévinasa, tu „otwiera się nieskończona przestrzeń wizji eschatologicznej, następuje zerwanie z totalizacją, odsłania się możliwość znaczenia bez kontekstu, niezależnie od kontekstu”⁸. Następuje więc wyraźne zerwanie z metafizyką konkretnego, metafizyką, która za punkt wyjścia bierze empirię. Ta metafizyka jest metafizyką ryzyka, metafizyką drogi i metafizyką spotkania, metafizyką wędrowania i metafizyką spotykania. Nie będąc metafizyką ciemności i niebytu, poszukuje śladów, by człowiek mógł iść. Tym śladem jest twarz – twarz innego.

2. Twarz

Nieuchwytność Innego nie jest nieuchwytnością absolutną. Inny jest absolutnie inny, transcendentny wobec mojego świata, a jednak „wzywa mnie” w epifanii twarzy drugiego człowieka. Ja i Inny nie egzystujemy na jednej płaszczyźnie – metafizyk i Inny nie tworzą razem całości. Inny przemawia jakby z wysokości, nakazuje się wznieść ponad siebie. Sposobem, w jaki ukazuje się Inny, jest twarz. Nie polega to na tym, „że Inny staje się tematem dla mojego spojrzenia, że rozpościera się jak zespół jakości tworzących pewien obraz (...). Twarz *się wyraża*. Wbrew współczesnej ontologii – pisze Lévinas – przynosi pojęcie prawdy, która nie jest odsłonięciem czegoś bezosobowego i neutralnego, lecz *ekspresją*: to określony byt przebija się przez wszystkie otuliny i ogólniki bycia, by w swojej <<formie>> ukazać całość <<treści>>”⁹

⁷ Tamże.

⁸ J. Tischner, dz. cyt., s. 185.

⁹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 42. Nie stawia się zatem pytania: czym jest twarz? Właściwym pytaniem będzie: jak twarz się objawia? Pojęcie twarzy, o które idzie w pracy *Całość i nieskończoność*, otwiera nowe perspektywy: prowadzi do pojęcia sensu niezależnego od naszej inicjatywy i od naszej władzy; oznacza dalej filozoficzną uprzedniość bytu w stosunku do

W tym punkcie Lévinas w sposób bardzo wyraźny nawiązuje do tych kierunków filozoficznych, w których pojęcie osoby dalekie jest od metafizycznych spekulacji, a zbliża się do ujęć personalistycznych i egzystencjalistycznych. Być osobą - to promieniować - uczył G. Marcel, to być nosicielem swojego życia, ciała, ducha - siebie, pisała Edyta Stein, filozof i karmelitanka. Osoba jako *prosopon*, jako „maska” coś albo kogoś skrywa w sobie, za sobą, by też stopniowo odsłaniać. Tajemnica człowieka rozgrywa się więc pomiędzy *prosopon* - jako maską a duchowym wnętrzem człowieka, zawsze jednak w konkretnej sytuacji. Sytuacją podstawową jest bycie wobec drugiego, bycie twarzą w twarz.

Powtarzane często wyrażenia „twarzą w twarz”, wyrażają szczególną bezpośredniość poznania, czy lepiej sposobu spotkania Innego. Spotkanie „twarzą w twarz” nie oznacza oczywiście „zagarnięcia” Innego, jakiegoś przywłaszczenia go, jest to przede wszystkim otwarcie na Innego, przyjęcie Innego i jego inności. Nie raz Lévinas, analizując ten szczególny moment spotkania z Drugim, używa określeń, które wydają się wskazywać na momentalność tego wydarzenia, jakby się w nim zatrzymywał czas. Intencje filozofa idą jednak w stronę przeciwną. Przekonuje nas, że sens spotkania nie polega na tym, że dokonuje się ono teraz, w tym momencie, zawieszając czas, lecz na tym, że Inny, wzywając mnie, otwiera przede mną nieprzewidywalne perspektywy. Kieruje mój wzrok ku temu, czego jeszcze nie ma i wprowadza w sytuację, nad którą nie mogę zapanować, przesłania ją bowiem tajemnica. Spotkanie to początek czegoś nowego, to nowe narodziny¹⁰.

Na czym polega inność drugiego człowieka? Na pewno jego inność nie zależy od jakiejś cechy, która różniłaby go ode mnie; Inny nie jest zwykłą negacją mnie. Nie mogę sprowadzić tej relacji z innym ani do liczby, ani do pojęcia. „Inny - pisze Lévinas - pozostaje nieskończenie transcendentny, nieskończenie obcy - ale jego twarz, wydarzająca się jako epifania i wzywająca mnie, odrywa się od świata, który może być nam wspólny i którego możliwości, rozwijające się w naszej egzystencji, zapisane są w naszej naturze”¹¹.

Levinas konsekwentnie szuka absolutnej różnicy między mną a Innym, chce zerwać ze „wspólnotą” rodzaju i gatunku. Jest to możliwe w przypadku „rozmówców” - „te człony, czyli rozmówcy, uwalniają się z relacji, to znaczy pozostają w niej absolutne”¹². Rozmowa właśnie ma zachować ów poszukiwany transcendentny charakter relacji z bytem. Ja i Inny ukazujemy się sobie jako

bycia i zewnętrżności; pozwala też opisać bezpośredniość, która jest „wezwaniami”, „imperatywem mowy” - bo bezpośrednio jest tylko „twarzą w twarz”. Tamże, s. 43.

¹⁰ Por. B. Skarga, dz. cyt., s. 128.

¹¹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 227-228.

¹² Tamże, s. 228.

temat, ale nie zatracamy się w nim. Mówiąc do drugiego człowieka, pozwalam mu być, ale i „wywołuję go”, wzywam.

Rozbity schemat totalizacji, zamknięcia Drugiego w sobie, wprowadza nas w sedno zagadnień dotyczących czasowości bytu ludzkiego. „Struktura świadomości lub czasowości - dystansu i prawdy - wywodzi się - jak pisze Lévinas - z elementarnego gestu bytu, który odmawia totalizacji. Ta odmowa urzeczywistnienia się jako relacja z tym, czego nie można objąć, jako przyjęcie inności, konkretnie - jako ukazanie się twarzy. Twarz zatrzymuje totalizację. Przyjęcie inności jest warunkiem świadomości i czasu”¹³. Tym „gestem bytu”, w świetle powyższych analiz, okazała się rozmowa. W rozmowie, w oznaczaniu, słowie i znaku mam możliwość spotkania z Innym w sposób szczególny - zachowując jego i swoją transcendencję, inność. Oznaczanie staje się więc naszym wspólnym światem, wspólnym miejscem, gdzie możemy być razem, wzajemnie się rozumiejąc i poznając. „Słowo, które oznacza rzeczy, świadczy o tym, że są one wspólne mnie i innym ludziom”¹⁴ - mówi Lévinas. W słowie kierowanym do Innego uwalniam się od rzeczy. Jeśli wcześniej cieszyłem się pewnymi rzeczami tylko sam, to teraz, oznaczając je (tematyzując), umieszczam je w perspektywie Innego (oznaczam coś tylko dla człowieka); przedmioty zyskują obiektywność. W procesie tym „podmiot odrywa się od posiadanych rzeczy, jakby wznosił się nad własną egzystencję, jakby się od niej oddzielał, jakby istnienie, którym istnieje, niezupełnie było jego udziałem”¹⁵. Podmiot dystansuje się nawet wobec własnego bytu. Sytuacja jest znamienita: „choć jest w bycie, w pewnym sensie jeszcze w nim być nie może, w pewnym sensie musi być jeszcze nienarodzony”¹⁶. Zdolność podmiotu do tzw. „obiektywizacji”, to jego „jeszcze-nie” oznacza właśnie czas.

3. Wolność

Przez epifanię Innego w twarzy możliwa jest relacja między absolutnym mną i absolutnym Innym. Jest to stosunek polegający na tym, że byty z jednej strony utrzymują relację, a z drugiej pozostają absolutne. Lévinas porzuca tym samym ideę całości, w której rozmywają się granice mnie i Innego, kiedy twierdzi: „aby wielość mogła przetrwać, musi wydarzyć się podmiotowość, która, choć wydarza się w bycie, nie szuka z nim harmonii”¹⁷. Z przyjęciem wielości wiąże się niemożliwość totalnej refleksji, pozostaje zawsze jakieś „niedomówienie”, jakiś skrawek wolności. Wielość zakłada niemożliwość

¹³ Tamże, s. 339.

¹⁴ Tamże, s. 248.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże

¹⁷ Tamże, s. 263.

złączenia w jakąś całość Ja i nie-Ja. Ja i Inny tworzy wielość, ale w izolacji (lepiej, używając słów Lévinasa, powiedzieć w separacji), ponieważ sposobem naszego bycia jest bycie „twarzą w twarz”, i tu tkwi ostateczne źródło tej wielości, pluralizmu i subiektywizmu. Tę szczególną sytuację – w ujęciu Lévinasa – ujawnia wojna¹⁸. Jesteśmy w polu wojny, nasze bycie zrozumiałe jest w świetle wojny. Bo w czasie wojny „byty odrzucają przynależność do całości, odrzucają wspólnotę, odrzucają prawo; żadna granica nie zatrzymuje jednego przed drugim ani nie określa go względem drugiego. Każdy byt afirmuje się jako ten, który przekracza całość, każdy uzyskuje tożsamość nie dzięki miejscu, jakie zajmuje w całości, ale dzięki własnemu Ja”¹⁹.

Nasuwa się jednak pytanie: Jak byty oddzielone mogą utrzymywać między sobą relację (choćby przemocy czy podstępny)? Czyli jaka jest struktura człowieka umożliwiająca w ogóle jakieś „porozumienie”? Fundamentalną strukturą jest to, że byt jest jednocześnie uchwytany i wymykający się wszelkiemu chwytaniu, byt musi być częściowo zależny, a częściowo niezależny. Wchodzimy tym samym na teren wolności – co to znaczy być wolnym i niewolnym, albo – paradoksalnie – częściowo wolnym. Przyjmując częściową wolność, szukać musimy kolejnej odpowiedzi na pytanie: Jaki stosunek łączy wolną część bytu z niewolną? Nasuwające się z biegu odpowiedzi idą według schematu przyczynowo-skutkowego. Trzeba tymczasem – za Lévinasem – iść drogą zupełnie odmienną, uświadamiając sobie przede wszystkim, że szukamy relacji między bytami będącymi wobec siebie „twarzą w twarz”, a więc poza całością, czego nie bierze pod uwagę rozumowanie przyczyna-skutek. Właściwym tropem może być pojęcie czasu pozostające w ścisłym związku z wolnością. „Czas – czytamy u Lévinasa – nadaje sens pojęciu skończonej wolności. Czas to właśnie fakt, że cała – poddana przemocy – egzystencja śmiertelnego bytu nie jest byciem ku śmierci, lecz owym <<jeszcze nie>>, które oznacza sposób bycia przeciw śmierci, sposób uchylania się przed śmiercią w samym sercu jej nieubłaganej bliskości”²⁰ [podkr. – RK]. Tę rzeczywistość czasu bodaj najlepiej uznaje czas wojny – to tu właśnie śmierć jest bardzo bliska, może nawet nadchodzi, ale jest ciągle oddalana, jest „jeszcze-nie” i tym samym szansą i otwarciem, możliwością. Taki byt – od Innego niezależny i jednocześnie zależny (zagrożony śmiertelnym ciosem), ma

¹⁸ Źródłem tego myślenia jest filozofia Heraklita. Już w *Przedmowie do Całość i nieskończoność* Lévinas daje wyraz temu przekonaniu – „byt objawia się myśleniu filozoficznemu pod postacią wojny; że wojna ukazuje mu się nie tylko jako najbardziej oczywisty fakt, ale jako oczywistość sama – sama prawda rzeczywistości (...). Wojna – twarda rzeczywistość (brzmi to jak pleonazm!), twarda lekcja rzeczy – wydarza się jako czyste doświadczenie czystego bytu w tej oślepiającej chwili, gdy płoną draperie iluzji (...). Doświadczenie siły jest doświadczeniem rzeczywistości” (s. 3-4).

¹⁹ Tamże, s. 265.

²⁰ Tamże, s. 267.

właśnie charakter bytu czasowego – dysponuje swoim własnym czasem, odrzuceniem, ma czas.

Relacja z Innym, z Nieskończonym, nie uśmierca czasu, nie ztraca go, ale czas otwiera. I tak czas – jak pisze Lévinas – „jest sposobem istnienia bytu oddzielonego i rzeczywistością bytu oddzielonego, który wszedł w stosunek z Innym. Tę przestrzeń czasu trzeba przyjąć jako punkt wyjścia. Rozgrywa się w niej życie sensowne, którego nie należy mierzyć ideałem wieczności, uznając przy tym, że jego trwałość jest absurdalna, a interesy – iluzoryczne”²¹.

4. Czas śmiertelności

„Być bytem czasowym to jednocześnie być ku śmierci i mieć jeszcze czas, być przeciwko śmierci”²². Tak prowadzone przez Lévinasa rozważania chcą, z jednej strony obronić absolutność Innego (i mnie), a z drugiej, pokazać bycie w twórczej relacji ze sobą, co tutaj, może oznaczać „bycie przeciwko śmierci”, bądź po prostu: „bycie-dla”.

Nie rozumiał tego biblijny Kain w chwili zabójstwa swego brata Abła. Dlatego i sama rzeczywistość śmierci była dla niego tylko i wyłącznie zapadnięciem w nicość, w niebyt. Tak też zjawisko śmierci pojmowane jest w większości tradycji filozoficznych i religijnych. W potocznym mniemaniu i my dziś skłonni jesteśmy do myślenia o śmierci w alternatywie bytu i nicości – a ogólniej – alternatywy „albo-albo”. Lévinas, upatrując właśnie śmierć w odrzucaniu tej alternatywy, wyłamuje się z utrwalonych schematów myślenia i odsłania o wiele bardziej optymistyczną perspektywę ludzkiego bytu. To nie śmierć jest tu tematem wiodącym, ale raczej strach o własny byt. I to on właśnie odsłania przed nami rąbek tajemnicy śmiertelności, przybliża ją do nas, albo jest szansą oddalenia.

Kuszące jest przyjęcie przekonania, że śmierć „nadchodzi” z bliżej nieokreślonej przyszłości, z bezkresnej otchłani, tymczasem śmierć jest czymś nieprzewidywalnym, a ta „nieprzewidywalność śmierci polega na tym, że nie mieści się ona w żadnym horyzoncie. W żaden sposób nie można jej ująć”²³. Śmierć, inaczej niż walka dająca mi jeszcze szansę, dzięki której mogę uciec, zaatakować lub obronić się, tej szansy mi nie daje – zaskakuje mnie, jest niespodziewana, choć przeczuwana i wyobrażana (w strachu i przerażeniu). Śmierć, będąc mi zawsze obcą i nieznaną absolutnie, jest jednak zawsze związana z porządkiem międzyosobowym. „Nieznana rzeczywistość, której się boję, cisza nieskończonych przestworzy, która mnie przeraża – przychodzi od

²¹ Tamże, s. 279.

²² Tamże, s. 283.

²³ Tamże.

Innego i ta inność, właśnie dlatego, że jest absolutna, godzi we mnie jak zły los albo jak sprawiedliwy sąd. Samotność śmierci nie znaczy, że Inny znika, ale że mam świadomość jego wrogości, co znaczy jednak, że wciąż jeszcze mogę się do niego odwołać, liczyć na jego przyjaźń, na to, że będzie mnie leczył²⁴. Nie ma tu miejsca na żadną nicość i pustkę; bycie ku śmierci nie jest więc byciem ku nicości – pojawia się zawsze między mną a Innym, „jakby nadchodzenie śmierci pozostawało pewnego rodzaju stosunkiem z Innym”²⁵.

Co jest tym niezbadanym sekretem śmierci, tą zbliżającą się nieuchronnie i ogarniającą mnie tajemnicą? Istota sekretu śmierci tkwi w tym, że właśnie nie mogę jej przygarnąć, wziąć na siebie, bo sposobem mojego bycia jest bycie twarzą w twarz, bycie bezpośrednie, nie ujęte w pojęcie i rzeczy, uprzedmiotowione. Od śmierci oddziela mnie czas. Czas „jednocześnie kurczy się i nie ustaje w tym kroczeniu, jakby zawierał ostateczny odstęp, którego moja świadomość nie może przekroczyć i przez który śmierć w pewien sposób do mnie przekroczy. Ostatni odcinek drogi zostanie przebyty beze mnie, czas śmierci płynie pod prąd, Ja w swoim projekcie ku przyszłości będzie zatrzymane przez niepowstrzymywany ruch z naprzeciwną, przez czyste zagrożenie płynące do mnie z absolutnej inności”²⁶.

Mój byt jest pod znakiem zapytania. Ale w tym wszystkim pewne jest przynajmniej jedno – nieuchronność zagrożenia; ono określa (jedynie) mój strach, w którym odsłania się „niemożliwość wszelkiej możliwości”. Ten strach jednak, „określający relację z moją śmiertelnością, nie jest strachem przed nicością, lecz strachem przed przemocą (którego kontynuacją jest strach przed Innym, przed tym, co absolutnie nieprzewidywalne)”²⁷. I śmiertelność zatem ustawiona w tej perspektywie, jako zjawisko konkretne i źródłowe, oznacza, że „nie istnieje byt dla siebie, który nie byłby już zdany na Innego i w konsekwencji nie byłby już *rzeczą*. Byt dla siebie, z istoty śmiertelny, nie tylko przedstawia sobie rzeczy, ale też doznaje ich na sobie samym”²⁸.

Śmiertelność nie odbiera sensu mojemu życiu, nie rzuca mnie w nicość, w niebyt. Inny, Drugi człowiek, Bóg a nawet nieprzyjaciel, pozostają wciąż ze mną w relacji. Nie będąc częścią mojego świata, pozwalają mi Pragnąć Innego, otworzyć się na Innego. I choć zmierzam do śmierci, a ona do mnie nieuchronnie, to „jeszcze-mam-czas”, śmierć odsłania się „nie od razu”, a to wszystko znaczy, że „mam-jeszcze-czas” „być dla Innego i w ten sposób odnaleźć sens wbrew śmierci”. Kain tego nie rozumiał...

²⁴ Tamże, s. 281.

²⁵ Tamże, s. 282.

²⁶ Tamże, s. 282-283.

²⁷ Tamże, s. 283.

²⁸ Tamże, s. 283-284.

I tak fenomen śmiertelności odsłania istnienie własnego, indywidualnego wymiaru czasu, różnego od czasu zewnętrznego, czasu historii. Najpierw w momencie samego lęku przed śmiercią doświadczam dwuznaczności czasu – choć powoli jest go coraz mniej, to ciągle jeszcze pozostał, śmierć jest „jeszcze-nie”. Lęk przed umieraniem nie rodzi się ze świadomości końca bytu. unicestwienia go, ale z tego, że „kurczą się” do zera jego możliwości, „nie może już nigdzie prowadzić swoich kroków, ale idzie właśnie tam, gdzie nie można iść; dusi się”²⁹. Zrywa tym samym z biegnącym równoległe do własnego czasu, z czasem historii, z czasem obiektywnym, zewnętrznym. „Brak odniesienia do wspólnego czasu historii – mówi Lévinas – znaczy, że śmiertelne istnienie dzieje się w wymiarze, który nie biegnie równoległe do czasu historii ani nie odnosi się do niego jak do absolutu. Dlatego życie między narodzinami a śmiercią (...) upływa we własnym wymiarze, w którym ma sens i w którym może mieć sens zwycięstwo nad śmiercią. To zwycięstwo nie jest nową *możliwością* – lecz zmartwychwstaniem w synu, który pozwala wypełnić lukę śmierci. Śmierć (...) toruje drogę potomstwu”³⁰.

5. Cierpliwość

Dostrzeżona i uwypuklona przez Lévinasa „istotowa śmiertelność ludzkiej woli”, która jednak podąża za najwspanialszym z możliwych Pragnień: pragnienia Innego, bycie-dla-niego, zdradza zarazem siebie (słabnie) w samym momencie swego urzeczywistnienia, czyli zmierza (do ciągle jeszcze przyszłej) śmierci. Nie ma tu absolutnie żadnego miejsca na tragedię i rozpacz, bo dostrzec można w samym tym „słabnięciu” „cud czasu, przyszłościowanie (*futurition*) i odracanie upadku”³¹. Wola łączy w sobie jednocześnie jakikolwiek wpływ z zewnątrz (jest odporna, co pozwala jej wierzyć, że jest niestworzona i nieskończona), by zaraz wykazać pewną ułomność i poddanie; raz odnosi zwycięstwo, to znowu przegrywa. W całym tym procesie jakby „zawieszona” zostać może jej świadomość, samoświadomość, jej wolność. Ulegając jakiegokolwiek manipulacji, zachowuje się jak „zwykły element przyrody”. Może więc odwrócić się od siebie samej, może ulec swoistej inwersji, tracąc świadomość zasadniczego kierunku własnych skłonności. Zagrożona jest tu struktura samej woli.

Jednak w tych wszystkich paradoksach i sprzecznościach wola, w tych zwycięstwach i przegranych, świadoma sobie samej (będąc właśnie świadomością) nieustannie odpycha (odracza) nadchodzące zagrożenie. Istota

²⁹ Tamże, s. 49.

³⁰ Tamże, s. 49-50.

³¹ Tamże, s. 285.

ludzkiej wolności „polega na świadomości – na uprzedzeniu przemocy nieuchronnie zbliżającej się w czasie, który jeszcze pozostał; na tym że jej niewola leży w przyszłości zawsze odległej, choćby tylko minimalnie. Być świadomym – to mieć jeszcze czas. Nie tylko wychodzić poza terażniejszość, antycypując i ponaglać przyszłość, ale mieć dystans do samej terażniejszości: odnosić się do obecnego bytu jak do czegoś, co ma nadejść, zachować dystans wobec bytu nawet wtedy, gdy trzyma nas już w uścisku. Być wolnym znaczy mieć czas, by uprzedzić własny upadek wobec zagrożenia przemocą”³².

Analiza (cierpliwej) woli ukazała istotny moment i konsekwencje płynące z odkrycia czasowego charakteru mojego bytu (jako określonego – dodaje Levinas – czyli zajmującego określone miejsce w całości przez fakt narodzin)³³. On „nie istnieje jeszcze w sposób ostateczny, zachowuje dystans do siebie, jest dopiero na etapie przygotowań, czeka w przedśmionku bytu, jeszcze przed fatalizmem niewybranych przez siebie narodzin, jeszcze niedokonany”³⁴. Moje bycie jest byciem tu i teraz, w terażniejszości. Jestem jakby rzucony w świat możliwości, w świat „chwil” do spełnienia. Jednak poszczególne chwile rozpadają się, nie stanowią całości; jedna nie wiąże się z drugą, by razem stanowić spójną terażniejszość. „Rozbita” terażniejszość okazuje się być „niewyczerpaną wielością możliwości” nadchodzących z przyszłości. Przyszłość więc może być już, teraz, „zaczepiona” w terażniejszość, ale nie musi. Dystans konstruowany przez „świadomość woli” to głośne wołanie ku przyszłości: „mam-jeszcze-czas”. Względna niedostępność terażniejszości dla przyszłości zostaje przełamana w sytuacji fizycznego cierpienia. Levinas powiada: „zawsze przyszły ból staje się terażniejszy”³⁵. Nie mogę uciec przed bólem w samego siebie, bo nie mogę się schronić w sobie przeciwko sobie.

Cierpienie nie niszczy wolności. „Cierpiąc, wolny byt przestaje być wolny, ale jako nie-wolny ciągle jeszcze jest wolny. Wola zachowuje dystans wobec bólu przez sam fakt, że jest go świadoma (...)”³⁶. Prócz dystansu wobec przyszłości, ujawnia się tu także dystans wobec samej terażniejszości: „ta ostateczna bierność, która jednak rozpaczliwie przekształca się w akt i nadzieję, jest *cierpliwością* – biernością doznawania, a przecież i najwyższym opanowaniem”³⁷. Przyszłość nadal pozostaje przyszłością wobec

³² Tamże, s. 286.

³³ W świetle filozofii Lévinasa na moment ten trzeba zwrócić uwagę. Uprawia on filozofię „poza całością”, nie chce rozpatrywać bytu ludzkiego jako „całości”, czyli już dopełnionego i określonego raz na zawsze. Koncepcja jest jak najbardziej otwarta, a ta otwartość została wyrażona i w tym punkcie analiz. Jestem poza całością, ale i w niej – dzięki czasowemu charakterowi mojego bycia.

³⁴ Tamże, s. 286.

³⁵ Tamże, s. 287.

³⁶ Tamże, s. 288.

³⁷ Tamże.

terażniejszości. Zagrożenie pozostaje, jako uświadamiane, w przyszłości. Czas cierpliwości, wypływający z najwyższego doświadczenia woli, jakim jest cierpienie, jest próbą wydobywania ludzkiej woli z zagrożeń, w które popaść może, jest próbą odczytywania na nowo własnej tożsamości, odnalezieniem się dzięki sobie w sobie.

6. Ojcostwo

Po raz kolejny przywołać należy postać Abrahama. Abraham otrzymuje od Boga jedyną obietnicę posiadania potomstwa, potwierdzoną i przypominaną przez odwiedziny posłańców Bożych. Wszystko to jest sposobem ukazania pewnego „otwarcia” człowieka, jego nieskończonych możliwości. Wyjście w nieznaną, spotkanie Nieznanego – oto powołanie Abrahama, „Ojca wszystkich narodów”. Lévinas wykorzystuje ten wątek, by opisać istotę dystansu wobec świata i chwili obecnej. „Dystans wobec bytu, dzięki któremu jestestwo istnieje w prawdzie (czyli w nieskończoności) wydarza się jako czas i jako świadomość albo jako antycypacja tego, co możliwe. Dzięki odległości czasu ostateczne nie jest ostateczne, byt, choć jest, jeszcze nie jest, istnieje w zawieszeniu i w każdej chwili może się rozpocząć”³⁸. Proces ten dokonuje się w płodzeniu, w ojcostwie i synostwie. To właśnie płodzenie, ojcostwo i synostwo wyprowadzają nas ku przyszłości, zawsze w terażniejszości. „Prawdziwa czasowość – podkreśla Lévinas – w której ostateczne nie jest ostateczne, zakłada więc możliwość, która nie polega na tym, że odzyskamy wszystko, czym moglibyśmy być, ale na tym, że wobec nieograniczonej nieskończoności przyszłości nie będziemy już żałować żadnych okazji. Nie chodzi o pograżenie się w nie wiedzieć jakim romantyzmie możliwości, lecz o wymknięcie się przygniatającej odpowiedzialności istnienia, które przekształca się w nieuchronny los; chodzi o to, by na nowo podjąć przygodę istnienia i właśnie dzięki temu być w nieskończoność”³⁹. W tym świetle ujawnia się nieciągłość czasu – w ojcostwie Ja żyję w Innym, mimo ostatecznej nieuchronności śmierci. Będą to ciągle narodziny, ciągle rozpoczynanie od nowa, ciągle wybieganie od „u siebie” do „tam”.

³⁸ Tamże, s. 339. „Owo <<jeszcze nie>> – pisze Lévinas – jakby możliwość w stosunku do aktu, nie oznacza czegoś mniej niż byt, lecz czas. Świadomość przedmiotu – tematyżacja – zakłada dystans wobec siebie, który może mieć tylko naturę czasu. Inaczej mówiąc, zakłada świadomość siebie – pod warunkiem, że występujący w świadomości siebie <<dystans siebie do siebie>> uznamy za dystans czasowy. Ale czas może oznaczać <<jeszcze nie>>, które nie jest wcale <<mniejszym bytem>> – i w ten sposób oddzielać zarazem od bytu i od śmierci – tylko jako niewyczerpana przyszłość nieskończoności, a zatem jako to właśnie, co wydarza się w relacji mowy”. Tamże, s. 249.

³⁹ Tamże, s. 340.

W idei ojcostwa następuje powrót do poczucia czasu pierwotnego. Czas bez „zaczepienia” w ojcostwie byłby tylko pustym obrazem wieczności, byłby w ogóle niemożliwy. Ojcostwo, i to biologiczne, jest – zdaniem Lévinasa – tą szczególną relacją, „w której czas dokonuje się w sposób źródłowy i która może oprzeć się na ludzkim życiu biologicznym, aby jednak trwać poza tym życiem”⁴⁰.

7. Przebaczenie

Ciągłe rozpoczynanie od nowa umożliwiające przez „nieciągly czas płodności” (rozpoczynanie), to wybieganie ku przyszłości, jest także w ściślejszej relacji z przeszłością. Ślad zostawiony w terażniejszości nawiązuje, jak obietnica, do przeszłości. Owo „rozpoczynanie” oznacza powracanie w sposób wolny do przeszłości, ale nie dzięki pamięci, lecz dzięki pewnemu „przekształceniu” przeszłości w momencie przebaczenia. I właściwym dziełem czasu – jak mówi Lévinas – jest to „rozpoczynanie się chwili, ten tryumf czasu płodzenia nad stawaniem się śmiertelnego i starzejącego się bytu”⁴¹. Cały ten proces, to, innymi słowy, przebaczenie. Lévinas rozróżnia najpierw przebaczenie w znaczeniu najbardziej właściwym, odnoszącym się do faktu zawinienia i winy, by przejść do ujęcia przebaczenia jako konstytuującego czas. Oba ujęcia uzupełniają się wzajemnie – ujawnia się w nich mianowicie przedziwne napięcie między terażniejszością, przyszłością i przeszłością.

Przebaczenie winy. Jeśli czas ujmujemy w sensie potocznym (jako następstwo chwil, momentów), to przebaczenie czasu ten „odwraca”. Podmiot, który zawinił, a który doznaje obecnie przebaczenia, ma możliwość istnienia tak, jakby ta chwila w ogóle nie miała miejsca, jakby podmiot nie był niczemu winny. Ginie osadzony w przeszłości fakt winy. Na czym polega to „zagubienie”? Ponieważ przebaczenie nie odnosi się ani do faktu, ani do winy, a oddziałuje na przeszłość, w pewien sposób powtarza minione wydarzenie, oczyszczając je, utrzymuje tę przeszłość, której przebacza, w oczyszczonej terażniejszości. Przebaczenie „chwytą” czas przeszły, zanurza się w przeszłość, zbawia ją, odkupuje. Przeszłość w przebaczeniu zostaje utrzymana, podczas gdy w zwykłym zapomnieniu wina byłaby utracona przez zerwanie relacji.

Przebaczenie konstytuuje czas. Między mną a Innym, np. między ojcem a synem, rozgrywa się dramat rodzenia na nowo, dramat „przełamywania” granic własnej terażniejszości, a sposobem tego procesu jest bycie „twarzą w twarz”, bezpośrednio. Ten sposób bycia konstytuuje moją otwartość, moją możliwość, czyli moją przyszłość, ale nie w znaczeniu bezładnego przycho-

⁴⁰ Tamże, s. 300.

⁴¹ Tamże, s. 341.

dzenia „nierozróżnialnych możliwości” do terażniejszości. Przyszłość przychodzi wraz i Innym Człowiekiem (absolutnie innym). Syn sięga do najgłębszych „zakamarków” przeszłości swego ojca, a ojciec wybiega ku przyszłości w synu („stosunek ojcostwa nie wyczerpuje się w tym, że ojciec posiada dziecko; ojciec odnajduje się w swoim synu: nie tylko w jego gestach, ale także w jego substancji i w jego niepowtarzalności”⁴²). W synostwie uwspółcześnia się przeszłość (ojca), a w ojcostwie uwspółcześnia się przyszłość (syna). Jak syna nie ma bez ojca i ojca bez syna⁴³, tak nie ma przyszłości bez przeszłości w terażniejszości i przeszłości bez przyszłości w terażniejszości.

Czym jest tu czas? „Czas nie jest ani następstwem obojętnych względem siebie chwil czasu matematycznego, ani „ciągłym trwaniem” Bergsona. Bergsonowska koncepcja czasu – jak myśli Lévinas – wyjaśnia, dlaczego trzeba czekać, aż <<cukier się rozpuści>>: czas nie wyraża niepojętego rozpadu jedności bytu, który w całości zawierał się w pierwszej przyczynie, na zjawiskowy i widmowy szereg przyczyn i skutków. Czas dodaje do bytu coś nowego, absolutnie nowego. Ale nowość wiosny kwitnącej chwili, która w zgodzie z logiką przypomina chwilę wcześniejszą, dźwiga już wszystkie minione wiosny”⁴⁴. Dzięki przebaczeniu, czyli właściwemu dziełu czasu, sam czas jest „wciąż rozpoczynającą się nowością”, jest nawet owym samym „wciąż” rozpoczynania się. Istota czasu polega na tym, że „jest on dramatem, wielością aktów, z których każdy następny przynosi rozwiązanie poprzedniego”⁴⁵.

8. Pragnienie

Znamienne dla Lévinasa jest to, że mało mówi o Bogu. Na problem spojrzeć trzeba inaczej – „nieobecność” Boga zostaje usprawiedliwiona specyficznym rozumieniem transcendencji. W kontekście dialogu z filozofią Kartezjusza wyznaje wprost: „Odległość między mną a Bogiem, radykalna i konieczna, powstaje w samym bycie (...) transcendencja Nieskończoności w stosunku do Ja, które jest od niej odseparowane i które o niej myśli, stanowi właśnie, by się tak wyrazić, miarę jej nieskończoności”⁴⁶. Myślenie (i wiara) Lévinasa o Bogu nie jest myśleniem chrześcijańskim. Z całym przekonaniem jednak podkreśla, że z pewnością nie jest to „Bóg filozofów”, ale „Bóg wiary”.

⁴² Tamże, s. 323.

⁴³ „Relacja z dzieckiem – to znaczy relacja z Innym, która nie polega na władzy, ale na płodzeniu – ustanawia stosunek z absolutną przyszłością lub z nieskończonym czasem”. Tamże, s. 324.

⁴⁴ Tamże, s. 342.

⁴⁵ Tamże, s. 342-343.

⁴⁶ Tamże, s. 38-39. Por. M. Jędraszewski, *Poznać Boga i człowieka. Augustyn. Marcel. Stein. Levinas*, Poznań 2007.

Levinas uważa, że mówienie o Bogu wymyka się możliwościom poznawczym człowieka, że nazbyt ułomny jest język ontologii. Jesteśmy tu w sferze całkowitej inności, inności nie do pomyślenia i nie do wyrażenia. Kiedy więc usiłujemy mimo to mówić o Bogu, towarzyszy nam tzw. „łamanie języka”, gdyż Bóg jest absolutnie transcendentny, to ktoś całkowicie inny wobec naszego bycia (jest poza byciem, co nie oznacza, że jest On nicością).

Jeśli już podejmuje się mówić o Bogu, to używa do tego kategorii „Pragnienia”⁴⁷. Powołując się na tradycję platońską pisze: „Przeciw myśleniu ludzi <<przy zdrowych zmysłach>>, głosi on [Platon – RK] wartość boskiego szaleństwa, duszy <<uskrzydłonej>>, choć szaleństwo nie ma tu wcale charakteru irracjonalnego. Jest tylko <<udzielonym przez bogów przekroczeniem miary możliwości ludzkich>>. Czwarty stopień szaleństwa to sam rozum wznoszący się ku ideom, myślenie w najwyższym sensie. Opętanie przez boga – entuzjazm – nie jest postradaniem rozumu, lecz kresem samotnego czy też wewnętrznego myślenia”⁴⁸, które otrzymuje nazwę „Pragnienie”. Nie jest to pragnienie, które można ukoić i wziąć w posiadanie upragniony byt, ale jest to Pragnienie nigdy nie zaspokojone, które Upragnione nieustannie pobudza i porywa do siebie. Wyjaśnia tę sprawę następująco: „Oto dlaczego próbowałem mówić o Bogu w płaszczyźnie pragnienia, pragnienia, które nie może być wypełnione i zaspokojone (*satisfait*) – w etymologicznym sensie *satis*, miara. W moim stosunku do Boga mam zawsze niedosyt, gdyż Bóg przekracza moją miarę, jest w dysproporcji do mego pragnienia. W tym sensie nasze pragnienie Boga jest bez kresu i bez granic, jest bezkresne i nieskończone, ponieważ Bóg objawia się raczej w swej nieobecności niż obecności”⁴⁹. W tej przestrzeni nieobecności, w teraźniejszości, człowiek może przeżyć jednak obecność. W twarzy Innego, w twarzy bliźniego pozostawił swój ślad⁵⁰.

W filozofii Lévinasa rozgrywa się, jak widać, spór o możliwość transcendowania, o warunki możliwości ujawniania się ekstatycznego schematu

⁴⁷ Por. E. Levinas, *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2006. Pozycja ta poświęcona jest problematyce Dobra, Czasu, Relacji z Innym jako dążenia ku Dobru. Rozważania prowadzone są w duchu platońskim, gdzie Dobro przedkłada się nad byt.

⁴⁸ Tamże, s. 40.

⁴⁹ Korespondencja między Emmanuelem Lévinasem i Simonem DeCloux, „Logos i Ethos”, 1991, nr 1, s. 116.

⁵⁰ Zob. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994. Dlatego też relacja z Bogiem ukazana jest w Piśmie św. jako relacja do drugiego człowieka (Mt 25) i nie jest to metafora: „w innym istnieje realna obecność Boga. Drugi (twarz) nie jest mediacją słowa. Jest sposobem, według którego Słowo Boga rozbrzmiewa. To rozbrzmiewające Słowo Boga jest apelem Tego, który już minął, przeszedł, odwrócił się”. T. Gadacz, *Znaczenie idei Boga w filozofii Lévinasa*, w: E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 13.

czasu, a więc jest to spór o czas⁵¹. Jeśli postawilibyśmy w tym miejscu pytanie: co to właściwie jest czas?, odpowiedź przychodzi następująca: „Czas to jedyna forma, jaka wiąże człowieka z Bogiem, moją <<intymnością>> z Nieskończonością”⁵². Sam Lévinas mówi: „Czas, w swojej cierpliwości i długo-trwałości, w swoim oczekiwaniu, nie jest <<intencjonalnością>> ani celowością (celowość Nieskończoności – co za bzdura!), jest [dążeniem] do Nieskończoności i znaczy diachronię w odpowiedzialności za Innego”⁵³.

Lévinas, próbujący opisać stosunek człowieka do Nieskończoności, do Innego, sięga do pojęć, jakie zazwyczaj stosuje się w zakresie problematyki czasu. To tu najwyraźniej padają słowa: teraźniejszość, przeszłość i przyszłość, tu mówi się o oczekiwaniu, tęsknocie i starzeniu się. Z cierpliwością czekamy na Boga, czekamy na Innego. Jest to oczekiwanie bezkresne i zawsze odsyłające do Innego człowieka. „Owo zawsze – mówi Lévinas – stanowi właśnie trwanie: długość czasu. Długość czasu nie jest długością płynącej rzeki; myśląc tak, mylimy czas z tym co czasowe. Czas jako relacja lub – w etymologicznym sensie słowa – jako uległość (*dé-ference*) w stosunku do <<tego>>, czego nie można reprezentować (...) – ale co w swojej dyferencji nie może być mi idyferentne. A więc czas jako pytanie. Nie-obojętność, sposób bycia niepokojnym (*in-quieté*) przez różnicę (dyferencję), kiedy różnica jako różnica nie ustaje – bierność lub cierpliwość bez syntezy, uległość wobec tego, co przekracza moje możliwości – pytanie!”⁵⁴.

9. Droga

„Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukaze” (Rdz 12, 1). Historię powołania Abrahama można uważać w pewnym sensie za punkt wyjścia metafizyki dialogicznej Lévinasa. Głos, wezwanie, droga, czas, drugi człowiek, ojciec-syn, rodzina i naród – oto fundamentalne „kategorie”, dzięki którym możliwe jest zbliżanie się do sensu własnego bytu, do Bytu Nieskończonego, do Boga, do drugiego człowieka. Te wątki rodem ze Starego Testamentu inspirowały nie tylko filozofów dialogu, ale także filozofów egzystencjalnych, jak np. G. Marcel, w dużej mierze korzystał z nich

⁵¹ Zob. B. Skarga, dz. cyt., s. 125. Autorka szkicuje refleksję polemiczną między Lévinasem a Heideggerem; wskazuje na ich punkty wspólne, ale i na różnice. W tym miejscu punkt wyjścia jest wspólny dla obu myślicieli, choć zaraz inaczej interpretowany: Śmierć – zdaniem Skargi – u Heideggera jest nicością, u Lévinasa zaś – stanowi absolutną tajemnicę nie do objęcia.

⁵² J. Tischner, dz. cyt., s. 190-191. U Lévinasa w *O Bogu, który nawiedza myśl* czytamy o dwuznaczności czasu – jest on mianowicie „nieustannym odsuwaniem, a zarazem postępem panowania i posiadania; ale także zbliżaniem się do nieskończonego Boga, zbliżaniem się, które jest samą Jego bliskością (s. 213).

⁵³ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 147.

⁵⁴ Tamże, s. 164.

twórca filozofii dramatu ks. Józef Tischner. W ogólnym zarysie poszczególni filozofowie oczywiście różnią się pomiędzy sobą i to różnią się znacznie, ale wskazać można zarazem na to, co ich wiąże. A wspólne jest im to, że stają zawsze blisko człowieka i jego spraw, stają nawet w jego obronie. Poszukują mianowicie takich sposobów, by filozofię człowieka uczynić bardziej ludzką, bliższą życiu, przenikniętą duchem i pasją. Każdemu z nich na swój sposób się udało, każdy z nich na kartach swoich dzieł nie tylko prezentował szczegółowe podejście do człowieka, ale wskazywał też drogę, jaką można pójść, ale już w sposób indywidualny. Nie są to więc próby o charakterze spekulatywnym, ale mamy tu do czynienia z filozofią życia, która czuje się odpowiedzialna za wskazanie człowiekowi konkretnych dróg. Abram usłyszał Głos Boga, usłyszał słowo „wyjźdź” – i wyszedł. Poszedł za wezwaniem, opuścił to, co znane, co rodziło poczucie bezpieczeństwa i pokoju. Za cenę ryzyka poszedł do ziemi, którą ukazał mu Pan. Propozycje filozoficzne Lévinasa można z całą pewnością potraktować jako także drogę, drogę powracania do ojczyzny, ale do tej ojczyzny, o której sam człowiek nawet nie marzy, bo jest to ojczyzną Pana⁵⁵. Człowiek zatem jest nie tylko istotą wędrującą, ale istotą powracającą – wraca tam, skąd wyruszył, wraca do Nieskończonego.

Ks. JANUSZ KRÓLIKOWSKI

POTRZEBA ODNOWIONEJ MIŁOŚCI ENCYKLIKA BENEDYKTA XVI A WSPÓŁCZESNY FEMINIZM

1. Pytania współczesności

W wieloaspektowo i rozlegle przejawiającym się dzisiaj zjawisku feminizmu można stwierdzić wyodrębnienie się dwóch punktów ciężkości, w których, jak w ogniskach elipsy, streszcza się jego problematyka i jego zaangażowanie. Pierwszym ogniskiem jest tak zwana „filozofia feminizmu”, gdyż wiele protagonistek piszących na temat feminizmu usiłuje nadać mu znamiona pewnej filozofii. Jednak, jak pokazują najnowsze publikacje z tej dziedziny, mimo towarzyszącej im hałaśliwości, a nawet agresywności, nie można uznać feminizmu za jakiś odrębny nurt w ramach filozofii, a jeśli są w nim obecne jakieś treści filozoficzne, to już dawno wyczerpały się możliwości ich rozwijania. Wynika to z bardzo podstawowego faktu, jakim jest brak w feminizmie jakiegokolwiek metafizyki. Jak już powszechnie wiadomo, metafizyka jest koniecznym warunkiem każdej sensownej i proponowalnej filozofii, pozostając nieusuwalnym warunkiem jej trwania i rozwijania się. Dzisiejszy feminizm teoretyczny pozostaje jeszcze tylko jakąś ideologią – oczywiście wpływową, bo związaną z różnymi nurtami partyjno-politycznymi – która nie ma w sobie samej racji swego istnienia, przejawiając się w mało spójnych hasłach, a właściwie tylko sloganach. Jedyna propozycja, która wynika z feminizmu i może być widziana jako jego wkład do filozofii, dotyczy podkreślenia znaczenia antropologii integralnej, ze szczególnym uwypukleniem kwestii dwoistości mężczyzna-kobieta i potrzeby jej systematycznego podjęcia. Rzeczywiście, kwestia ta została prawie zupełnie pominięta w klasycznej refleksji filozoficznej i kulturowej, należąc do sfery ogólnoludzkiego prarozumienia podstawowych kwestii egzystencjalnych.

Jeśli chodzi o wymiar praktyczny feminizmu, czyli drugie ognisko tego zjawiska, pomijając słuszny postulat promocji kobiety, który nie ma korzeni wyłącznie feministycznych, to wskazuje on wyraźnie na jedno, a mianowicie – największą potrzebą egzystencjalną kobiety jest miłość ze strony mężczyzny,

⁵⁵ Por. E. Levinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991.

tak samo zresztą jak decydującą potrzebą mężczyzny jest miłość kobiety. W pierwszym przypadku ta zasadnicza potrzeba ujawnia się w sposób bardziej wyraźny, ponieważ w większym stopniu manifestuje się ona na poziomie psychologicznym, dlatego też jej brak przyjmuje bardziej bezpośrednie i wymowne formy wyrazu. Mężczyzna łatwiej ukrywa tę potrzebę bądź szybciej znajduje środki zastępcze, chociaż nie są one nigdy wystarczające i wcześniej czy później ujawnia się ich ograniczoność. Jednak zarówno w odniesieniu do kobiety, jak i mężczyzny, na poziomie ontologicznym, pozostaje niezmiennie prawdziwe stwierdzenie rosyjskiego myśliciela Wiaczesława Iwanowa, który, jak mało kto, dogłębnie przemyślał kwestię człowieka i miłości: „Jesteś, a więc jestem”.

W świetle zarysowanego tutaj zjawiska feminizmu, które w najwyższym stopniu dotyczy podstawowej, a nawet pierwotnej kwestii miłości, możemy postawić w pełni zasadne pytanie, czy encyklika papieża Benedykta XVI *Deus Caritas est*, poświęcona miłości chrześcijańskiej, przynosi jakąś inspirację w nurcie tego wyzwania, jakim jest współczesny feminizm? Czy aktualne poszukiwania filozoficzno-teologiczne, które pozwoliłyby zaproponować i uzasadnić konkretne działania Kościoła w tej dziedzinie, zyskują jakieś wsparcie w ramach nauczania papieskiego, które wprost tego zagadnienia nie dotyczy?

By odpowiedzieć na te pytania, proponuję refleksję nad różnymi przejawami „świętości kobiecej”, które wyłoniły się w historii Kościoła, a więc w ramach jego doświadczenia, biorąc pod uwagę niezaprzeczalny fakt chrześcijański, że świętość jest najbardziej jednoznaczna i najwyższą manifestacją miłości. Chodzi więc o refleksję w pewnym sensie metahistoryczną, która może okazać się szczególnie owocna do podjęcia problemu feminizmu, który nade wszystko jest zjawiskiem o charakterze kulturowo-historycznym, a jego ośrodkiem pozostaje kwestia miłości. Zamierzamy więc ukazać niektóre modele, według których rozwija się proces, w oparciu o który urzeczywistnił i urzeczywistnia się spotkanie między Bogiem i człowiekiem, wypełniające się w miłości. Sam wymiar wewnętrzny tego procesu jest nieopisywalny, gdyż sytuuje się na poziomie egzystencji osobowej i duchowej, pozostającym poza doświadczeniem zewnętrznym. Jest jednak do uchwycenia, i stara się to robić hagiografia, obraz świętości, który uformował się w jakiejś osobie lub jakiejś epoce bądź też w taki czy inny sposób się manifestuje. Po Soborze Trydenckim ten obraz uformował się w sposób dość określony, gdyż łączy się z decyzją ogłaszania świętości po przeprowadzeniu odpowiedniego „procesu kanonicznego”. Wprawdzie taka decyzja została podjęta już w XII wieku, ale w XVI wieku została mocno sformalizowana, mając na celu określenie heroicznego życia chrześcijańskiego w oparciu o świadectwa udokumentowane prawnie i skontrolowane przez odpowiednią władzę. Kluczowym jej elementem stała się weryfikacja cudów dokonanych za wstawiennictwem kandydata do beatyfikacji

lub kanonizacji. Duchowe przekonanie wiernych co do świętości stanowi w tym ujęciu tylko element pomocniczy uznania świętości. Nie przeszkodziło to oczywiście w rozwijaniu się nowych modeli świętości, ale wychodzą one na światło dzienne i zyskują aprobatę Kościoła tylko z wielkim trudem, niejednokrotnie w wyniku jakiegoś „przypadku”.

Doświadczenie historyczne Kościoła mówi nam zatem, że nie ma świętej kobiety bez świętego mężczyzny, jak również nie ma świętego mężczyzny bez świętej kobiety. Takie stwierdzenie może wydawać się zbyt radykalne, ale spróbujmy nadać mu właściwą perspektywę. Historycznym partnerem dla świętych kobiet nie tylko jest Jezus Chrystus, a partnerem dla świętych mężczyzn nie tylko jest Maryja, Matka Jezusa. Nie chodzi w tym przypadku tylko o stwierdzenie jakichś płciowych symetrii międzyludzkich czy też ludzkoboskich, ale o zauważenie, że pragnienie doskonałości, obecne w sercu każdego człowieka, w tradycji chrześcijańskiej, podobnie jak w tradycji ogólnoludzkiej, wyraża się i realizuje za pośrednictwem relacji mężczyzna-kobieta, która kształtuje również relację mężczyzny i kobiety do samego Boga, osiągając w niej swoje pełne i ostateczne urzeczywistnienie. Wobec Boga i w ramach Kościoła komplementarność mężczyzny i kobiety nigdy nie była kwestionowana; co więcej, to właśnie jej wykluczenie było zawsze widziane jako zasadnicza przeszkoda w uznaniu czyjejś spójności duchowej i świętości. Nie ma na to wpływu łatwo widoczny fakt, że w ciągu wieków różnie ta komplementarność była ujmowana. Trudno oczekiwać od wczesnych Ojców Kościoła, uwikłanych w rozmaite tendencje i tradycje kulturowe, by mieli takie zrozumienie zjawiska, jak my mamy po dwóch tysiącach lat, zdając sobie dobrze sprawę, że ostatnie słowo w tej dziedzinie nadal nie zostało jeszcze powiedziane. Historycznie ta komplementarność znalazła wręcz spektakularne wyrażenie w relacjach św. Dominika i św. Katarzyny z Bolonii, czy też św. Franciszka z Asyżu i św. Klary. Także doświadczenia św. Bernarda z Clairvaux, którego schematycznie ukazuje się jako „wroga” kobiet, może być bardzo wymowne w tym względzie, jeśli odpowiednio się na nie spojrzy.

Oczywiście, zachodzi pewna trudność w poznaniu komplementarności mężczyzna-kobieta, wyrażającej się w życiu Kościoła i manifestującej w jego świętości, ponieważ znamy ją zazwyczaj z „męskich” relacji. Nie wynika to z faktu, że historycznie biorąc było mniej świętych kobiet niż świętych mężczyzn, ale jest spowodowane faktem, że tylko bardzo nieliczne były kobiety, które w spadku zostawiłyby nam autobiografie czy też „żywoty” innych kobiet. Mimo tej trudności spróbujmy przyjrzeć się pewnym modelom świętości kobiecej, które wyłaniają się z historii Kościoła, nawiązując do ich doświadczeń duchowych i mistycznych, starając się ogólnie wyodrębnić w nich sposób odnoszenia się do tego, co męskie. Zacniemy naszą prezentację od reformy gregoriańskiej, gdyż dokonała ona w Kościele zachodnim daleko idącej

uniformizacji jego życia. Okres patrystyczny odznaczał się w kwestii świętości daleko idącym pluralizmem, chociaż zakończył się on dość jednostronnym i długotrwałym skoncentrowaniem się w modelu monastycznym, dominującym właściwie od IV do XI wieku, a później nadal bardzo wpływowym. Elementy modelu monastycznego zostaną tutaj przypomniane jako tło dla powstających nowych modeli świętości, gdyż pojawiły one właściwie w relacji do tego, niejako pierwotnego, modelu.

2. Model monastyczny i reforma gregoriańska

W pierwszych latach VII wieku, w klasztorze w Poitiers, mniszka Baudonivia opisała życie królowej Rodegondy, która zostawiła męża i panowanie, by zamknąć się w klasztorze. Jest ona jednak wyjątkowym przypadkiem w całym średniowieczu. Dopiero po roku tysięcznym pojawiają się wielkie mistyczki, które są równocześnie wielkimi pisarkami, jeśli chodzi o zdolność wypowiedzenia ich doświadczenia duchowego, chociaż nie reprezentują jakiegoś wybitnego stylu literackiego. Można wymienić wśród nich Elżbietę z Schönau († ok. 1164), Hildegardę z Bringen (1098-1179), Hadewijch z Antwerpii († ok. 1250), Matyldę z Magdeburga (1212-1294), Matyldę z Hackeborn (1241-1298), Gertrudę z Helfy (1256-1301), Małgorzatę Porete († ok. 1310). W ich pismach wyraziła się szczególna mistyka i pisarstwo kobiece. Jednak w zdecydowanej mierze są one związane z monastycyzmem; tylko Hadewijch i Małgorzata Porete należą do nurtu świeckiego lub półświeckiego propagowanego przez beginki.

Stary nurt monastyczny, wywodzący się z Monte Cassino, niemal całkowicie ukrył kobietę z jej doświadczeniem duchowym, zamykając ją na relacje ze światem zewnętrznym. Dopiero w formach monastycznych odnowionych przez wymagania ewangeliczne i dążenia reformistyczne, które pojawiły się po roku tysięcznym, także kobieta znalazła pewną możliwość wyrażenia siebie i swojej relacyjności. Dzięki temu dokonano się średniowieczne ubogacenie i przekształcenie języka o Bogu. Wśród wpływowych kobiet tamtego czasu na pierwszym miejscu trzeba jednak wspomnieć kobietę związaną z życiem czynnym, nie zamkniętą w klasztorze i nie pisarkę, Matyldę z Canossy (1046-1115). Można ją uznać za partnerkę duchową papieża Grzegorza VII, nie tylko ze względu na pomoc udzieloną temu papieżowi w jego przedsięwzięciach kościelnych i politycznych, ale ze względu na taki sam sposób ujmowania życia chrześcijańskiego i przeżywania go. Z tego partnerstwa zrodził się także pewien nośny model relacji między mężczyzną i kobietą w Kościele.

Nurt teologiczny, kształtujący całą średniowieczną wizję doskonałości chrześcijańskiej, zdecydowanie utrzymywał, że doskonałość chrześcijańska

może osiągnąć tylko ten, kto oddala się od świata i historii, które to oddalenie jest różnie pojmowane i przeżywane, ale zawsze zakłada dystans między życiem doskonałym i życiem historycznym. Doskonały nigdy nie żyje tak jak wszyscy, nie wykonuje określonego zawodu, nie żeni się i nie wychodzi za mąż, przynajmniej osobiście niczego nie posiada, żyje w miejscu oddzielnym od powszedniego życia, którym jest klasztor, a celem jego dążeń jest doskonałość osobista. Niewątpliwą inwencją średniowiecza było budowanie miejsc wydzielonych dla szukania tej doskonałości. Chociaż sama idea ma pochodzenie przedchrześcijańskie, to jednak chrześcijaństwo zastosowało ją w praktyce i szeroko wprowadziło w życie.

Na tym tle wyróżnia się jednak pewien fakt, który domaga się wyodrębnienia. Dotyczy on właśnie wspomnianych papieża Grzegorza VII i Matyldy z Canossy, którzy w XI wieku wyraźnie urzeczywistnili ideał doskonałości, dystansując się od monastycyzmu. Grzegorz przeciwstawił się władzy politycznej, w szczególności władzy cesarza, pojmowanej i sprawowanej jako władza, która rządzi światem i w historii prowadzi chrześcijan do doskonałości. Taka wizja władzy cesarskiej nawiązywała do tradycji konstantyńskiej, która uważała władzę cesarską za wyższą od hierarchii kościelnej i za jedyną historyczną władzę, sprawowaną w imieniu Chrystusa. Grzegorz otwarcie wystąpił z mocnym przekonaniem, że życie religijne i duchowe posiada oraz musi mieć zapewnioną także na zewnątrz własną autonomię, i w tym znaczeniu może być on uznany za spadkobiercę zasady: „Oddajecie cesarzowi to, co cesarskie, a Bogu to, co boskie”. Prymat Kościoła nad cesarstwem miał dla niego przede wszystkim nośność eschatologiczną, zakładając Kościół przeżywany w sposób doskonały, który ma się dopiero ukazać, ale który w jakiejś mierze jest obecny także w historii. Dostrzegł, że ten wymiar, historyczny i duchowy zarazem, jest kwestionowany przez władzę polityczną, która usiłowała podporządkować sobie nominacje biskupów i opatów, sprzyjając korupcji w Kościele. Z tego powodu Grzegorz i jego pokolenie miało żywe poczucie upadku Kościoła, który był także upadkiem monastycyzmu. Ten wymiar eschatologiczny – zdaniem Grzegorza – mógł być ocalony tylko pod tym warunkiem, że zbuduje się Kościół tak mocny jak cesarstwo, który byłby wolny od nacisków władzy politycznej w sprawowaniu swojej władzy i w dysponowaniu swoimi dobrami oraz który miałby swoje prawo, pozwalające mu kierować relacjami wewnętrznymi i zewnętrznymi.

Wraz z Grzegorzem VII centrum historii chrześcijańskiej nie jest już utożsamiane z monastycyzmem, ale z duchowieństwem, na czele którego stoi papież, wybierany przez kolegium kardynalskie, który posiada również scentralizowaną władzę nad biskupami. Jest to niewątpliwie zwrot w historii Kościoła. Matylda z Canossy jest kobietą należącą do tego zwrotu. Nie jest mistyczką w sensie ścisłym ani nie jest pisarką, ale jest kobietą związaną

z kręgami władzy, która promieniuje człowieczeństwem oraz niezwykłą miłością do Chrystusa i Kościoła. Jej duchowość koncentruje się na Eucharystii, jak opisuje Anzelm z Lukki, dokonując całkowitego utożsamienia między chlebem hostii i Ciałem Chrystusa, a więc między przyjmującym komunię i Tym, który jest przyjmowany – utożsamienia, które staje się emblematyczne dla całej reformy gregoriańskiej. Potrzeba Kościoła, który byłby w historii, a nie poza historią, radykalnie naznaczonego przez żywą obecność Chrystusa, jest równoznaczna z potrzebą utożsamienia między Chrystusem i chrześcijaninem, które byłoby dotykalne historycznie, jak dotykalne jest Ciało eucharystyczne. Matylda jest osobą świecką, jak nie jest świeckim Grzegorz. Model świecki zostaje zdominowany przez model klerykalny, chociaż Matylda pozostaje postacią wzorcową o wielkim znaczeniu historycznym. Wzorzec ten będzie wywierał dalszy duży wpływ w późniejszych wiekach, zostając – na przykład – podjęty w XIV wieku przez Katarzynę ze Sieny, Brygidę Szwedzką, a w XV wieku przez Joannę d'Arc. Jest to model, którego rozmaite przejawy możemy znaleźć również w naszych czasach.

Cechą charakterystyczną przypominanego tutaj modelu, który wyłonił się w określonych okolicznościach historycznych i eklezjalnych, jest wyraźne rozdzielanie między dominującą rolą kapłana-mężczyzny w Kościele i rolą kobiety. Kobieta urzeczywistnia siebie i swoje powołanie w wyraźnej służbie Kościołowi, mając szczególnie na względzie obronę i swoistą promocję hierarchii, uobecniającej historycznie Chrystusa. Przyjęcie przewodnictwa hierarchii, radykalnie utożsamionej z Chrystusem, jest warunkiem jej duchowego wzrostu i osiągnięcia dojrzałości chrześcijańskiej. W każdym razie, zasadniczym elementem życia chrześcijańskiego kobiety, a więc i modelu świętości, który zostaje jej zaproponowany, staje się *podporządkowanie* Kościołowi, a przez niego także mężczyźnie.

3. Doświadczenie franciszkańskie

Nowe doświadczenie świętości kobiecej pojawiło się na terenie Italii, gdzie już w średniowieczu mistyka kobieca nie była tak ściśle związana z monastycyzmem, jak w innych krajach europejskich. Wynikało to z rozległego i mocnego oddziaływania na tym terenie zakonów żebrzących. To nowe doświadczenie bardzo wyraźnie ujawniło się w świętych kobietach, które łączą w jeden ciąg postacie św. Klary i św. Marii Magdaleny de' Pazzi, a jego cechą charakterystyczną jest otwarcie na świat, które wyraża się w bardzo zindywidualizowanym nawiązaniu relacji z nim, by w ten sposób kształtować osobistą relację z Bogiem.

Klasyyczny monastycyzm zapewnił kobiecie środowisko niezależne pod względem duchowym i ekonomicznym, chociaż nie gwarantował jego

autonomii pod względem wprowadzania przekształceń wewnętrznych i poszukiwania nowych dróg duchowych. Nie pozwolił mu tym samym na wytworzenie autonomicznego języka religijnego. Trzeba było dopiero doświadczenia wywodzącego się z kręgu zakonów żebrzących, które przyczyniły się do szerszego otwarcia życia chrześcijańskiego na świat, o wiele szerszego niż w przypadku monastycyzmu klasycznego, zarówno starego, jak i zreformowanego, który już starał się uwzględnić nową sytuację duchową ówczesnego świata. Najbardziej rewolucyjną nowość, którą uosabia św. Franciszek z Asyżu, polega na jego stanie świeckim. Nie chodzi tylko o to, że nie był kapłanem, że zdystansował się do monastycyzmu, że jego pozycja kościelna pozostawała bardzo dwuznaczna, ale chodzi przede wszystkim o jego koncepcję i doświadczenie Boga. W jego odniesieniu do Boga nie ma już mediacji klerykalnej czy też monastycznej. Gdy na swojej drodze spotyka trędowatego, dochodzi do odkrycia, że jego chore ciało i obolałe człowieczeństwo jest obliczem Boga, jak stwierdza w swoim *Testamencie*. Nikt, nawet w Rzymie, nie umiał mu powiedzieć, co powinien robić z tym odkryciem, dlatego indywidualnie i poniekąd intuicyjnie poszedł za głosem Bożym, który odkrył w sobie – poszedł, jako Franciszek, za Bogiem, którego odkrył w swoim człowieczeństwie.

Ta forma świeckości i język, którego ona szuka i potrzebuje, otworzy drogę prowadzącą do nowej mistyki. To doświadczenie wywarło bardzo szeroki wpływ, kształtując Kościół i kulturę, niezależnie od tego, że ruch franciszkański zaczął się mocno klerykalizować jeszcze za życia Franciszka. W szczególności sposób to doświadczenie stało się wpływowe w kręgach kobiecych. Sama Klara, ściśle biorąc, nie należy jeszcze do tego kręgu, gdyż jej więź z Franciszkiem była tak ścisła i osobista, że niejako uniemożliwiła jej mówienie swoim własnym głosem, skłaniając ją do niemal mechanicznego powtarzania tego, co mówił Franciszek i tak samo jak on, jej nauczyciel, przewodnik i ojciec. Ale już Klara z Montefalco i Małgorzata z Cortony przekazują wyraźnie żywe doświadczenie franciszkańskie w jego wymiarze świeckim. Odnacza się ono autonomią, a one same nie potrzebują już żadnej mediacji. Klara odkrywa Boga i przeżywa więź z Nim za pośrednictwem wizji i osobistych rozmów z Jezusem, ukrzyżowanym Oblubieńcem, nosząc w swoim sercu Jego miłość i Jego krzyż. Małgorzata odnajduje Jezusa, by potem mówić i płakać z Nim, kosztuje Go jak umiłowaną osobę i wraz z Nim czuje się „matką grzeszników”. Klara interweniuje w życiu Kościoła, stając się doradczynią teologów i kardynałów oraz demaskując heretyków; Małgorzata angażuje się w życie Cortony, przyjmuje funkcję doradczyni i mediatorki między różnymi frakcjami, by zapewnić pokój w mieście i okolicy.

Ten typ mistyki osiągnął swój wyjątkowy wyraz w bł. Anieli z Foligno, w mistyce, która poniekąd stara się łączyć przeciwieństwa. W jej mistyce jest

obecna składowa miłości i składowa krzyża, życie i śmierć, pełnia i nicość, eros i oschłość. Jest w najwyższym stopniu objęta miłością Jezusa i do Jezusa, a w szczytowym momencie przeżyć mistycznych wspomina o swoim ogołoceniu wobec ogołocenia Chrystusa i ofiarowaniu siebie Jego miłości. Ale równocześnie otaczają ją ciemności, ponieważ w swojej wędrówce w Bogu odkrywa już nie miłość, ale jej brak, a po oblubieńczym utożsamieniu z Bogiem przychodzi utożsamienie z jakby nie-Bogiem.

Św. Franciszek z Asyżu zainspirował ten model świętości i mistyki. Monastycyzm odsyła – owszem – do świętości przeżywanej jako zjednoczenie i utożsamienie człowieka i Boga, ale także jako punkt dojścia wędrówki, w której Bóg jest widziany jako Bóg, jako daleki i różny, zawsze gotowy do osądzenia i gniewu, choć pozostaje Bogiem miłosierdzia i przebaczenia. Jest to Bóg, do którego dochodzi się przez ascezę i kontemplację. Jednak kontemplacja zawsze zakłada dystans; jest wprawdzie wejściem w to, co boskie, ale jako coś co i tak pozostaje nieskończenie odległe od Boga. Model monastyczny, stale nawiązując w pewnym stopniu do Orygenesisa, utrzymuje pewną zasłonę na pełni człowieka w Bogu, jak i na pełni Boga w człowieku. Model franciszkański jest zupełnie inny. Chociaż niezmiennie uznaje on prawomocność ascezy, to jednak jest ona widziana jako wyrażenie duchowych zaślubin, a nie droga prowadząca do nich. Jest to – co więcej – nie tyle asceza, co zstępowanie w to, co ludzkie, które jest przeżywane jako coś dogłębnie bolesnego – jako ukrzyżowanie, jako przyjęcie człowieczeństwa samego wcielonego Słowa Bożego. Kontemplacja zawęża przestrzeń między człowiekiem i Bogiem, zmierzając jakby do jej wyeliminowania; jest raczej naśladowaniem Umiłowanego, które obejmuje całe życie z tym wszystkim, co ono z sobą niesie. Naśladuje się Boga w Jego człowieczeństwie, w Jego śmierci odkupieńczej, aż do złożenia siebie w ofierze. Ale naśladuje się Go dlatego, że już wcześniej nawiązało się z Nim wspólnotę życia. Naśladowanie staje się odpowiedzią na nawiązaną więź z Chrystusem.

Element monastyczny jest nadal obecny w nowym modelu mistyki i świętości – ucieczka od świata nadal zajmuje w nim ważne miejsce, ale już nie centralne, wyrażając się zasadniczo w nowym stanięciu po stronie Kościoła. Mistyka i świętość kobieca nabiera w tym nurcie nośności profetycznej, zmierzając do ukazania w czasie rzeczywistości wiecznej, której doświadcza. Zostaje w ten sposób przekroczony ten model, utrwalony przez papieża Grzegorza Wielkiego († 604), który charyzmat prorocstwa na zasadzie wyłączności związał z posługą biskupią. Owszem, dostrzegał on potrzebę prorocstwa w życiu chrześcijańskim i uzasadniał jego znaczenie, ale dokonał jego przesadnej klerykalizacji, która do dzisiaj ciąży na Kościele. Za pośrednictwem średniowiecznych mistyczek charyzmat prorocstwa na nowo odzyskał swój pierwotny, czyli powszechny zasięg, ale dokonało się to na stosunkowo krótki czas.

Model świętości kobiecej, który wyodrębnił się między XIII i XVI wiekiem, czy też ujmując rzecz bardziej osobowo między św. Klarą i św. Marią Magdaleną de' Pazzi, wyraził swoje specyficzne rysy w bł. Anieli z Foligno i św. Katarzynie ze Sieny. Aniela uosabia to, co św. Franciszek nazywał „doskonałą radością” obecną w bólu Boga, a więc jej prymat w ludzkim doświadczeniu tego, co boskie. Aniela dochodzi do stwierdzenia, że krzyż już jej nic nie mówi i że jej komnata godowa nie znajduje się już w ukrzyżowanym ciele Jezusa, ale w łonie Trójcy Świętej – Ona sama jest Bogiem w Bogu, a Bóg jest człowiekiem w niej. Zaślubiny mistyczne nabierają charakteru dogłębnie osobowego i społecznego, nawet jeśli dopełniają się w tajemnicy serca, ponieważ rodzą się z potrzeby ukazania Królestwa Bożego w czasie, wydarzenia bolesnego w najwyższym stopniu. Moment zmartwychwstania ma charakter kosmiczny, obejmując w swoim wypełnieniu, wraz z człowiekiem, całe stworzenie i nadaje znamię pełni każdemu życiu.

Mistyka św. Katarzyny ze Sieny sytuuje się w ramach tego samego modelu. Wraz z nią zostaje ostatecznie uwypuklona kobiecość tego modelu. Ostatnim słowem Boga, którego doświadcza, jest miłosierdzie. W jej pismach jest obecna średniowieczna tradycja Boga podzielonego między sprawiedliwość i miłosierdzie. Jednak Katarzyna rozumie, że dziedzictwo „Boga sprawiedliwego” nie odpowiada jej osobistemu doświadczeniu i dlatego niemal narzuca się Bogu z pretensjonalnym „chcę” i otrzymuje to, czego chce, ponieważ Bóg nade wszystko jest miłosierdziem. „Bóg zagniewany” niemal zanika w niej. W ten sposób skazany na śmierć przez sprawiedliwość ludzką i kościelną staje się w niej męczennikiem, a miłość Boża wyraża się nawet w wiecznej karze. Katarzyna dochodzi do przyjęcia prymatu miłosierdzia Bożego, stosując do Boga pojęcie pasji noszącej znamiona erosu, którą odkrywa w sobie w stosunku do Boga. Model franciszkański osiąga w niej swój szczyt. Katarzyna postrzega Boga jako upojonego miłością do każdego człowieka, w sposób najbardziej osobisty, bezgranicznie w nim zakochanego, a więc gotowego z miłości do wszelkiego przebaczenia. Dlatego widzi mistycznie otwarte serce Chrystusa, które otwiera się na każdego i to każdego osobno.

Innym aspektem doświadczenia Katarzyny jest prorocstwo, wyrażające się w odważnym stanięciu z napomnieniem wobec urzędu kościelnego w jego szczególnym wyrażeniu, jakim jest papieństwo. Jest to wydarzenie, którego znaczenie jest nie do przecenienia. Katarzyna jest osobą świecką i niemal analfabetką, ale ogień Boży, który w niej płonie i którego nie może zagasić, zmusza ją do osobistego zajęcia stanowiska wobec tego, co się dzieje, i zabrania głosu, aby w imię Boga, ukazać papieżom i kardynałom, kapłanom i możnym tego świata, co mają robić, a czego nie robią. W swoim prorocztwie Katarzyna odczuwa w Bogu dwoistość sprawiedliwość-miłosierdzie, zagrażając sprawiedliwością tym, którzy są jej nieposłuszni, a następnie obejmując

wszystkich ogniem swojej miłości, chociaż napotyka na trudności z przełożeniem swojego doświadczenia wewnętrznego na propozycję historyczną. Ówczesna sytuacja Kościoła, zarówno pod względem teologicznym i duchowym, jak i historyczno-politycznym, na pewno utrudnia jej dokonanie takiego przełożenia.

W tych warunkach model świętości rozwija się według ukazanego wyżej schematu: miłość – nicość – zmartwychwstanie, przy czym moment nicości odpowiada działaniu historycznemu. Ten moment stanowi także element bardziej bądź mniej bezpośrednio obecny w proroctwie. Świętość jest widziana jako niezwykła wartość, ale jest równocześnie naznaczona daleko sięgającą bezsilnością.

Wielką wartością nurtu franciszkańskiego w odniesieniu do mistyki i świętości kobiecej, który wpłynął na wizję kobiety, jest ukazanie jej autonomii w stosunku do mężczyzny, widzianego zarówno w perspektywie klerikalnej, jak i w perspektywie świeckiej. Kobieta ma swoją tożsamość i wyrastającą z niej własną misję, która jako osobista, autonomiczna, indywidualna i niezależna nie tylko służy wyrażeniu jej osobowości, ale kształtuje Kościół i społeczność, wnosząc niezastąpione i twórcze wartości w sytuację duchową wszystkich czasów.

4. Przewartościowania potrydenckie

Najpierw za sprawą reformacji, w której mało chlubną rolę odegrały kobiety, a później Soboru Trydenckiego, od XVI wieku rozwija się i umacnia się w Kościele typ świętości, który jednostronnie stawia na mężczyzn. Jego cechą charakterystyczną jest eklezjalność, widziana przede wszystkim jako podporządkowanie się hierarchii. Świeckość, którą wypracował nurt franciszkański, zesłała na dalszy plan. W takiej samej sytuacji znalazła się świętość kobieca. Jeśli wśród dotychczasowych mistyczek są także zakonnice, często należąc do grup półświeckich czy półzakonnych, to od tej chwili skrajnie rzadko będą wywodzić się ze środowisk nie zakonnych. W takiej sytuacji zupełnie zanika proroctwo i to jest najbardziej charakterystyczna – z negatywnego punktu widzenia – cecha trydenckiego modelu życia chrześcijańskiego. Wynikło to z faktu, że Kościół rzymski zablokował jakiegokolwiek zewnętrzne wyrażenie mistyki, dopuszczając „z bólem serca” tylko nieliczne wyjątki w tym względzie, które pozostały zamknięte w kłauzurach klasztornych. Zainteresowanie mistykami pozostało zasadniczo w gestii Inkwizycji, która zajęła się sprawą z wyjątkowym przekonaniem. Podejrzenia pod adresem mistyków i mistyki nasiliły się do tego stopnia, że zostało nimi objęte również minione średniowiecze.

Model franciszkański zszedł więc w Kościele na drugi plan, przyjmując cechy charakterystyczne pod wieloma względami nawiązujące do tradycji ściśle monastycznej, w opozycji do której się narodził. Nie ma już mowy o głoszeniu odnowy Kościoła w krwi Chrystusa, ani – tym bardziej – o przekroczeniu krzyża w zmartwychwstaniu, o którym tyle mówiła Aniela z Foligno. Wszystko zostało związane jednostronnie z krzyżem, którego akceptacja staje się wyznacznikiem świętości. Dlatego za konkretną miarę świętości zostaje uznane cierpienie, które znosi się w milczeniu, składając je w ofierze jako cenę osobistego zbawienia. Wychodząc z tego założenia, Kościół dokonał głębokiego uwewnętrznienia kwestii świętości, stając się twierdzą z mocno osadzonymi bastionami, a dominujący model świętości został związany z życiem zakonnym. To potrydenckie zawężenie modelu świętości jest niewątpliwie związane z konfrontacją z Lutrem i protestantyzmem, a także z wewnętrzną historią Kościoła.

Niewiele mogły w tym zmienić tak profetyczne wydarzenia jak śmierć Savonaroli z rozkazu papieża Aleksandra VI (1489) i Tomasza Morusa z ręki króla Henryka VIII (1535), którzy swoim świadectwem głosili wyższość osoby i sumienia nad władzą kościelną i władzą cywilną. Jeśli chodzi o świętość kobiecą, to została ona na nowo bardzo sklerykalizowana, często za sprawą samych kobiet. Obok świętej kobiety pojawia się więc postać spowiednika, jakby stróża i gwaranta nieomylności jej drogi do Boga. Nie ma już sytuacji, która była szeroko znana w średniowieczu, aby obok kobiety wytworzył się krąg męskich uczniów, czy też sytuacja, by kobieta była nauczycielką. Do tych zjawisk dochodzi także zmiana modelu mistycznego. Doświadczenie Boga, któremu nie są obce zaślubiny mistyczne, znajduje swój ośrodek w ofierze i cierpieniu – kochać oznacza cierpieć. Zaczyna się utrwalać model skoncentrowany na bierności, tym silniejszej im silniejsza jest miłość, i tym bardziej napawający wewnętrznym niepokojem, im bardziej nie może publicznie wyrazić pragnienia zbawienia wszystkich. Jest to cena, którą mistyka kobieca płaci w okresie potrydenckim za swoje przetrwanie i za ocalenie istotnego ośrodka tradycji chrześcijańskiej. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że w omawianym okresie także świętość męska nie była w lepszej sytuacji, nie mogąc wyrazić się zbyt wszechstronnie. Skoncentrowała się więc na modelu misyjnym, chociaż również on stanowił tylko pewną odmianę modelu męczeńskiego, gdyż misjonarze, których świętość uznawano najłatwiej, najczęściej byli równocześnie męczennikami. Jednak ten model nie zyskał ogólnokościelnego zasięgu, gdyż jest możliwy do zrealizowania tylko przez nielicznych. Dlatego na długi czas utrwalił się w Kościele model klerikalno-monastyczny świętości, zarezerwowany głównie dla zakonników. Nawet św. Teresa z Lisieux sytuuje się w ramach tego modelu świętości. Jej cierpienie miłości, przeżywane w murach karmelu, przenosi na pragnienie zbawienia

wszystkich ludzi, snując wizję stania się misjonarką, głoszącą Chrystusa na całym świecie.

5. Droga na przyszłość

Wynikiem potrydenckich przekształceń w modelu świętości w Kościele stało się zagubienie specyficznego wkładu, jaki kobieta może wnieść w jego życie i doświadczenie duchowe. Przynajmniej w pewnym sensie wpłynęło to na zawężenie zainteresowania tożsamością kobiety i jej własną pozycją wobec Boga, Kościoła, łaski, społeczeństwa i historii. Na tę sytuację wewnątrzkościelną nałożyły się przemiany, które nastąpiły w spojrzeniu na społeczeństwo. Najbardziej przenikliwie wyraził tę przemianę Hegel, który stwierdził, że społeczeństwo, które do XIX wieku miało charakter „relacyjny”, staje się społeczeństwem „funkcjonalnym”. Dzisiaj pozostaje nam zgodzić się z tą diagnozą, ponieważ nasze społeczeństwa nabrały już niemal całkowicie takiego charakteru. Co więcej, taka wizja społeczna nakłada się na Kościół, który pozostaje przecież społecznością, nawet jeśli ma ona szczególny charakter, a także na miejsce i role poszczególnych kategorii wierzących w Kościele. Mamy więc dzisiaj do czynienia z radykalnie funkcjonalnym spojrzeniem na kobietę, które z łatwością można zauważyć także w refleksjach nad tak zwaną promocją kobiety w Kościele. Dyskusja nad święceniami kobiet jest emblematycznym przykładem zastosowania tego typu myślenia i interpretowania społecznego wymiaru Kościoła. Feminizm, który wdziera się także w myślenie teologiczne, jest bardzo zarażony właśnie tym sposobem widzenia kobiety.

Pomijając rozmaite kwestie szczegółowe, które analizuje i proponuje papież Benedykt XVI w encyklice *Deus Caritas est*, można dość jednoznacznie powiedzieć, że jej temat: *miłość* stanowi wyraźną zachętę do przemyślenia na nowo właśnie kwestii miłości w życiu człowieka i chrześcijanina. Chodzi o miłość widzianą jako wszechobejmująca relacja, która odgrywa podstawową rolę w relacjach między ludźmi, w fundamentalnej relacji między mężczyzną i kobietą, jak również w tej najbardziej specyficznej relacji miłości, którą jest religia, czyli relacja między człowiekiem i Bogiem. W tym czasie, gdy relacje międzyludzkie naznaczone są wielorakimi słabościami, łącznie z tą destrukcyjną chorobą, jaką jest zawężenie, a nawet sprowadzenie ich do „funkcji”. Miłość jawi się jako jedyna droga, umożliwiająca wyjście z tej sytuacji. W relacji miłości – począwszy od *erosu* do *agape* – człowiek, odkrywając swoją więź z drugim, w jego tożsamości i specyfice, odkrywa również siebie: kim jest i jakie jest jego powołanie.

W tym kontekście pojawia się także zdecydowana potrzeba szukania takiego modelu świętości, który opierałby się na głęboko rozumianej i przeży-

wanej relacji mężczyzna-kobieta, która – z kolei – stanowiłaby szkołę dla wszystkich innych relacji: rodzinnych, społecznych, a nawet politycznych. Modele, które pojawiły się w przeszłości, zachowują swoją aktualność, chociaż trzeba powiedzieć, że nie są one wystarczające jako propozycja globalna. W poszczególnych przypadkach mogą spełnić swoją formującą i orientującą rolę, ale – skoro mają one bardzo mocne uwarunkowania historyczno-kulturowe – domagają się przynajmniej uzupełnienia. Nie wystarczy już model podporządkowania, model indywidualno-autonomiczny, czy też potrydencki model – by tak rzec – restrykcyjny. Zachodzi potrzeba sformułowania nowych propozycji, na miarę nowej sytuacji duchowej dzisiejszego Kościoła i świata.

Ten model relacyjny, który niewątpliwie prowadzi do przyjęcia za punkt wyjścia komplementarności mężczyzny i kobiety, jako wpisanej w osobistą tożsamość i spełniane powołanie, w dużym stopniu stanowi odpowiedź na redukcyjne, właśnie w perspektywie funkcjonalnej, ujmowanie kobiety, które proponuje się w rozmaitych nurtach feminizmu. Potrzeba wzajemnej miłości w tym ujęciu nie jest wyrazem ani słabości u tego, który jej szuka, ani małostkowej litości u tego, kto ją okazuje, ale jest odkryciem wzajemności prowadzącej do osiągnięcia wspólnego celu. Nakłada się ona na chrześcijańskie pryncypium ujmowania relacji mężczyzna-kobieta, które streszcza się w stwierdzeniu: „Razem stworzeni, razem odkupieni”. Feminizm, jeśli mamy w nim uznać coś pozytywnego, jest wyjątkowo zwichrowanym wołaniem o przywrócenie tej wizji i o wprowadzanie jej w życie na miarę nowych czasów. Encyklika *Deus Caritas est* jest konkretną propozycją, która pokazuje drogę, którą konsekwentnie postępując, można by tę wizję urzeczywistnić.

Ks. JANUSZ LEMAŃSKI

MELCHIZEDEK I JEGO ROLA W TRADYCJI O ABRAHAMIE (Rdz 14,1-24)

Zasadnicze pytanie, jakie należy postawić, pochylając się nad Rdz 14, brzmi: jaką rolę odgrywa tajemnicza postać Melchizedeka, pojawiająca się jak zjawia, nie tylko w tej perykopie, ale w ogóle w całym cyklu o Abrahamie? Rozdział 14, co podkreśla wielu badaczy, wymyka się wszelkim próbom klasyfikacji i nie pasuje do żadnego ze źródeł z klasycznej teorii dokumentów¹. Nie poradzili sobie z nim także współczesne, nowe teorie na temat powstania Pięcioksięgu². Do dziś nie wiadomo ani jak datować poszczególne fragmenty, ani ostateczną redakcję perykopy³. Wynika to między innymi z tego, że nierozwiązywalny wydaje się problem kontekstu historycznego, który uzasadniałby pojawienie się perykopy tak różnej od reszty tradycji zawartych w cyklu o Abrahamie. Szukając zatem odpowiedzi na postawione pytanie o rolę tradycji o Melchizedeku w kontekście cyklu poświęconego osobie Abrahama,

¹ Historię badań nad Rdz 14 omawiają: J.A. Emerton, *Some Problems in Genesis XIV*, w: tenże (red.), *Studies in Pentateuch* (VT.S 41), Leiden i in. 1950, s. 73-78; W. Schatz, *Genesis 14. Eine Untersuchung* (EHS XXIII/2), Bern 1972, s. 9-62; C. Westermann, *Genesis. Kapitel 12-36* (BK I.2), Neukirchen-Vluyn² 1989, s. 219-223.

² Por. E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984, s. 464; Ch. Levin, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993, s. 146.

³ Część badaczy, podobnie jak J. Wellhausen (*Die Composition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1876 (reprint⁴ 1963), s. 311-313), uważa, że odmiennosc w stosunku do reszty tradycji oraz wyraźny zgrzyt, jaki tworzy w obecnym kontekście badana perykopa, pozwala ją datować na dość późny okres, kiedy główne tradycje Pięcioksięgu były już ukształtowane (por. H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen⁹ 1977, s. 288-289; J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975, s. 296-308: IV-III wiek; J.A. Soggin, *Abraham and the Eastern Kings: On Genesis 14*, w: Z. Zevit i in. (red.), *Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of J.C. Greenfield*, Winona Lake 1995, s. 283-291: epoka hasmonejska). Nie przesądza to jednak o tym, że same tradycje składające się na obecną perykopę mogą być znacznie starsze niż ich redakcyjne opracowanie i zastosowanie w ostatecznej wersji cyklu o Abrahamie. Stąd opinia, broniącego klasycznej datacji czasów Abrahama na XIX-XVII wiek przed Chrystusem, W.F. Albright'a (*The Historical Background of Genesis XIV*, *Journal for the Society of Oriental Research* 10/1926, s. 131-169), poddana pewnym modyfikacjom (por. J.A. Emerton, *The Riddle of Genesis XIV*, „*Vetus Testamentum*” 21 (1971), s. 403-439 zwł 438: przedliteracka, archaiczna tradycja rozwinięta w pięciu etapach) może być nadal broniona z dużym powodzeniem. Sprzyja temu fakt, że mamy tu do czynienia z jedynym w całym cyklu raporcie wojennym zawierającym szereg autentycznych, choć trudnych do identyfikacji nazw i imion, a wreszcie wiele głos wyjaśniających (por. ww. 2.3.7.8.12.13.17).

należy przyrzeć się najpierw, jaki jest *status quaestionis* w badaniach nad powyższymi zagadnieniami.

1. Co różni i co łączy perykopę Rdz 14 z resztą cyklu o Abrahamie?

Wśród różnic łatwo zauważyć, że jest to jedyna perykopa na przestrzeni Rdz 12-22, gdzie Bóg nie przemawia do nikogo, a narrator nie wypowiada się wprost na temat obietnic złożonych przez Niego patriarche. Jakkolwiek egzegeci⁴ nie mają wątpliwości, że sama treść obietnic jest delikatnie obecna w tle opowiadania, to jednak fakt braku bezpośredniego odniesienia do tego fundamentalnego wątku⁵ jest zastanawiający. Ponadto postać Abrahama (i Lota) pojawia się dość późno w tekście perykopy (ww. 12-13). Jej zasadnicze tło tworzy natomiast rozbudowana i naszpikowana imionami oraz nazwami miejsc relacja o wojnie czterech królów z północnego wschodu z pięcioma władcami miast-państw regionu Morza Martwego (Rdz 14,1-11)⁶. To jedyny tekst w całym cyklu, twierdzi wielu egzegetów, gdzie sprawy o zasięgu międzynarodowym odgrywają jakąś rolę w życiu patriarchy. Abraham nie jest tu już jednak zwykłym pasterzem i nomadą zaczynającym osiadły tryb życia w okolicach Hebronu (por. Rdz 13,18), ale prawdziwym szejkiem dysponującym sporą liczbą sług i sprzymierzeńców. Na ich czele, jako sprawny wojownik, wyrusza na wyprawę wojenną w odległe rejony na północy, w okolice Dan i Damaszku (Rdz 14,14-15), gdzie pokonuje zwycięskich dotąd królów z północnego wschodu. Jedyny raz też patriarcha nazwany jest „Hebrajczykiem” (Rdz 14,13) i ma kontakt z Salem, identyfikowanym później jako Jerozolima (Rdz 14,18)⁷. Co więcej, kontekst wyraźnie kładzie akcent na wymiar sakralny tego miejsca. Abraham, w poświęconym mu cyklu, często pojawia się jako budowniczy ołtarzy i fundator znanych później miejsc kultu (Rdz 12,6-8: Sychem, Betel; Rdz 13,18: Mamre; Rdz 21,33: Beer Szeba). Tym razem jednak wyraźnie przybywa i uznaje za prawomocne już istniejące sanktuarium⁸.

Wspomniane powyżej różnice są niepodważalne i pozwalają domniemywać, że chodzi bądź o istniejącą wcześniej niezależnie tradycję rozwinięta

⁴ Por. J. Scharbert, *Genesis 12-50* (NEB), Würzburg 1986, 132; V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17* (NICOT), Grand Rapids 1990, s. 399.

⁵ Por. D.J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch* (JSOT.S 10), Sheffield 1984, s. 32-43.

⁶ Por. J. Doré, *La rencontre Abraham-Melchiséch et le problème de l'unité littéraire de Genèse 14*, w: M. Carrez, J. Doré, P. Grelot (red.), *De la Torah au Messie* (Fs. H. Cazelles), Paris 1981, s. 75-95.

⁷ Por. J.J. McDermott, *Reading the Pentateuch. A Historical Introduction*, New York 2002, s. 47-48. Trzeba jednak zauważyć, że w Rdz 22 wspomina się o kraju Moria (w. 2), który późniejsza tradycja identyfikowała ze wzgórzem świątynnym w Jerozolimie (por. 2 Krn 3,1). Na ten temat por. także J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj* (SB 4), Kielce 2002, s. 220-221.

⁸ A. Rofé, *Introduction to the Composition of the Pentateuch*, Sheffield 1999, s. 91.

w kilku etapach i dołączoną do cyklu w ostatnim etapie jego redagowania, bądź w ogóle o późną czasowo kompozycję literacką stworzoną na potrzeby ostatniego redaktora z wykorzystaniem jakichś starszych źródeł.

Mimo to nie sposób przeoczyć faktu, że perykopa, choć tak różna od reszty cyklu, jest dobrze wkomponowana. Już sam początek (Rdz 14,1) choć zawiera nietypowy, zdaniem E.A. Speisera⁹, wstęp, zdradza wyraźną wolę kontynuacji dotychczasowej narracji i ubogacenia jej o nowy epizod. Co prawda o królu Sodomy (Rdz 14,2.8.10.17.21.22) nie wspomina się w ogóle w scenie z Rdz 19,1-11, ale poza, wzmiankowanym już, wypełnieniem obietnicy błogosławieństwa z Rdz 12,2-3 w Rdz 14,18-19, powraca tu również temat ziemi obiecanej i roli jaką odgrywa w niej postać patriarchy (por. Rdz 13,5-18). Lot cały czas jest związany z Sodomą (Rdz 13,12; 14,12; 19,1-15), a Abraham z Mamre koło Hebronu (Rdz Rdz 13,18; 14,13; 18,1)¹⁰. Także obecność patriarchy na scenie międzynarodowej nie jest epizodem odośobnionym w całym cyklu (por. Rdz 12,5-20; 20,1-18). Choć gdzie indziej kontakty Abrahama z wielkimi tego świata nie są ukazane tak dynamicznie i z takim rozmachem jak w obecnym miejscu, to jednak dowodzi to, że badana perykopa nie odbiega aż tak bardzo od obowiązujących schematów. W Rdz 14 obecność Abrahama wyraźnie nie tylko daje okazję, aby był on pobłogosławionym przez innych, ale też sprawia, że owocami Bożego błogosławieństwa mu udzielonego cieszą się inne narody (por. Rdz 12,3)¹¹.

Wielu badaczy zajmujących się nie mniej trudnym i dyskusyjnym opowiadaniem o przymierzu z Rdz 15 zwraca uwagę na fakt, że Rdz 15,1 wyraźnie zakłada to, co zostało opowiedziane w poprzednim rozdziale¹². O ile początek Rdz 15,1: „po tych wydarzeniach” można by uznać jeszcze za zabieg redakcyjny, o tyle nie sposób pominąć wielu innych elementów łączących obie perykopy. Zadanie powiązania wydarzeń z Rdz 14 z tymi z Rdz 15 ma niewątpliwie użycie rdzenia *mgn* w Rdz 14,20 (czasownik w osnowie piel: „(Bóg Najwyższy, który) wydał” i jego powtórzenie w formie rzeczownikowej (*māgēn*: tarcza) w Rdz 15,1. Taki zabieg czyni z obietnicy zawartej w słowach JHWH w Rdz 15,1b (identyfikowanego z Bogiem Najwyższym w Rdz 14,22)

⁹ *Genesis* (AB 1), New York 1978, s. 101. Por. też V.P. Hamilton, *The Book*, s. 397.

¹⁰ Miejsce to wraz z okolicą (por. Rdz 20,1; 22,19; 24,62) stanowi centralny punkt odniesienia dla całej tradycji o Abrahamie. Por. A. Lemaire, *Cycle primitif d'Abraham et contexte géographico-politique*, w: A. Lemaire, B. Otzen (red.), *History and Traditions of Early Israel* (VT.S 50), Leiden 1993, s. 62-75; K.A. Deurloo, *The Way of Abraham. Routes and Localities as Narrative Data in Gen 11,27-25,11*, w: M. Kessler (red.), *Voices from Amsterdam. A Modern Tradition of Reading Narrative*, Atlanta 1994, s. 95-112.

¹¹ Na ten temat por. J. Lemański, *Abraham – początek nowej wspólnoty* (Rdz 12,1-4a), *Verbum Vitae* 6 (2004), s. 28-31.

¹² Por. J. Lemański, *Pięcioksiąg*, s. 203.

rodzaj wyroczni zbawczej, a postać Abrahama upodabnia do postaci królewskiej (por. Ps 110)¹³. Również Damaszek wspomniany jest tylko w Rdz 14,15 i 15,2. Być może również użycie rdzenia *šlm* w formie przymiotnika rodzaju męskiego liczby pojedynczej w prorocztwie dotyczącym przyszłego losu Amorytów (Rdz 15,16), który zadecyduje o powrocie potomków Abrahama do ziemi obiecanej, jest aluzją dźwiękową do nazwy Szalem. W końcu także liczba sług zabranych przez patriarchę w pościg za koalicją dowodzoną przez Kedorlaomera (318: Rdz 14,15) nie jest zapewne przypadkowo zbieżna z wartością liczbową liter składających się na imię Eliezera, sługi Abrahama wspomnianego przez niego w Rdz 15,3.

Jakakolwiek więc była droga wkomponowania Rdz 14 w obecny kontekst i jakiegokolwiek spowodowały to przyczyny, nie można zaprzeczyć, że wołą redaktora było, aby stanowił on element pozwalający na logiczną kontynuację głównych wątków całego cyklu.

2. Jak powstała obecna wersja opowiadania z Rdz 14?

Długi okres sporów, wymiany spostrzeżeń oraz proponowania wciąż do nowych hipotez w tej materii nie przyniósł ostatecznie żadnego rozwiązania, które zadowalałoby wszystkich. Nie ma więc sensu robienie kolejnego przeglądu tych zagadnień, gdyż można znaleźć je już w innych opracowaniach¹⁴. Warto natomiast spojrzeć na *status quaestionis* wynikający z tych badań. Faktem uznawanym przez większość badaczy jest to, że perykopa ma cechy wskazujące na długi proces redagowania. Mogą świadczyć o tym choćby liczne glosy wyjaśniające (ww. 2.8: Zoar; w. 3: Morze Soli; w. 7: Kadesz; w. 15: na zachód od Damaszku; w. 17: Dolina Królów). Koalicje wymienione w ww. 1-3 powracają w ww. 8(-10). W międzyczasie mowa jest o wojnie Kedorlaomera i jego sprzymierzeńców także z innymi narodami regionu (ww. 5b-7), zaś ww. 4-5a są wyjaśnieniem przyczyn wojny, o której mowa. Nietrudno też zauważyć ewidentną różnicę pomiędzy ww. 1-10 i ww. 13-16. Pierwsza dotyczy historii o zasięgu międzynarodowym i zawiera szereg autentycznych nazw oraz imion. Większość tych drugich jest jednak w praktyce weryfikowalna tylko na poziomie etymologicznym a nie historycznym. Nie można zatem wykluczyć tego, że za treścią ww. 1-10 stał pierwotnie jakiś archaiczny dokument¹⁵, ale i nie mniej prawdopodobne jest, że chodzi o świa-

¹³ Por. T.C. Römer, *Reserches actuelles sur le cycle d'Abraham*, w: A. Wénin (red.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETL 155), Leuven 2001, s. 206.

¹⁴ Por. przypis nr 1.

¹⁵ Por. M.C. Astour (*Political and Cosmic Symbolism in Genesis 14 and in Babylonian Sources*, w: A. Altmann (red.), *Biblical Motifs, Origin and Transformation*, Cambridge 1966, s. 62-112) wskazuje tu na odkryte pod koniec XIX wieku tzw. *Teksty Spartoli* (lub *Kedoloamera*), które

domą archaizację¹⁶, a poszczególne imiona i koalicje mają wymiar czysto symboliczny i kryją za sobą jakąś sytuację z późniejszego okresu: perskiego czy hellenistycznego¹⁷. Jeżeli przyjąć, że rzeczywiście istniał pierwotnie jakiś niezależny, archaiczny dokument, którym posłużył się autor biblijny, to wątpliwe jest, aby zawierał on informacje o Abrahamie, choć perspektywa istnienia takiego pozabiblijnego dokumentu z imieniem patriarchy jest bardzo kusząca. Znacznie bardziej prawdopodobne wydaje się wykorzystanie ww. 1-10, w jakiegokolwiek formie one pierwotnie istniały (np. w formie raportu wojennego; por. wspomniane wcześniej różnice pomiędzy ww. 1-3/8-10 i ww. /4-5a/5b-7), aby wprowadzić do cyklu o Abrahamie scenę w stylu historii o wybawcach, jakich wiele znaleźć można w deuteronomistycznym opracowaniu tradycji z Księgi Sędziów (por. Rdz 13-16 i Sdz 3-9)¹⁸. Sprzyja temu fakt, że choć zasięg walk i zaangażowanie dużej liczby armii jest imponujący, to skutki (ww. 11-12) nie przynoszą jakichś totalnych zniszczeń czy burzenia miast, o których mowa, a przypominają raczej efekty drobnych, lokalnych konfliktów. Ich opis z ww. 11-12 w dużej mierze przypomina strukturalnie i językowo opis odwrócenia negatywnych skutków zawarty w ww. 15-16. Dodatkowo nawiązaniem do

mogą wskazywać, jego zdaniem na deuteronomistyczne opracowanie pierwotnej wersji raportu wojennego z ww. 1-10 w okresie tzw. drugiego Deuteronomisty z okresu wygnania babilońskiego. Podobne poglądy wyrażają także W. Schatz, *Genesis 14*. Por. też J.A. Emerton, *Some False Clues in the Study of Genesis XIV*, "Vetus Testamentum" 21 (1971), s. 24-47.

¹⁶ Por. J. Van Seters, (*Abraham*, s. 300) uważa, że ww. 1-11 stanowią całkowicie sztuczną literacką scenę wzorowaną jedynie na raportach z wypraw wojennych.

¹⁷ Por. L. Ruppert (*Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*, t. II: *Gen 11,27-25,18*, Würzburg 2002, s. 189-193.227-229) proponuje bardziej rozciągnięte w czasie tło historyczne i stopniowy wzrost perykopy. Tzw. *Grundschrift* z Kedoloamerem w roli głównej (ww. 1-2.4.8-11), rozszerzone nieco później o ww. 13a.14-17.21.23-24, łączone jest przez niego z czasem upadku Izraela i Aram-Damaszku. Oba państwa reprezentują w tekście Sodoma i Gomora, Kedorlaomer zaś reprezentuje ich pogromcę Tiglet-Pilezera III (745-727). Oba państwa były wasalami Asyrii od 738 roku, oba uczestniczyły w antyasyrjskiej koalicji w 733 roku i oba znalazły się w ogniu kolejnych ekspedycji karnych, oprócz tej z czasów Tiglet-Pilezera z 735-732 roku, także Salmanasara V w 725, a potem Sargona II, która doprowadziła do deportacji mieszkańców Samarii w 722 roku. Uzupełnienia opowiadające o misji ratunkowej Ruppert łączy z królem Jozjaszem, (622 rok), najbliższym ideału Dawidowego. To jego wyprawy na północ odczytuje Ruppert jako misję ratunkową wobec uprowadzonych „braci”. Drugą serię uzupełnień autor ten wskazuje w listach władców pozostających w koalicji z Kedorlaomerem oraz informacjach o Locie porwanym i uwolnionym przez Abrahama. Tę warstwę redakcyjną łączy on z epoką wygnania babilońskiego i powrotem do ziemi obiecanej w wyniku zwycięstw Cyrusa II, króla Persów, który pokonał Babilonię. Ostatnią scenę z Melchizedekiem postrzega jako odzwierciedlenie epoki bezpośrednio po powrocie z wygnania: Melchizedek reprezentowałby tu Jozuego – arcykapłana, a Abraham – Zorobabela, Dawidowego potomka i kandydata na tron w razie odzyskania pełnej suwerenności.

¹⁸ Por. J.A. Emerton, *The Riddle*, s. 431-435; W. Schatz, *Genesis 14*, s. 291-294; C. Westermann, *Genesis*, s. 224.239; H. Seebass, *Genesis*, s. 45-46.

nich są słowa króla Sodomy z w. 21¹⁹. Może więc to stanowić wskazówkę, że redaktor odpowiedzialny za obecną formę tekstu rzeczywiście miał przed oczami historię o wybawcy i wykorzystał jej schemat w opracowaniu swojego opowiadania o Abrahamie.

Scena z Melchizedekiem nie wspomina wprost o kampanii wojennej z poprzednich wierszy, ale postawa tego władcy i treść wypowiedzianego przez niego błogosławieństwa bez wątpienia zakłada wydarzenia opisane w ww. 14-17. Nie można więc wykluczyć, że jakaś niezależna tradycja o Melchizedeku została wkomponowana w istniejące już wcześniej opowiadanie o Abrahamie, w którym patriarcha był zaprezentowany, w stylu dueteronomistycznych opowiadań o wybawcach (*Retter/Heldererzählungen*), jako bohater ratujący swego krewnego, a przy okazji również innych mieszkańców Sodomy z ręki najeźdźców²⁰.

Postać Melchizedeka, króla i kapłana, dobrze wpisuje się w tradycję o Dawidzie i Salomonie, którzy, jako władcy, składali też ofiary i błogosławili lud (por. 2 Sm 6; 1 Krl 8), wykonując tym samym typowe czynności kapłańskie. Nie sposób pominąć tu także tradycji o kapłanie Sadoku związanym z czasami obu królów i wszystkich późniejszych skojarzeń pomiędzy Szalem i Jerozolimą. Trudniej natomiast doszukiwać się tu pierwowzoru arcykapłana i jego roli, zwłaszcza w późniejszym okresie drugiej świątyni, gdyż kapłańska tradycja Pięcioksięgu dość mocno zakorzeniła w powygnaniowej mentalności Aaronowe korzenie prawowitych rodów kapłańskich (por. 1 Krn 6). Jakkolwiek archaiczność tradycji o Melchizedeku nie została do dziś rozstrzygnięta definitywnie, także z tego powodu, że nie ma pewności, jak datować Ps 110, który jako drugi i ostatni tekst w Starym Testamencie wspomina tę postać (por. Ps 110,4). Problematiczna jest również wzajemna relacja obu tekstów mówiących o Melchizedeku.

Wspomnieć wreszcie trzeba także w. 22b, który wyraźnie stanowi utożsamienie „Boga Najwyższego...” reprezentowanego przez Melchizedeka w w. 19b (por. ww. 18.20) z JHWH. Wiele wskazuje na to, że ma on charakter redakcyjny i służył wkomponowaniu ww. 18-20 w pozostałą część opowiadania²¹ na ostatnim etapie redagowania perykopy. Być może w tym samym czasie, kiedy dodane zostały do tekstu liczne, wspomniane już, glosy wyjaśniające.

Wnioski są więc takie: a) złożony literacko charakter Rdz 14 jest oczywisty; b) pochodzenie poszczególnych fragmentów i ich datacja pozostają sporne; c) kwestia ewolucyjnego powstawania perykopy na drodze kolejnych uzu-

¹⁹ Por. G.J. Wenham, *Genesis*, s. 305.

²⁰ Por. tamże, *Genesis*, s. 305-306.

²¹ Por. L. Ruppert, *Genesis*, s. 194.

pełnień lub jej kompozycja w jednym momencie z istniejących kilku niezależnych elementów tradycji nadal stanowi prawomocną alternatywę badawczą.

3. Rdz 14 w kontekście literackim cyklu o Abrahamie

Cykl poświęcony Abrahamowi zaczyna się w Rdz 11,27-32, gdzie opisane są wstępne, ważne dla dalszej narracji, informacje o pochodzeniu patriarchy, jak bezpłodność jego żony Saraj (Rdz 11,30) i wędrówka wraz z ojcem z Ur chaldejskiego w kierunku ziemi Kanaan, która z niewiadomych przyczyn kończy się w Charanie. Od samego początku też obok Abrahama pojawia się jego bratanek Lot (Rdz 11,31). Właściwy punkt wyjścia stanowi powołanie Abrahama i związane z nim obietnice: ziemi, błogosławieństwa i nade wszystko potomstwa (Rdz 12,1-3). Nie ma wątpliwości, że nie przewodzią w opowiadaniu stanowi ten ostatni problem. Od samego początku Abraham martwi się tym, kto odziedziczy obiecaną mu błogosławieństwo i ziemię. Wstępna informacja z Rdz 11,30 pokazuje bowiem przeszkodę w realizacji tej najważniejszej z obietnic. Zanim Abraham zrozumie, że „dla Boga nie ma nic niemożliwego” (por. Rdz 15,1-6; 17; 18,1-15; 21,1-7), co i raz wysuwał będzie zastępczych kandydatów do swego dziedzictwa. Pierwszym z nich bez wątpienia miał być Lot (por. Rdz 12,4-5), najbliższy krewny, którego zachowanie (Rdz 13) i późniejsze losy (Rdz 19) definitywnie wykluczą z tej roli. W międzyczasie do roli dziedzica patriarcha wskaże swego sługę Eliezera (Rdz 15,3-4). Jeszcze później jego żona Saraj zaproponuje spłodzenie potomka ze swą niewolnicą Hagar (Rdz 16). Kiedy jednak okaże się, że dziedzicem rzeczywiście zostanie syn zrodzony z Sary (Rdz 21,1-7), Abraham będzie musiał wykluczyć wszystkie zagrożenia, jak to związane z narodzonym wcześniej Izmaelem i jego matką Hagar (Rdz 21,9-21) oraz nauczyć się całkowitego zaufania Bogu (Rdz 22). Po przewyciężeniu wszystkich trudności, pochowaniu swej żony (Rdz 23), małżeństwie Izaaka z Rebeką (Rdz 24), wydarzeniu istotnym z punktu widzenia przetrwania rodziny, Abraham wreszcie „całą swą majątność przekazał Izaakowi” (Rdz 25,5) i zmarł „sytym życia i połączył się ze swoimi przodkami” w wieku stu siedemdziesięciu pięciu lat (Rdz 25,7-8)²² pochowany przez synów Izaaka i Izmaela (Rdz 25,9-10) w nabytym przez siebie grobie rodzinnym.

Kwestia ziemi obiecanej, do której Abraham przybywa dość szybko i niemal zaraz potem ją opuszcza, udając się do Egiptu (Rdz 12,5-20), rozstrzygnięta zostaje ostatecznie w Rdz 13, gdzie przy okazji Lot opuszcza Abrahama i wybiera, lepszą jego zdaniem, dolinę Jordanu, zaś Abraham

²² Na temat tej formuły por. J. Lemański, „Sprawisz, abym ożył!” (PS 71,20b). Źródła nadziei na smartwychwstanie w Starym Testamencie, Szczecin 2004, s. 72.

pokornie osiada w okolicach Hebronu. Tam też pod koniec swego życia, poprzez akt zakupu groty w Makpela w pobliżu Mamre, nabędzie na własność skrawek ziemi obiecanej, która dopiero w dalekiej przyszłości zostanie w całości zdobyta przez jego „liczne potomstwo”. Na razie jasnym jest, że patriarcha ma problem z uzyskaniem choćby jednego potomka. Problem jednak zacznie się wyjaśniać poprzez wydarzenia opisane począwszy od Rdz 15. W obu częściach cyklu (Rdz 12-13// 15-25) staje więc jasne, że ani ziemia obiecana, ani liczne potomstwo nie są obietnicą, która zrealizuje się już teraz, za życia Abrahama. Stanowią zapowiedź odległej przyszłości. W tym kontekście do wyjaśnienia zostaje jeszcze kwestia, jak zatem zrealizuje się ta trzecia – błogosławieństwo obiecane patriarche i bycie błogosławieństwem dla innych (Rdz 12,3)? Rdz 14 wydaje się zatem stanowić pierwszy i najważniejszy wywód w tej materii (por. Rdz 14,18-21). W Starym Testamencie błogosławieństwo zawsze związane było z oczekiwaniami o charakterze doczesnym. Chodziło o długie, szczęśliwe i dostatnie życie w pokoju. Najważniejsze było jednak zawsze potomstwo. Im było liczniejsze, tym obfitsze oznaczało owoce błogosławieństwa. Koniec życia wielkiego patriarchy można uznać częściowo za spełnienie wszystkich obietnic. Spoczął on w swoim własnym grobie na skrawku ziemi obiecanej, pochowany przez swoich dwóch najstarszych synów, w poczuciu spełnienia (sytym życia). Jednak obiecane mu błogosławieństwo miało szerszy wymiar niż tylko aspekty rodzinne. Zanim więc tematyka cyklu ograniczy się do jednego potomka i przyszłego dziedzica, autorzy biblijni ukazują patriarchę, poprzez wydarzenia opisane w Rdz 14, w uniwersalnym kontekście podkreślającym jego rolę wobec innych narodów²³.

4. Struktura perykopy Rdz 14,1-24

O ile granice analizowanej perykopy nie są problematyczne i wyznacza je zarówno jednorodna tematyka (kontekst wojny, który łączy ww. 1-11 z ww. 12-24) jak i wyraźnie sygnały lingwistyczne wskazujące na początek nowej jednostki literackiej w Rdz 14,1; 15,1, o tyle wewnętrzna struktura i wzajemne relacje poszczególnych sekcji w ramach tejże perykopy są już znacznie bardziej złożone²⁴. Cały rozdział czterenasty podzielić można na dwie główne sekcje: ww. 1-10(11)// (11)12-24. W pierwszej nie pojawiają się postaci Abrahama

²³ Por. W. Vogels, *Abraham. L'inizio della fede*, Milano 1999, s. 126. Całkiem inaczej tłumaczył miejsce obecnej perykopy w cyklu B. Jacob (*Das Buch Genesis* (1934), Stuttgart 2000, s. 386), który uważał, że nie tyle chodziło autorom biblijnym o ukazanie patriarchy w roli wielkiego wojownika czy przywódcy, ile człowieka, który, mimo sporów, bez wahania występuje w obronie swego brata. Z tego też powodu uważa on, że „die Kapitel ist nichts nur im Einklang mit der ganzen Abrahamerzählung, sonder hat innerhalb dieser gerade die richtige Stelle”.

²⁴ Por. W. Schatz, *Genesis 14*, s. 81-85.

i Lota, a w drugiej obaj bohaterowie są obecni, choć ten ostatni tylko epizodycznie. W. 11 jest dość problematyczny, ale wydaje się pełnić rolę „pomostu” łączącego obie sekcje.

Pierwsza część perykopy (ww. 1-11) też pozwala podzielić się na kilka mniejszych jednostek. Ww. 1-3 pełnią rolę wprowadzenia w sytuację: czterech królów z północnego wschodu wszczynają wojnę z pięcioma królami miast położonych w rejonie Morza Martwego. Ww. 4-7 opowiadają jednak o innej wojnie, która ma dwie fazy (5-6.7). Poza opisem jej przebiegu pojawia się tu na wstępie dodatkowa informacja wyjaśniająca przyczyny konfliktu: bunt lenników (w. 4), a punkt widzenia narratora wyraźnie usytuowany jest po stronie czterech królów z północnego wschodu.

Kolejna sekcja to ww. 8-10(11), które nie tyle opowiadają o „drugiej (starożytnej) wojnie światowej”²⁵, ile kontynuują kolejny (trzeci) etap wojny z poprzednich wierszy. Tym razem na pierwszy plan wysuwa się koalicja pięciu miast-państw, a scena zawęza się zaraz potem tak, aby na pierwszy plan z koalicji pięciu miast-państw regionu nad Morzem Martwym wysunęły się postaci królów Sodomy i Gomory (por. ww.10-11). Informacja z w. 11 pozwala wprowadzić postać Lota poprzez umieszczenie wzmianki o jego losie (w. 12) w kontekście konfliktu o charakterze międzynarodowym wspomnianym w poprzedniej części.

Ww. 13-16 relacjonują, w nawiązaniu do informacji z w. 12, historię wyprawy wojennej Abrahama, której głównym celem jest wyzwolenie bratanka porwanego przez wojska zwycięskiej koalicji z północnego wschodu (por. ww. 13-14a). Tak więc ta sekcja ma dwie części: relacja o skutkach wojny akcentująca los Lota i reakcję Abrahama (ww. 13-14a) oraz opis samej wyprawy wojennej zakończonej błyskawicznym sukcesem koalicji prowadzonej przez patriarchę (ww. 14b-16).

Ostatnia część (ww. 17-24) jeszcze bardziej zawęza pole widzenia niż poprzednia. Tym razem, powracający po zwycięstwie nad Kedorlaomerem²⁶, który reprezentuje tu całą koalicję królów z północnego wschodu, Abraham spotyka się jedynie z królem Sodomy (w. 17.22-24), a relacje o tym spotkaniu wyraźnie przerywa scena innego jeszcze spotkania z, nie pojawiającym się dotąd w opowiadaniu, tajemniczym Melchizedekiem, królem-kapłanem Szalemu (ww. 18-21). Wtrącenie jakkolwiek różnie interpretowane w analizie krytyczno-literackiej, widziane synchronicznie, tworzy wyraźny kontrast pomiędzy postawą króla Sodomy i postawą króla Szalemu.

Powyższe obserwacje pozwalają więc zaproponować następujący podział badanej perykopy:

²⁵ Tak E. Vogels, *Abraham*, s. 124.

²⁶ W w. 1 był trzecim na liście, zaś w ww. 5.9 wydawał się on stać na czele koalicji.

- Scena I: wojna czterech przeciwko pięciu (ww. 1-11)
 Wprowadzenie (ww. 1-3)
 Opis wojny (ww. 4-7)²⁷
 -przyczyny (ww. 4-5a)
 -pierwsza faza batalii (ww. 5b-6)
 -druga faza batalii (w. 7)
 Losy przegranych (ww. 8-11)
 -powtórzenie składu obu koalicji (ww. 8-9)
 -losy przywódców przegranej koalicji (w. 10)
 -ograbienie Sodomy i Gomory (w. 11)
 Scena II: Wyprawa wojenna Abrahama (ww. 12-16)
 Wprowadzenie (ww. 12-13)
 -los Lota (w. 12)
 -relacja o wydarzeniach przekazana Abrahamowi (w. 13)
 Opis wojny (ww. 14-16)
 -przyczyna (w. 14a)
 -pościg (w. 14b)
 -przebieg wojny (w. 15)
 -skutki zwycięstwa/uwolnienie Lota (w. 16)
 Scena III: Spotkanie Abrahama z królami Sodomy i Szalemu (ww. 17-24)
 Król Sodomy wychodzi na spotkanie (w. 17)
 Król Szalemu wychodzi na spotkanie z darami (ww. 18)
 Błogosławieństwo udzielone Abrahamowi (w. 19-20ab)
 Reakcja Abrahama (w. 20c)
 Słowa króla Sodomy do Abrahama (w. 21)
 Odpowiedź-przysięga Abrahama (ww. 22-24)²⁸.

²⁷ G.J. Wenham (*Genesis 1-15* (WBC 1), Waco 1987, s. 304) łączy w. 4 z ww. 1-3, lecz sekwencja numeryczna: „dwanaście lat... w trzynastym roku... (w. 4) w czternastym roku... (w. 5)” sugeruje podział zaproponowany powyżej.

²⁸ W. Vogels (*Abraham*, s. 127) proponuje następującą strukturę dla ostatniej sceny: a) wyjście króla Sodomy (17); b) wyjście króla Szalemu - Melchizedeka (w. 18); b') przemówienie Melchizedeka (w. 19-20); a') Sodomy przemówienie króla Sodomy (w. 21); c) przemówienie Abrahama (ww. 22-24). Jednak ważniejsze jest chyba podkreślenie, że odpowiadają sobie elementy a) i b) oraz b') a'), a układ chiastyczny, podkreślony przez tego badacza, akcentuje tylko kontrast w postawie obu królów z wyraźną inklinacją na korzyść postawy Melchizedeka, co też wynika z zachowania Abrahama wobec niego (w. 20c) i słów skierowanych na końcu do króla (ww. 22-24). Melchizedek wychodzi z darami i błogosławieństwem, zaś król Sodomy wychodzi bez niczego i z propozycją podziału łupów.

Jak łatwo się domyślić z powyższej struktury, centralne miejsce zajmuje tu scena z Melchizedekiem, gdyż w niej właśnie opowiadanie osiąga swój szczytowy moment. Nawet jeśli większość badaczy uważa ją za ostatni etap w redagowaniu analizowanego rozdziału²⁹, to bez wątplenia ona właśnie tłumaczy najpełniej, dlaczego w obecnym miejscu cyklu o Abrahamie pojawiły się wszystkie pozostałe sceny z tej kontrowersyjnej perykopy³⁰.

5. Analiza egzegetyczna Rdz 14,1-24

Strukturalny podział perykopy na trzy sceny odzwierciedla tendencje wyraźnie widoczną w narracji, której celem jest spotkanie Abrahama, powracającego do domu po zwycięstwie nad niepokonanym Kedorlaomerem i jego koalicjantami, z królami Sodomy i Szalemu. Postawa pierwszego, jakkolwiek nie pojawi się on już potem w narracji, gdy wspomniana będzie Sodoma (Rdz 18-19), wpisuje się w ogólnie niezbyt dobrą opinię o tym mieście (por. Rdz 13,13; 18,20; 19,1-15), które ostatecznie zostanie zniszczone (Rdz 19,23-25). Postawa Melchizedeka nie tylko stanowi kontrast dla tej pierwszej, ale przywołuje też wszystkie pozytywne skojarzenia związane z początkami monarchii Dawidowej, jak i świętego miasta Jeruzalem. Zanim jednak dojdzie do spotkania, narrator prezentuje Abrahama w kontekście wojen o zasięgu międzynarodowym, które to realia przypominają o uniwersalnym zasięgu Bożych planów związanych z patriarchę, jak i obietnicy ziemi oraz jego roli wobec innych narodów.

5.1. Wojna czterech przeciwko pięciu (ww. 1-11)

Wstępne informacje opisują czas wybuchu wojny oraz skład obu koalicji (ww. 1-3). Czterech królów (w. 1), wymienionych z imienia i cztery miejsca na mapie, poza ostatnim określeniem „narody”, wszystkie pozwalają na względną identyfikację, że chodzi o koalicję z północy i północnego wschodu. Oni też wskazani są jako wszczynający wojnę (w. 2a). Problem w tym, że w. 1 zaczyna się od słów „w dniach Amrafela...”, zaś w w. 2a brak w związku z tym podmiotu

²⁹ C. Westermann (*Genesis*, s. 223) wyróżnia ją nawet, dzieląc perykopę ze względu na formę literacką: ww. 1-11: *Feldzugbericht*; ww. 12-17.21-24: *Befreiungserzählung*; ww. 18-20: *Melchizedek Szene*. H. Seebass (*Genesis II/1. Vätergeschichte I* (11,27-22,24), Neukirchen 1997, s. 47) uważa już jednak tę scenę za *Höhepunkt* całej perykopy, w której dostrzega cechy struktury chiastycznej: *Aktionselemente*: ww. 4-9/10-11 i 13-15/16; *Situationsschilderungen*: ww. 1-3 i 21-24 i *ein eigenes Element* w ww. (17)18-20. Opinie podobną wyrażał już Procksch (1924), który widział w scenie z ww. 18-20 kluczowy element (*Schlüsselement*) całej perykopy. Por. na ten temat J.A. Soggin, *Das Buch Genesis*, Darmstadt 1997, s. 232.

³⁰ Zgadza się tu z W. Zimmerli (*I Mose 12-25: Abraham* (ZBK 1.2) Zürich 1976, s. 43), który uważa, że cały Rdz 14 zawdzięcza swe wkomponowanie w cykl o Abrahamie tradycji o Melchizedeku.

pozwalającego zidentyfikować kim są oni? Według Speisera³¹ hebrajskie *bîmê* należy tłumaczyć nie tyle dosłownie „w dniach...”, ile potraktować zwrot jako odpowiednik akadyjskiego *e/inula/i* – „kiedy”. Kim są zatem owi władcy wszczynający wojnę?

Amrafel z Szinear: imię nieznanne z historii. Dawniejsza identyfikacja z Hammurabim (XVIII wiek przed Chr.) jest już raczej zarzucona³². Wskazuje się na etymologiczną bliskość z akadyjskim *amu/ar-pi-el* („Ja pokazuję/ałem usta boga (=obiecuję)”) i zachodniosemickim *’amar* („On rzekł usta boga”)³³. Szinear w Dn 1,2 jest nazwą Babilonii, wiele tekstów pozwala jednak sądzić, że może też opisywać szersze terytorium choć raczej nie całą Mezopotamię (Rdz 10,10; 11,2; Joz 7,21; Iz 11,11; Za 5,11)³⁴.

Ariok z Ellasaru³⁵: Imię znane z Dn 2,14-15.24-25, gdzie nosi je dowódca straży przybocznej Nabuchodonozora. Etymologicznie najbliższe mu wydaje się huryckie imię *Ari(w)ukku/Arriuki*, które nosił jeden z pięciu synów słynnego władcy Mari Zimrilima. Obaj, ojciec i syn, są współcześni Hammurabiemu, który zresztą pokonał i podporządkował sobie Mari za panowania Zimrilima³⁶. Problem jednak w tym, że syn tego ostatniego nigdy nie pojawia się w dokumentach jako król. Nie mniej wątpliwa jest identyfikacja z Rim-Sin/Arad-Sin z Larsa³⁷. Próby utożsamienia Ellasaru z Larsą są czysto hipotetyczne. Podobnie jak z Alzi położonym u źródeł Tygrysu czy Ilausurą leżącą pomiędzy Charanem i Karkemisz³⁸. Ruppert³⁹ uważa jednak, że chodzi tu o transkrypcję *âl Aššur* – „miasto Aszur” i tym samym o Asyrię i jej władcę. Qumrański *Apokryf do Księgi Rodzaju* (1QapGen 21,23) identyfikuje na przykład krainę jako Kapadocję, zaś Symmach jako Pont⁴⁰. Nie można pominąć w końcu także hipotezy łączącej analizowaną krainę ze wspomnianym w 2 Krl 19,12 i Iz 37,12 toponimem Telassar.

Kedorlaomer z Elam. Nazwa krainy jest dobrze znana już co najmniej 2600 lat przed Chrystusem. W VI wieku funkcjonowała także jako określenie

³¹ *Genesis*, s. 101.

³² Jako pierwszy zaproponował ją w 1887 roku E. Schroeder por. L. Ruppert, *Genesis*, s. 196-197.

³³ Por. H. Seebass, *Genesis*, s. 48. Inne odniesienia etymologiczne por. W. Schatz, *Genesis 14*, s. 85; M. Görg, *Amrafel*, w: NBL, t. I, s. 95-96.

³⁴ Por. J.R. Davila, *Shinar*, w: D.N. Freedman (red.), *The Anchor Bible Dictionary* (dalej: ABD), t. V, New York 1992, s. 1220.

³⁵ Por. P. Grelot, *Ariok*, „*Vetus Testamentum*” 25 (1975), s. 711-719; R. Zadok, *On Five Iranian Names in the Old Testament*, „*Vetus Testamentum*” 26 (1976), s. 246-247.

³⁶ Por. M. Popko, *Huryci*, Warszawa 2005, s. 39.

³⁷ Por. M. Görg, *Arjoch*, w: M. Görg, B. Land (red.), *Neues Bibel-Lexikon* (dalej: NBL), t. I, Zürich 1991 s. 169.

³⁸ Takie identyfikacje proponuje H. Seebass, *Genesis*, s. 49.

³⁹ L. Ruppert, *Genesis*, s. 195.198.

⁴⁰ Por. M. Mulzer, *Ellasar*, w: NBL, t. I, s. 525-526.

jednej z perskich prowincji. Zawsze też chodziło o terytorium leżące w południowo-zachodniej części dzisiejszego Iranu zdominowanej w starożytności przez miasto Susa⁴¹. Jest mało prawdopodobne, aby Elam ogrywał jakąś rolę w sprawach dotyczących Palestyny, choć nazwa tej krainy dość często powraca na kartach Biblii (Iz 21,2; Jr 25,25; 49,34-39; Ez 32,24; Dn 8,2; Dz 2,9). Imię władcy Kedorlaomer ma dobre etymologiczne związki z autentyczną onomastyką elamicką: *kuter/kudur* – „obrońca”; *Laq/gamar* - imię bogini. Imię kojarzono czasem z elamickim władcą Kutir-Nahhunte I (1730 przed Chr.) lub Kutir-Nahhunte II (1160 przed Chr.)⁴², ale takie identyfikacje są, podobnie jak poprzednie, czysto hipotetyczne.

Tidal król Goim: imię Tudchalja nosiło co najmniej pięciu władców hetyckich od XVIII do XIII wieku i jeden namiestnik z Karkemisz w XIV wieku. Wątpliwe jest jednak, aby hebrajskie *gojim* – „narody” stanowiło tu alternatywną nazwę państwa Hetytów, które zakończyło swój żywot pod koniec XIII wieku. Pewne jest natomiast, że imperium to było swoistym tygłem etnicznym i nazwa „król narodów” bez wątplenia dobrze oddawałaby te realia państwa Hetytów⁴³. Speiser⁴⁴ sugerował, że chodzi o ekwiwalent nazwy *Ummān-Manda* - lud Manda, nazwa barbarzyńskich plemion, które w trzecim tysiącleciu najechały Mezopotamię. Przy założeniu, że tekst jest archaiczny, taka identyfikacja byłaby kusząca, ale odniesienia wydają się jednak zbyt odległe, a ponadto wymaga to, niczym nieuzasadnionej, korekty w tekście hebrajskim. Równie egzotyczna wydaje się sugestia, aby identyfikować ostatniego władcę, jako króla Hyksosów (obcych władców) władających dawniej w Egipcie⁴⁵.

Wymieniona koalicja stanowi podmiot dla rzadko pojawiającego się zwrotu (Prz 10,18; 25,6; Pwt 20,12.20; 1 Krn 5,10.19; Joz 11,18) „czynić wojnę” (w. 2a)⁴⁶. W obecnym miejscu wraz z prepozycją *’et* zwrot przyjmuje sens „przeciwko (komuś)”. Przeciwnikiem jest tu koalicja pięciu władców rządzących miastami: Sodomą, Gomorą, Admą, Seboim i Belą, którą glosa wyjaśniająca identyfikuje z Soarem. (ww. 2.8; por. Mdr 10,6-7). Badacze od dawna sugerują, że lista tych pięciu miast może w istocie rzeczy być późniejszym połączeniem dwóch tradycji: południowej (Sodoma i Gomora; por.

⁴¹ Por. E.M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, Grand Rapids 2000, s. 20; F. Vallat, *Elam*, w: ABD, t. II, s. 424-429.

⁴² Por. M. Görg, *Kedor-Laomer*, w: NBL, t. II, s. 458-459.

⁴³ Por. M. Hunter, *Hetitem*, w: NBL, t. II, s. 142-145.

⁴⁴ *Genesis*, s. 107.

⁴⁵ Tak F. Cornelius, *Genesis XIV*, „*Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*” 72 (1960), s. 1-7.

⁴⁶ G.J. Wenham (*Genesis*, s. 309) zauważa, że to pierwsze użycie słowa „wojna” w Biblii hebrajskiej.

Rdz 10,19; 19; Pwt 29,22⁴⁷) i północnej (Adma i Seboim; por. Oz 11,8)⁴⁸. Chodziłoby więc jedynie o dwa warianty dla jednej tradycji. Taka hipoteza jest jednak niepewna, gdyż alokacja Sodomy i Gomory na południu wcale nie jest taka oczywista. Natomiast to, że chodzi o lokalne warianty tej samej tradycji, jest bardzo prawdopodobne⁴⁹. Bela, czyli Soar wyróżnia się na tej liście nie tylko z powodu wyjaśnienia identyfikującego nieznanie miasto z późniejszym miejscem schronienia dla Lota, wspomnianym w Rdz 19,22.2330 (por. Rdz 13,10), ale także dlatego, że nie wymienia się z imienia żadnego króla tego miasta. Być może jednak to Bela właśnie oryginalnie było imieniem władcy, a Soar jego miastem⁵⁰. W każdym razie lokalizacja Soaru zawsze łączy się z bliskością Moabu, a to sugeruje jego położenie na północ od Morza Martwego (por. Iz 15,5; Jr 48,34).

Już dawno egzegeza rabiniczna podkreślała, że imiona dwóch pierwszych władców: Bera (od *rā'a*) i Birsza (od *rāša*) mają symboliczne znaczenie i pierwsze ma sens „w złu”, a drugie „w niegodziwości/występku”. Jakkolwiek zauważono także, że dwa pierwsze imiona zaczynają się od drugiej, a dwa kolejne od przedostatniej litery alfabetu, nie udało się dotąd przekonująco wyjaśnić symbolicznego znaczenia kolejnych imion z tej listy⁵¹. Ciekawa jest jednak sugestia Wenhama⁵², który sądzi, że dwa pierwsze imiona w istocie były przydomkami dla autentycznych, odziedziczonych z tradycji, imion zajmujących trzecie i czwarte miejsce na tej liście. Ich rozdzielenie wiązałoby się zatem z procesem scalenia istniejących wcześniej wariantów: Sodoma i Gomora – Adma i Seboim.

Związek pięciu władców opisuje się czasownikiem pochodzącym od rdzenia *hbr*. Często wskazuje on na dosłowne wiązanie lub łączenie czegoś (por. Wj 26,6-11; 36,10-11). W obecnym miejscu bez wątpliwości oznacza on jednak

⁴⁷ W pierwszym z tekstów może chodzić o dodatek: Adma i Sebonim, a drugi jest powygnaniowy por. C. Westermann, *Genesis*, s. 229.

⁴⁸ Tak H. Gunkel, *Genesis*, s. 280; W. Zimmerli, *Genesis*, s. 37.

⁴⁹ D.N. Friedman (*The Real Story of the Ebla Tablets, Ebla and the Cities of the Plain*, *Biblical Archeologist* 41 (1978), s. 143-164) sugerował, że w jednym z tekstów znalezionych w Ebla w tej samej kolejności, jak w Rdz 14,2 wymienia się te same pięć miast: *si-da-mu; è-ma-ra; ad-ma, si-ba-i-um* i *be-la*. Trzecia i czwarta nazwa nie znajdują się jednak na tej samej tabliczce, a identyfikacja dwóch pierwszych z Sodomą i Gomorą budzi duże wątpliwości por. R. Biggs, *The Ebla Tablets*, *Biblical Archeologist* 43 (1980), s. 82; V.P. Hamilton, *The Book*, s. 401.

⁵⁰ Na ten temat por. H. Seebass, *Genesis*, s. 50. Wątpliwości do tej tezy wysuwa L. Ruppert, *Genesis*, s. 199.

⁵¹ V.P. Hamilton (*The Book*, s. 401) tłumaczy imię Szinab w sensie: „Sin (bóstwo księżyca) jest moim ojcem”, zaś Szeibom jako „Szem jest potężny” lub „potężne imię”. Wenham (*Genesis*, s. 309) w drugim przypadku dopuszcza także tłumaczenie „syn jest potężny”.

⁵² *Genesis*, s. 309.

zawarcie koalicji (por. 2 Krn 20,35-37; Ps 94,20; Dn 11,6.23)⁵³. Miejscem, w którym doszło do zawarcia sojuszu wspomnianych pięciu miast, jest dolina Siddim⁵⁴, którą głoś wyjaśniająca lokalizuje w rejonie Morza Soli (lub Słonego; por. Lb 34,3.12; Joz 15,25; 18,19). Dalsze szczegóły (por. w. 10) wskazują, że chodzi o morze, którego charakterystyką jest nie tylko sól, ale i asfaltowe dziury (*asphaltitis locus* por. Pliniusz, *Historia Naturalna* 5.15), co nie pozostawia wątpliwości, że autor biblijny ma na myśli Morze Martwe, nazywane czasem także Morzem Wschodnim (Ez 47,18; Za 14,8) lub Araba (Pwt 3,17; 4,49; Joz 3,16; 12,3). Jaką zatem dolinę ma na myśli autor biblijny? Pierwsza rzecz, która musi być dostrzeżona, to fakt, że nazwa doliny pojawia się tu z rodzajnikiem: *haššidim*. Starsi badacze (Th. Nöldeke, J. Wellhausen) sugerowali potrzebę zmiany tekstu na *hāššēdīm* tłumaczone dawniej jako „demony”, choć bardziej poprawne byłoby rozumienie „obce bóstwa”⁵⁵. Wspomniani egzegeci doszukiwali się w nazwie sensu „dolina duchów zmarłych”, gdyż proponowane przez nich określenie związane było czasem z ofiarami z ludzi (por. Ps 106,37) i kultem zmarłych przodków (Pwt 32,17). Ta sugestia została jednak zarzucona. Wersja syryjska ma wariant „dolina Sodomitów”, jednak chodzi chyba o późniejszą próbę identyfikacji niezrozumiałej już nazwy⁵⁶. Ruppert⁵⁷ sugeruje konotacje z hebrajskim rdzeniem *sdd* opisującym czynność wyrównywania bruzd na polu, bronowanie (por. Iz 28,24)⁵⁸.

Znamy już stające naprzeciw siebie koalicje i miejsce wydarzeń. Teraz jest więc czas odpowiedzieć na pytanie: jaka jest przyczyna wojny (ww. 4-5a; por. w. 2a)? Władcy pięciu miast służyli (*'bd*) przez dwanaście lat Kedorlaomera (w. 4a), lecz w roku trzynastym zbuntowali się (*mrd*) przeciwko tej sytuacji (w. 4b). W roku czternastym suzeren, Kedorlaomera, wraz z innymi królami przybył (*bw*), jak można się domyślać do doliny Siddim (por. w. 3), aby ich

⁵³ Por. G.J. Brookes, *hbr*, w: W.A. VanGemeren (red.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (dalej: NIDOTTE), t. II, London 1997, s. 16. Warto zwrócić uwagę, że taki sens tego rdzenia pojawia się w tekstach o dość późnej dacie.

⁵⁴ Por. J.A. Soggin (*Das Buch Genesis*, s. 224) jest jednak zdania, że konstrukcja zdania jest tu nietypowa (por. GK § 119), a połączenie rdzenia *hbr* z prepozycją *'el* należy tłumaczyć w sensie „przybyli (do doliny) jako połączeni (w koalicję)”.

⁵⁵ Por. J. Lemański, *Szatan i inni. Kilka uwag o demonologii Starego Testamentu*, w: W. Chrostowski (red.), *Żywe jest słowo Boże i skuteczne* (Fs. B. Wodecki), Warszawa 2001, s. 186.

⁵⁶ Por. tłumaczenia Septuaginty (*faras hē halykē*) i Wulgaty (*valais silvestris*).

⁵⁷ L. Ruppert, *Genesis*, s. 202-203.

⁵⁸ Por. L. Koehler, W. Baumgartner (red.), *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (dalej: KBL), t. II, Leiden, New York, Köln 1995, s. 1218. M.C. Astour (*Political*, s. 106) proponuje związek z akadyjskim *ikū* – „pole” i sądzi, że chodzi po prostu o fikcyjne pole walki.

ukarać za rebelię. Sytuacja jest standardowa (por. 2 Krl 18,7)⁵⁹, a liczby, jak można sądzić, symboliczne⁶⁰.

Kolejne wiersze (ww. 5b-7)⁶¹ zawierają listę pokonanych przeciwników, a w istocie ukazują drogę, którą kroczyła armia interwencyjna. Trzy pierwsze z pokonanych ludów są niemal mityczne. **Refaici** (*rēpāʾīm*) w tekstach deuteronomistycznych to antyczny, przedizraelski lud zamieszkujący Kanaan, który słynął z wysokiego wzrostu (Pwt 2,10-12.20-23). Jego przedstawicielem był król Og (Pwt 1,4; 3,13; Joz 9,10). Jest jednak grupa tekstów, zwłaszcza prorockich oraz psalmów, gdzie ta sama nazwa używana jest na określenie zmarłych⁶². Związki obu tradycji, poza samą nazwą, są dość trudne do ustalenia. Faktem jest jednak, że kiedy mowa jest o prastarym ludzie Refaitów, zwykle wskazuje się na północno-zachodnią Jordanie (Pwt 3,13; Joz 17,15; 1 Krn 20,4). **Aszterot-Karnaim**, gdzie zostali oni pokonani, należy prawdopodobnie łączyć ze znanym już z listów z El Amarna *tell 'aštārā* leżącym w pobliżu (ok. 4 km na południe) Karnaim (Am 6,13; 1 Mch 5,42; 2 Mch 12,21). Pierwszy człon może być jednak także przydomkiem miejscowości Karnaim wskazującym na jakieś sanktuarium poświęcone bogini Asztarte⁶³ lub odwrotnie, jeśli uznać Karnaim za liczbę „podwójną” od rzeczownikowego rdzenia *qrn* (róg), chodziłoby o jakieś sanktuarium Asztarte, bogini noszącej przydomek „dwa rogi”/”dwurożna” lub po prostu „Asztarte z dwoma rogami”⁶⁴. W każdym razie teksty biblijne zgodnie umiejscawiają lokalizację miasta tam, gdzie żyli dawni Refaici.

Zuzyci (*zūzīm*) – nazwa tego ludu nie ma dowiedzionej etymologii. Prawdopodobnie stanowi wariant dla ammonickiego określenia Refaitów: Zamzummi (Pwt 2,20-21). Natomiast ich miasto **Ham** pojawia się na liście miast Tutmoza III.

⁵⁹ Dwa pierwsze czasowniki opisują często relację suzeren-wasal, w kontekście religijnym relację Jahwe-Izrael por. V.P. Hamilton, *The Book*, s. 402.

⁶⁰ C. Westermann (*Genesis*, s. 230) wskazuje, że sekwencja 12, 13, 14 pojawia się w wielu inskrypcjach królewskich opisujących podobne sytuacje. Liczba 12 wyraża pełnię (por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 52-53; hasło: dwanaście). W tym wypadku opisuje czas ucisku ze strony potężniejszego sąsiada, który osiągnął swój limit z punktu widzenia uciskanych.

⁶¹ C. Westermann (*Genesis*, s. 230-32) i W. Schatz (*Genesis 14*, s. 38) uważają te wiersze za głosę. Ten ostatni rozciąga jej zakres do w. 9 włącznie. Odmiennego zdania jest H. Seebass, *Genesis*, s. 51.

⁶² Na ten temat szerzej por. J. Lemański, „*Sprawisz, abym ożył!*”, s. 88-90; F. Tryl, *rēpāʾīm z Doliny Refaim. Ślady kultu zmarłych w Kanaanie w okresie późnego brązu i we wczesnym Izraelu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2, 198 (2007), s. 49-70.

⁶³ Por. M. Görg, *Asztarot*, w: NBL, t. I, s. 188; tenże, *Karnajim*, w: NBL, t. II, s. 453.

⁶⁴ Por. H. Seebass, *Genesis*, s. 52.

Emici (*ʿēmīm*) z równiny **Kiriataim** również są ludem, którego określenie nie ma dowiedzionej etymologii. Ich miasto, od którego pochodzi nazwa doliny, według starożytnych wskazówek leżało na północnym brzegu Morza Martwego. Miejsce wspomiane jest w inskrypcji króla Moabu Meszy, gdzie wskazuje się na okolice Madeby (ok. 10 km). Moab jako miejsce alokacji potwierdzają też niektóre teksty biblijne (por. Iz 13,19; Lb 32,37; Joz 13,19). Etymologicznie chodzi o rzeczownik *kiryā* – „miasto” występujący w formie „podwójnej”⁶⁵.

Choryci (*ḥōrī*) z gór **Seir** w okolicach **El-Paran** na pustyni. Nazwa ludu związana jest ze starożytnym państwem Mittani⁶⁶. W okresie Nowego Państwa używali jej Egipcjanie na określenie ludów z ziem położonych na północny wschód od ich granic, w tym także Palestyny i Edomu⁶⁷. Również nazwa Seir znana jest z dokumentów egipskich jako kraina zamieszkała przez nomadyczne i dokuczliwe dla Egiptu plemiona Szaszu. Dane uzyskane z tych dokumentów pozwalają sytuować zwykle Seir w okolicach dzisiejszej Zatoki Akaba w okolicach Wadi El-Chesa, wyraźnie odróżniającego się od górzystych terenów Edomu. Z Edomitami natomiast łączy ten lud genealogia z Rdz 36,20-29. El Paran (potężne drzewa) to w zasadzie dwie odrębne nazwy geograficzne. Pierwszy człon identyfikowany jest z Elat (Pwt 2,8)/Elot (1 Krl 9,26) nad Zatoką Akaba (dzisiejszy Eliat)⁶⁸, a drugi określa cały pustynny teren na północnym Synaju⁶⁹, obejmuje część pustyni Negew i równiny Araba (Rdz 21,21; Lb 10,12). Ponieważ zbitka pojawia się tu jeden jedyny raz w Biblii, trudno powiedzieć więcej, co dokładnie miał na myśli autor biblijny. Idąc za kolejnością wymienianych miejsc, mamy przed sobą znaną w starożytności drogę Królewską (por. Lb 20,17)⁷⁰. Trasa pokrywa się z tą, jaką przeszli Izraelici według Pwt 1,44-2,21⁷¹.

Czasownik *šūb*, otwierający dalszy opis kampanii (w. 7a), w tym wypadku bardziej niż nawrót opisuje skręt w prawo, w kierunku Negew i Synaju. W tekstach asyryjskich podobny zwrot, „podczas mojego powrotu”, zwykle oznacza dodatkową listę zwycięstw⁷². Celem jest **En-Miszpat** identyfikowane później jako **Kadesz** (w. 7b). Ostatnie określenie to w Starym Testamencie

⁶⁵ M. Görg, *Kirjatajim*, w: NBL, t. II, s. 487.

⁶⁶ Por. W. Schatz, *Genesis 14*, s. 110-112.

⁶⁷ Por. tamże, *Genesis 14*, s. 101-103; egipskie: *j3rw*; ugaryckie *jrj*; akadyjskie: *jurm*.

⁶⁸ Por. H. Gunkel, *Genesis*, s. 281; E.A. Knauf, *Paran*, w: NBL t. III, s. 71. Wątpliwości wyraża tu jednak C. Westermann, *Genesis*, s. 232.

⁶⁹ Por. Y. Aharoni (*The Land of the Bible. Historical Geography*, Philadelphia 1979, s. 55) sądzi, że chodzi o cały Półwysep Synaj.

⁷⁰ Por. Y. Aharoni, *The Land*, s. 55-57.

⁷¹ Por. W. Schatz, *Genesis 14*, s. 296; L. Ruppert, *Genesis*, s. 204.

⁷² Por. E.A. Speiser, *Genesis*, s. 102.

kraina wielu źródeł, z których w obecnym miejscu wymienia się prawdopodobnie tylko największe z nich⁷³. Z Lb 13,26; 20,22 wynika, że Kadesz (-Barnea por. Lb 20,1; Pwt 1,2) było ważną bazą dla Izraelitów podczas ich wędrówki po pustyni. En-Miszpat oznacza etymologicznie „źródło prawa”. Nazwa pojawia się tylko tu, trudno więc wyrokować, na ile chodzi o odniesienie do źródeł wspomnianych w Wj 15,22-26 (por. jednak Wj 15,25b!) lub w Lb 20,1-13; 27,14 (por. Pwt 1,2.46!)⁷⁴. Pojawiają się teraz kolejne ludy zamieszkujące te ziemie: **Amalekici**, a zaraz za nimi ich sąsiedzi: **Amoryci** z **Chasason Tamar**. Wskazuje to, że koalicja rebeliantów była znacznie większa niż wymienione wcześniej pięć miast. Amalekici byli mieszkańcami Synaju i południowej części Negew (Lb 13,29). W Biblii są niemal etatowymi przeciwnikami Izraela (por. Wj 17,8.14; Pwt 25,17-19; 1 Sm 15,2-8). Według Rdz 36,12 Amalek był wnukiem Ezawa zrodzonym z Chorytki Timny. Amoryci zajmują zaś stałe miejsce na listach przedizraelskich ludów zamieszkujących Kanaan (Rdz 48,22; Pwt 1,44). Nazwa zamieszkiwanego przez nich osiedla etymologicznie oznacza żwirową dziurę z palmami⁷⁵ (daktylowymi). W 2 Krn 20,2 identyfikowana jest z Engaddi. Inne lokalizacje są jednak także możliwe (por. Tamar w południowej Judzie: 1 Krl 9,18; Ez 47,18-19)⁷⁶.

Na drodze koalicji wielkich królów, pokrywającej się z przebiegiem starożytnej Drogi Królewskiej, znalazły się więc krainy zamieszkałe przez trzy legendarne ludy Kanaanu (Refaici, Zuzyci, Emici) i trzy historyczne ludy znane z późniejszych dziejów Izraela (Choryci, Amalekici, Amoryci) (ww. 5b-7). Po tym dość niespodziewanym przerywniku poszerzającym listę przeciwników Kedorlaomera, występującego tu wyraźnie w roli przywódcy koalicji (w. 5), narrator powraca do opowiadania o pierwszej koalicji rebeliantów (ww. 8-9; por. ww. 2-3). Tym razem podmiotem dla działań wojennych (w. 8b; por. w. 2a) są zbuntowani władcy. Ich koalicję (por. Joz 10,5; 13,3) zawartą w tym celu opisuje teraz rdzeń czasownikowy *ʿrk*, którego podstawowe znaczenie to „zorganizować (się) w celu”. Często pojawia się on w kontekście rozstrzygnięcia sporów tak w wymiarze sądowym, jak i militarnym⁷⁷. Istotne jest podkreślenie, że tym razem staje naprzeciw siebie „czterech królów przeciwko pięciu” (w. 9b; por. Joz 12,24; 2 Sm 23,39), a wymienienie najpierw „koalicji pięciu” (por. w. 8) może oznaczać, że to oni przejęli inicjatywę militarną. Nie wiemy, jaki był przebieg bitwy, ale z dalszego biegu wypadków można się domyślać, że „koalicja czterech” pokonała sprzymierzone miasta kananejskie. Brak detali w tym względzie może wskazywać, że wydarzenia potoczyły się bardzo

⁷³ Por. A. Reichert, *Kadesch*, w: NBL, t. II, s. 421-422.

⁷⁴ Por. H. Gunkel (*Genesis*, s. 281) sugeruje związek tej nazwy z tzw. „wodą procesową”.

⁷⁵ Por. KBL, t. I, s. 330.

⁷⁶ Por. W. Schatz, *Genesis 14*, s. 174-175; E. Salm, *Tamar*, w: NBL, t. III, s. 776.

⁷⁷ Por. V.P. Hamilton, *ʿrk*, w: NIDOTTE, t. III, s. 536.

szybko⁷⁸. Uwaga narratora dość niespodziewanie skupia się bowiem na losie przegranych, zwłaszcza królów Sodomy i Gomory. Nie wiadomo, dlaczego akurat tylko ci dwaj uciekli (*nūs*) i ukryli się w dołach wypełnionych asfaltem, które znajdowały się w dolinie Siddim, a pozostali uciekli (*nūs*) w góry (w. 10). Być może czasownik *nāpal*, który w swoim podstawowym sensie znaczy „upaść”/„wpaść”, należy tłumaczyć, nie jak czyni się zazwyczaj, jako „ukryć się”, lecz dosłownie, że obaj podczas ucieczki wpadli do któregoś z licznych dołów bitumicznych w dolinie⁷⁹. Czasem rdzeń ten przyjmuje także metaforyczny sens „umrzeć”⁸⁰. Obie interpretacje utrudnia jednak fakt późniejszego pojawienia się króla Sodomy (w. 17) przed powracającym Abrahamem. Wynika z tego bowiem, że władca ten uniknął niewoli. Zatem tradycyjne tłumaczenie w sensie „ukryć się” wydaje się najbardziej prawdopodobne. Dlaczego jednak narrator wspomina teraz także króla Gomory, skoro nie odgrywa on żadnej roli w dalszej narracji? Być może tylko dlatego, że oba miasta dość często występują jako para (Rdz 18,20; 19,24-25.28). B. Jacob⁸¹ widzi tu nawet dozę humoru, kiedy, jak to określa, „oba majestaty poprzez tę sytuację zostają ośmieszone”.

Ostateczny skutek klęski to ograbienie obu miast, których królowie pochowali się w dołach wypełnionych asfaltem (w. 11). Łupem stają się jednak tylko „wszystkie dobra”⁸² należące do mieszkańców tych miast i zapasy żywności. Mając w pamięci niemal dwie wojny, w które zaangażowane są, oprócz buntowników, cztery wielkie mocarstwa, jak i zwyczajowy sposób traktowania pokonanych rebeliantów w starożytności, łatwo stwierdzić, że konsekwencje przypominają tym razem bardziej lokalny konflikt niż starcie wielkich armii dominujących w regionie. W. 11 niekoniecznie musi być łączony z w. 12⁸³. Trzeba jednak odnotować, że pierwszy przygotowuje temat łupu (w. 16a17.21-24), a drugi temat uwolnienia Lota (ww. 13-15.16bA). Jednak z w. 11 nie wynika, aby ktokolwiek został uprowadzony. Taką konkluzję można wyciągnąć dopiero z w. 21. W obecnym kontekście, uprowadzenie Lota jest jednak konsekwencją złupienia obu miast, co może być zapowiedzią dalszych

⁷⁸ Por. G.J. Wenham, *Genesis*, s. 312.

⁷⁹ Por. A.M. Harman, *npl*, w: NIDOTTE, t. III, s. 129. Powtórzenie dwa razy rzeczownika „dół” służy prawdopodobnie podkreśleniu, że było ich wiele w okolicy por. GK § 123e; P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, t. II: *Part Three: Syntax*, Roma 1993 § 135e.

⁸⁰ Por. A.M. Harman, *npl*, s. 130.

⁸¹ Por. B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 373.

⁸² Rzeczownik *rakuš* oznacza szeroką gamę różnych dóbr ruchomych, najczęściej chodzi o bydło i trzodę, ale obejmuje sobą także przedmioty użytku domowego, narzędzia, sprzęty i ubrania por. C.L. Rogers jr., W.T. Koopmans, *rkš*, w: NIDOTTE, t. III, s. 1121.

⁸³ Tak sugeruje H. Seebaas, *Genesis*, s. 53. Podobnie Wenham i Hamilton. Inaczej zaś Westermann, s. 233-234.

kar (por. Rdz 19,24-25). Wydaje się więc, że w. 11 stanowił oryginalnie zakończenie fragmentu poświęconego bitwie, zaś w. 12 mógł być dopisany z racji powiązania tej części z następną (ww. 13-24). Ciesząca się złą sławą Sodomą była bowiem miastem, w którego okolicach rozbił swój namiot bratanek Abrahama (Rdz 13,12-13), a z czasem nawet w nim zamieszkał (Rdz 19,1-11).

5.2. Wyprawa wojenna Abrahama (ww. 12-16)

W. 12 zacieśnia jeszcze bardziej zainteresowania narratora. Dowiadujemy się, że przy okazji wydarzeń opisanych w poprzednim wierszu (w. 11), uprowadzono również Lota, bratanka Abrahama, wraz z jego dobytkiem. Podzielił on los Sodomy, w której, jak wynika z obecnej informacji, zdążył się już osiedlić (*yōšēb bə* – „mieszkać w (Sodomie)”; por. Rdz 13,12b: *ʾāhal ʿad* – „rozbić namioty aż do (Sodomy)”). Wzmianka o Abrahamie służy tu wprowadzeniu tej postaci do narracji. Dzięki temu dość nieoczekiwanie patriarcha znajduje się w centrum wydarzeń międzynarodowych. W kontekście starożytnych zwyczajów pokrewieństwo z Lotem zobowiązuje patriarchę do działania w obronie zarówno bratanka, jak i jego dóbr⁸⁴. Kontekst wskazuje jednak, że tym razem wyzwanie jest bardzo wielkie. Chodzi bowiem o koalicję wielkich królów, która pokonała już wszystkie ludy żyjące w regionie. Abraham zaś ukazany był w dotychczasowej narracji jako hodowca i pasterz niedysponujący ani odpowiednimi zasobami ludzkim, ani doświadczeniem w prowadzeniu wojen na skalę międzynarodową. Ta sytuacja ulegnie jednak teraz zmianie, co ewidentnie wskazuje, że postać patriarchy stała się w rękach kolejnego redaktora cyklu o Abrahamie symbolem jakiejś nowej rzeczywistości historycznej i politycznej. Na razie jednak narrator przypomina szczegóły pozwalające połączyć obecny fragment z resztą tradycji zawartej cyklu. Abraham zatem nadal mieszka pod dębami, ale nazwa „Mamre” (por. Rdz 13,18; 18,1) ewidentnie stanowi tu imię osoby, Amoryty, który wraz z braćmi: Eszkolem i Anerem byli sprzymierzeńcami⁸⁵ Abrahama (w. 13). Ponadto nazwany jest jedyny raz w całym cyklu „Hebrajczykiem”. O jednej osobie mówi się w ten sposób bardzo rzadko (por. Jon 1,9). Zwykle jest to określenie kolektywne, stosowane wobec narodu wybranego tylko wtedy, gdy mówi się

⁸⁴ Por. J. Scharbert, *Genesis 12-50* (NEB), Würzburg 1986, s. 134.

⁸⁵ Zwrot *ba ʿalē bārīt* przypomina tylko ten użyty w Neh 6,18, gdzie opisuje się umowę opartą na przysiędze. Por. A.H.J. Gunneweg, *Nehemia* (KAT XIX.2), Gütersloh 1987, s. 101: „Eidgenossenschaft”. Por. też Ab 7; Mi 2,14. Słowo *ba ʿal* ma ogólne znaczenie: „właściciel (czegoś)” np., „właściciel wołu” (Wj 21,28); „właściciel domu” (Wj 22,8), „mąż” (w sensie właściciel żony). W obecnym wypadku żaden z tych sensów jednak nie pasuje i wydaje się, że tym razem chodzi o idiom, który można tłumaczyć bardziej ogólnie w sensie „partnerzy przymierza” por. W.T. Koopmans, *bʿl*, w: NIDOTTE, t. I, s. 682.

o nim w relacji do innego narodu (Egipcjan: Rdz 39,14.17; 41,12; Wj 1,16; 2,6; Filistynów: 1 Sm 4,6.9; 13,19; 14,11; 29,3). Obecny kontekst potwierdza, że Abraham zamieszkał na obcym terenie wśród Amorytów, co może tłumaczyć użycie w tym miejscu takiego określenia w etnicznym sensie (por. Wj 21,2-6; Pwt 15,12-18) i można zrozumieć go w sensie „potomek Ebera” (Rdz 10,24; 11,16)⁸⁶. Być może także sposób działania Abrahama przypomina znanych z listów z El Amarny Hab/piru, których często, utożsamia się z biblijnymi Hebrajczykami⁸⁷. Jednak pozabiblijne odniesienia wykluczają raczej sens etniczny, kładąc akcent na status społeczny grup określanych tym mianem. Utożsamianie natomiast nazwy miejsca z nazwą klanu lub antenata tego klanu nie jest czymś nowym. Eszkol to nazwa doliny w okolicach Hebronu słynącej z dorodnych winogron (por. Lb 13,22-24). Aner (1 Krn 6,55; Joz 21,25) jest w tym towarzystwie najbardziej tajemniczy. Być może chodzi o alternatywną tradycję względem Lb 13,22, jak sugeruje Seebass⁸⁸ lub o personifikację nazw własnych, które należy rozumieć w sensie „mieszkańcy z Mamre...”⁸⁹.

Klasyczny motyw „ocalałego”, który powiadamia o tym, co zaszło (por. 1 Sm 4,12-18; 2 Sm 1,1-16; Hi 1,13-15.17) doczekał się prób identyfikacji. Według rabinicznych dociekań ocalałym mógł być Og, król Baszanu (por. Pwt 3,11)⁹⁰. Najistotniejsze jest jednak to, że Abraham na wieść o tym, że jego „brat”, tu w sensie „krewny”, znalazł się w potrzebie⁹¹, natychmiast zaczął działać. Narrator opisuje to za pomocą czasownika *rīq* – dosłownie „opróżnić”, w tym także pochwę miecza lub kołczan na strzały (Wj 15,9; Ez 5,2.12; 28,7; 30,11)⁹². LXX tłumaczy jednak w tym miejscu: *ērithmēsen* – „musztrować”. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy chodzi o częsty błąd polegający na myleniu *resz* i *dalet*, czy o próbę skorygowania idiomatycznego zwrotu podjętą przez tłumacza. Tych, do których odnosi się badany czasownik, określa się bowiem niemniej trudnym słowem *ḥānīk*. Rozumie się ten *hapax legomenon* zarówno w sensie „wojsko”, jak i „świta”. Większość komentatorów preferuje

⁸⁶ Por. J.A. Soggin, *Das Buch Genesis*, s. 225.

⁸⁷ Na temat konotacji wynikających z identyfikacją nazwy „Hebrajczyk” (*ibr*) ze znanymi w starożytności grupami Hap/biru; ‘Apiru por. W.F. Albright, *Abraham the Hebrew: A New Archeological Interpretation*, Bulletin of the Americans Schools of Oriental Research 163/1961, s. 36-54 zvl. 52-54.

⁸⁸ *Genesis*, s. 54.

⁸⁹ Por. C. Westermann, *Genesis*, s. 236; J.A. Soggin, *Das Buch Genesis*, s. 225. Hipoteza, że pierwotnie były to imiona bóstw czczonych pod dębami (Rdz 13,18; 18,1) jest mało prawdopodobna por. jednak W. Schatz, *Genesis 14*, s. 126-128.

⁹⁰ Por. B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 374.

⁹¹ Rdzeń opisujący los Lota *šbh* – „uprowadzić” (por. Rdz 34,29) oznacza deportację, w tym także tę babilońską por. 1 Krl 8,46.48.

⁹² J. Shepherd, *rjk*, w: NIDOTTE, t. III, s. 1106-1189 zvl. 1106-1107.

tłumaczenie „członkowie świty”⁹³. Niektórzy badacze doszukują się tu egipskiego zapożyczenia⁹⁴, inni wskazują na rdzeń *hnk* – „ćwiczyć”, „poświęcić” (Pwt 20,5; Prz 22,6) i wskazują, że chodzi tu o „wyćwiczonych (w wojennym rzemiośle) ludzi przeznaczonych do takich specjalnych zadań”⁹⁵. Można więc sądzić, że rzeczywiście mamy do czynienia z dość archaicznym zwrotem idiomatycznym, którego sens mógł być taki: „wyprowadzić ludzi przygotowanych do zadań wojennych”, zwłaszcza, że dodatkowo mówi się, iż chodzi o „zrodzonych w jego domu”. Wyjaśnienie to może być głosem dodaną do poprzedniego zwrotu⁹⁶. Takiego określenia używano, chcąc odróżnić niewolników/sługi, których nie nabyto za pieniądze lub w inny sposób. „Urodzeni w domu” stanowili część rodziny w szerokim tego słowa rozumieniu (por. Rdz 15,2; 17,12.13.23.27; Kpł 22,11; Jr 2,14). Część badaczy twierdzi, że ich głównym zadaniem było wsparcie pana domu w sensie militarnym⁹⁷.

Z taką elitarną świtą patriarcha rozpoczął pościg (*rdp*), zabierając w sumie ze sobą 318 ludzi. Egzegeza rabiniczna doszukiwała się tu ukrytego sensu. Liczba ta zgadza się z sumą wartości liczbowych związanych z literami imienia Eliezar⁹⁸ (sługa Abrahama wspomniany w Rdz 15,2). W każdym razie liczba robi wrażenie, choć wydaje się standardowa (por. Sdz 7,16-22; ANET, s. 485). Zimmerli⁹⁹ sądzi, że gdyby wziąć ją dosłownie, to tak szeroko rozumiani członkowie rodziny Abrahama liczyliby razem ze swoimi bliskimi około tysiąca osób. Abraham przypomina tu Dawida, który także dysponował swoją prywatną elitą wojowników (2 Sm 8,18; 15,18; 20,7). Także Gedeon miał do dyspozycji 300 wojów (Sdz 7,6.8.16nn; 8,4). W odróżnieniu od tego ostatniego (por. Rdz 6,14-24) patriarcha jednak ani przez chwilę nie ociągał się, aby udzielić pomocy swojemu krewnemu. Mając na uwadze nie najlepsze zachowanie Lota w poprzednim rozdziale (Rdz 13,10-13), łatwo zauważyć, że postawa

⁹³ Por. KBL, t. I, s. 320: *Gefolgsmann*; D.J.A. Clines (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. III, Sheffield 1996, s. 270: *retainer*. C. Westermann, *Genesis*, s. 236: *Eingeweihten*; por. S.C. Reif, *Dedicated to hnk*, „*Vetus Testamentum*” 22 (1972), s. 495-501: wypróbowana osoba przeznaczona do jakiegoś zajęcia, w którym ufa się, że pozostanie (s. 499-500).

⁹⁴ Por. T.O. Lambdin, *Egyptian Loan Words In the Old Testament*, „*Journal of the American Oriental Society*” 73 (1956), s. 150; W. Zimmerli, *I Mose*, s. 40; L. Ruppert, *Genesis*, s. 212. Wskazuje się na słowo z XIX-wiecznych teksów oraz glinianej tabliczki z Taanak (XV wiek). Opisuje ono uzbrojonych zwolenników jakiejś partii.

⁹⁵ G.J. Wenham, *Genesis*, s. 314.

⁹⁶ Por. J.A. Soggin, *Das Buch Genesis*, s. 225.

⁹⁷ Por. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 406.

⁹⁸ Por. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1925, t. V, s. 224 n. 93. Por. też propozycję S. Gevirtz'a (*Abraham's 318*, *Israel Exploration Journal* 19 (1969), s. 110-113), który sądzi, że ukryta symbolika wiąże się z liczbą siedem dominującą w narracji: 7x wspomniany jest Abraham; błogosławieństwo Melchizedeka w ww. 19-20 ma dwa razy po siedem słów; liczba bohaterów pojawiających się w opowiadaniu zawartym w ww. 12-24 wynosi siedem.

⁹⁹ Por. W. Zimmerli, *I Mose*, s. 40.

Abrahama zasługuje na wielkie uznanie i wskazuje na silne poczucie odpowiedzialności za swego krewnego.

Kierunek pościgu jest dość dziwny¹⁰⁰. Abraham dotarł „aż do Dan” (ok. 180 km od Hebronu). Nie wspomina się nic o Lajisz, wcześniejszej nazwie tego miasta leżącego u źródeł Jordanu (Sdz 18,7.29). Chodzi jednak najprawdopodobniej jedynie o aluzję do jednego z punktów wyznaczających północną granicę ziemi obiecanej: „od Dan do Beer Szeby” (Sdz 20,1; 1 Sm 3,20).

Technika walki (w. 15) jest klasyczna i znana już w epoce Sędziów (por. Sdz 7,16.20; 9,43-45; 1 Sm 11,11; 13,17; Hi 1,17): patriarcha podzielił swoje wojsko na oddziały. B. Jacob¹⁰¹ słusznie jednak zwraca uwagę, że nie mówi się tu o podziale na trzy oddziały, a i czasownik „podzielić” (*hlq*)¹⁰² jest tu inny niż w przytoczonych przykładach. Opis samej batalii jest bardzo krótki: Abraham uderzył (*nākāh*) na „nich” (sufiks zaimkowy użyty dwa razy pozwala się jedynie domyślać, że chodzi o zwycięską koalicję z w. 9) i „ścigał” (*rādap*; por. w. 14) ich aż do Choba w pobliżu Damaszku. W tekstach klinowych chodzi o oazę w pobliżu Damaszku zwaną A-b/pi; U-b/pi; U-b/pe¹⁰³. Listy z El Amarna pochodzące z Biryawaza koło Damaszku dość często wspominają o uzbrojonych grupach Hab/piru atakujących ten region¹⁰⁴. Nie ma jednak całkowitej pewności czy biblijne Choba można utożsamiać właśnie z toponimem określającym wspomnianą oazę¹⁰⁵. Nie można natomiast wykluczyć, że narrator czyni tu aluzję do „idealnych” granic z czasów króla Dawida (por. 2 Sm 8,5-6)¹⁰⁶.

Ostateczny skutek zwycięskiej wyprawy to odzyskanie (*šūb* hifil) „wszystkich dóbr”, które wcześniej zabrali pokonani przez Abrahama wielcy królowie (w. 16a; por. w. 11). Dodatkowo (*wēgam*) patriarcha sprowadził z powrotem (*šūb* hifil) swego krewnego (dosłownie „brata” por. w. 14) wraz z jego „dobrami” a nadto (drugi raz *wēgam*) „kobiety i lud” (*ʿet hannāšim ʿet hāʿām*) (w. 16bc). Rdzeń *šūb* użyty tu dwa razy odpowiada dwukrotnemu użyciu czasownika „wziąć” (*lqḥ*: dobra; Lota) w ww. 11-12. W osnowie hifil

¹⁰⁰ Na ten temat por. W. Schatz, *Genesis 14*, s. 184-185; H. Seebass, *Genesis*, s. 54.

¹⁰¹ *Das Buch Genesis*, s. 376.

¹⁰² Rdzeń tego czasownika kładzie akcent na przydzielenie czegoś komuś, co zresztą dobrze oddaje rzeczownikowe użycie tego samego rdzenia w Rdz 14,24: część łupu; por. C. Van Dam, *hlq*, w: NIDOTTE, t. II, s. 161-163 zwł. 162.

¹⁰³ Por. H. Klengel, *City and Land of Damascus in the Cuneiform Tradition*, *Annales Archéologiques de Syrie* 35/1985, s. 49-57.

¹⁰⁴ N. Naʿaman, *Biryawaza of Damascus and the Date of the Kamid El-Loz 'Apiru Letters*, „*Ugarit-Forschungen*” 20 (1988), s. 179-193.

¹⁰⁵ Tak identyfikuje jednak M. Liverani, *Le lettere di El-Amarna*, t. I: *Le lettere dei „Piccoli Re”*, Brescia 1998, s. 250 nota 24.

¹⁰⁶ Por. L. Ruppert, *Genesis*, s. 213.

staje się on terminem technicznym opisującym fizyczny akt przynoszenia lub przeprowadzania czegoś/kogoś na swoje pierwotne miejsce. Taki sens uzyskał też swoje konotacje teologiczne, gdyż rdzeń opisuje powrót z wygnania (babilońskiego) (por. Jr 12,15; Lm 5,21) lub karę Bożą (Wj 15,19; Pwt 28,60; 2 Sm 22,21)¹⁰⁷. W obecnym wypadku ma raczej podstawowy sens, choć może stanowić także ukrytą aluzję do sytuacji politycznej z czasów jego redakcji.

Pierwsza część wiersza (w. 16a) mogłaby stanowić dobre zakończenie odpowiadające informacji z w. 11. Zgadza się nawet słownictwo. Informacja dodatkowa o Locie (w. 16b) może stanowić uzupełnienie odpowiadające temu, co zostało opisane w w. 12. Wreszcie w. 16c robi wrażenie jakby nie tylko miał za zadanie połączenie obu poprzednich informacji (w w. 11 nie było mowy o uprowadzeniu kogokolwiek), ale i przygotowywał słowa króla Sodomy z w. 21. Cały w. 16 ma więc charakter redakcyjny¹⁰⁸.

Czemu jednak podkreśla się w szczególny sposób uwolnienie kobiet (w. 16c)? Wenham¹⁰⁹ sugeruje tu możliwą aluzję do króla Dawida, który też uwolnił swoje dwie żony (por. 1 Sm 30,17-18), ale jak sam przyznaje, branie kobiet w niewolę było częstą praktyką (por. Pwt 21,10-14; 2 Krl 5,2; Sdz 21), więc niekoniecznie trzeba tu doszukiwać się aż tak daleko idących aluzji. Ponadto warto zauważyć, że pojawiający się zaraz potem rzeczownik *ʿam*, który opisuje zazwyczaj relację pokrewieństwa, nabiera czasem specyficznego znaczenia. Może dla przykładu mieć sens „wojsko; armia; wojownicy”¹¹⁰. Zdaniem Speisera¹¹¹ takie właśnie znaczenie należy mu przypisać i tym razem. Akcent pada tu na jednostki, gdyż zorganizowane oddziały opisuje rzeczownik *šābāʿ*. Tak więc autor biblijny wymieniłby tych, którzy zazwyczaj brani byli do niewoli: niewiasty i żołnierze.

5.3. Spotkanie Abrahama z królami Sodomy i Szalemu (ww. 17-24)

Tradycyjnie uważa się oba spotkania (ww. 17.21-24//18-20) za dwa oddzielne wydarzenia¹¹², przy czym drugie stanowi późniejsze uzupełnienie przerywające, zdaniem większości badaczy, przebieg pierwszego. Abraham

¹⁰⁷ M. Graupner, *šūb*, w: G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (dalej: TDOT), t. XIV, Grand Rapids, Cambridge 2004, s. 479-480.

¹⁰⁸ Jego redagowanie mogło mieć przebieg proponowany przez L. Rupperta (*Genesis*, s. 214). Egzegeta ten widzi tu dwie redakcje uzupełniające. Pierwsza nawiązująca do w. 11 i ww. 21-24 z czasów Jozjasza, a druga z wczesnego okresu po wyginaniu babilońskim związana z tradycją o uprowadzeniu i wyzwoleniu Lota, która symbolizowała wydarzenia z czasów Cyrrusa II.

¹⁰⁹ *Genesis*, s. 315.

¹¹⁰ E. Lipinski, *ʿam*, w: TDOT, t. XI, s. 176.

¹¹¹ *Genesis*, s. 104.

¹¹² R.H. Smith, *Abraham and Melchizedek (Gen 14,18-20)*, „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft” 77 (1965), s. 135.

powraca po zwycięstwie nad Kedorlaomerem i jego sprzymierzeńcami. Idąc drogą królewską po wschodniej stronie Jordanu trzeba skrócić na wysokości Jerycha, aby dotrzeć do Hebronu. Pod drodze jest Jerozolima. Naprzeciwko patriarsze wychodzi król Sodomy. Nie wiemy, skąd wyszedł. Ostatnim razem jednak czynił to, idąc na spotkanie koalicji czterech królów (por. w. 8). Abraham jawi się tu w pewnym sensie jako zdobywca Kanaanu¹¹³. Pokonał tych, którzy wcześniej ujarzmili rdzennych mieszkańców tych ziem (por. ww. 4-10). Nie ma żadnych racji, które uzasadniałyby wystarczająco, czemu tylko o nim wspomina się w tym miejscu. Narrator nie interesuje się już jednak losem króla Gomory (w. 17b; por. w. 10). Spotkanie ma miejsce w dolinie Szawe. Nazwa własna w obecnym miejscu, wcześniej użyta była jako określenie ogólne: „równina” (por. w. 5). Teraz pojawia się w relacji *status constructus* z *ʿēmeq* – „dolina”¹¹⁴. Być może właściwa nazwa była już nieznana¹¹⁵. Głosa wyjaśniająca, że chodzi o Dolinę Królewską, może nawiązywać do 2 Sm 18,18, gdzie wspomina się, że w tym miejscu Absalom ustawił swoją stelę pamiątkową¹¹⁶. Nic jednak nie sugeruje tam, że należy ją utożsamiać z późniejszą Doliną Cedronu, tuż pod murami Jerozolimy¹¹⁷. Jeśli jednak narrator ma na uwadze takie skojarzenia u swoich czytelników, to można sądzić, że przygotowuje ich na pojawienie się drugiego króla z Szalem (w.18)¹¹⁸.

W istocie rzeczy wstawka poświęcona królowi Szalemu zaczyna się od słów „i/a Melchizedek...” (w. 18aA), jakby chciała kontynuować poprzednią narrację¹¹⁹. Z drugiej strony trudno przeoczyć fakt, że wraz z w. 18 otwiera się przed czytelnikiem zupełnie nowy świat, a opowiadanie nabiera, nieobecnego dotąd, kolorytu kultowego. Pomijając nierozstrzygalny na dzisiejszym etapie badań spór o pochodzenie i antyczność tradycji o Melchizedeku, jak i o jej tło

¹¹³ Tak L. Ruppert, *Genesis*, s. 214.

¹¹⁴ Być może *šāwēh* lepiej rozumieć w sensie „płaszczyzny” w odróżnieniu od *ʿēmeq*, które wyraża w swoim podstawowym znaczeniu ideę głębokości (por. C. Rasmussen, *ʿēmeq*, w: NIDOTTE, t. III, s. 440). Taką sugestię daje L. Ruppert, *Genesis*, s. 215.

¹¹⁵ Tak C. Westermann, *Genesis*, s. 238.

¹¹⁶ Por. też A.A. Wieder, *Ugaritic-Hebrew Lexicographical Notes*, *Journal of Biblical Literature* 84/1965, s. 161. Autor wyjaśnia termin *šāwēh* jako pochodny od ugaryckiego rdzenia czasownikowego „rządzić”/„sprawować władzę”, stąd hebrajska nazwa oznaczałaby „władcę”.

¹¹⁷ Por. jednak J. Flawiusza, *Ant.* VII.10.3: „Absalom postawił był w Dolinie Królewskiej, w odległości dwóch stadiów od Jerozolimy...”. Cytat według *Dawne dzieje Izraela*, t. I, Warszawa 97, tłum. J. Radożycki, s. 347. Tradycja taka jest jednak bardzo późna. Por. B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 377; W. Zimmerli, *1 Mose*, s. 41.

¹¹⁸ Może chodzić o świadomą sugestię, że spotkanie było blisko Jerozolimy por. L. Jaker, *šwh*, w: NIDOTTE, t. IV, s. 60.

¹¹⁹ Na temat konstrukcji *we-x-qatal* na początku i jej miejsca w obecnej narracji por. L. Ruppert, *Genesis*, s. 219. Egzegeta ten proponuje rozumieć początek zdania w w. 18 następująco: „Melchizedek jednak (...) wyniósł w międzyczasie chleb i wino...”

historyczne, warto skupić się na roli tego passusu w obecnym kształcie perykopy oraz całego cyklu poświęconego Abrahamowi. Pierwsze, co uderza w takim zestawieniu informacji, to kontrast pomiędzy oboma królami. Król Sodomy, tu bezimienny (por. w. 2: Bera: „w złu”) i przegrany wychodzi na spotkanie Abrahama z pustymi rękami. Król Szalemu, znany z imienia, nie wspominany jednak nigdy dotąd w narracji, wynosi dary a zaraz potem, będąc zarazem kapłanem, błogosławi też Abrahama. Kim jest jednak *malkî-sedeq* i jakie miasto oznacza nazwa *šālēm*? Wysoce prawdopodobnie, że nazwa miasta jest neologizmem¹²⁰ utworzonym na potrzeby teologiczne obecnego tekstu i wskazuje na Jerozolimę (Ps 76,3: Szalem stanowi paralelę dla Syjonu)¹²¹. Pierwotna nazwa „Jebus” pochodzi od rdzennych mieszkańców (Sdz 19,10-11; 1 Krn 11,4) i prawdopodobnie nigdy nie stanowiła rzeczywistego, oficjalnego określenia tego miasta. Z drugiej strony teksty egipskie z XIX/XVIII wieku przed Chr. wspominają o leżącym w regionie późniejszej Judei mieście *Ru-šalimum*, zaś w listach z El Amarny używa się określenia *Urusalim* (por. EA 285-290). Jeśli formant *jerû* uznać za ekwiwalent sumeryjsko-akadyjskiego terminu *uru* - „miasto”, to nazwa Jerozolimy mogła brzmieć „miasto Salim”. Etymologicznie również obecna nazwa Jerozolimy może mieć sens: „założona przez (bóstwo) Szalem” lub wiązać się z hebrajskim rdzeniem *šlm* opisującym pokojowe nastawienie i działanie (połączenie tego rdzenia z Jerozolimą por. Iz 1,26)¹²². Nie można wykluczyć, że nazwa została wybrana właśnie ze względu na swą wieloznaczność i symboliczne odniesienia.

Imię króla Szalemu nie ma skomplikowanej etymologii¹²³. Można jednak zrozumieć je na kilka sposobów: „mój król jest sprawiedliwy (lub „legalny”)”; „moim królem jest Sedek¹²⁴”; „(bóstwo) Milku¹²⁵ jest sprawiedliwy”. Problem

¹²⁰ Por. G. von Rad, *Genesis*, Brescia 1978, s. 230.

¹²¹ 1QapGen 22,13: utożsamia Szalem z Jerozolimą, jednak tradycja pochodzi z I wieku przed Chr. Różnie można natomiast zrozumieć zwrot *šālēm šr šēkem* (Rdz 33,18 LXX/Wulg.). Większość tłumaczy go w sensie „dotarł szczęśliwie do miasta Sychem”, jednak część badaczy sądzi, że można rozumieć zwrot w sensie „do Salem, (koło?) miasta Sychem”. Hieronim (por. Euzebiusz, *Onomast.* nr 152) utożsamia Szalem z Salumis, wioską położoną około 12 km od Scytopolis (por. M.C. Astour, *Salem*, w: ABD, t. V, s. 905). W.F. Albright (*Abraham the Hebrew*, s. 52) sądzi, że rdzeń *šlm* należy uzupełnić o literę *he* zagubioną w wyniku haplografii. Według tego autora Melchizedek byłby jednym ze sprzymierzeńców Abrahama. Propozycja jest jednak słabo uzasadniona, poza tym interpretując rdzeń w sensie „wasale” (por. Rdz 34,21; Am 1,9) Melchizedek byłby królem nienazwanego miasta. Por. podobną opinię choć bez zakładania haplografii w: R.H. Smith, *Abraham*, s. 141-145.

¹²² Por. H. Dinner, *Jerusalem*, w: K. Galling (red.), *Biblisches Reallexikon* (HAT 1), Tübingen 1977, s. 157; J. Lemański, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiedzy historia a teologia* (SiR 9), Szczecin 2006, s. 97-98.

¹²³ Por. W. Schatz, *Genesis 14*, s. 158-159.

¹²⁴ Por. R.A. Rosenberg, *The God Sedeq*, „Hebrew Union College Annual” 36 (1965), s. 162

leży w tym, jak podkreśla V.P. Hamilton¹²⁶, który formant ma charakter teoforyczny, pierwszy (król) czy drugi (sprawiedliwy). Stary Testament zna inne imiona, w których pierwszy z tych elementów pełni rolę dopełnienia: Malkiel – „El jest moim królem” (Rdz 46,17); Malkiasz – „Jahwe jest moim królem” (Jr 38,6). W takim wypadku wydawać by się mogło, że to drugi element ma charakter teoforyczny. Jednak i tu, zauważa cytowany autor, nie brak przykładów, w których drugi formant pojawia się jako dopełnienie, a nie podmiot w zdaniu: Josadak – „, Jo (=Jahwe) jest sprawiedliwy” (Ezd 3,2; Ag 1,1).

Wart więc odnieść się do innych biblijnych tradycji związanych z Jerozolimą. W Joz 10,1 pojawia się niejaki Adonisedek (*ʾădônî-sedek*) – król Jerozolimy, zaś w kręgach władzy w czasach Dawida ważną rolę pełni tajemniczy Sadok (*šādôq*), kapłan urzędujący w Jerozolimie (2 Sm 8,17; 1 Krl 2,35) obok Abjatarę z domu kapłańskiego w Nob (1 Sm 22,20-23). Po wygnaniu tego ostatniego za czasów Salomona (1 Krl 2,26-27), Sadok pozostał jedynym kapłanem w Jerozolimie (por. Ez 44,15-16!; 1 Krn 6,4-8.50-53)¹²⁷. Nie brak więc takich badaczy, którzy sądzą, że Sadok to w istocie skrócona wersja imienia Melchizedek lub wręcz, że imię w Rdz 14,18 należy rozumieć w sensie „król Sedek (Sadok)”. Być może postać Melchizedeka rzeczywiście nawiązuje do którejś z tych tradycji, a może nawet łączy różne tradycje o królu i kapłanie w jedno. Także Ps 110 utożsamia króla na Syjonie z postacią Melchizedeka - kapłana (por. Ps 110,4). Psalm jednak nie ma pewnej datacji¹²⁸, stąd i połączenie w nim funkcji króla z funkcją kapłana, choć ma dobre potwierdzenie w poczynaniach pierwszych władców (por. 2 Sm 6,13.17-19; 24,24; 1 Krl 3,15), nie decyduje o pierwszeństwie zawartej w nim tradycji względem Rdz 14,18-20. Nie można przeoczyć też imienia intronizacyjnego ostatniego króla Jerozolimy Sedecjasza (2 Krl 24,17-20; 25,8-10), które znaczy: „Jahwe jest naszą sprawiedliwością” (por. Jr 23,6).

Jakie znaczenie mają dary przyniesione przez króla Szalemu? Chleb i wino nie są tu wprost ofiarowane Abrahamowi, przynajmniej nie wynika to ze

¹²⁵ Por. imię boga „Moloch” mające etymologiczne związki z hebrajskim *melek* (Jr 32,35).

¹²⁶ *The Book of Genesis*, s. 409.

¹²⁷ Obok wielu teorii dotyczących pochodzenia Sadoka jest także i taka, według której był on rodowitym, jebusyckim kapłanem pochodzącym z Jerozolimy por. R. Gelio, *L'ingresso di Davide in Gerusalemme Capitale. Studio letterario, storico e teologico su Il Sam 5,6-8; 6,1-23*, Milano 1997, s. 139 nota nr 188 z literaturą tematu.

¹²⁸ Por. K. Seybold, (*Die Psalmen* (HAT I 15), Tübingen 1996, s. 437) opowiada się za klasyczną datacją przedwygnaniową, jednak nie brak badaczy, którzy przychylają się do propozycji S. Schreiner'a (*Psalm CX und die Investitur des Hohenpriesters*, „Vetus Testamentum” 27 (1977), s. 216-222) widząc tu powygnaniową legitymizację nowej sytuacji, gdy z braku autorytetu króla, jego miejsce zajął arcykapłan.

struktury gramatycznej zdania¹²⁹. Autor biblijny informuje jedynie, że Melchizedek je „wyniósł” (w. 18aB: *yāšā*’ hifil) a/i następnie „pobłogosławił” patriarchę (w. 19a), gdyż był „kapłanem Boga Najwyższego” (w. 18b). Większość badaczy sądzi, że nie należy interpretować ani samego gestu, ani też darów zbyt symbolicznie. Chodzi po prostu o zwykły pokarm wyniesiony, aby poczęstować przybywających zwycięzców (i wyzwolicieli), a że chodzi o osobę wysokiej rangi, zamiast zwyczajowego chleba i wody ofiarowane zostaje wino (por. Sdz 8,5; 1 Sm 17,17-18; 2 Sm 16,1-2). W każdym razie nic nie wskazuje tu, aby chodziło o ofiarę kultową, a wymiar kapłański, wspomniany zaraz potem, wiąże się z błogosławieństwem, o którym mowa w ww. 19-20a. Elgavish¹³⁰ przytacza jednak inne przykłady (Joz 9,12-14; 1 Sm 10,3-4; por. też Pwt 23,5: brak daru powitalnego w postaci chleba i wody + przekleństwo!), w których chleb i wino są darami inicjującymi polityczne relacje pomiędzy ofiarodawcami i obdarowanymi. Autor ten twierdzi więc, że taki dar razem z błogosławieństwem oznacza formalne zawarcie przymierza pomiędzy Abrahamem i Melchizedekiem¹³¹.

Melchizedek jest pierwszym w ogóle kapłanem wspomnianym w Biblii. Dotąd bowiem rolę kapłana spełniał sam patriarcha. Ponadto wydaje się, że reprezentuje pierwsze sanktuarium, którego nie założył Abraham. Mimo to, jak się za chwilę okaże, zostanie ono przez niego uznane za godne szacunku (w. 20b). Bóg reprezentowany przez króla-kapłana z Szalem określany jest mianem „Najwyższego” (por. Ps 78,35). W istocie pojawia się tu zbitka dwóch określeń: *’ēl* i *’elyōn*. Oba pojęcia mogą, każde z osobna, oznaczać imiona własne. Pierwszy: *El*, jest głównym bóstwem ugaryckiego panteonu¹³², zaś *Eljon* mógł być, w dość familijnie ukształtowanym panteonie fenickim, jego wnukiem¹³³. Także w samej Biblii *Eljon* pojawia się jako samodzielne

¹²⁹ Jeżeli pierwotnie ww. 18-20 stanowiły odrębne opowiadanie, to brak celu jest ewidentny i może to oznaczać, że został on zmieniony, a oryginalne dopełnienie zostało zastąpione nowym (domyślnym!) por. L. Ruppert, *Genesis*, s. s. 219.

¹³⁰ Por. D. Elgavish, *The Encounter of Abraham and Melchizedek King of Salem: A Covenant Establishing Ceremony*, w: A. Wénin (red.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETL 155), Leuven 2001, s. 495-508 zwił. 498-499.

¹³¹ W istocie rzeczy jeśli przyjąć tę interpretację, a Abrahama uznać za symbol Dawida, co często się sugeruje, to scena mogłaby odzwierciedlać realia z początków monarchii, kiedy pod rządami Dawida, a potem Salomona nastąpiła symbioza elementów jahwizmu z lokalnymi kultami w Jerozolimie.

¹³² Por. W.H. Schmidt, w: E. Jenni, C. Westermann (red.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (dalej: THAT), t. I, Gütersloh 1995, s. 142-149; F.M. Cross, w: TDOT, t. I, s. 242-261.

¹³³ Por. T. Levi Della Vida, *El 'Elyon in Genesis XIV, 18-20*, *Journal of Biblical Literature* 63/1944, s. 9. Por. też M. Weippert, *Elemente phönikischer und kilikischer Religion in den Inschriften des Karatepe*, w: tenże, *Jahwe und die andere Götter* (FAT 18), Tübingen 1997, s. 119.

określenie Boga (Pwt 32,8; Ps 82,6; Ps 9,3; Iz 14,14)¹³⁴, czasem w paralelnym układzie z Elem (Lb 24,16; Ps 73,11; 107,11), Elohim (Lb 24,16; Ps 91,1) lub z JHWH (Ps 7,18; 21,8; 83,19). Część badaczy sugerowała więc, że chodzi o zlanie się w jedno idei dwóch odrębnych bóstw. Bardziej prawdopodobne jest jednak to, że chodzi w istocie o *epiteton ornans* bóstwa *El*, podkreślający pierwotnie jego status najwyższego boga w panteonie¹³⁵. Trudno bowiem dowieść przekonująco istnienia samodzielnego bóstwa o tym imieniu w Ugarit¹³⁶. W późniejszym połączeniu z imieniem JHWH *Eljon* był w każdym razie wyłącznie atrybutem Boga Izraela (por. Ps 7,18; 47,3; 97,9). Nawet jeśli więc scena została wkomponowana w ostatnim etapie redagowania tekstu badanej perykopy, albo wręcz napisana specjalnie jako jego uzupełnienie, to nie można wykluczyć, że stoi za nią solidna i dość archaiczna tradycja o kulcie boga *El Eljon* w Jerozolimie¹³⁷ i o jego królu i/lub kapłanie o tajemniczym i wieloznacznym imieniu *Melchi-zedek*.

Informacja o tym, że Melchizedek jest kapłanem (w. 18b) służy wprowadzeniu błogosławieństwa (w. 19a), którego treść składa się z dwóch formuł: jednej przyzywającej błogosławieństwo Boga¹³⁸ Najwyższego Stwórcy nieba i ziemi dla Abrahama (w. 19b), a drugiej błogosławiającej Boga Najwyższego za to, co uczynił Abrahamowi (w. 20a). Na pierwszy plan wysuwa się drugie błogosławieństwo, sławiące Boga za Jego działania zbawcze względem patriarchy, opisane tu za pomocą rdzenia *mgn.* – „wybawiać”.

¹³⁴ Por. H.J. Zobel, w: TDOT, t. XI, s. 121-139.

¹³⁵ Por. E.E. Elnes; P.D. Miller, *Elyon*, w: K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (red.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, Boston, Köln 1999, s. s. 293-299 zwił. 295. Podobne przykłady to JHWH Elohim (Rdz 2,7-9.15.18.19-22; Adonaj JHWH (Ez 2,4; 3,11.27; 4,14). Możliwe więc, że także *El Eljon* to dawny tytuł ugaryckiego boga *El* por. M.S. Smith, *The Origin of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford 2001, s. 71-72. Inaczej uważa natomiast R. Albertz (*A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, t. I, London 1994, s. 30-31.144-145), który widzi w tym epitecie fazę późniejszego rozwoju, kiedy to seria lokalnych *El* z Betel (Rdz 31,13; 35,7), Sychem (Rdz 33,20), Beer-Szeby (Rdz 21,33) czy Negebu (Rdz 16,13), w wyniku procesów synkretycznych, przeistoczyła się w ideę jednego, najwyższego Boga przeniesioną na JHWH.

¹³⁶ *Eljon* pojawia się natomiast jako *epiteton* Baala (KTU 1.16.III.5-8); na aramejskiej inskrypcji z Sefre (VIII wiek; KAI 222 A. 11); u Filona z Byblos (Euzebiusz, *Praep. ev.* 1.10.14-16); por. H.J. Zobel, w: TDOT, t. XI, s. 123.

¹³⁷ Warto zwrócić uwagę na listy synów Dawida w Hebronie (2 Sm 3,2-5) i Jerozolimie (2 Sm 5,13-16). W pierwszym wypadku dwóch synów króla nosi imiona z elementem teoforycznym imienia JHWH i żaden z formantem *El*, a w drugim dominują już zdecydowanie imiona z elementem teoforycznym od imienia *El* por. J. Lemański, *Arka Przymierza*, s. 102-103.

¹³⁸ Partykuła *lō* w połączeniu z *’el* należy do kategorii tzw. *le auctoris*. LXX i Wulg. mają tu jednak *dativus*, który wskazuje, że Melchizedek, w opinii tłumaczy, nakazuje Abrahamowi błogosławić Boga por. L. Ruppert, *Genesis*, s. 223 ze wskazaniem na J. Scharbert, „Gesegnet sei Abraham vom Höchsten Gott”? *Zu den Gen 14,19 und ähnlichen Stellen im Alten Testament*, w: W. Gross i in. (red.) *Text, Methode und Grammatik*. Fs. W. Richter, St. Ottilien 1991, s. 387-401.

W Rdz 15,1 użyty jest on rzeczownikowo w sensie „tarcza”. W obecnym miejscu struktura gramatyczna wymusza nowy niuans znaczeniowy, gdyż brak jest czasownika „wydać” (por. Oz 11,8; Iz 64,6; Prz 4,9). W każdym razie sposób wielbienia Boga jest tu tradycyjny i typowo izraelski (por. Wj 18,10; Sdz 7,7.9.14)¹³⁹, a wydanie wrogów w ręce Abrahama jest dowodem życzliwości (= błogosławieństwa) ze strony Boga Najwyższego wobec patriarchy.

Trzykrotne użycie rdzenia *brk* nawiązuje do Rdz 12,1-3 i złożonej tam przez Boga obietnicy błogosławieństwa dla Abrahama¹⁴⁰. Podstawowy sens tego rdzenia oznacza „obdarzyć siłą”¹⁴¹ i najlepiej widać go, gdy Bóg błogosławi swoje stworzenia w Rdz 1,22.28; 5,2; 9,1. Słowa błogosławieństwa nie są tu jedynie werbalnym wyrazem życzliwości, ale mają moc tworzenia i kształtowania rzeczywistości. W odniesieniu do człowieka oznacza to obdarzenie szczególną łaską lub jakiś konkretny akt zbawczy ze strony Boga w życiu tego, kogo błogosławi. Rozpoznanie tego faktu prowadzi do nazwania obdarowanego łaską mianem *bārūk* – „błogosławionym”¹⁴². Co jednak oznacza fakt, że błogosławi się Boga (w. 20a; por. Wj 18,10), nazywając Go w ten sam sposób? Czasem sugeruje się w takich wypadkach sens „wielbić/być uwielbionym”. O ile jednak Bóg „błogosławi” coś lub kogoś nie tylko „życząc dobrze”, ale i udzielając mocy, aby „było dobrze”, o tyle człowiek „błogosławi” Boga nie tylko „mówiąc dobrze” o Nim, ale i „przypisując Mu błogosławieństwo”¹⁴³ wraz ze wszystkimi jego konsekwencjami.

Tytuł, jakim obdarza się Boga Najwyższego, budzi pewne zaskoczenie i prowokuje do stawiania wielu pytań. Środowisko fenicko-kananejskie nie do końca wyjaśnia jego pochodzenie¹⁴⁴. El znany jest tam jako Stwórca, ale tylko ziemi¹⁴⁵, a nie nieba. Takie podwójne odniesienie pojawia się co prawda w tekstach akadyjskich, ale tu z kolei nie odnosi się do boga El¹⁴⁶. Może jednak

¹³⁹ Por. C. Westermann, *Genesis*, s. 243; L. Ruppert, *Genesis*, s. 225.

¹⁴⁰ Por. G.J. Wenham, *Genesis 1-15*, s. 317.

¹⁴¹ C.A. Keller (I-III), w: THAT, t. I, s. 353-367.

¹⁴² Imiesłów strony biernej (osnowa qal) wskazuje na permanencję tego stanu.

¹⁴³ Por. M.L. Brown, w: NIDOTTE, t. I, s. 764.

¹⁴⁴ Por. W. Schatz, *Genesis 14*, s. 259-279.

¹⁴⁵ Por. P.D. Miller, *El, the Creator of the Earth*, Bulletin of the Americans Schools of Oriental Research 239/1980, s. 43-46.

¹⁴⁶ Por. W. Schatz, *Genesis 14*, s. 207-216; F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973, s. 259-271; C. Westermann, *Genesis*, s. 243. J.C. De Moor (*El, the Creator*, w: G. Rendsburg i in. (red.), *The Bible World: Essays in Honor of C.H. Gordon*, New York 1980, s. 171-187) sądzi, że El tytułowany w Ugarit jako „ojciec bogów” może być przez analogię rozumiany również jako „stwórca nieba i ziemi”, a więc całego uniwersum. Autor ten nie wyjaśnia jednak, dlaczego taki tytuł nie pojawia się w tekstach ugaryckich?

chodzić o hymniczny wariant (por. Rdz 1,1; Ps 115,15; 121,2; 124,8; 134,3)¹⁴⁷ niezbyt archaicznej formuły „Stwórca ziemi”¹⁴⁸. Dyskusyjne jest jednak także to, jak rozumieć samo określenie *qōnēh*? W Starym Testamencie ma ono nie tyle znaczenie „stwórca”, ile „właściciel”; „ten, który coś posiada”, gdyż rdzeń *qnh* znaczy najpierw „nabyć/kupić” a dopiero potem ewentualnie „stworzyć”¹⁴⁹. Ponadto ostatnie znaczenie przyjmuje się bardziej przez analogię do metaforycznego znaczenia analizowanego rdzenia. Semantycznie bywa on bowiem stosowany także w sensie „otrzymać”/”zrodzić” i opisuje akt prokreacji¹⁵⁰. Lipiński¹⁵¹ sądzi więc, że rozumienie w sensie „stwórca” jest tu anachroniczne i niewłaściwe. Według niego lepiej tłumaczyć badany rzeczownik w sensie „właściciel”. Na uzasadnienie przytacza także interpretację targumiczną (Targum Onkelos: „ten, którego własnością są niebo i ziemia”) oraz jeszcze wcześniejszą qumrańską (1QapGen 22,16,21), gdzie *qnh* jest reprezentowane przez *mr'* – „Pan”. Spotykany często sens „stwórca” wiązałby się z przekładem LXX, która w Rdz 14,19.22 i Prz 8,22 (por. Pwt 4,32) tłumaczy badany rdzeń czasownikiem *ktizein* „stwarzać”¹⁵². Trzeba jednak zauważyć, że sens „stwarzać/stwórca” związany z analizowanym rdzeniem jest poświadczony w innych językach semickich¹⁵³. Więc rozstrzygnięcie dające pewność w tym wypadku nie jest proste.

Jaka jest reakcja Abrahama na te słowa? Wydawać by się mogło, że taka, jak opisuje ją w. 20b: „i dał mu dziesięcinę (*ma'āsēr*) ze wszystkiego”. Problem jednak w tym, że struktura gramatyczna zdania nie pozwala jednoznacznie stwierdzić, kto i komu coś dał, a ponadto i *ma'āsēr* nie zawsze oznacza dziesięcinę. Na 32 razy, kiedy wspomniany rzeczownik się pojawia, w 29 przypadkach wskazuje on rzeczywiście na dziesięcinę, jaką synowie Izraela zobowiązani są płacić Lewitom lub kapłanom. Jednak u Ez 45,11.14 oznacza on dziesiątą część chomera. Chodzi więc w tym wypadku o proste rozumienie w sensie miara objętości, a nie o dziesięcinę. Kontekst w Rdz 14,20b pozwala przyjąć, że w badanym przez nas tekście jednak może rzeczywiście chodzić

¹⁴⁷ Tak sugerują O. Keel i S. Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen, Freiburg 2002, s. 177.

¹⁴⁸ W takim sensie pojawia się zwrot *qn' rš* na jednym z ostrakonów (nr 42B) znalezionych w Jerozolimie por. N. Avigad, *Excavation in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem*, „Israel Exploration Journal” 22 (1972), s. 195-196; H. Krauss, M. Küchler, *Erzählungen der Bibel II. Das Buch Genesis in literarischen Perspektive: Abraham-Isaak-Jakob*, Göttingen, Zürich 2004, s. 40 rys. 6.

¹⁴⁹ I. Cornelius, R. C. Van Leeuwen, w: NIDOTTE, t. III, s. 940-942; E. Lipiński, w: TDOT, t. XIII, s. 58-65.

¹⁵⁰ Por. W.H. Schmidt, w: THAT, t. II, s. 650-659.

¹⁵¹ Por. TDOT, t. XIII, s. 62.

¹⁵² A. Lust, E. Eynikel, K. Hausie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. II, s. 270.

¹⁵³ Por. V.P. Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 411-412.

o „dziesięcinę”, a cała scena ma charakter etiologii uzasadniającej tę praktykę w okresie drugiej świątyni (Abraham składa ją dla kapłana z Jerozolimy, podobnie jak Jakub obieca za chwilę czynić to samo regularnie w Betel por. Rdz 28,22)¹⁵⁴. Istota problemu polega jednak na tym, że w przypadku Jakuba konstrukcja gramatyczna (*imperfectum* + bezokolicznik absolutny tego samego rdzenia: *šr*) sugeruje regularność i determinację w tej kwestii. W badanym tu przypadku natomiast nic nie wskazuje, że chodzi o wolę rozpoczęcia dobrym przykładem czegoś, co powinno następnie być kontynuowane i równie dobrze może chodzić o dziesiątą część z łupów wojennych. Abraham tym samym uznał „udział Boga Najwyższego” w swoim sukcesie, czego znakiem jest wspomniany dar złożony dla kapłana, który Go reprezentuje (por. w. 24)¹⁵⁵. Uzasadnia to, czemu Melchizedek otrzymuje dziesiątą część ze wszystkiego tj. z odzyskanych łupów, pomimo tego, że nie był formalnie uczestnikiem zwycięskiej koalicji¹⁵⁶.

Sugerowano jednak¹⁵⁷, że ofiarującym jest Melchizedek, a „dziesięcina” stanowi haracz zapłacony w zamian za pozostawienie reprezentowanego przez niego miasta w spokoju. Taka interpretacja jest jednak bez sensu w obecnym kontekście, a ponadto tradycja interpretacyjna jest raczej zgodna, co do tego, że to Abraham jest podmiotem w zdaniu (1QapGen 22,17¹⁵⁸; LXX; Hbr 7,6).

Jakże inaczej prezentuje się w tym kontekście król Sodomy. Przegrany, wręcz upokorzony (por. w. 10), nie tylko wychodzi naprzeciw Abrahamowi z pustymi rękami i bez słowa pozdrowienia, ale wręcz chce zdecydować o tym, co do niego nie należy: o podziale łupów (w. 21)¹⁵⁹. Fakt wprowadzenia mieszkańców podbitych miast wynika jedynie z wersji z Lotem (ww.12.16; por. w. 11). Kontrast służy wyraźnie uwypukleniu odpowiedzi Abrahama (ww. 22-24). Odwołanie do „JHWH, Boga Najwyższego, Stwórcy (lub Właściciela) nieba i ziemi”¹⁶⁰ (w.22b) przywołanego jako fundament przysięgi¹⁶¹ złożonej

¹⁵⁴ Por. R.E. Averbeck, w: NIDOTTE, t. II, s. 1035-1055 zwł. 1036-1037.

¹⁵⁵ W tym kierunku wydaje się iść interpretacja B. Jacob'a (*Das Buch Genesis*, s. 379). Por. też Y. Muffs, *Abraham the Noble Warrior: Patriarchal Politics and Laws of War in Ancient Israel*, *Journal of Jewish Studies* 33 (1982), s. 92-94.

¹⁵⁶ Por. D. Elgavish (*The Encounter*, s. 501-504) wykorzystuje fakt, że Melchizedek otrzymuje część łupu, w jego opinii niezgodnie z zasadami ich podziału jako argument za swoją tezę, że chodzi tu o element rytu zawarcia przymierza.

¹⁵⁷ R.H. Smith, *Abraham and Melchizedek (Gen 14:18-20)*, „*Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*” 77 (1965), s. 134.

¹⁵⁸ Por. M. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Wadi Murabba'at. Masada. Nachal Cheder*, Kraków 2000, s. 18.

¹⁵⁹ Por. G.J. Wenham, *Genesis 1-15*, s. 318; H. Seebass, *Genesis*, s. 57.

¹⁶⁰ Por. N.C. Habel, „*Jahwe, Maker of Heaven and Earth*”. *A Study in Tradition Criticism*, *Journal of Biblical Literature* 91 (1971), s. 321-337.

¹⁶¹ Dosłownie „podniosłem moją rękę do/w kierunku” (*rûm + yādî ʿel*). Gest podkreśla bardziej uroczysty charakter przysięgi por. Pwt 32,40; Dn 12,7.

przez patriarchę postrzegane bywa jako element redakcyjny identyfikujący JHWH z Bogiem Najwyższym wspomnianym w epizodzie z Melchizedekiem (ww.18-20). W LXX, 1QapGen 22.21 oraz wersji syryjskiej brak jest imienia JHWH, zatem prawdopodobnie identyfikacja stanowi późną głosę korygującą dopisaną w celu zachowania „ortodoksyjności” tekstu¹⁶². Wielkoduszność patriarchy idzie tu w parze z jego bezinteresownością. Jedyna rzecz, z której nie może zrezygnować, to prawa jego żołnierzy¹⁶³ i koalicjantów do podziału łupów (w. 24). Stanowczo rezygnuje jednak z przynależnej jemu samej części łupu (w. 23). Tę stanowczość wyraża za pomocą idiomu: „ani nitki, ani rzemyka u sandała, ani niczego, co jest twoje”. Pierwsza część wypowiedzi (*ʾim-mihūt wəʿad šarôk-naʿal*) to formuła dobrze znana na starożytnym Bliskim Wschodzie. E. Speiser¹⁶⁴ przytacza na poparcie formułę akadyjską „ani źdźbła słomy lub kawałka drewna/drzazgi) i aramejską: „ani źdźbła słomy lub kawałka sznurka”. Ostatni przykład dotyczy sytuacji podziału dóbr podczas rozwodu. Odmowa uzasadniona jest hipotetyczną sytuacją w przyszłości (w. 23b): „i nie powiesz (później): ja wzbogaciłem Abrahama”. Użyta tu forma *imperfectum* + negacja (*lōʿ*) wyraża silną wolę mówiącego, aby coś nie wydarzyło się w przyszłości, a sama negacja akcentuje bardziej radykalny charakter zakazu (por. Wj 20,15)¹⁶⁵. Rdzeń *šr* ewidentnie stanowi tu aluzję dźwiękową do *šr* opisującego dziesięcinę w w. 20 lub odwrotnie, jeśli ma się na uwadze chronologię redagowania tekstu.

6. Melchizedek i tradycja o Abrahamie – próba syntezy

Po dokonanej powyżej analizie uzasadnione wydaje się teraz pytanie: czy bez ww. 18-20 perykopa Rdz 14 byłaby bardziej sensowna w kontekście cyklu o Abrahamie? Mając przed oczyma przebieg wydarzeń: wielka wojna (ww. 1-11), uprowadzenie Lota w wyniku klęski mieszkańców Kanaan (w. 12) i jego uwolnienie na skutek interwencji Abrahama (ww. 13-16), a w końcu spotkanie z królem Sodomy (ww. 17.21-24), można stwierdzić, że epizody te wystarczająco dobrze nawiązują do tematów znanych z cyklu. Można zatem uznać, że perykopa w takiej wersji mogła znaleźć się w tym miejscu. Podkreśla bowiem niesłabnącą życzliwość i odpowiedzialność patriarchy za swego krewnego, co jeszcze bardziej uzasadni narzucające się później wnioski, że tylko na własne życzenie Lot wybrał alternatywną drogę w poszukiwaniu szczęścia (por. Rdz 13; 18-19), czym definitywnie wykluczy się spośród

¹⁶² Por. J. A. Soggin, *Das Buch Genesis*, s. 227.

¹⁶³ Określenie *hannaʿārîm* oznacza tu elitarne oddziały por. 2 Sm 2,14nn.

¹⁶⁴ *Genesis*, s. 105; por. też Y. Muffs, *Abraham*, s. 83-84.

¹⁶⁵ Por. GK § 107 m a.2.

pretendentów do dziedziczenia obietnic złożonych Abrahamowi (por. Rdz 12,1-3//4-5).

Z drugiej strony los Sodomy i jej władcy pokazuje, że nie jest to miejsce, ani nie jest to lud, w którym Lot powinien szukać zabezpieczenia na swoje dalsze życie. Jakkolwiek działając w obronie swoich krewnych, Abraham przynosi wyzwolenie także innym mieszkańcom regionu, w tym Sodomitom, to wyraźnie, choć na razie tylko aluzyjnie (por. Dan w Rdz 14,14b), akcent pada tu na to, że terytorium to utożsamia się w perykopie z ziemią obiecaną mu przez Boga (por. Rdz 13,14-18). Trzeba zauważyć w końcu, że w dość dziwnych okolicznościach, ale Abraham wypełnia tu także najpełniej nakaz z Rdz 13,17.

Kolejne pytanie zatem brzmi: w jakim celu dołączono fragment poświęcony spotkaniu Abrahama z Melchizedekiem (Rdz 14,18-20)? Pomijając różne proponowane warianty związane z jakąś konkretną sytuacją polityczną, która mogła przyczynić się do umieszczenia tych wierszy w perykopie, odpowiedzi należy szukać w tym, co wnoszą te wiersze zarówno do zbadanej perykopy, jak i w kontekście całego cyklu?

Pierwsza rzecz, którą zauważyliśmy, to kontrast, jaki tworzy wtrącenie relacji o Melchizedeku w kontekście spotkania z królem Sodomy. Fragment zawarty w ww. 18-20 przerywa tok narracji z ww. 17.21-24, stawiając w złym świetle króla Sodomy, a wyraźnie darzy sympatią Melchizedeka oraz jego postawę.

Druga ważna obserwacja to dostrzeżenie, że wiersze te wprowadzają w wyraźnie „świecki” koloryt perykopy element sakralny. Abraham jest nie tylko pobłogosławiony przez Boga Najwyższego, utożsamionego później z JHWH (por. w. 22b), ale w ogóle całe zajście i sukces patriarchy, opisane wcześniej w ww. 12-16, zostają przypisane życzliwości tego Boga wobec niego, co Abraham uznaje poprzez swój dar złożony Melchizedekowi, kapłanowi reprezentującemu Jego Majestat. Ten Bóg ponadto jest Panem/Stwórcą nieba i ziemi, co dodatkowo podkreśla Jego dominującą rolę na scenie historii.

W kontekście całego cyklu o Abrahamie ofiarowanie „dziesiątej części ze wszystkiego” oznacza akceptację patriarchy dla jedyne w całym cyklu sanktuarium, którego fundatorem nie był jak dotychczas i później Abraham, ale istniało ono na długo przed jego pojawieniem się w ziemi obiecaniej. Jakkolwiek aluzje i symbolika związane z imieniem kapłana Melchizedeka, jak i samym miastem Szalem nie są jednoznaczne, to dla czytelnika czy słuchacza zaznajomionego z tradycją biblijną nie było i nie jest trudno skojarzyć postać i miejsce z Jerozolimą. Mając na uwadze rozpoznane od dawna przez egzegetów związki postaci Abrahama i Dawida¹⁶⁶, łatwo też odnieść się w tym

¹⁶⁶ Por. N.E. Wagner, *Abraham and David*, w: J.W. Wevers, D.B. Bedford (red.), *Studies on the Ancient Palestinian World*. FS F.V. Winnet, Toronto 1972, s. 117-140; J. Lundbom, *Abraham*

miejsu nie tylko do wydarzeń opisanych w 2 Sm 5-6 (por. Ps 132), ale i w całym cyklu poświęconym wejściu Dawida na tron zjednoczonej monarchii (por. 1 Sm 16-2 Sm 8). Bez względu na to z jakiegokolwiek zatem okresu pochodzi ten epizod, jego intencją w obecnym kontekście było usankcjonowanie centralnego i jedyne później sanktuarium w Jerozolimie poprzez odniesienie go do osoby wielkiego antenata narodu wybranego. Abraham uznaje w tym epizodzie nie tylko fakt bycia błogosławionym przez Boga Najwyższego z Szalem (w. 20b; = JHWH w. 22b), ale też jawi się jako błogosławieństwo tego Boga dla innych narodów zamieszkujących, póki co, terytorium ziemi obiecaniej (por. Rdz 12,3). Skorzystanie przez te narody z danej im łaski zależy od samych zainteresowanych (Lot: Moabici i Ammonici; król i mieszkańcy Sodomy). Ich błędy lub zła postawa stają się źródłem utraty szansy na uczestniczenie w błogosławieństwie udzielonym przez Abrahama (por. Rdz 19).

and David in the Theology of Yahwist, w: C.L. Meyers, M. O'Connor (red.), *The World of Lord Shall Go Forth*. FS D.N. Freedman, Winona Lake 1983, s. 203-209.

Ks. JERZY LEWANDOWSKI

**OJCIEC ŚWIĘTY BENEDYKT XVI:
ENCYKLIKA DEUS CARITAS EST. O MIŁOŚCI
CHRZEŚCIJAŃSKIEJ**

Biorąc do ręki Encyklikę papieską, można zapytać się, co skłoniło Benedykta XVI, aby swą pierwszą encyklikę poświęcić zagadnieniu miłości chrześcijańskiej. Czy nie ma obecnie większych problemów w świecie? Albo może sens miłości chrześcijańskiej zatarł się, lub domaga się wyrażenia w nowym języku? Przecież jego wielki Poprzednik, jak się o nim wyraża, nie pomijał tej tematyki - najpierw jako jeszcze kardynał - był autorem przełożonej na wiele języków pracy *Miłość i odpowiedzialność*, potem, już jako papież, odwoływał się do niej, choćby w swej encyklice *Fides et ratio*.

Wydaje się, że bez popadania w przesadę można powiedzieć, iż skupienie się Benedykta XVI na *miłości chrześcijańskiej* jest o tyle nowe i o tyle przedstawia nowe spojrzenie, o ile stara się on podążyć w swej refleksji za ostatnim, jak się zwykło przyjmować, z ewangelistów, ale najbardziej umiłowanym właśnie z uczniów Chrystusa. Chyba nie jest przypadkiem, że pierwszy i ostatni cytat Encykliki jest zaczerpnięty właśnie z *Pierwszego listu Ewangelii św. Jana*.

Dla św. Jana *Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim* (1 J 4, 16). Ale i: *Na początku było Słowo, / a Słowo było u Boga, / i Bogiem było Słowo* (J 1, 1). To słowo to grecki *logos*, który być może jest innym imieniem Boga, a być może innym imieniem miłości. A więc Ojciec Święty Benedykt XVI, poświęcając miłości swą pierwszą encyklikę, aczkolwiek tytuł jej jest łaciński, akcentuje greckie źródła chrześcijaństwa: napisaną w języku greckim ewangelię i list, pojęcie *logosu* i pojęcie miłości – *agape*. Przypomnienie źródeł ma pobudzić świat do nowej wizji nie tylko chrześcijaństwa, ale i – co zostaje w encyklice podkreślone, a czemu właśnie sprzyja *agape*, nieograniczająca się wyłącznie do samych chrześcijan – ludzkości. By użyć sformułowania znajdującego się we *Wprowadzeniu*, chodzi bowiem o świat, w którym z imieniem Bożym łączy się czasami zemsta czy nawet obowiązek nienawiści i przemocy (s. 6).

Encyklika składa się z dwóch części, pierwszej bardziej teoretycznej, drugiej bardziej praktycznej. Pierwsza ma zatem charakter teologiczno-filozoficzny, druga teologiczno-społeczny. W pierwszej podane zostają *dane na temat miłości* (s. 6), w drugiej prześledzone zostaje wypełnianie misji Kościoła na rzecz realizowania przykazania miłości bliźniego. Najwięcej w niej miejsca zajęło rozważanie na temat sprawiedliwości i miłości (§§ 26–29, ss. 34–40). Jest rzeczą fascynującą sposób, w jaki Ojciec Święty Benedykt XVI rekonstruuje konfrontację działalności Kościoła z myślą marksistowską – temat, który zdaje się u nas odchodzić w niebyt – i przypomina, dla jakich powodów nauka Kościoła wychodzi zwycięsko z tej konfrontacji. Nie ukrywa, że *przedstawiciele Kościoła bardzo powoli przyjmowali do świadomości* (s. 35) problemy związane z nową strukturą sprawiedliwego społeczeństwa. Gdy jednak już je przyjęli, zrobili to autentycznie i całościowo: kto jest uważny na słowo Kościoła w tej kwestii, nie da się uwieść atrakcyjnym obietnicom ekonomii globalizacyjnej i będzie pamiętał o wszystkich, *którzy prawdziwie troszczą się o człowieka i jego świat* (s. 36). Krótko mówiąc: poczucie bezosobowej sprawiedliwości przegrywa z osobową miłością.

Dlaczego jednak chrześcijanin może czuć się bezpieczny we współczesnym świecie, którego zagrożenia nie są wcale jedynie wirtualne i skąd czerpie oparcie dla swoich racji? Na to pytanie odpowiedź znajduje się w części pierwszej papieskiej encykliki.

W tej części najwięcej uwagi Ojciec Święty Benedykt XVI poświęca *eros* i *agape* – dwóm imionom miłości. Oba z nich są imionami greckimi. To potwierdza, że nie jest mylne przypuszczenie, iż autor encykliki inspirował się przy jej pisaniu szeroko pojętą myślą grecką. Dopowiedzenie *różnica i jedność* (s. 8: „*Eros*” i „*agape*” – *różnica i jedność*) potwierdza z kolei, że Ojciec Święty istotnie podejmuje centralny temat antropologiczny i podejmuje go w sposób całkiem nowy, również dla filozofów i teologów chrześcijańskich. Mam tu na myśli chociażby pierwszych Ojców Kościoła, przede wszystkim greckich, ale nie tylko, którzy wykluczali *eros* i miłość ze sfery duchowej i kierowali człowieka tropem stoików na tory *apathei*. Nie potrafili jednak pokonać paradoksu następującego: jakim sposobem człowiek może zachować miłość do Boga i do bliźniego, skoro ma realizować postulat wyzbycia się uczuć? Ojcowie Kościoła próbowali różnych rozwiązań, jednak, podobnie jak ich stoicy poprzednicy, najczęściej popadali w błędne koło. Inni na koniec rezygnowali z tego nieludzkiego poniekąd, czy może odczłowieczającego postulat.

Nowość spojrzenia Ojca Świętego jest tym większa, że sam przecież przyznaje, że *grecka wersja Starego Testamentu jedynie dwukrotnie używa słowa eros, podczas gdy Nowy Testament nigdy go nie stosuje* (s. 8). Może więc

rzeczywiście Ojcowie Kościoła słusznie potępili *eros*? I oto Ojciec Święty zwraca uwagę, że grecki *eros* wyrażał relację, czy raczej to, że *istnieje jakaś relacja między miłością i Boskością* (s. 10). Natomiast pełne chrześcijaństwo, a nie chrześcijaństwo wyłącznie monastyczne, ascetyczne, ukazuje pełnego człowieka. Nie ma być on ani wyłącznie cielesny, ani wyłącznie bezcielesny, ani wyłącznie duchowy, ani wyłącznie a-duchowy. Skoro przykazanie miłości dotyczy Boga i bliźniego, to i jego rzeczywistość musi być co najmniej dwukierunkowa. W innym wypadku dochodzi do *odcięcia czy oddzielenia* (s. 13), do *karykatury* (s. 15). Zaradzić temu może jedynie dopełnianie się obu perspektyw: dającej i otrzymującej, zstępującej i wstępującej, boskiej i ludzkiej, *agape* i *eros*. Ojciec Święty wyraźnie stwierdza, że *wiara biblijna nie buduje jakiegoś świata równoległego czy jakiegoś świata sprzecznego z istniejącym pierwotnie ludzkim zjawiskiem miłości, lecz akceptuje całego człowieka* (s. 15). Aby móc tego dokonać, należy dostrzec, że „*miłość*” w gruncie rzeczy jest *jedną rzeczywistością, ale mającą różne wymiary; to jeden, to drugi może bardziej dochodzić do głosu* (s. 15). Aby zaś uświadomić sobie, jak wiele dzieli Benedykta XVI od Ojców Kościoła, wystarczy zwrócić uwagę, że nie waha się on stwierdzić, że *eros Boga do człowieka jest (...) w pełni agape* (s. 17), a nawet mówi on o *namiętnej miłości Boga* (s. 17).

W istocie miłość lepiej niż rozum i wola opisują rzeczywistość ludzką. Z pewnym zastrzeżeniem można by bowiem powiedzieć, że rozum i wola odnoszą się jedynie do człowieka wyższego – podczas gdy miłość odnosi się do człowieka całego. To przeciwstawienie jest absolutnie czytelne, skoro Ojciec Święty określa miłość jako uczucie (s. 23: *jest ona [miłość] ostatecznie uczuciem*), w czym zaznacza się, jak się wydaje, pewna różnica z jego wielkim Poprzednikiem, który chętniej widział w niej instancję zależną od *innych źródeł (Miłość i odpowiedzialność, s. 103; s. 102: Uczucie samo choruje na subiektywizm)*, takich jak wola i rozum. Jeśli miłość jest swoistym fenomenem ontologicznym, to dlatego, że – jak pisze Benedykt XVI – *Bóg i człowiek pozostają w niej sobą, a jednak stają się całkowicie jednym* (s. 18).

To jest jednak osiągalne dopiero w pełni miłości. Przedtem człowiek – i tu kolejna nowość papieskiej encykliki – musi wejść na drogę rozwoju i rozwoju miłości. Nie jest ona krótka ani prosta. Ponieważ rozwój dokonuje się w przestrzeni i w czasie, różne zasadzki czyhają na człowieka. Ze względu na przestrzeń zagrożeniem dla rozwoju miłości jest brak wyłączności – ze względu na czas takim niebezpieczeństwem jest krótkość czy nie „na zawsze” miłości. Brak charakteru ekskluzywnego i ostatecznego staje na przeszkodzie do dotknięcia największego mistrza miłości – Jezusa. Z drugiej strony wyłączność

i trwałość zapewniają miłości jej charakter transcendentny i są probierzem jej autentyczności. Charakter miłości odpowiada najwyższej istocie Boga: to on jest jedyny (wyłączny) i wieczny (ostateczny). Stąd miłość, inaczej niż rozum czy wola, kieruje się dynamiką paradoksu: „*Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je*” (s. 12).

Wracając na zakończenie do myśli wypowiedzianej na wstępie o związku *logos* i *eros*, warto wydobyć poczynione przez Ojca Świętego rozróżnienie: o ile w świecie starożytnym *Logos* to odwieczna mądrość, o tyle w świecie chrześcijańskim *Logos* to wieczna, nieskończona miłość. Dla filozofów greckich *logos* to skarbnica poznania siebie samego – dla chrześcijan *logos* to droga do siebie samego i do Boga jedyne. Czy mądrość Greków wykluczała miłość, podobnie jak miłość chrześcijańska sprowadza największą mądrość? Niekoniecznie grecki *logos* musi być interpretowany racjonalistycznie – podobnie jak chrześcijański *logos*–miłość nie musi okazywać się jako antyracjonalistyczny. I jeden, i drugi są raczej pełnią istoty rzeczywistości, skoro uczucie, wola i rozum schodzą się w jedno u człowieka, według słów Benedykta XVI, w *ogarniającym wszystko akcie miłości* (s. 25). Chrześcijaństwo trzeba zatem opisać jako wiarę w Boga, przy czym *ta zasada stwórcza wszystkich rzeczy – Logos, pierwotna przyczyna – jest jednocześnie kimś, kto kocha z całą pasją właściwą prawdziwej miłości* (s. 18).

O. ROMAN RUSEK

WPLYW KRYZYSU WARTOŚCI NA ROZWÓJ POWOŁANIA

„*Wartość*, według Hildebranda, to właściwość, jaką ma coś mocą swego istnienia, w przeciwieństwie do nicości. Wartości są ideałami, które nadają sens naszemu życiu. Ideały nie tylko kształtują nasze teraźniejsze postępowanie, ale dotyczą naszego ostatecznego celu, do którego zdążamy”¹. Wartości pozwalają człowiekowi określić cel swojego życia; są tym, co człowiek sobie szczególnie ceni, co uważa za ważne dla siebie: coś, co warto zdobywać, osiągać, pielęgnować, rozwijać; coś, o co warto walczyć, zabiegać, czemu można się poświęcać, podejmować trud².

A. Cencini i A. Manenti formułują myśl, że wartości są ideałami trwałymi i abstrakcyjnymi, „które dotyczą zarówno obecnego postępowania, jak i ostatecznego celu życia. Jako ideały trwałe różnią się od zwykłego zainteresowania. Czym innym jest powiedzieć komuś *jesteś interesująca*, a czym innym *masz dla mnie znaczenie*. Zainteresowanie – to coś bardziej przejściowego, przypadkowego, a przede wszystkim mniej naładowanego znaczeniem emocjonalnym. (...) Jako ideały abstrakcyjne różnią się one od norm, ponieważ nie mówią bezpośrednio, *co* czynić, lecz *jak* być; określają nie zachowanie, ale styl życia”³.

Są one *ostateczne*, bo odnoszą się do celu ostatecznego, jaki chce się osiągnąć w życiu; oraz *instrumentalne*, ponieważ odnoszą się do koniecznych

¹ T. Łosiewicz, *Między pełnią a pustką życia. Kryzysy wartości*, „Zeszyty Formacji Duchowej”, 27 (2004), s.63; S. Morgalla w oparciu o koncepcję wypracowaną przez L. M. Bullę i jego współpracowników w Instytucie Psychologii PUG w Rzymie ukazuje trzy wymiary wartości: 1) *Wartości autotranscendentne* (prowadzą człowieka do przekroczenia samego siebie, jego zmysłowej czy psychicznej natury, należy do nich wartość moralna i religijna; cnota kontra grzech); 2) *Wartości naturalne* (odnoszą się do natury zmysłowej i psychicznej człowieka; norma kontra patologia); 3) *Wartości autotranscendentne i naturalne połączone razem* (dobro realne kontra dobro pozorne). Te trzy wymiary są trzema sposobami patrzenia na człowieka, wartościowania jego wolności, dojrzałości i odpowiedzialności (por. S. Morgalla, *Psychoterapia w wychowaniu*, „Zeszyty Formacji Duchowej”, 27 (2004), s. 79).

² Do wartości – celów możemy zaliczyć: Boga, zasady moralne, wiedzę, zainteresowania, pasję, wykształcenie, rodzinę, karierę, miłość...; do wartości – cech: wierność, odpowiedzialność, odwagę, kulturę osobistą, tolerancję, uczciwość, szczerłość, rzetelność, pracowitość, optymizm, itp.

³ A. Cencini, A. Manenti, *Psychologia a formacja*, dz. cyt., s. 92.

sposobów działania, jeśli chce się osiągnąć cel ostateczny. „Są to dwa niezbywalne wymagania (w przeciwnym razie mamy kryzys tożsamości). Każda osoba powinna decydować o swoim życiu, *kim* zostać i *jak* to osiągnąć; wybrać cele do realizacji i *kryteria* swego postępowania. Każdy powinien zająć stanowisko odnośnie do *sensu*, jaki nada swemu życiu i śmierci. Wszystko to oznacza, że konieczność wartości wypływa z samego naszego ukształtowania psychicznego (...). Pierwsze tłumaczą się same przez się, natomiast drugie znajdują wytłumaczenie jako środki do osiągnięcia tamtych. Na przykład ubóstwo jako takie w życiu chrześcijańskim nie ma sensu, ale nabiera go wówczas, kiedy staje się środkiem do realizacji celu, jakim jest naśladowanie Chrystusa”⁴.

1. Charakter i objawy kryzysu wartości

Występuje współcześnie wiele zjawisk negatywnych, które mają niekwestionowany wpływ na różne objawy kryzysu wartości. Charakteryzuje on także Polskę i domaga się, zwłaszcza od osób powołanych, stylu życia i świadectwa przesiąkniętego wiarą w prawdę o Chrystusie jako jedynym pośredniku między Bogiem a ludźmi i jedynym Odkupicielem świata⁵. Tylko taka odpowiedź jest najwłaściwsza wobec aktualnego klimatu etycznego, religijnego pluralizmu i kultury nihilistycznej. Nie bez znaczenia jest dziś także szerząca się obojętność religijna. Znaczna jest liczba tych, którzy sercem nie złączeni są z Kościołem; pogłębia się sekularyzacja szerokich rzesz chrześcijan, którzy żyją tak, „jakby Chrystus nie istniał”.

Ta niepokojąca kultura zaciemnia piękno wartości obiektywnych i transcendentnych, takich jak np. wartość prawdy samej w sobie. Tymczasem prawda i piękno idą w parze i nie wolno ich relatywizować⁶. „Waga kryzysów wartości wynika stąd, że dotyczą one przekonań zajmujących centralną pozycję w osobowości i odgrywają kluczową rolę w celowych zachowaniach człowieka. Wartości stanowią kryteria dla samooceny, ewaluacji kierunków dążeń, leżą u podstaw ustosunkowania człowieka wobec świata i innych ludzi oraz osobistej przeszłości i przyszłości. (...) Kryzysy wartości są niebezpieczne i z tego względu, że mogą przebiegać w formie utajonej, a ich konsekwencje mogą być poważne”⁷.

⁴ Tamże, s. 92 – 93.

⁵ Por. *Homilia w czasie Mszy św. na zakończenie Drugiego Zgromadzenia Specjalnego Synodu Biskupów poświęconego Europie* (23 października 1999 r.), 3: AAS 92, 2000, 178; „L'Osservatore Romano”, n. 12, 1999, s. 48 oraz n. 11–12 (2000), s. 47; por. Adh. *Ecclesia in Europa* 21.

⁶ Por. R. Rusek, *Wymiar ludzki osoby powołanej*, dz. cyt., s. 8.

⁷ P. Oleś, *Zjawisko kryzysu psychicznego*, w: *Wykłady z psychologii w KUL*, VI, 1992, s. 397–422.

Zmniejszająca się też siła oddziaływania wartości ma ujemny wpływ na potrzeby psychiczne. Nawet więcej: gdy wartości są słabsze, wpływ potrzeb proporcjonalnie wzrasta. Wystarczy wspomnieć o nowych koncepcjach osoby, z jej prawami samostanowienia, lub o nowym rozumieniu wolności jako spontaniczności. Potrzeby te nie zawsze współbrzmiały z wartościami naśladowania Chrystusa. Osoba powołana tworzy sobie wobec tego pseudowartości i fałszywe oczekiwania. Przejście zaś od złudzenia do rozczarowania dokonuje się tu bardzo szybko⁸.

„Niebezpieczeństwo kryzysów wartości wynika i stąd, że przyczyniają się one w znacznym stopniu do utraty wewnętrznej integracji i harmonii oraz poczucia sensu życia. Stanowią okazję do desperackiej ucieczki w nadużywanie leków, narkotyki, alkohol, samobójstwa. Niebagatelna jest także ich długotrwałość. Trzeba jednak zwrócić uwagę na pozytywną rolę tych kryzysów. Jest ona ogromna. Jeżeli człowiek przeżywający ostry kryzys wartości stoczy zwycięską walkę wewnętrzną i uratuje zagrożone wartości, zaowocuje to wzrostem integracji osobowości, co daje poczucie ogromnego zwycięstwa nad słabością ludzką”⁹.

Dojrzały system wartości powinien spełniać pewne kryteria, do których należy zaliczyć: powodowanie w człowieku wewnętrznej harmonii, integrowanie całej osobowości wokół celu i sensu, jaki ten system nadaje życiu człowieka. Niektóre z wartości – centralne – nadają sens wszystkiemu: życiu, cierpieniu, pracy, śmierci..., wszelkiemu trudowi podjętemu dla dojrzałej osobowości¹⁰. Osoba powołana winna znać i stale pogłębiać swoją wartość centralną, i ją konsekwentnie realizować jako cel swojego życia. Tylko wtedy w pełni rozwija się i doskonali.

1.1. Kryzysy religijne

Różnorodność kryzysów religijnych i ich objawy są wielkie, niemniej odróżnienie typu i rodzaju kryzysu pozwala na głębsze zrozumienie siebie lub osoby przeżywającej kryzys, a co za tym idzie, na skuteczniejsze wsparcie i pomoc. W kryzysach głębokich należałoby szukać pomocy zarówno u osób duchownych, jak i odpowiednio u fachowego, sprawdzonego już i kompetentnego psychologa, czasem też lekarza. Pomoc bowiem udzielana osobie będącej w ostrym czy przewlekłym stadium kryzysu religijnego dotyczy bardzo subtelnego i trudnego problemu, i dlatego wymaga dużo doświadczenia, wiedzy i rozważa¹¹.

⁸ Por. A. Manenti, *Powołanie, psychologia i łaska*, dz. cyt., s. 50.

⁹ A. Jacyniak, Z. Płużek, *Świat ludzkich kryzysów*, dz. cyt., s. 76–77.

¹⁰ Por. tamże, s. 104.

¹¹ Por. A. Jacyniak, Z. Płużek, *Świat ludzkich kryzysów*, dz. cyt., s. 122 – 123; C. Jung zwraca uwagę na konieczność wyraźnego odróżnienia w sytuacji kryzysowej ról kapłana i psycho-

Dotyczy to również kryzysów towarzyszących kształtowaniu dojrzałej religijności. Osoba powołana nie może zatrzymać się w drodze, lecz winna usilnie dążyć do pogłębienia kontaktu z Bogiem. Odbywa się to na drodze rozwoju własnej osobowości. Jest to ciągły trud, nawet cierpienie, nieustanne zmaganie i walka o wewnętrzną przemianę, kształtowanie charakteru, uczuć, intelektu i funkcjonowania społecznego. Jeśli się nie dba zarówno o własne wychowanie i kształtowanie samego siebie, czyli o swoją osobowość i jednocześnie o swoją religijność, łatwo można się zderzyć z konsekwencjami i objawami kryzysu religijności.

Warto sobie zdawać sprawę, że niektóre sposoby zachowania, zalety i wady są ściśle powiązane z konstytualnie uwarunkowanymi cechami osobowości i religijności. Wiele cech uformowanych jest pod mniejszym lub większym wpływem danego środowiska. Niektóre osoby powołane mogły doświadczyć wychowania w bardzo trudnych warunkach, pełnych urazów, złych przykładów; trzeba się z tym liczyć i brać pod uwagę ich zranienia psychiczne; inni mogli doświadczyć warunków nadmiernej opiekuńczości i choć zaoszczędzono im wielu trudów i frustracji, to jednak nie zdobyli oni hartu w trudnościach i przeciwnościach życia, często takie osoby pozostają ludźmi nadwrażliwymi, a co za tym idzie, podatnymi także na kryzysy. Przypadków może być wiele, niemniej przed każdym stoi wiele możliwości ukształtowania własnego życia i znalezienia indywidualnej drogi w procesie kształtowania swojej religijności i osobowości. Nie znajdzie się jej bez własnej refleksji, własnego rozeznania i własnego wyboru, nawet, gdy korzysta się z pomocy innych. Dlatego często źródła kryzysów należy właśnie szukać w nieznanomości samego siebie. Poznanie to nigdy nie jest wprawdzie ukończone, ale zaniedbanie jej byłoby zasadniczym błędem formacyjnym¹².

Zatrzymanie się w drodze oznacza zawsze zmniejszenie gorliwości i w konsekwencji popadnięcie w obojętność religijną albo w utratę zaangażowania religijnego, w bylejakość, to znaczy w brak radykalizmu i wysiłku. Taki stan powoduje z kolei brak satysfakcji z prowadzonego życia, brak twórczego działania, nudę i życiową pustkę. Tutaj też łatwo o zejście do kryzysu wartości.

terapeuty, a w związku z tym podkreśla konieczność odróżnienia pomocy psychicznej i pomocy duchowej. Narzeka na „trudne czasy, w których zarówno pastory, jak i kapłani przejmują rolę psychoterapeutów, a psychoterapeuci – laicy przejmują funkcje przewodników duchowych” (C. Jung, *Psychoterapists or the clergy*, w: *Modern man in a search of soul*, Londyn 1941, s. 255, cyt. za: A. Jacyniak, Z. Płużek, *Świat ludzkich kryzysów*, dz. cyt., s. 123).

¹² Por. A. Jacyniak, Z. Płużek, *Świat ludzkich kryzysów*, dz. cyt., s. 134 – 145; Autorzy podają przykład św. Augustyna, który na początku wyznań stawia sobie trzy pytania, będące niejako podstawą do refleksji dla każdego przeżywającego kryzys religijny: „Czymże jesteś Boże? Czym – pytam – jeśli nie Panem i Bogiem. Czymże ja sam jestem dla Ciebie, że każesz mi kochać siebie... Powiedz mi, Panie Boże mój, przez miłosierdzie Twoje, czym jesteś dla mnie?” (Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1955, s. 3, cyt. za jw., s. 134).

Brak silnej motywacji powoduje ponadto, że człowiek, niezależnie od wieku, pracuje zrywami, od czasu do czasu angażując się do wysiłku. Niekiedy powraca zaangażowanie, po którym niestety powraca bezterminowy urlop od wartości i życia religijnego. Czy też blokująca wszystko frustracja. Jej przyczyny mogą być oczywiście różne, najczęściej są nimi urazy psychiczne, doświadczenia ludzkich braków w Kościele, utrata zaufania w stosunku do osób duchownych lub osób wierzących, do przełożonych i hierarchii, nieroztropna fascynacja innymi religiami... Jakkolwiek byłoby, niebezpieczeństwo takiego kryzysu polega również na tym, że osoba nie chce i nie szuka pomocy u innych, często zamyka się w sobie, lub też stosuje mechanizmy obronne, agresję wyrażaną na zewnątrz, działania będące wyrazem jej sprzeciwu czy działania na przekór sobie i innym. Nieprzeczekanie ostrej fazy takiego kryzysu prowadzi do fatalnych rozwiązań i pogłębienia również kryzysu osobowości¹³.

Kryzysy religijne przebiegają równocześnie w płaszczyźnie duchowej, psychologicznej, jak i biologicznej, bierze w nich udział cała niejako osobowość i to je wyróżnia od innych kryzysów. Przy czym główny problem kryzysu dotyczy przede wszystkim doświadczeń religijnych i przeżyć z nimi. Niekiedy są one wywołane odrzuceniem wartości religijnych, innym razem pogłębieniem zaangażowania w życiu religijnym lub też poszukiwaniem Boga i prawdy. Przebiegają równocześnie w porządku nadprzyrodzonym i naturalnym. W doświadczeniu indywidualnym poszczególnych osób mieszają się często te płaszczyzny. Trudno jest też dokładnie ustalić genezę współwystępujących z kryzysem religijnym emocji i nastrojów. „Na przykład smutek, depresja, zniechęcenie, bezradność, niepewność, oschłość mogą mieć wyłącznie psychologiczny charakter tzn. wynikający z cech temperamentalnych, nieumiejętności pokonywania trudności, poczucia małej wartości albo ze złego stanu zdrowia somatycznego. W innych sytuacjach takie same emocje mogą towarzyszyć doświadczeniom duchowym i w nich mieć uzasadnienie, podobnie jak opisuje św. Jan od Krzyża w *Nocy ciemnej*¹⁴. Czasem zacierają się granice między płaszczyznami tak dalece, że staje się rzeczą prawie niemożliwą odróżnienie u konkretnej osoby w konkretnej sytuacji tego, co ma charakter specyficznie duchowy, a co stanowi tylko komponentę osobowościową doświadczenia duchowego”¹⁵. Przeżycia te i doświadczenia często są tak dalece przerastające właściwą miarę człowieka, że w ostatecznej analizie okazuje się, iż wszystkie władze i sprawności ludzkiego wnętrza pracują tutaj nie o sile własnej dynamiki, lecz źródło ich działań znajduje się poza nim¹⁶.

¹³ Por. A. Jacyniak, Z. Płużek, *Świat ludzkich kryzysów*, dz. cyt., s. 136 – 138.

¹⁴ Por. Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 421.

¹⁵ A. Jacyniak, Z. Płużek, *Świat ludzkich kryzysów*, dz. cyt., s. 112.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, *O świętych Karmelu*, Kraków 1986, s. 50.

1.2. Kryzys sacrum i więzi z Bogiem

Coraz częściej mówi się o współczesnych czasach jako o epoce ciemności, zaciemniania w myśleniu i pustego mówienia o Bogu. Boga traktuje się jako jakieś „obce, bardzo dalekie światelko w naszym ciemnym świecie”¹⁷. Boga konstruuje się na swoje własne wyobrażenie, ulegając iluzjom, które mogą niestety mieć skutki destruktywne¹⁸. Coraz częściej mówi się też o kryzysie sacrum, który określić można jako pewną część, pewien wymiar kryzysu teologalnego, który dotyczy raczej kryzysu człowieka znajdującego się w odniesieniu do tegoż sacrum. Zdarza się to w mniejszym lub w większym stopniu w życiu każdego człowieka, także powołanego.

Uczestnicząc lub sprawując codziennie Eucharystię, przyjmując Komunię świętą, ocierając się dość często o sakramenty święte, mieszkając może pod jednym dachem z Jezusem Eucharystycznym..., można z czasem zatracić zmysł sacrum, niejako przyzwyczać się do niego; rzeczywistości Boskie mogą spowszednieć i zubożeć, można wobec nich oziębnąć, a nawet zatracić rzeczywistość ich głębię. Rutyna staje „molem” niszczącym bezwzględnie piękno życia wewnętrznego.

Wiele przejawów tego kryzysu może się też wiązać z licznymi współcześnie negatywnymi zjawiskami, które proponują i próbują umniejszyć, zbagatelizować sacrum: profanacje Eucharystii, świątyń, relikwii świętych, wybryki satanistyczne, ośmieszające i bardzo wulgarne ataki na duchowieństwo w prasie i różnych środkach masowego przekazu, ataki na ulicy, w pracy, w miejscach publicznych..., sprawiają, że człowiek może rozpaczliwie pytać Boga o Jego obecność i działanie¹⁹.

Niemniej jakkolwiek by było, powody tego rodzaju kryzysów są głębsze i złożone. Mogą być one zawinione lub nie; mogą być przyczyną słabości wiary i konsekwencją przeżywania swojego życia religijnego bardziej jako „prawo – nakazy – zakazy” niż jako osobisty wybór i powołanie; może też być to cały zespół tzw. znudzenia, uprzykrzenia, wypalenia... Psychologowie, opisując te zjawiska, stwierdzają, iż zespół ten pojawia się na przykład wtedy, „gdy człowiek czuje się wyczerpany nadmiernym zaangażowaniem się w pracy, gdy *plonie* zapalem, to znaczy wkłada wiele wysiłku w doskonałość swojej pracy, a gorliwe wypełnianie funkcji i roli swojego zawodu stało się ważnym celem. Człowiek podejmuje nieraz nadmierną pracę *ponad ludzkie siły*, nie zna wypoczynku, ogranicza sen i w pewnym momencie nie daje rady. *Wypalenie* jest najbardziej typowe dla zawodów pomagających, to znaczy tych, w których do podstawowych zadań należy bezpośrednia pomoc i opieka nad drugim

człowiekiem, w których dla dobrego sprawowania swoich obowiązków człowiek musi się zaangażować emocjonalnie, musi lubić ludzi i umieć być bliskim drugiemu człowiekowi”²⁰.

Podstawowym objawem tego zespołu jest występowanie takich symptomów ostrzegawczych, jak: wyczerpanie, chroniczne zmęczenie oraz niemożność nadążania z wypełnieniem obowiązków, narastające zmniejszanie zaangażowania, chłód uczuciowy, utrata idealizmu, poczucie mniejszej sprawności w wykonywaniu zadań, obojętność, spływanie, w tym również życia religijnego. Te i inne im podobne symptomy wskazują, że kryzys sacrum może być po prostu pozorny, ponieważ zmęczenie i wyczerpanie dotyka najczęściej ludzi bardzo aktywnych i gorliwych. Należałoby tu zatem postawić sobie pytanie, czy jego przyczyną nie jest raczej nadmiar obowiązków, czy po prostu herezja czynu²¹. One to usidlają w sprawy i rzeczy świata, a zamykają na Boga, prowadzą nieuchronnie do kryzysu więzi z Bogiem, co może być raczej ostateczną konsekwencją sytuacji, która powstała w wymiarze antropologicznym, oraz na współczesną koncepcję sensu życia. Problem koncepcji antropologicznej związany jest między innymi z całym ciągiem złożonych sytuacji, doświadczeń historycznych przeżywanych w naszym „starym świecie”, na kontynencie europejskim. To samo daje się zauważyć w skali europejskiej, gdyż problemy zawsze się globalizują. Ponadto w całym świecie, w naszej polskiej rzeczywistości również, „po upadku ideologii, która z materializmu uczyniła dogmat, a z odrzucenia religii swój program, szerzy się swoisty *ateizm praktyczny i egzystencjalny*, a odpowiada mu przesiąknięta sekularyzmem wizja życia i przeznaczenia człowieka. Człowiek ten, *całkowicie zajęty sobą, nie tylko stawia siebie w centrum wszelkiego zainteresowania, lecz śmie twierdzić, że jest zasadą i racją całej rzeczywistości*”²², która tym bardziej jest mu potrzebna, im bardziej szeroki dostęp do dóbr materialnych i zasobów daje mu złudne wrażenie, że jest samowystarczalny. Nie potrzeba już zwalczać Boga – człowiek myśli, że może się po prostu bez Niego obejść”²³, że wiara jest mu niepotrzebna. To złudne i fałszywe myślenie ma niestety wpływ na odnalezienie swojego powołania i na autentyczne życie tym powołaniem.

Zapomina się, że wiara jest tym, co pozwala nadać sens ludzkiemu życiu, mimo ciężaru jego sprzeczności; że jest najpełniejszym sposobem przypisania znaczenia przeszłości człowieka, gdyż umieszcza ją w kontekście, który nie tylko nadaje sens temu, co w ludzkim rozumieniu jest jego pozbawione, lecz także determinuje decyzję życiową spójną ze znaczeniem przypisanym – w spo-

²⁰ A. Jacyniak, Z. Płużek, *Świat ludzkich kryzysów*, dz. cyt., s. 80 – 81.

²¹ Por. A. Jacyniak, Z. Płużek, *Świat ludzkich kryzysów*, dz. cyt., s. 81.

²² Paweł VI, *Homilia* podczas IX Sesji Soboru Watykańskiego II (7 grudnia 1965 r.): AAS 58, 1966, 55, cyt. za: PDV 7.

²³ Tamże.

¹⁷ P. Bosmans, *Być wolnym*, dz. cyt., s. 26.

¹⁸ Por. A. Cencini, *Będziesz miłował Pana Boga swego*, dz. cyt., s. 91.

¹⁹ Por. A. Jacyniak, Z. Płużek, *Świat ludzkich kryzysów*, dz. cyt., s. 80.

sób wolny – przez człowieka własnej egzystencji. „Według św. Augustyna w taki sposób miłość przekształca przeszłość - zamrożoną wokół wspomnień o czymś negatywnym i niedostatecznie przepracowanym i niedostatecznie zintegrowanym – w terażniejszość, nadając przeszłości naturę czasu płynącego, w miejsce nieodwracalnego przeminięcia (...). Choć istnieje możliwość odzyskania własnej przeszłości i ożywienia jej; istnieje możliwość przyjęcia wobec przeszłości postawy twórczej i wolnej dzięki *ordynata dilectio* – miłości uporządkowanej”²⁴.

1.3. Kryzys pragnień i aspiracji

Współcześnie jesteśmy świadkami zjawiska, które określa się jako *upadek pragnień i aspiracji*, zarówno jako *wartości* oraz jako *umiejętności*. Także i osoby powołane nie są wolne od tego kryzysu, pragną one dość często niewiele i wszyscy w ten sam sposób, czy też pragną tego samego. Łatwo ulegają temu, co łatwiejsze, także ciasnym kręgom podstawowych potrzeb, upodobań i ambicji. Ich pragnienia zrodzone w grupie, w której żyją, przerażają się dość często w naśladowanie jeden drugiego, a oryginalność czy „coś więcej”, nie staje się niemile widziana i innym nie na rękę. W takim nastawieniu ideały są wyśmiewane, sens życia splotony, wytrwałe zdążanie do celu lekceważone – człowiek, bez względu na to, ile ma lat, staje się „starcem” zimnym i bezdusznym.

W odniesieniu do młodzieży zauważa się, że pod względem treści, młodzieńcze pragnienia odpowiadają przede wszystkim na potrzeby samozachowania i homeostazy albo co najwyżej – na potrzebę dowartościowania siebie wobec innych (zawsze według kryteriów ustalonych przez grupę). Dużo mniej natomiast odpowiadają one na potrzeby duchowe czy wymagania transcendencji osoby. Konsekwencje tego w sferze powołaniowej są oczywiste. Po pierwsze „nie dotyczy ono żadnego ideału zbiorowego – ani samo w sobie, ani w swych założeniach. Poza tym sytuuje się w wymiarze wyraźnie transcendentnym, zakłada zażyłość z duchowością, odwagę dążenia jak najdalej (w sensie duchowym), a także po prostu szczyptę szaleństwa, potrzebną do zdecydowania się na coś, co jest ponad siły i poza dającą gwarancję logiką. Wszystkie te aspekty wydają się nieobecne w charakterystyce współczesnej młodzieży i nie tylko...”²⁵.

Konsekwencją tego jest brak radości i entuzjazmu, brak poszerzania horyzontów i życiowej energii. One to pobudzają do wysiłku i poszukiwań, mobilizują, ułatwiają stawianie sobie trudnych wymagań, pozwalają przetrwać

²⁴ Por. Św. Augustyn, *Wyznania* 11, 26, cyt. za: A. Cencini, *Historia własnego życia*, dz. cyt., s. 56.

²⁵ A. Cencini, *Świat ludzkich pragnień*, dz. cyt., s. 33.

chwile trudne i ciężkie, podtrzymują nadzieję i wiarę, czyniąc człowieka silnym i aktywnym²⁶. „Pragnienia podobne są do wody, która napiera na zaporę. Kiedy siła wody przełamie zaporę, następuje decyzja, która pochodzi od pragnień, więc wszystko musi być spójne, zwrócone w jednym kierunku. Jeżeli natomiast w życiu osoby powołanej istnieje jakieś inne ukierunkowanie, upodobanie czy pragnienie, wtedy ma miejsce to, co nazywa się *podstawowym nieporozumieniem, niespójnością centralną*, co zasadniczo oznacza, że w sercu następuje przyciąganie w niewłaściwym kierunku. Jest to jakby kradzież energii, która cała powinna zmierzać ku temu, co jest kierunkiem życia osoby powołanej”²⁷.

Utracone i wyblakłe pragnienia i aspiracje, nie cenią sobie specjalnie wzniosłych ideałów i zawężają wszelkie dążenia do minimum. To z kolei prowadzić może do zaspokojenia głównie (czy nawet jedynie) tylko elementarnych potrzeb: typu głodu, odpoczynku, chwilowego poprawienia nastroju, zapomnienia o niepokojących trudnościach, czy do impulsywnego odreagowywania przeżywanych napięć. Dla takich osób najważniejsze jest w miarę wygodne życie, które w konsekwencji i tak pozostaje zawsze złudą, ponieważ tak naprawdę, nie czyni to ich szczęśliwymi, a wprost przeciwnie, czyni ich niezdolnymi do wysiłków i wewnętrznego wzrostu. W życiu takich osób znajduje odpowiedź freudowska teoria przyjemności jako naczelną zasadą postępowania. Tymczasem sam Z. Freud pod koniec swego życia wyznawał, że „*principium piacere*” prowadzi do tzw. śmierci psychicznej człowieka. „Człowiek zaspokajając swoje instynkty i impulsy, staje się coraz słabszy i niezdolny do wielkich pragnień, gdyż swoją psychiczną energię traci na zaspokajanie swoich potrzeb, które wcale nie maleją, lecz rosną w miarę ich zaspokajania. Co więcej, człowiek traci zdolność zaspokojenia siebie, gdyż ciągle doświadczenie przyjemności traci swą atrakcyjność, nawet jeśli na początku sprawiało to wielką radość. Człowiek szuka więc czegoś nowego, stając się niezdolnym do posiadania wielkich aspiracji i wyrzeczeń”²⁸.

Dramatyczna sytuacja zaczyna się wówczas, gdy następuje drastyczne ograniczenie, a nawet uśmiercenie podstawowych pragnień i aspiracji, na przykład: pragnienie życia, miłości, prawdy, wolności, odpowiedzialności, świętości... Proces ten następuje zwykle stopniowo. Jednakże może prowadzić do całkowitego zdominowania przez jakiś jeden rodzaj pragnień (władza i znaczenie, powodzenie, pieniądze, alkohol, narkotyki, seks...). To zaś wiedzie do stania się ich niewolnikiem, ponieważ w konsekwencji pochłaniają one całą wolność osoby i jej energię życiową, która wcześniej była powiązana z innymi

²⁶ Por. M. Dziewiecki, *Pedagogia pragnień i aspiracji*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 27 (2004), s. 38.

²⁷ Por. A. Cencini, *Proces formacji ciągłej*, dz. cyt., s. 103.

²⁸ R. Rusek, *Wymiar ludzki osoby powołanej*, dz. cyt., s. 7 – 8.

aspiracjami, zainteresowaniami, fascynacjami. Wartości małe i destruktywne stają się teraz obsesją, człowiek jest gotowy do poświęcenia dla nich wszystkiego, byle tylko zdobyć czy zaspokoić to jedno pragnienie, które mu pozostało i które go usidiło. Konsekwencją tego jest uleganie naiwności, bezkrytyczności i zaślepieniu. Człowiek potrzebuje tutaj wielkiej troski i pomocy, ponieważ cierpi on w każdej sytuacji: najpierw dlatego, że nie zdobył jeszcze rzeczy, od której się uzależnił (złudza polega na tym, że obezwładnia myśl, iż zaspokojenie przyniesie jakieś szczęście), a następnie cierpi dlatego, że tę rzecz już... zdobył, a nadal szczęśliwym nie jest²⁹.

Jedną z wielu przyczyn niepokojącego zjawiska utraty pragnień i aspiracji jest *brak wewnętrznej dyscypliny*. Osobom powołanym też to grozi, ponieważ ich życie wiąże się w sposób nieunikniony z koniecznością redukcji, rezygnacji z szukania łatwej, a jednak doraźnej przyjemności oraz z zaspokajania mniejszych pragnień kosztem tych największych, ale stanowiących trudne wymagania. „Nielatwo jest przecież zrealizować najpiękniejsze aspiracje w odniesieniu do nas samych czy do naszych kontaktów z ludźmi i z Bogiem. Realizacja najważniejszych aspiracji wymaga dyscypliny, czujności, pomysłowości, odwagi, zdolności do podejmowania rozsądnego ryzyka, dojrzałości psychicznej, społecznej, moralnej i religijnej. Ponadto realizacja podstawowych pragnień wymaga cierpliwości oraz zdolności do czekania na wyniki pracy nad sobą. Chodzi przecież o cele czy zamierzenia, których nie da się osiągnąć ani łatwo, ani natychmiast”³⁰.

W dużej mierze winę za taki stan ponosi wychowanie, gdy dorośli jeszcze w dzieciństwie zgadzali się na wszystko, co tylko dziecko w danym momencie chciało, natychmiast i bez żadnego wysiłku. Tymczasem wychowawcy, którzy stają się pokoleniem posłusznym swoim wychowankom, w konsekwencji uczą młodych, że trzeba wymagać dużo od innych, lecz nie od siebie; że inni mają natychmiast zaspokoić doraźne i powierzchowne, a nawet szkodliwe pragnienia, bez liczenia się z kimkolwiek. Z takiej postawy rodzi się brak wdzięczności, egocentryzm, narcyzm i samoodniesienie.

Należy też zwrócić uwagę, że świat ludzi dorosłych sam proponuje młodym jednakowo banalne i powierzchowne propozycje niszczące świat wartości i ideałów wielkich (puste filmy grające na instynktach, banalne programy telewizyjne, niskiej jakości moralnej i edukacyjnej gazety, czasopisma, płyty, gry komputerowe, nagrania video, reklamy..., których głównym zadaniem jest rozbudzanie pożądań i produkowanie sztucznych potrzeb po to, by zagłuszyć tęsknotę do rzeczy większych i prawdziwych. Świat małych wartości wkrada się do życia kapłańskiego i zakonnego, czasem niepostrzeżenie, ale i skutecznie.

²⁹ Por. M. Dziewiecki, *Pedagogia pragnień i aspiracji*, art. cyt., s. 39 – 40.

³⁰ M. Dziewiecki, *Pedagogika pragnień i aspiracji*, art. cyt., s. 41 – 42.

Osoby powołane, które nie przyjęły w pełni wartości transcendentnych i powołaniowych, łatwo mogą im ulec i nie realizować w totalności swojego powołania. Kryzys pragnień i aspiracji wiązałyby się zatem z ciągłym zapytywaniem siebie o swoją wewnętrzną tożsamość i świadomość celu ostatecznego; o umiejętność postawienia sobie w życiu hierarchii wartości i podporządkowania im swoich doraźnych celów i dążeń.

1.4. Kryzys etyczny i utrata poczucia grzechu

Przypadki życia kapłańskiego czy zakonnego ukazują, że kryzys etyczny i utrata poczucia grzechu ich także dotyczy; i że kryzysy te są na to, by obudzić śpiące sumienie, by uświadomić sobie, że czas jest krótki, a zaciągniętą winę należy jak najszybciej podjąć i wynagrodzić.

W odniesieniu do podjętego tematu należy na wstępie zauważyć, że kryzys etyczny i utrata poczucia grzechu są od siebie uwarunkowane, i że jedno wprowadza w drugie. Grzech może tu być rozumiany dwojako: jako jeden z destruktywnych epizodów, który radykalnie odmienia spojrzenie na samego siebie: człowiek nie poznaje samego siebie, nie może uwierzyć, że mógł to uczynić i to go powala go na ziemię; drugą, zaś przyczyną jest pasmo grzechów następujących po sobie. Biblijnym tego przykładem jest król Dawid (por. 2 Sm 11, 2 – 12, 23), którego historia ukazuje, jak kolejny grzech wprowadza w następny, pograża go w nim i nierzadko służy temu, by zatuszować ten poprzedni³¹. Tak zostaje zerwana fascynująca historia przyjaźni i zażyłości z Bogiem i Jego prawem.

Dla niektórych zaciera się też niekiedy granica pomiędzy tym, co istotnie ważne a co drugorzędne w ocenie moralnej swoich czynów, a więc i we właściwej kwalifikacji popełnionego grzechu. Nadto dość często zauważać można pewne ograniczanie grzechu tylko do zewnętrznego przekroczenia przykazań Bożych („grzech materialny”). Brak natomiast jest tego, co nazywamy „grzechem serca”, rodzaje i ciężar grzechów określa się przede wszystkim według jego przedmiotu. Wskazane wydaje się, zatem jest, by model formacyjny w całym etapie formacyjnym podejmował temat grzechu i jego kwalifikacji, ponieważ pozostaje on zawsze w niezgodzie przeciwko rozumowi, prawdzie, uczciwości sumienia; przestawia hierarchię wartości; łamie prawo Stwórcy i Pana, rani Jego ojcowską miłość i zaufanie; rani też Kościół, ponieważ każdy grzech przynosi szkodę świętości Kościoła; osłabia też i oddala od doskonałości, do której powołany ma konsekwentnie dążyć. Natomiast

³¹ Por. A. Jacyniak, Z. Płużek, *Świat ludzkich kryzysów*, dz. cyt., s. 78 – 79; „Noc etyczna” panująca w sumieniach współczesnych przeniosła nas na poziomy gnostycyzmu z drugiego wieku, humanizmu wieku piętnastego, oświecenia z osiemnastego wieku, pozytywizmu z dziewiętnastego wieku (por. A. Negrisola, N. Castello, S. M., Manelli, *Tajemnica Ojca Pio*, przeł. W. Zaszura, Kraków 2000, s. 212).

trwając w grzechu, zamiast oddawać chwałę Bogu, oddaje chwałę samemu sobie; zamiast służyć bliźnim, służy sobie; zamiast wychodzić naprzeciw innym, zamyka się w sobie. To zaś jest zasadniczym źródłem wszelkiego zła w świecie i w poszczególnych społecznościach. Człowiek już nie widzi w Bogu ani Ojca, ani towarzysza swego życia, ani Gwaranta wewnętrznej wolności. W jego sercu i umyśle pełnym grzechu panuje wyniosłość, nieufność, zwątpienie, rozdarcie, brak pokoju. Osłabiona zostaje też zdolność poznania przez umysł prawdy, zwłaszcza religijnej oraz wola czynienia dobra, co oddala go od ostatecznego celu i niszczy harmonię istniejącą w sumieniu, tworzy wewnętrzne podziały oraz rozbieżność³². Nie ma w takim sercu poczucia wdzięczności wobec Boga, ale i także wobec ludzi. Jest to człowiek nieszczęśliwy, którym targają pokusy tego świata. Chciałby, jak każdy, doświadczyć poczucia szczęścia, radości, pokoju, ale ten świat mu tego nie daje. Na skutek tego zaczyna sobą gardzić. Skutki grzechu zwracają się przeciwko niemu. Wybór grzechu daje okazję złemu duchowi, by ten go niszczył³³. Dlatego to św. Jan Apostoł napisał: „Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu” (J 8, 34); grzechu, który zawsze, pozostając faktem głęboko osobistym, niszczy jego odniesienie do Boga, do świata i ludzi oraz do samego siebie. Grzech pomniejsza człowieka, jest przyczyną jego degradacji osobowościowo-duchowej. Godzi w jego istotne dobro jako osoby, podważa jej godność i wartość jako człowieka³⁴, cóż dopiero mówić o człowieku powołanym do szczególnej służby Bożej.

Stąd w formacji nie może zabraknąć wielkiego wezwania do obrzydzenia sobie grzechu, poprzez dogłębną znajomość jego skutków i konsekwencji, mechanizmów i sposobów działania; co ma szczególne znaczenie zwłaszcza w formacji kapłańskiej, z samej natury nastawionej na wyzwalenie z mocy i niewoli grzechu.

Jeśli osoba powołana sama tego nie zrozumie, zła i ślepoty grzechu, a jednocześnie, jeśli nie uzna i nie zaakceptuje swojej grzeszności, to tym samym nigdy nie stanie w prawdzie przed Bogiem po trzykroć Świętym i Miłosiernym. Grzech będzie odczuwać wtedy raczej jako porażkę, lub jako zaprzeczenie pozytywności własnego „ja”. „Tym samym świętość, - pisze A. Cencini, widziana z tego punktu widzenia, traktowana jest zazwyczaj jako osobista *zdobycz* człowieka, owoc jego wysiłków, rezultat aktów jego woli. Tak, jakby możliwe było *uczynienie się* świętym wyłącznie własnymi siłami.

³² Por. KDK 37; KKK 1849 – 1869; J. Wolski, *Tragizm ludzkiego grzechu*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 5 (1996), s. 220; K. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3, Kraków 1984, s. 35 – 42.

³³ Por. KKK 1034; 1037; J. Kozłowiecki, *Życie w Duchu Świętym*, s. 52

³⁴ Por. RP 16; 31; KDK 13; S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, t. 3, Warszawa 1988, s. 218.

Jakby świętość była wyłącznie osobistym *upiększeniem* własnej sylwetki, niczym innym jak samorealizacją etyczno-moralną, która pozwala człowiekowi czuć się lepszym od innych, a nie darem danym przez Boga dla wszystkich ludzi³⁵.

Grzech nie wytwarza tutaj poczucia żalu, z powodu obrażenia Bożej miłości, ale pewną winę z powodu rozczarowania i złości wywołanej odkryciem braku perfekcji własnej osoby. Wyrazić się to może bądź w postawie *perfekcjonistycznego dążenia* do nieosiągalnych ideałów, co wywołuje przesadną skrupulatność i sztywność postępowania; bądź w postawie *stwierdzenia własnej bezgrzeszności, bycia bez winy lub posiadania jedynie nieznacznych niedoskonałości*, tak nieznacznych, że nie są w stanie doprowadzić do zaburzenia wizerunku doskonałości własnej osoby, zezwalając na czucie się lepszym od innych, „biednych” grzeszników³⁶.

Taki sposób pojmowania własnej pozytywności i świętości może w konsekwencji doprowadzić także do *utruty i deformacji sumienia jednostki*. Wówczas grzech nie traktuje się już jako zło, ale jako proste wykroczenie przeciwko kodeksowi postępowania moralnego. Niestety jest z tym powiązane wielkie współczesne zagrożenie: *martwica sumień*, obojętność na grzech, na dobro i zło, ich wykrzywienie; bronienie zła i poniewieranie dobrem oraz prawdą.

2. Integracja wartości

E. Becker utrzymuje, że życie bez wartości jest niemożliwe, bo w rzeczywistości tak jest, że „każda istota, w skrytości sumienia lub w tajemnicy nieświadomości, posiada osobiste ideały, filozofię życia, własną *religię*. I gdyby tak postanowiła, że nic już nie ma sensu, a każdy może *prowadzić własną grę*, to również jest to konkretny, (choć niewyraźny) wybór ze swoją ideologią, kryteriami zachowań, ze swymi *symbolami nieśmiertelności*³⁷.

A. Cencini powie z kolei, że „Odniesienie człowieka do wartości jest naznaczone sytuacją konieczności, jak również naturalną skłonnością: człowiek potrzebuje ich, jednocześnie jest na nie otwarty. Potrzeba ta konkretyzuje się i ujawnia w nas, kiedy doświadczamy naszej niekompletności ontologicznej. Ten brak związany jest z przygodnością naszej istoty, którą psychologia może

³⁵ A. Cencini, *Będziesz miłował Pana Boga swego*, dz. cyt., s. 26; por. S. Rosik, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, 14 (1986), s. 57 – 97.

³⁶ Por. A. Cencini, *Będziesz miłował Pana Boga swego*, dz. cyt., s. 26.

³⁷ Por. E. Becker, *Il rifiuto della morte*, Paoline, Roma 1982. Według tego autora *symbol nieśmiertelności* wynika z ludzkiej potrzeby traktowania czegoś, jak gdyby miało wartość absolutną, co przyczynia się do dobrego samopoczucia teraz i na przyszłość (por. A. Cencini, A. Manenti, *Psychologia a formacja*, dz. cyt., s. 438, przypis 113).

opisać i przeanalizować (na przykład różne uwarunkowania biologiczne i środowiskowe, względność poznania, niedojrzałości i niespójności itp.). Wynika z tego, że spostrzeganie – akceptacja tej rzeczywistości bycia ograniczonym nie jest ani łatwa, ani prosta. Niekiedy jest obciążona napięciem, a w każdym razie rozbudza w człowieku naturalną potrzebę kompletności ontologicznej jako naturalnego wymogu, by *być czymś więcej*³⁸.

Ma to swoje głębokie uzasadnienie w ostatecznym celu chrześcijanina, jakim jest dążenie do Boga. To jest perspektywa wiary, która nie tylko wyznacza cel ostateczny, ale daje też szczęście i poczucie spełnienia. Osoba powołana ma nie tylko prawo do przystosowania się do tej rzeczywistości, ale ma także wszelką możliwość, by wytrwale zdążać do wyznaczonego celu. Wszystko, co współcześnie stanowi kryzys wartości, powinno być wyzwaniem dla duchowości osób powołanych, która ma być realizowaniem ewangelicznego modelu zachowania, widocznym i uświęcającym realizowaniem ideału, „mądrością przełożoną na spójną egzystencjalną wizję oświecającą każdy aspekt ludzkiego życia i nadającą mu sens; wizję, której sens i obietnicę może odczytać współczesny człowiek, a zatem formą, która staje się normą”³⁹.

W takiej perspektywie jest nadzieja i zawierzenie Jedynemu Bogu, życie w promieniach Bożego miłosierdzia, służba w komunii ze Zmartwychwstałym, sens życia i jego rozwój. Jezus Chrystus, będąc *centrum* wiary chrześcijańskiej, wciąż stanowi „niezwykły potencjał” duchowy, kulturowy i etyczny, który może pomóc w zrozumieniu poważnych kwestii związanych z formacją ciągłą kapłanów i osób konsekrowanych, oraz z wynikającymi w życiu różnymi przejawami kryzysów. Wynika stąd konieczność pogłębiania zagadnień tak dotyczących zakresu wiedzy teologii duchowości, jak i psychologii, pedagogiki czy innych z tym związanych dziedzin⁴⁰. Oferują one dziś bogatą literaturę ogólną i specjalistyczną, zawierając liczne propozycje mogące pomóc osobie przeżywającej kryzys lub zagrożonej kryzysem, czy też pragnącej pomóc przeżywającemu kryzys⁴¹. Należy do tych pomocy sięgać, pamiętając, że

³⁸ A. Cencini, A. Manenti, *Psychologia a formacja*, dz. cyt., s. 100 – 101.

³⁹ A. Cencini, *Od relacji do uczestnictwa*, dz. cyt., s. 210.

⁴⁰ Por. Jan Paweł II *Ecclesia in Europa*, 19 – 20.

⁴¹ W pozycji *Nuovo Dizionario di Spiritualità* znajdujemy dziesięć prostych wytycznych na czas kryzysów, są nimi: *Realizm*: rozpatrywać kryzys w jego realnych wymiarach; *Optymizm*: każdy kryzys może stać się kryzysem powodującym wzrost; *Całościowość*: analizować kryzys całościowo w kontekście aktualnego stanu psychicznego; *Kultura*: starać się wykorzystywać właściwe pouczenia oraz dotychczasowe sposoby radzenia sobie; *Przykład drugich*: wykorzystywanie doświadczeń innych ludzi przeżywających kryzysy; *Jedność*: szukać pomocy u drugich; *Asceza*: zaakceptować cierpienie i dowartościować ascezę; *Zjednoczenie z Bogiem*: uczynić kryzys czasem spotkania z Bogiem, a nie odejścia od Niego; *Modlitwa*: należy zintensyfikować modlitwę; *Oczekiwać w postawie ufności i zawierzenia Bogu* (por. *Nuovo*

w każdym przypadku są to jedynie cenne sugestie, ponieważ każdy kryzys jest sprawą bardzo delikatną i indywidualną.

W towarzyszeniu bardzo ważne jest, by osoba powołana żywiła w sobie wolę szukania i pewność znalezienia *skarbu*, który należy do niej; „by zrozumiała, że wewnątrz nas nie znajduje się jedynie logika potrzeby (*wszystko dla mnie*), pustki do wypełnienia, przyziemnych pragnień, małostkowych i rutynowych planów własnego *ja*; czy logika *ja aktualnego*”⁴², które po prostu nie wnosi do życia nic nowego i nic nie buduje. Osoba powołana winna wciąż zadawać sobie pytania, czy nie ulega temu, co niszczy lub osłabia jej świat wartości.

W odniesieniu do osoby powołanej pytanie o wartości stawia ją zasadniczo wobec spostrzegania i pytania o wartości i dylematy religijne. Zgoda na to, aby zastanowić się nad sensem własnego życia, oznacza tu także dla niej postawienie problemu swojego przeznaczenia, jak również zależności od Tego, od którego wszystko bierze początek. W takiej perspektywie jasnym jest, że na przykład Bóg ma prawo w życiu powołanego stwarzać swoistą „pustynię samotności uczuciowej, kompletnego odrzucenia, walki i udręki, porażki i rozczarowania... pustynię, która umożliwia nam wyzwolenie się spod władzy naszych bożków. To właśnie w godzinie próby wychodzi na powierzchnię prawda o tym, co naprawdę znajduje się w naszym sercu, a czego nam brakuje. W ten sposób ujawnia się nasze prawdziwe oblicze; nasze przywiązanie do samego siebie, do dobrej reputacji, do efektów naszej działalności, do stworzeń i rzeczy. Takie prawdziwe i realistyczne poznanie samego siebie, dzięki któremu niszczyją nasze iluzje, przestając nas wprowadzać w błąd, sprawia, że również głos Pana brzmi donośniej i wyraźniej. Nastaje wreszcie chwila ciszy, Pan mówi, a my możemy Go słuchać”⁴³.

Nadto doświadczenie swojej samotności, swojej niemocy i grzeszności sprawia, że powołany uczy się, jak ową niemoc oczyszczać z ciągle pojawiającego się narcyzmu, zwłaszcza tego „religijnego”, jak wykorzystać ją na uczynienie siebie wolnym dla Boga. Albowiem „Pustka *od Boga* staje się pustką *dla Boga*. Ta ukrzyżowana niemoc staje się *blagosławioną*, podczas gdy świętość jest coraz bardziej intensywna jako nicość człowieka napełniona wszystkim Boga, jedyne Świętego. Tajemnica miłosierdzia Bożego, które ukazało się w niemocy krzyża Syna, teraz zamieszkuje nicość człowieka”⁴⁴.

Ale by tak było, konieczna jest odważna decyzja podjęcia radykalnej drogi we wszystkim tym, czym osoba powołana jest, i czym się zajmuje, ponieważ

Dizionario di Spiritualità, Roma 1982, s. 351 – 353, cyt. za: A. Jacyniak, Z. Płużek, *Świat ludzkich kryzysów*, dz. cyt., s. 141 – 153).

⁴² A. Cencini, *Historia własnego życia*, dz. cyt., s. 61.

⁴³ A. Cencini, *Będziesz miłował Pana Boga swego*, dz. cyt., s. 114.

⁴⁴ Por. A. Cencini, *Drzewo życia*, dz. cyt., s. 281.

„życie religijne, które powinno być zawsze centralną wartością, domaga się wciąż pogłębiania i prawdziwego zaangażowania. Nie można być letnim, lecz z natury niejako musi się być zimnym lub gorącym”⁴⁵.

Podstawowym zadaniem w integracji wartości jest obrona przed małymi i złudnymi pragnieniami, ideałami i wartościami; wytrwała praca nad tymi pragnieniami, które w jakiś sposób zostały przez osobę powołaną może zlekceważone, ukryte lub utracone. Tutaj trzeba promować takie pragnienia, które tworzą tożsamość osoby powołanej, jej powołanie do świętości, do miłości powszechnej, która jest koniecznym warunkiem jej rozwoju i osiągnięcia satysfakcji życiowej. Jezus Chrystus często stawiał swoim rozmówcom pytanie: „Czego pragniesz?”; „Dokąd zmierzasz?”; „Jaki jest sens i cel twojego życia?”...⁴⁶. Tego typu pytania odsłaniają sens tego, do czego osoba powołana zobowiązała się w chwili odczytania swojej drogi życiowej.

W formacji należy pamiętać, iż nie należy zbyt pochopnie mówić o pragnieniu jako spontaniczności, samowoli czy braku odpowiedzialności. Stawia się bowiem niesłusznie znak równości pomiędzy pragnieniem a instynktem, uważając pragnienie za bezrozumną siłę, pozbawioną racjonalnego myślenia. A. Cencini pisze: „Być może wewnątrz nas, może w podświadomości, istnieje przekonanie, że pragnienie przeciwstawia się racjonalnie zbudowanemu planowi życia. Może nosimy w głębi strach czy podejrzenie – także nieświadomione, – że jeśli zostałyby nam dana pełna wolność robienia tego, co chcemy – bez żadnej zewnętrznej i wewnętrznej kontroli, bez restrykcji i zasad, bez kar i rekompensat – to, kto wie, czy pozostalibyśmy wierni naszym życiowym wyborom”⁴⁷.

Dobrze by było tutaj zatrzymać się również nad tym, iż współcześnie na poziomie teoretycznym pojęcie pragnienia odzyskało pozytywne znaczenie i godność pojęciową, natomiast na poziomie praktycznym, ściśle związanym ze świadomością zbiorową, pozostają jeszcze nieporozumienia odnośnie interpretacji pragnień i kierowania nimi, także w realizacji powołania kapłańskiego czy zakonnego. Chodziłoby zatem o umiejętność stawienia czoła tajemniczemu światu pragnień, uczynienia nierozzerwalnego związku pomiędzy pragnieniami a wyborami życiowymi tak, aby ostatecznie owocowały one wyborem zgodnym z wiarą, szczególnie w sferze powołania. Jeśli nie ma takiej równowagi, wówczas pod względem treści pragnienia osoby powołanej nie stają się tym, czym powinny się stawać, a więc pragnieniami Boga, „czyli tym, czego Stworzyciel pragnie dla stworzenia, a nawet więcej – pragnieniem na sposób Boży. Z jednej strony tylko Bóg może wskazać człowiekowi to, co jest

⁴⁵ A. Jacyniak, Z. Płużek, *Świat ludzkich kryzysów*, dz. cyt., s. 137.

⁴⁶ Por. M. Dziewiecki, *Pedagogika pragnień i aspiracji*, art. cyt., s. 44.

⁴⁷ A. Cencini, *Świat ludzkich pragnień*, dz. cyt., s. 59 – 60.

godne pragnienia, a z drugiej strony pragnienie Boga ukryte jest w sumieniu każdego człowieka. Dlatego można z całym przekonaniem twierdzić, że zdolność pragnienia i samo pragnienie są w najwyższym stopniu narzędziami czy miejscami ludzkiego doświadczenia Boga”⁴⁸ i temu w formacji należy poświęcać bardzo dużo miejsca.

Osoba powołana wraz z mijającymi latami powinna z coraz większą pewnością umieć „przypominać” sobie to, co Bóg uczynił w jego dziejach, powinna coraz wyraźniej uczyć się sztuki „zsywania kawałków” i dostrzegania „ich piękna i harmonii”. Jest to prawdziwa mądrość, która polega na tym, by nie odrzucać tych kawałków, ale ułożyć z nich nowy projekt życia⁴⁹. „Istnieje przecież w człowieku dążenie o wiele silniejsze, ponieważ ukierunkowane i pobudzające do *wyjścia poza siebie*, które odpowiednio poruszane – prowadzi do rozbudzenia pasji dla wymagającego i pociągającego celu”⁵⁰.

⁴⁸ A. Cencini, *Świat ludzkich pragnień*, dz. cyt., s. 31; Tenże, *Vita consacrata. Itineratio formativo lungo la vis di Emmaus*, Cinisello Balsamo 1994, s. 223.

⁴⁹ Por. A. Cencini, *Synowskie uczucia*, dz. cyt., s. 103; E. Peyretti, cyt. za: G. Ravasi, *Ricucire i pezzi*, „Avvenire” 12. 08. 1997, s. 1.

⁵⁰ A. Cencini, *Historia własnego życia*, dz. cyt., s. 61.

Ks. EDWARD SIENKIEWICZ

OSOBA LUDZKA W KONTEKŚCIE ENCYKLIKI BENEDYKTA XVI *DEUS CARITAS EST*

Wprowadzenie

Encyklika Benedykta XVI *Deus Caritas Est* oczekiwana – jak przekonuje we wprowadzeniu do książki pt. *Dio e amore. Commento teologico-pastorale a Deus Caritas Est*, Rino Fisichella – z wielką niecierpliwością, zawiera program pontyfikatu obecnego biskupa Rzymu. Bez wątpienia nosi także wyraźny ślad, dość charakterystycznego dla J. Ratzingera, patrzenia na człowieka i stylu jego refleksji wiary. Jak zauważa wspomniany autor, czymś wyróżniającym wybitnego teologa, obecnego Ojca Świętego, a wcześniej prefekta Watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary, jest personalizizm i niepomijanie w refleksji nad człowiekiem jego historii¹. Ta bowiem, bodajże najwięcej mówi o tym, kim człowiek jest. Nie tylko w swoich pragnieniach i dążeniach, ale także przez to jak, je realizuje; jak zagospodarował ziemię, którą otrzymał od Stwórcy w posiadanie i jak realizuje wszystkie swoje zdolności oraz umiejętności.

Benedykt XVI w pierwszej swojej, i jak sugerują niektórzy, programowej encyklice, pyta: co znaczy tak naprawdę być człowiekiem i co znaczy być chrześcijaninem? Wskazuje przy tym na – jego zdaniem – najbardziej upodabniającą człowieka do Boga umiejętność – zdolność, jaką jest miłość. Dlatego też miłość – jak pokazuje autor encykliki – w wielu religiach ukazana jest jako podstawowa relacja człowieka do Boga². Jednak papież nie zatrzymuje się na tym stwierdzeniu, zresztą dość oczywistym dla wszystkich, choćby pobieżnie zajmujących się fenomenem religijności. Ukazując fundamentalne znaczenie miłości w kulcie religijnym i w myśli filozofów oraz zatroskanych o los człowieka i sens jego istnienia myślicieli, zwraca uwagę na to, jak bardzo rozumienie miłości zależne jest od obrazu człowieka. Co więcej, właśnie przez historię bytu ludzkiego – nie wyłączając najnowszej historii – ukazując także, jak bardzo przesądzający o rozumieniu miłości jest obraz Boga, albo w ogóle brak

¹ Por. R. Fisichella (ed.), *Dio e amore. Commento teologico-pastorale a "Deus Caritas Est"*, Citta' del Vaticano 2006, s. 5.

² Por. Benedykt XVI, *Deus Caritas Est*, Rzym 2005. p. 4.

takiego obrazu czy też próba kochania bez Boga. Dość istotne jest w tym kontekście stwierdzenie: „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”³. Nie trzeba raczej specjalnie dowodzić, że z Osobą spotyka się osoba.

Dlatego też zagadnienia poruszane przez Benedykta XVI w jego pierwszej encyklice zdają się wychodzić naprzeciw pytań, które coraz częściej zadajemy dziś sobie w kontekście miłości. W perspektywie tej mocy w człowieku, wobec której wszystko inne wydaje się drugorzędne, jedynie dopowiadające więcej lub mniej do tego, co zwykliśmy określać jako istotne, najbardziej fundamentalne⁴.

1. Potrzeba pełni

Dziś bowiem – jak się wydaje – człowiek jest równie spragniony miłości, jak uchyla się przed potrzebą kochania, choć nie jest w stanie przetrwać w sobie potrzeby bycia kochanym. Dlaczego tak się dzieje? Czy u podłoża owych, dość paradoksalnych stwierdzeń, a tym bardziej postaw ludzkich oraz ludzkich pragnień, jakby wzajemnie się wykluczających, nie leży brak zrozumienia, czym tak naprawdę jest miłość? I dalej, czy chcąc odpowiedzieć w sposób zadowalający na to pytanie, nie trzeba najpierw wyjaśnić, kim jest człowiek i co oznacza, że jest on osobą? Dlaczego człowiek ma obecnie – choć nie tylko – taki problem z miłością, bez której trudno sobie wyobrazić ludzkie życie i ludzkie szczęście; nie mówiąc już o odnalezieniu sensu tego życia?

Otóż, bodajże najbardziej charakterystycznym przejawem naszej obecnej rzeczywistości jest jej fragmentaryzacja. Chodzi tu o pewien, szybko upowszechniający się proces, który z bardzo różnych powodów, tudzież potrzeb – nie wyłączając tych wynikających z coraz większej specjalizacji – pozostawia nam bardzo pokawałkowy obraz ludzkiego życia i ludzkiej aktywności, rozkładającej się na wiele coraz bardziej oddalających się od siebie wymiarów. Tymczasem – jak dowodzi tego w swojej encyklice Benedykt XVI – właśnie niepełne, okrojone ujęcie i rozumienie miłości było przyczyną jej najpoważniejszych kryzysów. Miłość rozumiana tylko cieleśnie, jako oderwany od duchowej mocy *eros*, ostatecznie zdradza samego człowieka i zwraca się przeciwko człowiekowi, także jeśli chodzi o materialny wymiar jego istnienia. Owa jednostronność posiada również inny aspekt. To – jak pisze biskup Rzymu – próba oderwania miłości od Boga, od źródła, od którego człowiek nie może

³ Tamże, 1.

⁴ Por. Benedykt XVI, *Deus Caritas Est*, 4.

być odcięty, jeśli ma być zdolny także do *agape*, czyli nie tylko do brania, ale również do obdarowywania w miłości⁵. Zwłaszcza, że podstawowym dążeniem w miłości jest potrzeba pełni, zakotwiczenia w wieczności tego, co jawi się nam jako ulotne, czasowe, co przemija⁶.

Papież, sięgając do najstarszych świadectw, ukazuje bolesne konsekwencje rozchodzenia się – odrywania wymiaru cielesnego, od duchowego – w rozumieniu oraz nieodpartej potrzebie kochania. Już w pogańskich kultach religijnych miłość sprowadzano do chwilowej ekstazy, jedynie zmysłowych doznań i namiętności. *Eros* – nawet jeśli przypisywano mu boską siłę i spodziewano się w ten sposób połączenia z bóstwem – potraktowany jednostronnie i przez to sprowadzony jedynie do wymiaru cielesnego, do użycia, prowadził do wykorzystania człowieka; potraktowania go przedmiotowo i w konsekwencji do jego degradacji⁷. Trudno się zatem dziwić, że w końcu miłość zaczęto traktować i rozumieć jak towar, który można nabyć, wymienić za inne dobra. Trudno także zapobiec w takiej sytuacji pomieszaniu pojęć i niejednoznaczności w mówieniu na temat miłości, co wymaga pogłębionej refleksji na temat języka oraz wyjaśnienia wielu nieporozumień⁸. Jednym z nich jest bez wątpienia, dość powszechne dziś sprowadzanie miłości do uczucia tylko, a więc do czegoś bardzo ulotnego, przejściowego i w pewnym sensie nie do końca zależnego od człowieka. Przy takim jednak założeniu miłości nie można nikomu nakazać. Co więcej, „nie wypada” jej również wymagać; oczekiwać od drugich osób – niezależnie od okoliczności – stałości i wierności w kochaniu, gdyż miłość jako uczucie nie podporządkowuje się ludzkiej woli⁹. Nie mniej problematyczne okazują się, zasygnalizowane przez Ojca Świętego, trudności związane z językiem. Termin: „miłość” jest dziś bowiem jednym z najbardziej nadużywanych słów, któremu nadaje się bardzo różne znaczenia (miłość ojczyzny, zawodu; miłość między przyjaciółmi, rodzicami, dziećmi; miłość do Boga, bliźniego...) ¹⁰.

Rodzą się zatem pytania: Jak przetrwać te wszystkie nieporozumienia i rozdarcia? W jaki sposób pokonać wszelkie wątpliwości co do tego, że mamy do czynienia z jedną tylko miłością, choć ukazującą się nam w różnych aspektach i w bogatej różnorodności¹¹? Jako teolog Benedykt XVI sięga po

⁵ Por. tamże, 6.

⁶ Por. tamże, 5.

⁷ Por. tamże, 4.

⁸ Por. I. Sanna, *Creati e redenti dall'amore. La dimensione antropologica della carita*, w: R. Fisichella, *Dio e amore. Commento teologico-pastorale a "Deus Caritas Est"*, dz. cyt., s. 21-22.

⁹ Por. *Deus Caritas Est*, 16.

¹⁰ Por. tamże, 2.

¹¹ Por. R. Fisichella, *Dalla "Ecclesia de Eucharistia" alla "Deus Caritas Est". La continuità di un insegnamento*, w: tenże, *Dio e amore. Commento teologico-pastorale a "Deus Caritas Est"*, dz. cyt., s. 6-17.

argumenty, jakich ludzkiemu umysłowi dostarcza chrześcijańska wiara, ożywiana tradycją biblijną. Takie ujęcie jest całkowicie zrozumiałe nie tylko z punktu widzenia tzw. intelektualnego warsztatu i głębokiej religijności obecnego papieża. To także, a może nawet przede wszystkim, wymóg wypływający z elementarnej rzetelności wobec, wspomnianej na wstępie tego artykułu, historii ludzkich zmagani o właściwe rozumienie miłości i umiejętność kochania w taki sposób, aby nie prowadziło to do bolesnych rozczarowań. Jak się okazuje, jednym z wczesnych i zarazem najbardziej wyrazistych przykładów tego rodzaju zmagani jest obraz wyłaniający się z pogańskich kultów. W przedchrześcijańskim – jak pisze w swoim dokumencie papież Benedykt – świecie, także pozabiblijnym, w *erosie* dostrzegano przede wszystkim upojenie i opanowanie umysłu przez tzw. „boskie szaleństwo”, pozwalające człowiekowi doświadczać najwyższych błogości. W pogańskich religiach takie dążenia znalazły odzwierciedlenie w kultach płodności i w przynależącym do nich „świętym nierządzie”, gdzie *eros* był celebrowany jako boska siła i zjednoczenie z bóstwem¹². Nie sposób nie zauważyć, że wiara biblijna jawi się wobec tych praktyk jako konkurencyjna; swoiste *novum*, które musi prowadzić do rozbicia i porzucenia tego obrazu jako niewystarczającego, ponieważ niepełnego. Tym samym także niezadowolającego człowieka i niezaspokajającego jego najgłębszych pragnień, właśnie przez generowanie problemów, a nawet dramatów, w związku z miłością. Innymi słowy: przez sprowadzanie jej do kryzysu, który szybko staje się kryzysem samego człowieka; jego porażek w wielu innych wymiarach życia¹³. Obraz wyłaniający się z pogańskich kultów jest więc obrazem fałszywym, tak jeśli chodzi o wizję Boga, jak i człowieka, ponieważ jedno z drugim jest nierozzerwalnie powiązane. Swoistą weryfikacją tego staje się miłość, która błędnie rozumiana i bardzo jednostronnie potraktowana, nie prowadzi do pełni, ale do rozbicia i fragmentaryzacji. Wreszcie do degradacji człowieka.

Wiara biblijna tymczasem to nowy obraz Boga i nowy obraz człowieka¹⁴. Nie w znaczeniu – jak się wyraźnie zastrzega autor encykliki – tworzenia czegoś, jakby obok doświadczenia ludzkiego. Nawet bez potrzeby, co się niejednokrotnie zarzuca czerpiącemu z tradycji biblijnej chrześcijaństwu, ograniczania, a tym bardziej pomijania ludzkiej cielesności (*eros*)¹⁵. Objawiający się stworzeniu i wchodzący przez przymierze w bliską relację z narodem – człowiekiem, Bóg, jest przede wszystkim Bogiem miłości. To właśnie miłość Stwórcy stoi u początku istnienia człowieka, u podstaw

¹² Por. *Deus Caritas Est*, 4.

¹³ Por. R. Fisichella, *L'Eucarestia fa la Chiesa e la Chiesa fa l'Eucarestia. In margine al rapporto Eucarestia e cultura*, „Vivarium” 13 (2005), s. 3-13.

¹⁴ Por. *Deus Caritas Est*, 11.

¹⁵ Por. tamże, 5.

powołania jednego narodu, który przez szczególne wybranie otrzymuje także szczególne zadanie. Zadaniem tym jest przekazanie prawdy o Bogu – kim On jest – wszystkim innym ludom. Innymi słowy: opowiedzenie przez swoje dzieje i swoje samorozumienie, że Bóg nie jest tylko wyabstrahowaną ideą, pojęciem tylko¹⁶, choćby miało to być pojęcie wyjaśniające wiele okrytych dotąd tajemnicą procesów. W miłości do człowieka Bóg przez swoje działanie, jako jednoczący w stworzeniu ciała i ducha, czyli nieniszczący, niepomijający ludzkiego *eros*, ukazuje się jako najbardziej realny, kochający. Jest też najbardziej konkretny, mimo że w swojej miłości obejmujący wszystkie ludy i narody. Przy okazji objawiona też zostaje prawda o miłości. Wiara biblijna pozwala nam zatem odkryć, czym jest miłość. A odkrywanie to dokonuje się przez odniesienie jej do Boga; a raczej dzięki temu, że miłości nie odrywa się już od Boga, który objawił się człowiekowi jako kochający i z miłości właśnie powołujący człowieka do istnienia. Ale – jak pisze Benedykt XVI – „najbardziej konkretny” w miłości Bóg, kiedy najpełniej objawia się człowiekowi, staje się też „najbardziej dramatyczny”. Owo najpełniejsze objawienie dokonuje się przecież w Jezusie Chrystusie i w Jego krzyżu. Chodzi tu o miłość w jej najbardziej radykalnej formie¹⁷, przez co poznajemy też prawdziwy obraz człowieka – kim on jest w oczach Boga, jaka jest jego wartość i jaka godność¹⁸. Poznajemy również to, jak bardzo ten obraz został zniszczony – złamany, kiedy potrzeba było aż takiego radykalizmu miłości, która nie może być bez *agape* i *caritas* – gdzie poszukiwanie najbardziej precyzyjnych terminów odzwierciedla potrzebę ukazania miłości, w którą wkalkulowana została ofiara.

W Chrystusie objawione zostaje także i to, jak człowiek powinien żyć, i jak powinien kochać – rozumieć miłość, aby był sobą; aby mógł się realizować, aby był szczęśliwy i mógł dążyć do wieczności¹⁹, doświadczając zarazem pełni. Otóż w miłości człowiek staje się najbardziej sobą, ponieważ miłość sprawia, iż jego ciało i dusza znajdują się w wewnętrznej jedności, w harmonii²⁰. Tę harmonię a zarazem rozwiązanie napięcia, jakie pojawia się w ludzkiej złożoności, między jego duchowością i cielesnością, a także jednostkowością a społecznością, najbardziej konkretnie urzeczywistnia bycie osobą. A najbardziej skuteczne rozwiązywanie rodzących się w niej napięć dokonuje się przez rozwiązanie w człowieku (osobie) *eros* i *agape*.

¹⁶ Por. tamże, 12.

¹⁷ Por. R. Fisichella, *Dalla "Ecclesia de Eucharistia" alla "Deus caritas est". La continuità di un insegnamento*, w: tenże, *Dio e amore. Commento teologico-pastorale a "Deus Caritas Est"*, dz. cyt., s. 14.

¹⁸ Por. *Deus Caritas Est*, 12.

¹⁹ Por. R. Fisichella, *Dalla "Ecclesia de Eucharistia" alla "Deus caritas est"*, dz. cyt., s. 15.

²⁰ Por. *Deus Caritas Est*, 5.

2. Miłość w perspektywie cielesnego i duchowego wymiaru bytu ludzkiego

W swojej encyklice Benedykt XVI ukazuje miłość jako ściśle powiązaną z konstytucją osoby. Kocha bowiem osoba. Nawet wówczas, kiedy człowiek mówi o miłości Boga, to miłość tę rozumie jako „...istota ludzka, złożona z ciała i duszy. Człowiek staje się naprawdę sobą, kiedy ciało i dusza odnajdują się w wewnętrznej jedności, a wyzwanie *erosa* może być rzeczywiście przezwyciężone, kiedy ta jedność staje się faktem. Jeżeli człowiek dąży do tego, by być jedynie duchem i chce odrzucić ciało jako dziedzictwo tylko zwierzęce, wówczas duch i ciało tracą swoją godność. I jeśli z drugiej strony odżegnuje się od ducha i wobec tego uważa materię, ciało, za jedyną rzeczywistość, tak samo traci swoją wielkość (...) Kocha jednak nie sama dusza ani samo ciało: kocha człowiek, osoba, jak stworzenie jednostkowe, złożone z ciała i duszy²¹.”

Zrozumienie zatem człowieka, także w jego miłości, musi zakładać zrozumienie, a przynajmniej uwzględnienie w nim owego cielesno-duchowego złożenia. Trudno się dziwić, że intryguje ono od najdawniejszych czasów myślicieli różnie rozkładających akcenty przy formułowaniu wniosków. Już filozofowie jońscy, którym nasza cywilizacja zawdzięcza przejście od mitu do nauki²², mimo że swoje zainteresowania rozwijali generalnie w oparciu o zainte-resowania kosmologiczne, nie mogli pominąć człowieka.

Klasycznym przykładem zainteresowania człowiekiem był **Heraklit z Efezu (544–484)**, stawiający byt ludzki wysoko ponad światem materii²³. Dusza i ciało człowieka – jak pisał – zależą od całej minionej historii świata i rasy ludzkiej, a jego życie od materialnego świata – od wody, powietrza, pokarmu, napoju, światła słonecznego²⁴. Jeszcze bardziej pod tym względem był wyrazisty **Sokrates (470–399)**, który zasady godne rozważań dostrzegał tylko w człowieku²⁵. Uczył, że człowiek powinien zadbać przede wszystkim o to, co ma najcenniejszego, czyli o swoją duszę, nabywając mądrości i cnoty²⁶. Jako pierwszy w dziejach zajął się też problemem definicji, stwierdzając w niej, że „człowiekiem jest jego psyche”, co oznacza tożsamość istoty ludzkiej z jej osobowością moralną i intelektualną²⁷. Sokrates rozumiał człowieka jako byt

²¹ *Deus Caritas Est*, 5.

²² Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1994, s. 35. 72; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 27. 30.

²³ Por. H. Wissmann, *Le fleuve He'raclite. Le trios fonctions de analogie, Reve philosophique de la France et de l'etranger*, Paris 1970.

²⁴ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 59.

²⁵ Por. H. Dummery, *Persone*, w: *Encyklopedia Universalis*, t. XIV, Paris 1985, s. 292; J. Auer, *Person*, Regensburg 1979, s. 16nn.; J. Bitner, *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Łódź 1997, s. 30-33.

²⁶ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 128.

²⁷ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 49.

dynamiczny i twórczy²⁸. Podobnie jego uczeń **Platon (427–347)**, nazywany kontynuatorem myśli swojego mistrza²⁹, postrzegał człowieka jako byt dynamiczny, samorzutny w ruchu, co wpływało na jego pojęcie duszy rozumnej, którą człowiek był obdarzony. Ciało – według Platona – jest bezwładne, podobnie jak cała materia, stanowiąca przeciwieństwo duszy, wprowadzającej w ruch, podtrzymującej życie w człowieku i wszystkie jego życiowe funkcje. Dzięki duszy człowiek poznaje prawdę i dobro, a poznając je, upodabnia się do poszczególnych idei, czyniąc w ten sposób swoje życie coraz lepszym³⁰. Dusza w koncepcji Platona odpowiada pragnieniu nieśmiertelności, jakie posiada człowiek. Stąd obok funkcji poznawczych i ruchowych, które pełni dusza w człowieku, Platon jej właśnie przypisywał zachowanie istnienia człowieka po śmierci. Takiego pragnienia nie można wiązać z ciałem ludzkim. Dusza, choć stanowi obok materii jeden z dwóch podstawowych składników człowieka, zachowuje ciągle swoją niezależność, a jej złączenie z ciałem nie jest dla niej konieczne³¹. Z czasem Platon zaczął głosić pogląd, że dusze znajdują się nie tylko w ciałach organicznych, ale także jako najdoskonalsze elementy, z których został zbudowany świat, stanowią integralną część planet.

Z kolei **Arystoteles ze Stagiry (384–322)** usiłował w swoich poglądach dostrzec elementy materialne, a także idealne. Początkowo Stagiryta znajdował się pod silnym wpływem Platona, z czasem jednak zmieniał poglądy, rezygnując ze świata platońskich idei i rozumiejąc duszę jako kontemplującą w sobie idee. W ten sposób odchodził także od platońskiej idealności bytu oraz ogólności, wskazując raczej na istnienie jedynie empirycznie poznawalnych konkretów³². Arystoteles reprezentował również inny od platońskiego pogląd na duszę jako istotę, zasadę życia. Otóż według niego jest ona raczej zbiorem odpowiednio skonstruowanych atomów³³. Odmienne także od Platona pisał Arystoteles na temat związku duszy z ciałem. O ile dla Platona był on niekonieczny, to Stagiryta twierdził, że dusza nie może istnieć bez ciała, w którym stanowi zasadę życia zmysłowego i poznania intelektualnego, podobnie jak ciało nie może żyć bez duszy. Dusza spełnia swoje funkcje przy pomocy odpowiednich organów ciała, stąd domaga się ona niejako środowiska ciała ludzkiego³⁴. W kwestii nieśmiertelności podkreślał nierozzerwalny związek

²⁸ Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 250nn.

²⁹ Por. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano 1991.

³⁰ Por. J. Gajda, *Platońska droga do idei: aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993, s. 24nn.

³¹ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, t. III, Warszawa 1988, s. 166nn.

³² Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, tłum. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 387-391.

³³ Por. M. A. Krapiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 33.

³⁴ Por. D. Roos, *Aristotele, „De Anima”*, Oxford 1961, s. 43nn.

duszy z ciałem, czyli w zasadzie niemożliwość jej życia, egzystencji po śmierci ciała ludzkiego³⁵.

Marek Tulliusz Cynceron (106–43), odwołując się do Pitagorasa, Sokratesa i Platona, opowiadał się za istnieniem w człowieku pierwiastka duchowego, który nazywał duszą. I choć jej najbliższe środowisko, jakim jest ciało ludzkie, podlega śmierci, dusza – jego zdaniem – jest nieśmiertelna³⁶. Napisał dzieło pt. „O starości”, w którym widoczny jest pewien smutek, nostalgia, z powodu bardzo szybko przemijającego życia, określał je także jako „odchodzące”. Pocięchą jednak jest nieśmiertelna dusza, dzięki której człowiek będzie żył w świecie ponadczasowym. Przetrwą ona śmierć ciała, w którym za życia jest jakby zamknięta, uwięziona³⁷. Dusza ludzka – zdaniem Cyncerona – pochodzi z boskiej duszy wszechświata, z niej też czerpie swoją nieśmiertelność. Działanie zaś duszy w człowieku należy rozumieć jako pełnienie przez nią zadania – funkcji, zleconej jej przez Boga. Zagrożeniem dla duszy jest zmysłowość człowieka. Stanowi ona wprawdzie niższy stopień hierarchii, ale kiedy człowiek zacznie zbyt mocno polegać na zmysłach i przywiązywać się do nich, zacznie tracić również panowanie nad sobą. Powinien on zatem, dzięki swojemu rozumowi, podążać za tym, co duchowe i na nim opierać swoje życie oraz wszystkie wybory, gdyż tylko opowiedzenie się i podążanie za pierwiastkiem duchowym gwarantuje ład i harmonię w życiu ludzkim i w świecie³⁸.

Plotyn (204–270) należy do tych filozofów, którzy zdecydowanie opowiedzieli się za pierwszeństwem elementu duchowego w życiu człowieka. Dlatego też pogardzał on tym, co materialne, a także tym, co cielesne i doczesne, koncentrując się tylko na sprawach duchowych³⁹. W duszy wyróżniał jakby dwie warstwy: niższą i wyższą. Ta niższa odpowiedzialna jest za wszystkie procesy życiowe, a wyższa pozostaje wolna od wszystkiego, co cielesne i materialne⁴⁰.

Pierwsi pisarze chrześcijańscy (Ojcowie Apostolscy i apologety) trzymali się kurczowo biblijnej wizji człowieka, rozpatrując byt ludzki, w kontekście dzieła stworzenia oraz odkupienia. I tak **Klemens Rzymski (+100)**, dostrzegał w człowieku „odbicie Bożego obrazu, ukształtowane rękami samego Boga”.

³⁵ Por. T. Kwiatkowski, *Poznanie naukowe u Arystotelesa. Niektóre poglądy teoretyczne*, Warszawa 1969, s. 45nn.; G. Movia, *Aristotele L'anima*, Napoli 1979.

³⁶ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 70; S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 195nn.

³⁷ Por. M. T. Cynceron, *O najwyższym dobru i złu*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. III, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 234nn.

³⁸ Por. J. Bitner, *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Łódź 1997, s. 38.

³⁹ Por. E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and others Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1973, s. 125nn.

⁴⁰ Por. J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki. Monadologia pryncypialna*, t. I, Katowice 1995, s. 45nn.

Charakteryzował byt ludzki jako istotę „najdoskonalszą” i „najwyższą”⁴¹, w którą Bóg wlał swoje tchnienie, co posłużyło mu do ujęcia go w sposób „jednolity”, gdzie jest on obrazem Boga w swej duszy i ciele⁴².

Dla **Ignacego z Antiochii (+110)** bardziej charakterystyczny jest dwumian: ciało–duch, ale daleki jest on od totalnego deprecjonowania materii, ciała⁴³. Nie dopatruje się w nim – wzorem gnostyków i starożytnych mitów pogańskich – siedliska zła i demonicznej siły. Fundamentalną jest dla niego perspektywa chrystologiczna. Jezus Chrystus, który jest człowiekiem i Bogiem, jest również „cielesny” i „duchowy”. Toteż w Jezusie Chrystusie Ignacy Antiocheński chce rozumieć i widzieć nawet te rzeczy, które są cielesne, dokonujące się „według ciała” jako duchowe⁴⁴. Jako że wszystko – według niego – odbywa się, dokonuje w Jezusie Chrystusie. Stąd chrześcijanie trwają w Chrystusie i „ciałem i duchem”⁴⁵.

Koncepcję człowieka złożonego z duszy i ciała św. **Justyn Apologeta (100–164)**⁴⁶ znacząco modyfikuje przez perspektywę prawdy o zmartwychwstaniu. W swoim „Dialogu z Żydem Tryfonem” głosi, że ciało jest uprzywilejowane, ponieważ to ono odróżnia człowieka od zwierząt. Dusze natomiast, wszystkie są równe i właściwe wszystkim żyjącym⁴⁷. Człowieka Bóg powołał do życia i zmartwychwstania⁴⁸.

Obiegową definicję człowieka, złożonego z duszy i ciała⁴⁹, zna również św. **Ireneusz (140–200)** biskup Lyonu. Jednak czegoś mu w niej brakuje i dlatego ocenia ją jako niewystarczającą. Swoją antropologię, którą rozbudowuje pod silnym wpływem wizji teologicznej, koncentruje przede wszystkim wokół ciała. Człowiek, obdarowany Duchem przynoszącym doskonałość, nazywany został przez biskupa z Lyonu „bytem doskonałym”. Składa się on z trzech części: ciała

⁴¹ Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 33, 4; *Biblioteka Ojców Kościoła, Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, wydanie II, nr 10, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 65.

⁴² Por. Klemens Rzymski, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, Warszawa 1969, s. 27–28.

⁴³ Por. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, 7, 1; 8, 2; 10, 3 w: B. Sesboüe, *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, t. II, tłum. P. Rak, Kraków 2001, s. 82.

⁴⁴ Por. Ignacy Antiocheński, *List do Rzymian*, 4–5, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, dz. cyt., s. 35–36.

⁴⁵ Por. tenże, *List do Filadelfijczyków*, 5, w: jak wyżej, s. 39.

⁴⁶ Por. Justyn Apologeta, *Apologia*, 5, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, dz. cyt., s. 59–60.

⁴⁷ Por. tenże, *Dialog z Tryfonem*, 3, 62, w: jak wyżej, s. 159. 169–170.

⁴⁸ Por. tenże, *Apologia*, 31, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, dz. cyt., s. 148–149.

⁴⁹ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, II, 34, 2, w: A. Bober, *Antropologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 37.

duszy i ducha⁵⁰. Duch nie tylko zbawia człowieka, ale też kształtuje⁵¹. Ciało jest więc jednoczone i kształtowane, a między obojgiem jest dusza, która raz idzie za duchem i bywa przezeń niesiona, kiedy indziej znów, zgadzając się na podszepty ciała, spada do ziemskich pożądliwości. Bez współpracy z Duchem Bożym człowiek zatrzymuje się tylko na poziomie antropologicznym⁵². Jego dusza natomiast podąża za poruszeniami ciała i cały człowiek stacza się bardzo nisko⁵³.

Wokół ciała rozwija swoją antropologię także **Tertulian (160–230)**. Człowiek jest tu przede wszystkim ciałem, ponieważ Bóg ulepił go z prochu ziemi i dopiero później, to znaczy po uformowaniu, tchnął w to ciało duszę własnym oddechem⁵⁴. Antropologia Ireneusza i Tertuliana bardzo mocno akcentuje jedność człowieka i wartość ludzkiego ciała. Chodzi w niej przede wszystkim o zachowanie integralności objawionego przesłania i zbawienia, wypływających z wiary we wcielenie Syna i zmartwychwstanie Jezusa, co z kolei domaga się integralności bytu ludzkiego, złożonego z duszy i ciała.

W następnych pokoleniach obraz Boga, który dotąd domagał się jedności i integralności bytu ludzkiego, coraz częściej będzie poszukiwany w duszy ludzkiej, uzyskującej przez to coraz większe znaczenie w refleksji wiary, aż do zakorzenienia w niej pełnego człowieczeństwa i osoby ludzkiej⁵⁵. Choć u **Ate-nagorasa (+ ok. 180)** widoczny jest wpływ koncepcji uwypuklającej jedność bytu ludzkiego, przy dostrzeganej jego złożoności z duszy i ciała. Człowiek, który trwa zawsze, zawsze też pozostaje jako złożony – zbudowany z dwóch elementów: duszy i ciała⁵⁶, można zatem mówić o pewnej równowadze między mentalnością filozoficzną, a mentalnością biblijną⁵⁷.

Klemens Aleksandryjski (150–219) tymczasem, ciało uczynione z prochu ziemi, postrzega jako irracjonalne i dlatego nieustannie ciężące ku ziemi⁵⁸. Bez wątplenia lepszą częścią w człowieku jest dusza, która zasługuje również na większą godność. Dlatego też to właśnie dusza powinna dominować nad ciałem, targanym niejednokrotnie namiętnościami⁵⁹.

⁵⁰ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V, 6, 1, 2; 9, 1, w: jak wyżej, s. 53-54.

⁵¹ Por. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszytowski, Warszawa 1967, s. 27.

⁵² Por. B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, t. II, dz. cyt., s. 85-86.

⁵³ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, IV, 11, 2, w: A. Bober, *Antropologia patrystyczna*, dz. cyt., s. 49.

⁵⁴ Por. Tertulian, *O duszy*, 3, 6, 8, 22, [w:] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, dz. cyt., s. 375-376. 379. 380-382.

⁵⁵ Por. B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, t. II, dz. cyt., s. 88-89.

⁵⁶ Por. Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*, dz. cyt., 10, 20, s. 95. 109.

⁵⁷ Por. B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, t. II, dz. cyt., s. 90.

⁵⁸ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, III, dz. cyt., s. 214-215.

⁵⁹ Por. tenże, *Kobierce*, II, dz. cyt., s. 205.

Antropologia **Orygenes (185–254)** zdominowana została przez kontekst biblijny. Wydarzenie opisane w Rdz 1,26 dotyczy stworzenia wyższej duszy, a w opisie z Rdz 2,7 chodzi o ukształtowanie przez Boga ciała ludzkiego⁶⁰. Byt ludzki – według Orygenes – podlega rozróżnieniu na człowieka wewnętrznego, tworzonego przez duszę wyższą i na człowieka zewnętrznego; inaczej cielesnego. Ten pierwszy podąża za rzeczami wyższymi, a ten drugi, zewnętrzny, skłania się ku tym niższym, przez co powstaje między nimi napięcie i swoiste zmaganie się.

Dusza jest istotnym elementem bytu ludzkiego według **Grzegorza z Nyssy (330–394)**⁶¹, który wskazywał na takie jej właściwości, jak: rozum, słowo, miłość, czemu odpowiada wolna wola i cnoty. Człowiek powinien je posiadać oraz rozwijać, aby być jak najbardziej podobnym do Boga i w swoim życiu „odbijać Jego piękność”⁶². Pewne „znaki królestwa”, godności widzi również w ludzkim ciele, głównie dzięki wyprostowanej pozycji człowieka, możliwości kierowania swojego wzroku ku górze i dzięki temu, że posiada język⁶³.

Św. Augustyn (354–430) rozumie człowieka jako złożonego z ciała i duszy rozumnej⁶⁴. Jak podkreśla, aby można było mówić o człowieku, obydwa elementy są konieczne. Bezdyskusyjnym jednak pierwszeństwem cieszy się u niego dusza⁶⁵. Człowiekiem – jak pisał – nie jest samo tylko ciało ani sama dusza. Niemniej to właśnie ona, jako substancja samoistna, autonomiczna i niezależna od ciała, stanowi „lepszą część” człowieka, a ciało po prostu „gorszą”. I choć te dwa elementy są całkowicie różne, pozostają przedziwnie ze sobą zjednoczone i to do tego stopnia, że sama chęć rozdzielenia ich musi się wydawać czymś całkowicie niedorzecznym. Wskazywał jednak na to, że największe wartości, jakie istnieją we wszechświecie i w samym człowieku, należą do porządku duchowego⁶⁶. Dusza ludzka otrzymała ciało jako służbę⁶⁷. W konsekwencji człowiek jest według Augustyna „duszą rozumną”, która posługuje się ciałem.

Pierwsza scholastyka przejęła z tradycji koncepcję człowieka jako ukształtowanego – złożonego z ciała i duszy. Wraz z nią pojawiły się również, dobrze znane z wcześniejszych epok, dyskusje, a nawet spory, na temat wyższości jednego elementu nad drugim. **Hugon ze Świętego Wiktora (1096–**

⁶⁰ Por. Orygenes, *De principiis*, III, 6, 1, w: A. Bober, *Antropologia patrystyczna*, dz. cyt., s. 68.

⁶¹ Por. tamże, s. 18-20.

⁶² Por. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga...*, dz. cyt., s. 106-107.

⁶³ Por. tamże, (r. 8. 9), s. 25-32.

⁶⁴ Por. Augustyn, *O Państwie Bożym*, XIII, 24, 1.

⁶⁵ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, s. 61-63.

⁶⁶ Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 2002, s. 73-74.

⁶⁷ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, dz. cyt., s. 63nn.

1141), czyni myśl Platónską wyjątkowo aktualną⁶⁸. W definicji człowieka znacznie bardziej podkreśla nieśmiertelną duszę niż ciało, aż po jej identyfikację z całym człowiekiem⁶⁹. Nie zapomina także o ludzkim ciecie, które zostało powołane do istnienia z obydwoma możliwościami. Mogło pozostać nieśmiertelne, ponieważ miało moc nie zgrzeszyć i jako podległe śmierci, po uprzedniej uległości pokusie oraz po grzechu. Wprawdzie ciało złączone z duszą uczestniczy w wymiarze osobowym, ale to dusza jest osobą wraz z ciałem, a ciało jest z nią tylko złączone, a nawet dołączone.

Stanowisko bardziej wyważone znajdujemy w *Sentencjach Piotra Lombarda (1095–1159)*. Duszę łączy on z kondycją obrazu Bożego. Człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga według ducha. Dzięki temu wznosi się ponad byty bezrozumne⁷⁰. Obraz w jakimś sensie odbija się również w ciecie człowieka, ponieważ jest ono koherentne (*congruit*) z duszą rozumną poprzez fakt wyprostowanej sylwetki, pozwalającej człowiekowi zwrócić się ku niebu⁷¹. Kondycja osobowa w człowieku pojawia się i istnieje tak długo, jak długo istnieje w człowieku złożoność z duszy i ciała⁷².

W drugiej połowie XII wieku prąd reprezentowany przez Hugona ze Świętego Wiktora zaczął tracić swoje pierwotne znaczenie na korzyść nowego nurtu bardziej związanego z arystotelesowską koncepcją człowieka, podkreślającą jedność bytu ludzkiego, składającego się z ciała i duszy. Św. Bonawentura (1217–1274) zdefiniował człowieka jako naturę złożoną, cielesną i nie-cielesną. Duszę ludzką rozumiał on jako istniejącą formę, żywą, inteligentną i wolną, posiadającą życie nieśmiertelne w sobie⁷³. Określał ją jako „właściwy akt ciała”. Nie znaczy to, że egzystuje ona niezależnie od ciała. Wręcz przeciwnie, ciało i dusza egzystują w stosunku do siebie w ścisłej relacji⁷⁴. Stąd ani samo ciało, ani sama dusza nie stanowią osoby, ale całkowite ich złączenie⁷⁵. Dusza dąży do zjednoczenia z Bogiem i jako niezniszczalna nie może być stworzona tak jak inne byty.

Zainteresowanie św. Tomasza z Akwinu (1224–1274) przede wszystkim składnikiem ludzkim każe mu sięgać do starożytnej koncepcji arystotelesowskiej, którą stara się na nowo i głęboko przemyśleć, co prowadzi go do wizji, pod wieloma względami zadziwiająco bliskiej tej, zawartej w Biblii

⁶⁸ Por. P. P. Ogórek, *Mistrz Jan Eckhart a Święty Jan od Krzyża*, Warszawa 1999, s. 32.

⁶⁹ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, dz. cyt., s. 182.

⁷⁰ Por. Piotr Lombard, *Sentencje*, I, II, d. 16, c. 4; PL 192, 684.

⁷¹ Por. tamże, c. 5; 685.

⁷² Por. B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, t. II, dz. cyt., s. 108-109.

⁷³ Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 147.

⁷⁴ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, dz. cyt., s. 325-340.

⁷⁵ Por. T. C. Niezgoda, *Człowiek według nauki św. Bonawentury*, Niepokalanów-Warszawa 1976, s. 279nn.

oraz w pismach pierwszych Ojców Kościoła⁷⁶. I tak, przyznając prymat duszy, Tomasz wyraźnie podkreśla jedność człowieka⁷⁷. Dusza duchowa i nie-cielesna, może połączyć się z ciałem. Staje się to możliwe, ponieważ substytutująca dusza ludzka, sama z siebie, w odróżnieniu od dusz zwierząt, jest formą bytu materialnego, a zatem w pewnej mierze komunikuje mu swój byt. Składnik istnieje już tylko przez swą formę. W konsekwencji byt formy, w tym przypadku duszy, określa byt całej złożoności, byt całego człowieka. Materia cielesna zostaje w ten sposób wyniesiona ponad siebie samą. W związku z tym trzeba powiedzieć, że to dusza zawiera w sobie ciało, czyniąc zeń jedność, a nie na odwrót. Co więcej, jako zasada intelektualna jest ona formą ciała, które dzięki niej żyje i spełnia różnorodne działania cielesne⁷⁸. Połączenie duszy z ciałem sprawia, że natura ludzka jest pełna. Zjednoczenie z ciałem jest więc ważne nie tylko dla materialnego elementu, dla ciała ludzkiego, ale i dla samej duszy, ponieważ właśnie przez to zjednoczenie bardziej się uwyrażnia jej doskonałość⁷⁹.

Nowy okres w myśli antropologicznej i związany z nim sposób patrzenia na człowieka zdominowany został nowymi odkryciami geograficznymi, fascynacjami, możliwościami poznawczymi, technicznymi, nowymi wynalazkami i ponownym odkryciem starożytnej myśli oraz kultury greckiej i rzymskiej. Towarzyszyły temu pytania o samą naturę bytu ludzkiego; o jego początek, sens i cel istnienia. W konsekwencji renesans zaowocował dwoma tendencjami: dążącym do odejścia od dotychczasowych sposobów ujmowania i rozumienia człowieka nowoczesnym humanizmem oraz chęcią zachowania, a przynajmniej uwzględnienia w tym co nowe, dawniej wypracowanych rozwiązań, dotyczących świata osoby ludzkiej. W epoce nowożytnej wzrastała świadomość podmiotowości człowieka, jego dynamizmu i zdolności kreacyjnych.

Rene' Descartes (1596–1650) uznawany za ojca nowożytnej filozofii, wskazując na stałość i niezmiennność sfery duchowej oraz intelektualnej człowieka, starał się dotrzeć do niewzruszonej pewności w życiu oraz poznaniu⁸⁰. Poszukując prawdy absolutnej, absolutnie pewny był faktu myślenia i świadomości własnego „ja”, a wątplenie stało się dla niego środowiskiem pewności. Człowiek – jak utrzymywał – który wątpi, na pewno myśli⁸¹. Takie jednak stanowisko prowadziło do osłabienia zainteresowania światem zewnętrznym na korzyść ludzkiej świadomości, która staje się dla Kartezjusza

⁷⁶ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, dz. cyt., s. 484-495.

⁷⁷ Por. T. Klimski, *Jedno i byt. Analiza koncepcji realistycznych (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, współcześni tomiści)*, Warszawa 1992, s. 43nn.

⁷⁸ Por. Sth, I, q. 75, a. 5, ad 1; q. 79 a 4; q. 90, a. 2; a. 3; q. 98, a. 1.

⁷⁹ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, dz. cyt., s. 444-454.

⁸⁰ Por. G. Ryle, *Czym jest umysł*, Warszawa 1970, s. 41nn.

⁸¹ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 101nn.

podstawowym źródłem wiedzy⁸². Jedynym przymiotem duszy była dla Kartezjusza świadomość, czyli myślenie rozumiane jako całość funkcji życia duchowego człowieka. Doprowadził w ten sposób do oddzielenia funkcji cielesnych od duchowych oraz do radykalnego dualizmu ciała i duszy. Funkcje cielesne rozumiał na wskroś mechanistycznie, przez co odchodził od wielu dotychczasowych koncepcji skłaniających się raczej w stronę dynamizmu⁸³. W człowieku widział dwa odrębne światy: duszę zdolną do myślenia i ciało, którego jedyną właściwością jest rozciągłość. Istota ludzka jest dla niego „rzeczą myślącą” – jest duchem i ma ciało⁸⁴. Człowiek jest identyczny ze swoją myślą – *Cogito ergo sum*; myślenie jest podstawowym procesem, a człowiek jest substancją, której podstawową naturą jest po prostu myślenie⁸⁵.

Koncepcję Kartezjusza pod pewnymi względami uzupełniał **Baruch Spinoza (1632–1677)**, podobnie jak Kartezjusz, skrajny racjonalista⁸⁶. Dla B. Spinozy istnieje tylko jedna substancja i jest nią Bóg, rozumiany jako byt nieskończony bezwzględnie. Poza samym Bogiem, substancją składającą się z nieskończenie wielu atrybutów, nie może więc istnieć żadna inna substancja. Stąd – jak utrzymywał – Bogiem jest cała natura jako samoistna i substancjalna. Wszystko cokolwiek istnieje, byty racjonalne i materialne istnieją tylko dlatego, że są w Bogu i są przejawami Boga. Spinoza okazał się więc panteistą. Natura Boga jest zatem tożsama z naturą osoby ludzkiej⁸⁷. A zjednoczenie duszy i ciała w człowieku jest wyrazem integralnej łączności człowieka z całym wszechświatem⁸⁸.

Blaise Pascal (1623–1662), choć za najistotniejsze elementy człowieka uważał ciało i myśl, dążył do marginalizowania racjonalności oraz do zredukowania osoby ludzkiej do „natury kochającej”. Człowiek jest rozpięty między światem doczesnym, ziemskim i wiecznym. Uświadamia sobie przy tym, że swojego pragnienia szczęścia nie zrealizuje w tym ziemskim i dlatego nieustannie tęskni do tego wiecznego, co zakłada pewną misteryjność i wykraczanie człowieka poza wymiar egzystencjalny oraz zahaczanie przez niego o prawdy natury moralnej i religijnej⁸⁹. Tu jednak racjonalność nie na wiele się przydaje. Centrum człowieczeństwa i zapodmiotowieniem osoby jest więc według niego serce, wsparte przez miłość, wiarę i treści płynące z Objawienia.

⁸² Por. B. Andrzejewski, *Słownik filozofów*, Poznań 1995, s. 59.

⁸³ Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tom I, tłum. M. K. Ajdukiewicz, Warszawa 1958, s. 148nn.

⁸⁴ Por. tamże, s. 46.

⁸⁵ Por. C. Tresmontant, *Problem duszy*, Warszawa 1973, s. 32nn.

⁸⁶ Por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek? Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 1998, s. 205nn.

⁸⁷ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo moralne*, Lublin 1993, s. 72.

⁸⁸ Por. B. Spinoza, *Etyka*, tłum. J. Myśliński, Warszawa 1954.

⁸⁹ Por. B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1958, s. 143nn.

Chęć stworzenia systemu racjonalistycznego przez **Thomasa Hobbesa (1588–1679)** napotkała trudności w postaci idei na wskroś materialistycznych i brak przedmiotów idealnych. Psychika była dla niego natury cielesnej, a przedmioty cielesne zwykłymi mechanizmami. Jego wizja pretendowała do ujęć uniwersalistycznych, gdzie naturalistyczny i materialistyczny obraz rzeczywistości określał również należący do niego człowiek, któremu Hobbes poświęcał tylko tyle miejsca, ile wymagało zachowanie pewnych proporcji. Poznanie rozumiał on jako proces przede wszystkim natury mechanicznej⁹⁰, a samego człowieka ukazywał jako jednostkę egoistycznie zorientowaną i zainteresowaną wyłącznie własnym dobrem. Poza tym kierowaną przede wszystkim instynktami⁹¹.

Poglądy **Johna Locke'a (1632–1704)** charakteryzują się wyraźnym empiryzmem, materializmem, relatywizmem, pragmatyzmem i indywidualizmem. Umysł ludzki traktował on jako niezapisaną tablicę, gdzie poszczególne, zbierane przez człowieka doświadczenia umożliwiają dokonanie sądów i wniosków. Materializm i empiryzm dyktował J. Locke'owi zainteresowanie się tylko zewnętrżnością człowieka i jego materialnością. Stąd człowiek został pozbawiony jakiegokolwiek elementu duchowego i w zasadzie nie różnił się niczym wyjątkowym od innych stworzeń. Nie mogło być mowy również na temat nieśmiertelnej duszy. Człowiek został sprowadzony do serii zjawisk⁹².

Kontynuatorem angielskiego empiryzmu był **Dawid Hume (1711–1776)**, który pozbawił człowieka substancji duchowej, realnego umysłu, jaźni i duszy. W ten sposób podważył też obiektywne istnienie osoby ludzkiej, na korzyść harmonijnego działania jedynie instynktów ludzkich, spostrzeżeń i uczuć. Trudno zatem mówić u niego o ontycznej indywidualności człowieka oraz głębi jego istnienia⁹³.

Do połączenia racjonalizmu i empiryzmu doszło w systemie filozoficznym **Immanuela Kanta (1724–1804)**. Kant mocno podkreślał podmiotowość człowieka, widząc w jego jednostkowości, jedyności i autonomii najwyższą wartość. Postulatem rozumu praktycznego, niezdeterminowanego zjawiskami, jak to ma miejsce w przypadku rozumu teoretycznego, jest istnienie Boga i nieśmiertelnej duszy, co również stanowi gwarancję postępu moralnego człowieka. O ile – zdaniem Kanta – rozum teoretyczny nie może wyjść poza

⁹⁰ Por. F. Copleston, *Historia de la Filosofia*, t. V: *De Hobbes a Hume*, Barcelona 1979.

⁹¹ Por. W. Szewczyk, *Strategie radzenia sobie w trudnych sytuacjach*, Tarnów 1992, s. 201–211.

⁹² Por. R. Polin, *La Politique Morale de J. Locke*, Paris 1960.

⁹³ Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 224.

pewne granice i nie może poznawać praw metafizycznych⁹⁴, o tyle praktyczny dociera do świata ideałów oraz do samego absolutu, wykazując ich realne istnienie. Spośród innych stworzeń człowieka wyróżnia etyczność. Osobowość zaś Kant rozumie jako wolność i niezależność od mechanizmu całej otaczającej człowieka przyrody⁹⁵. Stąd natura ludzka ma według niego charakter antynomiczny i znajduje się jak gdyby na pograniczu świata przyrody i świata wartości duchowych.

Po I. Kancie myśliciele interesujący się człowiekiem mniej podkreślali jego cielesno-duchową strukturę, odchodząc przy tym wyraźnie od ontologii. Z wyjątkiem oczywiście neoscholastyki, w którym to nurcie powracano do dawnych, klasycznych problemów, choć we właściwym sobie kontekście⁹⁶. Odejście jednak od klasycznej metafizyki nie znaczy bynajmniej odejścia od wyraźnego akcentowania materializmu lub idealizmu. Wystarczy tu wspomnieć system Hegla, fenomenologię⁹⁷ czy materializm dialektyczny. Pojawili się też myśliciele żywo zainteresowani problemami właściwymi ontologii, choć metafizykami – jak się zastrzegali – w tradycyjnym rozumieniu tego terminu

⁹⁴ Por. S. Ziemiański, *Między nadprzyrodzonym a filozoficznym obrazem Boga*, w: K. Mądela, (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*, Kraków 1999, s. 65.

⁹⁵ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 80.

⁹⁶ Por. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992, s. 73; Cz. S. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2000, s. 384; K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994 i M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 17 i 18; A. Rodziński, *Osoba – moralność – kultura*, Lublin 1989, s. 9; S. Kowalczyk, *Kim jest człowiek?*, Wrocław 1992, s. 5 i 32; S. Kowalczyk, *Metafizyka*, Lublin 1997, s. 120; M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s. 133; J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, s. 16; W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1960, s. 244; A. M. Krąpiec, *Od koncepcji ku teorii osoby*, w: K. Wojtyła, *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 176; W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 88.

⁹⁷ Por. S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne*, w: A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 254; E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, tłum. B. Chwedeńczuk i S. Zalewski, Warszawa 1979, s. 108-109; W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1983; Jan Legowicz, *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1967, s. 473-474; E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 405; B.A.G. Fuller, *Historia filozofii*, tłum. Z. Glinka, Cz. Znamierowski, Warszawa 1967, s. 565-566; A. J. Ayer, *Filozofia w XX wieku*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 2000, s. 267; J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 112; M. Scheler, *Dwa fragmenty z: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: a) „Świat osobowy i świat absolutny”, b) „Moralność powszechna i moralność osobowa”*, tłum. J. Piasecka, w: L. Kołakowski, K. Pomian, (wyd.) *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1965, s. 528; E. von Aster, *Historia filozofii*, Warszawa 1969, s. 511; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, s. 500; E. Sienkiewicz, *Koncepcja „rewolucji wspólnotowej” w polskiej teologii uczestnictwa*, Poznań 2003, s. 29-31.

nie chcieli być nazywani (F. Nietzsche i J.P. Sartre)⁹⁸. Patrząc jednak na historię problemu, warto może zauważyć, że człowiek w owym ontycznym, cielesno-duchowym złożeniu, doświadcza pewnego napięcia. Niejednokrotnie opisywano je jako swoisty spór, toczący się w ramach bytowych struktur osobowych. W tej perspektywie właśnie miłość stanowi szczególną podstawę takiego rozwiązywania owego napięcia, które daje wyjątkowe poczucie pełni, harmonii oraz osobowego spełnienia.

3. W miłości osoba ludzka otwiera się na transcendencję

Bez wydarzenia Jezusa Chrystusa utrudnione jest nie tylko odkrycie prawdziwego obrazu miłości, jej najbardziej radykalnej formy, czyli oddania się bez reszty w misterium paschalnym, uobecnianym w Eucharystii, jako całopalna ofiara – *agape*⁹⁹, aby wyrwać człowieka z grzechu niszczącego miłość. Bez wydarzenia Jezusa mało uchwytne, albo zupełnie nieczytelne, staje się również rzeczywistość ludzkiej osoby¹⁰⁰. Stąd, jak w Jezusie Chrystusie konkretyzuje się, kim jest człowiek jako osoba, w osobie ludzkiej – przez jej złożenie, wszelkie konieczne odniesienia, w tym przede wszystkim przez to fundamentalne: do swojego Stwórcy i do drugich osób – konkretyzuje się i wyjaśnia, czym jest miłość. Podłożem bowiem jej wszystkich aspektów jest osoba ludzka, której nie można traktować ani jako monolitu; jakiegoś, jednego tylko wymiaru, ani jako odniesienia, stale rozchodzących się i przeciwnych sobie dążeń. Dlatego też odkrywanie osoby ludzkiej w perspektywie chrześcijańskiego objawienia można potraktować jako „pierwszą drogę” odkrywania, właściwego rozumienia miłości, które chroni nas przed jej zawężaniem i doprowadzaniem przez to do kryzysów, dotyczących najbardziej istotnych wymiarów ludzkiego istnienia.

Nierozzerwalny związek miłości z Bogiem, który wyraźnie nam się narzuca podczas lektury encykliki Benedykta XVI, domaga się szczególnego podkreślenia. Otóż najgłębszym sensem miłości i ostatecznym uzasadnieniem jej istnienia jest to, co św. Jan wypowiada w słowach: „Bóg jest miłością” (1 J 4,8)¹⁰¹. Podobne

⁹⁸ Por. M. P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 2001, s. 109; M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu J.-P. Sartre – E. Levinas*, Kraków 1994, s. 7; J.P. Sartre, *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, Warszawa 1974, s. 154. 161-162; tenże, *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. M. Kowalska, J. Krajewski, Warszawa 2001, s. 38. 60; W. Gromczyński, *Człowiek – świat rzeczy – Bóg w filozofii Sartre’a*, dz. cyt., s. 35-36.

⁹⁹ Por. R. Fisichella, *Dalla “Ecclesia de Euchristia” alla “Deus caritas est”. La continuità di un insegnamento*, dz. cyt., s. 14-15.

¹⁰⁰ Por. I. Sanna, *Creati e redenti dall'amore. La dimensione antropologica della carità*, w: R. Fisichella, *Dio e amore. Commento teologico-pastorale a “Deus Caritas Est”*, dz. cyt., s. 22.

¹⁰¹ Por. *Deus Caritas Est*, 12.

stwierdzenie znajdujemy także u św. Pawła (2 Kor 13,11). A skoro tak, to ani miłość, ani osoba ludzka, nie będzie w pełni zrozumiała bez odniesienia jej do Boga. Innymi słowy, bez koniecznego dla każdej ludzkiej egzystencji otwarcia na transcendencję. Tym otwarciem się i zarazem zwróceniem się osoby ludzkiej w kierunku Boga musimy się obecnie zająć, aby przez wejście w tajemnicę ludzkiej osoby lepiej zrozumieć tajemnicę miłości, która tak naprawdę odstawia się w Bogu. Termin: „wejście” chcemy tu rozumieć jako próbę określenia takiej postawy, która z jednej strony nie rości sobie pretensji do całkowitego zniesienia wymiaru tajemnicy, a z drugiej, nie jest wycofaniem się i całkowitą rezygnacją z wysiłku zrozumienia czegokolwiek, co ciągle wymyka się ostatecznym ujęciom oraz definitywnym określeniom.

Poza tym owego odniesienia – otwarcia osoby ludzkiej na Boga, nie można traktować jako próby wyjęcia bytu ludzkiego z dokonywanych na poziomie naturalnym analiz, aby w relacji do Bytu nadprzyrodzonego uczynić ludzką rzeczywistość mniej zrozumiałą. Wręcz przeciwnie. Jak pokazują dotychczasowe doświadczenia, człowiek, niezależnie od współczesnych osiągnięć naukowych, jawi nam się ciągle jako tajemnica. Innymi słowy, sam w sobie, w swojej potencjalności i przyszłości, która rysuje się przed nim, będzie zawsze przekraczał to, co w danym momencie jesteśmy w stanie o nim powiedzieć. Dlatego też, jeśli ujmowanie rzeczywistości osoby ludzkiej rozumiane jako „odzieranie” jej w pewnym sensie z tajemnicy nie przynosi zadowalających efektów, nie pozostaje nam nic innego, jak poszerzyć nasze ujęcie o wymiar Objawienia¹⁰². Okazuje się bowiem, że wyeliminowanie ze sporów o człowieka pytania o najgłębszy sens i cel jego istnienia, nie tylko nie pozwala ukształtować pełnego obrazu jego bytu, ale ukazuje go często jako targanego wieloma konfliktami i ostatecznie jako nierozumiejącego siebie oraz otaczającego świata. Tego celu natomiast i sensu nie da się odkryć bez transcendencji. Stąd, jako konstytutywną cechę bytu ludzkiego uznają ją również myśliciele anty-teistyczni, choćby przez dostrzeganie, nieodłącznego w zasadzie od człowieka dążenia do przekraczania siebie. Niektórzy mówią wprost o pragnieniu deifikacji na jego ciągłej drodze do doskonałości¹⁰³. Człowiek „chce być jak Bóg” i bardziej lub mniej świadomie do tego dąży. Niestety dążenie to może próbować zrealizować także poza Bogiem, a nawet wbrew Bogu. Jednak to więź z Bogiem umacnia osobę ludzką, wprowadza w świat wiekuistych wartości i pozwala osiągnąć prawdziwą dojrzałość wewnętrzną. Poza tym uzdalnia do wyrzeczeń, a nawet ofiar na rzecz bliźniego,

¹⁰² Por. W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej*, w: Cz. Bartnik (red.), *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. W. Granata*, Lublin 1985, s. 351-352; I. Sanna, *Creare e redenti dall'amore. La dimensione antropologica della carità*, dz. cyt., s. 22.

¹⁰³ Por. J. Krasiński, *Personalistyczny charakter humanizmu chrześcijańskiego*, w: *Tajemnica Człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata...*, dz. cyt., s. 322.

bez czego miłość jako *agape* trudno sobie wyobrazić. Trudno również o bardziej skuteczną proklamację godności człowieka, niż taka właśnie miłość, karmiąca się wiarą w Boga i ożywiana Odkupieniem dokonany w Jezusie Chrystusie¹⁰⁴.

Już w Biblii znajdujemy swoisty personalno-dialogiczny charakter relacji, zachodzących między Bogiem a człowiekiem. Począwszy od Abrahama, poprzez Patriarchów, Proroków, autorów Księgi Psalmów, aż po „Słowo, Które stało się ciałem”, trzeba mówić o dialogu na wskroś osobowym między człowiekiem a Bogiem. Między innymi przez ten dialog człowiek od zarania dziejów porównuje się z Bogiem. Przez niepodobieństwo do wszystkiego, co go otacza, poszukuje swojego podobieństwa do Tego, który stoi u podstaw jego istnienia (Rdz 1,28), stając się w ten sposób partnerem Boga¹⁰⁵. Słowem: w Biblii człowiek rozpatrywany jest przede wszystkim w kontekście Boga, objawiającego się jako władca świata i zarazem ostateczna gwarancja panującego w nim ładu. Wbrew temu, co mówią o Nim inne religie, Bóg Biblii nie pozwala odseparować się od świata i losu człowieka, mogącego zwracać się do Niego ze swoimi podstawowymi, egzystencjalnymi pytaniami¹⁰⁶. Na trudne wprost do przecenienia znaczenie chrześcijańskiej refleksji wiary i Objawienia w rozwiązywanie problemu człowieka, zwrócił uwagę między innymi papież Jan Paweł II w swojej encyklice *Fides et ratio*, gdzie możliwość dotarcia przez człowieka do obiektywnej prawdy o sobie, z pominięciem tego źródła, okazuje się bardzo wątpliwa¹⁰⁷. Objawienie bowiem w pełnym sensie właściwe jest tylko osobie i w pełni odpowiada jej psychofizycznej strukturze. Oznacza to, że w jego centrum stoi prawda osobowa, dynamiczna ani zbyt teoretyczna, ani czysto nadprzyrodzona, wysublimowana i przez to nielicząca się z tym wymiarem, który zwykliśmy określać jako naturalny¹⁰⁸. Celem Objawienia jest człowiek – osoba, z którą Bóg chce nawiązać dialog zbawczy i wejść w relację miłości¹⁰⁹. Dopiero w tej perspektywie człowiek odnajduje się ze swoim wewnętrznym bogactwem i złożeniem, którego nie musi doświadczać jako rozdarcia; poddania prawom natury, procesom wegetatywnym i życia duchowego oraz dążenia do wewnętrznej harmonii i pełni istnienia¹¹⁰. Można w

¹⁰⁴ Por. S. Kowalczyk, *Kim jest człowiek?*; Wrocław 1992, s. 158-159; K. Wojtyła, *Teoria - praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 475.

¹⁰⁵ Por. J. Krasiński, *Personalistyczny charakter humanizmu chrześcijańskiego*, w: *Tajemnica Człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata...*, dz. cyt., s. 327-328.

¹⁰⁶ Por. U. Vanni, *Apocalisse. Una assemblea liturgica interpreta la storia*, Brescia 1982, s. 80.

¹⁰⁷ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, p. 81.

¹⁰⁸ Por. A. Brunner, *Erkenntnistheorie*, Köln 1948, s. 170-171.

¹⁰⁹ Por. E. Kopeć i J. Nalepa, *Osobowy przedmiot wiary chrześcijańskiej*, w: *Tajemnica Człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata...*, dz. cyt., s. 214.

¹¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, p. 8.

tej perspektywie mówić o pewnym sprzężeniu zwrotnym. Rzetelne bowiem poznanie człowieka o wiele skuteczniej kieruje nas w stronę Boga niż cały wszechświat¹¹¹. Ale i odwrotnie, otwierając się na objawiającego się Boga, a szczególnie przez wejście z Nim w relację miłości, lepiej poznajemy osobę ludzką¹¹².

Absolutna nowość objawienia chrześcijańskiego ukazuje się w Jezusie Chrystusie, najbardziej wyczerpującym Słowie Boga o sobie, a zarazem najgłębszym otwarciem na prawdę w naturze ludzkiej. Poza tym koncentrującym na sobie całą ekonomię zbawienia. Chrystus w tej perspektywie nie tylko odsłania się nam jako Osoba, ale wskazuje na osobowego Boga Ojca. W Jezusie Chrystusie i w Jego miłości, którą obejmuje całe stworzenie, czego bardzo konkretnym wyrazem jest misterium paschalne, Bóg wyłamuje się raz na zawsze ze schematów, w jakie chce się Go uwikłać na podstawie rozumienia religii (*religio* – więź), usiłującego oderwać ją od miłości. Wówczas – jak pokazuje historia problemu – dość trudno przezwyciężyć konflikt teocentryzmu z antropocentryzmem, gdzie jeden „centryzm” jest zagrożeniem drugiego; Bóg postrzegany jest jako zagrożenie wolności człowieka, a człowiek – zainteresowany tylko sobą – zwraca się przeciwko Bogu, a tak naprawdę przeciwko sobie¹¹³.

Rozwiązaniem tak postrzeganego konfliktu teocentryzmu z antropocentryzmem jest chrystocentryzm, będący w swej najgłębszej istocie objawieniem Trójcy Świętej. I właśnie tu owo otwarcie na transcendencję ma szczególne znaczenie. Człowiek bowiem w swej osobowej strukturze zostaje zaproszony do udziału w trynitarnym życiu Osób Bożych. Dzięki temu osoba ludzka, pozostając w swoim naturalnym środowisku, w sytuacji zerwanej ongiś przez grzech pierworodny bliskości Boga, może spojrzeć na Niego z zupełnie innej perspektywy i przez Niego na całą swoją egzystencję, co jawi się jako najbardziej radykalne zagwarantowanie godności i sensu ludzkiego życia, ponieważ zakotwiczone w życiu samego Boga¹¹⁴. Antropocentryzm i teocentryzm uzupełniają się więc w pełnym miłości zwróceniu się Boga w kierunku człowieka. Zwrócenie się to – jak podpowiada nam Modlitwa Arcykapłańska Chrystusa – nosi na sobie ślad czy też wprost wypływa z relacji, jakie zachodzą wewnątrz samego Boga (J 17,20-26).

¹¹¹ Por. A. Rodziński, *Osoba – moralność – kultura...*, dz. cyt., s. 43.

¹¹² Por. J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, Paris 1953, s. 108; Cz. Bartnik, *Personalizm teologiczny według Kardynała Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1-3 (1979), s. 60; K. Wojtyła, *Teoria - praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 475.

¹¹³ Por. T. Węclawski, *Teocentryzm*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 1221-1223.

¹¹⁴ Por. R. Guardini, *Objawienie. Natura i formy Objawienia*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1957, s. 73; G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, s. 218.

Misterium Słowa, spotykając się z *misterium* człowieka, najbardziej wyczerpująco odsłania nam głębię misterium osoby ludzkiej. W jednym i drugim misterium odkrywamy pewną współmierność strukturalną i istnieniową oraz działaniową, pomiędzy Chrystusem a osobą chrześcijanina. Odkrywamy także pewnego rodzaju komplementarność w patrzeniu na Chrystusa, w świetle osoby ludzkiej, a na człowieka przez światło Chrystusa, co staje się nie tylko możliwe, ale dla wyczerpującego zrozumienia osoby ludzkiej, wręcz konieczne¹¹⁵. Św. Paweł mówi w tym kontekście o człowieku *ontycznie* nowym – *kainos antropos* (Ef 2,15; 4,24), nazywanym także nowym stworzeniem *kaine ktistis* (2 Kor 5,17 i Ga 6,15). Czym, tak naprawdę, różni się on od innego – „nie-Pawłowego” człowieka i co decyduje o jego inności? Paweł mówi tu, że chodzi o człowieka, który jest własnością Chrystusa (Rz 14,8c) i który wchodzi z Chrystusem w ontyczny związek. Należący do Chrystusa zostali przez Boga poznani i umiłowani przed wiekami, i „przeznaczeni na to, aby się stali na wzór Jego Syna...” (Rz 8,29) w miłości; aby byli przez to „święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1,4)¹¹⁶. Wcielenie staje się więc aktem najgłębszej solidarności Boga z człowiekiem, „solidarności w miłości”¹¹⁷. To znaczy, że odtąd całe życie człowieka oraz całe jego działanie, skierowane jest ku Ojcu i od Niego czerpie swoją moc. Chodzi tu o działanie potwierdzające miłość Boga do człowieka i całego stworzenia¹¹⁸. Podstawą zmian, dokonujących się w każdym wierzącym człowieku – „nowym i nabytym na własność”, jest Chrystus. Dzięki temu chrześcijanin nabywa rysów Zmartwychwstałego¹¹⁹. Owo „nabycie na własność” ma charakter na wskroś ontologiczny, zmieniający najgłębsze uwarunkowania, przez co osoba nie zamyka się w degradującym ją ostatecznie, własnym egoizmie. Odkupienie uzdalnia nas do przekraczania siebie w miłości, a poprzez bliską relację odkupionej osoby ludzkiej z Bogiem, we wspólnocie Osób, stanowi najskuteczniejszą podstawę wszelkich innych w pełni osobowych relacji – budowania wspólnoty w założonym przez Chrystusa Kościele¹²⁰. Objawiona w Jezusie Chrystusie tajemnica miłości Ojca do człowieka nie ogranicza się bowiem do zakomunikowania, jak człowiek powinien postępować i żyć, aby osiągnąć zbawienie, ale zawiera w sobie również odpowiedź na pytanie: kim człowiek jest, co staje się nierozzerwalnie związane z jego powołaniem (KDK,

¹¹⁵ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm teologiczny według Kardynała Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1-3 (1979), s. 55.

¹¹⁶ Por. H. Langkammer, *Początki chrystologii Nowego Testamentu*, Lublin 1977.

¹¹⁷ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne św. Pawła*, Poznań 1962, s. 232.

¹¹⁸ Por. R. S. Zdzisławski, *Chryśtianologia św. Pawła*, Kraków 1989, s. 101.

¹¹⁹ Por. W. Thüsing, *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie*, Bd. I, *Per Christum in Deum. Das Verhältnis der christozentrischen*, Münster 1986, s. 111, 114.

¹²⁰ Por. W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 359.

22), które spełniając, osoba najpełniej się realizuje i potwierdza¹²¹. W Jezusie Chrystusie pro-egzystencja staje się najbardziej rzetelnym potwierdzeniem własnej egzystencji, gdzie bycie sobą i otwarcie na innych, stanowią uzupełniającą się całość. Chrystus, dokonując zbawienia, nie ofiarował ani Bogu Ojcu, ani człowiekowi „czegoś” poza sobą. Wszystkiego dokonał w swoim człowieczeństwie, które tym samym stało się najbardziej radykalnym przybliżeniem się Boga do stworzenia w miłości¹²². Zdecydowanie wskazywany przez Chrystusa (J 15,9-10.13) i powtarzany przez św. Pawła (1 Kor 13, 1-13) wymiar miłości każe nam każde działanie chrześcijanina odnosić do osoby¹²³, ponieważ kochać można tylko kogoś, tak jak i kochanym jest się przez kogoś. Chrześcijanin zostaje wszczepiony w Chrystusa, wchodzi z Nim w najbliższą, ontyczną relację, aby na miarę Chrystusa wzrastać i się rozwijać – upodabniać się do Niego¹²⁴.

W tej chrystologicznej perspektywie lepiej rozumiemy także obecność Ducha Świętego w należących do Chrystusa; w Jego kościele. Obecność ta jest rzeczywistością na wskroś personalistyczną. Ducha Świętego nie można bowiem rozumieć tylko jako „element” dobrze zabudowujący dystans między Zmartwychwstałym a posłanymi. Trwałe zamieszkiwanie w chrześcijaninie Poczyciela, jako uobecnienie w ochrzczonego zbawczego misterium Chrystusa (Mt 1,18-20; Łk 1,35), ma charakter dynamiczny; wzbogaca ludzką rzeczywistość w element nadprzyrodzony, czyniący z realizującego Chrystusowe prawo miłości chrześcijanina, prawdziwego partnera Boga. Duch Święty, urzeczywistniając osobową egzystencję popaschalnego Chrystusa w założonym przez Niego Kościele, sprawia, że wspólnota wierzących staje się niejako wymiarem urzeczywistniania się zbawczej ekonomii Trójcy Świętej, będącej z kolei źródłem misterium Kościoła¹²⁵. Fundamentalnym odniesieniem są tu relacje zachodzące między Osobami Bożymi, właśnie w Duchu Świętym i sakramentalnej czynności Kościoła. Zostają one wszczepione w jego wymiar, także w wymiar otwartej na Ducha Bożego osoby i stanowiącej przez to podstawę odniesienia do każdej innej osoby we wspólnocie¹²⁶.

¹²¹ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy (studium o realizacji Vaticanum II)*, Kraków 1972, s. 66.

¹²² Por. W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 358 i 366.

¹²³ Por. J. G. Ziegler, *Moralność chrześcijanina. Moralność Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1971, s. 129; J. Fuchs, *Teologia moralna*, tłum. L. Bobiatyński, E. Krasnowolska, Warszawa 1974; J. Fuchs, *Responsabilita personole e norma morale*, Bologna 1978, s. 65. 69.

¹²⁴ Por. J. Krasniński, *Personalistyczny charakter humanizmu chrześcijańskiego*, w: *Tajemnica Człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata...*, dz. cyt., s. 330.

¹²⁵ Por. W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 360.

¹²⁶ Por. T. Wilski, „Przyczynowość osobowa” a jedność działania Trójcy Świętej *ad extra*, „Studia Gnesnensia”, 3 (1977), s. 7-27.

4. Wspólnota osób w miłości jako twórcze rozwiązanie napięcia między jednostką a społeczeństwem

Unio personarum, objawiona jako sama głębia Bóstwa, Prawdy, Wolności i Miłości, stanowi dla chrześcijanina najwyższą, transcendentną zasadę rzeczywistości, dotyczącą wewnętrznego życia Bożego, gdzie osobowość jest relacją do drugiej Osoby. Boskie *communio personarum*, jako niestworzony dar, dla stworzonego przez siebie, w wolnym akcie miłości, świata, staje się jednocześnie najgłębszą jego zasadą i ostateczną miarą¹²⁷. I tak jak Osoba Boża dla chrześcijanina nie jest nigdy jedyna i samotna, tak też ludzka osobowość nie może nigdy utożsamiać się z jednostkowością i egoizmem. Podobnie społeczne relacje międzyludzkie nie są dowolnymi decyzjami, których ostateczne uzasadnienie zamyka się w kompetencji jednostki. Prawda o Trójcy Świętej uświadamia nam, że ostateczną racją istnienia społeczeństwa są osoby, w których jednostkowość współegzystuje z odniesieniem do drugich, a więc z relacyjnością, nie pozwalającą na znoszenie indywidualności oraz związanej z nią tożsamości osoby, która swoje uwyrażnienie i wzbogacenie znajduje właśnie w pro-egzystencji¹²⁸. Dzięki objawionej w Jezusie Chrystusie prawdzie o Trójcy Świętej, zostają rozwiązane również, pozornie nieprzezwyciężalne, antynomie między jednością a wielością, jednostkowością a kolektywnością, które, na gruncie nauk społecznych tylko, upowszechniają się jako zawłaszczanie jednego wymiaru przez drugi.

Poprzez zbawczą ekonomię Trójcy rozumiemy wszelkie międzyosobowe relacje, dzięki czemu swoich ostatecznych odniesień nie poszukujemy już w koncepcjach ludzkich, bardziej lub mniej narażonych na niebezpieczeństwo błędu, ale w rzeczywistości objawiającego się i udzielającego człowiekowi Boga¹²⁹. Podobnie rzecz ma się z komunijnym charakterem osób ludzkich i tworzonych przez nie wspólnot, odnajdujących swoje uzasadnienie w trynitarniej wizji Boga, zawartej w Ewangelii i rzucającej światło na wszelkie sposoby rozwiązania złożonych kwestii, dotyczących stosunku osoby do osoby¹³⁰. Samorealizacja człowieka bowiem prędzej czy później weryfikowana jest z innymi; drugimi osobami, które mają taką samą potrzebę potwierdzenia sensu i celu własnego istnienia. Innymi słowy: w miłości człowiek angażuje, strukturalnie właściwy mu wymiar społeczny. W wymiarze tym miłość, podobnie jak przywołane przez Benedykta XVI pojęcie bliźniego, uzyskuje

¹²⁷ Por. T. Węclawski, *Trójca Święta*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej...*, dz. cyt., s. 1279.

¹²⁸ Por. H. von Fries, *Hndbuch Theologisches Grundbegriffe*, Band II, München 1963, s. 296.

¹²⁹ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, dz. cyt., s. 431, 439, 449; W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 356.

¹³⁰ Por. A. Rodziński, *Osoba – moralność – kultura...*, dz. cyt., s. 33-34.

znaczenie uniwersalne i konkretne: „Kto jest moim bliźnim”¹³¹? Z czego to wynika? Nie mogę należeć do Chrystusa – nie mogę próbować Go kochać bez kochania wszystkich, których On kocha¹³². Miłość bliźniego jest bowiem drogą do spotkania Boga, a miłość Boga otwiera nas na bliźniego. Inaczej nie możemy mówić o naszej miłości do Boga i naszej wierze w Boga, który jest miłością¹³³. Chcąc zatem dalej zgłębiać zagadnienie miłości, musimy zatrzymać się także nad wymiarem społecznym i relacjami osoby do innych osób.

Człowiek, obok odrębności od wszystkiego, co go otacza i doświadczenia własnej podmiotowości, doświadcza również tego, że żyje i działa wspólnie z innymi; żyje w społeczeństwie, co niesie ze sobą dodatkowe związki – „relacje”, tworząc jakby nową strukturę obok tej, której doświadcza w ramach własnego, indywidualnego bytu. Osoba ludzka – czego raczej nie trzeba specjalnie dowodzić – sama sobie nie wystarcza i dlatego zrzesza się z innymi, tworząc różne formy społeczności. Dzięki życiu w społeczności osiąga realizację swoich potencjałów¹³⁴.

Spółeczność jednak, nawet jako konieczna forma życia osobowego, nie może podporządkowywać sobie poszczególnych osób bez reszty. Żadna bowiem społeczność nie wyczerpuje życia osobowego, choć pozwala mu w pełni się rozwinąć. Przy czym bardzo konkretne wyznaczenie i ustalenie granic podporządkowania człowieka społeczności oraz społeczności osobie jest niezmiernie trudne i zwykle przy tego rodzaju próbach pojawiają się, szkodliwe dla obu rzeczywistości, nadużycia¹³⁵. W takiej perspektywie problem wspomnianej samorealizacji człowieka, doskonalenia osobowego nabiera nowych treści. Przestaje być już sprawą tylko samej jednostki. Doskonalenie osobowościowe rozciąga się na całą społeczność i wzrasta poprzez coraz doskonalsze formy życia społecznego¹³⁶, aż do rozstrzygnięcia wszystkiego w miłości, która jest najdoskonalszą cnotą i najwyższą zasadą społeczną, najskuteczniej prowadzącą do najwyższego dobra wspólnego¹³⁷. Specyficznie

¹³¹ Por. *Deus Caritas Est*, 15.

¹³² Por. tamże, 14.

¹³³ Por. tamże, 16.

¹³⁴ Por. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna...*, dz. cyt., s. 66-67; K. Macheta, *Teologia historyczna*, w: K. Macheta, K. Gózdź, M. Kowalczyk, (red.), *Historia i Logos*, Lublin 1991, s. 271.

¹³⁵ Por. A. M. Krapiec, *Od koncepcji ku teorii osoby*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 187-188; E. L. Mascall, *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*, Warszawa 1986, s. 40-41.

¹³⁶ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 202.

¹³⁷ Por. Cz. Strzeszewski, *Człowiek jako twórca rozwoju społeczno-gospodarczego*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 552-555.

ludzkie akty (poznanie, miłość, wolność) dokonywane są w kontekście społecznym¹³⁸.

Zbyt mocno przesuwane akcenty w stronę jednostkowości lub społeczności zaowocowały indywidualizmem i kolektywizmem. W tym pierwszym przypadku jednostka znajduje się w opozycji do innych jednostek i ewentualne współdziałanie z innymi traktuje jako konieczność i to konieczność podejmowaną z motywów zabezpieczenia się przed „drugimi”. Tak rozumianej konieczności nie towarzyszy jednak żadna pozytywna właściwość¹³⁹. Z kolei kolektywizm jest próbą zabezpieczenia się, obrony przed jednostką, w której upatruje się podstawowego zagrożenia. Skoro jednostka dąży tylko do dobra jednostkowego, nawet za cenę dobra wspólnotowego, to dobro w ogóle można osiągnąć tylko za cenę ograniczenia jednostki. Realizacja tak pojętego dobra prowadzi do konfrontacji z jednostką, dla której społeczeństwo jest „śmiertelnym” zagrożeniem. Obie koncepcje, indywidualistyczna i kolektywistyczna, potykają się o ten sam błąd. Chodzi o obraz człowieka pozbawiony oparcia o dynamiczną strukturę bytu ludzkiego, z której wynika jej relacyjność. Relacyjność ta nie znosi osoby, jej podmiotowej struktury i jej substancjalności. Wprost przeciwnie, osoba właśnie poprzez swoje relacje do innych, bycie i działanie z innymi, tym bardziej swoją substancjalność zachowuje i rozwija¹⁴⁰.

Termin *społeczność* jednak nie uwypukla dostatecznie struktury ludzkiej osoby i nie pozwala skutecznie przewyciężyć zbyt daleko idącej obiektywizacji wszelkich, charakterystycznych dla niej odniesień i działań¹⁴¹. Takim, dobrze znanym terminem i posiadającym bogatą tradycję, jest termin *wspólnota*, wskazujący na takie bycie obok siebie osób, które nie jest tylko sumą atomów, niczym z sobą niezwiązanymi, samotnymi absolutów. Nie wyczerpuje się też tylko w doraźnym współdziałaniu z innymi osobami, które musi się zakończyć natychmiast po osiągnięciu celu. Wspólnota jest rzeczywistością, w której osoby nie są sobie obce¹⁴². Wspólnoty nie tworzy każda społeczność i tylko dlatego, że została zorganizowana na kształt monolitu, do granic możliwości posuniętego wyrugowania z niej wszelkich różnic między tymi, którzy ją tworzą. Nie stanowi również o wspólnotowym charakterze ludzkiej społeczności wyrazistość jej odróżniania się od innych grup czy też społeczności. Innymi słowy: o prawdziwości wspólnoty nie może

¹³⁸ Por. M. A. Krapiec, „Cywilizacja miłości” spełnieniem osoby, w: *Problem wyzwolenia człowieka - Materiały z sesji zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II KUL oraz Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej (Rzym) w dniach 16-17 maja 1986 r. w Kazimierzu nad Wisłą*, Rzym 1987, s. 228.

¹³⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 314.

¹⁴⁰ Por. M. A. Krapiec, „Cywilizacja miłości” spełnieniem osoby, w: T. Styczeń (red.), *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, „Gdzie jesteś Adamie”, Lublin 1987, s. 228.

¹⁴¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 317-318.

¹⁴² Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje...*, dz. cyt., s. 142.

przesądzać jakakolwiek kategoria przynależności. Przesądza o tym i decyduje bycie osobą. W tej perspektywie ja sam realizuję się najpełniej nie tylko w spełnianiu się, doprowadzeniu do pełnego rozwoju mojego człowieczeństwa, ale równie skutecznie w doprowadzeniu do pełnego rozwoju i zrealizowania drugiego „ja”, które właśnie teraz wchodzi w relację z moim „ja”.

O wspólnocie decyduje więc kryterium przekraczania osoby w kierunku drugiego, któremu to przekraczaniu granice stawia tylko nasze wspólne człowieczeństwo¹⁴³. Temu, z kolei, niewyobrażalne wprost perspektywy przynosi radykalne przekraczanie granic przez Boga, który chce być do końca solidarny z człowiekiem (J 3,16). Owa solidarność Boga z człowiekiem, przekraczająca najśmielsze, ludzkie wyobrażenia i dość wąskie granice wszelkich społecznych przynależności, jest zapoczątkowaniem solidarności człowieka z człowiekiem. W paschalnym wymiarze ta solidarność wyraża się w tym, że Bóg daje siebie w miłości niecofającej się przed krzyżem. Jest to szczyt obdarowania, ale też szczyt zobowiązania.

Skierowane przez Chrystusa do Ojca wołanie o jedność (*Modlitwa Arcykapłańska*) przywołujące, jako wzór i zarazem podstawę tej jedności, relacje, jakie zachodzą między Osobami Bożymi, roztacza przed każdym trudem jedności niewyobrażalne wprost perspektywy (J 17,21-22). Wskazuje również na pewne podobieństwo człowieka do Boga, które rozciąga się na tworzone przez ludzi struktury społeczne. Chcąc się w nich odnaleźć i zrealizować, osoba ludzka nie może owej jedności budować inaczej jak przez takie zwrócenie się ku drugiemu, które jest więzią doskonałości. Człowiek staje się najbardziej podobny do Boga przez to, co Boga skłoniło do upodobnienia się do człowieka i radykalnej solidarności z człowiekiem, czyli przez bezinteresowny dar z siebie¹⁴⁴. Fundamentalnym wymiarem wszelkich tworzonych przez człowieka wspólnot i nawiązywanych z innymi relacji pozostaje wymiar ontologiczny. O ile bowiem wszelkie inne więzi rozwijają poszczególne aspekty osobowego życia, to komunijny charakter ludzkich wspólnot, oparty o zwrócenie się ku drugiemu w miłości, jaką Syn został umiłowany i jaką obejmuje tych, których do końca umiłował, najpełniej odkrywa każdą osobową podmiotowość¹⁴⁵.

¹⁴³ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 219; Cz. S. Bartnik, *Naród i słowo*, w: Cz. S. Bartnik, (red.), *Polska teologia narodu*, Lublin 1988, s. 331-332; A. Wojtczak, *Osoba i społeczność*, w: K. Macheta, K. Góźdz, M. Kowalczyk, (red.), *Historia i Logos...*, dz. cyt., s. 344-347.

¹⁴⁴ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, p. 1878; K. Wojtyła, *Objawienie Trójcy Świętej a świadomość zbawienia w świetle Vaticanum II*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 16; J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1, *Świat i wspólnota*, Lublin 1997, s.135.

¹⁴⁵ Por. M. Pokrywka, *Osoba-uczestnictwo-wspólnota*, Lublin 2000, s. 86.

Nieznamość tej prawdy staje się zrealizowaną pokusą przynależności do „wspólnoty”, z której można innych wykluczać i dla której owi inni są zagrożeniem. Zrealizowana pokusa staje się tym samym „zrealizowanym zafałszowaniem”, tworzeniem prawdy na użytek ekskluzywizmu wspólnoty, w której nie dla wszystkich jest miejsce. Postawa solidarności musi się stać świadectwem prawdzie i tym samym świadectwem przynależności do tej samej wspólnoty, także tych, którzy uważają, że można kogokolwiek ze wspólnoty wykluczyć i że to wykluczenie usprawiedliwia użycie przemocy¹⁴⁶. Sprzeniewierzający się prawdzie, a więc tkwiący w grzechu nie rozumieją, nie wiedzą, że osobowe zwrócenie się ku prawdzie i osobowe przekraczanie siebie w kierunku drugiego jest podstawowym wymiarem ludzkiej solidarności i bycia z innymi, któremu wszystkie inne relacje muszą być podporządkowane. Obejmuje to również tych trwających w błędzie, ponieważ i oni, nawet jeśli o tym nie wiedzą, należą do tej samej wspólnoty, z której chcieliby wykluczyć innych, np. inaczej myślących. Nie można bowiem sobie wyobrazić wspólnoty ludzkiej pozbawionej różnego rodzaju różnic, odmienności, jakie zachodzą między osobami. Poza tym ludzie chcą należeć do różnych wspólnot, co pociąga za sobą niejednokrotnie wyłączność interesów. Jakże łatwo zastosować wówczas „zawężoną etykę”, która wprawdzie nakazuje miłość bliźniego, ale pozwala nienawidzić wroga (Mt 5,43).

Ze skuteczną pomocą w przypadku tak zawężonej etyki przychodzi tylko Kościół Jezusa Chrystusa, który nie przestaje powtarzać: „Będziesz miłował!”, „korygując” zasadę sięgającą czasów Starego Przymierza (Mt 5, 44-45). Wystarczy, że potencjalny wróg okaże miłosierdzie (Łk 10,37), ponieważ uzna za swoją odpowiedź Chrystusa na pytanie: „A kto jest moim bliźnim?” (Łk 10,29). Nie ma zatem ludzi, którzy nie są bliźnimi. Stąd nie ma też ludzi, których można nie kochać, wobec których można uciekać się do przemocy. W Jezusie Chrystusie kategoria bliźniego zostaje rozciągnięta w sposób przewyciężający wszelkie podziały; ponieważ jej zasadą staje się przyjęte przez Słowo człowieczeństwo. Miłosierny Samarytanin jest odpowiedzią daną wszystkim tym, którzy chcieliby w kategorię międzypersonalnych relacji ludzkich i w kategorię człowieczeństwa, wprowadzić inne kategorie, pozwalające na przykład postawić ponad człowiekiem jakiegokolwiek, nieosobowe wartości. Do przypowieści o dobrym – miłosiernym samarytaninie odwołuje się również w swojej encyklice Benedykt XVI. Żadna bowiem organizacja, ani żadna społeczność nie może stawiać granic miłości. Zwłaszcza, kiedy coraz natarczywiej dopomina się o nią ludzka krzywda, przejawiająca się w różnych formach i postaciach. W tym właśnie znaczeniu – jak się wydaje – Ojciec Święty mówi o sile chrześcijaństwa, tkwiącej w miłości, która wykracza daleko

¹⁴⁶ Por. tamże, s. 324.

poza granice wiary chrześcijańskiej¹⁴⁷. Obejmuje bowiem wszystkich ukochanych przez Boga, ponieważ przez Niego powołanych do istnienia i odkupionych, nawet jeśli oni sami nie rozumieją lub nie chcą przyjąć, że imperatyw miłości został wpisany w ich ludzką naturę. Dlatego też nie dostrzegają lub dystansują się od wspólnoty, której nie mogą określić żadne, tworzone przez ludzi społeczności, jeśli tylko podstawową wartością jest w nich rzeczywistość ludzkiej osoby. Nie mogą, ponieważ jest to wspólnota miłości.

Zakończenie

Co nowego wnosi do naszego życia encyklika Benedykta XVI? Pytanie to wydaje się być bardzo uzasadnione, zwłaszcza że ukazała się ona wiele miesięcy temu (25 grudnia 2005 r.). Wiele też zdołano już powiedzieć i napisać na jej temat, co wiąże się z licznymi analizami, nie tylko samego dokumentu obecnego biskupa Rzymu, ale i naszej rzeczywistości, w której wyraźnie doświadczany jest brak miłości; swoista niezdolność do kochania, a zarazem potrzeba bycia kochanym. I choć brzmi to jak paradoks, niewątpliwie dotyczy najbardziej istotnego wymiaru naszej ludzkiej egzystencji. Nie może zatem dziwić, iż liczne organizowane konferencje i napisane teksty odnoszące się do encykliki Benedykta XVI, zawierają w sobie obok dyskusji oraz analiz konkretne wnioski i postulaty. Chodzi przecież o to, aby jak najlepiej skorzystać z tej pomocy, jaką jest nauczanie Ojca Świętego, w naszym chrześcijańskim rozumieniu miłości i w naszym świadectwie o niej. Wzmiankowany bowiem paradoks i niepokój człowieka, a niejednokrotnie także dotykające go tragedie z powodu braku miłości, to najczęściej niezrozumienie, czym ona tak naprawdę jest. To także poszukiwanie jej tam, gdzie nie można jej znaleźć. Czy encyklika obecnego biskupa Rzymu zmienia nasze patrzenie na rzeczywistość, w której tak często odczuwamy kryzys miłości?

Na pewno tekst ten daje solidne podstawy do tego, abyśmy nie ustawiali w jak najbardziej skutecznym dążeniu do Źródła, z którego miłość wypływa na całe stworzenie i w którym wszystko, co jest – istnieje, bierze swój początek, ponieważ – jak przypomniał Benedykt XVI – „Bóg jest miłością”. Jest także najpełniejszym objawieniem tego, kim tak naprawdę jest człowiek i kiedy najpełniej realizuje się jako osoba. Można zatem uznać to wydarzenie, jakim jest encyklika *Deus Caritas Est*, za jeszcze jedną próbę poszukania drogi do całości, zupełności, harmonii, wreszcie pełni w naszym pokawałkowanym, rozbitym świecie. W świecie, w którym upowszechnia się również fragmentaryzacja; zbyt powierzchowne lub jednostronne traktowanie miłości, przez co nie przewycięża ona doświadczanego przez człowieka braku pełni.

¹⁴⁷ Por. Benedykt XVI, *Deus Caritas Est*, 31.

Fragmentaryzacja ta czy też jednostronność, w równym stopniu dotyczy patrzenia na człowieka, jak też nie pozwala mu w pełni realizować się jako osoba. Dlatego w naszej refleksji obraliśmy „drogę” powrotu do pełnego zrozumienia miłości i do ofiarnego świadczenia o niej, przez „drogę” powrotu do jak najbardziej pełnego zrozumienia osoby ludzkiej. Kocha bowiem osoba i kochana musi być osoba. W tym rozumieniu wyjątkowo pomocnym okazuje się odnośnienie rzeczywistości człowieka do objawiającego się Boga jako Osoby i zbawiającego w miłości.

LOGOS, KTÓRY JEST MIŁOŚCIĄ

W swej pierwszej encyklice, *Deus Caritas est*, Benedykt XVI podejmuje kwestię rozumienia miłości, korzeniami sięgającą czasów pierwszych pytań egzystencjalnych, które stawiał człowiek. Zdaniem Ojca Świętego, owa kwestia towarzyszy całemu procesowi dziejów ludzkości, a co więcej – dziś zyskała bardzo na aktualności. W kontekście postmodernistycznych zmian kulturowych, to właśnie rozumienie i praktyka miłości stały się jednym z kluczowych zagadnień, niestety dość precyzyjnie różnicujących myślenie chrześcijańskie od lansowanych we współczesnym świecie idei. W tej perspektywie Benedykt XVI nie waha się przypomnieć światu tezy bardzo odważnej, orzekającej o tożsamości prawdziwej miłości z chrześcijańskim obrazem Boga: „Bóg jest w sensie absolutnym pierwotnym źródłem wszelkiego istnienia; ale ta zasada stwórcza wszystkich rzeczy – *Logos*, pierwotna przyczyna – jest jednocześnie kimś, kto kocha z całą pasją właściwą prawdziwej miłości”¹. Pytania o istnienie Bytu absolutnego oraz pytania o miłość spotykają się, zdaniem Papieża, na horyzoncie wiary i znajdują swoje urzeczywistnienie w Osobie *Logosu* – Wcielonego Syna Bożego Jezusa Chrystusa. Tak więc dzisiejsze spory o oblicza miłości dotyczą ostatecznie kwestii samego Boga. W perspektywie toczonych debat, dla lepszego, współczesnego zrozumienia odwiecznych prawd o miłości, warto umiejscowić teologiczną refleksję Ojca Świętego w nieco szerszym kontekście myśli filozoficznej oraz teologicznej.

1. U filozoficznych źródeł

Człowiek jest istotą, która krocząc za światłem rozumu, pragnie osiągnąć fundament, z którego wypływa jej istnienie i podmiotowość. „*Wszyscy ludzie pragną wiedzieć*, a właściwym przedmiotem tego pragnienia jest prawda. Nawet w życiu codziennym obserwujemy, jak bardzo każdy człowiek stara się poznać obiektywny stan rzeczy, nie zadowolając się informacjami z drugiej ręki. Człowiek to jedyna istota w całym widzialnym świecie stworzonym, która nie tylko zdolna jest wiedzieć, ale także zdaje sobie sprawę z tego, że wie,

¹ Benedykt XVI, *Deus caritas est* (DCE), 10.

i dlatego pragnie poznać istotną prawdę tego, co postrzega” – pisał przed laty Jan Paweł II². Istotnie - serce, wola oraz rozum podążają ciągle i ostatecznie w kierunku podłoża wszelkiego sensu oraz dobra. Na tej płaszczyźnie, u początków filozofii, rodziły się zasadnicze pytania ludzkości o pochodzenie świata i o miłość.

Niewątpliwie jedną z najstarszych i najbardziej doniosłych kwestii filozoficznych, zrodzoną na kanwie pierwotnych pytań człowieka, stanowi koncepcja *logosu*. Jej początków należałoby się dopatrywać pośród pierwszych prób uprawiania filozofii przyrody, a zwłaszcza u jej jońskich reprezentantów, poszukujących podłoża i przyczyny wszechrzeczy – *arché*. Jako pierwszy kategorię *logosu* zastosował Heraklit z Efezu (VI w. przed Chr.). *Logos* był dla niego rodzajem kosmicznej, racjonalnej zasady zmieniającego się świata. Szereg elementów doktryny Heraklita przejęli i na użytek własnej koncepcji nieco reinterpretowali filozofowie stoicy. Również dla nich *logos* stanowił immanentne principium harmonii i ładu we wszechświecie, przejawiające racjonalny, wieczny, a nawet boski charakter. Ów *logos* odpowiedzialny był za powstawanie świata w całości i za zaistnienie poszczególnych bytów, zwłaszcza zaś rozumującego człowieka³.

Wyraźne znamiona personifikacji *logosu* zostały wyeksponowane w koncepcji żydowskiego filozofa z początku naszej ery, Filona z Aleksandrii (ur. ok. 20 r. przed Chr.). Uczony ten, zainspirowany filozoficznym dorobkiem poprzedników, ale też czerpiący obficie z kart Starego Testamentu, stworzył bardzo rozbudowaną teorię, w której konsekwentnie podkreślał transcendentny charakter Boskiego Intelaktu (*Logos*). Naśladując z kolei koncepcję *Nous* wyłożoną przez Arystotelesa, przyjął rozróżnienie pomiędzy całkowicie transcendentnym Logosem wewnętrznym i zrodzonym z niego Logosem zewnętrznym, który stanowi formę komunikacji między Bogiem Stwórcą a stworzeniem. Tenże *Logos*, o boskiej, istniejącej odwiecznie naturze, jest obecny w ludzkiej duszy i działa jako sumienie, będące źródłem prawa moralnego. Pośredniczy również w procesie zdobywania wiedzy o świecie, aby ostatecznie – jako przewodnik duszy na drogach wzrastania w cnotach oraz kontemplacji – stać się drogą ostatecznego powrotu do Boga, stać się kimś za pośrednictwem kogo tenże Bóg działa. W ten sposób Filon ustanowił koncepcję *Logosu* ideą przewodnią swojej filozofii, uznając ją za podstawową odpowiedź

² Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, 25.

³ Por. A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, IW PAX, Warszawa 2000, s. 481-482; R. Zaborowski, *Rozumienie logos. Presokratycy – Platon*, „Przegląd Filozoficzny” 3 (1998), s. 89-113; T. Robinson, *Esiste una dottrina del Logos in Eraclito*, w: *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, opr. L. Rosetti, Roma 1983, s. 65-72.

na ludzkie pytania o świat⁴. Ukazane, bardzo bogate perspektywy myśli greckiej przejęli potem autorzy ksiąg Nowego Testamentu i pierwsi Ojcowie Kościoła.

Drugim kierunkiem poszukiwań starożytnych mistrzów myśli stało się pytanie o najistotniejsze i najbardziej intymne uczucie ludzkie, o miłość. W pierwszych próbach filozofii greckiej miłość (*eros*) była ukazywana jako kosmiczna moc, stwarzająca wszystko, co istnieje. Empedokles ukazywał ją dialektycznie, w kontraście wobec nienawiści. Te dwie moce, jego zdaniem, rządzą ludzkim przeznaczeniem. Według Hezjoda *eros* towarzyszy narodzinom bogów i ludzi.

W refleksji nad miłością najwięcej zawdzięczamy jednak dwóm największym filozofom starożytności – Platonowi i Arystotelesowi. Dla tego pierwszego *eros* jest siłą napędzającą, która popycha duszę człowieka w kierunku dobra, prawdy i piękna, dopomaga mu w przekraczaniu samego siebie, jest pragnieniem nieśmiertelności w dobru. Charakteryzuje ontologiczny status człowieka, wiążąc się z jego pragnieniami. Kochać nie potrafią bogowie, bo są już doskonali; nie mogą tego też mędrcy, którzy poznali już w pełni wszystkie reguły rzeczywistości. Kocha jedynie człowiek, który stwierdza w sobie brak i niewystarczalność. Jego dusza, stykając się z pięknem doczesności, daje się ostatecznie porwać kontemplacji Piękna transcendentnego. Ten transcendentny i kosmiczny charakter miłości podkreślał również Arystoteles, rozróżniający będące w ścisłym związku przyjaźń – *philia* i miłość międzyludzką – *philantropia*. Pierwszy Nieporuszony Poruszyciel będący filarem jego koncepcji jest przedmiotem miłości wszystkich stworzeń. On sam kocha jednak tylko siebie. Nie może odwzajemnić się w miłości wobec człowieka, bo to oznaczałoby dla niego dynamikę i zmienność, a w konsekwencji niedoskonałość⁵.

Poszukiwanie *logosu* i pytanie o naturę miłości wyznaczały zatem w starożytności główne kierunki refleksji mądrościowych. Wielość koncepcji, z których tylko główne zostały powyżej bardzo generalnie scharakteryzowane, stanowiła w swej istocie przejaw najbardziej ukrytych pragnień człowieka – głodu transcendencji i potrzeby miłości. Starożytna filozofia nie zdołała wypracować na tym polu zadowalających odpowiedzi, a tym bardziej satysfakcjonującej syntezy dwóch opisanych nurtów.

Tymczasem księgi sapiencjalne Starego Testamentu zaczęły stosować kategorię *Logosu*, nadając mu cechy wszechmocy, wieczności i preegzystencji

⁴ Por. K. Kloskowski, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii i w Hymnie Prologu Czwartej Ewangelii*, „Studia Gdańskie” 6 (1986), s. 313-350; H. Pietras, *Logos a początek stworzenia według Filona z Aleksandrii*, „Bobolanum” 2 (1991), s. 86-98.

⁵ Por. *Concetti fondamentali di filosofia*, opr. H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild, Brescia 1981, s. 34-43.

oraz przypisując możliwości stwórcze czy zbawcze⁶. W dwóch różnych środowiskach kulturowych pojawiło się podobne dążenie, tak scharakteryzowane przez J. Ratzingera: „W rozwoju Logosu przeciw mitom, który się dokonał w świadomości filozoficznej u Greków i musiał ostatecznie spowodować obalenie Bogów, widzimy wewnętrzną paralelę do uświadomienia, jakiego dokonała literatura prorocka i mądrościowa w swej demitologizacji boskich sił na korzyść jedyne Boga. Obydwa prądy pomimo całkowitej rozbieżności schodzą się w dążeniu do Logosu”⁷. Pełną i radykalną zmianę przyniosło jednak dopiero chrześcijaństwo. Dokonany przełom tak charakteryzuje Benedykt XVI w swej encyklice: „W ten sposób pojawia się teraz drugi ważny element: ten Bóg kocha człowieka. Boża moc, którą Arystoteles, u szczytu filozofii greckiej starał się uchwycić swą myślą przez refleksję, jest dla każdego bytu przedmiotem pożądania i miłości — jako rzeczywistość kochana, to bóstwo porusza świat, ale ono samo nie potrzebuje niczego i nie kocha, a jedynie jest kochane. Natomiast Bóg jedyny, w którego wierzy Izrael, miłuje osobiście. Jego miłość ponadto jest miłością wybrania: spośród wszystkich ludów dokonuje wyboru Izraela i miłuje go — mając jednak na celu uzdrowienie w ten właśnie sposób całej ludzkości”⁸. Pełna manifestacja tej miłości dokonała się w Jezusie Chrystusie.

2. Jezus – Logos i wcielona miłość Boga

Wiarę pierwotnego Kościoła szybko spotkała konfrontacja ze światem hellenistycznym; także z jego systemami filozoficznymi. Dyskurs prezentowany przez filozofię grecką w kwestii Boga sprawił, że w tym zakresie owa konfrontacja wypadła dość pomyślnie. W dziejach Grecji od dłuższego już czasu istniało napięcie polegające na krytyce mitycznych systemów wierzeń, dokonywanej przez filozofów. Od Ksenofanesa aż do Platona podejmowano próby obalenia mitycznych bogów, którym bezkrytycznie oddawano cześć. Racjonalny namysł filozofów podpowiadał koncepcję jedyne Najwyższego Bytu. Rozdźwięk stale pogłębiał się, powodując przepastną różnicę, która w końcu spowodowała upadek antycznych modeli. Z drugiej strony, niejako równolegle, wzrastało przekonanie o konieczności spoglądania przez pryzmat miłości na kwestie religijne. Ciągłe jednak, jak zauważa Benedykt XVI, wyraźnie dominowała tendencja interpretowania jej w perspektywie pożądania: „Grecy – bez wątplenia podobnie jak w innych kulturach – dostrzegali w erosie przede wszystkim upojenie, opanowanie rozumu przez ‘boskie szaleństwo’,

⁶ Por. J. Synowiec, *Hipostaza Słowa Bożego w Starym Testamencie?*, „Collectanea Theologica” 4 (1975), s. 67-85.

⁷ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1996, s. 128.

⁸ DCE 9.

które wyrывa człowieka z ograniczoności jego istnienia i w tym stanie wstrząśnięta przez boską moc pozwala mu doświadczyć najwyższej błogości. Wszystkie inne moce między niebem a ziemią wydają się w ten sposób jakby drugorzędnej wartości [...]. Eros był więc celebrowany jako boska siła, jako złączenie z bóstwem”⁹.

Owocna synteza została wypracowana w pierwotnym chrześcijaństwie. Opowiedziano się za Bogiem filozofów, a przeciwko politeistycznym mitom, uznawanym za próżne zwyczaje sprzeciwiające się prawdzie. Trzon obu sposobów interpretowania transcendentnej rzeczywistości pozostawał ten sam. Bóg będący dla filozofów Prawdą, Podstawą i Początkiem wszelkiego bytu, był tym samym dla chrześcijan, choć ich wiara przekraczała granice filozoficznego myślenia. Był Absolutny, Logos całego świata, utożsamiono bowiem z miłością. U podstaw istnienia Boga, u fundamentów Jego stwórczego aktu, dostrzeżono miłość¹⁰.

Już w tradycji starotestamentalnej Bóg jawił się wobec swego ludu jako miłosierny Ojciec, potwierdzający swoją pełną miłości relację poprzez przymierza. W dialogu z Mojżeszem Bóg określił siebie formułą *Jestem, który jestem* (Wj 3,14). Objawione imię przybliżało Boga ku ludziom i, jak mówi współczesna egzegeza, oznaczało ono rodzaj *proegzystencji*, bycia dla kogoś. Wskazywało na nieprzemijalność, niezmienność, ale i na otwartość – samoudzielenie się w relacji zawierzenia. „Paradoks biblijnej wiary w Boga [...] polega więc na tym, że wierzy się w byt jako osobę i w osobę jako w byt, w to, że tylko to, co ukryte, jest całkiem bliskie, że to, co niedostępne, jest dostępne, że tylko to jedno jest tym Jednym, który jest dla wszystkiego i dla którego są wszyscy”¹¹ – zauważa Ratzinger.

Misterium Wcielenia przyniosło ze sobą przesłanie, że *Logosem* i odwieczną personifikacją miłości, sensem i jego realizacją jest *Ty*, czyli druga osoba – Jezus Chrystus ofiarujący człowiekowi dar niezmałonej i nieprzemijalnej miłości. Wyjście ku Niemu w akcie wiary to otwarcie drzwi własnego subiektywizmu, wyzwolenie się z własnego uwikłania i własnej niewystarczalności. On – Logos – jest sensem, jest Miłością do każdego człowieka¹². Miłość jest zatem także podstawowym motywem Objawienia i zbawienia: „Bóg wystąpił z tą całkowicie bezinteresowną inicjatywą, aby dotrzeć do ludzkości i zbawić ją. Bóg jest źródłem miłości i dlatego pragnie być poznany, zaś poznanie Boga przez człowieka nadaje pełny kształt wszelkiemu

⁹ DCE 4.

¹⁰ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 132-136; W. Wójtowicz, *Interpretacja rzeczywistości wiary w refleksji teologicznej kardynała Józefa Ratzingera*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 7 (2002), s. 115-134.

¹¹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 125.

¹² Por. tamże, s. 69-71, 146-148.

innemu prawdziwemu poznaniu sensu własnego istnienia, które ludzki umysł jest w stanie osiągnąć”¹³.

Centralne przesłanie o tych zbawczych prawdach znajdujemy w wielu miejscach Nowego Testamentu. Uwydatnia je zwłaszcza prolog czwartej Ewangelii. *Logos*, identyfikowany w tym fragmencie z historyczną postacią Jezusa z Nazaretu, pełni w nim rolę nadrzędnej kategorii. „Jan, jako hellenista obeznany ze współczesną terminologią religijną, widział w nim najpełniejszy wyraz swej wiedzy teologicznej o Jezusie Chrystusie i wiary w jego boskie posłannictwo i prerogatywy. [...] Jan nie mówi o nim językiem mitu gnostyckiego, ale językiem teologicznym gminy żyjącej wiarą chrześcijańską. [...] Tym samym „Słowo” Janowe zamyka wielki krąg dialogu ze stworzeniem, stawiając w jego centrum Jezusa Chrystusa”¹⁴. Lekturę prologu dopełnia *Pierwszy List św. Jana*, w którym czytamy: „Umiłowani, miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością. W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu. W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (J 4, 7-10). Istota zatem misji Jezusa Chrystusa realizuje się przez ofiarną miłość. Ten, kto się na nią otwiera, dostępuje udziału w życiu Bożym. Co więcej, tylko ten, kto sam miłuje, dostępuje poznania Boga. Zatem osiągnięcie poszukiwanego przez starożytnych filozofów *logosu* realizuje się przez miłość i urzeczywistnia w Jezusie – pełni miłości. Biblijne idee miłości i *logosu* nie stanowią abstrakcyjnej idei. *Logos* i miłość mają oblicze Jezusa z Nazaretu, którego bycie staje się jedną wielką proegzystencją – byciem dla drugich.

Proegzystencja Chrystusa nie ograniczyła się jednak do jednorazowego aktu zbawczego i nie została ograniczona ramami jego ziemskiego życia. Ciągłe odnawianie i uobecnianie samoofiarowania się Jezusa dokonuje się w sakramencie Eucharystii. „Jeśli świat starożytny uważał, że w istocie prawdziwym pokarmem człowieka — tym, czym on jako człowiek żyje — jest *Logos*, odwieczna mądrość, teraz ów *Logos* stał się dla nas prawdziwie pokarmem — jako miłość. Eucharystia włącza nas w akt ofiarniczy Jezusa. Nie tylko otrzymujemy, w sposób statyczny, *Logos* wcielony, ale zostajemy włączeni w dynamikę Jego ofiary”¹⁵ — pisze Papież. Człowiek przyjmujący Chleb Eucharystyczny wtapia się niejako w Jezusa – *Logos*, doświadcza sensu życia

¹³ Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, 7.

¹⁴ L. Stachowiak, *Pochodzenie i sens określenia chrystologicznego „Logos” w Czwartej Ewangelii*, w: Tenże, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań – Warszawa 1975, s. 401-407.

¹⁵ DCE 13.

i miłości, które On ofiaruje, jednoczy się z Nim, a przez Niego ze wspólnotą braci. „Jezus bowiem rozdał siebie samego, jako rozdartego i rozdzielonego na Ciało i Krew. I tak słowa Wieczerzy Pańskiej stanowią odpowiedź na pytanie, w jaki sposób Jezus przetrwał próbę swojej śmierci. W nich dokonuje się duchowa śmierć, albo trafniej mówiąc, w nich Jezus przemienia śmierć w duchowy akt akceptacji, w akt miłości, która siebie rozdała; w akt modlitwy, w którym – dla Boga i od Boga – Jezus oddaje się ludziom do dyspozycji”¹⁶ – pisał przed laty Ratzinger. Odwieczne, ludzkie pragnienie doświadczenia boskości staje się teraz faktem, poprzez partycypację w Ofierze samego Boga.

Teza o tożsamości *Logosu* i miłości w Synu Bożym Jezusie została podjęta przez wczesną myśl chrześcijańską. Jej szerokie przedstawienie można znaleźć u apologety Justyna. Podstawowym celem jego konstrukcji jest wykazanie wiarygodności chrześcijaństwa i przekonanie pogan do przyjęcia wiary. Autor ten dokonuje więc utożsamienia stoickiego *Logosu* ze Słowem Bożym. Co więcej, utrzymuje, że przed Wcieleniem wszelkiego rodzaju poszukiwacze mądrości mogli dochodzić do prawdy jedynie dzięki mocy Słowa, którego ziarna rozsiane są na całym świecie (*logoi spermatikoi*). Owo słowo, w zdeteminowanym punkcie czasu, w jego pełni, przyjęło ludzkie ciało i stało się Jezusem z Nazaretu. Tą drogą Justyn zasymilował w jedno założenie tradycji myśli greckiej, judaistycznej i chrześcijaństwa, uznając za chrześcijan wszystkich żyjących w harmonii z *Logosem*: „Ci, co wiedli życie z Słowem zgodne, są chrześcijanami, chociażby uchodzili za ateuszów, jak na przykład wśród Greków Sokrates, Heraklit i do nich podobni, a wśród barbarzyńców Abraham, Azariasz, Miszael, Eliasz i tylu innych, których czyny imiona wyliczać zbyt wiele by nam tutaj czasu zająć musiało”¹⁷.

Spotkanie myśli greckiej z chrześcijaństwem na płaszczyźnie dyskusji o *Logosie* stało się obustronnie owocne. Przyniosło nowatorskie odpowiedzi w momencie poważnego kryzysu antycznych koncepcji greckich, otwierało bramy dziełom misyjnym chrześcijan, a teologii dostarczyło tak bardzo przydatnego aparatu pojęć filozoficznych. Miłość urzeczywistniona w Jezusie nie była jednak tylko koncepcją teoretyczną, ale wpływała na rozumienie i praktykę egzystencji chrześcijańskiej.

3. Miłość – zasada chrześcijańskiej ontologii

„Gdyby Objawienie nie było miłością, wówczas postawa przyjęcia go – która może być rozumiana tylko jako postawa miłości (jako wiara), porzucająca

¹⁶ J. Ratzinger, *Bóg jest blisko nas. Eucharystia: centrum życia*, Kraków 2002, s. 30.

¹⁷ Justyn Filozof i Męczennik, *Apologia*, I, 46.3. Por. L. Misiarczyk, *Teologia wcielenia u apologetów greckich II wieku*, „Vox Patrum” 20 (2000), s. 41-70.

i przekraczająca każde pragnienie samowiedzy – byłaby jedynie zgodą typu *niech się dzieje*, nieludzką i niegodną Boga; także samo Objawienie Boga nie mogłoby takiej postawy uczynić odpowiedzią na Jego Słowo. Miłość może zgodzić się *a priori* (w ten sposób jako wiara) tylko z miłością, nigdy zaś z ‘nie-miłością’. To przejście od odpowiedzi do Słowa zakłada jednak rzeczowo przejście od Słowa do odpowiedzi; tylko dlatego, że Słowo już wyszło i zostało zrozumiane jako miłość, może mieć miejsce odpowiedź miłości¹⁸ – pisał Hans Urs von Balthasar. Niewątpliwie, doświadczenie obecności Słowa i miłości, którą Ono przynosi, domaga się od chrześcijanina odpowiedzi, aktywnej postawy w relacjach z drugim człowiekiem. *Logos* implikuje nowy *ethos*.

Nowy imperatyw etyczny poprzedza jednak przemiana ontologiczna, formująca nowy *status quo* człowieka w świecie. Fenomenologiczny ogląd jego kondycji bezspornie wskazuje na fakt, że bytuje on w przestrzeni miłości, w relacji do innych osób. Dokonuje się to dzięki objawionej w Chrystusie miłości trynitarniej, która przeobraża człowieka. Zaprasza ona go do *preegzystencji*, stanowi immanentne i zarazem nadprzyrodzone znamię jego bytu, ukierunkowuje powołanie. Człowiek stworzony przez Miłość i poznany przez Miłość, odnajduje sens swojego życia właśnie w miłości: „Miłość wzrasta poprzez miłość. Miłość jest ‘Boska’, ponieważ pochodzi od Boga i łączy nas z Bogiem, a ten jednoczący proces przekształca nas w ‘My’, które przewycięża nasze podziały i sprawia, że stajemy się jednym, tak że ostatecznie Bóg jest ‘wszystkim we wszystkich’ (por. 1 Kor 15, 28)” – pisze Ojciec Święty¹⁹.

Początek tego procesu następuje, zdaniem św. Pawła, już w sakramencie chrztu świętego: „Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 6,15). Co więcej, owo wkroczenie w nową podmiotowość w Chrystusie nie ma tylko wymiaru personalnego, ale wspólnotowy. Najpierw oznacza udział w miłości trynitarniej, doświadczenie bogactwa odwiecznej relacji Osób Boskich w ich pełnej i doskonałej komunii. W następnej kolejności kształtuje nową tożsamość członka wspólnoty Kościoła – Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa: „Wkroczenie w kon- dycję synowską oznacza wejście w niezmierną rodzinę tych wszystkich, którzy jak my są synami. Tworzy się w ten sposób nowe pokrewieństwo. Pójście w kierunku Chrystusa oznacza zawsze pójście również w kierunku tych wszystkich, których On zechciał uczynić jednym ciałem. Już w chrzcielnej formule trynitarniej staje się jasny wymiar eklezjalny tego sakramentu: [...] sta-

¹⁸ H. U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, WAM, Kraków 1997, s. 67.

¹⁹ DCE

jemy się razem włączeni w myśl Boga²⁰. To zatem miłość pozwala człowiekowi wyzwolić się z samotności i w relacji z Bogiem oraz z człowiekiem odkryć głęboki sens. Stawanie się darem w *komunii osób* jest pierwotnym oraz podstawowym przejawem człowieczeństwa i wskazuje na jego osobowy, a tym samym relacyjny charakter bytowania. Tylko poprzez komunie człowiek w sposób jednoznaczny odkrywa swą jedność oraz miłość z innymi podmiotami w transcendentnym *Ty*.

To właśnie miłość będzie podstawą egzystencji eschatologicznej, gdy przez nią poznamy Boga, gdy ‘twarzą w twarz’ zobaczymy odwieczny *Logos*. Przypomina o tym św. Paweł u końca *Hymnu o miłości*: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz: teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany” (1 Kor 13,12).

Jedyną rzeczywistością zdolną zadośćuczynić pragnieniom człowieka i nadać sens jego istnieniu jest wieczna, wzajemna miłość do istoty niezgłębionej, dobrej i wspaniałej. Tylko miłujący Bóg może nadać prawdziwy sens istnieniu każdego człowieka. Gdy brak tej miłości, życie człowieka i istnienie ludzkości staje się totalnym absurdem, człowiek pozostaje sam dla siebie istotą niezrozumiałą, nad jego egzystencją zaczyna dominować przeświadczenie o prymacie materii i totalnej skończoności ludzkiego życia. *Logos* i miłość, poszukiwane przez wszystkie pokolenia ludzi, znajdują jednak swe spełnienie w Jezusie Chrystusie. Tylko jego miłość – jak przypomina Benedykt XVI – jest w pełni wyzwalająca. Przesłanie o niej głosi nieustannie wiara chrześcijańska. Prawdę tę znakomicie konkluduje myśl Józefa Ratzingera, którego jeszcze raz przywołajmy, kończąc naszą refleksję: „Chrześcijańska wiara w Boga oznacza przede wszystkim decyzję za prymatem Logosu, przeciwko czystej materii. Powiedzenie ‘Wierzę, że Bóg jest’, mieści w sobie opowiedzenie się za tym, że Logos, to znaczy myśl, wolność, miłość, nie jest na końcu, tylko na początku, że Logos jest prąródłem i mocą obejmującą wszelki byt²¹”.

²⁰ J. Ratzinger, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia 1986, s. 30-31. Por. A. Bellandi, *L'amore – pienezza della fede*, Milano 2004, s. 176-186.

²¹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 140.

RECENZJE

Ks. JANUSZ BUJAK

Benedykt XVI *Jezus z Nazaretu Część I. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007

O książce *Jezus z Nazaretu* Benedykta XVI wiele mówiło się już na kilka miesięcy przed jej ukazaniem się. Wielu było zaskoczonych pomysłem, by Papież, głowa Kościoła katolickiego, publikował dzieło teologiczne jako prywatny człowiek, nie zaś w formie dokumentu magistralnego. Zwracano uwagę na fakt, że również Jan Paweł II publikował książki niebędące wyrazem nauczania Kościoła, ale były to autobiografie lub poezje.

Czym jest zatem książka Benedykta XVI? Traktatem chrystologicznym, osobistym świadectwem wiary, czy apologią historyczności i bóstwa Jezusa Chrystusa?

Można powiedzieć, że jest tym wszystkim i jeszcze czymś więcej. Z założenia Autora jest to książka, która łączy wymiar naukowy i pastoralny, będąc jednocześnie osobistym świadectwem wiary Papieża – teologa. Papież, jak kiedyś św. Piotr pod Cezareą Filipową (Mt 16,16), wyznaje w tej książce swoją wiarę w Jezusa jako Chrystusa, ale wypowiada się nie jako papież, teolog, ale przede wszystkim jako wierzący: „Właściwie nie muszę nawet mówić, że książka żadną miarą nie jest wypowiedzią Nauczycielskiego Urzędu, lecz stanowi jedynie wynik mojego osobistego szukania «oblicza Pana» (zob. Ps 27,8). Zatem każdemu czytelnikowi wolno mieć przeciwne zdanie. Czytelników i czytelniczki proszę tylko o odrobinę sympatii, bez której niemożliwe jest jakiegokolwiek zrozumienie” (s. 14).

Kard. Schönborn podczas prezentacji książki zauważył, że nie jest to jednak świadectwo o Jezusie, jakich dziś wiele, opis subiektywnego przeżycia lub książka pobożnościowa. Ten gatunek literacki jest obcy Benedyktowi XVI. Podobnie jak w przypadku św. Tomasza z Akwinu, osobista wiara Papieża wyraża się w trudzie pracy intelektualnej, w poszukiwaniu motywów nadziei, która jest w nas (1Pt 3,15). Dlatego Ojciec Święty nie lęka się wyruszyć na Areopagi dzisiejszego świata (Dz 17,22), by tam wyłożyć swoją wiarę w Jezusa Chrystusa i powody, dla których wierzy w Niego (Ch. Schönborn, *Prezentacja książki «Jezus z Nazaretu» Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, L'Osservatore Romano 6(2007), s. 19).

Papież w swoich poszukiwaniach teologicznych korzysta z badań przede wszystkim Rudolfa Schnackenburga, którego uznaje za najwybitniejszego katolickiego egzegetę obszaru języka niemieckiego drugiej połowy XX wieku (s. 6), Pierra Grelota, Joachima Gnilki, egzegetów protestanckich, takich jak Joachim Jeremias oraz Jacoba Neusnera, żydowskiego uczonego. Tym, co uderza przy lekturze książki Papieża, to nieustanne podkreślanie historycznego

wymiaru wydarzenia Jezusa. Papież we wszystkich wydarzeniach z życia i działalności Zbawiciela wskazuje również na ich związek z Krzyżem i Zmartwychwstaniem, do których prowadzi i w których się spełnia posłannictwo Jezusa. Benedykt XVI w mistrzowski sposób ukazuje również zakorzenienie wydarzenia Jezusa w Starym Testamencie: jest On wypełnieniem wszystkich jego zapowiedzi, w Nim odsłania się sens i znaczenie Prawa i Proroków. Dzieło Papieża ma również wymiar ekumeniczny, który wynika z jej chrystocentryzmu. Ojciec Święty nie zajmuje się bezpośrednio problemami ekologicznymi, ilością sakramentów, prymatem papieża, Maryją, ale postacią Chrystusa, która łączy wszystkich chrześcijan. Th. Söding zauważa, że Papież jawi się nam w swojej książce jako uważny czytelnik i słuchacz Słowa Bożego. Tym samym udowadnia, że prymat papieża, tak jak został ogłoszony i zinterpretowany na Soborze Watykańskim II, nie oznacza, że Magisterium Kościoła nie stoi ponad Słowem Bożym, ale pod nim, jako jego słuchacz (*Aufklärung über Jesus. Das Jesus – Buch des Papstes und das Programm seines Pontificats*, Herder Korrespondenz 6(2007), 285).

W *Przedmowie* do swej książki (s. 5-15) Benedykt XVI zauważa ewolucję, jaka nastąpiła w podejściu do historycznego Jezusa Chrystusa w XX wieku. Jeszcze w latach 30. i 40. pojawiało się wiele dzieł na temat Jezusa takich autorów, jak K. Adam, R. Guardini, F.M. Willam, G. Papini czy D. Rops, potrafili oni przekonująco odmalować obraz Boga-Człowieka, który w pełni stał się człowiekiem. Niestety, pod wpływem egzegezy historyczno-krytycznej od lat 50 XX wieku pogłębiała się przepaść pomiędzy „Jezusem historii” a „Chrystusem wiary”. Poddano w wątpliwość historyczną wiarygodność Ewangelii i poszukiwano źródeł wiadomości na Jego temat gdzie indziej. Ta nieufność do Ewangelii doprowadziła do pojawienia się obrazów Jezusa mających niewiele wspólnego z przesłaniem Ewangelii: przedstawiano Go jako antyrzymskiego rewolucjonistę, filozofa czy też moralistę.

Ratzinger w swojej książce broni historycznej wartości Ewangelii i stara się ukazać autentycznego Jezusa jako „Jezusa historycznego” (s. 13). W tym celu posługuje się metodą historyczno-krytyczną, która, gdy jest stosowana w odpowiedni sposób, prowadzi do uznania, że wiara w Chrystusa jako Boga i człowieka jest nie tylko kwestią wiary, ale wynika również z faktów historycznych i przesłanek logicznych. Wiara ta „nie opowiada (...) historii jako symboli prawd ponadhistorycznych, lecz zasadza się na historii, która toczyła się na naszej ziemi. *Factum historicum* nie jest dla niej wymiennym szyfrem symbolicznym, lecz stanowi jej konstytutywną podstawę. *Et incarnatus est* – w tych słowach wyznajemy, że Bóg rzeczywiście wkroczył w realną historię” (s. 8). Jeśli do wiary chrześcijańskiej przynależy w sposób konieczny wymiar faktów historycznych, wtedy historyczne poszukiwania są teologicznie niezbędne, a ich metoda musi mieć wymiar egzegetyczny, twierdzi Ratzinger.

Zarazem nie waha się on wskazywać na ograniczenia metody historyczno-krytycznej (G. Wenz, *Der sog. Historische und der biblische-kirchliche Jesus. Zum Jesusbuch des Papstes*, Una Sancta 3(2007), 242). Ratzinger podkreśla, że można ją stosować w teologii, o ile jest się świadomym jej ograniczeń, które mówią, że „metoda ta z samej swej istoty wskazuje na jakąś dalszą rzeczywistość i zawiera w sobie wewnętrzną otwartość na metody uzupełniające” (s. 10). Jedną z tych metod uzupełniających jest tzw. „egzegeza kanoniczna”, powstała w Ameryce w latach 60., która stara się odczytywać pojedyncze fragmenty Pisma Świętego w świetle całości. Egzegeza kanoniczna stara się bez szkody dla wewnętrznych różnic ukazać świadectwo Pisma Świętego jako jedność i pojmować Jezusa Chrystusa w ramach Jego bosko-ludzkiej egzystencji, bez której nie mógłby przynieść On nam zbawienia. „«Egzegeza kanoniczna» - czytanie pojedynczych tekstów Biblii w świetle ich całości – jest istotnym wymiarem interpretacji, który nie stoi w sprzeczności z metodą historyczno-krytyczną, lecz stanowi jej organiczną kontynuację i sprawia, że staje się ona teologią we właściwym tego słowa znaczeniu” (s. 11). Papież podkreśla, że nie napisał tej książki „(...) przeciwko współczesnej egzegezie, lecz jako dowód wielkiej wdzięczności za to wszystko, co nam dała i co nadal daje (...). Spróbowałem tylko, oprócz interpretacji historyczno-krytycznej, zastosować nowe metodologiczne spojrzenie, które umożliwia nam teologiczną interpretację Biblii, a postulując oczywiście wiarę, absolutnie nie rezygnuje (...) z poważnego traktowania historii” (s. 14).

Chrzest Jezusa, Kuszenie Jezusa, Ewangelia o Królestwie Bożym

Pierwsze trzy rozdziały mówią o początkach publicznej działalności Jezusa.

Pierwszy nosi tytuł *Chrzest Jezusa* (23-34) i tym właśnie wydarzeniem rozpoczyna się zasadnicza treść książki. Benedykt XVI, zgodnie z założeniami metodologicznymi wyjaśnionymi w *Przedmowie*, podkreśla umieszczenie tego wydarzenia przez św. Łukasza w konkretnych ramach historycznych: „Jest to wydarzenie historyczne: można podać jego dokładną datę, stanowi ono częśćkę ludzkiej historii, z jednorazowością, której jednoczesność z wszystkimi czasami jest czymś zupełnie innym niż pozaczasowość mitu” (s. 25). Wydarzenie chrztu jest również zapowiedzią Krzyża, na co wskazuje pojawienie się imion Poncjusza Piłata, Heroda, Annasza i Kajfasza. Jan Chrzciciel, którego osobę - podobnie jak rodzinę Jezusa - Papież łączy ze wspólnotą z Qumran (s. 25-26) udzielał chrztu, którego celem było przygotowanie serc na przyjście Mesjasza, a istotną jego częścią było wyznanie grzechów jako znaku rozpoczęcia nowego życia. Także Jezus przychodzi, aby przyjąć chrzest, „wchodzi w szary tłum grzeszników, oczekujących na brzegach Jordanu” (s. 28). Nie wyznaje jednak grzechów; Jego zanurzenie się w wodach chrztu jest wyrazem solidarności z grzesznikami pragnącymi żyć zgodnie z Torą, a zatem „sprawiedliwie”. Pełny

sens chrztu Janowego wyjaśni się w Krzyżu i Zmartwychwstaniu Jezusa; wtedy okazało się dla uczniów jasne, co stało się nad Jordanem: Jezus wziął na swoje ramiona winy wszystkich ludzi (s. 29), zajął miejsce grzeszników. W sakramencie chrztu chrześcijanin zostaje zanurzony „w przemieniających świat zmaganiach Jezusa na przełomie życia, który urzeczywistnił się w Jego zanurzeniu się i wynurzeniu” (s. 31). Na paschalne znaczenie chrztu Jezusa w Jordanie wskazują również słowa Jana Chrzciciela: „oto Baranek Boży” (J 1,29). Papież cytuje tu egzegetę Joachima Jeremiasa, który widzi w tych słowach aluzję do Sługi Jahwe z Izajasza 53,7. Jezus jest Barankiem-Sługą, który bierze na siebie grzechy świata, i Barankiem-Ofiarą paschalną, który swoją śmiercią gładzi grzech świata (s. 31-32). W ten sposób chrzest Jezusa antycypuje, według Ratzingera, śmierć na krzyżu jako ziemskie zakończenie Jego posłannictwa. Wydarzenie chrztu w Jordanie odsłania również „rąbek tajemnicy Boga Trójjedynego, która w swej głębi odsłoni się dopiero u kresu całej drogi Jezusa” (s. 33).

W drugim rozdziale pt. *Kuszenie Jezusa* (35-50) Ratzinger podkreśla, że kuszenie, o którym opowiadają synoptycy, nie jest jednorazowym wydarzeniem w życiu Jezusa: „«Kuszenia» towarzyszą jednak Jezusowi w całej drodze Jego życia i w tym sensie w wydarzeniu kuszenia – tak samo jak w chrzcie – należy widzieć antycypację, w której ogniskuje się walka całej Jego drogi” (s. 36). Jednak pustynia i pokusy, na które został wystawiony Jezus bezpośrednio po przyjęciu chrztu w Jordanie, mają szczególne znaczenie dla Niego i dla nas: aby wypełnić misję podźwignięcia człowieka z upadku, Jezus „musi (...) wejść w dramat ludzkiej egzystencji, przemierzyć ją aż do samego dna, by w ten sposób znaleźć «zagubioną owcę», wziąć ją na ramiona i zanieść do domu” (s. 36). Kuszenie Jezusa opisane w Ewangelii św. Marka podkreśla, że Jezus jest nowym Adamem, a pustynia – przeciwieństwo rajskiego ogrodu – miejscem pojednania i pokoju z Bogiem, i z całym stworzeniem (Iz 11,6). Natomiast Mateusz i Łukasz mówią o trzech pokusach, w których odzwierciedla się najważniejszy problem człowieka, jakim jest odrzucenie Boga. Papież podkreśla, że każda pokusa nosi w sobie pozory dobra, podpowiada, że rzeczywistość Boża jest nierealna, a prawdziwe jest tylko to, co namacalne, jak władza i chleb. „Pytanie o Boga jest pytaniem podstawowym, stawiającym nas na rozdrożu ludzkiej egzystencji” (s. 38). To pytanie o Boga, o zaufanie Bogu, rozbrzmiewa, według Ratzingera, zarówno w kuszeniu Jezusa do przemiany kamienia w chleb, w pokusie wystawiania Boga na próbę oraz w trzeciej pokusie związanej z władzą (s. 38 nn.). Na pytanie, co przyniósł nam Jezus, jeśli nie zbudował nowego, sprawiedliwego świata, a tym samym nie spełnił pokładanych w nim mesjańskich nadziei, Papież odpowiada, że przyniósł nam Boga (s. 49). I tego prawdziwego „(...) Boga Abrahama, Boga Izaaka i Jakuba, prawdziwego Boga dał

ludom całej ziemi” (s. 50). I jeśli sądzimy, że to zbyt mało, dzieje się tak z powodu zatwardziałości naszych serc, stwierdza Benedykt XVI.

Trzeci rozdział nosi tytuł *Ewangelia o Królestwie Bożym* (51-63).

Słowo *evangelium* w czasach Jezusa oznaczało przesłanie pochodzące od cesarzy, którzy uważali się za bogów i sądzili, że każde ich słowo było *dobrą nowiną*, zmieniającą świat na lepsze. Tymczasem ewangeliści słowem *evangelium* określają opis życia Jezusa, chcąc w ten sposób zaznaczyć, że tylko orędzie Jezusa, a nie dekrety cesarzy, zbawia świat (s. 51).

Wewnętrzną treścią posłannictwa Jezusa jest Ewangelia, a sercem Jego przepowiadania jest bliskość Królestwa Bożego, które Jezus zapowiada czynem i słowem. Czym jest owo królestwo? Ratzinger przypomina trojaki rozumienie tego terminu w Kościele starożytnym. Orygenes twierdził, że jest to sam Jezus – *autobasileia*, ma ono zatem wymiar chrystologiczny. Ten sam pisarz uważał, że królestwem Bożym jest również, a nawet przede wszystkim, serce człowieka. Trzecia interpretacja wskazywała na relacje, jakie istnieją pomiędzy Kościołem a królestwem Bożym. Ten ostatni wymiar był szczególnie mocno podkreślany w teologii w wieku XIX i XX, kiedy to w teologii katolickiej wręcz utożsamiano królestwo Boże i Kościół (s. 53-54). Benedykt XVI przypomina również interpretacje królestwa Bożego w teologii protestanckiej, zwłaszcza Adolfa von Harnacka, Johanna Weissa i Alberta Schweitzera. Harnack podkreślał przede wszystkim etyczny charakter królestwa, natomiast dwaj ostatni teologowie mówili o jego wymiarze eschatologicznym. W XX wieku pojawiły się kolejne interpretacje: chrystocentryczna, a następnie teocentryczna, jako bardziej uniwersalna i otwarta na inne religie, by wreszcie przejść w regnocentryzm, horyzontalny wymiar panowania Boga: „«Królestwo»” to po prostu świat, w którym panują pokój, sprawiedliwość i troska o zachowanie stworzeń. O nic innego nie chodzi” (s. 56). Ratzinger podkreśla, że taka horyzontalna, świecka wizja królestwa okazuje się być utopią niemożliwą do spełnienia, ponieważ „znikł Bóg, chodzi już tylko o człowieka” (s. 57), a wiara i religie są podporządkowane polityce. Natomiast królowanie Boga w Ewangelii św. Mateusza oznacza coś zupełnie przeciwnego: chodzi tu o panowanie Boga nad światem.

Sam Jezus natomiast wyjaśniał, że królestwo Boże to On sam. To przez Niego i w Nim Bóg w szczególny sposób uobecnił się w historii i działa w Nim. To On jest skarbem i drogocenną perłą. Królestwo Boże staje się sercem Kazania na Górze, jego centrum.

Kazanie na Górze, Modlitwa Pańska

Rozdział czwarty nosi tytuł *Kazanie na Górze* (65-114).

Papież zauważa, że Jezus jest ukazany przez św. Mateusza jako nowy Mojżesz, większy od pierwszego, ponieważ Przymierze przez Niego

przyniesione jest skierowane do wszystkich narodów (s. 66). Benedykt XVI widzi w Kazaniu na Górze nową, mesjańską Torę, której centrum są błogosławieństwa i Modlitwa Pańska oraz rozumienie Tory przez Jezusa (s. 69). W pierwszej części tego rozdziału Papież komentuje treść Błogosławieństw zapisanych przez Ewangelistów Mateusza i Łukasza. Błogosławieństwa są tak naprawdę biografią Jezusa Chrystusa, który jako pierwszy w pełni je zrealizował. Ich wypełnianie prowadzi do tego, że uczeń Chrystusa zanurza się w tajemnicę śmierci i zmartwychwstania swego Mistrza, wchodzi we wspólnotę z Nim (s. 72-73).

Druga część rozdziału poświęcona jest nowemu Prawu, które przyniósł Chrystus. Święty Paweł w Gal 6,2 podkreśla, że Prawo Chrystusa jest inne od tego, które nadał przez Mojżesza, a zarazem jest jego wypełnieniem (s. 92-93). Jest to prawo wolności, które nie domaga się mniejszej, ale większej sprawiedliwości. W tym kontekście Benedykt XVI przedstawia dalszy ciąg Kazania na Górze, gdzie Chrystus „uduchawia” Prawo Mojżesza, nadaje mu głębię, odczytuje na nowo. W tym momencie pojawia się postać żydowskiego uczonego Jacoba Neusnera, który w roku 1993 napisał książkę *A Rabbi talks with Jesus. An Intermillennial interfaith exchange*. Kardynał Wiednia Ch. Schönborn podczas prezentacji książki Papieża podkreślił, że lektura książki tego amerykańskiego rabina była jednym z ważnych impulsów do napisania *Jezusa z Nazaretu*. Ratzinger określił ją jako najważniejsze w ostatnich dziesięcioleciach wydarzenie, ważne dla dialogu katolicko-żydowskiego (s. 69), dla odkrycia tego, co jest autentycznie hebrajskie i co autentycznie chrześcijańskie w Jezusie i Jego nauczaniu, oraz dla lepszego poznania Jezusa i naszych braci Żydów (Ch. Schönborn, *Prezentacja książki «Jezus z Nazaretu» Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, s. 21). W swojej książce Neusner przenosi się w czasy Jezusa, słucha Go, a następnie z miejscowym rabinem rozmawia o Nauczycielu z Nazaretu. Rabin pyta Neusnera, czy Jezus naucza tego samego, co oni. „Prawie” odpowiada Neusner. Czy coś dodał? Pyta dalej. „Siebie samego” – odpowiada Neusner. Słowa Jezusa skierowane do bogatego młodzieńca: „pójdź za mną” (Mt 19,20) budzą lęk w Neusnerze. Właśnie centralne znaczenie „Ja” Jezusa w Jego przepowiadaniu nie pozwala mu pójść za Jezusem. Uważa, że za jego decyzją stoją ważne argumenty: potwierdza ją wiara, rozum i społeczeństwo. Ratzinger szanuje tę decyzję. Neusner stwierdza bowiem, że tego, czego żąda Jezus od uczniów, może żądać tylko Bóg, a on nie może uznać Jezusa za Boga. Ta opinia współczesnego żydowskiego uczonego o Jezusie jest dla Ratzingera bardzo ważna, ponieważ pokazuje, że to nie św. Paweł czy Kościół „ubóstwił” Jezusa, że nie istnieje rozdział pomiędzy Jezusem historii a Chrystusem dogmatów Kościoła (s. 96).

Piąty rozdział poświęcony został *Modlitwie Pańskiej* (115-146). Papież zauważa, że w Kazaniu na Górze Chrystus chce nas nauczyć życia w relacji do

Boga, a ponieważ do takiej relacji konieczna jest modlitwa, dlatego Jezus uczy nas również, jak się modlić (s. 115). Modlitwa *Ojcze nasz* wypływa z własnego doświadczenia modlitwy Jezusa, która była dialogiem Syna z Ojcem. Dzięki tej modlitwie jesteśmy wprowadzeni w głębinę dialogu Boga Trójjedynego (s. 119).

Rozdział szósty - *Uczniowie* (s. 147-157). Benedykt XVI zauważa, że misja, jaką Jezus powierzył Dwunastu, miała na celu przede wszystkim uwolnienie ludzi od powszechnego w starożytności lęku przed demonami, czyli egzorcyzmowanie świata (s. 150). Inaczej mówiąc: chrześcijaństwo oczyszcza świat z bożków i czyni go racjonalnym, głosi bowiem, że świat „wywodzi się od wiekuistego Rozumu i tylko ten stwórczy Rozum stanowi rzeczywistą potęgę, panującą nad światem i w świecie” (s. 151). Brak Boga wystawia człowieka na pastwę przypadku, a świat tylko pozornie staje się bardziej rozumny. Drugim zadaniem apostołów było uzdrawianie, leczenie, polegające również na uwolnieniu od leczenia magicznego, czyli na egzorcyzmowaniu świata medycyny (s. 152-153). Obecność w gronie Dwunastu ludzi o bardzo różnych poglądach na świat i problem zbawienia – od zelotów do celników – jest, według Ratzingera, zapowiedzią i opisem Kościoła, którego zadanie polega na „oczyszczeniu ludzi i złączeniu ich ze sobą w gorliwość Jezusa Chrystusa” (s. 155).

Rozdział siódmy nosi tytuł *Orędzie przypowieści* (s. 159-187). Benedykt XVI przypomina w nim najważniejsze, jego zdaniem, sposoby interpretacji przypowieści na przykładzie takich egzegetów protestanckich, jak A. Jülicher, J. Jeremias i Ch. Dodd (s. 159-164). Przyjmując wiele z ich tez za własne, sam jednak widzi w nich przede wszystkim ukrytą tajemnicę Krzyża, zawartą zwłaszcza w przypowieści o ziarnie (s. 164-165). Ratzinger, objaśniając trzy przypowieści zawarte w Ewangelii św. Łukasza: o miłosiernym Samarytaninie, o dwóch braciach i o dobrym ojcu oraz o bogaczu i ubogim Łazarzu wydobywa ich znaczenie chrystologiczne: dobrym Samarytaninem jest Chrystus, On również jest widzialnym znakiem dobrego i miłosiernego Ojca, jest Tym, który utożsamia się z Łazarzem (s. 168-186). Tak więc przypowieści mają wymiar chrystologiczny, a ich wyjaśnienie znajdujemy w Krzyżu i Zmartwychwstaniu Chrystusa.

Rozdział ósmy, *Wielkie obrazy w Ewangelii Jana* (s. 187-239). W rozdziale tym Benedykt XVI wychodzi od różnic w obrazie Jezusa pomiędzy Ewangeliami synoptycznymi i Ewangelią Janową i opinii, np. R. Bultmanna, jakoby czwarta Ewangelia miała mało wspólnego z Jezusem historycznym, a była przede wszystkim teologicznym opracowaniem życia Jezusa czerpiącym pełnymi garściami z gnozy (s. 187-188). Tymczasem na podstawie dzisiejszych badań można udowodnić, że czwarta Ewangelia jest głęboko zanurzona w judaizmie z czasów Jezusa, zwłaszcza w świecie związanym z jerozolimską

arystokracją kapłańską (s. 189; 195). Ratzinger broni historycznego charakteru Ewangelii Janowej wobec prób uczynienia z niej „poematu o Jezusie”, jakiegoś dzieła literackiego oderwanego od prawdy historycznej. „Rzeczywistym celem autora Ewangelii było należyte przekazanie treści mów i świadectwa, które Jezus dawał o sobie w wielkich dyskusjach jerozolimskich. W konsekwencji czytelnik może w niej znaleźć istotne treści tego orędzia, w nim zaś spotkać autentyczną postać Jezusa” (s. 195). Obroniwszy historyczną wartość Ewangelii św. Jana, Papież może przystąpić do wyjaśnienia chrystologicznego znaczenia czterech wielkich symbolicznych obrazów obecnych w tej Ewangelii, jakimi są woda, krzew winny i wino, chleb i pasterz. Pod każdym z tych symboli kryje się Chrystus i Jego zbawcze dzieło, podkreśla Benedykt XVI (202 nn.).

Rozdział dziewiąty, *Wyznanie Piotra i Przemienienie* (241-264).

Benedykt XVI podkreśla, że wyznanie Piotra pod Cezareą Filipową ma wyraźny związek z Męką i Zmartwychwstaniem Chrystusa oraz z pójściem za Nim tą samą drogą Krzyża. Wydarzenie to ma również wymiar eklezjologiczny, jest początkiem Kościoła, nowej rodziny Jezusa (s. 241-243). Papież broni autentyczności wyznania wiary Piotra obecnego w Ewangeliach synoptycznych przed teoriami, jakoby była to wypowiedź włożona w usta Apostoła dopiero w okresie popaschalnym. Według Ratzingera, było ono rzeczywiście pierwszym krokiem w kierunku pełnej wiary w Jezusa Chrystusa, wiary, która została wyrażona przez Apostoła Tomasza słowami: „Pan mój i Bóg mój!” (J 20, 28). Wyznanie Piotra pozostaje dla Kościoła wzorem, do którego zdążamy. „Przez całą swą historię Kościół pielgrzymuje ku temu sformułowaniu. Staje się ono uchwytnie, staje się dla nas misją wtedy tylko, gdy dotykamy ran Jezusa i spotykamy się z Jego Zmartwychwstaniem” (s. 254; por. 292).

Przemienienie Pańskie, które jest ściśle związane z wyznaniem Piotra, Ratzinger podobnie jak tacy teologowie jak J. Daniélou, odczytuje w świetle żydowskiego Święta Namiotów, które w judaizmie z czasów Jezusa miało wymiar wyraźnie mesjański i eschatologiczny (s. 255 nn.). Piotr, proponując zbudowanie trzech namiotów, wyraził swoją wiarę, że w przemienionym Panu dokonało się spełnienie mesjańskich zapowiedzi zawartych w tym święcie. „Dopiero podczas schodzenia z góry Piotr miał się dowiedzieć, że epoka mesjańska będzie najpierw czasem Krzyża, i że Przemienienie (...) obejmuje nasze przeobrażenie ogniem przychodzącym ze światłami Męki” (s. 262).

Rozdział dziesiąty i ostatni - *Jezus mówi o sobie* (265-292). Ratzinger zauważa w nim, że podczas swej ziemskiej wędrówki Jezus na określenie siebie samego posługiwał się najchętniej dwoma tytułami: Syn człowieczy i Syn (Boży). Najczęściej używał tego pierwszego (s. 266-267), a jego pierwowzoru należy szukać w rozdziale siódmym Księgi Daniela (s. 270). Syn Człowieczy w wizji Daniela wyobrażał „przyszłe królestwo zbawienia – wizja, do której Jezus mógł nawiązać, której jednak nadał nową postać, przez powiązanie tych

oczekiwań ze sobą samym i własną działalnością” (s. 271). Jezus utożsamia się z Synem Człowieczym, co szczególnie wyraźnie widać w Jego mowie o końcu świata (Mk 13,24-27 i Mt 25,31-46) i podczas procesu (Mk 14,62). Benedykt XVI odrzuca sugestie tych egzegetów, którzy uważają, że Jezus i Syn Człowieczy są dwiema różnymi osobami (s. 272-273) wykazując, że jest to przeciwne najstarszej tradycji zawartej w Ewangeliach synoptycznych. Jezus utożsamia się w niej nie tylko z Synem Człowieczym z Księgi Daniela, ale również ze Sługą Jahwe z Księgi Proroka Izajasza. „W ten sposób uwidacznia się jedność cierpienia i «wywyższenia», uniżenia i chwały” (s. 275). Tytuł Syna Człowieka wskazuje zarówno na naturę ludzką jak boską Jezusa, jest zaproszeniem do włączenia się w nowe człowieczeństwo, w które wkraczymy przez naśladowanie Go (s. 276-277).

Tytuły „Syn Boży” i „Syn” nie są tożsame, „Mają zupełnie inne pochodzenie i znaczenie, mimo iż w kształtowaniu się wiary chrześcijańskiej obydwie te znaczenia zbliżają się do siebie i stapiają się ze sobą” (s. 277-278). Papież przypomina, że tytuł „Syn Boży” w Izraelu i od czasów króla Dawida oznaczał wybraństwo ze strony Boga, był również zapowiedzią nadejścia nowego króla. Chrześcijanie odkryli, że Królem tym okazał się Zmartwychwstały Chrystus (Dz 13,32 nn.), ale Jego panowanie nie ma już charakteru politycznego (s. 279). „Ten Król panuje przez wiarę i miłość – nie inaczej” (s. 280).

Inne znaczenie ma słowo „Syn”, którym określa się jedynie sam Jezus. W Mt 11,25 nn. i Łk 10,21 nn. oznacza ono doskonałą wspólnotę poznania wskazującą na wspólnotę bytową oraz na jedność woli Syna z Ojcem, która szczególnie mocno przejawiała się podczas modlitwy w Ogrójcu. Jezus podkreśla, że warunkiem poznania Ojca tak, jak On Go poznaje, jest stanie się „prostaczkim”, człowiekiem czystego serca, i uczynienie własnej woli wolą synowską. Prostota oznacza również gotowość do zrezygnowania z „(...) autonomii, która zamyka się w sobie samym; chodzi o to, co Jezus nazwał stawaniem się dzieckiem” (s. 282-283).

Trzecim zwrotem, jakim Jezus określał siebie samego, a który rozważa Ratzinger, są słowa „Ja jestem” w sensie YHWH, obecne w Ewangelii Janowej (s. 285-286), a nawiązujące do gorejącego krzaku z Księgi Wyjścia, gdzie Bóg tymi słowami przedstawił się Mojżeszowi. Mówiąc o sobie w ten sposób, Jezus przede wszystkim wskazuje na Ojca, a zarazem mówi o sobie samym. Nigdy nie stawia siebie obok Ojca. W zwrocie tym „chodzi ściśle o nierozłączność Ojca i Syna. Ponieważ jest Synem, może własnymi ustami powtórzyć tamto przedstawienie się Ojca: «Kto Mnie widzi, widzi także i Ojca»” (J 14,9). Chodzi tu zatem o ścisłą jedność Ojca i Syna (s. 287), która stanie się widoczna dla wszystkich, gdy Jezus zostanie wyniesiony na Krzyżu. Zwrot „Ja jestem” wskazuje u św. Jana również na pochodzenie Jezusa od Ojca (s. 289). Spośród

trzech tytułów objawiających i ukrywających zarazem tajemnicę Jezusa centralnym jest tytuł „Syn” (s. 292).

Pierwsza część książki Ratzingera kończy się stwierdzeniem, że wiara Kościoła sformułowana na Soborze w Nicei w 325 roku jest tą samą, którą wyznał Piotr słowami: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16,16) (s. 292).

Ks. MARIUSZ KOŁACIŃSKI

Stanisław Mycek, *Człowiek i odpowiedzialność*, Sandomierz 2006

Dokonujący się w XX wieku awans pojęcia odpowiedzialności zachwiał jego tradycyjną samooczywistością i zmusza nas dzisiaj do pytania: czy aby na pewno wiemy, co to jest odpowiedzialność? Kiedy mówimy o niewiedzy, co do odpowiedzialności, to myślimy zazwyczaj o filozoficznym pytaniu o jej istotę. Czym w ogóle natomiast odpowiedzialność jest, miałyby się rozumieć samo przez się. Natomiast problemami do rozważenia byłyby jedynie: kto, pod jakimi warunkami, za co i w jakim stopniu jest odpowiedzialny, a dalej: czym jest, i czy w ogóle jest owa instancja, przed którą mielibyśmy odpowiadać i która pociągałaby nas do odpowiedzialności itd. Czy nie jest tak, iż stawiający i rozważający powyższe zagadnienia z góry już wiedzą, czym jest sama odpowiedzialność.

By przezwyciężyć zauważalną bezwładność myślenia współczesnego człowieka o odpowiedzialności, i by nie ulec sile pozornych oczywistości, warto sobie uświadomić, że pojęcie odpowiedzialności pierwotnie było używane w miejscu, w którym nie mogło być właściwie zrozumiane, to znaczy w sądownictwie. I właśnie jego prawnicze piętno rządziło później potoczną wykładnią, szamoczącą się pomiędzy negatywnym, wziętym z prawa karnego, a więc prawniczym, znaczeniem, a rozumieniem pozytywnym, jako pozytywnej kwalifikacji osoby, a więc rozumieniem moralnym. Dzisiaj, w kontekście konfliktów XX i XXI wieku, jesteśmy coraz bardziej przekonani, iż wychodząc z prawnego i moralnego aspektu odpowiedzialności, nie mamy żadnych szans dotrzeć do jakiegoś nadrzędnego jej pojęcia, które by odpowiadało bardziej źródłowemu fenomenowi odpowiedzialności, stając się przez to gwarantem jego sensu.

Takie sprobematyzowanie pojęcia odpowiedzialności pozwala uświadomić sobie, iż ciągle jeszcze nie wiemy, czym jest istota odpowiedzialności. Pewną próbą jej zrozumienia jest książka pt. *Człowiek i odpowiedzialność*¹, w której Stanisław Mycek podejmuje zadanie wyjaśnienia pojęcia odpowiedzialności, dystansując się od dotychczasowego prawnego lub czysto moralnego aspektu tego pojęcia na rzecz teologicznej perspektywy, która w założeniu Autora pozwala na analizę dwóch innych rodzajów interpretacji i aktualizacji znaczenia pojęcia odpowiedzialności.

W tym wypadku chodzi o znaczenie tzw. „odpowiedzialności zamkniętej” oraz „odpowiedzialności otwartej”, w kontekście trynitarniej obecności Boga,

¹ Por. ST. Mycek, *Człowiek i odpowiedzialność*, Sandomierz 2006.

objawionego przez Jesusa Chrystusa. Owa trynitarna natura Boga spełnia w poszukiwaniach Autora odnośnie istoty pojęcia odpowiedzialności funkcję korygującą, zapraszając do pytania o prawdę, dającą ostatecznie wiarygodność i wzywającą do podjęcia decyzji.

W zamkniętej odpowiedzialności Autor omawianej książki widzi jednostkę biorącą odpowiedzialność za siebie i za innych w odniesieniu do samego siebie, co często prowadzi do destrukcyjnego samousprawiedliwienia się. Natomiast w otwartej odpowiedzialności, człowiek jako osoba nie tylko jest za siebie odpowiedzialny i za innych, oraz jest odpowiedzialny przed innymi, lecz również przed Innym, tzn. przed osobą Boga.

W tak skonstruowanym poszukiwaniu sensu odpowiedzialności wyłania się zarys propozycji, która miałaby być nie tylko użyteczna w kulturach i systemach z kręgu biblijnej myśli, lecz również mogłaby być twórcza w dialogu z innymi sposobami myślenia i działania. Wynika to stąd – jak podkreśla Autor – że w teologiczno-antropologicznej perspektywie odpowiedzialność jawi się jako przestrzeń daru i zadania dla każdego człowieka. Nie jest ona czymś, co człowiekowi może się przydarzyć, co może go osiągnąć, lecz jest losem człowieka niezależnie od jego woli i wyborów.

Czy jednak zaproponowany przez Autora horyzontalno-wertykalny obraz odpowiedzialności jest w pełni zrealizowany? Już nawet krótka analiza spisu treści, bibliografii, a przede wszystkim przypisów na poszczególnych stronach analizowanej książki, charakteryzuje się pewną zdumiewającą cechą, a ściślej mówiąc, charakteryzują się nią także inni filozofowie i teologowie podejmujący problematykę odpowiedzialności. Mam na myśli fakt, iż z reguły dokonują oni analiz w pojedynkę, nic nie wiedząc, a nawet często nie chcąc wiedzieć o wysiłkach i dokonaniach swych poprzedników, każdy jakby zaczynając od nowa². By sytuację tę przedstawić nieco prowokacyjnie, powiem, iż w całym przedsięwzięciu zaproponowanym przez naszego Autora nie ma, jak sądzę, ani jednego momentu odzwierciedlającego złożoną debatę na podjęty temat. Tezę tę potwierdza też taki, a nie inny dobór bibliografii. Ów niepokojący brak rozmowy – charakterystyczny dzisiaj w masowej produkcji „manualów” dla potrzeb osobistych i formalnych poszczególnych ośrodków akademickich – daje się może tłumaczyć radykalną koniecznością wykazania się twórczością. W takich okolicznościach jest niemożliwe do spełnienia marzenie Husserla

² Na przykład *Wilhelm Weischedel* swą *Istotę odpowiedzialności*, uchodzącą za pierwszą *stricte* filozoficzną monografię poświęconą temu tematowi, pisze tak, jakby poza Heideggerem nie było nic. Po drugiej wojnie światowej tacy filozofowie odpowiedzialności, jak: Georg Picht, Roman Ingarden, Hans Jonas czy Emanuel Lëwinas zaczynają raz jeszcze, każdy od nowa. Każdy też, prócz Ingardena, odrzuca potoczne rozumienie odpowiedzialności, ale żaden nie ma świadomości, że powoli konstytuuje się wspólnota problemowa. Por. J. Filek, *Filozofia XX wieku*, Kraków 2003.

o wspólnocie filozofujących (poszukujących). Taki brak dialogu odnośnie zaproponowanego tematu jest szczególnie czymś zdumiewającym i wprowadza czytelnika, a tym bardziej studenta poszukującego twórczych impulsów, w pewne zakłopotanie, które ostatecznie kończy się dezorientacją.

Pomimo zawężonego kontekstu (mam na myśli dobór bibliografii), zaproponowane analizy dostarczają nam ważne sygnały. Przede wszystkim potwierdza się, że w obecnej debacie o odpowiedzialności, mamy do czynienia ze zdecydowanym odejściem od negatywnego spojrzenia na odpowiedzialność, które patrząc wstecz, postrzega jakieś dokonane zło, przypisuje je człowiekowi i pociąga go do odpowiedzialności. Wręcz przeciwnie, Autorowi zależy na ukazaniu odpowiedzialności pozytywnej, która patrzy w przyszłość i ukazuje człowiekowi zdane na niego dobro. Rodzące się w takim kontekście poczucie odpowiedzialności nie ma już charakteru poczucia winy, lecz jest udzielającym mocy poczuciem własnego zadania, własnej godności. Autor odcina się jednak zdecydowanie od absolutyzowania podmiotu, a w personalistycznej perspektywie przybliża obraz osoby powołanej do odpowiedzialności.

Klucz do zrozumienia ostatecznego sensu odpowiedzialności dostrzega Autor w misterium śmierci, w obliczu której ludzki umysł poszukuje sensu swojego trudu, łącząc poszukiwania z własną religijnością, bądź też uciekając zdesperowany w anonimowość. Przełamaniem owej *anonimowej antropologii* jest spotkanie z osobą powołującego i wyzwalającego Boga. Autorowi nie chodzi jednak o przeciwstawianie jednej myśli etycznej wobec innej, ale poszukuje dróg optymalnych. Tym bardziej, że dzisiejsza antropologiczno-etyczna refleksja nad odpowiedzialnością przyjmuje bardzo często upraszczające kształty. W zredukowanych modelach etycznych osoba ludzka nie jest na przykład przeżywana jako podmiot otwarty, lecz staje się jednostką o solipsystycznym nachyleniu, która absolutyzuje pewne aspekty, takie jak: twórcze stawanie się, indywidualność i niezależność itd.

Dialogalny fenomen człowieka (*ja-ty/Ty, ja-my*) staje się w ten sposób dla Autora książki optymalną płaszczyzną wyjaśnienia figury odpowiedzialności, w której człowiek postrzegany jest jako osoba, wraz z jego konkretną formą życia osobistego i profesjonalnego, stanem świadomości w działaniu, intencjami oraz okolicznościami samego działania. Konsekwentnie, w określeniu dynamicznej natury ludzkiej odpowiedzialności Autor sięga do tradycyjnego modelu charakterystycznego dla podręczników teologiczno-moralnych. Jest w nim miejsce na teorię prawa naturalnego, perspektywę aretologiczną, oraz problematykę dotyczącą gradacji dobra. Taki schemat analizy zapewnia bezpieczeństwo, komunikację i wreszcie środowiskową aprobatę. Jednak i w tej części zauważyć można fakt, że Autor nie uwzględnił współczesnej dyskusji na powyższy temat. Podobne wrażenia możemy dostrzec w społecznej interpretacji odpowiedzialności, gdzie Autor zawęża poszukiwania

do trzech teorii społecznych: liberalizmu, socjalizmu i personalizmu. Z całą pewnością modele te nie wyczerpują współczesnej analizy systemów społecznych, które determinują nasze życie.

Pomimo swej zawężonej perspektywy analitycznej zaprezentowana książka oddaje czytelnikowi wielką przysługę, ostrzega nas przed jednostronnymi interpretacjami, (W tym wypadku chodzi o pojęcie odpowiedzialności.) które są początkiem pogardy dla inności drugiego człowieka.

Ks. BOGDAN PONIŻY

Janusz Lemański, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiędzy historią a teologią*, Szczecin 2006

Księgi Starego Testamentu są rezultatem długiego procesu formowania się, który dokonywał się w ciągu wieków. Nie stanowią one monolitu tak pod względem gatunku literackiego, jak i merytorycznych zawartości.

Wśród tematów, które przewijają się przez całe Pismo Święte, jest wyjście Izraelitów z niewoli egipskiej. Wpisało się ono głęboko w świadomość Narodu Wybranego, często było przypominane, przeżywane, na nowo interpretowane. Hagiografowie wyobrażali sobie przyszłość na wzór tego, czego naród doświadczył w przeszłości. Sądziło się, że wszystko to powtórzy się jeszcze raz, tylko w sposób o wiele doskonalszy. Dawne fakty z historii Izraela, same w sobie jedyne i niepowtarzalne, zaczęły urastać do rangi symbolu, obrazu, figury, typu – przyszłego zbawienia. Dramatyzm położenia Hebrajczyków w Egipcie jest punktem wyjścia do całego łańcucha wydarzeń, w których Izrael rozpoznawał działanie Boga i doświadczał Jego potęgi i miłości. Wyjście Izraelitów z Egiptu, zarówno wydarzenie jak i proces, już na etapie Nowego Testamentu rozumiano jako obraz pielgrzymki wiary. Wśród znaków Bożego błogosławieństwa - obok manny, przepiórek, wody ze skały - jest także Arka Przymierza - pojmowana pierwotnie jako szczególny znak widzialny Obecności Niewidzialnego.

Recenzowana książka, jak typowa praca biblijna, składa się z trzech rozdziałów. Rozdział I zatytułowany „Zagadnienia wstępne” (s.7-13) wprowadza w problematykę, rozdział II, „Arka w tradycji biblijnej” (s.14-146), „podejmuje analizę egzegetyczną poszczególnych tekstów, w których mówi się o Arce. Badanie tych tekstów uwzględnia chronologię poszczególnych wypowiedzi” (s.6) wg klucza: A) kontekst literacko-teologiczny; B) datacja wypowiedzi; C) analiza egzegetyczna uwzględniająca dane krytyczno-literackie. Część egzegetyczna stanowi najobszerniejszą część rozprawy. Rozdział III zatytułowany „Znaczenie Arki w tradycji biblijnej” (s. 147-158) to synteza teologiczna. Ta ostatnia część ze względu na walor merytoryczny, metodyczny i literacki w całości zasługuje na przetłumaczenie na języki obce, by najnowsze, śmiałe, nowatorskie, ale i gruntownie uzasadnione konkluzje polskiego Biblisty przybliżyć egzegezie światowej.

„Teksty zawierające informacje o tym świętym obiekcie zostały podzielone chronologicznie w oparciu o dominujące obecnie w literaturze tematu opinie dotyczące tego zagadnienia” (s.159). Biblijne tradycje pozwalają na wyszcze-

gólnienie dwóch zasadniczych okresów w dziejach Arki: przed powstaniem monarchii (wędrówka przez pustynię, podbój Kanaanu, okres Sędziów) i po powstaniu monarchii (Dawid: przeniesienie do Jerozolimy; Salomon: przeniesienie do świątyni).

„Analiza tekstów Starego Testamentu ukazała, że największe zainteresowanie Arką przejawiały tradycje związane ze szkołą deuteronomistyczną, kapłańską i kronikarską. Każda z nich wykorzystwała materiał zaczerpnięty z wcześniejszych od siebie źródeł i wkomponowała go do tworzonej przez siebie teologicznej interpretacji dziejów narodu. Z wypowiedzi biblijnych można wyszczególnić elementy przeddeuteronomistycznej tradycji o Arce i na ich podstawie odczytać jej rolę w rozwoju religii starożytnego Izraela. Najstarsza, przeddeuteronomistyczna tradycja upoważniała - według opinii egzegetów - traktujących wypowiedzi bez szerszego powiązania ogólnobiblijnego kontekstu - do przypisywania Arce różnorodnej roli (punkt religijnego odniesienia dla kilku plemion północy - amfiktionia), element procesjonalny, przenośne sanktuarium, numinozum reprezentujące obecność Boga, palladium wojenne, instrument do konsultowania się z Jahwe, pusty tron, podnózek tronu Bożego.

Krytyczne badania i zdobyte teologii biblijnej, spoglądające na świadectwa o Arce w szerszej ich perspektywie oraz usiłujące odkryć intencje hagiografów - z różnych szkół teologicznych pozwalają na daleko idącą rewizję dotychczasowego spojrzenia na rolę Arki. „Teologia biblijna, niejako ze swej natury, dąży do odczytania przesłania Bożego zawartego w Biblii w sposób integralny, dokonując syntezy i ujmując je globalnie”(s.4).

„Modyfikowanie przez autorów biblijnych sposobu patrzenia na odziedziczone po poprzednich pokoleniach tradycje, dokonano się pod wpływem zmian politycznych, społecznych i religijnych pozwalających na dojrzewanie przesłania Bożego, jego aktualizowanie i coraz pełniejsze rozumienie”(s.4).

W tradycji przeddeuteronomistycznej „starożytni Hebrajczycy pojmowali ją jako swoiste numinozum, poprzez które manifestowała się obecność i aktywna moc ich Boga”(s.156).

Tradycja deuteronomistyczna oznacza radykalną rewizję dotychczasowego spojrzenia na Arkę. Dalsza jego modyfikacja stanie się dziełem tradycji kapłańskiej oraz utrwalonej w kolejnej wizji dziejów w dziele kronikarskim. Ich ocena prowadzi do konkluzji, że „Wielkie znaczenie Arki pośród wszystkich Izraelitów jest raczej wytworem teologicznych potrzeb związanych z legitymacją monarchii, dynastii Dawidowej i centralnej roli Syjonu, niż rzeczywistością odpowiadającą realiom historycznym”. (s.156) Rola Arki zmienia się wraz z jej przeniesieniem na Syjon, a potem do świątyni Salomo-

nowej” (s.156), a „szczyt popularności i największe znaczenie osiągnęła za czasów Dawida i Salomona” (s.157).

Wnikliwe badania świadectw o Arce doprowadziły Autora do trafnego wniosku, „że sposób patrzenia na Arkę i jej rolę w czasach biblijnych uległ radykalnym zmianom” (s.5).

Wyrazna zmiana znaczenia Arki w stosunku do najstarszych tradycji łączy się po raz pierwszy z koncepcją deuteronomistyczną. Szkoła deuteronomistyczna przepracowała materiał dziedziczony z tradycji o Arce i wkomponowała go w tworzącą przez siebie teologiczną interpretację dziejów narodu”(s.157). „Naród wybrany powołany został do respektowania woli Bożej i w zamian za to otrzymał ziemię obiecaną jego przodkom”(s.157). Stała się ona jedynie symbolem zawartego przymierza i uzyskała status Arki Przymierza”(s.157).

„Jeszcze bardziej radykalna była kapłańska koncepcja Arki, dla której „była ona już tylko odległym wspomnieniem, stąd nazwa „Arka Świadectwa”(s.158).

Dla autora Ksiąg Kronik „ten archaiczny przedmiot kultowy stał się tylko i wyłącznie symbolem pozwalającym na uwydatnienie drogi, jaką przebiegała historia zbawienia, znajdując swój punkt grawitacyjny w zbudowaniu sanktuarium na Syjonie i sprawowanym w nim kulcie”(s.158).

Analizy tekstu biblijnego prowadzone są w sposób solidny i gruntowny. Zarazem jednak odznaczają się jasnością i komunikatywnością. Połączenie erudycji i komunikatywności jest wielką zaletą tego opracowania. Należy ufać, że po opublikowaniu znajdzie wdzięcznych czytelników.

Ks. dr hab. J. Lemański rzetelnie uwzględnił dotychczasowy poziom ustaleń w badanej dziedzinie, na co pozwala mu bogata literatura.

Zapewne już po zakończeniu recenzowanego opracowania pojawiła się na polskim rynku monografia ks. A. Mozgoła, „Teologia Arki Przymierza w Psalmach i w tradycji prorockiej (Ps 132, Jr 3,14-16; 2 Mch 2,1-8)”, Katowice 2003, która zawężyła pole swoich zainteresowań do trzech tekstów. W niczym nie osłabia to pionierskiej w polskiej bibliistyce monografii ks. J. Lemańskiego. Uważam, że pozycja ks. A. Mozgoła winna znaleźć się we wprowadzeniu (a nie tylko w bibliografii). Nadto tę ostatnią można uzupełnić jeszcze o pracę ks. B. Matysiaka, „Izraelskie sanktuaria okresu przedkrólewskiego”. Wydawnictwo „Hosianum”, Olsztyn 2003.

Z postawionego sobie ambitnego celu, jakim było „przeanalizowanie starotestamentalnych tradycji o Arce w świetle najnowszych badań egzegetycznych” s.159). Autor wywiązał się znakomicie. Recenzowana praca ks. dr hab. J. Lemańskiego pod względem formalnym, metodycznym i merytorycznym napisana jest bez zarzutu i może służyć szerokiemu kręgowi czytelników.

Ks. EDWARD SIENKIEWICZ

Stefan Ewertowski, *Europa na progu trzeciego tysiąclecia*, Olsztyn 2007.

Proces zjednoczenia narodów Europy, który rozpoczął się w latach 60. XX wieku, to niewątpliwie owoc nadziei. Dzięki nadziei bowiem został przewyżniony ów szok i głębokie zwątpienie w człowieka po tym doświadczeniu, jakim były dwie wojny światowe, bodajże najbardziej obnażające obraz podzielonego świata. Ta nadzieja – pisze w swojej książce S. Ewertowski – pozostaje ciągle aktualna i ciągle żywa. Choć nieustannie musi się ona oczyszczać, wzrastać i rozwijać. Podobnie jak Unia Europejska, która jest raczej rzeczywistością dynamiczną, ciągle mającym przyszłość procesem, niż zakończonym, a tym bardziej zamkniętym zadaniem.

W ten proces wpisuje się niewątpliwie praca ks. Ewertowskiego, którą należy powitać z wielką radością, szczególnie w kontekście naszych nadziei, ale i obaw; niejednokrotnie nawet lęków w kontekście naszej obecności od kilku lat w tym wspólnym domu, któremu na imię Unia Europejska. Geograficznie i kulturowo byliśmy zawsze Europejczykami, ale wyraźnie zarysowane strefy wpływów długo utrzymywały rzeczywistość podzielonego kontynentu. Przystąpienie do UE krajów Europy Środkowej, przez długie dziesięciolecia oderwanych od wspólnego dziedzictwa, stwarza zupełnie nową sytuację; stanowi podstawę ciągle aktualnej i potrzebnej nadziei. Toteż autor, pisząc o Europie na progu trzeciego tysiąclecia, nie traci z oczu perspektywy własnego narodu, ojczyzny, państwa, będących również odniesieniem naszych nadziei. A nadzieje te były bardzo różne, podobnie jak bardzo różne i uzasadnione były nasze obawy. Zanim jeszcze znaleźliśmy się w UE, mieliśmy nadzieje szybkiego wzbogacenia się, większych szans i możliwości; obecności w bardziej ekskluzywnym świecie – towarzystwie. I w tym dążeniu oraz oczekiwaniu zdarzało nam się niejednokrotnie zapominać o własnym dziedzictwie, w którym odnajdujemy prawdziwe bogactwo, ale też różnego rodzaju obciążenia; szereg niezłatwionych, dość złożonych spraw, przedziwnie niepozwalających nam ani się czuć, ani zachowywać jak ci, którym ciągle zazdrościmy, i którzy są lub byli przedmiotem naszych nadziei. Nie znaczy to, że są oni pod każdym względem lepsi czy też mądrzejsi. Należeli – jak sobie to wyobrażaliśmy – do tego innego świata, który był przez długie dziesięciolecia naszym marzeniem. Od jakiegoś czasu ten „świat” stał się naszym udziałem. A to oznacza, że wraz z pewnym, niewątpliwym przywilejem, pojawia się pewne zadanie; odpowiedzialność, którą inni chcą się z nami podzielić. Podobnie jak podzielili się swoimi

kłopotami, sporami, trudnościami i błędami. Choć my chcielibyśmy wcześniej widzieć u nich tylko sukcesy i różnego rodzaju udogodnienia.

Książka ks. Ewertowskiego jest wyrazem głębokiej i dojrzałej refleksji, obejmującej bardzo różne głosy oraz stanowiska; uwzględnia nadzieje i obawy związane z procesem jednoczenia się Europy. Autor nie ukrywa swojego przywiązania do wartości chrześcijańskich i tego, że leżą mu na sercu chrześcijańskie korzenie kontynentu. Nie demonizuje trudnych, a nawet bardzo niebezpiecznych wyzwań. Nie jest też w swojej książce optymistą skłonny wierzyć, że jego entuzjazm wystarczy do zniesienia jakichkolwiek wątpliwości. Dostrzega kwestie narodowe i administracyjne; związane z rozbudowywanymi do granic możliwości urzędami, ale i te, które na zawsze pozostają związane z wartościami zakorzenionymi w chrześcijańskiej tradycji i – wbrew niekiedy bardzo głośno powtarzanym hasłom – niezbędnymi w rozwiązywaniu napięć, spowodowanych różnymi, sprzecznymi interesami. Do tych wartości należą niewątpliwie wolność, równość, solidarność, praworządność, tolerancja i demokracja. Trudno je kwestionować, choć – jak podkreśla autor – na wiele sposobów kwestionowane jest ich rozumienie, a przede wszystkim wprowadzanie w życie i zabezpieczenie. Odrywa się je też od naturalnego podłoża, którym jest chrześcijańska tradycja, od korzenia, przez co usychają. Zapowiada to głęboki kryzys i w jednoczącej się Europie daje obraz dwóch prędkości oraz rozbicia, niezapewniającego gwarancji wspólnej, europejskiej tożsamości.

Bez tej natomiast autor publikacji nie wyobraża sobie trwałej wspólnoty, przewyciężającej w różnych płaszczyznach, wszelkie, partykularne interesy. Jaka zatem ma być ta Europa? Czy będzie to wspólnota ducha, transcendencji, chrześcijańskich wartości, czy tylko porozumienie, którym rządzi rynek? Pojawia się kwestia odpowiedzialności za rozpoczęty proces, który może trwać bardzo długo i nieść ze sobą wiele rozmaitych trudności. Może również – jak przestrzega autor – nie okazać się sukcesem, kiedy zabraknie wspólnego zaangażowania. Poza tym, czy ma to być Europa ojczyzn, poszczególnych, zachowujących bardzo wyrazistą tożsamość narodów, czy też jakaś wspólnota ponadnarodowej wielokulturowości. A może Unia rozumiana jako brukselska biurokracja, w której coraz częściej pojawiają się groźby ze strony bogatszych krajów, forsujące schemat Europy jądra i peryferii?

Świadomy tych niebezpieczeństw i wyraźnych zaniedbań, jak też dokonanych już wyborów, autor, podkreśla, że w Europie wprowadzano nowy porządek bez pytania o naród, o jego substancję. Decydowały przede wszystkim względy ekonomiczne i polityczne. Dlatego – jak uważa – dotychczasowe działania w UE nie przełamują lęku przed dominacją jednego narodu nad drugim; nie chronią przed nacjonalizmem i szowinizmem. Nieustannie bowiem rodzą się dylematy, a nawet konflikty z powodu przywiązania do rodzimych tradycji, do miejsca urodzenia i z powodu potrzeby patriotyzmu i tożsamości europejskiej.

Nieustannie też trzeba umieć je godzić. Stąd autor wyjaśnia, czym jest naród; wskazuje na jego pochodzenie i najważniejsze korelaty. Ukazuje różne koncepcje tej rzeczywistości: idealistyczne, redukcjonistyczne i realistyczne, udowadnia, że wypowiadając to samo słowo, nie zawsze ma się na myśli to samo.

Różne są więc modele integracyjne. Jak się okazuje, na czoło wysuwają się te związane z prawem, ekonomią, gospodarką, bezpieczeństwem, polityką. Jakże potrzebne jest w takiej sytuacji zainteresowanie dziedzictwem kulturowym, podstawami antropologicznymi. Dopiero wówczas można zrozumieć fenomen Europy, jej rzeczywistość, specyfikę, historię, również jej obecny kształt, co jest wypadkową odniesienia w niej do takich wartości, jak wolność i prawda; szacunek do godności ludzkiej. Autor wskazuje w tym kontekście na dziedzictwo chrześcijańskie, obecne w różnych narodach i stanowiące dobrze sprawdzoną zasadę jedności, jakby duszę Europy (Jan Paweł II), przenikającą i łączącą tradycję Wschodu i Zachodu. Europa bowiem to wspólne dzieło Wschodu i Zachodu, bogactwo wynikające z obu wielkich tradycji, które nie podążały często jedną drogą. Kultura europejska rodziła się z oddziaływania na siebie tradycji helleńskiej, judaistycznej, chrześcijaństwa i zdobyczy Cesarstwa Rzymskiego. Sercem tej kultury była idea odniesienia człowieka do Boga, a kiedy traci się wrażliwość na Boga, szybko można stracić także wrażliwość na sprawę człowieka.

Autor dostrzega obecność Rosji w Europie, jako największego państwa europejsko-azjatyckiego. Jak dotąd jest to przeważnie obecność biznesowo-strategiczna, obliczona na zabezpieczanie różnego rodzaju interesów. Rosja nie chce zrezygnować ze swoich aspiracji i dążeń, ze swojej obecności w Europie i coraz wyraźniej szantażuje niektóre państwa UE widmem kryzysu energetycznego. Może to doprowadzić do rozsadzenia Europy, która w tej perspektywie jawi się jako wciąż głęboko podzielona. Jak widać, jedynie ekonomiczne i biznesowe regulacje nie wystarczą. Dlatego trzeba koniecznie poszukać jakiejś nowej formuły; propozycji pojednania Wschodu i Zachodu. Trzeba wspierać tendencje demokratyczne w Rosji, aby kiedyś stała się ona pełnoprawnym członkiem EU i była przyczyną jedności Europy, a nie jej rozbicia – jak jest obecnie. Zachodowi potrzebny jest wschodni szacunek do tajemnicy, a Wschód potrzebuje zachodniego doświadczenia wiary, bardziej systematycznej i pogłębionej refleksji, afirmacji siebie wobec Oświecenia.

Ks. Ewertowski w swojej książce zwraca uwagę na głęboki kryzys, jaki w wielu krajach UE przeżywa rodzina, postrzegana coraz częściej jako związek partnerski, często przygodny, rozrywkowy – jak się bawimy, tacy jesteśmy! Trudno w tak rozumianym związku o trwałość, dożgonność, wierność. W rodzinie jednak najskuteczniej przekazywane są wartości, najlepiej kształtowane sumienie młodego człowieka i dlatego jej stan jest odzwierciedleniem stanu społeczeństwa. Coraz częściej spotykane, patologiczne rodziny, są więc

przyczyną wzrostu coraz bardziej patologicznych zjawisk w społeczeństwach Europy.

Otrzymujemy zatem książkę wielotematyczną, sprawiającą wrażenie jakby została złożona z artykułów zachodzących momentami na siebie przez poruszane kwestie szczegółowe, zawierającą wiele aspektów, ale mającą wspólny mianownik, którym jest wciąż wyzwająca nadzieję, ale i niepozbawiona obaw, jednocząca się Europa.

CZ

[Faint, illegible text on the left page, possibly bleed-through from the reverse side]

[Large blank area on the right page, possibly a separator or a page with very faint text]